

Benedetta Belloni

La figura del *morisco*
nella drammaturgia spagnola
dei secoli XVI e XVII

Tra storia ed evoluzione letteraria

LINGUE E CULTURE
LANGUAGES AND CULTURES – LANGUES ET CULTURES

- 9 -

LINGUE E CULTURE
LANGUAGES AND CULTURES – LANGUES ET CULTURES

<http://www.ledonline.it/Lingue-Culture>

COLLANA DIRETTA DA / SERIES EDITED BY / COLLECTION DIRIGÉE PAR

Marisa Verna (*Università Cattolica del Sacro Cuore*)
Giovanni Gobber (*Università Cattolica del Sacro Cuore*)

COMITATO SCIENTIFICO / EDITORIAL BOARD / COMITÉ SCIENTIFIQUE

Thomas Austenfeld (*Université de Fribourg*)
Susan Conrad (*Portland State University*)
Manuel Alvar Ezquerro (*Universidad Complutense de Madrid*)
Françoise Gaillard (*Université Paris VII - Diderot*)
Roman Govoruchko (*Università RGGU di Mosca*)
Augusto Guarino (*Università di Napoli L'Orientale*)
Juliane House (*University of Hamburg*)
Georgy Akhillovich Levinton (*European University at St. Petersburg*)
Anthony Mollica (*Brock University*)
Michael Rossington (*Newcastle University*)
Nikola Roßbach (*Universität Kassel*)
José Carlos Rovira Soler (*Universidad de Alicante*)
William Sharpe (*Barnard College - Columbia University*)
Thomas Travisano (*Hartwick College*)
Bart Van Den Bossche (*KU Leuven*)
Jakob Wüest (*Universität Zürich*)

Tutti i lavori pubblicati nella Collana sono stati sottoposti a peer review
da parte di revisori esterni.

All works published in this series have undergone external peer review.

ISSN 2234-9235
ISBN 978-88-7916-838-0

Copyright © 2017

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <mailto:segreteria@aidro.org>
sito web www.aidro.org <http://www.aidro.org/>

In copertina:

Particolare di decorazione del Palazzo dell'Alhambra di Granada

Stampa: Andersen Spa

SOMMARIO

<i>Premessa</i>	13
1. I <i>moriscos</i> e la Spagna dei secoli XVI e XVII	17
1.1. La <i>cuestión morisca</i> : dalla caduta di Granada all'espulsione definitiva (p. 17) – 1.1.1. Conversione dei <i>mudéjares</i> (p. 19) – 1.1.2. Rivolta dei <i>moriscos</i> (1568-1570) (p.27) – 1.1.3. Espulsione e diaspora (1609-1614) (p. 34) – 1.2. La minoranza ispano-musulmana nei secoli XVI e XVII (p. 43) – 1.2.1. Aspetti culturali e religiosi del gruppo minoritario (p. 44) – 1.2.2. La lingua dei <i>moriscos</i> e i prodotti letterari (p. 59).	
2. L'immagine del <i>morisco</i> nella società spagnola dei Secoli d'Oro	69
2.1. Lo 'straniero' ispano-musulmano (p. 69) – 2.2. La letteratura apologetica dell'espulsione: voce della demonizzazione (p. 80) – 2.3. Analisi del pregiudizio anti- <i>morisco</i> (p. 140) – 2.4. Le categorie della diversità ispano-musulmana: stereotipi, stigmi e moriscofobie (p. 144).	
3. La figura del <i>morisco</i> nella letteratura spagnola: antecedenti medievali e genesi del personaggio nel teatro spagnolo del secolo XVI	137
3.1. Il personaggio del moro tra esecrazione e idealizzazione (p. 137) – 3.1.1. «Por el cobdo ayuso la sangre destellando»: il moro nemico (p. 140) – 3.1.2. Il nobile cavaliere moro nella tradizione letteraria maurofila (p. 144) – 3.2. Caratteristiche della figura del <i>morisco</i> nel teatro rinascimentale spagnolo (p. 161) – 3.2.1. Il moro anonimo nella <i>Farsa de la Iglesia</i> di Diego Sánchez de Badajoz (p. 173) – 3.2.2. Il personaggio di Hernando nel <i>Paso de un soldado</i> di Juan Timoneda (p. 181) – 3.2.3. Mulién Bucar nella <i>Comedia Armelina</i> di Lope de Rueda (p. 188).	

4. Il *morisco* nella *comedia nueva*: consacrazione di un personaggio 199
- 4.1. Tra *morisco* reale e *gracioso* teatrale: la nuova creatura del teatro classico spagnolo (p. 199) – 4.2. La figura del *morisco* nella produzione drammatica di Lope de Vega (p. 210) – 4.3. Lope definisce il *morisco*: parametri per la costruzione di un personaggio (p. 220) – 4.3.1 *Hametes* e *Zulemas*: i nomi dei *moriscos* sulla scena (p. 221) – 4.3.2. La conversione teatrale dei personaggi islamici (p. 224) – 4.3.2.1. Il ruolo della Vergine Maria nel processo di cristianizzazione (p. 232) – 4.3.3. Vino e *tocino*: gli ingredienti principali della figura del *morisco* (p. 248) – 4.3.4. Il linguaggio del personaggio sul palcoscenico: la *jerga morisca* (p. 256).

APPENDICI

- Appendice 1 – *Capitulaciones de los Reyes Católicos con el rey de Granada, Mulay Boadbil, para la entrega de la ciudad de Granada* 263
(Fonte: Mármol y Carvajal, 2001)
- Appendice 2 – Documento AGS, CCA-DIV, 8, 114 – 1500. 269
Granada
Instrucción del arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera, para los «buenos ombres moradores del Albaicín»
(Fonte: *Los moriscos: españoles trasterrados* 2009, 62-64)
- Appendice 3 – *Cisneros es llamado por los reyes á Granada. Conversión de los moros de la ciudad; quema de los libros arábigos* 271
(Fonte: Vallejo 1913, 31-35)
- Appendice 4 – *En que se contienen los capítulos que se hicieron en la junta de la villa de Madrid sobre la reformación de los moriscos* 273
(Fonte: Mármol y Carvajal, 2001)
- Appendice 5 – *Cómo los moriscos contradijeron los capítulos de la nueva premática, y un razonamiento que Francisco Núñez Muley hizo al Presidente sobre ello* 275
(Fonte: Mármol y Carvajal 2001)

Appendice 6 – Documento EST-LEG, 2638bis, 63 – 1609, septiembre 22 – Valencia. <i>Bando de la expulsión de los moriscos, publicado por el marqués de Caracena, virrey de Valencia</i> (Fonte: <i>Los moriscos: españoles trasterados</i> 2009, 140-143)	281
Appendice 7 – <i>Fatwa del Muftí de Orán</i> (Fonte: Ibn Abi Yumu'a 2001)	285
Appendice 8 – <i>La buena suerte que tuvo el Autor de dar en Valencia su defensa de la Fe a su Majestad, y algunos memoriales: y lo que de ahí siguió</i> (Fonte: Bleda 1618, 967-968)	289
Appendice 9 – <i>Sermón 348. Sermón que predicó el Señor Patriarca en su Iglesia Mayor, luego después de publicada y pregonada la expulsión de los moriscos</i> (Fonte: Ribera 1998, 393-409)	293
Appendice 10 – <i>De la condición, trato, traje, comida, oficio, vicio, y pestilencia pegajosa de los Moriscos</i> (Fonte: Aznar Cardona 1612, 32b-36, parte II)	299
<i>Bibliografía</i>	303
<i>Sitografía</i>	359

La fine di un lungo percorso di lavoro comporta necessariamente delle riflessioni conclusive. Dei ringraziamenti sono doverosi a coloro che hanno reso possibile la realizzazione di questa ricerca. Desidero esprimere un sincero ringraziamento al Prof. Dante Liano per il sostegno che mi ha sempre dimostrato. Ringrazio la Prof.ssa Marisa Verna e il Prof. Giovanni Gobber per l'opportunità che il Dipartimento di Scienze Linguistiche e Letterature Straniere mi ha concesso. Un grazie alle mie colleghe di lavoro e, in particolare, a Francesca. Grazie a Paola per esserci sempre, a Giada per i suoi consigli, a Clara. Infine, un ringraziamento particolare è rivolto ai miei genitori, per avere sempre sostenuto ogni mia scelta, per avermi incoraggiata nei momenti più difficili e per aver condiviso con me indimenticabili avventure in terra araba e spagnola.

Cada uno es artífice de su ventura
Quijote, II, LXVI

È dall'infanzia che cerco
di raffigurare il mio paese.
Ho disegnato case
ho disegnato tetti
ho disegnato volti.
E minareti dorati ho disegnato
e strade deserte
dove sdraiarsi per lenire la stanchezza.
Ho disegnato una terra chiamata metafora,
la terra degli arabi.
Nizār Qabbāni, *Raffigurazione nel tempo grigio*

PREMESSA

Il manoscritto S 2 della Collezione Gayangos della *Real Academia de la Historia* di Madrid custodisce la testimonianza di un *morisco* anonimo che, esiliato a Tunisi a seguito dell'editto reale di espulsione del 1609, rivela la durissima condizione che subì come cripto-musulmano nella Spagna degli Asburgo. Ormai in salvo dalle vessazioni dei *cris-tianos-viejos*, il rifugiato racconta con parole colme di collera e indignazione il tormento sofferto durante i tanti anni di occultamento della propria identità. Dopo aver tollerato per lungo tempo, in silenzio, le furiose invettive degli oppositori nella patria d'origine, il *morisco* si sente ora libero di replicare dando sfogo alle sue denunce contro il sistema cristiano-spagnolo e, in particolare, contro gli abusi dell'Inquisizione:

Las graçias y alabaņas sean dadas al piadoso señor, que nos sacó de entre estos erexes cristianos y de ver las erexías que cada día bíamos, y cada día se acreçentaba el aborreçimiento en ellos con los coraçones; y era fuerça mostrar lo que ellos querían, porque de no haçello los llebaban a la Ynquiçiçión, adonde por seguir la berdad éramos pribados de las bidas, haçiendas y hijos. Pues, en un pensamiento, estaba la persona en una cárçel oscura, tan negra como sus malos yntentos, adonde los dejaban muchos años, para yr consumiendo la haçienda que ellos secrestaban, comiendo ellos d'ella y deçían con justifiçación y era la capa de sus malas y traydoras entrañas. Y los hijos, si eran pequeños, los daban a criar para haçellos, como ellos, erexes, y si grandes, buscaban como poder huyr; y demás d'esto procuraban adbitrios para acabar con esta naçión. Biendo que no se podían conduçir sus firmes coraçones en la fe çierta a su diabólica seta, unos deçían fuesen muertos todos, otros que fuesen capados, otros que se les diese un botón de fuego en parte de su cuerpo para que con él no pudiesen engendrar y fuesen muriendo [...]. Y por estas causas estábamos de día y de noche pidiendo a nuestro señor nos sacase de tanta tribulaçión

y riesgo, y deseábamos bernos en tierra del yçlam, aunque fuera en cueros. ¹

Consideriamo la storia di questo «Ricote de carne y hueso» ² come emblema di moltissime altre storie vissute da un numero imprecisato di suoi connazionali che, a causa delle severe imposizioni delle autorità cristiane dell'epoca, furono costretti a rinunciare non solo alla propria identità di ispano-musulmani, ma successivamente anche alla propria terra d'origine. Adempiendo a una funzione amplificatrice della voce degli oppressi, il manoscritto restituisce nella sua sezione iniziale le coordinate di un discorso dell'odio, contemplate da una prospettiva invertita, ovvero, quella di un *morisco* che si vendica a posteriori delle offese subite durante il lungo periodo di repressione culturale e religiosa nella Spagna dei secoli XVI e XVII ³.

L'autore anonimo sceglie di realizzare il suo personale prodotto culturale con la lingua parlata nella Spagna del suo tempo, adoperandola come mezzo privilegiato per comunicare non solo le emozioni di un infelice esilio, ma anche una vasta e poliedrica cultura. Afferma López-Baralt che:

Cabe pensar también que el curioso rechazo del alifato pueda implicar una despedida final de la lengua española. Esta era ahora la que se encontraba en trance de desaparición, y acaso los expulsos se aferraran a ella con la misma nostalgia con la que otrora se aferraron al alifato. ⁴

Il *morisco* si fa promotore, dunque, di un'estesa opera miscellanea in cui pagina dopo pagina dimostra, oltre ad una solidissima competenza in merito alla dottrina religiosa islamica, anche un'approfondita conoscenza della letteratura spagnola dei Secoli d'Oro.

Ciò che si vuole mettere in evidenza è il fatto che la componente spagnola dell'identità del *morisco* anonimo, e in senso più ampio, della maggior parte, se non della totalità dei membri della minoranza, sia tanto strutturata e radicata nell'individuo *morisco* quanto quella musulmana. Non si tratta di giudicare quale tra le due sia la più rilevante, ma di comprendere la significatività che assumono entrambe

¹ *Tratado de los dos caminos* 2005, 202-203. In merito all'analisi del manoscritto, si veda Luce López-Baralt 2005.

² La definizione è di Luce López-Baralt (2007).

³ In merito ai temi della polemica anti-cristiana presenti nel prologo del manoscritto, si veda Belloni 2013.

⁴ López-Baralt 2005, 75.

nella coscienza identitaria dei membri della minoranza e capire la modalità con cui esse si esprimono.

Come accennato in precedenza, l'autore dimostra di possedere una profonda cultura dell'ambiente letterario del suo tempo. È sorprendente vedere riemergere, dalle pagine di un documento redatto nella lontana Tunisi da un anonimo ispano-musulmano, un considerevole numero di citazioni estratte dalle commedie più famose di Lope de Vega o dalle liriche di Luis de Góngora e di Francisco de Quevedo⁵. Il paradosso, tuttavia, è evidente: il *morisco* sembrerebbe nutrire una sconfinata ammirazione per quella stessa letteratura che, però, patrocinava i rigidi valori del gruppo dominante, rivelandosi in taluni casi come veicolo esclusivo della propaganda anti-*morisca*. La profonda influenza della realtà culturale cristiano-spagnola si manifesta oltremodo quando l'autore recupera dalla memoria l'esperienza diretta di una rappresentazione teatrale di un'opera di Lope de Vega cui aveva assistito in un *corral de comedias* del tempo⁶. Dunque, il manoscritto si fa viva testimonianza della vicenda personale dell'autore e, allo stesso tempo, anche di un segmento importante della storia socio-letteraria spagnola. Come afferma Asín, «la influencia de Lope en nuestro morisco viene a ser una prueba de la popularidad del Fénix, no sólo entre los cristianos viejos, sino también entre los nuevos»⁷. Tuttavia, è legittimo domandarsi se l'ammirazione per Lope e per le sue opere potesse indurre l'autore ispano-musulmano a dimenticare il fatto che venissero messi in scena degli spettacoli in cui la ridicolizzazione del personaggio *morisco* e del suo intero mondo culturale e religioso si rappresentava tra le risate compiacenti del pubblico. È certo che le umiliazioni non potessero essere ignorate dalla minoranza e che «existiesen también poderosas razones [...] para que ciertas escenas realistas del mismo teatro lopesco produjeran una sorda indignación entre el pueblo oprimido»⁸.

La scelta di presentare in queste pagine introduttive l'esperienza del *morisco* anonimo come paradigma della netta scissione identitaria della minoranza nasce dal proposito di mettere in luce proprio

⁵ Nel catalogo dei manoscritti della biblioteca della *Real Academia de la Historia*, Galmés de Fuentes dà conto delle numerose fonti che vengono menzionate nel ms. S 2. In merito alle citazioni precise delle opere di Lope de Vega, Góngora e Quevedo presenti nel ms., si veda Galmés de Fuentes 1998, 20-21.

⁶ In merito alle circostanze raccontate nel ms., si veda Asín 1933, 431-432.

⁷ Asín 1933, 419.

⁸ Asín 1933, 419.

quella contraddizione che sta alla base della complessa condizione sperimentata da tutti i membri della comunità *morisca*. La problematica identitaria degli individui ispano-musulmani risiedeva in una concreta difficoltà d'integrazione delle due componenti che appartenevano a sistemi culturali sostanzialmente in conflitto. Sostiene López-Baralt che:

El lector del manuscrito percibe claramente que el morisco parece incapaz de tomar partido absoluto por ninguna de sus dos patrias. Odia a España en tanto representa la represión religiosa, política y humana de su casta, pero la añora y la recupera en la porción más importante de su texto literario, que es 'españolísima'.⁹

Nella sua opera l'autore, infatti, si rende promotore di un atteggiamento antinomico che oscilla tra il risentimento anti-cristiano e la ispanofilia culturale. Inoltre, per la sua essenza composita, il *morisco* si propone come portavoce di un ibridismo culturale manifestato con il suo essere «muy buen 'español' y muy buen 'musulmán'»¹⁰.

Indagare l'apparente incongruenza che caratterizza il volto della comunità ispano-musulmana può essere forse una delle chiavi di lettura per contemplare e approfondire la sua particolare natura. La duplice conformazione, tanto deplorata dalle autorità dell'epoca per essere l'emblema di una disprezzatissima impurità, diviene ora, alla luce di una prospettiva contemporanea, il suo marchio più straordinario, quell'elemento di eccezionale valore e ricchezza che il sistema cristiano-spagnolo non ha saputo o voluto comprendere. Il presente studio si propone lo scopo di analizzare le diverse forme dell'incomprensione *cristiano-vieja*, declinate nei rigidi atteggiamenti di risentimento e avversione nei confronti dei membri della comunità *morisca*. L'analisi dei meccanismi di stereotipizzazione messi in atto dal gruppo dominante evidenzia l'effettività di uno strutturato progetto di categorizzazione, discriminazione e marginalizzazione della figura storica del *morisco*. Al fine di verificare se gli stessi processi si siano consolidati anche nel discorso letterario, lo studio si propone di rintracciare, innanzitutto, la figura all'interno della letteratura e del teatro dell'epoca e, in un secondo momento, di esaminarne l'evoluzione all'interno della produzione teatrale di uno dei drammaturghi spagnoli più celebri dei Secoli d'Oro, Lope de Vega.

⁹ López-Baralt 2005, 55.

¹⁰ López-Baralt 2005, 37.

1.

I MORISCOS E LA SPAGNA DEI SECOLI XVI E XVII

1.1. LA CUESTIÓN MORISCA: DALLA CADUTA DI GRANADA ALL'ESPULSIONE DEFINITIVA ¹

Il lungo periodo di *mudejarismo* peninsulare ², inaugurato nel secolo XI con l'avvio del processo di Riconquista cristiana, trova rapido epilogo nell'anno in cui il Regno Nasride di Granada si arrende ai Re Cattolici. La conquista dell'ultimo baluardo islamico della penisola si configura come un avvenimento di portata decisiva che cambierà le sorti di tutti gli ispano-musulmani del territorio. Bernabé Pons afferma che:

¹ Per l'impostazione dei paragrafi riguardanti le fasi salienti del conflitto cristiano-*morisco* nella Spagna dei secoli XVI e XVII, ci si è avvalsi del supporto delle opere di sintesi storica di alcuni tra i più eminenti studiosi del periodo in questione. Il riferimento è, in particolare, a Caro Baroja 2003, Domínguez Ortiz - Vincent 1993. Indispensabili apporti scientifici per la ricostruzione del periodo storico sono inoltre le monografie di altri autorevoli specialisti tra cui Epalza 1992, Benítez Sánchez-Blanco 2001a, Barrios Aguilera 2008 e Bernabé Pons 2009.

² Si definiscono *mudéjares* i musulmani che vivono nei territori di dominio cristiano. In riferimento all'etimologia della parola, Maíllo Salgado (1988, 104) spiega: «El término *mudéjar*, que viene del participio pasivo de un verbo árabe en forma II *mudayyan*, 'domesticado, domeñado, sujeto, el que se la permitido quedarse', aludía en los reinos hispanos del bajo medioevo al 'moro sometido a quien se le había permitido quedarse en distintas épocas, tras la conquista de su país, en su lugar de residencia bajo determinadas condiciones', pero siempre o casi por pacto, gracias a lo cual habían conservado propiedades y libertades largo tiempo, dependiendo del soberano o de los señores cristianos y pagado los tributos que solían pagar anteriormente». In merito alla condizione sociale e culturale dei *mudéjares*, si veda Epalza 1992, 44-54.

si en Granada va a acabar el poder político islámico dentro de España, de Granada surgirá el impulso que volatilizará el islam de toda la península. Lo que en Granada suceda en dos segmentos de tiempo, uno entre 1499 y 1502, y otro entre 1568 y 1570, marcará de forma indeleble el futuro de toda la comunidad musulmana de los distintos reinos de España.³

Il ruolo primario che assume Granada nel lungo conflitto cristiano-morisco è dunque già perfettamente delineato sin dal momento della sua espugnazione nel 1492.

L'episodio della caduta della città andalusa non avvenne tuttavia in circostanze di cruenti scontri tra le due fazioni. Harvey ricorda che, per accelerare il passaggio di consegna della città in mani cristiane, fu stipulato un accordo tra il sultano Boabdil e i Re Cattolici che prevedeva, a cambio di un leale trattamento dei musulmani sconfitti, una resa non violenta della città⁴. Con la firma delle *Capitulaciones* nel novembre del 1491, si conclude dunque un conflitto che durava ormai da più di un decennio. Nel patto stipulato vengono previsti, oltre a determinate garanzie in termini di diritti dei musulmani sottomessi, anche dei precisi accordi che regolano la convivenza tra la popolazione musulmana e quella cristiana in terra granadina⁵.

Ladero Quesada individua nelle condizioni siglate dalle due parti alcuni punti fondamentali: il riconoscimento della libertà personale dei vinti, la conservazione delle strutture sociali e la salvaguardia dell'organizzazione giuridica, politica e religiosa della *ex-taifa* musulmana, oltre all'osservanza rispettosa dei vari aspetti della vita culturale islamica⁶. In definitiva, come riporta lo stesso Ladero Quesada, «las comunidades mudéjares sólo quedan sometidas a un poder político y militar nuevo»⁷. L'intesa, dunque, prevede che i musulmani dell'antico Regno Nasride di Granada possano scegliere di rimanere nel territorio conquistato dai cristiani oppure, in alternativa, migrare nei territori nell'attuale Magreb. Optando per la prima pos-

³ Bernabé Pons 2009, 20.

⁴ Harvey 1990, 136-139.

⁵ Il corpus delle *Capitulaciones*, firmato dai Re Cattolici e dal sultano Boabdil, viene anche definito con il titolo di *Trattato di Granada*. Per il testo, si veda il documento in Appendice 1. Per la lettura integrale delle *Capitulaciones*, si veda García Arenal 1975. Sull'accordo di Granada, si rimanda anche al lavoro di Poutrin 2008-2010.

⁶ Ladero Quesada 1969, 29-53; Ladero Quesada 1992, 48.

⁷ Ladero Quesada 1992, 48.

sibilità, viene concessa loro l'opportunità di poter mantenere la propria identità linguistica, culturale e religiosa senza nessun impedimento. Tuttavia, il tratto magnanimo che avrebbe dovuto contraddistinguere i termini dell'accordo per la resa viene presto sostituito da atteggiamenti molto poco aderenti alle condizioni esplicitate nel trattato. Gli eventi che si svolgeranno in territorio granadino tra il 1492 e il 1501 cambieranno infatti radicalmente i rapporti tra cristiani e musulmani di tutta la penisola ⁸.

1.1.1. Conversione dei *mudéjares* (1492-1502)

L'obiettivo di Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona appare assai chiaro: costruire uno stato saldo e potente il cui strumento principale sia il fervente credo cattolico, elemento agglomerante di tutti i sudditi della Corona. La presenza di distinte realtà culturali e religiose sul territorio peninsulare rappresenta un evidente ostacolo per la realizzazione del preciso disegno monarchico. I sovrani decidono di mettere in campo quindi risolutive contromisure per eliminare qualsiasi minaccia esterna in difesa dell'unità spagnola e della fede cattolica. L'istituzione del Tribunale dell'Inquisizione è senza dubbio uno dei segni più manifesti di come il programma politico dei Re Cattolici si muova e si potenzi. La necessità di possedere un apparato ben regolato e presente sul territorio, in grado di poter esercitare il controllo sui sudditi e di rafforzare allo stesso tempo il potere statale, è di assoluta importanza per i reggenti. Per ottenere l'autorità di imporre l'organizzazione delle strutture politico-amministrative del Tribunale del *Santo Oficio* rimane indispensabile, tuttavia, ricevere autorizzazione dalla Santa Sede. Commenta a questo proposito Contreras:

Para Sixto IV, el Papa sobre el que recaían las presiones de Isabel y Fernando, la Inquisición que pedían éstos resultaba ser excepcional y sólo podía justificarse si se relacionaba con el problema que represen-

⁸ Domínguez Ortiz e Vincent (1993, 18) spiegano infatti che: «Muy pronto también, a los mudéjares establecidos en la vega de Granada se les negó el derecho a comprar tierras; medida destinada a facilitar la implantación de población cristiana en la región. Lo más grave fue que en dos ocasiones, en 1495 y 1499, la Corona implantó nuevos impuestos que recayeron únicamente sobre los mudéjares. Los que habían esperado del nuevo régimen una fiscalidad menos onerosa sufrieron un amargo desencanto [...]».

taba el Islam en el Reino Nazarí de Granada». ⁹

Con la Bolla *Exigit sinceræ devotionis affectus* del 1 novembre 1478 ¹⁰, il pontefice concede ai due sovrani spagnoli la potestà di nominare i giudici inquisitori in tutte le diocesi dei loro regni ¹¹.

Ottenuto quindi il permesso papale, la Corona rende operativo il sistema inquisitoriale due anni dopo, nel 1480. Contreras indica il primo segmento di vita del Tribunale, quello tra il 1483 e il 1520, come la fase più violenta e repressiva dell'istituzione, un periodo in cui migliaia di persone sono sottoposte a severi atti processuali. Molti di questi individui, dichiarati in seguito colpevoli, sono vittime di torture o giustiziate ¹². Nel progetto di salvaguardia dell'unità religiosa, Isabella e Ferdinando trovano di fatto nell'Inquisizione un perfetto strumento, volto specificatamente all'eliminazione delle due 'eresie'

⁹ Contreras 1997, 21.

¹⁰ Lo stesso Contreras (1997, 18) ricorda un frammento significativo della bolla papale in cui Sisto IV rammenta ai Re Cattolici il doppio proposito (lotta contro l'eresia giudaica e guerra all'Islam) che il Tribunale dell'Inquisizione avrebbe dovuto realizzare in Spagna: «[...] no sólo expulséis de estos reinos la perfidia (herejía) sino que también sometáis en estos días a vuestra autoridad el Reino de Granada y demás lugares que lo rodean, todavía poblado de infieles y que andéis eficazmente en convertir éstos».

¹¹ L'Inquisizione viene fondata nel 1478 e resa operativa nel 1480 dai Re Cattolici. Viene soppressa più di tre secoli dopo, nel 1834, dalla regina Isabella II. Il rigore che ha sempre caratterizzato l'istituzione inquisitoriale ha dato origine nel tempo alla così chiamata *Leyenda Negra*, un mito che mirava a costruire un'immagine negativa della nazione spagnola, cercando di mettere l'accento sugli aspetti più torvi della sua società e della sua politica. Secondo Contreras, il modello inquisitoriale si caratterizza per due requisiti precisi: l'univocità e l'universalità. Per quanto riguarda la prima prerogativa, si evidenzia il fatto che la struttura inquisitoriale si leghi alla monarchia spagnola in modo univoco, senza essere sottoposta in nessun caso al vincolo papale. Il secondo connotato si delinea attraverso tre aspetti: l'universalità territoriale, l'universalità giurisdizionale e l'universalità politico-istituzionale. Afferma lo stesso studioso che (1993, 86) «son estos dos aspectos, unívoco el uno y universal el otro, los que determinaron la dirección de la Corona. Se trata, pues, de una organización jerarquizada, instrumentalizada por el poder político secular que, sin embargo, no olvida su originaria naturaleza eclesial, aspecto este que, sabiamente administrado a través de diferentes coyunturas, coadyuvó a la propia pervivencia del Tribunal y a imponer una visión sacralizada de la propia vida civil». Per approfondire il tema dell'organizzazione strutturale dell'Inquisizione, si vedano Kamen 1965, Jiménez Monteserín 1980 e Contreras 1997.

¹² Contreras 1997, 35-36.

maggiori. Il problema che rappresenta la comunità musulmana per la società spagnola del periodo è in realtà tanto arduo quanto quello della comunità ebraica, ma inizialmente viene considerato meno urgente. Di fatto, tutte le alterità religiose presenti sul territorio, poiché realtà incompatibili con il programma monarchico, devono essere eliminate ma, in principio, la questione ebraica sembra essere l'ossessione inquisitoriale più rilevante. Nel 1480, a seguito di un decreto emanato dalle *Cortes* di Toledo, gli ebrei spagnoli sono costretti a vivere confinati in ghetti (*aljamas*). Nel 1483, l'Inquisitore Generale Tomás de Torquemada autorizza l'espulsione degli ebrei dalle città di Siviglia, Cordova e Cadice. Negli anni successivi, analoghi provvedimenti vengono presi anche in altre province del territorio fino ad arrivare all'emanazione dell'editto di espulsione definitiva nel 1492¹³.

La questione musulmana si mostra, invece, più complessa da gestire. Negli anni successivi alla caduta di Granada, matura rapidamente una forte apprensione di proselitismo nei confronti delle comunità islamiche dei territori conquistati da parte delle autorità religiose cristiane e degli stessi sovrani. Tuttavia, resiste un certo atteggiamento di tolleranza nei confronti dei musulmani per via del grande contributo in ambito economico che gli stessi *mudéjares* offrono nelle varie province spagnole. Afferma Rawlings che nel 1492 esistono due zone geografiche precise in cui la presenza musulmana rende concreto apporto alla comunità *cristiano-vieja* in termini di forza la-

¹³ L'editto di espulsione degli ebrei, datato 31 marzo 1492 e firmato dai Re Cattolici, così disponeva: «[...] sapete bene, o doveste saperlo, che, poiché fummo informati che in questi nostri domini c'erano alcuni cattivi cristiani che si dedicavano al giudaismo e si allontanavano dalla nostra santa fede cattolica, a causa soprattutto delle relazioni tra ebrei e cristiani, nelle *cortes* di Toledo nel 1480 ordinammo che in tutte le città e i villaggi dei nostri regni e signorie gli ebrei dovevano vivere separatamente dagli altri [...]. Per questo motivo, e per mettere fine a una così grande vergogna e ingiuria alla fede e alla religione cristiana, poiché ogni giorno diventa sempre più evidente che i suddetti ebrei perseverano nel loro pessimo e malvagio progetto dovunque vivano e conversino [con i cristiani], [noi dobbiamo] cacciare i suddetti ebrei dai nostri regni così che non ci sia più occasione di offesa alla nostra fede. Pertanto, ordiniamo che quanto da noi stabilito sia fatto conoscere, e cioè che tutti gli ebrei e le ebee che vivono e risiedono nei nostri suddetti regni e signorie, a prescindere dalla loro età [...], entro fine luglio lascino i nostri regni e signorie insieme con i loro figli, e non osino mai più farvi ritorno». La fonte dei frammenti dell'editto di espulsione degli ebrei citati in italiano è Rawlings 2008, 77. Il testo di Rawlings rimanda, a sua volta, alla fonte originale in lingua spagnola citata in Suárez Fernández 1964, 392-393.

voro: «nel regno orientale di Valencia, riconquistato dai cristiani del XIII secolo, la popolazione musulmana si aggirava intorno alle 160.000 persone, il 30% della locale comunità locale. Nel regno Nasrid di Granada, la concentrazione era di circa 500.000 mori»¹⁴. A seguito della resa di Granada, grazie agli accordi intrapresi, nell'ex regno musulmano permangono almeno 200.000 persone. È dunque facilmente spiegabile l'esitazione dei proprietari terrieri di agire contro i *mudéjares*; per questo motivo, infatti, viene mantenuto saldo, ancora per qualche anno, un buon livello di coesistenza sociale e culturale tra le due comunità.

Una figura rappresentativa di questo specifico momento storico, in cui il rispetto delle abitudini islamiche e il processo pacifico di evangelizzazione sembrano andare di pari passo, è Hernando de Talavera, nominato dai Re Cattolici primo arcivescovo di Granada nel 1493. Talavera realizza sul territorio un considerevole lavoro pastorale, sostenuto dagli ideali di addottrinamento «*viam pacis et doctrinae*»¹⁵. La sua strategia evangelizzatrice lo spinge a cercare un graduale e pacifico avvicinamento alla popolazione musulmana granadina. L'arcivescovo incoraggia i suoi sacerdoti ad apprendere la lingua araba per avvantaggiarsi nell'opera di accostamento ai nuovi sudditi della Corona, suggerendo per di più uno studio approfondito della tradizione religiosa islamica. A dimostrazione di ciò, Talavera si fa promotore, anche a livello economico, di un testo di catechesi intitolato *Arte para ligerame[n]te saber la Le[n]gua Árábiga* (Granada, 1505) scritto da Pedro de Alcalá¹⁶, un'opera costituita da due parti e redatta sia in lingua castigliana sia in lingua araba¹⁷. Nel memoriale *Instrucción del arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera, para los 'buenos ombres moradores del Albaicín'* (1500), l'arcivescovo sembra rispondere ad una petizione degli abitanti della zona dell'Albaicín di Granada attraverso un compendio di istruzioni, presentate sotto-

¹⁴ Precisa Rawlings (2008, 88) che «I musulmani che vivevano nella Spagna orientale lavoravano come fittavoli dell'aristocrazia terriera. I signori li consideravano lavoratori instancabili e rispettavano la loro identità culturale. I mori di Castiglia, compresi quelli di Granada, si guadagnavano invece da vivere come artigiani, calzolari, fabbri, trasportatori, mulattieri, ortolani, panettieri, sarti e falegnami».

¹⁵ Bernabé Pons 2009, 24.

¹⁶ A questo proposito, si veda Framiñán de Miguel 2005, 25-30.

¹⁷ Per conoscere il contenuto dell'opera di Pedro de Alcalá, si veda Framiñán de Miguel 2005.

forma di guida all'integrazione nella comunità cristiana. Talavera rivela, attraverso le sue parole, una forte determinazione di addottrinamento nei confronti della comunità musulmana granadina, escludendo però severe intenzioni coercitive¹⁸.

L'approccio tollerante di Talavera nella missione di cristianizzazione dei musulmani di Granada non ottiene però i risultati sperati dalla Corona. Nel 1499 Isabella infatti decide di affidare ufficialmente l'incarico al cardinale Francisco Jiménez de Cisneros¹⁹. Il favore di cui avevano goduto i musulmani granadini fino a quel momento, grazie al rispetto delle *Capitulaciones* e alla pacifica attività di evangelizzazione, ha un arresto deciso con l'arrivo a Granada dell'arcivescovo di Toledo. Il cardinale, infatti, utilizza metodi più drastici rispetto a Talavera. In particolare, l'impeto iniziale del cardinale si scaglia contro il collettivo minoritario degli *elches*²⁰ affinché facciano ritorno alla fede cattolica; il metodo repressivo di cristianizzazione si estenderà ben presto anche a tutti gli altri musulmani granadini, in particolare agli *alfaquíes*, i 'dottori' della comunità islamica²¹, figure che godevano del rispetto di tutta la collettività e a cui i cittadini si appellavano per ottenere suggerimenti riguardo la condotta religiosa²².

¹⁸ Per il testo del memoriale di Talavera, si veda il documento in Appendice 2.

¹⁹ Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), cardinale, confessore della regina Isabella, dal 1495 fu arcivescovo di Toledo. Terzo Inquisitore Generale e reggente alla morte di Ferdinando d'Aragona.

²⁰ Carrasco García (2007, 362) spiega che «Etimológicamente la palabra *elche* proviene del árabe '*ily*', vocablo polisémico cuyo sentido predominante fue el de bárbaro, no árabe, y no musulmán. El préstamo castellano surge por primera vez en el siglo XIV, pero no se difunde hasta el siglo XV cuando su significado cuaja en torno a la noción de renegado cristiano convertido al Islam, además de hijo o descendiente de renegado cristiano». In merito alla spinosa questione dei battesimi forzati, si rimanda a Ladero Quesada 2002.

²¹ Questa la definizione del termine *alfaquí* del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*: «Entre los musulmanes, doctor o sabio de la ley». Si veda *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* 2017, in <http://dle.rae.es/?id=1kDXxA5>.

²² «Los Reyes promueven una serie de medidas para incentivar con grandes beneficios al musulmán que eligiera la conversión, además de apostar favorablemente por el reparto de la parte correspondiente de las herencias a los hijos de musulmanes que optaran por la fe católica. Es en este contexto que Cisneros se otorga *de facto* poderes inquisitoriales para actuar con contundencia en Granada empezando por la conversión de los elches. Estas medidas impositivas hacia la comunidad tornadiza desató una incertidumbre insoportable que

Il 18 dicembre 1499 nel distretto dell'Albaicín di Granada i *mudéjares* pongono in atto un'insurrezione in risposta alla prima violenta fase dell'azione di conversione forzata ad opera del cardinale e della Corona²³. Un'operazione politica che si caratterizza da una chiara volontà di annichilimento di tutte le tradizioni culturali e religiose islamiche in favore di un'accettazione senza mezzi termini della cultura cristiana da parte dei musulmani; in definitiva, in tempi brevi, viene a crearsi un sistema repressivo che si pone in netto contrasto con le condizioni negoziate nelle *Capitulaciones*. La rivolta dura solo tre giorni, data la presenza conciliante di Talavera e le promesse di non attuare rappresaglie contro coloro che non avessero manifestato volontà di conversione. Tuttavia, le autorità cristiane vogliono vedere nella ribellione dei *mudéjares* il pretesto per poter sospendere l'accordo del 1492 e attuare, quindi, subitanee ritorsioni.

L'intransigenza di Cisneros trova massima espressione nella conseguente decisione di trasformare le moschee in chiese cristiane al fine di trovare i luoghi per mettere in atto i battesimi forzati, iniziati nel dicembre del 1499 e terminati l'anno seguente²⁴. Come risultato della prepotente azione costringitiva di conversione, seguono sul territorio andaluso altre ribellioni: quella che si protrae da gennaio a marzo del 1500 sulle alture granadine delle Alpujarras, e quella sviluppatasi tra ottobre del 1500 e maggio del 1501 ad Almería e a Ronda²⁵. Nell'ottobre dello stesso anno, presso la *Plaza de Bib-Rambla* a Granada, Cisneros predispose come atto dimostrativo un rogo di tutti i manoscritti della tradizione araba e islamica requisiti nella città²⁶.

estalló el 18 de diciembre de 1499 en una revuelta de los musulmanes del Albaicín», Carrasco García 2007, 338.

²³ Nel capitolo *Cómo los moros del Albaicín de Granada se rebelaran la primera vez sobre la conversión, y la orden que se tuvo en apaciguarlos* della *Historia del [sic] rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Luis del Mármol y Carvajal (2001, Libro I, Cap. XXIV) racconta la prima sollevazione *mudéjar* nell'Albaicín di Granada, provocata in parte per i provvedimenti che Cisneros prese nei confronti degli *elches*.

²⁴ Per un approfondimento in merito al procedimento dei battesimi forzati, si veda Carrasco García 2007, 339-346.

²⁵ L'informazione viene data in Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 19.

²⁶ Queste circostanze storiche vengono registrate da Juan de Vallejo, biografo del cardinale, nel *Memorial de la vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros*. Sull'episodio del rogo dei libri avvenuto a Granada, si veda il documento in Appendice 3. La disposizione dei Re Cattolici datata 12 ottobre 1501 così ordinava:

Nel luglio del 1501 viene promulgato il decreto reale in cui si impone l'obbligo definitivo di conversione a tutti i musulmani granadini. Stessa sorte sono in procinto di affrontare gli islamici degli altri territori della Castiglia. Le condizioni di profondo conflitto tra i musulmani e i cristiani nel regno di Granada provocano infatti duri contraccolpi anche nell'ambito *mudéjar* castigliano. Nel febbraio del 1502, i Re Cattolici emanano in Castiglia una *Real Pragmática* in cui si concedono alla popolazione ispano-musulmana solo due possibilità, conversione o esilio:

[...] Considerando el gran escándalo que hay [...] de la estada de los moros en estos nuestros reinos y señoríos, y lo que dicho escándalo se podría seguir en daño de la cosa pública dellos, en ver que hayamos tanto trabajado, que en el reino de Granada, donde todos eran infieles, no haya quedado ninguno, y que con ayuda de nuestro Señor, hayamos quitado de allí la cabeza del oprobio de nuestra Fe, que de esta secta había las Españas, que permitamos estar los miembros della en los otros nuestros reinos, trae inconveniente [...] así es razón que [...] echemos de nuestros reinos los enemigos de su santísimo nombre, y que no permitamos más, que haya en nuestros reinos gentes que sigan leyes reprobadas.²⁷

Sono dunque questi gli avvenimenti storici decisivi che costituiscono la prima delle tre fasi che, secondo gli storici Domínguez Ortiz e Vincent, danno luogo al conflitto cristiano-*morisco*. In modo particolare, il primo periodo, che si svolge tra il 1500-1502, è quello in cui si configura definitivamente la così chiamata *cuestión morisca*. Il segmento temporale a cui facciamo riferimento, infatti, si considera come il momento storico chiave a partire dal quale si può ufficialmente iniziare a parlare di *cristianos nuevos de moro* o *moriscos*²⁸. La parola si riferisce in modo specifico ai *mudéjares* costretti alla conversione. Il termine, concepito con accezione spregiativa, si manterrà fino al momento in cui la comunità *morisca* sarà espulsa definitivamente dal territorio nel 1609.

Per i *mudéjares* spagnoli, l'effettivo significato della loro conversione risiede in una simulata rinuncia della propria identità religiosa

«[...] todos los libros que en vuestra juridición estovieren sin que ninguno quede del Alcoran ni de la seta mahometica, e los fagays quemar públicamente.», si veda *Los moriscos: españoles trasterados* 2009, 68.

²⁷ Bernabé Pons 2009, 33.

²⁸ Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 17.

e, allo stesso tempo, in una falsa aderenza, come suggerisce López Baralt, a una «españolidad oficial, monolítica y católica»²⁹. Il pressante incitamento alla conversione porta dunque i musulmani ad un rapido ma apparente abbandono delle fede islamica, facendo uso del nuovo profilo religioso come mezzo per sfuggire alle persecuzioni. Di fatto, la tradizione islamica rivendica, in caso di estrema necessità, l'impiego di un precetto (*taqiyya*) che prevede il celare consapevolmente la propria identità religiosa. La norma viene ricondotta al testo del Corano che giustifica la pratica e la rende, solo in alcune occasioni, perfino obbligatoria. La *taqiyya* permetterebbe dunque ai musulmani spagnoli di attuare una 'dissimulazione cautelativa religiosa', ossia, consentirebbe loro di nascondere e rinnegare solo apparentemente l'affiliazione alla religione islamica, con la possibilità di non praticare i riti obbligatori previsti al fine di sottrarsi a pericoli imminenti che possano mettere a repentaglio la propria vita³⁰. Nel caso specifico dei *moriscos*, l'atteggiamento dissimulatore, approvato e sostenuto dalle norme islamiche, crea notevoli problemi ai difensori della fede cattolica che, a ragion veduta, sospettano della loro conversione. Come evidenzia Cardaillac, «a los moriscos se les reprocha la práctica de la religión católica 'solo por cumplimiento', es decir, para satisfacer únicamente una obligación oficial»³¹. Da qui, l'enunciazione di una serie di editti e la costituzione di contromisure inquisitoriali per svelare la simulata adesione alla nuova fede:

Nos los Inquisidores contra la herética pravedad y apostasía por autoridad apostólica, etc. A todos los vecinos y moradores, estantes y residentes en todas las ciudades, villas y lugares de los dichos e distrito, de cualquier estado, condición, preeminencia o dignidad que sean [...] vos exhortamos y requerimos que si algunos de vos supieredes, o hubieredes visto u oído decir que alguna o algunas personas, vivos presentes o ausentes, o defuntos, hayan hecho o dicho o tenido algunas opiniones heréticas contra lo que tiene y predica nuestra Santa Madre Iglesia de Roma, o que hayan dicho o afirmado palabras heréticas mal sonantes, escandalosas o de blasfemia heretical, contra Dios nuestro Señor y su Santa Fe Católica, o si saben que algunas personas han dicho o afirmado que la secta de Mahoma es buena y que no hay otra

²⁹ López Baralt 1987, 43.

³⁰ In merito alla pratica islamica della *taqiyya*, si rimanda al paragrafo 1.2.1 Aspetti culturali e religiosi del gruppo minoritario.

³¹ Cardaillac 1978, 112.

para entrar en el Paraíso. Y que Jesucristo no es Dios, sino profeta, y que no nació de nuestra Señora, siendo virgen antes del parto y en el parto y después del parto. O que hayan hechos algunos ritos y ceremonias de la secta de Mahoma por guarda y observancia della, así como si oviesen guardado los viernes por fiesta, comiendo carne en ellos o en otros días prohibidos por la Santa Madre Iglesia, diciendo que no es pecado, vistiéndose en los dichos viernes camisas limpias y otras ropas de fiesta [...]. O que hayan ayunado el ayuno del *Ramadán*, guardando su Pascua, dando en ella a los pobres limosna, no comiendo ni bebiendo en todo el día hasta la noche, salida la estrella, comiendo carne o lo que quieren [...]. O que hayan hecho el Guado, lavándose los brazos, de las manos a los codos, cara, boca, narices, oídos y pienza y partes vergonzosas. O que hayan hecho después el zalá, volviendo la cara hacia la Alquibla, poniéndose sobre una estera o poyal, alzando y bajando la cabeza, diciendo ciertas palabras en arábigo, rezando la oración del *Anduliley* y *colo* y *laguabat* y otras oraciones de moros. Y que no coman tocino ni beban vino por guardia y observancia de la secta de los moros [...]. O si algunos se hayan casado o desposado según rito y costumbre de moros, y que hayan cantado cantares de moros, o hecho zambras o leylas con instrumentos prohibidos [...]. O que hayan llamado, o invocado a Mahoma en sus necesidades diciendo que es profeta y mensajero de Dios, y que el primer templo de Dios fue la casa de Meca, donde dicen está enterrado Mahoma, [...] lo digais y manifesteis ante Nos.³²

1.1.2. Rivolta dei *moriscos* (1568-1570)

Gli anni precedenti alla seconda fase principale della *cuestión morisca*, segnalata da Domínguez Ortiz e da Vincent come quella corrispondente agli anni 1568-1570, fanno capo al periodo di reggenza di Carlo V. Quando il sovrano arriva a Granada nel 1526 tocca con mano le problematiche che suscita il caso della recente conversione forzata dei musulmani granadini. A fronte di una doppia pressione, quella suscitata dalle autorità cristiane riguardo la difficoltà di addestramento dei nuovi convertiti, e quella prodotta dai *moriscos* che denunciano le incessanti vessazioni da parte dei cristiani, Carlo V decide di convocare la *Congregación de la Capilla Real*, consiglio al quale partecipano le più alte cariche civili ed ecclesiastiche del tempo. Per Benítez Sánchez-Blanco è questo il momento storico in cui la politica carolina nei confronti dei *moriscos* di Granada inizia a prendere

³² Jiménez Montesión 1980, 501-514.

forma. I provvedimenti presi nell'assemblea vengono esplicitati nella *Pragmática* del 7 dicembre 1526. Oltre a stabilire un sistematico programma di acculturazione della comunità *morisca* ad opera della chiesa e dei suoi sacerdoti, le nuove normative hanno a che vedere in primo luogo con un'operazione di sradicamento delle tradizioni culturali islamiche:

Interdicción del uso del árabe, tanto escrito como oral, incluyendo los apelativos personales; prohibición de la vestimenta típica de la mujer morisca y de sus adornos y ropas. Limitación parcial en lo relativo a los baños: aunque el objetivo es su extinción total, por el momento se prohíbe que los moriscos puedan estar a su frente. Determinación semejante se toma sobre la matanza de animales: estará a cargo de cristianos viejos o bajo la tutela del cura donde sólo haya naturales. Manifestaciones culturales, pero cargadas de contenido religioso, con ocasión de nacimientos, matrimonios y defunciones, quedaban también prohibidas – aunque no se aclara la postura que debe adoptarse sobre las *zambras* – y debía vigilarse cuidadosamente que no se realizaran y que en su lugar se siguiera el rito cristiano. Por último, se establecían limitaciones de movimiento – no abandonar el lugar de residencia, de armas y de tener esclavos.³³

Tuttavia, la messa in esecuzione della cedola reale trova una battuta di arresto quando il monarca si accorda per un sostanzioso compromesso finanziario a cambio dell'abrogazione temporanea dei recenti ordinamenti. La comunità *morisca* si impegna, dunque, a pagare a Carlo V un sussidio di 60.000 ducati diluiti in un periodo di sei anni: l'accordo, proposto dai *moriscos* granadini e accettato dal sovrano, aspira ad ottenere una politica più morbida e un controllo inquisitoriale meno pressante nei loro confronti.

Il trentennio successivo (1526-1555) storicamente viene definito come un periodo di tregua del conflitto: si tratta, infatti, di una fase

³³ Benítez Sánchez Blanco 2001b, 418. Anche Mármol y Carvajal (2001, Cap. II, Libro II) racconta l'episodio: «Mandáronles quitar la lengua y el hábito morisco y los baños; que tuviesen las puertas de sus casas abiertas los días de fiesta y los días de viernes y sábado; que no usasen las leylas y zambras a la morisca; que no se pusiesen alheña en los pies ni en las manos ni en la cabeza las mujeres, que en los desposorios y casamientos no usasen de cerimonias de moros, como lo hacían, sino que se hiciese todo conforme a lo que nuestra Santa Iglesia lo tiene ordenado; que el día de la boda tuviesen las casas abiertas y fuesen a oír misa; que no tuviesen niños expósitos; que no usasen de sobrenombres de moros, y que no tuviesen entre ellos gacis de los berberiscos, libres ni captivos».

in cui i *cristianos nuevos* di Granada e di Castiglia possono trarre beneficio dal compromesso realizzato con Carlo V e vivere in una situazione di relativa tranquillità, nonostante l'incessante azione di catechesi da parte delle strutture ecclesiastiche e il regolare funzionamento della macchina inquisitoriale. Così, come evidenziano Domínguez e Vincent, «el *modus vivendi* establecido tras los acontecimientos de 1525-1526 permanecía en estado precario y el equilibrio difícilmente mantenido durante treinta años se rompió en los años 1555-1568»³⁴. Lo spirito pragmatico della fase carolina del conflitto si conclude quindi per lasciare spazio ad un periodo caratterizzato da un programma politico assai più repressivo e intransigente ad opera di Filippo II, che ascende al trono nel 1556.

A un anno dalla conclusione del Concilio di Trento nel 1563, Filippo II emana una cedola reale in cui afferma di accettare incondizionatamente tutte le decisioni prese durante l'assemblea episcopale, dichiarando la conseguente incorporazione dei decreti tridentini all'interno della legislazione nazionale³⁵. Dichiarò di accettare ufficialmente, come fedele e come sovrano, tutti i decreti dogmatici e disciplinari del Concilio, e promette di esortare le autorità religiose

³⁴ Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 28.

³⁵ «Sessione XXIII 15 luglio 1563. La vera dottrina cattolica sul sacramento dell'ordine a condanna degli errori del nostro tempo. Decreto di riforma. Canone I. Con precetto divino è stato comandato a tutti quelli incaricati della cura delle anime di conoscere le proprie pecore, di offrire per esse il sacrificio, di pascerle con la predicazione della parola divina, l'amministrazione dei sacramenti e l'esempio di ogni opera buona, di aver una cura paterna per i poveri e per gli altri bisognosi e di attendere a tutti gli altri doveri pastorali. Tutti questi atti non possono essere compiuti da quelli che non vigilano e non assistono il proprio gregge, ma lo abbandonano come mercenari, pertanto il sacrosanto sinodo li ammonisce e li esorta, perché, memori dei divini precetti e facendosi modelli del gregge, lo pascano e lo reggano nella saggezza e nella verità. Sessione XXV 3-4 dicembre 1563. Decreto di riforma generale, Capitolo II: La tristezza dei tempi e la malizia delle eresie, che vanno sempre crescendo, costringe a non trascurare nulla per l'edificazione dei popoli e la difesa della fede cattolica. Il santo concilio, quindi, fa obbligo a tutti i patriarchi, primati, arcivescovi, vescovi e a tutti gli altri che per diritto o per consuetudine devono prender parte al concilio provinciale, che nel primo concilio provinciale, che dovrà tenersi dopo la fine del presente sinodo, accettino apertamente tutte e singole le definizioni e i decreti di questo santo concilio; che promettano e facciano professione di vera obbedienza al sommo pontefice romano. Dovranno anche respingere e anatematizzare pubblicamente tutte le eresie condannate dai sacri canoni e dai concili generali, specialmente da questo», *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 2002, 744 e ss.

spagnole a mantenere una linea aderente a quella definita dalla stessa assemblea:

Y ahora, habiéndonos Su Santidad enviado los decretos del dicho santo concilio impresos en forma auténtica: Nos, como rey y obediente y verdadero hijo de la iglesia, queriendo santificar y corresponder a la obligación en que somos, y siguiendo el ejemplo de los reyes nuestros antepasados de gloriosa memoria, hemos aceptado y recibido y aceptamos y recibimos el dicho sacrosanto concilio, y queremos que en nuestros reinos sea guardado, cumplido y ejecutado, y daremos y pres-taremos para la dicha ejecución y cumplimientos y para la conservación y defensa de lo en él ordenado nuestra ayuda y favor [...].³⁶

Le riunioni ecclesiastiche provinciali che si susseguono tra il 1564 e il 1566 sono la prova concreta dell'impegno profuso dal monarca per l'applicazione delle regole di Trento. Uno dei punti fondamentali delle conclusioni tridentine e posttridentine riguarda la predicazione, la catechesi e la cura delle anime da parte dei sacerdoti, ma altrettanto importante è l'estrema attenzione che viene concessa alla «malizia delle eresie»³⁷. A ragione di ciò, si può affermare che il sinodo provinciale di Granada del 1565 è l'unico concilio che, a livello nazionale, si occupa della delicata *cuestión morisca*: dalla riunione episcopale emergono durissimi provvedimenti relativi al trattamento delle comunità ispano-musulmane. L'insieme delle misure prese, definite da Garrido García «como de auténtico genocidio cultural del pueblo morisco»³⁸, costituiscono una raccolta di tutte le sanzioni riguardo l'assimilazione emanate dal 1526 fino al 1554, anno della celebrazione del Sinodo di Guadix³⁹. Nel corpus del 1565 sono esplicitate tutte le disposizioni in merito al programma di repressione e di annichilimento culturale e religioso destinate alla comunità *morisca*.

È inoltre necessario rilevare che uno dei motivi essenziali che spingono la Casa di Asburgo verso una risoluzione definitiva della

³⁶ Tineo 1996, 242-243.

³⁷ Si veda il «Decreto di riforma generale, Capitolo II», in n. 35 di questo capitolo.

³⁸ Garrido García 1999, 136.

³⁹ Il Sinodo di Guadix, celebrato da Martín Pérez de Ayala nel 1554, è stato il primo concilio che si è tenuto a Granada dopo la conquista del Regno Nasride nel 1492. In esso vengono discusse una serie di misure per programmare un serio progetto di assimilazione della comunità *morisca*. A questo proposito, si veda anche il lavoro di Gallego Burín e Gamir Sandoval, 1968.

questione ispano-musulmana è di origine prettamente politica e si riconduce all'idea circolante negli anni sessanta riguardo a una possibile cospirazione organizzata congiuntamente da *moriscos* e dall'Impero Ottomano ai danni della monarchia⁴⁰. L'affacciarsi del Turco sul Mediterraneo occidentale desta infatti seria preoccupazione, così come suscita timore il fatto che i cripto-musulmani possano facilitare un programma d'attacco islamico verso le coste levantine spagnole. La minaccia turca era sentita in tutto il Mediterraneo: in Spagna inizia a profilarsi una vera e propria «psicosis del Turco»⁴¹ che si rinnoverà per tutto il ventennio successivo e che vedrà fine unicamente con la vittoria della *Santa Liga* a Lepanto nel 1571⁴².

Nel 1567 il Presidente della *Chancilleria de Granada* Pedro de Deza proclama l'esecuzione della *Pragmática Sanción* firmata dal sovrano. I capitoli del decreto mostrano una precisa volontà di annien-

⁴⁰ La questione riguardante le relazioni tra i *moriscos* e l'Impero Ottomano viene analizzata approfonditamente da Monroe 1966 e Hess 1968.

⁴¹ A proposito del fenomeno di timore collettivo nei confronti degli islamici, si veda García Cárcel 1994, 15-28.

⁴² Bernard Vincent ha recuperato una serie di documenti che testimoniano la forte preoccupazione dei cristiani di fronte alla minaccia turca. In una di queste carte si legge la paura di fronte a un eventuale attacco ottomano alle coste levantine di Valencia. L'Arcivescovo di Toledo, mostrando tutta la sua preoccupazione, scrisse al sovrano Filippo II: «Suplico a Vuestra Magestad humildemente considerare si la armada del Turco viniese por estos nuestros mares tan pujante como suele, hallando en solo el Reyno de Valencia 50.000 arcabuzeros sin los de Aragón y Granada, que es un número grande, y se juntarían todos luego como aquellos que saben todos los caminos y atajos, en que trabajo se verían estos Reynos tan faltos de caballos y armas y de gente experimentada, lo cual no ignoran los moriscos, antes lo tienen todo bien contado y examinado, y juntándose a inquietarnos los hugonotes y herejes sería el trabajo mayor», (Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 58). L'ipotetica cospirazione tra *moriscos* e pirati, che si sarebbe dovuta realizzare per favorire un attacco degli islamici alle coste spagnole, in particolare a quelle di Valencia, viene rappresentata anche nella dimensione teatrale. Nel primo atto della commedia *Los cautivos de Argel* (I, 1-207), Lope de Vega mette in scena un lungo dialogo tra il *cristiano nuevo de moro* Francisco e il pirata islamico Dalí. Si tratta di un momento drammatico significativo poiché in esso emergono tutti i pregiudizi e le negative immagini stereotipate costruite dai *cristianos viejos* sui componenti della comunità ispano-musulmana. Natalio Ohanna (2017, 21) commenta che questa scena «establece el tono ideológico de la comedia, explotando la noción de una complejidad habitual, incluso cotidiana, entre la comunidad morisca y el corso». In merito alla tema della pirateria e al «cautiverio» nelle commedie di Lope de Vega, si veda in particolare Fernández Rodríguez 2015.

tamento della cultura e della religione ispano-musulmana, configurandosi dunque come il risultato più intransigente della politica anti-*morisca* di Filippo II ⁴³. Il decreto reale impedisce l'uso della lingua araba scritta e orale, si oppone all'uso di patronimici arabi e al riferimento in essi ai lignaggi di origine araba, proibisce l'utilizzo delle vesti tipiche, sancisce l'eliminazione dei bagni pubblici e privati e vieta inoltre le musiche e le danze di tradizione araba ⁴⁴.

A ridosso di quest'ultimo durissimo episodio di repressione culturale, si ricordano una serie di reazioni iniziali, sebbene non violente, da parte della comunità *morisca*. Segnala Vincent che «como de costumbre, los moriscos negociaron la suspensión de aquellas medidas amenazadoras, y, como la situación era grave, enviaron a Francisco Núñez Muley, viejo notable cuya lealtad nunca había sido desmentida, al nuevo presidente de la Chancillería, don Pedro de Deza» ⁴⁵. L'appello di indulgenza di Francisco Núñez Muley rivolto alle autorità cristiane si presenta come un'articolata relazione in cui vengono obiettati, uno per uno, i capitoli del decreto reale del 1567 ⁴⁶. Con essa, infatti, Núñez Muley costruisce una difesa molto ben ragionata delle particolarità culturali dei *moriscos*, considerandole unicamente come «señas identitarias» ⁴⁷, ossia, come tratti peculiari che contribuiscono a mantenere intatta l'antica eredità lasciata ai *moriscos* dagli abitanti di Al-Andalus ⁴⁸. L'estremo tentativo di negoziare i termini della *Pragmática Sanción* da parte del nobile *morisco* è respinto. L'istanza di Núñez Muley viene dunque rifiutata e il dialogo

⁴³ Per analizzare più da vicino i punti della *Pragmática Sanción*, si veda il documento in Appendice 4.

⁴⁴ Una delle danze che vengono proibite dal decreto reale è la *zambra*. Si propone qui di seguito la definizione di Covarrubias del termine *zambra*: «dança morisca. En rigor zambra vale tanto como música de soplo o silvo, podque se dança al son de dulçaynas y flautas» (Covarrubias Orozco 1611, 425).

⁴⁵ Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 33.

⁴⁶ Per leggere il memoriale di Francisco Núñez Muley, si veda il documento in Appendice 5.

⁴⁷ Sánchez Ramos 2009, 336.

⁴⁸ Bernabé Pons ricorda che la famosa difesa di Francisco Núñez Muley si poggia in particolar modo su tre punti: «primero, los moriscos granadinos son fieles al rey y son los cristianos quienes han roto los pactos, llegándose a la situación actual; segundo, los moriscos son los «naturales» del reino, frente al carácter emigrado de los cristianos; finalmente, los rasgos que se quieren eliminar de ellos son consustanciales a su naturaleza y tocan únicamente a diferencias sociales y regionales, nunca religiosas» (Bernabé Pons 2009, 41).

tra le due comunità si interrompe definitivamente.

Il 24 dicembre del 1568 le comunità islamiche presenti nelle cittadine del nucleo montagnoso delle Alpujarras insorgono, capeggiate da Hernando de Córdoba y Valor, nobile *morisco* che si riappropria del nome islamico di Abén Humeya. L'operazione militare di contrasto alla ribellione viene affidata da Filippo a Don Juan de Austria. La guerra delle Alpujarras dura due anni e la sua eco risuona per tutto il Mediterraneo ⁴⁹. Soprattutto a Roma, dove si aspetta una rapida e positiva risoluzione del conflitto, valutato come l'estremo tentativo islamico di ribellarsi alle autorità cristiane peninsulari. Lo scontro tra le due fazioni viene considerato così epico da diventare protagonista di numerose cronache del tempo. In particolare, tre sono gli autori che si ricordano nella storiografia moderna come coloro che hanno contribuito ad offrire le narrazioni più ricche di dettagli riguardo alla contesa: Diego Hurtado de Mendoza, Luis del Mármol y Carvajal e Ginés Pérez de Hita, militari partecipanti al conflitto e diventati successivamente cronisti del celebre scontro cristiano-*morisco* ⁵⁰.

Nel settembre del 1570 la guerra delle Alpujarras termina con una sconfitta dei *moriscos* sul campo. Sedata l'insurrezione, si dà avvio ad un'azione di dispersione della popolazione ispano-musulmana con l'obiettivo di controllare meglio il regno di Granada, principale focolaio di ribellioni sin dal principio del secolo. Tuttavia, non solo vengono cacciati gli insorti, ma anche il resto delle comunità pacifiche. I numeri dell'esodo sono importanti: gli storici parlano di 80.000 persone, confinate in diverse zone della penisola, in particolare le destinazioni prescelte per l'esilio sono l'Estremadura, le due Castiglie e

⁴⁹ Per l'importanza che assunse l'episodio storico, Julio Caro Baroja dedica tutto il capitolo VI della sua opera di sintesi storica alla guerra delle Alpujarras, delineando le caratteristiche del conflitto sia da parte *morisca* sia da parte cristiana (Caro Baroja 2003, 157-179). Anche Bernard Vincent traccia compiutamente le tappe che costituiscono il famoso conflitto del 1568, a questo proposito si veda Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 35-36.

⁵⁰ Diego Hurtado de Mendoza è autore della *Guerra de Granada hecha por el rey de España don Felipe II contra los moriscos de aquel reino sus rebeldes* (1578); Luis del Mármol y Carvajal è autore della *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada* (1600). Sulla figura di Luis del Mármol y Carvajal, si veda Sánchez Ramos 1996. Ginés Pérez de Hita è autore delle *Guerras Civiles de Granada* (1595), opera suddivisa in due parti. Per un approfondimento sulla figura e l'opera di Ginés Pérez de Hita, si veda Carrasco Urgoiti 2006.

la regione di Murcia ⁵¹. Anche il regno di Valencia e quello di Aragona sono territori in cui l'incremento demografico *morisco* si sviluppa in altissima percentuale. Il duro provvedimento della diaspora *morisca* pone dunque fine a quella che viene definita da Domínguez Ortiz e Vincent come la seconda fase del conflitto cristiano-*morisco*, circoscritta cronologicamente tra il 1568 e il 1570.

1.1.3. Espulsione e diaspora (1609-1614)

La decisione di espellere dal regno di Granada tutti i *moriscos* presenti nel territorio risulta tuttavia controproducente. La dispersione, infatti, favorisce la coesione delle varie comunità presenti nelle altre zone del paese, in particolare quelle del regno di Castiglia. La misura di difesa cristiana porta dunque alla costituzione di una rete ancora più fitta di relazioni sotterranee, non solo tra le distinte comunità della penisola ma anche con le popolazioni musulmane dell'Africa del Nord, con i turchi e con i protestanti francesi ⁵².

Il periodo successivo alla diaspora si contraddistingue come un momento di transizione. Dal 1570 al 1598 si raccolgono i frutti delle ostilità e le tensioni tra le due comunità continuano ad essere costanti. Vincent sottolinea che «el afrontamiento de 1570 había servido de revelador; los campos tomaron conciencia de todo lo que les separaba; las heridas eran profundas y no podían cicatrizar rápidamente» ⁵³. Inoltre, il pericolo di azioni di cospirazione da parte dei *moriscos* mette sotto pressione la Corona spagnola. L'opinione pubblica, per via dei molteplici sospetti, si fa sempre più ostile. Si succedono numerose accuse di eresie, di arricchimenti illeciti e denunce di sordide attività di magia. I tribunali dell'Inquisizione nei diversi territori intensificano le persecuzioni. Un'ulteriore fase repressiva inizia a mettersi in atto. Si giunge, così, ad una prima configurazione dell'idea di un'espulsione di massa. Vincent spiega che «los tiempos de la asimilación por métodos persuasivos habían pasado; tres posibilidades eran consideradas: el recurso general a las armas, la asi-

⁵¹ Bernard Vincent e Domínguez Ortiz (1993, 50-56) calcolano il numero degli espulsi dal regno di Granada, schematizzando la percentuale delle persone e i luoghi di provenienza e di destinazione dei *moriscos* deportati.

⁵² Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 57-69.

⁵³ Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 57.

milación de la minoría utilizando métodos coercitivos y la expulsión»⁵⁴.

In diverse sedute tenute tra il 1581 e il 1582 dalle autorità ecclesiastiche e dallo stesso sovrano⁵⁵, vengono ponderate le prime proposte di espulsione dal territorio degli ispano-musulmani, tenendo in considerazione sia gli inconvenienti sia i benefici che la soluzione comporterebbe a livello economico e politico. La sentenza del monarca è a favore della cacciata definitiva, tuttavia la misura di sradicamento delle comunità musulmane dalla penisola non viene immediatamente attuata. Vincent spiega, infatti, che il provvedimento viene congelato per via dei numerosi dissensi generati⁵⁶. Anche Lomas Cortés sottolinea la momentanea irrealizzabilità del progetto per «los inconvenientes de una posible catástrofe económica, la oposición nobiliar y el miedo a la rebelión de los moriscos, unido a una cada vez más complicada coyuntura política internacional, plagada de frentes abiertos que fagocitaban buena parte de los esfuerzos políticos y económicos de la Monarquía»⁵⁷.

Quando Filippo III nel 1598 ascende al trono, la delicata questione dell'espulsione è ancora in sospenso. Il nuovo sovrano, infatti, eredita dal padre un regno di complessa gestione a causa non solo di una situazione economica nazionale disastrosa, ma anche a causa di alcuni fronti militari assai poco definiti e per le difficili relazioni tra i diversi regni che costituiscono la monarchia. Sono questi gli anni in cui il Duca di Lerma, Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, si impone come figura assolutamente centrale negli affari di stato. Filippo III, infatti, lo nomina *valido* affidandogli incarichi ufficiali di governo.

La politica del nuovo sovrano inizia con un'impronta riformista che intende favorire una trasformazione amministrativa, economica e

⁵⁴ Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 57.

⁵⁵ Le date delle sedute sono: 4 dicembre 1581, 19 giugno 1582, 13 settembre 1582, 19 settembre 1582. In quest'ultima assemblea viene ufficialmente formulata la proposta di espulsione. A questo proposito, si veda Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 71.

⁵⁶ Spiega infatti Vincent che la misura dell'espulsione viene bloccata essenzialmente «por las oposiciones que suscitó, sobre todo por parte de los señores que resultarían afectados, como el marqués de Denia. También por la dificultad de movilizar los medios considerables que tal medida reclamaba. Y por la gravedad de la situación internacional, que entonces acaparaba la atención del monarca» (Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 72).

⁵⁷ Lomas Cortés 2008, 24.

finanziaria del regno, oltre a quella politica. Fino al 1606, afferma Manuel Lomas Cortés che:

la ideología era salvaguardar el sistema *universal* hispánico por medio de la pacificación y estabilización de frentes, así que a partir de entonces se probaría una suerte de *guerra templada*, centrada en lograr la seguridad de las fronteras de la Monarquía, y en apoyar facciones afines pero sin entrar en confrontación directa con otras potencias europeas». ⁵⁸

I risultati della nuova direzione politica monarchica intrapresa si osservano nella *Paz de Vervins*, firmata già precedentemente nel 1598 da Filippo II ed Enrico IV di Francia, nel *Tratado de Londres*, stipulato con gli inglesi nel 1604 e poi nella *Tregua de Los Doce Años* siglata nel 1607 con le Province Unite. Questi i principali avvenimenti in ambito di politica estera sui quali si regge il momento storico definito come *Pax Hispánica*. Afferma García García, infatti, che:

En esta nueva edición de Pax Hispánica, la política exterior que apoya el duque de Lerma incorporará a los principios tradicionales de la defensa de la Fe, la lucha contra el Infiel, la correspondencia dinástica o la quietud de Italia, otros tales como la paz con el Septentrión, la amistad con Francia y la guarda del Estrecho. ⁵⁹

La potenziale minaccia *morisca*, che tanto aveva allarmato Filippo II negli anni '60 e '70 del secolo XVI, non suscita più grandi preoccupazioni al nuovo sovrano. L'inizio del secolo XVII si configura, per quanto riguarda la questione ispano-musulmana, come un momento di relativa calma: si delinea infatti un periodo contrassegnato dall'assenza di focolai di ribellione e di violenza da parte delle comunità islamiche del regno. Tuttavia, l'idea di dare un definitivo compimento ad una antica e spinosa faccenda di politica interna si consolida sempre di più. Secondo alcuni storici, la decisione finale viene concepita come un'opportunità per Filippo III di riaffermare in ambito nazionale il proprio potere monarchico, parzialmente offuscato dalla sua decisione di riconoscere l'indipendenza alla fazione protestante dei Paesi Bassi del Nord e indebolito, quindi, dalla conclusione della disputa con la firma della *Tregua de Los Doce Años* ⁶⁰. Lomas Cortés

⁵⁸ Lomas Cortés 2008, 27-28.

⁵⁹ García García 1996, 85.

⁶⁰ Martínez Hoyo 2004, 64-71.

sostiene la tesi che il provvedimento dell'espulsione si fondi essenzialmente su «las denuncias sobre intrigas y conspiraciones, la mayoría de los prelados y juristas, la voluntad popular 'teórica' de los cristianos viejos, el apoyo del Consejo de Estado y el duque de Lerma, la supuesta aprobación de su padre»⁶¹. In definitiva, «la expulsión era una posibilidad de victoria, pero por qué no decirlo también, de una victoria fácil»⁶².

Il periodo antecedente all'episodio dell'espulsione si configura come un intervallo temporale in cui vengono intrapresi ancora numerosi tentativi di catechesi nei confronti dei *moriscos*. Le campagne di evangelizzazione proseguono, infatti, a dispetto degli infruttuosi esperimenti precedenti. In particolare, nel regno di Valencia lo sforzo di catechizzazione del Patriarca Juan de Ribera viene reso vano, secondo lo stesso prelado, da una evidente impossibilità di assimilazione della comunità dei *moriscos* presenti sul territorio⁶³. Tuttavia, è necessario ricordare che non tutte le autorità ecclesiastiche si schierano contro la possibilità di proseguire con la predicazione, finanche con metodi rigorosi. Ne sono degli esempi il cardinal Xavierre, D. Feliciano de Figueroa, vescovo di Segorbe, e fray Antonio Sobrino che smentiscono le voci delle altre autorità religiose che parlano di progetti di evangelizzazione inoperanti. I due religiosi, infatti, fanno pressione per la realizzazione di un progetto ben organizzato di catechesi⁶⁴. Un caso divergente dalla linea generale del pensiero pro-espulsione è quello dell'umanista Pedro de Valencia. In un discorso che il cronista ufficiale del monarca scrive nel 1606 emergono, sorprendentemente, delle opinioni in netta opposizione all'idea dello sradicamento dei *moriscos* dalla penisola iberica. Il *Tratado acerca de los moriscos de España* analizza la questione in tutti i suoi aspetti, cercando di individuare alcune possibilità di dialogo tra le due parti e tentando di favorire delle occasioni di riflessione sulle circostanze politiche. Ed è proprio nella veste di stimato intellettuale della corte di Filippo III che Pedro de Valencia stende il trattato in cui propone misure per cercare di permettere l'integrazione dei *moriscos* nell'ambiente sociale e culturale spagnolo, ma è evidente che i suoi tentativi

⁶¹ Lomas Cortés 2008, 38.

⁶² Lomas Cortés 2008, 38.

⁶³ Le considerazioni sul ruolo che ha avuto Ribera nell'accelerazione della decisione dell'espulsione dei *moriscos* verranno esposte nel secondo capitolo.

⁶⁴ A tal proposito, si veda Císcar Pallarés 1989, 209-210.

di ragionamento e di riconciliazione non verranno considerati ⁶⁵. Di lì a pochi anni, infatti, sarà disposto da Filippo III l'ordine definitivo di espulsione.

Come indicano Domínguez Ortiz e Vincent, il 1609 è l'anno che sancisce l'inizio dell'ultima fase del conflitto cristiano-*morisco* ⁶⁶. Un periodo costituito da intense trattative e, soprattutto, da pressanti richieste da parte del Consiglio di Stato ⁶⁷ nei confronti del sovrano affinché prenda una decisione. Gli argomenti di accusa della propaganda anti-*morisca* risuonano ormai anche nell'irrevocabile disposizione del sovrano, eseguita al termine di una seduta finale del Sinodo di Valencia e firmata a pochi giorni di distanza ⁶⁸. Nel preambolo dell'ordinanza ufficiale, il monarca motiva quindi la sua decisione, così tanto dibattuta e prorogata nel tempo dai suoi antecessori, sottolineando nello specifico alcuni aspetti principali:

Entendido teneyes lo que por tan largo discurso de años he procurado la conversión de los moriscos desse reino y del de Castilla, y los editos de gracia que se les concedieron, y las diligencias que se han hecho

⁶⁵ Sul trattato, si veda Valencia 1997.

⁶⁶ Antonio Domínguez Ortiz e Bernard Vincent dedicano un capitolo intero della loro sintesi storica al tema dell'espulsione dei *moriscos* (Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 177-200). Data la rilevanza dell'episodio, sono numerose le monografie che prestano specifica attenzione all'avvenimento chiave della storia dei *moriscos*. Per un approfondimento sul tema, qui di seguito si menzionano solo alcuni tra i numerosissimi studi che si sono occupati dell'argomento: Barrios Aguilera 2009; Benítez Sánchez-Blanco 2001a; Bernabé Pons 2009; Carrasco 2009; Epalza 1992; Lomas Cortés 2009.

⁶⁷ Informazioni più dettagliate sui Consigli di Stato tenuti tra il 1608 e il 1609 e centrati sulla discussione della misura dell'espulsione si ritrovano in Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 180-181. Rafael Carrasco rileva la forte influenza che il duca di Lerma ha esercitato sul sovrano in merito alla scelta di espellere le comunità dei *moriscos*, affermando (2009, 276) che «no deja de ser sorprendente este protagonista de Lerma en la toma de la decisión final. La oposición del valido a que se echasen a los moriscos era conocida y nunca se había desmentido, por lo menos hasta finales de 1607, en que la reiteró públicamente. Sin embargo, el 30 de enero de 1608, el Consejo de Estado, con Lerma presente y cuyo voto influyó sin duda en los demás, decidió por unanimidad que se los expulsara. ¿Qué había ocurrido en el ínterin para que el primer personaje del gobierno cambiara tan bruscamente de opinión? [...] lo que se deduce de la documentación conocida es que el valido no quiso la expulsión por motivos religiosos sino políticos».

⁶⁸ Per una lettura integrale del *Bando de Expulsión*, si veda il documento in Appendice 6.

para instruyellos en nuestra santa fee, y lo poco que todo ello ha aprovechado, pues no se ha visto que ninguno se aya convertido, antes ha crecido su obstinación; y aunque el peligro y irreparables daños que se disimular con ellos podía suceder, se me representó días há por muchos y muy doctos y santos hombres, exhortándome al breve remedio, á que en conciencia estava obligado para aplacar a nuestro Señor, que tan ofendido está desta gente, asigurándome que podía sin ningún escrúpulo, castigarlos en las vidas y haciendas, porque la continuación de sus delitos los tenía convencidos de hereges, apóstatas y proditores de lesa majestad divina y humana y aunque pudiera proceder contra ellos con el rigor que sus culpas merecian, todavía, desseando reduzirlos por medios suaves y blandos, mandé hazer en esa ciudad la junta que sabeis, en que concurrísteyes vos, el patriarca, y otros prelados y personas doctas, para ver si se podía escusar el sacallos destes reynos. Pero habiéndose sabido que los desse y los de Castilla passavan adelante con su dañado intento, y he entendido por avisos ciertos y verdaderos que continuando su apostasía y prodición, han procurado y procuran por medio de sus embaxadores y por otros caminos el daño y perturbación de nuestros reynos; y deseando cumplir con la obligación que tengo de su conservación y siguridad, y en particular la de esse de Valencia, y de los buenos y fieles súbditos dél, por ser mas evidente su peligro, y que cesse la herejía y apostasía; y haviéndolo hecho encomendar á Nuestro Señor, y confiado en su divino favor por lo que toca á su honrra y gloria, he resuelto que se saquen todos los moriscos desse reyno, y que se echen en Barbería.⁶⁹

Le considerazioni del sovrano racchiudono le identiche durissime accuse che ritroveremo nei testi della letteratura apologetica dell'espulsione, in particolare nei trattati di Jaime Bleda e Pedro Aznar Cardona, e perfino nei sermoni di stampo anti-*morisco* del Patriarca Juan de Ribera. Come suggerisce Carrasco, infatti, è curioso che la motivazione di Filippo contenga solo un rapido accenno all'attività sovversiva dei *moriscos*, un aspetto invece tenuto ampiamente in considerazione al momento della decisione finale da parte dei membri del Consiglio di Stato e da Lerma stesso⁷⁰. Tuttora l'editto di espulsione viene esaminato e definito come una sentenza monarchica assai controversa. Gli interrogativi che si pongono gli storici riguardano la reale re-

⁶⁹ Preambolo del *Bando de la expulsión de los moriscos, publicado por el marqués de Caracena, virrey e Valencia*, datato 1609, septiembre 22, Valencia (*Los moriscos: españoles trasderrados* 2009, 140).

⁷⁰ Carrasco 2009, 268.

sponsabilità del monarca nella decisione dell'espulsione e le profonde motivazioni che soggiacciono ad essa ⁷¹.

Il 22 settembre del 1609 il bando d'espulsione viene emanato pubblicamente a Valencia dal Marchese di Caracena: da questo preciso momento, si attiva il processo di deportazione di massa con la predisposizione del trasporto organizzato dei *moriscos* per mezzo di numerose imbarcazioni, poste in attesa sulle coste levantine della penisola. Tuttavia, l'editto di espulsione prevede anche delle eccezioni: alle donne sposate con *cristianos viejos*, ai bambini, agli anziani e ai disabili viene concessa la possibilità di trattenersi nel territorio. Tanti i disperati tentativi di aggirare il decreto: alcuni *moriscos*, infatti, cercano di dimostrare agli occhi delle autorità di essere dei buoni e ferventi fedeli cristiani, altri di avere discendenza cristiana e non musulmana, altri ancora tentano la fuga, dandosi al brigantaggio in zone poco accessibili del territorio. Si ricorre per di più anche a matrimoni concordati per far sì che le giovani donne non siano esiliate e possano rimanere in territorio spagnolo ⁷². Dopo Valencia, il provvedimento reale si espande rapidamente anche in tutti gli altri regni della penisola. Il 5 di ottobre dello stesso anno prende avvio l'espulsione dei *moriscos* granadini. Un nuovo ordine, firmato dal monarca nel dicembre del 1609, viene promulgato il 12 gennaio 1610 a Siviglia e il 18 dello stesso mese anche a Murcia. Quattro mesi più tardi, il 29 maggio del 1610, il provvedimento reale viene reso pubblico in Aragona e in Catalogna.

Nel celebre studio *Geografía de la España morisca*, Henry Lapeyre espone alcune considerazioni, basate su numerose testimonianze documentali, attinenti ai fenomeni demografici dei *moriscos* in relazione ai periodi pre e post-espulsione ⁷³. Lapeyre articola il suo lavoro mettendo in relazione l'episodio storico dell'espulsione con i diversi territori peninsulari. Cerca di definire, innanzitutto, i numeri che costituiscono la presenza della popolazione *morisca* in Spagna nel 1609. Evidenzia che le documentazioni, non sempre precise per ovvi motivi, permettono di testimoniare la presenza sul territorio di un nu-

⁷¹ Carrasco 2009, 269-271.

⁷² Martínez Hoyo 2004, 69.

⁷³ Il riferimento è a Lapeyre 2009. Pubblicato per la prima volta nel 1959, il testo di Lapeyre viene definito dagli esperti come una delle apportazioni scientifiche più rilevanti per la disciplina moriscologica, grazie all'accuratezza delle valutazioni realizzate dello storico francese.

mero minimo di persone al momento dell'editto reale, con un margine di errore intorno ai 10.000 individui. Le sue conclusioni ravvisano un totale di 296.000 *moriscos* in tutto il territorio spagnolo, rilevando un'alta percentuale di presenze soprattutto nel regno di Valencia (135.000) e in Aragona (61.000) ⁷⁴. Per ciò che riguarda le partenze, invece, Lapeyre commenta che «disponemos en general de cifras mucho más precisas, al existir cómputos detallados de Els Alfacs, los puertos del reino de Valencia, Sevilla y cifras globales para Cartagena y Málaga [...]» ⁷⁵.

Tenendo in considerazione l'approssimazione delle liste d'imbarco dell'epoca, oltre alle fughe clandestine e ai decessi avvenuti durante il processo di trasferimento degli individui verso le coste, Lapeyre dichiara nelle sue conclusioni che, tra il settembre del 1609 e il febbraio del 1614, il numero delle persone espulse dal territorio peninsulare si possa aggirare intorno a 310.000 individui ⁷⁶.

La metodologia d'espulsione prevede prevalentemente la deportazione via mare. Si hanno anche notizie di una percentuale di *moriscos* che sceglie il confino volontario via terra verso la Francia e l'Italia per imbarcarsi successivamente in direzione delle regioni ottomane, in particolare alla volta di Costantinopoli, o verso altre province orientali, al fine di trovare nuovi insediamenti territoriali ⁷⁷.

I luoghi principali dell'esilio sono i territori dell'Africa del Nord e, nello specifico, il Marocco, l'Algeria e la Tunisia. Epalza fa un resoconto molto accurato degli itinerari dell'immigrazione e dà spiegazione delle modalità d'inserimento delle comunità appena giunte all'interno dei nuovi tessuti sociali e culturali. In particolare, lo storico analizza come l'immigrazione ispanica degli *andalusíes*, nuova denominazione dei *moriscos* nelle province islamiche dell'attuale Magreb, si sia evoluta nelle diverse zone di accoglienza ⁷⁸.

⁷⁴ Lapeyre 2009, 218.

⁷⁵ Lapeyre 2009, 218.

⁷⁶ Si riassumono i numeri degli imbarchi indicati da Lapeyre: Valencia (117.464), Catalogna (3.716), Aragona (60.818), Castiglia (44.625), Murcia (13.552), Andalusia (29.939) e Granada (2.026) per un totale di 272.140 individui. A supporto delle tesi di Lapeyre, si veda Ferrer Nasanso 1977, 81-84.

⁷⁷ Per un approfondimento sulle partenze volontarie dei *moriscos*, si vedano Belloni, 2014a; Bernabé Pons 2009, 182; Bernabé Pons 2008, 307-332; Bravo Caro 2009, 331-343; Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 181-200; Epalza 1996b, 145-157; Lincoln 1939, 483-487; López-Baralt 2009, 395-442.

⁷⁸ Epalza 1992, 133-295; Carrasco 2009, 287-305; Epalza 1996b; Villanueva

Dunque la popolazione *morisca* scompare progressivamente dai territori spagnoli e le conseguenze dell'espulsione non tardano ad emergere⁷⁹. Il primo aspetto da segnalare è la cospicua perdita demografica. Essa, di fatto, è proporzionata al numero delle espulsioni e varia a seconda delle zone. È evidente che i territori più colpiti dal provvedimento reale sono Valencia e Aragona, anche se con differenze locali. Come afferma Bernabé Pons:

la laboriosidad de los moriscos, reconocida por todos, aunque juzgada únicamente como obsesión por la acumulación de riquezas, iba a detraer de la sociedad española a un importante contingente, no sólo de población, sino específicamente de población activa.⁸⁰

La ripopolazione dei territori riduce in parte l'impatto delle perdite, tuttavia non riesce a dare concreto apporto ad alcuni settori specifici che fino a quel momento erano completamente in mano alla popolazione *morisca*. L'abbandono delle coltivazioni, in particolare di seta e vite, del commercio e dell'artigianato provoca una brusca discesa dell'economia delle zone precedentemente popolate dai *cristianos nuevos de moros*. Le rendite dei proprietari terrieri, che si beneficiavano di mano d'opera ispano-musulmana, subiscono un calo nettissimo. Così come subiscono ingenti danni, in termini finanziari, le diocesi dei vari territori che non riescono più ad ottenere le decime dei lavoratori. In definitiva, come commenta Domínguez Ortiz:

la expulsión agudizó un proceso decadente que provenía del siglo anterior y afectó a todas las capas sociales por la interdependencia entre unas y otras. No se podía dañar un sector sin que los demás sufrieran sus efectos. Los más directamente afectados fueron los señores, los cuales trataron, con más y menos éxito, de traspasar a los nuevos pobladores las cargas leoninas que pesaron sobre los antiguos.⁸¹

Zubizarreta 2006, 61-80.

⁷⁹ Domínguez Ortiz e Vincent dedicano l'intero capitolo 10 della terza parte della loro sintesi storica alle conseguenze economiche dell'espulsione (Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 201-223). «La expulsión de los moriscos y sus consecuencias: Contribución a su estudio» di Joan Reglà viene citato da Lapeyre come uno degli studi più completi sulla questione: si veda Reglà 1953, 215-67; 402-79.

⁸⁰ Bernabé Pons 2009, 144.

⁸¹ Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 213.

1.2. LA MINORANZA ISPANO-MUSULMANA NEI SECOLI XVI E XVII

L'evoluzione lessicografica del lemma 'morisco' nei dizionari spagnoli di diversi periodi restituisce alcune informazioni rilevanti e precise:

los conuertidos de moros a la Fe Catolica, y si ellos son catolicos gran merced les ha hecho Dios, y a nosotros también. ⁸²

se llaman aquellas gentes de los Moros, que al tiempo de la Restauración de España, se quedaron en ella bautizados: y por haberse hallado después que en lo interior observaban la secta de Mahoma, se expelieron ultimamente en tiempo del Señor Rey Don Phelipe III. ⁸³

Dicho de una persona: Musulmana que, terminada la Reconquista, era bautizada y se quedaba en España. ⁸⁴

Nelle definizioni appare come indicazione introduttiva l'origine etnico-razziale dell'individuo resa dalla voce 'moro', termine che a sua volta rimanda facilmente ad altre due specifiche definizioni: 'abitante della provincia della Mauritania' e 'fedele musulmano'. Per prima cosa, dunque, l'utilizzo della denominazione «moro» rileva che il soggetto *morisco* non viene inserito in una dimensione di autoctonismo peninsulare, bensì lo relaziona a chiare discendenze alloctone. In secondo luogo, vi è l'indicazione all'appartenenza religiosa, usata con marchio dispregiativo. Successivamente, solo nel *Diccionario de Autoridades* e nel *DRAE* ⁸⁵ si circoscrive l'area geografica in cui il *morisco* è collocato e il segmento temporale in cui si iscrive. Il riferimento specifico è al territorio spagnolo e al periodo della 'Restauración' o 'Reconquista', anche se quest'ultime due indicazioni rimangono imprecise in relazione agli intervalli temporali. L'ultimo dato, forse il più rilevante, che si ricava da tutte le definizioni è quello rapportato alla condizione religiosa dell'individuo. In Covarrubias si parla di «conuertidos de moros», nel *Diccionario de Autoridades* e nel *DRAE* di 'bautizados'. Viene, dunque, evidenziata la trasformazione dello

⁸² Covarrubias Orozco 1611, 556.

⁸³ *Diccionario de Autoridades* 1726-1739 in <http://web.frl.es/DA.html>.

⁸⁴ *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* 2017 in <http://dle.rae.es/?id=PppyxjD>.

⁸⁵ Abbreviazione per *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*.

stato religioso dell'individuo che passa da essere «moro» a «convertido de moro» attraverso il sacramento del battesimo. Si sottolinea, quindi, il mutamento della condizione di «musulmano» (appartenente alla «secta de Mahoma») in quella di «nuovo cristiano battezzato». Nelle definizioni presentate non vi è tuttavia alcun riferimento all'obbligatorietà della conversione, un dettaglio storico assai poco trascurabile poiché rappresenta le fondamenta della complessa *cuestión morisca*. Solo il *Diccionario de Autoridades* inserisce una notizia storica ulteriore, con l'indicazione dell'espulsione dei *moriscos* voluta da Filippo III. Ma parlando del gruppo identitario dei *moriscos*, non si può non prendere in considerazione l'elemento chiave del battesimo, ricevuto in modo forzato e non a seguito di una scelta consapevole: come sostiene Vincent, «los moriscos no son dueños de su destino, en cualquier momento o en cualquier lugar, no pueden ser ellos mismos»⁸⁶. Da qui, la definizione del gruppo che lo stesso Vincent elabora: «los moriscos eran una minoría criptomusulmana en la España del siglo XVI. Criptomusulmana, y no musulmana, en tanto que han recibido el bautismo, pero, por supuesto, musulmanes de corazón»⁸⁷. L'obiettivo di questa rapida analisi del termine, raffrontato nelle versioni dei tre dizionari, è quella di estrarre dalle definizioni le particolarità principali che hanno contraddistinto per il gruppo dominante l'individuo *morisco* nel contesto sociale dei secoli XVI e XVII e di fissarle, per cercare di dare avvio all'analisi dei concetti che sottostanno alla spiegazione lessicografica. I dizionari rimandano delle informazioni di carattere etnico, geografico, temporale e religioso: nelle seguenti pagine si esaminerà ogni dato nella sua specificità affinché si possa contribuire a costruire una visione generale il più precisa possibile del gruppo minoritario.

1.2.1. Aspetti culturali e religiosi del gruppo minoritario

Non è semplice cercare di definire ciò che è stata la cultura *morisca* nei secoli XVI e XVII: la disseminazione della popolazione in diversi territori della penisola iberica rende l'obiettivo assai complesso. Tuttavia, per cercare di comprendere, è necessario ricorrere all'identificazione del fattore che, senza nessun dubbio, unifica e fonde tutte

⁸⁶ Vincent 2006, 154.

⁸⁷ Vincent 2006, 156.

le comunità in un unico corpo compatto: l'appartenenza all'Islam. Il concetto costituisce il fondamento della *umma*⁸⁸ e risulta estremamente utile per delinearne un discorso più generalizzato, prescindendo dalle differenze dei gruppi a livello locale.

Si crede indispensabile, dunque, partire da questa premessa per tentare di capire successivamente la straordinarietà del legame che la religione musulmana costituisce per le varie comunità dei *moriscos* presenti nel territorio peninsulare. Epalza indica che le caratteristiche che rendono peculiari i *moriscos* come individui, rispetto agli altri sudditi della corona spagnola del secolo XVI, non sono tanto le particolarità fisico-somatiche quanto quelle di matrice culturale⁸⁹. La popolazione *morisca* si diversifica grazie a specifici requisiti associati alla dimensione della vita quotidiana come, ad esempio, la lingua, le abitudini alimentari, alcune forme comportamentali ed anche alcune tipiche espressioni rituali. Ma è l'adesione alla tradizione religiosa islamica ciò che caratterizza maggiormente questo specifico gruppo minoritario. La religione musulmana è per i *moriscos* «el elemento estructurante de su personalidad»⁹⁰. L'appartenenza all'Islam, infatti, marca la differenza del gruppo e ne specifica l'alterità.

La vita religiosa dei *moriscos* non trova differenze, nelle sue coordinate essenziali, da quella di una qualsiasi altra comunità islamica. Nei termini generali, la dottrina musulmana prescrive dei modi comportamentali che intervengono attivamente nelle diverse sfere della vita quotidiana dei fedeli. Il riferimento è ai cinque obblighi fondamentali che ogni credente musulmano è tenuto ad osservare per soddisfare la volontà di Dio e per rendere onesto il proprio compito di fedele⁹¹. L'unica sostanziale disuguaglianza, rispetto alle altre comunità musulmane, che è necessario tenere in considerazione è il

⁸⁸ *Umma* è un termine arabo usato in relazione alla dimensione religiosa dei fedeli musulmani e che fa riferimento alla 'nazione islamica'. Essa si fonda sul valore di fratellanza che lega tutti coloro che si riconoscono nel messaggio rivelato da Dio al Profeta Maometto, un valore capace di estinguere tutte le differenze ed eguagliare lo status di tutti i credenti.

⁸⁹ Epalza 1992, 39-40. Anche Caro Baroja (2003, 57) aveva sostenuto in precedenza le stesse considerazioni.

⁹⁰ Epalza 1992, 39.

⁹¹ I «pilastrini dell'Islam» (*arkan al-Islam*) sono i precetti e le fondamenta su cui poggia il culto musulmano: la professione di fede (*shabada*), la preghiera rituale (*salat*), l'elemosina (*zakab*), il digiuno (*sawm*) e il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*). Si veda Branca 2000, 52-58.

contesto di segretezza in cui gli individui ispano-musulmani sono costretti a vivere il loro credo religioso. Ricordiamo, infatti, che i *moriscos* avevano assunto la nuova condizione di *cristianos nuevos de moros* per via delle costrizioni imposte dai provvedimenti della corona spagnola ma, nonostante manifestassero in apparenza la loro adesione alla fede cristiana, si hanno testimonianze del fatto che mantenessero più viva che mai la loro cultura islamica. Tuttavia, sappiamo in concreto che «donde los moriscos fueron mayoritarios», afferma Vincent, «tuvieron medios de conservar una parte de su identidad cultural; donde eran minoritarios estaban abocados en breve plazo ya a la persecución, ya a la asimilación»⁹².

Pedro Longás dà conto in maniera approfondita di tutte le tradizioni, perfettamente in linea con la dottrina musulmana, che i *moriscos* conservano nell'ambito della loro vita privata durante tutto il secolo XVI fino al momento dell'espulsione. Lo studioso approfitta del copioso materiale d'archivio, nello specifico di molti manoscritti *aljamiados* posseduti dalla *Biblioteca Nacional Española*, dal *Fondo Gayangos* e dalla *Real Academia de la Historia*, e inoltre di numerosi verbali di processi inquisitoriali, al fine di ripercorrere le tappe principali del comportamento religioso *morisco*. Risulta estremamente significativa la lettura del testo di Longás poiché in esso si recuperano dettagli specifici delle pratiche rituali della minoranza. Grazie al prezioso materiale documentativo incluso nel testo, si apprende che i *moriscos* osservano il digiuno durante il mese di Ramadan, praticano le abluzioni per prepararsi al momento della preghiera rituale, realizzano l'elemosina e consacrano il giorno del venerdì astenendosi dal lavoro e praticando l'orazione collettiva di mezzogiorno⁹³. «Una religión fuertemente ritual, como es la islámica», afferma García-Arenal, «debía de acompañar paso a paso la vida del cristiano nuevo; desde el nacimiento hasta la muerte los actos de su vida reciben consagración religiosa, toda la vida cotidiana se halla envuelta e impregnada por la religión»⁹⁴. Tradizione religiosa e valori culturali che procedono di pari passo, consolidandosi dunque mutuamente.

⁹² Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 107.

⁹³ La testimonianza più importante della realizzazione della prescrizione dell'*hajj* (pellegrinaggio alla Mecca) da parte di *moriscos* è un manoscritto aragonese con titolo *Las coplas del peregrino Puey Monzón, viaje a la Meca en el siglo XVI*. Ricordiamo che l'obbligo per il credente di recarsi alla Mecca almeno una volta nella vita dipende dalla possibilità economica e fisica di ogni fedele.

⁹⁴ García-Arenal 1987, 46.

Un esempio è la pratica del digiuno durante il mese del Ramadan. Essa rappresenta sicuramente la consuetudine religiosa più radicata tra gli appartenenti della comunità e, come afferma García-Arenal, «además de práctica religiosa llega a convertirse en un rasgo de diferenciación cultural que imprime carácter peculiar a la persona que lo guarda»⁹⁵. Longás apporta come documentazione delle dichiarazioni di *cristianos viejos* contenute in alcuni processi dell'Inquisizione. Esse sono considerate come testimonianze dirette ed attendibili dell'effettiva realizzazione di pratiche islamiche da parte dei *moriscos*, tra le quali quelle più denunciate sono precisamente il digiuno, le abluzioni e anche l'orazione:

A. 1593. Proceso de Francisco Açan de Matet, vecino de Matet. Declaración de su hija Jerónima Mínguez, vecina de Andilla, casada con Jaime Mínguez, cristiano, sastre, vecino de Andilla: «Estando en casa su padre Francisco Açan de Matet, qu'es albardero, que bive en el dicho lugar de Matet, le vió hazer cosas de moros, qu'es ayunar el Ramadán ... En el dicho tiempo del Ramadán, se lavavan de las manos a los codos, pies, boca, cara y narizes y todo el cuerpo, t se mudavan camisa limpia y luego se ponían ençima de una estera, de pies, y después arrodillados, alçando y baxando la cabeça, diciendo: "*Bismilia (sic) alaalamín arabín*".»⁹⁶

L'usanza rituale dell'abluzione come atto di purificazione spirituale, definita nei verbali inquisitoriali come «guadoc» o «alguadoc»⁹⁷, è una pratica che deve essere compiuta dal fedele in preparazione alla prima preghiera del giorno, quella dell'alba, e anche in molte altre circostanze previste dalla dottrina. Longás riporta degli stralci di alcuni processi in cui i testimoni raccontano episodi specifici, confermando così la pratica di tali rituali da parte dei *cristianos nuevos*:

Se desnudan en cueros y ponen en una artessa con agua caliente y jabón y se laban todo el cuerpo; y esto hecho, bacían el agua y hechan otra limpia en un librilla, y allí meten las manos de palmas, diciendo *A la huogbar* (tres veces) «testigo me seas ante la cara de Alá»; y desta manera se laban todos los miembros ... Se ponen de trodillas en el artessa, y juntas las manos, toman agua tres beces, y la hechan por encima del ombro derecho, y, luego, ponen la mano derecha sobre el

⁹⁵ García-Arenal 1987, 47.

⁹⁶ Longás 1915, 224.

⁹⁷ García-Arenal 1987, 49.

hombro derecho, y la hizquierda por debajo del braço yzquierdo, para que ambas manos se alcancen por las espaldas.⁹⁸

Lo sguardo dei cristiani raggiungeva altissimi livelli di diffidenza nei confronti dei *moriscos* tanto che «todo lavatorio se consideraba ritual y, por tanto acto herético»⁹⁹. Mercedes García-Arenal presenta degli esempi significativi che mostrano un evidente atteggiamento ossessivo del gruppo *cristiano-viejo*: «se lavó con agua caliente los pies de rodillas para abajo viniendo de la vindimia», «lavábanse aunque fuera en diziembre», «se lavan la boca después de comer»¹⁰⁰.

La prassi religiosa maggiormente soggetta alle denunce è senza dubbio la preghiera, un atto facilmente identificabile dalla comunità cristiana per via di alcuni passaggi che lo caratterizzano in maniera peculiare. In merito alla *azalá* o *zalá* (ar. *salat*), praticata individualmente e collettivamente il giorno del venerdì, Longás afferma, supportato da documenti di archivio, che:

debía elegirse, para practicar la oración, el lugar más limpio y retirado de que pudiera disponerse, ya en poblado, ya en desierto. El morisco, durante la oración, se colocaba sobre un tapiz o alfombra, besándolo antes de empezar. [...] El varón podía cubrirse con una sola prenda, que cubriera desde la cintura hasta las rodillas. Era costumbre que la mujer se cubriera con una prenda larga, suficiente para tapparle la cabeza, el tronco y los pies.¹⁰¹

Anche García-Arenal ricorda che nei processi dell'Inquisizione sono moltissime le deposizioni accusatorie di *cristianos viejos* che riguardano i momenti della preghiera dei *moriscos*. In particolare, riporta il racconto di un testimone che aveva visto un *morisco* di Arcos che stava istruendo alla preghiera la propria moglie:

de pies en un pozal la cara hacia la alquibla que es hacia do sale el sol, abiertas las palmas de las manos le dezia que abia de bajar y alzar el cuerpo cinco veces a cada açora que se dezia y que la primera azora vajava dos veces el cuerpo y besaba en el pozal y la segunda vez bajaba cuatro veces y la tercera otras cuatro y la cuarta vez trez veces y la quinta vez cuatro veces.¹⁰²

⁹⁸ Longás 1915, 18.

⁹⁹ García-Arenal 1987, 50.

¹⁰⁰ García-Arenal 1987, 50-51.

¹⁰¹ Longás 1915, 33-35.

¹⁰² García-Arenal 1987, 51-52.

Un'osservazione significativa che riporta García-Arenal nel suo studio è quella secondo cui nella pratica *morisca* della *azalá* «se manifiesta lo empobrecido de la cultura religiosa de esta gente»¹⁰³. Effettivamente, la maggior parte delle comunità dei *moriscos*, tranne i granadini e quelli di Aragona, non parlavano arabo né possedevano i minimi rudimenti della lingua dei loro progenitori di Al-Andalus¹⁰⁴. Questo è un aspetto fondamentale da sottolineare: perdere la conoscenza della lingua con cui Dio annunciò il Corano implica un chiaro allontanamento dalle radici della propria cultura. Nella Sura dei Poeti viene descritto il momento della rivelazione: il carattere arabo dell'annuncio viene sottolineato negli ultimi due versetti che, come sostiene Noja Nosedá, «sono la pietra di volta della nascita dell'Islam e del suo Profeta»¹⁰⁵: «E Questo ancora è rivelazione del Signor del Creato, e lo portò lo Spirito Fedele, sul tuo cuore, perché fossi Mònito agli uomini, in lingua araba chiara» (Sura 26, 192-195)¹⁰⁶. Tuttavia, nonostante mancasse alla comunità *morisca* la basilare conoscenza della lingua, la forte volontà di conservare il vincolo con l'idioma del testo coranico portava i fedeli alla ripetizione di alcune formule di espressione liturgica, anche se in arabo non corretto, per cercare di mantenersi il più conforme possibile alle autentiche espressioni. Inoltre, come spiega García-Arenal, la profonda devozione dei *moriscos* nei confronti della lingua della rivelazione faceva sì che «el papel escrito en árabe para los moriscos, aunque no lo entendieran, tenía carácter casi mágico. La posesión de un libro en árabe o de religión era un bien enormemente codiciado»¹⁰⁷. Non vi è dubbio, quindi, che i *moriscos* volessero difendere tenacemente il legame con la propria fede islamica, nonostante si presentassero delle effettive difficoltà, sia in ambito interno alla comunità sia in rapporto con il gruppo cristiano-spagnolo dominante.

Una sezione del libro di Pedro Longás è ampiamente dedicata ad alcuni momenti esclusivi della vita sociale e culturale dei *moriscos*, strettamente connessi alla sfera religiosa. Si tratta delle celebrazioni che riguardano la nascita, il matrimonio e la morte. La *fada* è la certi-

¹⁰³ García-Arenal 1987, 53.

¹⁰⁴ García-Arenal (1987, 53-56) riporta nelle pagine del suo studio alcuni episodi in cui alcuni *moriscos* dimostrano di non conoscere la lingua araba.

¹⁰⁵ Noja Nosedá 1991, 15.

¹⁰⁶ *Il Corano* 1997, 272.

¹⁰⁷ García-Arenal 1987, 55.

monia di consacrazione a Dio della creatura appena nata, una celebrazione molto importante in cui si assegna il nome islamico al bambino, un appellativo che lo accompagnerà durante tutta la sua vita, tuttavia solo nell'ambito della propria comunità *morisca* ¹⁰⁸. Afferma Longás che «si es un niño, se le da en nombre de Mohámed, si bien los padres son libres para no conservarlo. Si es una niña, se le da uno de estos tres: Fátima, hija de Mahoma; Requiya, su tía paterna; María, su tía materna» ¹⁰⁹. Sottolinea García-Arenal che, nella pratica, la celebrazione della *fada* serviva ai *moriscos* per annullare gli effetti del battesimo cristiano imposto al neonato e disporre come sostituzione quelli della religione islamica. Le cerimonie avvenivano in totale segretezza o 'mascherate' sottoforma di riti non religiosi per non incorrere nella possibilità di essere denunciati ai tribunali della Santa Inquisizione. La *fada* prevedeva l'atto di lavare il bambino con acqua calda per rimuovere l'olio del battesimo cristiano e, dopo aver pronunciato alcune formule liturgiche, si procedeva al battesimo islamico. Racconta García-Arenal che in un processo si discusse di un *morisco* chiamato Lope Guerrero che, dopo il rito battesimale di suo figlio nella chiesa di Deza, aveva riunito i suoi amici per celebrare una festa:

se hiço çierta çeremonia en que le pusieron nombre de moro al niño poniendole muy galano y adereçado con ambares y corales al cuello y sortijas de plata, diçiendo una de las dichas personas algunas cosas y palabras en arabigo con que le puso nombre de moro ¹¹⁰

Viene riportato inoltre che una certa Ana de Hortubia, per togliere il sacramento appena amministrato alla figlia neonata, «le avia desnudado y labandola toda con agua caliente pretendiendo quitarle y borrarle la chrisma le avia puesto cierto nombre de mora publicandolo allá a todos» ¹¹¹. Per quanto riguarda, invece, la circonci-sione, nelle comunità dei *moriscos* era praticata come rito tradizionale

¹⁰⁸ Vincent ricorda che «los moriscos tenían dos nombres, uno musulmán, secreto, y otro cristiano, público. [...] En Granada, hasta el 1500, figuran en los documentos los nombres y apellidos musulmanes; después de la conversión durante varios años, hasta 1510, se emplea la fórmula 'yo (nombre y apellido cristianos) que antes me llamaba (nombre y apellido musulmanes)'. Más tarde figura sólo el nombre cristiano» (Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 102).

¹⁰⁹ Longás 1915, 262.

¹¹⁰ García-Arenal 1987, 57.

¹¹¹ García-Arenal 1987, 57.

obbligatorio e festeggiata con grandi cerimonie. Racconta Longás che:

hallábase tan arraigada esta práctica entre los moriscos, que, con intento de extirparla, las autoridades civiles establecieron penas contra los retajadores, y se ordenó a los párrocos que, al tiempo de conferir bautismo, dirigiesen su vista al prepucio de los niños y denunciasen los casos de circuncisión.¹¹²

In merito al matrimonio, nella tradizione islamica la cerimonia nuziale assume sì un significato religioso ma ha solamente valore civile. Si tratta infatti di un patto che costituisce un compromesso bilaterale di diritto civile. È un evento che coinvolge le famiglie ma in egual misura anche la *umma*, per questo motivo entrambe le componenti devono essere presenti al rito. Affinché si possa stipulare ufficialmente il contratto matrimoniale tra le due parti, sono necessari la presenza del *algualí* (ar. *walí*¹¹³), il consenso dei due fidanzati e in ultimo la consegna della dote nuziale¹¹⁴, oltre all'indispensabile intervento dell'officiante della cerimonia, il *qadí*¹¹⁵ o, anche, nelle sue veci, il *mumlik*¹¹⁶. García-Arenal dichiara che vi sono poche testimonianze riguardo la celebrazione del rito matrimoniale tra *moriscos*, ma si ha notizia di un *morisco* di Brea (Aragona) che si era recato a Deza in qualità di *qadí* per officiare le nozze di un certo Luis de Cebea¹¹⁷. In merito alle circostanze più intime dell'ambito familiare *morisco*, vi è un elemento in particolare che raccoglie le ire di molti *crisianos viejos* e che provoca, in taluni casi, anche delazioni ai tribunali inquisitoriali: si tratta dell'accusa di poligamia, strettamente collegata dai cristiani all'idea del vizio e della lussuria diffusa, a loro detta, nella sfera

¹¹² Longás 1915, 262.

¹¹³ Il *walí* è colui che rappresenta, da un punto di vista giuridico, la donna che sta per contrarre il matrimonio ed è colui che si incarica che il contratto si concluda in modo appropriato. Solitamente è il parente maschio più prossimo alla sposa e deve essere di religione musulmana (Bramon 2002, 113-116).

¹¹⁴ Bramon 2002, 113-116.

¹¹⁵ La parola araba *qadí* significa in italiano 'giudice'. È la figura che si dedica alle relazioni sociali nella comunità islamica di appartenenza, oltre ad occuparsi anche della giustizia.

¹¹⁶ Notaio ufficialmente incaricato dal *qadí*.

¹¹⁷ García-Arenal 1987, 59; Vincent 1987, 47-71. Bernard Vincent dedica il capitolo «Amor y matrimonio entre moriscos» all'analisi dettagliata di alcuni aspetti primari che coinvolgono l'ambito sentimentale del *morisco*.

personale degli appartenenti alle comunità ispano-musulmane ¹¹⁸. Vincent rammenta, tuttavia, che «todo parece indicar que se trataba de una costumbre caída en desuso, pero no tan antigua como para que se hubiesen perdido su recuerdo y su significado» ¹¹⁹.

Un altro aspetto della tradizione culturale dei *moriscos* che si prende in analisi è quello del decesso del fedele islamico e del rituale ad esso collegato. È di assoluta importanza per i musulmani unire la morte dell'uomo all'idea di resurrezione e di vita dopo la morte ¹²⁰. Qualsiasi atteggiamento di negazione di questo concetto viene, infatti, stigmatizzato dal Corano. Il rituale della purificazione del cadavere prevede un lavaggio dello stesso un numero dispari di volte, in seguito si procede ad avvolgerlo in un sudario. Colui che si rende responsabile della purificazione e in seguito della sepoltura del defunto deve recitare per tre volte la formula «¡Señor Dios!, Perdóname» ¹²¹ per espriare la colpa di aver toccato il cadavere. Prima dell'inumazione, si realizza il corteo funebre, al quale le donne non possono partecipare. Dalla casa al cimitero (ar. *maqbara*), ubicato solitamente fuori dalle mura della città ¹²², si vanno recitando una serie di preghiere, tra cui quelle più ricorrenti erano «No hay más Dios que Alá» e «Dios es muy grande». Giunti al camposanto, la fossa deve essere scavata nella terra vergine. Il cadavere deve essere deposto supino o su di un fian-

¹¹⁸ Vincent esamina brevemente il tema della poligamia spiegando che si trattava di una pratica presente nel contesto familiare *morisco*, ma, in ogni caso, non molto comune. La mancanza di un numero elevato di accuse inquisitoriali che riguardassero la poligamia *morisca* è riprova della poca importanza che quest'aspetto ricopriva nell'ambito delle relazioni familiari. Tuttavia, alcuni esempi possono essere riportati e ne è prova un documento dell'arcivescovo di Granada, Gaspar de Ávalos, che, nel 1530, dopo aver visitato alcuni paesi abitati da *moriscos*, riferisce: «Item (los moriscos) tienen error acerca del sacramento del matrimonio, casándose dos o tres veces siendo vivas todas las mujeres y otro tanto ellos, y para seguir en esto sul mal propósito presentan testigos falsos, que es la cosa más ligera del mundo hallarlos entre ellos» (Vincent 1987, 19).

¹¹⁹ Vincent 1987, 20.

¹²⁰ Branca 2000, 62-65.

¹²¹ Longás 1915, 284-294.

¹²² García Pedraza (2002, 601-603) riporta che «esta ubicación extramuros seguía la tradición romana y era una de las mayores diferencias con el mundo cristiano», ricordando in particolare che il Sinodo di Guadix aveva denunciato la propensione della comunità *morisca* locale alle sepolture lontane da chiese o da monasteri, cercando delle misure per fermare tali pratiche: «el corregidor de Baza dio orden de que comenzaran a enterrarse en las iglesias con el resto de cristianos viejos, clausurando al mismo tiempo el macaber».

co, con il viso rivolto verso la Mecca. La tomba viene poi sigillata con delle lastre di pietra e non con la terra ¹²³. Queste peculiari usanze della tradizione islamica, proprie anche della comunità *morisca*, erano solite essere temi d'accusa nei processi inquisitoriali; spesso, infatti, i *cristianos viejos* identificavano semplici consuetudini culturali come atti eretici e, come tali, dovevano essere denunciati e quindi, di conseguenza, puniti:

Que el suso dicho se a allado muchas veçes en entierros de moros, a los quales a hecho soterrar el suso dicho con çeremonias de moros, haçiendo las huessas muy angostas para hecharlos de lado, y poniendo la cara a la alquibla; poniendo tanbién las mesmas huessas huecas, y no echándoles tierra ençima, sino unas lossas con que cubren las sepul-turas. ¹²⁴

Tra le pratiche particolari che contraddistinguono il *modus vivendi* dei *moriscos* e che unificano le varie comunità del territorio, analizziamo quella che si relaziona alle usanze alimentari. Le norme riguardo gli alimenti leciti (ar. *halal*) vengono stabilite dal Corano e per ogni fedele musulmano vi è l'obbligo di rispettarle. L'interdizione assoluta riguarda la carne di maiale, di cinghiale, di mulo, di cavallo e di asino. È disapprovato ma non vietato mangiare la carne di animali carnivori, mentre sono leciti gli uccelli, i pesci e gli insetti. Il resto della carne animale è permessa solo nel caso in cui sia sottoposta alla macellazione rispettando la procedura imposta dall'ordinamento islamico poiché la rende legalmente commestibile. In merito alle bevande inebrianti, l'interdizione viene applicata non per la loro assenza alcolica ma per l'effetto negativo che l'abuso può procurare ai fedeli. Il vino, dunque, viene proibito in modo definitivo, così come il bere o il fabbricare bevande di due liquidi misti, anche se leciti separatamente, per evitare che la fermentazione possa sviluppare delle qualità inebrianti ¹²⁵. Le proibizioni che riguardano i generi alimen-

¹²³ Durante gli scavi archeologici di una necropoli ritrovata presso il municipio di Bellreguard, nella provincia valenciana di Gandía, furono riportate alla luce tredici tombe. Nella stesura del rapporto degli scavi, i ricercatori riportano che: «son cinco los enterramientos con cubiertas de tejas, a los que habría quizás que añadir un sexto, a tenor de la aparición de restos de aquellas en proximidad a una de las tumbas de tipo anterior. Este tipo es propiamente el más caracterizado como enterramiento morisco» (Martí - Cardona 1992, 398).

¹²⁴ Longás 1915, 294.

¹²⁵ Branca 2000, 59-60, Al-Buhari 2009, 523-530.

tari sono state spesso motivo d'accusa dei *cristianos viejos* nei confronti dei *moriscos*, così come elemento di derisione e di discriminazione. Come si vedrà in seguito, esistono numerosissime testimonianze di denunce inquisitoriali che provano un atteggiamento denigratorio nei confronti dei costumi alimentari dei *moriscos*: le stesse accuse, gonfie di scherno e di pregiudizio, si trasformeranno in un luogo comune spesso abusato, anche in letteratura. Qui di seguito si riporta un frammento di un processo in cui un *morisco*, denunciato da alcuni vicini, viene messo sotto accusa per essersi astenuto in diverse occasioni dal consumare carne di maiale e dal bere vino:

Iten, que estando çenando çiertas personas tocino conbidaron el dicho Lope Almerique, y a otra persona a él muy conjuncta en parentesco, a que çenasen con ellos; y el dicho Lope Almerique y la otra persona nunca lo quisieron hazer. Y una de aquellas personas dixo al dicho Lope Almerique: «¿Por qué no çenáís con nosotros? ¿Hazéislo por no comer toçino?»». Y el dicho Lope Almerique dixo: «Como nuestros padres nunca comieron toçino, así haçemos nosotros: que no lo comemos». Lo cual el dicho Lope dexó de comer, por guarda y observança de la secta de moros. Iten, que çiertas personas guisavan de comer toçino, y conbidavan al dicho Lope Almerique que comiese así del toçino como de migas que guisaban. Y el dicho Lope Almerique respondía que comiesen en buena ora. Y después que avían guisado de comer aquellas personas, el dicho Lope Almerique tomava la sartén, y la freguava muy mucho, y guisava migas para él; y no quería comer de lo que los otros guisavan con toçino; todo por guarda y çeremonia de la falsa secta de los moros.¹²⁶

Per quanto riguarda le professioni e i ruoli sociali, si può affermare che nel secolo XVI la suddivisione settoriale della popolazione *morisca* era assai differenziata, anche se la maggior parte degli individui si occupava di agricoltura, e, in particolare, di orticoltura. Molti si dedicavano anche ad attività di artigianato – erano infatti ceramisti, tessitori, sarti, calzolai e falegnami – e anche ad attività commerciali¹²⁷. Nonostante le proibizioni dei cristiani, alcuni *moriscos* esercitavano l'attività di medico e di speziale. L'ascesa a ruoli sociali di rilievo era interdetta per via delle discriminazioni subite, in particolar modo per quello che riguardava l'accesso ad incarichi pubblici o l'ingresso negli ordini militari ed ecclesiastici. Lo strato più umile della popolazione

¹²⁶ Longás 1915, 269.

¹²⁷ Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 109-128.

morisca era solito inserirsi nel contesto della mano d'opera dei proprietari terrieri dei vari regni, mentre l'attività domestica era compito quasi esclusivo delle donne.

Il ruolo delle donne era centrale non solo per la singola famiglia ispano-musulmana ma anche per l'intera comunità. Alla madre era riservata la missione educativa: a lei, dunque, si assegnava il delicato e fondamentale incarico di trasmettere il sapere, la cultura e la religione musulmana. Come testimone e custode delle tradizioni, partecipava attivamente al mantenimento delle abitudini sia nell'ambito domestico privato che nell'ambito sociale, indossando gli abiti tradizionali¹²⁸ e svolgendo alcuni compiti di tipo artigianale. A causa di usanze particolari legate intrinsecamente a tradizioni culturali ma non religiose, anche le donne sono state vittime di accuse e di denunce ai tribunali del Sant'Uffizio. In particolar modo, quando la repressione delle pratiche rituali dei *moriscos* si fece più dura in corrispondenza con il Sinodo di Guadix del 1554, le donne erano solite essere sospettate di praticare segretamente la magia attraverso l'uso di amuleti ed altri oggetti: «son especialmente las mujeres quienes 'hacen hechizos y encantamientos y dan bienquerencias y malquerencias y hacen otros maleficios'»¹²⁹. Francisco Núñez Muley difese le usanze delle donne granadine, in particolare parlò dell'abitudine di preparare cosmetici e tinture di capelli con la pianta della henna, affermando che «menos se hallará que alheñarse las mujeres sea cerimonia de moros, sino costumbre para limpiarse las cabezas, y porque saca cualquier suciedad dellas y es cosa saludable. Y si se ponían encima agallas, era para teñir los cabellos y hacer labores que parecían bien»¹³⁰.

La conversione forzata, imposta alle diverse comunità *moriscas* nei primi anni del secolo XVI nei vari regni del territorio spagnolo, fa riaffiorare un quesito di carattere legale che riguarda il dibattito sull'immigrazione della popolazione musulmana verso il *dar al-Islam*¹³¹, una problematica emersa in tempi precedenti ai primi provvedimenti dei Re Cattolici e relazionata in prima istanza alla condizione dei *mu-*

¹²⁸ Dopo aver realizzato un viaggio itinerante in Spagna nell'anno 1529, il medaglista tedesco Christoph Weiditz (2001) ritrasse undici tipologie di individui *moriscos* in alcuni disegni riprodotti in lamine che, in seguito, sarebbero stati pubblicati.

¹²⁹ López de la Plaza 1993, 311.

¹³⁰ Mármol y Carvajal 2001 (Cap. II, Libro IX).

¹³¹ Letteralmente 'La casa dell'Islam', ossia l'insieme dei territori in cui vige la legge islamica.

déjares. Considerato il fatto che la legge islamica stabilisce l'obbligo di trasferimento da un territorio appartenente al *dar al-Kufr*¹³² in favore di un luogo in cui è vigente la legislazione musulmana, il dilemma dei *mudéjares* e, in seguito, dei *moriscos* si lega strettamente all'autorizzazione di potersi trattenere o meno nella loro patria d'origine, la penisola iberica, ormai in mano al 'potere cristiano'¹³³. Sorge, dunque, la necessità di consultare le autorità religiose islamiche al fine di ottenere direttive comportamentali: rimanere in territorio cristiano e continuare a praticare la religione islamica o espatriare in territori sconosciuti, ma musulmani, andando incontro ad un futuro incerto? Con le due *fatwa*¹³⁴ del Muftí di Fez Al-Wansharisi¹³⁵, datate 1484 e 1495, e indirizzate alle comunità *mudéjares*, emerge la posizione rigorosa ed inequivocabile della scuola sunnita islamica che si attiene scrupolosamente allo spirito del Corano e degli *Hadith* e che sancisce l'obbligatorietà del trasferimento¹³⁶. La *fatwa* del Muftí de Orán Ahmad ibn Abi Yumu'a Al-Maghrawi, datata 1504, si colloca in una posizione diametralmente opposta a quella di Al-Wansharisi¹³⁷. In primo luogo, è diretta al gruppo specifico dei *moriscos* gra-

¹³² Letteralmente 'La casa dell'infedeltà', ossia l'insieme dei territori in cui non vige la legge islamica.

¹³³ L'obbligo dell'emigrazione alle terre di *Dar-Islam* si basa sulle parole del Corano della sura IV, 97-100: «Quanto a coloro che gli angeli richiameranno mentre facevan torto a sé stessi, chiederanno loro: 'Qual fu la condizione vostra?' ed essi risponderanno: 'Fummo deboli sulla terra', ma verrà loro risposto: 'Non era la terra di Dio vasta abbastanza perché voi emigraste?' E il loro asilo sarà l'inferno: qual tristo andare!. Eccettuati saranno i deboli, uomini, donne, fanciulli che non avran potuto usare espedienti e non saran stati guidati sulla retta via, - quelli può darsi che Dio li perdoni, perché Egli è il clemente, il pietoso -. Chiunque si allontani dai suoi sulla via di Dio troverà sulla terra numerosi luoghi d'asilo e spazio ampio, e chi esce dalla sua casa andando verso Dio e il Suo Messaggero e lo coglie la morte, Dio s'impegna a ricompensarlo, ché Dio è pietoso clemente» (*Il Corano* 1997, 65). A questo proposito si veda anche Cheddadi 2009.

¹³⁴ La *fatwa* è un'opinione legale emessa da un *mufti*, ossia un *faqib*, un giurista specializzato in materia di *sharia*, la legge islamica.

¹³⁵ Vidal Castro 1991, 315-352.

¹³⁶ Anche se con alcune eccezioni, soprattutto in merito alla condizione 'debole' del fedele musulmano si veda la Sura IV, 98: «.. deboli, uomini, donne e fanciulli che non avranno potuto usare espedienti» (*Il Corano* 1997, 65). Riguardo alle due *fatwa* di Al-Wansharisi, si veda Sabbagh 1983, 43-56.

¹³⁷ Per ulteriori informazioni sulla figura del Muftí de Orán, si veda Stewart 2006, 265-301.

nadini e castigliani che, obbligati a convertirsi rispettivamente nel 1500 e nel 1502, sollecitavano alla loro autorità religiosa un consulto legale in merito alla questione. Si tratta di un responso, scritto quasi a modo di «carta de consolación»¹³⁸, in cui, a risoluzione delle problematiche sollevate dalle due comunità, viene sostenuto un chiaro atteggiamento di criptoislamismo¹³⁹. In altre parole, ciò che il Muftí de Orán suggerisce nella sua sentenza è la possibilità di rimanere in territorio cristiano e di affermare simultaneamente la propria identità islamica, appellandosi a degli atteggiamenti di ‘precauzione’. La *fatwa* di Al-Maghrawi è considerata un documento eccezionale poiché rappresenta una sorta di ‘passaporto’ verso una condotta quotidiana di prudenza: essa, infatti, esorta i fedeli a condurre un’esistenza fatta di cautela e di segreto (ar. *kitman*), e li muove, solo nel caso in cui la loro vita sia in pericolo, all’occultamento del proprio credo islamico con la messa in pratica della dissimulazione.

La *fatwa* si struttura su due livelli contenutistici: nella prima parte vengono ribaditi i principi fondamentali della religione islamica, mentre nella seconda ritroviamo le istruzioni impartite dallo stesso Muftí ai fedeli in merito agli atteggiamenti da tenere negli eventuali casi di necessità:

Pues el assala, hacedlo aunque fuese aseñando.

Azzaka pagaréis, aunque fuese de manera que hagáis presentes a vuestros pobres, por no manera de ufana, porque Alá – ¡ensalzado sea! – no mirará a vuestras figuras, más mirará a vuestros corazones.

Y os bañaréis de la suciedad, aunque fuese bañando os en los piélagos de las mares o de los ríos.

Y si seréis devedados del assalá, pues pagadlo en la noche en el derecho del día y derrocárosla de vosotros en el juicio della. [...]

El attahor de agua es deudo sobre vosotros o con Attayammum, aunque no fuese sino pasar las manos por las paredes mashando. [...]

Y si os forzaran a beber el vino, pues bebedlo, no con voluntad de hacer vicio de él. [...]

Y si os forzaran sobre comer puerco, comedlo denegantes a él y certificantes de ser vedado. [...]

Y si os harán decir por fuerza la palabra de la descreencia, si será posible, contrahacerlo con palabras disimuladas, sino diréis como os dirán y vuestros corazones estén muy firmes con el addin del Alislam,

¹³⁸ Così, infatti, la definisce María Jesús Rubiera Mata nella breve presentazione dell’edizione della *fatwa* del Muftí de Orán (Ibn Abi Yumu’a 2001).

¹³⁹ Harvey 1964a.

esquivando y denegando con vuestros corazones todo lo que os harán decir.¹⁴⁰

In merito al dibattito degli studiosi sulla possibilità che la *fatwa* del Muftí Ahmad ibn Abi Yumu'a Al-Maghrawi rappresenti o meno l'autorizzazione alla pratica della *taqiyya* in ambito *morisco*, possiamo rimettere due delle posizioni più rilevanti a riguardo. La maggior parte degli specialisti conviene con la teoria di Louis Cardaillac, secondo la quale i *moriscos* erano soliti mettere in pratica consapevolmente la *taqiyya*, ossia il rinnegare, ma solo in modo apparente, la propria fede islamica in caso di circostanze avverse e come risposta alla minaccia di pericolo per la propria vita¹⁴¹. Il precetto dottrinale della *taqiyya* si elabora ai primordi dell'Islam, nell'ambito sciita, come mezzo per preservare la propria integrità di fronte al maggioritario sunnismo¹⁴². L'origine di questa norma suppone unicamente l'atto di occultare l'appartenenza al partito sciita e non il rinnegare la fede islamica. Ed è proprio per questo motivo, secondo l'opinione di altri studiosi, che è necessario relativizzare l'importanza dell'applicazione della *taqiyya* nel contesto *morisco* poiché i musulmani spagnoli non abiuravano la fede islamica, ma unicamente praticavano in segreto la loro vera religione. La perplessità riguardo la pratica della *taqiyya* si impone dal momento in cui i *moriscos*, comunità ispanica di musulmani sunniti, molto probabilmente non erano neppure a conoscenza del concetto teologico in questione: per questo motivo, Rubiera Mata e Bernabé Pons non citano mai la *taqiyya* in quanto 'precauzione' *morisca*, ma accostano l'atteggiamento *morisco* di dissimulazione al fenomeno del nicodemismo¹⁴³. Inoltre, ad oggi, non sono stati rinvenuti documenti dell'epoca in cui appaia il termine specifico, tanto meno il Muftí de Orán Al-Maghrawi ne fa mai uso nel redigere la sua *fatwa*. Tuttavia, il concetto può essere rintracciato, come espone Harvey, in un passag-

¹⁴⁰ Ibn Abi Yumu'a 2001. Per una lettura del testo integrale della *fatwa* del Muftí de Orán, si veda il documento in Appendice 7.

¹⁴¹ La teoria viene esposta in Cardaillac 1978, 107-122 e in Cardaillac 1979. Il termine *taqiyya* appare nel *Glosario de voces aljamiado-moriscas* con la definizione di «'simulación de las creencias': Propiamente *taqiyya* es la actitud de simulación que los musulmanes adoptaban frente a los cristianos para ocultar su verdadera religión, la musulmana» (Galmés de Fuentes - Sánchez Álvarez-Vespertino Rodríguez - Villaverde Amiela 1994, 568).

¹⁴² Si veda Cahen 1972.

¹⁴³ Si vedano Ibn Abi Yumu'a 2001; Bernabé Pons 2009, 89; Bernabé Pons 2013.

gio scritto in *aljamía* dal Mancebo de Arévalo e individuato nel Manoscritto Cambridge Dd. 9.49:

Dixo un alim d'este rreyno hablando de nuestro encerramiento: – yo bien conoço que somos en una temporada de grande espanto, mas no por eso dexara Allah de darnos cauterizada si dexamos el pro'o de nuestro poderío en lo que toca al preçptario mandamiento. Y a quanto *Yamonestança*, todos la podemos usar *por la bia prebilejada* i con los cantares ajenos por donde los cristianos hazen salba, pues todo cabe *debaxo de buena disimulança*, porque la buena doctrina, no la puede bedar ninguna ley, por inumana que sea.¹⁴⁴

L'applicazione della «buena disimulança» da parte dei *moriscos* spagnoli è, dunque, innegabile, ma affermare oggi che la *taqiyya* sia stata il fulcro della vita dei cripto-musulmani nei secoli XVI e XVII non corrisponderebbe a verità: la maggior parte di essi vive con un profondo senso di tragedia la dissimulazione quotidiana poiché causa non solo di un'evidente svalorizzazione della propria religione e del loro culto, ma anche di un progressivo depauperamento culturale. L'impossibilità di esteriorizzare il proprio credo induce a un'accettazione a denti stretti della propria condizione, nella triste consapevolezza che sia l'unico modo per poter sopravvivere.

1.2.2. La lingua dei *moriscos* e i prodotti letterari

Prima di presentare un panorama generale delle opere letterarie prodotte dal gruppo ispano-musulmano e dei temi in esse trattati, è necessario rivolgere un breve sguardo alla situazione linguistica che caratterizza la minoranza *morisca*. Per questo, occorre necessariamente restringere il campo di analisi e trattare l'argomento regionalizzando la questione. Definire la società *morisca* rappresenta ancor oggi per gli studiosi un'impresa assai ardua e lo stesso può dirsi dello studio delle consuetudini radicate nella loro cultura. A causa della molteplice caratterizzazione di questa specifica collettività, la società cristiano-spagnola del secolo XVI non fu in grado di registrarne e comprenderne le varianti e, dunque, era solita consegnare una visione uniformata di ciò che rappresentava l'insieme. Da parte cristiana si rileva, quindi, una conoscenza alquanto approssimativa dell'alterità *morisca* che produce così imprecise categorizzazioni, manifestate,

¹⁴⁴ Harvey 1995, 561-563.

come si è visto in precedenza, in generalizzate contromisure politico-religiose. In realtà, all'interno di questa circostanziata collettività, lo status di ogni comunità variava secondo il suo peculiare sviluppo storico, geografico e culturale.

Da un punto di vista linguistico, nei territori della Corona di Aragona (Aragona, Catalogna, Valencia, Isole Baleari) tra il XII e XVI secolo si registra una progressiva decadenza dell'uso dell'arabo classico a favore di un costante utilizzo dell'arabo dialettale in ambito domestico. La lingua araba si utilizza in ambito pubblico nella stesura di documenti ufficiali notarili di compravendita, prestiti, depositi e ipoteche, ma unicamente da parte di un'élite che ancora coltiva l'idioma classico¹⁴⁵. A Valencia, l'uso dell'arabo per la redazione di documenti si protrae fino al momento dell'espulsione. In questi stessi territori molti *moriscos*, oltre all'arabo dialettale, erano soliti esprimersi anche in catalano-valenciano o persino in castigliano per via delle attività commerciali intraprese con altre parti della penisola. Si rileva, dunque, per la maggior parte dei territori del regno di Aragona, una situazione di bilinguismo (arabo dialettale/catalano-valenciano parlato) e alcuni casi di trilinguismo (arabo classico/arabo dialettale/catalano-valenciano)¹⁴⁶. Nella zona aragonese si avvia, inoltre, un processo di redazione di documenti in *aljamía* (termine che deriva dalla radice araba *ayam*, che significa 'non arabo'), ossia in un castigliano aragonizzato scritto in grafia araba¹⁴⁷. A proposito di *aljamía*,

¹⁴⁵ Epalza 1992, 115-117.

¹⁴⁶ Epalza 1992, 114-118.

¹⁴⁷ Si veda Bernabé Pons 2009, 69. In riferimento al concetto di *aljamía*, Montaner (2003, 99) spiega che: «Dentro del sistema dialectal aragonés, la aljamía constituye una modalidad peculiar (con la consideración de norma o subsistema), propia de cierto sector social, el de la población musulmana aragonesa, bajo la condición jurídica de mudéjares o moros y, a partir del decreto de conversión forzosa de 1526, la de moriscos o cristianos nuevos de moro. En este sentido, la aljamía constituye una variedad marcada más desde un punto de vista diastrático que diatópico, dado que sus rasgos se mantienen básicamente constantes independientemente de la localización de los hablantes [...]. Se ha de señalar que, por un lado, no se ha procedido a un estudio sistemático que permita establecer la posible diversidad relativa de la aljamía en virtud de su lugar de cultivo y que, por otro, la mayor parte de la producción aljamiada conocida y en la que se basan las caracterizaciones disponibles procede de las vegas de los afluentes meridionales del Ebro, en particular el Jalón y el Huerva, lo que es lógico, habida cuenta de la alta densidad de población mudéjar en dichas zonas, pero puede falsear la visión de conjunto del fenómeno».

infatti, secondo Epalza:

la pervivencia de textos aljamiados, en romance pero en escritura árabe, a lo largo del siglo XVI en Aragón, indicaría la existencia de una élite que era capaz de dominar ambas lenguas y particularmente la escritura árabe, ya que intercalan frecuentemente frases enteramente en árabe dentro de los textos romances con esa escritura.¹⁴⁸

Per quanto riguarda i territori della Corona di Castiglia (Vecchia Castiglia, Nuova Castiglia, Estremadura, Andalusia, Granada, Isole Canarie) si registra una decadenza rapida dell'uso dell'arabo classico, e anche dell'arabo dialettale, a favore della lingua castigliana. Si segnala una conoscenza generale del castigliano da parte dei *moriscos* abitanti in queste zone poiché le comunità abitualmente erano inserite all'interno di contesti urbani in cui la lingua castigliana era dominante. Non si esclude in ogni caso una conoscenza poco approfondita dell'arabo. È necessario tenere in considerazione anche la circostanza storica della dispersione dei *moriscos* granadini dopo la sconfitta di questi nella guerra delle Alpujarras nel 1571. I cristiani decisero che, per evitare nuovi focolai di ribellione sulle montagne di Granada, la comunità *morisca* dovesse essere disgregata, imponendo così una dispersione nei lontani territori del regno di Castiglia. I *moriscos* granadini però, nelle nuove zone d'insediamento, contribuirono alla diffusione e al consolidamento dell'uso della lingua araba, avvicinando ancor di più i *moriscos* castigliani alla loro cultura originaria¹⁴⁹.

Nel territorio del regno di Granada, al momento della conquista del 1492, gli abitanti erano musulmani e solo arabo-parlanti. Non si esclude però una rudimentale conoscenza del castigliano, lingua dei vicini cristiani con i quali intrecciavano quotidiani rapporti commerciali; tuttavia, senza dubbio, l'idioma di riferimento per i granadini, sia in ambito pubblico sia in ambito privato, rimane sostanzialmente l'arabo¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Epalza 1992, 115-116. *Il Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* definisce così il termine *aljamía* nella sua prima accezione: «Entre los antiguos habitantes musulmanes de España, lengua de los cristianos peninsulares», *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* 2017, in <http://dle.rae.es/?id=1tvL7cf>.

¹⁴⁹ Epalza 1992, 116.

¹⁵⁰ Epalza 1992, 116-117.

Gómez Renau si riferisce allo studio di Viguera per elaborare una sorta di classificazione dell'utilizzo che facevano i *moriscos* spagnoli delle lingue presenti sul territorio. Nell'articolo si parla di quattro varianti diverse in uso da parte dei *moriscos* della penisola: a) lingua araba e grafia araba; b) lingua romanza e grafia araba (*aljamía*); c) lingua romanza e grafia latina; d) lingua araba e grafia latina ¹⁵¹.

Secondo gli esperti, la *aljamía* si sviluppò in primo luogo e in maggior misura nel regno di Castiglia e in Aragona, a seguito di una serie di circostanze storico-sociali proprie del territorio. L'idea, condivisa quasi dalla totalità degli studiosi della materia, è che probabilmente i primi documenti scritti in *aljamía* si mostrarono per la prima volta nel contesto castigliano, poiché in questa zona i *moriscos* sperimentarono una condizione di acculturazione e incorporazione più rapida all'ambiente cristiano rispetto ad altri territori. In seguito, a partire da questa regione, la nuova scrittura si sarebbe diffusa anche in Aragona entrando dalle zone di frontiera con la Castiglia ¹⁵².

Il periodo di produzione dei primi documenti in lingua *aljamiada* dovrebbe aggirarsi intorno al XV sec., ma non se ne ha certezza poiché la maggior parte dei manoscritti ritrovati è di produzione anonima e non reca quasi mai date precise. L'unica testimonianza dell'uso della lingua scritta *aljamiada* tra i *moriscos* aragonesi è attestata dal ritrovamento di due documenti a Calatayud (Aragona) datati 1507, nei quali furono redatte in arabo le date e l'introduzione mentre la dichiarazione iniziale dell'autore anonimo fu redatta in lingua romanza con grafia araba (*aljamía*) ¹⁵³.

Riguardo al motivo per cui i *moriscos* avessero necessità di creare un nuovo codice linguistico con il quale comunicare e produrre anche letteratura, qui di seguito si segnalano alcune delle più rilevanti ipotesi degli specialisti della materia. Secondo molti studiosi, la creazione dell'*aljamía* sorge dalla volontà di conservazione della propria

¹⁵¹ Gómez Renau 2000.

¹⁵² «Cronológicamente este uso se debió dar antes en Castilla ya que los moriscos de aquí sufrieron una aculturación más rápida y extensa y quizás, desde esa región irradiaría a Aragón, donde la mayor parte de los manuscritos corresponden a la frontera con el Jalón. Especialistas como M. de Epalza y Harvey así lo comparten, basándose en el hecho de que el muftí de Segovia, Içe de Gébir fue el primero en utilizar esta innovación que más tarde pasaría a Aragón de la mano de el Mancebo de Arévalo, uno de los escritores más cultos de esa época» (Gómez Renau 2000, 76).

¹⁵³ Gómez Renau 2000, 77.

cultura, ovvero dall'intenzione di preservare la calligrafia araba del testo¹⁵⁴; per altri, la *aljamía* è considerata come unica scrittura possibile considerato il fatto che i *moriscos* non conoscevano la grafia latina; per altri ancora, la *aljamía* era usata come una sorta di codice cifrato per rendere inaccessibile le informazioni del gruppo cripto-musulmano ai cristiani. Per Gómez Renau, la tesi più verosimile è quella elaborata da Ottmar Hegyi, condivisa dalla stessa studiosa, secondo cui la chiave della scrittura *aljamiada* risiede principalmente in questioni ideologiche. Sostiene Hegyi che «el empleo de caracteres árabes por los moriscos se debe, en su mayor parte, al carácter sagrado de la escritura árabe, un signo exterior que señala la pertenencia a la *Umma*, a la comunidad islámica»¹⁵⁵. I *moriscos* adoperano la grafia araba poiché in arabo è redatto il Corano. A sua volta, quindi, la lingua araba utilizzata nelle testimonianze letterarie dei *moriscos* diviene sacra e si configura come segno di distinzione e di appartenenza alla *umma* islamica. Anche Bernabé Pons sottolinea lo stesso concetto: «La *aljamía* permite a los moriscos castellanos y aragoneses mantener su pensamiento musulmán con las herramientas de su tiempo y, por tanto, deviene asimismo una forma de cohesión de la comunidad»¹⁵⁶. Pertanto, l'uso dei caratteri arabi diviene per il gruppo minoritario uno dei modi più rilevanti per riuscire a testimoniare la propria fede e per affermare costantemente la propria identità di comunità musulmana.

I manoscritti *aljamiados* che sono conservati nelle biblioteche spagnole e straniere di tutto il mondo sono numerosi¹⁵⁷. Questi

¹⁵⁴ Si ricorda l'assoluta importanza della lingua araba per i musulmani, per via del carattere arabo della rivelazione divina al Profeta Maometto.

¹⁵⁵ Si veda Hegyi 1981, 17. Sullo stesso tema, Hegyi 1978.

¹⁵⁶ Bernabé Pons 2009, 69.

¹⁵⁷ Villaverde Amieva ha elaborato un registro aggiornato di tutte le sedi, in Spagna e all'estero, che ospitano manoscritti *aljamiados-moriscos*. In questa nota si indicano tutte le localizzazioni: Biblioteca Nacional de España (Madrid), Real Academia de la Historia (Madrid), Biblioteca Tomás Navarro Tomás, CSIC (Madrid), Real Biblioteca (Madrid), Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial (Madrid), Biblioteca de Castilla - La Mancha (Toledo), Archivo Diocesano (Cuenca), Archivo Capitular de la Catedral del Pilar (Zaragoza), Escuelas Pías (Zaragoza), Biblioteca de la Universidad de Zaragoza, Archivo de Protocolos Notariales (Zaragoza), Archivo de la Cortes de Aragón (Zaragoza), Biblioteca de Cataluña (Barcelona), Biblioteca de la Universidad de Barcelona, Archiu Històric de la Ciutat (Barcelona), Institut de Estudis Ilerdencs (Lleida), Biblioteca Pública (Lleida), Bibliothèque National de France (Parigi), Bibliothèque de Méjanes

straordinari documenti, riportati alla luce dopo lunghi secoli, sono le dirette testimonianze dell'ambito culturale e religioso proprio di una collettività minoritaria costretta a dissolversi in breve tempo¹⁵⁸. Essi sono le dichiarazioni segrete dell'ultima comunità musulmana spagnola che cercò la sua sopravvivenza attraverso la parola, scritta in una lingua diversa da quella ufficialmente parlata nei territori in cui risiedevano. I manoscritti sono inoltre eccezionali documentazioni assai utili per gli studi etno-antropologici poiché in essi rivivono le tradizioni, i racconti, gli usi e i costumi di una minoranza emarginata e infine allontanata dal luogo d'origine. Si può dire, quindi, che senza i manoscritti rinvenuti, la comunità *morisca* non avrebbe avuto modo di poter riemergere dalle pieghe della storia e, grazie ad essi, è possibile ora riuscire a tracciare un panorama culturale, religioso e linguistico delle comunità ispano-musulmane sufficientemente preciso. La maggior parte dei documenti preservati attesta un'intensa attività letteraria prima e dopo l'espulsione del 1609. Gli autori sono per la maggior parte anonimi. Grazie all'utile quadro tematico elaborato da

(Aix-en-Provence), British Library (Londra), Cambridge University Library, Wadham College (Oxford), Biblioteca Universitaria di Uppsala (Svezia), Biblioteca Universitaria di Bologna, Biblioteca Casanetense (Roma), Biblioteca Apostolica Vaticana (Roma), Biblioteca Nazionale Centrale (Firenze), Burgerbibliothek (Bern), National Library of Malta, Bibliothèque Nationale d'Algérie (Algeri), Fischer Library, University of Sidney (Australia), Archivo General de la Nación (Messico), National Library (Qatar). Per ulteriori dettagli sull'identificazione, catalogazione, signature ed edizioni critiche, si veda Villaverde Amieva 2010.

¹⁵⁸ I ritrovamenti della gran parte dei manoscritti *aljamiados* oggi conosciuti sono avvenuti in circostanze quantomai casuali, spesso in occasione di lavori di ristrutturazione di alcuni antichi edifici. Montaner Frutos racconta il rinvenimento del Ms. XIII verificatosi nel 1884 ad Almonacid de la Sierra (Saragozza): «El descubrimiento de estos códices se produjo en agosto de 1884, con ocasión del levantamiento de un entarimado en una casa de dicha localidad, bajo la cual se hallaban cuidadosamente dispuestos y colocados uno a uno en saquitos de lienzo, junto con diversos útiles para encuadernar (prensas, cuchillas, etc.). Abandonados los manuscritos entre los escombros, sirvieron para que los niños de la localidad se divirtieran haciendo hogueras con ellos, hasta que el P. Fierro, de las Escuelas Pías de Zaragoza, estando de paso por la villa, realizó su auténtico descubrimiento, y se apresuró a adquirir parte de los códices, de los que ya habían sido seriamente dañados más de ochenta. De vuelta al pueblo, por encargo del Provincial de los Escolapios, el P. Fierro logró reunir hasta 25 manuscritos, pero la parte principal acabó, junto con el utilaje de encuademación, en la biblioteca del profesor y bibliófilo zaragozano D. Pablo Gil y Gil, mientras que algunos volúmenes sueltos debieron de permanecer en manos de particulares de Almonacid» (Montaner Frutos 1988b, 119-120).

Bernabé Pons, è possibile delineare una visione generale degli argomenti trattati nella letteratura *aljamiada*: 1) scienze coraniche; 2) scienze degli Hadith; 3) grammatica e lessicografia; 4) sermoni; 5) polemiche; 6) testi giuridici; 7) letteratura religiosa; 8) magia e divinazione; 9) rimedi medici; 10) letteratura di viaggio; 11) scritti per usi particolari; 12) letteratura profana ¹⁵⁹.

È necessario premettere che gran parte della letteratura *aljamiado-morisca* si delinea come opera di traduzione, per la maggior parte di originali arabi. Quando si occupa di opere religiose o giuridiche, l'autore, quasi sempre anonimo, solitamente si attiene ai documenti originali, mettendo in atto una traduzione pienamente fedele; quando il tema dell'opera riguarda racconti della tradizione araba, l'autore spesso si trasforma esclusivamente in adattatore del materiale; per quanto riguarda il genere lirico, invece, l'autore si dedica al testo in modo più originale, mostrando spesso la sua creatività ¹⁶⁰.

Qui di seguito si propone una classificazione sommaria dei temi presenti nelle opere più importanti catalogate dagli specialisti. In primo luogo, si esaminano brevemente le opere di carattere religioso. Sono sicuramente le più numerose e contengono molti rimandi alla dottrina islamica. La maggior parte dei manoscritti riproducono traduzioni in *aljamia* del Corano o anche solo di alcune sure. Numerosi anche i manoscritti contenenti commenti del testo coranico. Da un'analisi generale dei codici recuperati, dunque, si può dire che il Corano è l'opera più riprodotta dai *moriscos* nei loro scritti. La motivazione risiede naturalmente nel proposito di tutela della propria fede religiosa. Importante anche il numero di manoscritti contenenti *hadith*, ossia racconti di episodi della vita del Profeta Maometto, riprodotti in versione *aljamiada* o anche in originale arabo ¹⁶¹. Numerosi sono anche i racconti *aljamiados* che prevedono come protagonisti dei personaggi biblici. Nelle leggende scritte in *aljamia* si fa riferimento agli aspetti più rilevanti della personalità delle figure bibliche, mettendole unicamente in relazione con la sfera della religione islamica. I personaggi presenti nei racconti sono, in particolare, Abramo, Mosè, Salomone, Giobbe, Gesù e Maria ¹⁶².

Nei manoscritti rinvenuti, si ritrovano, inoltre, esempi di lette-

¹⁵⁹ Bernabé Pons 2010, 33.

¹⁶⁰ Galmés de Fuentes 1978, 190-191.

¹⁶¹ Bernabé Pons 2010, 34-35.

¹⁶² Si veda Vespertino Rodríguez 1983.

ratura di polemica anti-cristiana e anti-ebraica. Essa nasce dalla volontà degli autori di sottolineare la contrapposizione della religione islamica con le altre confessioni presenti nel territorio. Come indica Bernabé Pons, «los textos polémicos, sobre todo anticristianos, pero también antijudíos, muestran la cara combativa de la religión»¹⁶³. I temi della disputa sono quelli riconosciuti da sempre dal mondo islamico. Si parla, dunque, dell'inammissibilità della figura di Cristo come Dio, della negazione della crocifissione e della redenzione. Si rifiutano i sacramenti e si nega la confessione, confidando in un'ammissione delle colpe nel dialogo intimo tra il fedele e Dio. Si giudica non opportuna la gerarchia della Chiesa affermando che tra il fedele e Dio non possano esserci intermediari. Si considera, in conclusione, l'Islam come ultima e definitiva rivelazione di Dio, ritenendo Maometto il sigillo della profezia. In ultimo, all'interno della letteratura di tema religioso si ritrovano anche documenti che si soffermano specialmente su aspetti di teologia morale e mistica. L'autore più rappresentativo di questo genere letterario è il Mancebo de Arévalo. Dello scrittore anonimo morisco si conservano tre opere: la *Tafsira*¹⁶⁴, il *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna* e il *Sumario de la relación y ejercicio espiritual*. Nella prima, l'autore propone al lettore un'esposizione di precetti, riti e tradizioni musulmane. Nell'ultima, è evidente l'influenza del filosofo e mistico Al-Ghazali, ma anche di Averroè e Avicenna.

Un altro genere molto rilevante nel contesto letterario *morisco* è quello narrativo. *El libro de las batallas* è indicata come una delle opere più rappresentative. Essa è costituita da una raccolta di racconti epico-cavallereschi in cui si narrano, in modo romanzato, le vicende di Ayyam Al-Arab¹⁶⁵. Secondo Galmés de Fuentes, in quest'opera letteraria si ritrovano i cardini dell'origine dell'epica occidentale. Si ricorda inoltre *La historia de los amores de París y Viana*, uno dei romanzi cavallereschi che suscitò grande interesse nell'Europa occidentale, anch'esso studiato da Galmés de Fuentes¹⁶⁶. Un altro testo *aljamiado* appartenente al genere è *El Rekontamiento del rey*

¹⁶³ Bernabé Pons 2010, 36.

¹⁶⁴ Sull'opera del Mancebo, si veda Mancebo de Arévalo 2003. Sulla figura del Mancebo, Harvey 1967; Harvey 1978; Narváez 1995; Rubiera Mata 1995; Bernabé Pons 1999-2002.

¹⁶⁵ Galmés de Fuentes 1975.

¹⁶⁶ Galmés de Fuentes 1970.

Alisandre, in cui si riferiscono le avventure di Alessandro Magno, viste attraverso leggende popolari islamiche. Anche *La leyenda de Yuçuf* è un'opera assai rilevante, nella quale si racconta la storia della vita di Giuseppe secondo la versione coranica. Rientra nella categoria anche *La leyenda de Muça con Yacub el carnicero*, prodotto letterario che Menéndez Pidal dimostrò essere fonte de *El condenado por desconfiado* di Tirso de Molina¹⁶⁷. All'interno del genere narrativo, si ritrovano inoltre testi che hanno legami con la letteratura occidentale, ad esempio *La leyenda de los dos amigos*, di origine orientale, è un racconto contenuto nel *Decameron* di Boccaccio. *La leyenda de la doncella Arcayona* narra il tema della giovane innocente falsamente accusata, soggetto molte volte usato anche in altre versioni europee come, ad esempio, nel *Libro de Apolonio* (1250).

Anche per ciò che concerne il genere poetico, l'Islam continua ed essere l'asse tematico centrale della produzione letteraria *aljamia-da*. La maggior parte dei poemi scritti dai *moriscos* sono componimenti redatti in onore ad Allah e al profeta Maometto, tuttavia nelle liriche vengono trattati anche altri temi. È il caso di un prologo, scritto sottoforma di sonetto, contenuto in un manoscritto redatto da un autore anonimo, che racconta numerose esperienze di vita vissute prima dell'espulsione del 1609. Esso è considerato da Galmés de Fuentes un esempio eccellente di poesia *morisca*, allo stesso livello dei ben più conosciuti componimenti poetici del *Siglo de Oro* spagnolo¹⁶⁸.

L'argomento giuridico è rappresentato all'interno della produzione in *aljamía* da una nutrita serie di documenti notarili, testimonianze di grande interesse poiché considerate come fonti rilevanti per ricavare informazioni riguardo alle istituzioni giuridiche della Spagna musulmana¹⁶⁹. In ultimo, i libri di viaggio, la prosa didattica e gli scritti di magia e superstizione: tra i tanti si ricordano in particolare *El libro de dichos maravillosos*, *El Libro de las Suertes* e *El libro de los Sueños*, opere che trattano di pratiche di magia, superstizioni, previsioni, sortilegi e arti occulte¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Galmés de Fuentes 1978, 192.

¹⁶⁸ Vázquez 2007, 219-241.

¹⁶⁹ Galmés de Fuentes 1978, 198.

¹⁷⁰ Riguardo ai temi della profezia, magia, oniromanzia, si vedano Labarta 1982-1983; Labarta 1993; Cardaillac-Hermosilla 2005; López-Baralt 2009, 237-346 e 293-346.

2.

L'IMMAGINE DEL MORISCO NELLA SOCIETÀ SPAGNOLA DEI SECOLI D'ORO

2.1. LO 'STRANIERO' ISPANO-MUSULMANO

Nel capitolo LIV della seconda parte del *Don Quijote*, Miguel de Cervantes contribuisce a dare testimonianza della tragedia della diaspora *morisca* attraverso la presentazione del personaggio di Ricote. Nell'episodio, infatti, il *morisco* esiliato incontra fortuitamente il compaesano Sancho a cui decide di raccontare la propria sventura. Riferisce di essere stato costretto a fuggire dalla penisola a causa dell'emanazione del decreto di espulsione, ma tanto era il rimpianto per aver lasciato la propria terra che scelse, seppur clandestinamente, di farvi ritorno:

Fuimos castigados con la pena del destierro, blando y suave, al parecer de algunos, pero al nuestro, la más terrible que se nos podía dar. Doquiera que estamos lloramos por España; que, al fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural; en ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desenvoltura desea, y en Berbería y en todas las partes de África donde esperábamos ser recibidos, acogidos y regalados, allí es donde más nos ofenden y maltratan. No hemos conocido el bien hasta que le hemos perdido, y es el deseo tan grande que todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos (y son muchos) que saben la lengua como yo, se vuelven a ella, y dejan allá a sus mujeres y sus hijos desamparados: tanto es el amor que la tienen; ahora conozco y experimento lo que suele decirse: que es dulce el amor de la patria.¹

La storia di Ricote è senza dubbio toccante. Sia per le note realistiche che la contraddistinguono sia per i sentimenti che riesce a comuni-

¹ Cervantes 1997, 435.

care: Cervantes descrive il *morisco* come un uomo diviso tra il desiderio di libertà e il profondo amore per la madrepatria. Tuttavia, di fronte a una libertà faticosamente conquistata nella lontana Germania, dove «cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte della se vive con libertad de conciencia»², Ricote privilegia il ritorno alla terra d'origine, nonostante la sua scelta implichi una vita da condurre nel segreto e un avvenire assai incerto. Per le numerose occasioni in cui viene citato negli studi di moriscologia, il personaggio di Ricote può ergersi a simbolo di tutti gli individui che subirono il tragico destino dell'espulsione e che vissero la condizione dell'esilio. L'analisi dell'episodio *quijotiano* conduce naturalmente a delle riflessioni. Dinanzi a tale devozione per la patria d'origine, si può considerare Ricote come un nemico della nazione spagnola? Lo stesso interrogativo viene proposto in riferimento agli individui reali, ai veri protagonisti dei secoli XVI e XVII, coloro che sperimentarono continue vessazioni e poi il confino come atto finale del processo di erosione della propria cultura. Per dare risposta al quesito appena posto, pensiamo sia necessario ripercorrere le diverse modalità con cui viene a presentarsi l'alterità *morisca* nel contesto sociale dell'epoca, segnalando i punti cardine del procedimento di fabbricazione dell'immagine distorta di un'intera collettività. Pur tenendo in considerazione l'eterogeneità della società *morisca* e delle sue diverse traiettorie storico-sociali (si ricorda l'affermazione di Braudel: «no hay un solo problema morisco, sino varios»³), sembrerebbe tuttavia inevitabile rapportarsi all'identificazione di quei punti generali su cui si fonda la questione e riferirsi dunque ai profili uniformati, appoggiati a fissi modelli schematizzati attraverso i quali il soggetto minoritario viene valutato dal gruppo dominante.

Le direttrici principali della nostra indagine sono incorporate nella definizione che Nora Moll ci consegna della disciplina imagologica:

lo studio delle immagini, dei pregiudizi, dei cliché, degli stereotipi e in generale delle opinioni su altri popoli e culture che la letteratura trasmette, partendo dalla convinzione che queste *images*, come vengono comunemente definite, hanno un'importanza che va aldilà del puro dato letterario.⁴

² Cervantes 1997, 435.

³ Braudel 1976, 175.

⁴ Moll 2002, 186.

L'analisi si volge, dunque, allo studio delle rappresentazioni (nel senso di immagini che rappresentano) e delle capacità che la letteratura possiede nel processo di trasmissione delle immagini e inoltre delle modalità con cui la stessa letteratura trasferisce tali rappresentazioni. Oltre a ciò, l'osservazione si sofferma sul valore extra-letterario di tali immagini, ovvero sul fatto che le rappresentazioni, i pregiudizi, gli stereotipi possano oltrepassare i confini dell'opera letteraria, producendo dei risultati anche nelle strutture ideologiche, sociali, politiche e psicologiche che identificano lo straniero come l'estraneo all'interno dei modelli aggreganti della collettività. Ciò che l'imagologia quindi tende a realizzare è «risalire al valore ideologico e politico che certi aspetti di un'opera letteraria possono avere proprio in quanto in essi si condensano per lo più le idee che un autore condivide con l'ambiente sociale e culturale in cui vive»⁵.

In riferimento al caso che prendiamo in analisi, durante il secolo XVI assistiamo alla cristallizzazione di un'immagine del tutto alterata di ciò che è 'moro' e successivamente anche 'morisco'. Potremmo parlare di un'architettura della deformazione dell'*image morisca*, fondata sui modelli di diffidenza, di ostilità e principalmente di rifiuto di ciò che l'alterità islamica ha sempre rappresentato per gli spagnoli, e in generale, per tutti gli occidentali⁶. Il punto di partenza del nostro ragionamento si individua nei cosiddetti testi «canonici»⁷, quelle opere letterarie che secondo Moll «possono dar luogo da un lato a interpretazioni idealizzanti, e dall'altro alimentare delle opinioni negative e delle visioni distorte dell'«altro», designate solitamente come *mirages*»⁸.

Nel nostro caso, il bacino più importante di *mirages* edificati intorno al soggetto *morisco* è da individuare nel corpus di testi che costituiscono la letteratura apologetica dell'espulsione, quella produzione storico-letteraria realizzata dai sostenitori del decreto reale del 1609. L'eredità che la storia lascia alla letteratura apologetica è rappresentata in gran misura dall'uso prolungato del «*topoi della negatività*»⁹ in relazione al soggetto musulmano, uno stereotipo che è an-

⁵ Moll 2002, 186.

⁶ Per un quadro più completo sulle scuole imagologiche, si vedano Pageaux 1994 e Beller 1996.

⁷ Moll 2002, 186.

⁸ Moll 2002, 186.

⁹ Moll 2002, 186.

dato costruendosi nel corso del tempo e che vede la sua consolidazione durante i lunghi secoli di lotte per la conquista del territorio.

Lo sviluppo diacronico del *mirage* dell'antagonista moro/islamico ha essenzialmente origine nel momento della conquista araba della penisola nel 711, ma è durante gli anni della Riconquista che si stabilizza appieno, trovando senso compiuto nel momento in cui il concetto di nazione spagnola aspira ad emergere prepotentemente con il progetto politico di Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona. L'aspetto della religione contribuisce in modo energico alla conformazione dell'idea di stato dei Re Cattolici, il cui obiettivo è convertire la fede cattolica in un potente elemento agglutinante per tutti i sudditi della Corona, elevandola a simbolo dell'identità nazionale.

Al processo di confronto che coinvolge la comunità cristiano-spagnola e quella islamico-*morisca* durante il periodo della Riconquista, si sommano altresì tutte le risultanti dei confronti storici precedenti, nello specifico quelli medievali, basati sull'identificazione dello straniero islamico in opposizione al Noi cristiano. La configurazione della diversità islamica mediante la lente medievale della cristianità porta alla costituzione di un tipo di straniero musulmano che si trasforma all'occhio europeo come «l'elemento catalizzatore per una sua unificazione politica e culturale: la presunta pericolosità e il senso di minaccia imminente attribuito all'Islam sono motivo per pensarsi come comunità caratterizzata da valori comuni»¹⁰. Per tanto, l'Islam si configura ancora alla fine del secolo XV come l'inevitabile nemico nazionale, sia politico che religioso: un avversario da sconfiggere e da eliminare senza mezzi termini, affinché si possa salvaguardare il programma monarchico e allo stesso tempo l'unità cattolica dell'intero paese.

La costruzione dell'identità di nazione spagnola si esplica in questo preciso momento storico come un «processo dialogico-differenziale, radicato nel continuo confronto con chi è esterno alla propria comunità»¹¹, inserendosi nella fase di formazione di un'entità specifica e ben circostanziata in opposizione all'Altro. Sarebbe quindi chiaro il fatto che, nel processo di identificazione della nazione, intervengano degli schemi fissi di rappresentazione dell'alterità che mirano, attraverso un concerto di immagini precise, alla dif-

¹⁰ Colombo 1999, 28.

¹¹ Moll 2002, 190.

ferenziazione e all'esclusione del soggetto 'altro': il passaggio successivo conduce all'inevitabile percezione collettiva dell'elemento estraneo, da stigmatizzare e respingere in quanto avulso dal modello culturale della stessa comunità¹².

Identificata, dunque, la collettività *morisca* del secolo XVI attraverso la proiezione dell'estraneità, il Noi occidentale (cristiano-spagnolo) sembrerebbe tendere a descriverla mediante quattro logiche principali, così come spiega il modello teorico di Colombo¹³. La 'logica dell'inversione' presuppone un procedimento rappresentativo dello straniero che prende il via dalla considerazione della sua posizione di prossimità rispetto al Noi, avviando una conseguente fase di studio e confronto al fine di comprenderne al meglio le differenze. L'osservazione conduce all'incorporazione dello straniero all'interno del sistema di valori del Noi e alla successiva e inevitabile 'svalutazione' della sua essenza nel raffronto realizzato¹⁴.

La 'logica della mancanza' tende alla descrizione dello straniero attraverso il meccanismo dell'incompletezza, dell'imperfezione. È estraneo al sistema chi è incompleto rispetto alla 'normalità' del sistema Noi. Colombo afferma che questa diversità viene spesso considerata sia da una prospettiva fisica che sociale. In ambito peninsulare, il *morisco* si considera estraneo poiché, oltre a possedere caratteristiche esteriori che lo rendono in parte distinguibile dal cristiano, non si allinea alle regole della struttura sociale cristiana, mantenendosi aderente alla legge del proprio credo religioso.

La terza logica, quella dell' 'eccesso', vuole l'identificazione dello straniero secondo il meccanismo dell'esagerazione sul piano fisico

¹² Nella monografia che Ceserani dedica allo straniero, esso viene analizzato come mito, stereotipo e tema letterario. Lo studioso definisce la figura in analisi (1998, 7-8): «Lo straniero, prima ancora di essere un personaggio di miti e storie, è un'immagine o proiezione culturale, presente nella psicologia e nell'immaginario delle comunità umane, fortemente implicata nei processi di costruzione dell'identità dei popoli, delle comunità etniche e in quelle nazionali, quasi sempre caricata di valori simbolici e ideologici. Tanto più le comunità umane sono omogenee, compatte, chiuse in sé, consapevoli di una propria identità specifica, tanto più respingono gli stranieri confinandoli nella loro diversità e accentuandone i tratti differenzianti. Ma anche: tanto più le comunità umane si sentono deboli e indifese e minacciate nella propria sicurezza e identità, tanto più le figure degli stranieri vengono caricate di valori negativi, caratterizzate attraverso tratti culturali semplificatori e rigidi, trasformate in stereotipi».

¹³ Colombo 1999, 22-27.

¹⁴ Colombo 1999, 22-27.

e sociale. I cristiani, non riscontrando particolari caratteristiche di esasperazione nei tratti fisici dei *moriscos*, sono soliti rimarcarla soprattutto per ciò che riguarda, ad esempio, la sfera sessuale. Lo stereotipo della smoderatezza proliferativa, cui si accompagna il parallelismo con gli animali, è assai comune nei discorsi dei *cristianos viejos*.

Quest'ultimo meccanismo di rilevazione dell'alterità si lega a quello della 'logica della combinazione', che tende a rappresentare lo straniero «come caratterizzato o da un miscuglio tra elementi umani e animali oppure da una disposizione spaziale confusa e anomala degli organi e delle altre parti del corpo»¹⁵. In realtà, il procedimento porta anche a osservare l'elemento della confusione non solo da un punto di vista fisico. Nella dimensione sociale, il rimando specifico è ancora all'ambito sessuale. Come ricorda Carrasco, una delle accuse peggiori addebitate ai *moriscos* era quella secondo cui «violaban la ley natural siendo incestuosos, bestiales – los que buscaban emparejarse con animales, la perra o la mula las más veces, sin excluir una que otra cabra»¹⁶.

Inoltre, con l'obiettivo di analizzare la posizione della comunità *morisca* dentro alla trama sociale cristiano-spagnola, ci si fonda sulle considerazioni di Colombo riguardo al senso che l'ubicazione dello straniero possiede all'interno del sistema sociale. L'individuo *morisco* appartiene pienamente al contesto etnico-sociale peninsulare: discendente del *mudéjar* medievale, si distingue essenzialmente dal gruppo *cristiano-viejo* per via di precise caratteristiche associate alla dimensione culturale-religiosa. Con l'amministrazione del sacramento del battesimo attraverso modalità coercitiva, il soggetto *morisco* si inserisce ufficialmente nella struttura religiosa cristiana. Ciò nonostante, è ancora considerato elemento lontano, estraneo al proprio stesso ambiente di appartenenza:

Lo straniero che vive all'interno del gruppo rappresenta una sintesi particolare di quell'alternanza di lontananza e di vicinanza che caratterizza ogni rapporto umano: è lontano perché straniero, perché ha un'origine diversa, solo in parte conosciuta; è vicino perché vive all'interno della comunità, lo si incontra quotidianamente. Il rapporto con lui rimane carico di ambivalenza: pur essendo frequente, conserva una parte di sospetto e di distanza perché lo straniero introduce la sua

¹⁵ Colombo 1999, 25.

¹⁶ Carrasco 2009, 115.

lontananza in ciò che dovrebbe essere vicino, nei nostri rapporti quotidiani. Lo straniero stesso è inoltre carico di ambivalenza perché avvicina ciò che dovrebbe essere lontano, perché non è come noi, non nasconde la sua differenza, non si confonde nel Noi ma vive all'interno del nostro gruppo.¹⁷

In questa prospettiva, come sottolinea Simmel nella sua riflessione, i tratti della vicinanza e della lontananza diventano distintivi poiché costituiscono precisamente l'ambivalenza dello straniero. Allo stesso modo, la sua ambiguità suscita nel gruppo dominante alcuni sentimenti contrastanti che raffigurerebbero il normale risultato dell'interazione ambivalente tra straniero e comunità¹⁸. Sembra essere, dunque, l'ambivalenza *morisca* uno degli elementi distintivi che conduce verso la visione pregiudiziale del gruppo dominante cristiano. Essa rappresenta una reale minaccia per il progetto di costruzione dell'ordine sociale. L'impossibilità, infatti, di poter categorizzare il *morisco* porta il sistema Noi a voler dargli sistemazione riducendo così la confusione. Tuttavia, come sostiene Colombo, «si instaura un circuito perverso che si autosostiene: la creazione dell'ordine produce ambivalenza che produce un senso di minaccia a cui si reagisce ricercando maggior ordine»¹⁹. Da questa angolazione potremmo così decifrare i tanti provvedimenti reali emanati dalla Corona durante il secolo XVI: continui tentativi di disporre e imporre un ordine a una categoria che, ipoteticamente, non lo possiede. In questa dinamica:

il mondo sociale viene diviso in modo dicotomico tra un gruppo che ha il compito di erigere e mantenere l'ordine, e un altro che entra nel disegno solo come una minaccia o una resistenza che deve essere annientata.²⁰

Secondo una prospettiva moderna, l'ordine diventa assillo, volontà di controllo e manipolazione al fine di forgiare il caos e renderlo leggibile²¹. Sovrapponendo la condizione dello straniero *morisco* a quella dello straniero moderno, si può affermare che egli non si configura più come un elemento separato, controllabile, esterno alle frontiere della comunità; si mostra, al contrario, come un ritaglio della società,

¹⁷ Colombo 1999, 93.

¹⁸ Simmel 1989, 582-583.

¹⁹ Colombo 1999, 95.

²⁰ Colombo 1999, 95.

²¹ Colombo 1999, 95.

intimo e molto importante, che appare «socialmente distante ma fisicamente vicino, vive negli interstizi, nelle pieghe interne al nostro spazio sociale»²².

E dunque, dal momento in cui viene rilevata la natura estranea di un individuo o di una collettività all'interno del gruppo comunitario, si giunge a una conseguente condotta di antagonismo verso lo stesso, ovvero «un atteggiamento sociale negativo; [...] l'inclinazione a compiere azioni le cui probabili conseguenze sono, nell'intenzione del soggetto, avverse all'oggetto sociale»²³, un comportamento che si può declinare, secondo Znaniecki, in forme diverse. Prima di valutare i differenti aspetti della tendenza sociale antagonistica, è necessario individuare il momento originale che spinge il gruppo Noi a muoversi verso una specifica condotta di difesa di fronte allo straniero: da una prima considerazione indifferente del soggetto non conosciuto²⁴, si passa al contatto sociale e quindi a una sua valutazione in termini negativi per via del riscontro di una chiara incompatibilità dei due sistemi culturali. In questa fase iniziale di non riconoscimento viene pertanto a sottintendersi sin da subito il meccanismo di definizione dell'estraneità²⁵.

Tuttavia, non è solo l'identificazione diretta dell'inconciliabilità di valori dissimili tra i due soggetti che conduce all'atteggiamento antagonista, ma può essere anche, in determinate occasioni, il pregiudizio, vale a dire, il «preconcetto ostile»²⁶ che si instaura a priori. Nel-

²² Colombo 1999, 99.

²³ Znaniecki 2008, 73.

²⁴ «L'indifferenza sociale può verificarsi prima ancora di classificare un soggetto umano come estraneo o nostro. Ciò accade quando all'inizio di un particolare incontro con un dato oggetto umano già sappiamo che è un oggetto umano [...] ma non sappiamo ancora come lui tratterà i nostri attuali valori e azioni, se condividerà o meno il nostro sistema attuale, e non abbiamo in tal senso alcun preconcetto, positivo o negativo su di lui. Questa indifferenza tuttavia svanisce nel momento in cui diventiamo consapevoli della comunanza o della divergenza di sistemi sulla base dei quali veniamo in contatto con un dato oggetto sociale e quindi lo possiamo classificare come 'nostro', o come 'estraneo'» (Znaniecki 2008, 82).

²⁵ Sostiene Znaniecki (2008, 83) che: «Dal momento che il suo campo d'azione si è incrociato con quello del soggetto rilevando un'effettiva divergenza di attività e discordanza di valori, ciò provoca nel soggetto una percezione di estraneità che concorda con il suo iniziale atteggiamento ed emerge un particolare atteggiamento sociale che spinge a trattare negativamente l'oggetto, ovvero, seguendo la terminologia tradizionale, all'antagonismo verso l'estraneo».

²⁶ Znaniecki 2008, 84.

l'analisi delle dinamiche antagonistiche di matrice collettiva, Znaniecki classifica due tipologie diverse di antagonismo verso l'estraneo: l'«antagonismo collettivo nei confronti di un oggetto collettivo»²⁷ e l'«antagonismo collettivo nei confronti di un oggetto individuale»²⁸. Sembrerebbe naturale inserire il comportamento anti-*morisco* della comunità *cristiano-vieja* nel primo procedimento antagonistico definito, un tipo di comportamento che si descrive, secondo Znaniecki, come «la più arcaica forma di antagonismo sociale»²⁹.

Si possono riconoscere diversi livelli di questo stesso modello comportamentale. Il primo si definisce come «antagonismo difensivo»³⁰, una condotta che tende a sottrarsi dal contatto con l'estraneo e dunque a difendere gli spazi specifici della propria collettività³¹. Per quello che riguarda il caso che prendiamo in analisi, potremmo individuare il verificarsi di un passaggio diretto dal primo all'ultimo livello espressivo dell'antagonismo collettivo, transitando tuttavia attraverso una penultima fase di isolamento spirituale, preludio per lo stadio finale dell'«antagonismo aggressivo»³². Durante il periodo dell'isolamento spirituale, il soggetto mette in moto un meccanismo di condanna assoluta del sistema di valori dell'oggetto estraneo: questo stesso contesto di difesa è terreno fertile per la nascita e lo sviluppo dei pregiudizi. Afferma Znaniecki che «se il carattere negativo dei sistemi estranei di valori non è subito visibile, bisogna cercarlo. Il membro che non lo condanna, o peggio, che osa riconoscere i valori estranei, è malvisto dal suo gruppo, ritenuto persino un traditore»³³. Da una fase di isolamento si passa però esplicitamente alla fase aggressiva quando il gruppo minoritario sembra possa avere una reazione di fronte ai numerosi tentativi di delimitazione dei propri valori da

²⁷ Znaniecki 2008, 93. Znaniecki propone l'esempio dell'antagonismo tra bianchi e neri all'interno del contesto del sud degli Stati Uniti.

²⁸ Znaniecki 2008, 93.

²⁹ Znaniecki 2008, 97.

³⁰ Znaniecki 2008, 99.

³¹ «In tale situazione il gruppo tende ad eliminare ed evitare tutte le influenze dell'estraneo sia nella sfera dei valori che in quella dell'agire. In altre parole, un gruppo tende a distinguere i propri sistemi dai sistemi di un gruppo estraneo in maniera tale che essi non abbiano nulla in comune e in modo che i conflitti assiologici diventino impossibili» (Znaniecki 2008, 99).

³² Znaniecki classifica cinque livelli dell'antagonismo collettivo: antagonismo difensivo, isolamento spaziale, isolamento magico, isolamento spirituale e antagonismo aggressivo (Znaniecki 2008, 98-123).

³³ Znaniecki 2008, 114.

parte del gruppo dominante. Quando sembra che sia ormai inevitabile una rottura delle barriere costruite dalla comunità principale e che un reale rischio di offesa da parte dell'elemento estraneo stia emergendo, una profonda volontà di annichilimento dell'Altro tende a manifestarsi in modo naturale:

Una delle forme più incisive di antagonismo aggressivo è la distruzione della cultura estranea, sia materiale che spirituale. Fintanto che una cultura straniera può essere ignorata, disprezzata o perlomeno apparentemente disprezzata, la collettività la lascia in pace. Se però una collettività estranea di fatto o presumibilmente tenta di imporre la propria cultura su di 'noi', per elevarla a scapito della 'nostra', se giustappone la 'sua' cultura alla 'nostra', o soltanto la sostiene fortemente quando il 'nostro' gruppo vuole rendere felice tale collettività attraverso i propri valori, allora l'isolamento e il disprezzo vengono in essa rimpiazzati dal desiderio di annientamento.³⁴

Di fatto, l'idea dell'espulsione di massa della comunità *morisca* inizia a profilarsi a partire dalle violente sollevazioni messe in atto sulle montagne delle Alpujarras dai *moriscos* infiammati dalla pubblicazione della *Pragmática Real* del 1567. Le ribellioni si possono definire come il chiaro proposito di interrompere un intento di ordine sociale che la comunità dominante stava aspirando a costruire attraverso la coercizione normativa. Terminato il conflitto nel 1570, numerose discussioni sulla possibilità risolutiva di asportazione della minoranza dal territorio si intraprendono seriamente da parte delle autorità civili e religiose, ma, come sappiamo, non troveranno applicazione sino alla decisione di Filippo III nel 1609. Il comportamento sociale di 'antagonismo aggressivo' si esplica, dunque, nell'incisivo atto finale di abrasione culturale e sociale.

Precisamente dall'azione di estirpazione dell'elemento estraneo dal corpo coeso dei cristiani – un atto sentito come profondamente 'spagnolo' per l'intrinseco valore di difesa dell'unità della nazione – prende avvio lo studio del *todo* morisco, ovvero, di quell'oggetto 'inventato', originato dalla proiezione cristiano-spagnola e catalogato mediante schemi xenofobici occidentali³⁵. Si viene a confermare so-

³⁴ Znaniecki 2008, 119-120.

³⁵ «El cristiano desarrolló una percepción sutil del morisco a lo largo del siglo XVI, inventando toda una serie de moriscos, en la xenofilia o en la xenofobia, moriscos que le hablaban de ellos mismos (Ricote) y se convertían en la antítesis de la sociedad española en formación. [...] El resultado de este

stanzialmente la sua essenza alterata e contraffatta, dato che «no existe el morisco si no es en el discurso de los opresores, en el discurso dominante»³⁶. Il discorso, infatti, si autentica come un insieme omogeneo di affermazioni attraverso cui il gruppo dominante riesce a costituire una solida impalcatura di valori imposta al gruppo dominato. Il linguaggio si configura come lo strumento che trasporta tali raggruppamenti di affermazioni. Le formazioni discorsive, come sistemi di organizzazione sociale, si manifestano sottoforma di sistemi di controllo sociale. Edward Said applica il modello discorsivo di Foucault al concetto dell'Orientalismo che egli considera come un discorso costruito meticolosamente nel tempo dagli occidentali³⁷. Perceval, a sua volta, adotta le categorie concettuali di Said, le applica all'«oggetto morisco» e lo inizia a raccontare seguendo le direttrici del pensiero *cristiano-viejo*. E dunque, così come sostiene anche Goytisolo («salvo en el caso de unas pocas excepciones individuales, la visión castellana del musulme es una simple reproducción invertida, un negativo fotográfico, de nuestro semblante y aspecto»³⁸), l'«oggetto morisco» viene a configurarsi come il risultato, non obiettivo, del continuo confronto che si realizza tra identità e alterità³⁹. Attenendoci, dunque, al modello di José María Perceval, ci accingiamo all'analisi della rappresentazione «inventata» della comunità *morisca*, contemplandola, secondo il nostro ragionamento, attraverso l'unica coordinata possibile, quella del gruppo dominante.

proceso es el final unificador del morisco en un 'uno', definible, exterior y eliminable» (Perceval 1997, 22).

³⁶ Perceval 1997, 21.

³⁷ «Si tratta, insomma, dell'orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull'Oriente. In tale contesto ho trovato utilissima la nozione di «discorso» messa in luce da Michel Foucault in opere quali *L'Archéologie du savoir* e *Surveiller et punir*. Ritengo infatti che, a meno di concepire l'orientalismo come discorso, risulti impossibile spiegare la disciplina costante e sistematica con cui la cultura europea ha saputo trattare - e persino creare, in certa misura - l'Oriente in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo dopo il tramonto dell'Illuminismo. [...] In breve, a causa dell'orientalismo, l'Oriente non è stato - e non è - oggetto di atti e teorie liberamente concepiti» (Said 1999, 13).

³⁸ Goytisolo 2005, 233.

³⁹ Moll 2002, 186. Goytisolo ribadisce lo stesso concetto affermando che «puesto que la objetividad absoluta no existe, la empresa de describir al Otro lleva siempre la marca del lugar de origen» (Goytisolo 2005, 232).

2.2. LA LETTERATURA APOLOGETICA DELL'ESPULSIONE: VOCE DELLA DEMONIZZAZIONE

Partendo dalla considerazione di Moll riguardante il ruolo fondamentale della letteratura rispetto al processo di costruzione e diffusione di un'immagine ⁴⁰, la nostra attenzione si dirige a quell'insieme di opere storico-letterarie che scaturisce negli anni immediatamente posteriori all'episodio dell'espulsione del 1609, come conseguenza diretta di una riflessione giustificatoria del «magno acontecimiento» ⁴¹, un episodio necessario, a detta degli apologeti, per riuscire ad arginare definitivamente la perniciosa presenza *morisca* all'interno della corporatura cristiano-spagnola.

Una volta conclusa l'operazione di radicamento, «los españoles procuraron no arrepentirse, sino sugestionarse con razones o cosa parecida que les mantuviese viva la ilusión de un bienestar y de un acierto indiscutibles» ⁴². La letteratura apologetica, dunque, favorisce tale suggestione attraverso la costruzione di un nutrito repertorio di immagini, rappresentazioni basate su caratteristiche differenzianti dell'«altro» *morisco*, adoperate dagli autori come costanti riproduzioni di dicotomie proprie dell'ambito culturale ispano-cattolico. La storiografia del secolo XVII sembra, dunque, godere di un segno distintivo molto chiaro, quello di un'incessante preoccupazione che riguarda il soggetto *cristiano nuevo de moro* e il suo status sociale e religioso. L'episodio dell'espulsione del 1609 si distingue, per di più, come elemento d'ausilio storiografico, mostrandosi come invitante op-

⁴⁰ «Il contributo della letteratura al processo di formazione di un'identità nazionale e collettiva sarebbe quello di creare un discorso unificante, capace di contenere e di tramandare un insieme di fattori e simboli riconosciuti da tutti i membri della comunità» (Moll 2002, 191). Anche Ceserani interviene a tal proposito sostenendo che «il ruolo della letteratura, rispetto a questa attività di creazione e diffusione di immagini e di stereotipi culturali, è stato spesso duplice e contraddittorio: essa ha contribuito a volte in modo diretto e deciso a costruire quelle immagini, a sottolinearne e rafforzarne le caratteristiche 'altre' e differenzianti, ricorrendo al proprio repertorio retorico di creazioni favolose e grottesche (lo straniero con tratti mostruosi, bestiali, diabolici). Ma essa ha anche, nelle opere di più impegnata creazione narrativa e poetica, dispiegato i propri strumenti rappresentativi e conoscitivi per smontare dall'interno quei tratti di rigidità ideologica, trasformando lo straniero in un essere ambiguo e complicato, in un personaggio e un tema più propriamente letterari» (Ceserani 1998, 8).

⁴¹ Moreno Díaz del Campo 2005, 232.

⁴² Herrero García 1966, 575.

portunità in grado di far emergere un vastissimo corpo bibliografico, da considerarsi non solo come cassa di risonanza della posizione ufficiale spagnola rispetto alla problematica *morisca*, ma anche come il più ricco deposito dei peggiori stereotipi sulla popolazione dei *cris-tianos nuevos* ⁴³.

Le opere degli apologisti presentano molti aspetti in comune, a partire dall'obiettivo principale che si propongono, ovvero, la necessità di dare legittimità, come suggerisce Márquez-Villanueva, all'avvenimento storico dell'espulsione da un punto di vista giuridico-morale ⁴⁴. Questo proposito viene immediatamente dichiarato dagli apologisti con la scelta dei titoli dei loro trattati: nella *Corónica de los moros de España* Jaime Bleda intitola il libro ottavo *De la justa y general expulsión de los moriscos de España, executada por mandado del Cathólico Rey don Felipe III el último y supremo conquistador de los moros de España, gran libertador y salud de sus reinos*. Fonseca sceglie il titolo *Justa expulsión de los moriscos de España*. Pedro Aznar Cardona decide per *Expulsión justificada de los moriscos españoles* e Marcos de Guadalajara per *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*. Gli autori sono ecclesiastici che si propongono il fine comune di costruire un solido progetto di propaganda politica attraverso la demonizzazione della minoranza *morisca*. Lo scopo è, dunque, quello di influenzare fortemente l'opinione pubblica e di plagarla affinché sia in grado di accettare una giustificazione per un atto che di per sé è ingiustificabile ⁴⁵. Nel programma studiato dagli apologisti è previsto, inoltre, l'intento di presentare il monarca come il principale interprete di una delle maggiori imprese a cui la Spagna abbia mai partecipato, insistendo sul concetto con innumerevoli peneirici in suo onore.

Le opere degli apologisti sono trattati di ampia stesura in cui la cronaca degli episodi storici non è sicuramente protagonista. A rico-

⁴³ Márquez Villanueva ricorda che la raccolta delle opere della letteratura apologista viene realizzato da Menéndez Pelayo in una nota della *Historia de los eterodoxos españoles*. Menéndez Pelayo rimarca che «nada puede dar idea del odio feroz y absurdo en que rebosan los libros publicados al tiempo de la expulsión de los moriscos» (Márquez Villanueva 1984, 64, n. 1).

⁴⁴ Márquez Villanueva 1984, 66.

⁴⁵ Márquez Villanueva insiste molto su questo concetto spiegando che «el verdadero sentido de todas esas apologías es el de oponerse a un estado de opinión adverso o, por lo menos, aquejado de graves dudas acerca de lo ocurrido» (Márquez Villanueva 1984, 67).

prire il ruolo principale è invece l'odio che cresce ferocemente pagina dopo pagina. L'incessante reiterazione delle abituali argomentazioni contro la minoranza conduce alla fabbricazione di un'analisi deformata della problematica, poiché alle dissertazioni accusatorie di matrice religiosa vengono combinate strettamente quelle di stampo culturale, costituendo così una congerie di imputazioni addensate alla rinfusa. Le consuete tematiche, ripetute in tutte le opere seguendo uno stesso schema comune, induce a pensare alla possibilità, come sottolinea Díaz del Campo, che «gran parte de ellas bebieran de las mismas fuentes, inspirados por un más que factible programa de actuación común a todos y del cual habrían partido como punto inicial para la confección de sus obras»⁴⁶. In linea con questa riflessione e seguendo il ragionamento di Ruiz Lagos, si può pensare, quindi, che la maggior parte degli autori della letteratura apologetica disponessero «de una infraestructura económica y de apoyo logístico para difundir sus ideas»⁴⁷.

Tra i tanti protagonisti della letteratura apologetica, il domenicano Jaime Bleda è senza dubbio la figura più significativa. Egli viene infatti considerato l'antesignano di tutti gli apologeti e l'ispiratore teologico dell'espulsione⁴⁸. Bleda si presenta come il «paradigma de la intolerancia española contra los moriscos»⁴⁹: ne è prova il suo primo trattato, *Defensio Fidei in causa neophytorum sive Morischorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniae* (1610), in cui appaiono per la prima volta, uno per uno, gli argomenti principali che saranno ripresi successivamente anche da tutti gli altri autori. Diamo rilievo al carattere di propaganda politica che la stessa opera ha assunto, avendo ricevuto Bleda dei contributi finanziari per la sua pubblicazione⁵⁰. Bleda si inserisce nella cerchia ecclesiastica anti-*morisca* valen-

⁴⁶ Moreno Díaz del Campo 2005, 236.

⁴⁷ Le opere di Guadalajara y Javier, di Ripol, Bleda e Aguilar videro la luce negli stessi laboratori di stampa, in particolare in quello di Nicolás Assiayn a Pamplona e nel laboratorio di Pedro Patricio Mey a Valencia (Ruiz Lagos 1999, 28).

⁴⁸ Gli studiosi concordano sul fatto che gli apologeti più rilevanti siano stati: Jaime Bleda, Damián Fonseca, Pedro Aznar Cardona, Marcos de Guadalajara y Javier e, come poeta e drammaturgo, anche Gaspar Aguilar. A questo proposito, si vedano Bunes Ibarra 1983, 31-35; Candau Chacón 1997, 29-30; Peset - Hernández 1994, 233-237.

⁴⁹ Martínez 2000, 5.

⁵⁰ Márquez Villanueva 1984, 65, n. 2.

ciana (rappresentata *in primis* dalla figura del Patriarca Juan de Ribera), un 'partito' caratterizzato dalla saldissima ossessione di annichimento della minoranza. Sacerdote di una parrocchia di Corbera, ben presto Bleda tocca con mano le problematiche della missione evangelizzatrice, causate dalla difficoltà di assimilazione del gruppo *morisco*: «sus predicaciones no dieron fruto en sus feligreses y la sensación de impotencia se transformó en odio irracional»⁵¹. La frustrazione per gli insuccessi ottenuti fa crescere smisuratamente il suo sentimento anti-*morisco* tanto da renderlo l'ingrediente principale della sua lotta implacabile contro i 'nemici della fede'.

Conclusasi la diaspora *morisca* nel 1614, Bleda pubblica nel 1618 la *Corónica de los moros de España*⁵² in cui ripercorre gli avvenimenti storici inerenti al lungo conflitto cristiano-musulmano⁵³. L'opera è dedicata a Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, Duca di Lerma, figura centrale per ciò che concerne l'ultima fase decisionale dell'espulsione, al quale Bleda rende omaggio con due capitoli del libro ottavo (cap. XVI e cap. XVII)⁵⁴. Degli otto libri che compongono la voluminosa opera, l'ultimo è quello rivolto interamente all'analisi dell'episodio dell'espulsione. Oltre a contenere la descrizione del fatto storico, realizzata secondo le coordinate del pensiero dominante, il testo include altresì un indiscutibile intento demonizzatore

⁵¹ Bunes Ibarra 1983, 31.

⁵² Il titolo originale dell'opera è *Coronica de los Moros de España // dividida en ocho libros / por el Padre Presentado Fray Iaime Bleda / Predicador General de la Orden de Predicadores, Calificador de la Inquisición de Valencia // Al Ilustrissimo y Excelentissimo Señor Don Francisco de Sandoval y Rojas, Duque de Lerma, marqués de la ciudad de Denia, Cardenal de la Santa Iglesia Romana*.

⁵³ Per una visione generale dei contenuti dell'opera di Bleda, rimettiamo qui di seguito tutti i titoli degli otto libri che la compongono: Libro I. De las cosas del falso Profeta Mahoma. Libro II: Que trata de la pérdida de España. Libro III: Que trata de la restauración de España. Libro IV: Que también trata de la restauración de España. Libro V: Que trata de las guerras de los Reyes Católicos en el Reino de Granada. Libro VI: Que trata de la rebelión, y castigo de los Moriscos del Reino de Granada. Libro VII: que es de los Santos martirizados en España por los perfidos Mahometanos. Libro VIII: de la Expulsión de los Moriscos de España». A partire da questo momento, l'edizione di riferimento dell'opera per tutte le citazioni presenti nel testo sarà Bleda 1618.

⁵⁴ «Cap. XVI. El S. Duque de Lerma persuadió a su Majestad esta expulsión, y la ejecutó; y así es, el que mayor parte tiene en ella después del Rey Nuestro Señor. [...] Cap. XVII. El Señor Duque de Lerma instituyó la milicia, y proveyó todo lo que era concerniente a la expulsión de los Moriscos del Reino de Valencia, y de toda España con tiempo» (Bleda 1618, 929-933).

che si manifesta attraverso la declinazione delle varie forme dell'eresia *morisca*.

Con il proposito di dare giustificazione dell'azione del monarca, il domenicano non manca di insistere sulla riproduzione dei peggiori attributi rivolti ai *moriscos*:

Cuanto bien ha hecho a España nuestro Católico Rey, en echar de ella a los desalmados moriscos, que eran capitanes, maestros y autores de los más excesivos crímenes, y más perjudiciales, a la república cristiana, de sacrílegos blasfemos, homicidas, falsarios, hechiceros, ladrones, herejes, apóstatas, promotores y ejecutores de toda maldad.⁵⁵

Anche nel capitolo VIII intitolato «Los delictos generales de los moriscos pedían a voces su expulsión», Bleda fa emergere tutta la sua ostilità verso il soggetto *morisco*, rimarcandone la natura inferma, eretica e traditrice:

que sus pecados y excesos eran de dos maneras unos de herejía y apostasía, otros de prodimión, traición y maquinación contra los cristianos. Nunca cometían ninguno de estos últimos que no tuviesen ambas deformidades: porque si trataban de prodimentos, y traiciones, era por arrancar la cristiandad de estos reinos, si vendían a los cristianos si los mataban a cada paso era en odio de la fe.⁵⁶

Dunque, la perseveranza del sacerdote nel suo scopo stigmatizzante viene registrata pagina dopo pagina, così come nel capitolo IX intitolato «Las maldades generales de los moriscos eran notorias»⁵⁷, in cui Bleda si ostina a ripetere le abituali tematiche accusatrici con identiche argomentazioni. Nel capitolo XXVIII, il religioso riporta una lettera scritta al monarca nell'aprile del 1605:

Opinión es de muchos en este Reino, Católica Majestad, que la causa de ellos Moriscos unos la entienden, y otros la tratan: y que este detrimento padece desde el principio de su conversión. Porque como

⁵⁵ Bleda 1618, 967.

⁵⁶ Bleda 1618, 898.

⁵⁷ «Los delictos de los moriscos en España más sabidos y conocidos de todos eran, como se ha dicho, herejía, apostasía y dogmatización, porque la mala secta que ellos guardaban y aprendieron de sus padres, la enseñaban a sus hijos, criados y familias y eran maestros de sus errores: y también maquinación, y prodimiento de la República Cristiana, y continuas traiciones contra la Cristiandad» (Bleda 1618, 900).

sólo los Cristianos viejos, que viven entre ellos sean enteramente sabidores, por experiencia, que no creen, ni guardan cosa de nuestra Santa Religión, y que en todo guarden la secta de Mahoma: derriban, y hacen pedazos las Cruces de los caminos: que jamás confiesan, ni comulgan, ni reciben la Confirmación ni la extrema Unción: que hacen mofa, y escarnio del Santísimo Sacramento del altar, con mil actos hereticos, todos los Domingos y fiestas que les dicen Misa: que matan a todos los Cristianos que pueden a su salvo en el odio, y abominación de la Fe, en particular a todos los pobres mendigos, que van a pedir limosna a sus lugares, y a otra gente simple, que pasa por ellos. Que hospedan a los Moros de allende. Que a los esclavos que huyen de las galeras de Vuestra Majestad, y de sus amos, los pasan a África, comprando para ellos barcas, aunque los que se las venden, publican después, que se las han hurtado: o en barcas de trafago de franceses. Que por estos medios van, y vienen de Argel, siempre que quieren: y avisan allá, de cuanto pasa en España, que van proveeyéndose de armas. Todas estas verdades, y otros mil sabemos aquí claramente, los que habemos vivido entre ellos.⁵⁸

Si tratta di un documento di estrema durezza, redatto con la precisa volontà di infiammare il sovrano e persuaderlo nella decisione di una rapida risoluzione della questione. Nella lettera si riscontrano i punti chiave della campagna anti-*morisca*, in particolare l'accento viene posto sull'irriverenza dei *moriscos*, sul loro profondo sentimento di odio verso i cristiani e sulle diverse manovre cospiratorie che avrebbero ordito gli ispano-musulmani ai danni della Corona.

Il libro ottavo della *Corónica* si compone di quarantatré capitoli e si struttura essenzialmente in tre fasi: nella prima Bleda aspira, come è stato precedentemente visto, alla costruzione di un impianto accusatorio anti-*morisco* piuttosto articolato (cap. I – cap. XV). Il passaggio alla fase finale del libro (cap. XXVI – cap. XLIII) si direbbe più che logico poiché in essa si rinviene un chiaro intento celebrativo, non solo del regio provvedimento e dell'avvenimento in quanto tale, ma soprattutto della figura del sovrano, artefice principale dell'impresa pro-nazione. L'encomio al monarca è dunque esplicito in molte delle pagine dedicate all'attestazione della legittimità dell'espulsione, mostrandone di conseguenza anche il valore di esemplarità. Un esempio per tutti si può ricavare dalle parole che danno il titolo al capitolo XVII: «Del valor que tuvo el Rey Nuestro Señor, en ejecutar esta hazaña, y de los bienes que han quedado al Reino de Valencia

⁵⁸ Bleda 1618, 967. Si propone il documento integrale in Appendice 8.

por la expulsión de los Moros: y del ejemplo que se ha dado a todos los Príncipes Cristianos»⁵⁹. Il corpo centrale del libro (cap. XVIII - cap. XXV) è dedicato, invece, alla missione anti-*morisca* promossa dallo stesso Bleda. L'autore si rappresenta come un protagonista centrale della causa intrapresa contro gli ispano-musulmani⁶⁰, dipingendosi sia come testimone dell'errore *morisco*⁶¹ sia come patrocinatore entusiasta del provvedimento dell'espulsione⁶². Lo sforzo del domenicano nella campagna contro i *cristianos nuevos de moros* sembrerebbe essere stato notevole: ne sono prova, infatti, i tre viaggi intrapresi a Roma per discutere della questione con il Pontefice, i numerosi incontri e colloqui con i sovrani spagnoli, prima con Filippo II e poi con Filippo III, e in ultimo la pubblicazione del *Defensio Fidei* nel 1610.

La figura che più frequentemente viene associata al domenicano Jaime Bleda, per via dell'appartenenza alla stessa diocesi, è quella di Juan de Ribera, patriarca di Antiochia, arcivescovo di Valencia e vice-re di Valencia dal 1602⁶³. Ribera non appartiene in senso stretto alla cerchia degli autori della letteratura apologetica, tuttavia, per l'importante ruolo religioso e politico che l'ecclesiastico ha ricoperto durante il periodo poco precedente all'espulsione, si pensa che sia necessario fare menzione di alcuni dei passaggi più rilevanti del suo percorso come arcivescovo della città di Valencia, specialmente in

⁵⁹ Bleda 1618, 1025.

⁶⁰ Si dà notizia di alcuni capitoli del libro ottavo della *Corónica* in cui Bleda si presenta come protagonista attivo degli avvenimenti storici relativi al conflitto cristiano-*morisco*: cap. XXIII - «Lo que el autor ha trabajado en tiempo del Rey nuestro Señor don Felipe tercero acerca de esta causa» (Bleda 1618, 960); cap. XXIII - «La buena suerte que tuvo el Autor, de dar en Valencia su defensa de la Fe a Su Majestad, y algunos memoriales: y lo que de ahí se siguió» (Bleda 1618, 964).

⁶¹ Bleda come testimone: cap. XIX - «Estuvo el Autor muchos años entre los moriscos, enseñándolos, para sacar a la luz sus errores» (Bleda 1618, 941); cap. XXII - «Lo demás que el Autor hizo, para deshacer todas las defensas, con que se adargaban los Moriscos» (Bleda 1618, 954).

⁶² Bleda come sostenitore della causa anti-*morisca*: cap. XVIII - «Da razon el Autor de lo que ha trabajado, para que los Moriscos fuesen echados de España» (Bleda 1618, 938); cap. XXV - «Lo demás que trabajó el Autor en esta demanda, y del tercer viaje que hizo a Roma el año 1607» (Bleda 1618, 969).

⁶³ Notizie più specifiche sulla vita e la carriera ecclesiastica di Juan de Ribera si possono rinvenire in: Escrivá 1696 e Ximénez 1798. A proposito di questo controverso personaggio, si rimanda inoltre a Bénitez Sánchez-Blanco 2001, 311-415; Bénitez Sánchez-Blanco 2009, 179-192.

merito alla sua condotta riguardo l'urgente questione *morisca*.

Nel 1586 il cardinale fonda il *Real Colegio Seminario del Corpus Christi*, la cui missione prioritaria è quella di istruire sacerdoti secondo le disposizioni del Concilio di Trento. Ribera dà subito avvio al suo incarico intraprendendo una missione di evangelizzazione nei confronti dei *moriscos* del territorio mediante uno spirito che mira al controllo delle «ovejas roñosas»⁶⁴ della diocesi di Valencia. Sebbene non confidi in ampi risultati della sua catechizzazione, prosegue negli anni con una costante azione di indottrinamento. A partire dal 1587, Ribera elabora però una robusta campagna di istruzione con l'obiettivo di arrivare al più presto a ottenere delle conversioni. In quest'opera Ribera è supportato dal sovrano Filippo II, con cui il Patriarca intrattiene strettissimi legami⁶⁵. Dalla copiosa quantità di documentazione rimasta⁶⁶, si può concludere che, nonostante la costante pressione dell'arcivescovo, la decisione dell'espulsione è argomento discusso e vagliato con una certa prudenza dal sovrano, tant'è vero che il provvedimento sarà definito dal suo successore Filippo III.

Nel 1599 Ribera dispone la pubblicazione del *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*, scritto dal vescovo di Guadix Don Martín Pérez de Ayala, teologo che partecipò al Concilio di Trento. Nell'opera si rinvencono «todas la materias necesarias para instruir un infiel a la Fe del Evangelio y particularmente al que hubiese seguido la secta de Mahoma»⁶⁷, un corpus di insegnamenti considerato dal cardinale come utilissimo strumento a sostegno della sua opera pastorale. Il mandato episcopale del Patriarca si contraddistingue essenzialmente da due momenti specifici. In un primo periodo, Ribera privilegia la via della catechizzazione che, però, presto abbandonerà a fronte dei continui fallimenti degli sforzi realizzati durante la sua missione sacerdotale. Appoggia, di conseguenza, la misura dell'espulsione senza esitazioni, presentandola, prima a Filippo II e poi a Filippo III, come l'unico mezzo possibile per salvaguardare la fede cattolica dalla minaccia *morisca*.

⁶⁴ Boronat y Barrachina 1901, 320.

⁶⁵ A riprova di ciò, vi sono come testimonianze numerosi documenti di Ribera inviati al re e molte cedole del monarca indirizzate al Patriarca. Si veda Boronat y Barrachina 1901, 324 e ss.

⁶⁶ Boronat y Barrachina 1901, 358 e ss., 374-376.

⁶⁷ Pérez de Ayala 1599.

Cinque giorni dopo la diffusione dell'editto reale, il 27 settembre del 1609, nella Cattedrale di Valencia, l'arcivescovo Ribera realizza un'omelia, in cui tralascia intenzionalmente i passi del Vangelo che corrisponderebbero alla messa della sedicesima domenica dopo la Pentecoste, per trattare nello specifico il tema dell'espulsione:

Aunque el Evangelio, que hoy propone la Iglesia Católica, es de mucha doctrina porque se enseña en él de la manera que nos hemos de haber en el amor de Dios, y del prójimo; [...] no me ha parecido ocupar este pequeño rato que os tengo de predicar, en tratar de esto, remitiéndolo para otras ocasiones; por ser más urgente la que al presente se ofrece en esta Ciudad y Reino, que es la que todos sabéis.⁶⁸

Ribera si riferisce alla recente notizia del bando di espulsione, dandone spiegazione nell'omelia seguendo uno schema ben preciso:

Quéroos decir a este propósito que personas muy siervas de Nuestro Señor y doctas, juzgan que la causa de haber ordenado Nuestro Señor que se comenzase por este Reino esta Santa expulsión ha sido en remuneración de la devoción que hay en él del Santísimo Sacramento, mayor que en otro alguno de la Corona de España [...] No deja también de ser de mucha consideración la quietud de conciencia con que todo quedaremos. No quiero yo apretar este punto, sobre el cual se ha dicho y escrito mucho, y se pudiera decir y escribir más; porque si las divinas letras dictadas por el Espíritu Santo nos mandan que aborrezcamos a los enemigos de Dios; y si el Real Profeta decía que cuando vía a los que prevaricaban la Ley de Dios, se tornaba ético, ¿qué responderemos los que tratábamos tan familiarmente con estos herejes teniéndolos por amigos, y trabando con ellos amistad, viendo con nuestros ojos que hacían ceremonias de Mahoma y confesando nosotros mismos que eran moros aunque bautizados? [...] Confesión general es menester que hagamos todos, hermanos míos, yo el primero, que he pasado cuarenta años en paz con éstos, sabiendo las blasfemias que hacían, y viéndolas por mis ojos. Y si bien me puedo excusar con que tantos prelados doctos y siervos de Dios han pasado por ello, y disimulándolo, con todo si yo mereciera tener el celo de nuestro Señor no bastaran ejemplos.⁶⁹

⁶⁸ Ribera 1998, 393-394.

⁶⁹ Ribera 1998, 406-407. Nel documento in Appendice 9 vengono riprodotti alcuni dei passaggi più rilevanti della famosa omelia sull'espulsione realizzata dal Patriarca.

Nel sermone il Patriarca traccia prima di tutto l'origine della questione *morisca*, risalendo agli episodi storici più rilevanti del conflitto tra cristiani e musulmani in Spagna, legittimando infine la storica impresa di Filippo III attraverso la lettura di alcuni passi liturgici confacenti all'occasione. Giunge, in conclusione, agli encomi finali, ribadendo la grandezza della figura del monarca e valutando gli aspetti positivi che l'espulsione comporta.

Il processo di canonizzazione di Ribera, intrapreso subito dopo la sua morte nel 1611, sarà fortemente voluto dalla Chiesa spagnola. Beatificato nel 1796, è canonizzato nel 1960 da Papa Giovanni XXIII. La figura del Patriarca viene considerata una delle figure ecclesiastiche più appassionanti e quantomai controverse del *Siglo de Oro* spagnolo, per i tanti aspetti contrastanti che emergono dalla sua vita e dal suo lavoro pastorale. Ad oggi, Ribera è un personaggio storico ancora molto discusso dagli specialisti e studiato attraverso molteplici prospettive disciplinari ⁷⁰.

Com'è noto, anche il domenicano di origini portoghesi Damián Fonseca si inserisce nella cerchia dei più feroci accusatori dei *moriscos* ⁷¹. Lo dimostra l'opera *Iusta expulsión de los moriscos de España: con la instrucción, apostasía y Trayción de ellos. Y respuestas a las dudas que se ofrecieron acerca de esta materia*, pubblicata nel 1612 ⁷². Il trattato viene intitolato a Don Francisco de Castro, all'epoca ambasciatore spagnolo a Roma e nipote del Duca di Lerma. Nella dedicatoria dell'opera, Fonseca tesse le lodi del sovrano «por deberle gran

⁷⁰ In commemorazione del quarto centenario della morte dell'arcivescovo Ribera (6 gennaio 1611) l'Universidad CEU Cardenal Herrero, in collaborazione con il Real Colegio Seminario del Corpus Christi e con l'istituzione della Generalitat Valenciana «Año San Juan de Ribera. 400 aniversario de su muerte», ha organizzato il Congresso Internazionale *El Patriarca y su tiempo. Religión, cultura y política en la Época Moderna*, celebrato a Valencia dal 26 al 28 gennaio del 2011. Numerosi i contributi degli esperti, tra cui quelli degli storici Rafael Benítez Sánchez-Blanco (Universitat de València) e Ricardo García Cárcel (Universitat Autònoma de Barcelona), oltre a quelli di insigni teologi e numerosi specialisti di vari campi scientifici.

⁷¹ In merito alla vita e alla carriera clericale di Damián Fonseca, si veda Perceval 1997, 28, n. 23.

⁷² La prima edizione dell'opera fu tradotta in italiano da Cosimo Gaci e pubblicata a Roma da Bartholomeo Zannetti nel 1611. Alla prima edizione italiana seguì quella in lingua spagnola, pubblicata a Roma da Iacomo Mascardo nel 1612, alla quale si fa riferimento in queste pagine per le citazioni del testo (Fonseca 1612).

parte de la gloria de tan heroico hecho (en el cual, como en espectáculo raro, tendrán que mirar y que admirarle todas la naciones del mundo)»⁷³ e anche quelle di Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, per essere stato il «principal consejero que su Majestad tuvo»⁷⁴ nella decisione finale.

La struttura dell'opera si poggia essenzialmente su due parti principali. La prima è suddivisa in sei libri, nei quali l'autore si sofferma in modo particolare sulle problematiche sollevate dai *moriscos* del regno di Valencia, per poi passare alla seconda parte, rivolta all'analisi dei *moriscos* degli altri territori (Aragona, Catalogna e Granada)⁷⁵. Nella sezione «Argumento y división de la obra» che precede l'inizio del Libro I, Fonseca dà conto del fatto che nella sua opera vengano inclusi tre memoriali di Ribera («llenos de toda erudición, y buen zelo») che il Patriarca «envió a Su Majestad, y fueron sin duda el fundamento de esta grave deliberación»⁷⁶, oltre a un discorso del Vescovo di Orihuela e al «libro de la defensión de la Fe del P. Presentado Fr. Jaime Bleda»⁷⁷. Sappiamo che Bleda aprì una polemica⁷⁸ nella sua *Corónica* riguardo al fatto che Fonseca si sia servito in modo poco lecito della *Defensio Fidei* per l'elaborazione di molte parti della *Iusta expulsión*, tuttavia lo stesso Fonseca sembrerebbe sdebitarsi almeno in parte con Bleda, assegnandogli l'epiteto elogiativo di «único

⁷³ Fonseca 1612, 5.

⁷⁴ Fonseca 1612, 5.

⁷⁵ Si rimettono qui di seguito i titoli dei libri che costituiscono le due parti dell'opera in analisi. Parte I, Libro I: «Instrucción de los moriscos del Reino de Valencia». Libro II: «De la apostasía de los moriscos del Reino de Valencia». Libro III: «De la Traición de los moriscos del Reino de Valencia y del peligro que corría España de perderle por su respeto». Libro IV: «Del orden que se guardó en la expulsión de los Moriscos del Reino de Valencia, hasta que fueron embarcados». Libro V: «De las embarcaciones Reales y particulares. De los Moriscos que se rebelaron; y como fueron vencidos». Libro VI: «En el cual se responde a las dificultades que se movieron en diversas partes acerca de esta materia» (Fonseca 1612, 10-14).

⁷⁶ Fonseca 1612, 19.

⁷⁷ Fonseca 1612, 19.

⁷⁸ «Este cuenta en la *Corónica* que, en septiembre de 1609, Fr. Damián Fonseca le pidió una copia del manuscrito de la *Defensio fidei* y de los papeles del Patriarca para llevarlos a Roma. Se queja amargamente Bleda de que Fonseca la utilizó por extenso en su obra sobre la expulsión de los moriscos, a pesar de que le había prometido no hacerlo, y además sin citarles suficientemente», si veda Benítez Sánchez-Blanco 2009, 180.

cuchillo de la Nación Morisca»⁷⁹ e restituendogli pertanto il ruolo di principale 'istigatore' dell'espulsione. La radicalizzazione dell'atteggiamento anti-*morisco* del domenicano si esplica sin dalle prime pagine del trattato. Nel prologo, Fonseca introduce il racconto allegorico, di chiara reminiscenza apocalittica, che vede come protagonista la lotta tra San Giovanni e il dragone a sette teste⁸⁰. Le teste del mostro raffigurano le sette blasfemie⁸¹. L'ultima, quella peggiore, è rappresentata dal Profeta Maometto:

Con estas cabezas movió en todos tiempos este dragón tan cruel guerra a la Iglesia, que ya parece se la llevaba entre los dientes y se coronaba por Rey de la Tierra, como se ve en la secta de Mahoma, que se ha apoderado de casi toda África, de la mayor parte de Asia, y de gran parte de Europa: y los que peor es, que sentirse, había metido el pie en España señoreándose de la mitad del Reino de Valencia, de buena parte de Aragón, y de muchos lugares de Cataluña, cundiendo en Granada, Sevilla, Córdoba, Murcia, Toledo, Valladolid, y en otras tierras, así de Castilla la Vieja, como la nueva en las cuales residían los Moriscos de España.⁸²

L'ostilità esasperata nei confronti della minoranza si fa sempre più evidente mano a mano che il testo prosegue nelle sue distinte parti. Ne è un esempio il Libro II, che tratta dell'apostasia dei *moriscos*, nel quale Fonseca dedica molto spazio alla reiterazione delle abituali denigrizioni. Afferma che i *moriscos* commettevano ogni sorta di sacrilegio, come, ad esempio, disprezzare l'acqua benedetta, oltraggiare l'atto sacramentale dell'eucarestia⁸³, non osservare i giorni di festa cristiana, digiunare durante il Ramadan, e tanto era il loro odio per il

⁷⁹ Fonseca 1612, 19.

⁸⁰ «E apparve un altro segno ed ecco: un drago, color del fuoco, immane, con sette teste e dieci corni e, sulle sue teste, sette diademi» (Ap. 12, 3). Si veda *Apocalisse* 2005, 231.

⁸¹ Simone Mago, Manicheo, Ario, Pelagio, Lutero, Calvino e Maometto (Fonseca 1612, 24).

⁸² Fonseca 1612, 24.

⁸³ «Llegaba a tal extremo el odio que tenían a este soberano sacramento [...] que quando alzaba el Sacerdote la hostia, le daban higas por debajo de la capa, como se supo por relación de algunos que pasaron a vivir a Argel, los cuales solían decir a los Cristianos. *¿Qué pensáis vosotros, que cuando el sacerdote alza allá en vuestra misa aquella tortica blanca, que nosotros hazemos oración? Pues engañáis, que cada uno hace debajo de la capa una higa*» (Fonseca 1612, 91).

sacramento del battesimo che

antes quisieran ver sus hijos muertos que baptizados y sino fuera por el temor que tenían, no sólo de la pena que les hacían pagar [...], sino también de ser acusados al Santo Oficio, es bien cierto que nunca los llevaran al bautismo.⁸⁴

Fonseca giunge, dunque, a ragionare sull'espulsione come ad un avvenimento portato a compimento per grazia divina, poiché fu «sin duda Dios que guió la expulsión»⁸⁵, e come l'unica grande impresa che potesse mettere fine definitivamente all'antico conflitto tra cristiani e musulmani. L'espulsione, dunque, raggiunge l'obiettivo di sconfiggere

el mal que padecía España, que era cáncer, y para que no inficionase todo el cuerpo, requiría que se cortase esta parte podrida, y siendo este mal fuego que se había pegado a Valencia, no se podía apagar sino con agua, embarcándolos, y echándolos de España como se hizo con el favor del Señor.⁸⁶

Autore della *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias Christianas de Felipe Tercero*⁸⁷, Pedro Aznar Cardona, teologo apologista aragonese, è un religioso che dedica la sua scrittura alla difesa della religione cristiana in opposizione radicale alla cosiddetta 'eresia' islamica. La *Expulsión justificada* si imposta su due coordinate principali: l'osservazione, assai poco neutrale, della *secta de Mahoma* e l'analisi delle ragioni che hanno condotto al provvedimento dell'espulsione. Nella prima parte, Aznar Cardona si propone di esaminare i punti teologici principali su cui cristiani e musulmani divergono: l'opposizione tra le due religioni viene ripetutamente riproposta e talvolta minimizzata da agevoli dicotomie come quella tra «las maravillas de la Ley Cristiana»⁸⁸ e «el mentiroso Alcorán»⁸⁹.

⁸⁴ Fonseca 1612, 105.

⁸⁵ Fonseca 1612, 260.

⁸⁶ Fonseca 1612, 478.

⁸⁷ Aznar Cardona 1612.

⁸⁸ Aznar Cardona 1612, 56.

⁸⁹ Aznar Cardona 1612, 87. L'opposizione viene ribadita frequentemente, infatti un altro esempio si rinviene nel titolo del cap. 32 della parte I «De las grandezas de nuestra Santa ley Evangélica, y de la torpeza de la secta de Mahoma» (Aznar Cardona 1612, 126).

L'idea che l'Islam sia una falsa dottrina, costruita sugli inganni di Maometto, è un concetto proposto frequentemente nella prima parte dell'opera, in linea con le abituali argomentazioni presenti in tutti i testi degli apologisti; la tenacia che possiede Aznar Cardona nel progetto di svilimento della religione musulmana si appoggia al tentativo di considerarla come «una religión de remiendo»⁹⁰, 'confezionata' da Maometto appositamente per renderla dissimile dalle altre dottrine con risultati che, secondo la visione dell'autore, provocano ripugnanza:

Y por no concertar con los Cristianos, ni Judíos, mandó, que el día de viernes fuese su fiesta de los suyos, menospreciando con esto el sábado de los Judíos y el Domingo de los Cristianos [...] En fin, que tomando de esta secta un pedazo malo, y de aquella otro peor: y concurriendo cada cual de los Heresiarcas sobredichos con una parte manchada, en la fábrica de esta monstruosa composición, apareció compuesta, y resultó forjada aquella bestia deforme, de tanta diversidad de manchas y pelos diferentes, de quien habla el Profeta Daniel a la letra, nombrándola Pardo, varia, revuelta, mezclada, remendada, hecha de mil retajos, retrato vivo de la quimera con cuerpo de lobo, cabeza de camello, boca de culebra, orejas de perro, alas de murciélago, manos de hombre, cerdas de jabalí, espinas de erizo: y finalmente de color pardo, por ser color, en quien se incorpora mejor, y se disimula mucho cualquiera mancilla, o suciedad.⁹¹

La seconda parte della *Expulsión justificada* si lega alla prima attraverso il resistente filo dell'ostilità verso i *moriscos*, «enemigos atroces de la Santa Iglesia de Dios»⁹², ma si particularizza poiché è volta all'interpretazione delle motivazioni che hanno determinato l'episodio dell'espulsione. Per darne giustificazione, infatti, Aznar Cardona assembla i più potenti ed esemplificativi stigmi che colpiscono la popolazione *morisca*, costruendo attraverso di essi una solida trama accusatoria: com'è noto, l'exasperazione di tali marchi distintivi crea alcuni dei più essenziali presupposti per l'approvazione del decreto reale. L'autore insiste, quindi, sull'avversione *morisca* verso i simboli religiosi cristiani (cap. 9), sui numerosi tradimenti realizzati (cap. 11), sull'azione cospiratoria (cap. 12), sulla stregoneria (cap. 14), sull'attività di falsificazione del denaro e dell'uso di esso (cap. 15 e cap. 16),

⁹⁰ Bunes Ibarra 1983, 39.

⁹¹ Aznar Cardona 1612, 155b-156 (parte I).

⁹² Aznar Cardona 1612, 5 (parte II).

dimostrando di avere una capacità di osservazione molto colorita della realtà *morisca*, tipica di una mentalità discriminatoria. Parliamo, in particolare, del capitolo 10 intitolato «De la condición, trato, traje, comida, oficio, vicio, y pestilencia pegajosa de los Moriscos», citato dagli specialisti della materia moriscologica come uno tra gli esempi più eccellenti della propaganda anti-*morisca*⁹³. Il capitolo viene considerato come una delle più significative rappresentazioni apologiste dell'odio del gruppo dominante nei confronti della minoranza: è un testo in cui tutti gli stereotipi e i pregiudizi prendono corpo nelle feroci parole dell'autore⁹⁴.

Ciò che risalta in primo luogo è il rigetto totale dello stile di vita della popolazione ispano-musulmana, osservato nelle sue molteplici forme e vissuto come una minaccia per i cristiani. Aznar Cardona presenta i *moriscos* come

gente vilísima, descuidada, enemiga de las letras y ciencias ilustres, compañeras de la virtud, y por consiguiente ajena de todo trato urbano, cortés y político. [...] Eran torpes en sus razones, bestiales en su discurso, bárbaros en su lenguaje, ridículos en su traje.⁹⁵

L'autore li ammonisce per numerose ragioni, tra le quali le abitudini alimentari:

Eran brutos en sus comidas, comiendo siempre en tierra (como quienes eran) sin mesa [...]. Comían cosas viles, como son fresas de diversas harinas de legumbres, lentejas, panizo, habas, mijo, y pan de lo mismo. [...] como se mantenían todo el año de diversidad de frutas, verdes y secas, guardadas hasta casi podridas, y de pan y de agua sola.⁹⁶

Secondo l'apologista, l'astinenza dal bere vino e dal mangiare carne di maiale è uno dei crimini peggiori di cui si possano macchiare, poiché evidente segno distintivo della loro appartenenza all'Islam («porque no bebían vino ni comían tocino? Respondían, que no todas las condiciones gustaban de un mismo comer, ni todos los estómagos

⁹³ Si vedano: Caro Baroja 1957, 81-98; García-Arenal 1975, 230-233; Perceval 1987, 175-182; Perceval 1990, 21-47.

⁹⁴ Per il capitolo in questione, si veda il documento in Appendice 10.

⁹⁵ Aznar Cardona 1612, 32b (parte II).

⁹⁶ Aznar Cardona 1612, 33 (parte II).

llevaban bien una misma comida, y con esto disimulaban la observancia de su secta»⁹⁷). Nel capitolo si manifesta, inoltre, il disprezzo per le professioni che gli ispano-islamici erano soliti esercitare: «Eran dados a oficios de poco trabajo, tejedores, sastres, sogueros, esparteñeros, olleros, zapateros, albeytares, colchoneros, hortelanos, recueros»⁹⁸ e per l'ozio che in molte occasioni mostravano («se estaban ordinariamente ociosos, vagabundos, echados al sol el invierno con su botija al lado, y en sus porches el verano, sacadas las pocas horas que trabajaban con grande ahínco en sus oficios, o en sus huertas»⁹⁹). Allo stesso modo, Aznar Cardona mostra repulsione per le celebrazioni e per le feste delle comunità: «Eran muy amigos de burlerías, cuentos, berlandinas y sobre todo amicísimos (y así tenían comunmente gaitas, sonajas, adufes) de bailes, danzas, solazes, cantarzillos, alvadas, paseos de huertas y fuentes, y de todos los entretenimientos bestiales»¹⁰⁰ e soprattutto per i comportamenti lascivi cui, a parere dell'autore, erano avvezzi: «Eran entregadísimos sobremanera al vicio de la carne, [...] no guardándose lealtad unos a otros, ni respetando parientes a parientes, sino llevándolo todo tan a rienda suelta y tan sin miramiento a la ley natural y divina»¹⁰¹.

Dalle parole appena riportate di Pedro Aznar Cardona, è facilmente intuibile come si sia delineata e poi definita l'idea di un'espulsione di massa. Il sospetto, l'avversione e l'assoluta incapacità di accettare l'Altro conducono al rifiuto di una coesistenza civile all'interno di un medesimo contesto sociale. La cacciata dei *moriscos* risulta, a suo giudizio, come l'unica via possibile per la liberazione del territorio dall'eresia. Aznar Cardona mette in risalto questo concetto con la metafora dell'estirpazione delle radici malsane, elogiando il ruolo centrale del sovrano Filippo che «determinó, como Patrón y Mayordomo de Dios en esta viña Católica de España, [...] arrancar de raíz, y decepar tan malas plantas infructuosas, de amargos y mortales efectos, indignas de tanto favor, y de ocupar tan santa y fructuosa tierra»¹⁰². E ancora, insistendo sull'azione purificatrice realizzata dal re, l'apologista afferma che

⁹⁷ Aznar Cardona 1612, 33b (parte II).

⁹⁸ Aznar Cardona 1612, 34b (parte II).

⁹⁹ Aznar Cardona 1612, 35 (parte II).

¹⁰⁰ Aznar Cardona 1612, 34b (parte II).

¹⁰¹ Aznar Cardona 1612, 35b (parte II).

¹⁰² Aznar Cardona 1612, 3b-4 (parte II).

Éstos son el veneno, la ponzoña, la apostema, la corrupción pestilente, de quien nuestro Católico Galeno de Galenos, ha purgado el cuerpo místico, de la Cristiana república Española. [...] Estos son la sarna, la lepra, el cáncer, la gota coral y el mal de costado peligroso de que nuestro poderoso Rey Católico, nos ha separado para siempre.¹⁰³

Ed è come testimone diretto dell'avvenimento dell'espulsione che l'autore narra, quasi in modo cinematografico, il lungo e faticoso processo di asportazione della popolazione *morisca* dal territorio spagnolo. La raggelante neutralità del racconto lo rende ancora più vivido e realistico e le parole scelte dall'autore per dare colore al resoconto restituiscono, invece, sentimenti di profonda tragedia umana. In esse non c'è, tuttavia, traccia di alcuna pietà per il triste destino dei compatrioti musulmani. Lo ribadisce Márquez Villanueva affermando che Aznar Cardona «de todos los apologistas es el único capaz de pergeñar alguna que otra briosa página, como aquella, verdaderamente clásica, en que pinta con descarnada objetividad el cuadro de la 'aperreada' expulsión»¹⁰⁴:

Salieron, pues, los desventurados moriscos por sus días señalados por los ministros reales, en orden de procesión desornada, mezclados los de pie con los de a caballo, yendo unos entre otros, reventando de dolor, y de lágrimas, llevando grande estruendo y confusa vocería, cargados de sus hijos y mujeres, y de sus enfermos, y de sus viejos y niños, llenos de polvo, sudando, y carleando, los unos en carro, apretados allí con sus personas, alhajas, y baratijas: otros en cabalgaduras con estrañas invenciones y posturas rústicas, en sillones, albardones, espuertas, aguaderas, arrodea, dos de alforjas, botijas, tañados, cestillos, ropas, sayos, camisas, lienzos, manteles, pedazos de cáñamo, piezas de lino con otras cosas semejantes, cada cual con lo que tenía. Unos iban a pie, rotos, mal vestidos, calzados con una esparteña y un zapato, otros con sus capas al cuello, otros con sus fardelillos, y otros con diversos emboltorios y líos, todos saludando a los que los miraban, o encontraban, diciéndoles: el Señor los en de guarde: Señores, queden en Dios. Entre los sobredichos de los carros y cabalgaduras (todo alquilado, porque no podían sacar ni llevar sino lo que pudiesen en sus personas, como eran sus vestidos, y el dinero de los bienes muebles que hubiesen vendido) en que salían hasta la última raya del Reino, iban de cuando en cuando (de algunos moros ricos) muchas mujeres hechas unas debanaderas, con diversas patenillas de plata en los pechos, colgadas de los cuellos, con gargantillas, collares,

¹⁰³ Aznar Cardona 1612, 62b-63 (parte II).

¹⁰⁴ Márquez Villanueva 1984, 65.

arracadas corales, y con mil gaiterías, y colores, en sus trajes y ropas con que disimulaban algo el dolor del corazón. Los otro que eran más sin comparación, iban a pie, cansados, doloridos, perdidos, fatigados, tristes, confusos, corridos, rabiosos, corrompidos, enojados, aburridos, sedientos, y hambrientos tanto, que por justo castigo del cielo no se veían hartos ni satisfechos, ni les bastaba el pan de los lugares, ni la agua de las fuentes, con ser tierra tan abundante, y con darle el pan sin límite con su dinero. En fin, así los de acaballo (no obstante sus tristes galas) como los de a pie, padecieron en los principios de su destierro trabajos insoportables, grandísimas amarguras, dolores, y sentimientos agudos, en el cuerpo, y en el alma, muriendo muchos de pura aflicción, pagando el agua y la sombra por el camino, por ser en tiempo de estío, quando salían los desdichados. Y más adelante, salidos ya de los Señoríos de Nuestro Católico Rey, perecieron en pocos días, aquejados de mil duras pesadumbres, y oprimidos de otras inevitables necesidades, según ha llegado a mi noticia, más de sesenta mil. Unos por esos mares, hacía Oriente y Poniente; otros por esos montes, caminos y despoblados, y otros a manos de sus amigos los Alarbes, en esas costas de Berbería, cuyos cuerpos han servido para henchir los buches desaforados de las bestias marinas, y los estómagos de los animales cuadrúpeos, y fieras alimañas de la tierra, sin hacer más cuenta de ellos que del estiércol de la calle, *perierunt in Endor, facti sunt, ut stercus terrae*. ¿No vees el desastrado fin de los malos? Pues por ahí sacarás la victoria de los buenos.¹⁰⁵

Il drammatico avvenimento dell'espulsione ispira analogamente il carmelitano Marcos de Guadalajara per la redazione dell'opera *Memorabile Expulsión y justissimo destierro de los Moriscos de España*¹⁰⁶. Il trattato, oltre a contenere una dedicatoria iniziale per i «Serenísimos Príncipes de España» e un epigramma celebrativo in latino per il Monarca¹⁰⁷, si profila nelle linee generali come qualsiasi altra opera apologetica. Nel prologo, infatti, l'autore magnifica l'evento come «la empresa más honrosa, excelente, y heroica, que Príncipe del mundo ha intentado como es el destierro, leva y Expulsión de los Moriscos, enemigos caseros de la invicta y Católica España»¹⁰⁸, mostrando, sin dalle prime pagine, quale sia lo scopo principale della sua opera.

¹⁰⁵ Aznar Cardona 1612, 5-6b (parte II).

¹⁰⁶ Guadalajara y Javier 1613.

¹⁰⁷ «Ad Philippum Tertium, Hispaniam à Maurorum prodicione libertatem» (Guadalajara y Javier 1613, 20).

¹⁰⁸ Guadalajara y Javier 1613, 18.

La *Memorable Expulsión* è composta da due parti: nella prima, risalta l'intento dell'autore di costruire una diligente esegesi dell'individuo eretico, citando in modo particolareggiato tutti i suoi elementi distintivi. In primo luogo, Guadalajara spiega quali siano i gradi dell'eresia:

El primer grado es el poco amor que tiene a los próximos, segundo, tener siempre envidia de sus buenos y prósperos sucesos. Tercero, perpetua inquietud, desasosiego y contienda, nacida de la envidia. Cuarto, desordenado deseo de obtener dignidades y gruesas provendas. Quinto detener con el amor de si mismo, la corriente de su entendimiento, para que ni conozca ni ame la verdad. Sexto, para probar sus errores, venden y publican su ciencia por revelada.¹⁰⁹

Giunge in seguito alla descrizione delle caratteristiche dell'animo dell'eretico:

La primera es contender y porfiar con soberbias y afectadas palabras, de las cosas que la Iglesia Católica propone como verdaderas: como la Encarnación, de la resurrección de los difuntos, la necesidad y eficacia de los sacramentos del Bautismo y Penitencia, del sacrificio de la Eucaristía, y los demás [...]. Segunda señal del mal ánimo del hereje, es introducir confusión y cisma en la Iglesia Católica [...] es (y está certísima) ser desobedientes, a los que presiden en la Iglesia Católica; resistiendo y oponiéndose a sus mandamientos. Cuarta señal del ánimo del hereje es, faltar a la Fe y respeto que debía a la Iglesia Católica, donde se había creado [...]. Sexta señal [...], que los autores de nuevas Iglesias, han de proponer en ellas nueva interpretación del Evangelio [...]. Séptima señal, que esta nueva congregación toma nombre y apellido de su falso y primer inventor: llamándose la de Mahoma (Mahometana).¹¹⁰

Dopo aver messo a fuoco la natura imperfetta degli infedeli musulmani, Guadalajara si volge alla raffigurazione demonizzante del Profeta Maometto, definendolo con i peggiori appellativi e sottolineandone la perversione e la demenza. Alcuni esempi si ritrovano nel capitolo X della prima parte intitolato «Del nacimiento, costumbres y muerte del embustero y falso Propheta Mahoma»¹¹¹.

¹⁰⁹ Guadalajara y Javier 1613, 8b-9.

¹¹⁰ Guadalajara y Javier 1613, 9-11.

¹¹¹ Guadalajara y Javier 1613, 30-35.

Inoltre, in questa prima sezione dell'opera, nel ripercorrere gli avvenimenti storici del conflitto cristiano-*morisco*, l'autore si sofferma su alcuni episodi prodigiosi che hanno contraddistinto alcune delle sue fasi storiche. Guadalajara racconta, in particolare, tre episodi miracolosi che indicherebbero ai cristiani l'inequivocabile apostasia dei *moriscos*. Il primo, avvenuto dopo l'emanazione della cedola del 1501 da parte di re Ferdinando, riguarda il passaggio di una cometa che, secondo l'autore, si mostra nel cielo per «pronosticar los estragos que se siguirían de aquel fingido bautismo»¹¹². Il secondo evento eccezionale si manifesta nel 1526 presso la città di Calatayud, come presagio del futuro rinnegamento della fede di «tan infame y bestial gente»¹¹³, quando l'immagine di *Nuestra Señora de Tobet*, «sudó trenta y seis horas, juntamente con los Ángeles que tiene a los lados el año que fueron bautizados los Moros de España [...] Parte de este Santísimo licor se dio a su Majestad el prudente Felipe»¹¹⁴. Dalla pubblicazione del bando di espulsione dei *moriscos* di Valencia nel 1609, la sudorazione della Madonna comincia a diminuire, fino a quando, nel 1610, una volta espulsi tutti i *moriscos* di Aragona, «se extinguió, no dejando en el vaso sino un vapor como nube espesa»¹¹⁵. Poco tempo dopo, presso il convento di *Nuestra Señora del Carmen* a Saragozza, si compie il terzo miracolo. Un'immagine dedicata alla Vergine «lloró veinte y cuatro horas, comenzando el Jueves Santo [...]. Aquellas lágrimas se recogieron en Corporales y lienzos blancos [...]»¹¹⁶.

Nella seconda parte dell'opera, Guadalajara dedica la stesura dei capitoli al racconto delle distinte fasi del programma d'espulsione previste per i diversi territori spagnoli, definendo l'atto finale come un rimedio necessario per l'estirpazione del male dalla penisola. Tra le tante argomentazioni che propone l'autore, una in particolare tocca gli ipotetici effetti positivi che la cacciata comporterebbe. Guadalajara parla, ad esempio, degli esiti favorevoli dell'espulsione nell'ambito agricolo:

que después de la Expulsión hay cosecha, y abundancia en la tierra; pues hasta los Moriscos afirmaban: que desde que los bautizaron, comenzó a faltar en España esta prosperidad y si ellos atribuían y

¹¹² Guadalajara y Javier 1613, 48.

¹¹³ Guadalajara y Javier 1613, 52b.

¹¹⁴ Guadalajara y Javier 1613, 52b.

¹¹⁵ Guadalajara y Javier 1613, 52b.

¹¹⁶ Guadalajara y Javier 1613, 53.

aplicaban esto, por no haberlos dejado vivir siempre en su abominable y falsa secta del embaidor Mahoma, nosotros confesamos que su apostasía la tenía esterilizada.¹¹⁷

In questo modo viene ribadito ancora una volta quanto sia stato ampio il guadagno determinato dal provvedimento, un beneficio che abbraccia numerosi aspetti della vita della nazione e che mette fine, definitivamente, al flagello *morisco*:

Con esta justa expulsión volvió nuestro invictísimo Rey por el honor de España: dando a entender con ella a los Protestantes, Calvinistas, Luteranos, y herejes de los Países, cuanto falsamente imputan a los Españoles la decadencia de estos Sarracenos: pues quedan purificados y limpios todos nuestros Reinos.¹¹⁸

2.3. ANALISI DEL PREGIUDIZIO ANTI-MORISCO

Le parole dell'apologista Jaime Bleda sono state prese in prestito da alcuni esperti della materia moriscologica per la scelta dei titoli dei loro contributi scientifici. È il caso di José María Perceval che pubblica una monografia con titolo *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo* e di Rafael Carrasco che sceglie di inserire nel suo volume *Deportados en nombre de Dios* il capitolo con il titolo «En todo se diferenciaban de nosotros»¹¹⁹. Entrambe le frasi, estrapolate dall'opera *Corónica de los Moros de España*, sono state scelte con cognizione dagli specialisti precisamente per il pesante carico discriminatorio che portano con sé¹²⁰. In previsione di un'osservazione più specifica di alcuni processi psico-sociali che coinvolgono la minoranza *morisca*, si vuole considerare queste due citazioni come un punto di partenza iniziale, non solo perché rappresentano chiaramente quello che

¹¹⁷ Guadalajara y Javier 1613, 157b.

¹¹⁸ Guadalajara y Javier 1613, 157.

¹¹⁹ Si fa riferimento a Perceval 1997 e Carrasco 2009.

¹²⁰ «Y es regla de prudencia probada por experiencia, que los prodimentos y conspiraciones contra Reinos y Comunidades son delictos comunes de Universidades, y no singulares, o de particulares sólo: porque no es creible, intenten cosas tan graves, y de tanto peso los particulares, sin saberlo los que mandan, y gobiernan entre ellos, y son todos uno en el odio» (Bleda 1618, 901). «En el gesto, en las costumbres, en el hablar, en todo se diferenciaban de nosotros» (Bleda 1618, 903).

è il pensiero della comunità dominante nei confronti della minoranza in quel preciso momento storico, ma soprattutto perché si delineano come chiare esemplificazioni di ciò che sono i pregiudizi e gli stereotipi.

L'enunciato di Bleda 'todos son uno' si rivela evidentemente come un pregiudizio: si tratta, infatti, di un giudizio affrettato, erroneo, espresso non per esperienza diretta ma solamente in base a luoghi comuni. La frase si inserisce perfettamente nella prima definizione che Mazzara restituisce del pregiudizio:

un giudizio precedente all'esperienza o in assenza di dati empirici, che può intendersi quindi come più o meno errato, orientato in senso favorevole o sfavorevole, riferito tanto a fatti ed eventi quanto a persone o gruppi.¹²¹

Sulla base di ragioni storico-sociali, si precisa dunque l'erroneità dell'enunciato dell'apologista spagnolo, partendo dalla considerazione del fatto che la comunità *morisca* si contraddistingue per un carattere profondamente eterogeneo. Le peculiarità della comunità ispano-musulmana si esplicano a seconda dell'appartenenza ai diversi territori della penisola, pertanto, sia da un punto di vista culturale sia linguistico, si è coscienti della diversificazione del gruppo stesso. L'elemento che le distinte comunità *moriscas* possiedono in comune è l'adesione a una stessa tradizione religiosa. Tuttavia, per quanto l'appartenza all'Islam sia essenziale come principio distintivo del gruppo intero, si pensa che ridurre ad una sola coordinata l'estensione di un intero insieme sociale risulterebbe assai limitativo e mendace. In questo errore di valutazione si crede infatti siano caduti, in generale, tutti gli apologisti.

Allo stesso tempo, il 'todos son uno' racchiude in sé anche il significato che si lega alla seconda e più ristretta definizione di pregiudizio proposta da Mazzara, ossia, «la tendenza a considerare in modo ingiustificatamente sfavorevole le persone che appartengono a un determinato gruppo sociale»¹²². Di fatto, l'ingiustificabilità del giudizio negativo si allaccia al concetto di una non conoscenza, o a una conoscenza poco approfondita del gruppo-altro. In questo senso, si può comprendere l'atteggiamento di Bleda e degli altri autori che tendono

¹²¹ Mazzara 1997, 14.

¹²² Mazzara 1997, 14.

a definire nei loro trattati la comunità *morisca* per sommi capi, secondo un criterio di generalizzazione. Ed è precisamente la generalizzazione una delle variabili su cui si poggia il funzionamento dello stereotipo, che agisce altresì secondo il grado di condivisione sociale dello stesso e in base alla sua relativa rigidità¹²³. Dunque, il concetto di pregiudizio risulta strettamente connesso a quello di stereotipo, tuttavia la differenza si riscontra nel meccanismo attraverso cui essi operano dato che lo stereotipo tende a «orientare la ricerca e la valutazione dei dati di esperienza, i quali vengono di fatto alterati, a partire dal momento stesso della loro percezione»¹²⁴ e poi, successivamente, guidarli in direzione del pregiudizio.

Pertanto, considerando lo stereotipo secondo la visione di Mazzara, ovvero, come «l'insieme coerente e abbastanza rigido di credenze negative che un certo gruppo condivide rispetto a un altro gruppo o categoria sociale»¹²⁵, si può riconoscere nella seconda frase di Bleda, 'En todo se diferenciaban de nosotros', un'immagine condivisa, generalizzata e alquanto resistente che il gruppo dominante dei *cristianos viejos* ha costruito del gruppo minoritario *morisco*. Possiamo, dunque, affermare di trovarci di fronte alla strutturazione di uno stereotipo sociale¹²⁶, il cui fattore di condivisione tra individui che appartengono allo stesso gruppo è fondamentale per la diffusione dello stesso. Inoltre, per via della presenza nell'enunciato del verbo «se diferenciaban», si individua in esso l'avviamento di un processo di valutazione. Il riconoscimento della differenza implica, infatti, l'attivazione di un meccanismo di confronto: i dati dell'Altro vengono identificati, valutati, confrontati e, in ultimo, definiti in opposizione ad un Noi. Possiamo affermare che entrambe le frasi, sia «todos son uno» sia «en todo se diferenciaban de nosotros» si presentano altresì

¹²³ Mazzara 1997, 18-19.

¹²⁴ Mazzara 1997, 17.

¹²⁵ Mazzara 1997, 19.

¹²⁶ Si veda la definizione di stereotipo ad opera di Oliver Stallybrass riprodotta da Tajfel: «un'immagine mentale semplificata al massimo, riguardante (solitamente) una categoria di persone, un'istituzione o un evento, che viene *condivisa* nei suoi tratti essenziali da grandi masse di persone. Le categorie possono essere ampie (Ebrei, gentili, bianchi, neri) o limitate (femministe, «Figlie della Rivoluzione Americana») [...]. Gli stereotipi si accompagnano comunemente, ma non necessariamente, al pregiudizio, cioè ad una predisposizione favorevole o sfavorevole verso tutti i membri della categoria in questione» (Tajfel 1989, 227).

come il risultato di un «processo di semplificazione della realtà»¹²⁷, un meccanismo che si verifica né casualmente né arbitrariamente, «bensì secondo modalità che sono stabilite culturalmente»¹²⁸: gli stereotipi vengono assimilati e poi utilizzati, quindi, per comprendere la realtà. Con l'obiettivo di approfondire questa affermazione, valutiamo questo ultimo concetto come uno dei tre fattori da cui, a detta di Mazzara, gli stereotipi, i pregiudizi e l'ostilità nei confronti dei diversi traggono la loro forza¹²⁹.

Il primo fattore riguarda, per l'appunto, gli aspetti cognitivi che agiscono nella creazione dei pregiudizi e degli stereotipi. Secondo Allport, vi è una naturale propensione nella mente umana a sviluppare delle categorie, delle generalizzazioni, che si propongono come ausili diretti nella comprensione della realtà, essendo in effetti delle semplificazioni della stessa¹³⁰. L'esperienza dell'uomo, in riferimento al contesto sociale, si orienta in direzione di determinati schemi e ne è influenzata in termini assoluti¹³¹. È di certo possibile che le generalizzazioni costruite si trovino in contrasto con la realtà contingente, ma appare chiaro che per l'uomo sia più semplice ed efficace costruire delle categorie irrazionali che gli permettano di rimanere nella comoda posizione mentale precedentemente costituita. Applicando queste ultime considerazioni all'ambiente sociale, il processo di categorizzazione implica un'interpretazione del mondo circostante attraverso delle schematizzazioni ben definite e porta dunque a «vedere gli altri in base ai possibili criteri in cui sono raggruppabili e in funzione delle

¹²⁷ Mazzara 1997, 15.

¹²⁸ Mazzara 1997, 15. Mazzara sottolinea il merito del giornalista statunitense Walter Lippmann che, intorno agli anni '20 del Novecento, favorì l'introduzione del termine 'stereotipo' nel campo delle scienze sociali. A tal proposito si veda anche Ferri 2006.

¹²⁹ Mazzara 1997, 123.

¹³⁰ Secondo Allport il processo di categorizzazione include cinque caratteristiche ben precise: «Esso ci permette di usare comodi sistemi di classi e di raggruppamenti [...]. La categorizzazione assimila quanto più può entro lo schema [...]. La categoria ci mette rapidamente in grado di identificare tutti quegli oggetti che le siano riferibili. [...] La categoria mantiene sempre lo stesso contenuto di pensiero e la stessa carica affettiva. [...] Le categorie possono essere più o meno razionali» (Allport 1973, 27-31).

¹³¹ Il processo di percezione-cognizione, secondo Allport, si caratterizza per tre operazioni diverse attuate in base all'oggetto-stimolo: selezione, accentuazione, interpretazione. Si veda Allport 1973, 229-232.

nostre necessità del momento»¹³².

Si considera il processo di categorizzazione come la base della costruzione dei pregiudizi e degli stereotipi poiché questi ultimi si comportano seguendo lo stesso funzionamento; tuttavia, la caratteristica specifica dei pregiudizi e degli stereotipi è precisamente l'uso deformato delle categorie che servono a dare ordine alla realtà. Vale a dire che, nel caso di pregiudizi e stereotipi, i requisiti oggettivi di base che servono per definire i membri appartenenti a un gruppo, vengono estesi e ampliati a requisiti di tipo psicologico, caratteristiche della personalità oppure qualità morali. Si viene a creare, dunque, un legame arbitrario tra le prerogative oggettive e quelle soggettive di una certa categoria sociale. Quando tra i due tipi di requisiti che si rifanno al gruppo sociale si instaura una debole relazione, poiché non vi è concreta dimostrazione di un reale legame reciproco, insorge lo stereotipo. Afferma infatti Mazzara che:

un determinato tratto diventa tanto più un elemento di stereotipo indebito, quanto più si discosta dalla ragione originale che ha indotto il raggruppamento in categoria di quegli individui.¹³³

Definito, quindi, il meccanismo di funzionamento dello stereotipo, consideriamo la definizione di Lippmann (gli stereotipi sono «immagini della nostra testa»¹³⁴), che viene accolta da Allport e poi ridefinita attraverso una sua nuova esplicitazione, ovvero, «lo stereotipo non è identico alla categoria; esso è piuttosto un'idea fissa che l'accompagna. [...] agisce sia come giustificazione del fatto di accettare o respingere un gruppo, sia come schermo selettivo per conservare la chiarezza della percezione e del pensiero»¹³⁵. Applicando, dunque, il modello di Allport al gruppo sociale dei *moriscos*, potremmo affermare che la categoria 'moriscos' può rimanere impressa nella nostra mente solo in riferimento all'idea identitaria oggettiva del gruppo stesso, vale a dire, come 'l'insieme degli spagnoli musulmani battezzati che vissero in Spagna nei secoli XVI e XVII'. Lo stereotipo si ottiene nel momento in cui la categoria iniziale si correda di altre rappresentazioni e valutazioni non più oggettive, come ad esempio, il

¹³² Mazzara 1997, 66.

¹³³ Mazzara 1997, 68.

¹³⁴ Allport 1973, 267.

¹³⁵ Allport 1973, 267.

fatto che si considerino apostati, avari, disonesti, lussuriosi, sodomiti, e quant'altro.

Secondo Mazzara, il secondo dei tre fattori su cui poggia il funzionamento di pregiudizi e stereotipi si può definire 'fattore socio-psicologico' e si lega alla dinamica delle relazioni intergruppo. Prendiamo come riferimento Allport e Tajfel per cercare di spiegare questo tipo di procedimento psicologico in riferimento al caso che prendiamo in analisi, ossia, la relazione tra la comunità dominante dei *cristianos viejos* e quella minoritaria dei *cristianos nuevos*. Com'è noto, esiste uno strettissimo legame tra identità personale e appartenenza sociale. Ogni individuo costruisce una propria identità in un contesto in cui non è l'unico e assoluto protagonista, bensì attraverso un processo di confronto sociale, durante il quale ogni persona impara a valutare se stessa anche in base alle relazioni con gli altri. Il gruppo interno si riconosce come quello a cui degli individui credono di appartenere per via di un alto grado di condivisione di determinati valori, norme e modelli culturali: per Allport, il gruppo interno è «un insieme di persone che usano il pronome 'noi' con lo stesso significato»¹³⁶. Il gruppo esterno, al contrario, si riconosce come un insieme sociale di individui, portatore di altri diversi modelli culturali. Allport sostiene che:

sebbene non si possano percepire i propri gruppi interni se non in contrasto con quelli esterni, essi sono tuttavia primari sul piano psicologico. Noi viviamo in essi, da essi, e talvolta, per essi. L'ostilità verso i gruppi esterni ci aiuta a rinforzare il nostro senso di appartenenza, ma non è un elemento strettamente necessario.¹³⁷

Ciò che afferma Allport è che, in realtà, il gruppo interno potrebbe mostrare due atteggiamenti diversi nei confronti del gruppo esterno. Il primo potrebbe legarsi ad un sentimento di lealtà nei confronti del gruppo di appartenenza e quindi, come conseguenza, sarebbe costretto a manifestare ostilità nei confronti di quello esterno; il secondo potrebbe, al contrario, mostrare apprezzamento e rispetto per il gruppo esterno, senza perdere allo stesso tempo il senso di appartenenza verso il proprio. Per Allport, la seconda condotta esplicitata rimane, da un punto di vista psicologico, «una possibilità e una

¹³⁶ Allport 1973, 53.

¹³⁷ Allport 1973, 61.

speranza»¹³⁸, poiché dichiara che la tendenza più naturale a livello psicologico è quella diretta verso una condotta di antagonismo, declinabile in varie forme¹³⁹. Le dinamiche dell'antagonismo verso il gruppo esterno si traggono secondo le linee della coesione del *in-group* e del rifiuto del *out-group*¹⁴⁰. Si mette in atto, dunque, il procedimento, definito da Tajfel, di 'favoritismo di gruppo' secondo cui l'individuo «tende a considerare sistematicamente in modo più positivo tutto ciò che riguarda il proprio gruppo e in modo più sfavorevole ciò che riguarda gli altri gruppi»¹⁴¹. Come si inseriscono, dunque, i pregiudizi e gli stereotipi in questo meccanismo psico-sociale? Mazzara sostiene che essi «non sarebbero altro che la manifestazione nel linguaggio, nelle immagini, negli atteggiamenti e nel comportamento, del favoritismo per il gruppo di appartenenza»¹⁴².

Quella che svolgono i pregiudizi e gli stereotipi è una chiara funzione identitaria: non appena l'identità sociale dell'*in-group* viene messa in discussione o, in alcuni casi, persino minacciata dall'*out-group*, si attiva un'operazione di riaffermazione e preservazione della stessa che tende a proteggerla, attraverso la costruzione di continui processi di categorizzazione, fondati sulla dicotomia Noi/Altri, e sulla rappresentazione positiva del gruppo interno e quella negativa del gruppo esterno. In questo modo, così come ricorda Mazzara, il bisogno di identificarsi come parte di un gruppo omogeneo che si poggia su valori e modelli culturali uguali, viene appagato¹⁴³. Secondo la Teoria dell'Identità Sociale di Tajfel, dunque, gli individui sono motivati a trovare continuamente modi che favoriscano l'*ingroup* o che sfavoriscano l'*outgroup*.

Sostiene Perceval che «El morisco de los apologistas fue creado para ser expulsado, fuera en sentido figurado o efectivo»¹⁴⁴: il pro-

¹³⁸ Allport 1973, 68.

¹³⁹ Allport parla di forme gradualmente crescenti di conflitto come il rifiuto verbale, la discriminazione, la violenza fisica, la sollevazione di massa, il linciaggio, lo sterminio (Allport 1973, 68-93).

¹⁴⁰ Secondo Tajfel, le peculiarità del comportamento sociale nelle relazioni intergruppo sono dei confini del gruppo rigidi ed immutabili, la coesione intra-gruppo e ostilità intergruppo, la formazione di rappresentazioni sociali e stereotipi negativi verso l'*outgroup* e il favoritismo nei confronti dell'*ingroup* e la denigrazione dell'*outgroup* (Tajfel 1989, 230).

¹⁴¹ Mazzara 1997, 73.

¹⁴² Mazzara 1997, 77.

¹⁴³ Mazzara 1997, 80.

¹⁴⁴ Perceval 1997, 183.

posito screditante messo in atto dagli apologisti si coglie nella costruzione di un *morisco* inventato, caratterizzato da tipicità esagerate e stereotipiche che lo discostano dalla sua reale natura, affinché i membri dell'*ingroup* possano riconoscervi tutte le loro proiezioni culturali. Come afferma lo stesso Perceval, gli acerrimi sostenitori dell'estirpazione idearono «un monigote que representaba a un morisco extraño, monstruoso, luego eliminable»¹⁴⁵. La voce osteggiante di Bleda diventa così paradigma del progetto comune degli apologisti. Le sue parole, infatti, sono perfidi strumenti che collaborano, insieme a quelli di tanti altri, all'architettura fittizia del deforme *morisco*:

Son todos unos (sic) en el odio: por donde consta en nuestro caso de estos conspiradores enemigos, que sus delitos se hacían de común aplauso, y consentimiento de todos: pues unánimes callaban, ocultaban, y se encubrían unos a otros, y interrogados negaban como cómplices y sabidores de la traición y mala fe y alevosía general.¹⁴⁶

In ultimo, secondo l'approccio socio-culturale allo studio del pregiudizio, è necessario saper valutare quali siano le influenze che il contesto esterno esercita negli atteggiamenti dell'individuo, in particolare, negli atteggiamenti pregiudiziali. Le ragioni sociali e storiche sono, dunque, anche nella visione di Mazzara, il terzo e ultimo fattore su cui si fonda l'azione dei pregiudizi e degli stereotipi.

Secondo la teoria sociologica di Allport, esistono dieci condizioni precise che sono in grado di favorire il manifestarsi del pregiudizio, da considerarsi pertanto come il prodotto culturale delle tensioni interne (demografiche, economiche, ideologiche, religiose) di una data società¹⁴⁷. Verifichiamo se le condizioni di Allport possano essere applicate con esito positivo al contesto spagnolo dei Secoli d'Oro, un ambiente nel quale il pregiudizio del gruppo dominante dei *crístianos viejos* si potenzia ampiamente nei confronti del gruppo minoritario *morisco*. Innanzitutto, la condizione di partenza è che la società che si prende in considerazione sia un'organizzazione sociale diversificata nella quale possano emergere degli «stimoli percettivi di allarme»¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Perceval 1997, 183.

¹⁴⁶ Bleda 1618, 901.

¹⁴⁷ La riflessione che ha inizio a partire da questo momento poggia sulla teoria socio-culturale esposta dallo psicologo statunitense. Si veda Allport 1973 (capitolo XIV «Struttura sociale e modelli culturali»).

¹⁴⁸ Allport 1973, 308.

Il sistema spagnolo dei secoli XVI e XVII si delinea esattamente come una complessa ed eterogenea struttura sociale. In essa molteplici e diverse componenti intervengono nella sua costituzione, favorendo possibilmente conflitti e comportamenti di antagonismo sociale: differenze di classe (nobiltà, classe media e popolo), diversità delle occupazioni dei cittadini (attività commerciali, mercantili, militari, agricole), differenze etniche (vari gradi di immigrazione) e anche ideologico-religiose (cattolici, *conversos*, *moriscos*, protestanti).

La seconda condizione che Allport crede possa favorire l'insorgere di pregiudizi come risultato di preoccupazione sociale è la «mobilità verticale»¹⁴⁹. La società della Spagna dei Secoli d'Oro è fondata su una precisa piramide gerarchica. Il vertice è rappresentato dal sovrano e, al livello immediatamente successivo, vi è la nobiltà. All'estremo della scala sociale, si trova il popolo, settore a sua volta estremamente eterogeneo poiché costituito da una grande varietà di personaggi sociali che vivono essenzialmente in precarie condizioni economiche. Tra i due estremi, si inseriscono molti altri livelli della stratificazione sociale: diversi gradi della nobiltà (incluso quello degli *hidalgos*), il clero, e una borghesia costituita da commercianti e professionisti di vari settori. La rigidità dei vari gradini sociali viene, com'è noto, più che agevolata dalle classi aristocratiche: la situazione sociale si mostra, dunque, alquanto cristallizzata e le possibilità di ascesa vengono ridotte al minimo; tuttavia, sebbene il sistema sociale si mostri sostanzialmente immobile, vengono comunque stabilite delle interdizioni per gli appartenenti della comunità *morisca*, al fine di scongiurare qualsiasi potenziale tentativo di scalata sociale¹⁵⁰.

La terza condizione che sembrerebbe facilitare lo sviluppo dei pregiudizi è rappresentata dai cambiamenti sociali repentini. Secondo Allport, «l'eterogeneità e l'urgenza di miglioramenti economici generano dunque fermento nella società, e possono facilmente risvegliare il pregiudizio etnico»¹⁵¹. In particolari momenti di crisi sociale, i meccanismi di costruzione e di conferma dei pregiudizi sembrano dunque essere accelerati. Il secolo XVII si contraddistingue in Spagna come un periodo di grave crisi politica, economica e sociale che trasforma l'impero in una potenza di secondo rango. La decadenza induce, altresì, ad una situazione di alta instabilità, ugualmente a li-

¹⁴⁹ Allport 1973, 309.

¹⁵⁰ Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 109-128.

¹⁵¹ Allport 1973, 311.

vello interno alla nazione. Come dichiara Allport, «dovunque si intensifica l'ansia, accompagnata da una maggiore insicurezza vitale, la gente tende a definire la situazione di disagio mediante l'individuazione di un capro espiatorio»¹⁵². In tali condizioni di «anomia»¹⁵³, il pregiudizio si accentua e si diffonde. È il caso del pregiudizio anti-*morisco* che, costruendosi poco a poco durante gli ultimi anni del regno di Filippo II e accentuandosi nel primo decennio del secolo XVII, trascina con forza verso la detonazione dell'ultima fase del conflitto, ovvero, alla soluzione dell'espulsione di massa, considerata dal gruppo dominante come l'evento risolutore di gran parte dei mali che affliggono la nazione spagnola.

Quarto punto fondamentale su cui si sofferma Allport riguarda le evidenti difficoltà di comunicazione che si manifestano tra il gruppo dominante e quello minoritario. La netta separazione tra i gruppi sottintende una mancanza di familiarità che induce quindi ad atteggiamenti di ostilità e alla costruzione di pregiudizi. La non conoscenza tra membri dei gruppi conflittuali favorisce senza dubbio l'insorgere degli stereotipi negativi e allarga in questo modo il pregiudizio. In questo senso, la rilevanza delle categorie viene ribadita poiché esse rendono essenziali le differenze tra i due gruppi in contrasto. Le interazioni aiuterebbero a prestare meno attenzione agli stereotipi: il contatto, infatti, è in grado di ridurre il pregiudizio dato che può influenzare le condotte emotive degli individui. Nel caso delle relazioni tra *moriscos* e *cristianos viejos*, possiamo affermare, nei termini generali, che il contatto concretizzato a livello personale si fissa allo stadio più superficiale. A riprova di ciò, esistono le numerose documentazioni inquisitoriali che contengono le più banali accuse che i *cristianos viejos* possano ascrivere nei confronti dei loro vicini *moriscos*. Tra le più comuni, annoveriamo quelle che riguardano le abitudini religiose musulmane legate alla sfera della vita quotidiana. Calunnie e diffamazioni imputate a loro carico non sono altro che dirette conseguenze dei pregiudizi costruiti in precedenza, prodotti dall'ignoranza e dalla mancanza di un contatto approfondito tra entrambi i gruppi.

La quinta condizione che potrebbe provocare delle complicazioni per la situazione sociale in cui emergono i pregiudizi è la cresci-

¹⁵² Allport 1973, 312.

¹⁵³ La definizione che Allport consegna del termine è: «un concetto sociologico che definisce il più accelerato sconvolgimento di una struttura e di valori sociali». Si veda Allport 1973, 312.

ta demografica del gruppo minoritario. È ben noto che i membri di una stessa minoranza tendono a compattarsi per ragioni culturali. Così, per favorire il riconoscimento tra gli stessi e anche per conservare le peculiarità del proprio gruppo sociale, gli individui dell'*out-group* sono soliti dare vita a una micro-società all'interno di una struttura sociale già esistente. La separazione tra le due collettività in conflitto produce un naturale antagonismo sociale. Per di più, un eventuale aumento demografico del gruppo minoritario potrebbe premere verso l'emergere di sentimenti di ostilità poiché percepito come una minaccia crescente. Ne è un esempio il pregiudizio che i *cristianos viejos* costruiscono riguardo all'ipotetica proliferazione *morisca*, concetto intimamente legato allo stereotipo della poligamia e della lussuria.

La sesta condizione che viene esplicitata da Allport tocca l'ambito della competizione diretta tra i due gruppi antagonisti. In questo caso Allport ribadisce che, in una dinamica di relazioni antitetiche tra gruppi ostili, la lotta di interessi e valori è sempre un conflitto reale. Nel caso dello scontro tra il gruppo dominante *cristiano viejo* e il gruppo dominato *morisco*, la battaglia si combatte sul terreno della religione. L'Islam rappresenta un evidente ostacolo per la costruzione di un'identità nazionale il cui simbolo primario e assoluto è rappresentato dalla religione cattolica. Da questo preciso conflitto, è possibile che ne derivino molti altri in modo conseguente. Lo spiega perfettamente Allport che dichiara: «il conflitto realistico è come la nota di un organo. Il suono è uno, ma le vibrazioni sono tante, come i pregiudizi»¹⁵⁴.

Settima condizione è «il profitto nello sfruttamento»¹⁵⁵. Questa teoria, spiega Allport, sostiene che lo sfruttamento possa essere favorito da un intenzionale meccanismo pregiudiziale che, a sua volta, conduce a benefici economici, politici e sociali. Lo sfruttamento può assumere varie forme. I membri della comunità dominante possono, effettivamente, servirsi della condizione sfavorevole dei dominati per raggiungere degli scopi precisi. Ad esempio, l'opinione comune secondo cui i *moriscos* sarebbero una classe sociale inferiore per mentalità, cultura e religione determinerebbe un vantaggio a favore dei *cristianos viejos* che, forti della loro posizione privilegiata nel contesto sociale, potrebbero sfruttare il pregiudizio negativo anche su altri fronti.

¹⁵⁴ Allport 1973, 325.

¹⁵⁵ Allport 1973, 325.

L'ottavo presupposto dichiarato da Allport tocca l'ambito delle condotte che regolano l'aggressività nel contesto sociale. È assai possibile che la cultura del gruppo dominante inciti all'ostilità verso l'*out-group* e che approvi un certo grado di aggressività nei confronti delle minoranze. L'incoraggiamento al comportamento ostile ufficializza, quindi, l'azione discriminatoria nei confronti di uno specifico capro espiatorio. L'aggressività dell'*in-group* viene, dunque, trasferita verso un bersaglio semplice, il gruppo esterno, come ad esempio gli ebrei e gli stessi *moriscos* durante i secoli XVI e XVII¹⁵⁶. Nell'ambiente sociale spagnolo sembrerebbe evidente un'approvazione aperta dell'ostilità, non solo verso la comunità *morisca*, ma anche verso tutte le altre realtà religiose minoritarie. A riprova di ciò, si ricorda l'atteggiamento persecutorio favorito dal Sant'Uffizio che, senza remore, incoraggiava tutti i cittadini a denunciare con fermezza i colpevoli dei reati di eresia¹⁵⁷. Si attiva, dunque, un processo di violenza verso l'Altro che opera attraverso la paura e le punizioni esemplari (processi, *Autos de fe*, penitenze fisiche, multe, confische dei beni, condanne a morte) al fine di ottenere l'eliminazione delle minacce dei gruppi esterni.

La nona condizione dichiarata da Allport si riconduce agli «espediti culturali per assicurare la lealtà»¹⁵⁸ tra i membri della comunità dominante. Si tratta, nello specifico, dell'assunzione dell'etnocentrismo come asse culturale preponderante. Mazzara definisce il concetto – «la propria cultura di appartenenza considerata come il centro dell'universo, rispetto alla quale tutte le altre vengono valutate comparativamente e sono considerate *a priori* come inferiori e potenzialmente pericolose»¹⁵⁹, spiegandone l'utilizzo da parte dell'*in-group* in prospettiva di una esaltazione dell'identità collettiva. L'accorgimento che viene utilizzato in questo senso è quello di celebrare le radici della comunità, magnificare le fortune del passato, dare enfasi alla superiorità del gruppo dominante rispetto alla posizione perdente del gruppo dominato; l'etnocentrismo si manifesta, dunque, come sentimento comune, come elemento aggregante e solidale, che

¹⁵⁶ Mazzara 1997, 87-91.

¹⁵⁷ «La comunità dei fedeli aveva l'obbligo morale di attenersi alle richieste dell'inquisitore. [...] La collaborazione della gente comune, insomma, fu fondamentale per il lavoro dell'Inquisizione, in particolare in quelle aree dove il conflitto sociale era particolarmente diffuso» (Rawlings 2008, 40).

¹⁵⁸ Allport 1973, 329.

¹⁵⁹ Mazzara 1997, 81.

fiorisce e si conferma costantemente di fronte alla minaccia dell'Altro. Come sottolinea Mazzara:

Rispettare e difendere la propria cultura diviene un valore in sé, e la lotta contro i nemici finisce per essere sentita come un dovere morale, il fine che giustifica anche la trasgressione di altri valori, quali ad esempio quello dell'uguaglianza o del rispetto della persona.¹⁶⁰

L'irrigidimento di pregiudizi e di stereotipi all'interno delle dinamiche etnocentriche risulterebbe naturale conseguenza della necessità di difendere l'appartenenza alla propria comunità e di dichiarare, allo stesso tempo, la propria estraneità dal gruppo esterno. Nell'analisi di questo caso, le opere degli apologisti possono esserci d'aiuto. Nella maggior parte dei trattati che abbiamo precedentemente commentato si rileva una sezione in cui gli autori ripercorrono le diverse fasi del conflitto cristiano-*morisco*. Il punto di partenza del resoconto storico è il momento della Riconquista di Granada ad opera dei Re Cattolici nel 1492. L'episodio viene celebrato come uno dei momenti chiave della vittoria cristiana sui musulmani: Ferdinando e Isabella vengono glorificati come i sovrani che riuscirono nella straordinaria impresa di abbattere l'ultima roccaforte islamica in territorio peninsulare. Allo stesso modo, gli apologisti magnificano Filippo III come l'artefice del «magno acontecimiento»¹⁶¹; egli è il monarca liberatore, colui che riuscì a espellere definitivamente i *moriscos* dalla Spagna, purificandola così dal cancro che la tormentava. Come abbiamo già illustrato in precedenza, numerosi sono i panerigici che Bleda, Fonseca e Aznar Cardona dedicano al monarca vittorioso. La funzione dell'elogio dei sovrani spagnoli realizzato dagli apologisti è chiaramente quella di esaltare il capo supremo della comunità dominante, originare sentimenti di profondo orgoglio nazionale, ispessendo allo stesso tempo quelli contro i nemici.

Ultima condizione socioculturale che sembra favorire il pregiudizio si lega agli atteggiamenti che ostacolano la convivenza pacifica, l'assimilazione e il pluralismo culturale. La proliferazione di pregiudizi e stereotipi ad opera dei membri del gruppo dominante non incoraggia un meccanismo assimilativo, tantomeno una condizione di pluralità sociale e culturale. I sentimenti ostili dell'*in-group* inducono

¹⁶⁰ Mazzara 1997, 82.

¹⁶¹ Moreno Díaz del Campo 2005, 232.

esclusivamente alla costituzione di contesti di segregazione, nei quali i membri dell'*out-group* rimangono isolati. Il passaggio successivo dell'atteggiamento di emarginazione è rappresentato, nel caso spagnolo, dall'incalzante visione di abrasione sociale, concretizzata solo in seguito con l'espulsione definitiva.

Tentativi di assimilazione ne furono realizzati molti durante tutto il secolo XVI: ne sono prova le tante disposizioni dei decreti reali che si susseguirono soprattutto sotto il regno di Filippo II, le più persecutorie apparse a partire dal 1567 con l'emanazione della *Real Pragmática*. Tuttavia, ci stiamo riferendo unicamente a delle manovre di «asimilación normativa»¹⁶², come sostiene José María Perceval, trattandosi di operazioni tese all'annichilimento di qualsiasi aspetto peculiare della collettività *morisca* attraverso l'utilizzo della legge. In effetti, l'assimilazione concepita secondo l'irragionevole prospettiva dei *cristianos viejos* mirava esclusivamente, citando ancora Perceval, all'«etnocidio de la comunidad morisca»¹⁶³. In conclusione, si può dire che il pregiudizio dell'inassimibilità del gruppo *morisco* cresce in proporzione al numero di tentativi di assimilazione coercitiva messi in atto dal gruppo dominante. La metodologia dell'insistenza rende il compito ancora più difficile, poiché, come sottolinea Allport:

è necessaria la libertà di assimilazione o di pluralismo a seconda dei bisogni e dei desideri del gruppo minoritario in questione. Non vi devono essere forzature. L'evoluzione della società è un processo lento. Esso si può svolgere senza squilibri e incrinature soltanto se il nostro atteggiamento nei riguardi del processo stesso è aperto e permissivo.¹⁶⁴

2.4. LE CATEGORIE DELLA DIVERSITÀ ISPANO-MUSULMANA: STEREOTIPI, STIGMI E MORISCOFOBIE

Il processo di stigmatizzazione dei membri 'devianti' della società spagnola nei secoli XVI e XVII approfitta degli stereotipi culturali negativi per la costruzione di marchi, di contrassegni distintivi degli elementi estranei alla comunità dominante, al fine di isolarli e relegarli ad una circoscritta categoria sottoposta alla feroce disapprovazione sociale. L'architettura stereotipica dei *moriscos* poggia le sue basi pre-

¹⁶² Perceval 1997, 108.

¹⁶³ Perceval 1997, 108.

¹⁶⁴ Allport 1973, 335.

cisamente su quei requisiti negativi che riguardano l'inclinazione caratteriale e comportamentale, la condotta religiosa e le caratteristiche fisiche, linguistiche e sociali. In queste pagine si cercherà di esporre una sorta di catalogazione della diversità *morisca* attraverso l'ausilio di alcuni esempi restituiti dalla letteratura apologetica.

Tra le tante caratteristiche negative che si conferiscono al personaggio del *morisco*, l'avidità è sicuramente l'attributo che più si riscontra nelle numerose rappresentazioni. La nota bramosia *morisca* di ottenere e possedere esagerate ricchezze si associa intimamente all'ipotetica attività occulta di falsificazione del denaro:

por este mismo tiempo dieron los Moriscos en hacer dinerillos falsos [...] se sabía que casi en todas sus tierras publicamente se batía esta moneda [...] la mayor parte de ellos ni tenían cuño, ni marca alguna, porque eran cabezas de clavo, cortaduras de lata, y de calderas hechos al modo de los menuditos Valencianos, pedacitos de plomo, y otros desta suerte, con los cuales engañaban a los Cristianos, porque los mezclaban con los buenos.¹⁶⁵

Fonseca suggerisce che l'ambizione di accumulare fortune mette in moto parallelamente un meccanismo di inganno nei confronti dei cristiani; per questo motivo, come afferma Perceval, questa disonesta occupazione «los convierte en provocadores de la terrible inflación que asolaba el país a finales del siglo XVI y comienzos del XVII»¹⁶⁶. Jaime Bleda, infatti, con l'intenzione di screditare l'attività dei *cristianos nuevos de moros*, sostiene che «secretamente hicieron moneda [...], que cuando se advirtió, estaban llenos de ellas todos estos Reinos, donde han padecido por esta causa los ricos, y los pobres grandemente»¹⁶⁷. Rendendosi partecipe sempre più della testimonianza dell'ingannevole arte *morisca* della contraffazione, lo stesso Bleda riferisce, inoltre, del malevolo proposito di indurre gli ingenui cristiani all'illecito mestiere: «los moriscos pusieron en esta maldad

¹⁶⁵ Fonseca 1612, 263.

¹⁶⁶ Perceval 1987, 178.

¹⁶⁷ Bleda 1618, 923. Anche Marcos de Guadalajara rende noto nel suo trattato l'azione *morisca* di falsificazione del denaro affermando che «con sus bestiales ritos, robos, engaños, traiciones, homicidios y sobre todo con la fábrica de moneda falsa, tenían perdidos estos Reinos» (Guadalajara y Javier 1613, 156b). Lo ribadisce anche Aznar Cardona: «ellos fueron capitanes de este recio trabajo, la moneda falsa, que este presente año de 1611 padece toda España» (Aznar Cardona 1612, 52, parte II).

de falsarios a muchos cristianos viejos de toda suerte de gente, y vendiendoles cuños, y enseñandoles la industria»¹⁶⁸.

La propaganda infamante dei *cristianos viejos* si caratterizza per essere costituita da una fittissima rete di calunnie, legate le une alle altre in modo consequenziale. La denuncia della falsificazione del denaro conduce a considerare il *morisco* come un individuo sedotto dalla cupidigia. L'avarizia è, per tanto, un altro degli stereotipi che più comunemente colmano le pagine degli apologisti. Marcos de Guadalajara ricorda che:

tenían estos moros tan abrasado el corazón de avaricia [...] que usurparon o tomaron a su cuenta todos los oficios que más manejaban dinero, como horneros, hortelanos, aceiteros, arrieros, tratando en todo género de mercaderías viles y tenues [...] con que despojaban a los cristianos y se apoderaban de cuanto dinero había.¹⁶⁹

E ancora Guadalajara, che reitera le stesse argomentazioni con maggiore forza:

que siendo éstos generalmente codiciosos y avarientos, y atentísimos a guardar dinero, y retenerlo, sin gastarlo, [...] han escogido los oficios y ministerios más acomodados para adinerarse [...] de manera que vienen a ser la esponja de toda la riqueza de España.¹⁷⁰

L'immagine elaborata dagli apologisti dei *moriscos* intenti ad accumulare e nascondere le loro ricchezze e il denaro si associa a quella degli ebrei, la cui infida natura di faccendieri e usurai, secondo l'opinione degli apologisti, conduce all'edificazione del medesimo stereotipo. La rappresentazione di entrambe le comunità come insiemi di soggetti determinati al depauperamento della Spagna e dei cristiani, visti come reali e unici fruitori del denaro nazionale, ha una larga diffusione. Perceval sottolinea infatti questo accostamento tra i due gruppi minoritari:

Ellos, como los judíos anteriormente, son adoradores del vil metal, lo guardan y atesoran, lo falsifican por no entregarlo (el auténtico), buscan los oficios adecuados para enriquecerse, viven sobriamente, no porque sean pobres, sino para acumular más oro, son ricos en realidad,

¹⁶⁸ Bleda 1618, 923.

¹⁶⁹ Guadalajara y Javier 1613, 156b.

¹⁷⁰ Guadalajara y Javier 1613, 84b.

inmensamente ricos pese a su apariencia astrada y miserable.¹⁷¹

Perceval afferma inoltre che questo tipo di pregiudizio solitamente viene utilizzato quando si presenta la condizione sociale in cui una comunità tende a sfruttare un'altra per trarne beneficio a livello economico¹⁷². Nello stesso anno in cui Marcos de Guadalajara y Javier pubblica tali invettive, anche Miguel de Cervantes accusa gli stessi ipotetici vizi dei *moriscos* attraverso il personaggio del cane Berganza, uno dei protagonisti del racconto *Coloquio de los perros*, che realizza una sorta di requisitoria contro gli ispano-musulmani nella quale si sottolineano i consueti stereotipi legati ai *moriscos* come avarizia, avidità e devoto attaccamento al denaro:

Todo su intento es acuñar y guardar dinero acuñado, y para conseguirle trabajan y no comen; en entrando el real en su poder, como no sea sencillo, le condenan a cárcel perpetua y a escuridad eterna; de modo que ganando siempre y gastando nunca, llegan y amontonan la mayor cantidad de dinero que hay en España. Ellos son su hucha, su polilla, sus picazas y sus comadrejas; todos lo llegan, todo lo esconden y todo lo tragan.¹⁷³

Dall'immagine del *morisco* avaro e avido, incontrollatamente desideroso di accumulare beni materiali, deriva il celebre mito dei tesori segreti. «Quien tiene moro, tiene oro», afferma un proverbio riproposto da Perceval in una delle sue analisi¹⁷⁴. Lo studioso, che si sofferma precisamente sull'invenzione *cristiano-vieja* delle ricchezze nascoste dei *moriscos*, afferma che il mito è così tanto diffuso tra i membri del gruppo dominante che:

incluso, en algunos pueblos, se señala un lugar, una torre, un lienzo de la muralla, los alrededores de una fuente, como posible escondite predilecto del famoso acopio de riquezas. Esto ha dado lugar a una serie de excavaciones indiscriminadas, cuentos y leyendas de los eruditos locales, algunos hallazgos más que dudosos y la continuidad local de unas historias hasta la actualidad.¹⁷⁵

¹⁷¹ Perceval 1987, 179.

¹⁷² Perceval 1987, 179. A proposito dell'adorazione dell'oro da parte della comunità *morisca*, si veda in particolare il paragrafo «El oro que cagó el moro»: analidad y codicia» in Perceval 1987, 180-181.

¹⁷³ Cervantes 2011, 227.

¹⁷⁴ Perceval 1987, 176.

¹⁷⁵ Perceval 1987, 175.

Perfino lo stesso Cervantes contribuisce alla consolidazione della leggenda dei tesori nascosti quando, nel capitolo LIV della seconda parte del *Quijote*, racconta che il personaggio di Ricote, di ritorno dall'esilio in Germania, è alla ricerca del tesoro che era riuscito a nascondere prima che il decreto di espulsione lo spingesse alla fuga verso il nord dell'Europa:

Ahora es mi intención, Sancho, sacar el tesoro que dejó enterrado, que por estar fuera del pueblo lo podré hacer sin peligro [...], y mira si quieres venir conmigo, como te he dicho, a ayudarme a sacar el tesoro que dejó escondido; que en verdad que es tanto, que se puede llamar tesoro, y te daré con que vivas.¹⁷⁶

Cervantes crea un *continuum* narrativo con il capitolo LXIII della sua opera: l'autore, infatti, si sofferma ancora una volta sul mito delle ricchezze occultate facendo intervenire nella storia la figlia di Ricote, Ana Félix, che, ricordando il suo percorso sventurato di esiliata ad Algeri, conferma con il suo racconto l'esistenza del tesoro:

mi padre, prudente y prevenido, así como oyó el primer bando de nuestro destierro, se salió del lugar y se fue a buscar alguno en los reinos extraños que nos acogiese. Dejó encerradas y enterradas en una parte de quien yo sola tengo noticia muchas perlas y piedras de gran valor, con algunos dineros en cruzados y doblones de oro.¹⁷⁷

Nell'analizzare la prima scena del capitolo LIV riguardo l'incontro tra Ricote e Sancho, Moner evidenzia l'opposizione tra i due protagonisti, ovvero quella tra la figura del 'morisco adinerato' e quella del 'viejo cristiano honrado', con la quale Cervantes darebbe dimostrazione di conoscere minuziosamente le problematiche e gli effetti della *cuestión morisca* nella trama sociale dell'epoca. Secondo Moner, dunque, l'autore ha saputo costruire con grande mestiere il personaggio «así que, al fin y al cabo, la figura de Ricote, por más que no resulte desprovista de rasgos positivos, viene a coincidir a pesar de todo con el estereotipo del morisco acumulador de riquezas que es precisamente el que denunciaban los apologistas en sus requisitos»¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Cervantes 1997, 436-437.

¹⁷⁷ Cervantes 1997, 511.

¹⁷⁸ Moner 1995, 94.

Il secondo e comunissimo stereotipo su cui ci si sofferma è quello che riguarda l'ipotetica lussuria *morisca*, una rappresentazione sovraccaricata da molteplici sfumature negative. Come vedremo, da questa precisa immagine se ne irradieranno molte altre, altrettanto fondamentali per il processo di stereotipizzazione della figura. La sessualità sfrenata dei membri della comunità viene prontamente denunciata dagli apologisti come vizio, peccato, frutto perverso dell'ignoranza di un popolo non civilizzato che non aspira a un progresso spirituale. Giustificazione di tale depravato comportamento si rinviene negli insegnamenti di Maometto, considerato come un impostore e un istigatore di comportamenti immorali. Perceval ricorda che le folli elucubrazioni degli apologisti raggiungono posizioni così estreme tanto da pensare che la legittimazione della lussuria scaturisca esplicitamente dal Corano e, perfino, che le preghiere del venerdì si realizzino:

en honra de la diosa Venus, porque como ellos se persuaden y glorían; que Mahoma fue hecho rey en la constelación de Venus y así procuraban imitar la lujuria de Mahoma, siendo venéreos y carnales, y aun creían siguiendo su falso alcorán, que en la otra vida gran parte de su bienaventuranza había de consistir en gusto carnales.¹⁷⁹

Anche Bleda fa la sua parte nell'evidenziare l'ipotetico peccato della carne dei *moriscos*, affermando che «eran muy viciosos y libidinosos, significados por eso por el cabrón, dábanse a todo género de pecado»¹⁸⁰. La pratica della carnalità senza limiti si associa facilmente nei ragionamenti degli apologisti al reato della poligamia. L'origine di tale sconsiderato costume *morisco* viene ovviamente ricondotto al Profeta Maometto che, come racconta estesamente Guadalajara:

después de haber hecho ley en favor y autoridad de la sensualidad en que todos sus secuaces pudiesen casar con cuatro mujeres, se casó con Axa niña de ochos años, con Aquada [...], con Zeyne [...]. Finalmente casó con otras muchas, haciendo ley tan solamente para sí, alegando en su favor que los Profetas de Dios tenían divinos privilegios, y no estaban atendidos a las leyes humanas.¹⁸¹

¹⁷⁹ Damián Fonseca citato in Perceval 1997, 168.

¹⁸⁰ Bleda 1681, 897.

¹⁸¹ Guadalajara y Javier 1613, 31-32.

La poligamia era una pratica fortemente disapprovata dalla comunità dei *cristianos viejos*. Le denunce fatte ai tribunali inquisitoriali ne sono la prova. Longás riporta uno stralcio del processo di Francisco Hazán, *morisco* di Valencia, imputato di poligamia:

Iten que está casado con tres mujeres teniendo por cierto que lo puede hacer según la secta de Mahoma; y las dos de ellas las tiene en casa de los padres y parientes de ellas porque esté encubierto su delicto, y allí les da lo necesario para su sustento; y hizo con ellas sus capítulos matrimoniales por manos de un alfaquí; y a las dichas mujeres y alfaquí los calla y encubre porque no sean castigados.¹⁸²

Non soddisfatti delle gravissime accuse denigratorie realizzate nei loro trattati, gli apologisti intravedono nella pratica della poligamia un bieco scopo subalterno: i *cristianos nuevos de moros*, infatti, sarebbero colpevoli di ordire un complotto contro la nazione mettendo in atto una strategia di procreazione illimitata in grado di favorire un ampio incremento demografico della popolazione *morisca*. In generale, i *cristianos viejos* erano persuasi dal fatto che i *moriscos* aspirassero a diventare sempre più numerosi, con il chiaro obiettivo di guadagnare supremazia sociale e di trasformarsi nel gruppo maggioritario della penisola. Secondo Bleda, questo forsennato obiettivo non si perseguiva solamente attraverso il progetto della riproduzione sessuale, ma anche mediante l'annientamento fisico degli stessi cristiani. Bleda, infatti, espone preoccupazione in questo senso, dichiarando che:

no hay lugar en Castilla, ni Andalucía donde vivió esta perversa nación, en el cual no queden memorias de enormes maldades, y crueldades que ejecutaban los perfidos Mahometanos, en quitar de mil maneras la vida a los Cristianos: y era una peste ordinaria en España, que consumía la cristiandad y la llevaba tan apurada que con lo que nosotros ayudábamnos a sus malos intentos, aunque por muy santos afines, metiéndonos frailes, monjas y clérigos la cuarta parte de los cristianos, y consumiéndose otros muchísimos, sin casarse y yendo a las indias, a Italia, a Flandes otros, iban ya ellos saliendo con su intención, en ser superiores en número a los cristianos en España.¹⁸³

Allo stesso modo, Aznar Cardona accusa la popolazione *morisca* di crescere in maniera smisurata, puntando il dito in particolare sulla

¹⁸² Longás 1915, 272.

¹⁸³ Bleda 1618, 864.

facilità di contrarre matrimoni:

Casaban sus hijos de muy tierna edad pareciéndoles que era sobrado tener la hembra once años y el varón doce, para casarse. [...] Su intento era crecer y multiplicarse en número como las malas hierbas, y verdaderamente que se habían dado tan buena maña en España que ya no cabían en sus barrios ni lugares, antes ocupaban lo restante y lo contaminaban todo [...]. Y multiplicábanse por extremo, porque ninguno dejaba de contraer matrimonio, y porque ninguno seguía el estado anexo a esterilidad de generación carnal, poniéndose Fraile, ni Clérigo, ni monja, ni había continente alguno entre ellos hombre ni mujer, señal clara de su aborrecimiento con la vida honesta y casta. Todos se casaban, pobres y ricos, sanos y cojos.¹⁸⁴

L'apprensione in merito all'ipotetica minaccia *morisca* abbraccia vari livelli della società *cristiano-vieja*: in modo particolare, Perceval riporta un ragionamento che il domenicano Agustín Salucio realizza nella sua opera *Discurso acerca de la justicia y buen gobierno de España en los estatutos de limpieza de sangre*, in cui viene espressa ancora una volta l'ansia per lo squilibrio demografico causato dalle ambizioni dei perfidi *moriscos*: «Todos multiplican como conejos, y por esta cuenta parece claro que no es mucho que se doble el número cada diez años, y siendo así, de cada mil se hará un millón dentro de cien años»¹⁸⁵.

L'accusa di una sproporzionata crescita demografica porta alcuni autori apologisti a riportare la sessualità *morisca* a quella animale. Se Salucio li paragona a conigli, Bleda, invece, preferisce l'accostamento con la «casta de ratones [...] que hacía mil daños a los Cristianos»¹⁸⁶. Anche Cervantes riporta questa stessa preoccupazione collettiva dello sviluppo demografico, rimarcando, con le medesime argomentazioni degli apologisti, il pericolo della moltiplicazione *morisca*. La sua voce si fa sentire attraverso le parole del personaggio del cane Berganza che accusa:

Considérese que ellos son muchos y que cada día ganan y esconden poco o mucho, y que una calentura lenta acaba la vida como la de un tabardillo; y como van creciendo, se van aumentando los escondedores, que crecen y han de crecer en infinito, como la experiencia lo muestra. Entre ellos no hay castidad, ni entran en religión ellos ni ellas;

¹⁸⁴ Aznar Cardona 1612, 36b-37b (parte II).

¹⁸⁵ Perceval 1997, 170.

¹⁸⁶ Bleda 1618, 935.

todos se casan, todos multiplican, porque el vivir sobriamente aumenta las causas de la generación.¹⁸⁷

Fantasiose congetture quelle di Bleda e di tutti gli altri patrocinatori dell'ipotetica orditura del progetto anti-cristiano poiché, com'è noto dagli studi degli specialisti, è pur vero che la percentuale demografica *morisca* vede un netto incremento in alcuni regni per via di inequivocabili motivazioni storiche, tuttavia viene riconosciuto che mai sovrasta quella dei *cristianos viejos* che, comunque, mantengono la superiorità assoluta in termini di numeri¹⁸⁸. Gli studiosi ribadiscono che non ci fu una minaccia *morisca* concreta in questo senso e, rimettendoci dunque alle conclusioni dello storico Lapeyre, ricordiamo che, al momento dell'espulsione, la presenza *morisca* sul territorio contava una cifra approssimativa di 275.000 individui, un numero esiguo rispetto ad una popolazione totale di 8 o 9 milioni¹⁸⁹.

Il tema della sessualità sfrenata viene estremizzato non solo, come abbiamo visto, per ciò che riguarda la procreazione, ma anche in riferimento alla presunta pratica *morisca* della sodomia, considerata nelle sue forme più aberranti. In particolare, le accuse si riferiscono alla perversione della zoerastia e anche all'omosessualità. L'esecrazione espressa per le condotte che violavano così esplicitamente le leggi naturali si rinviene in termini moralizzatori in gran parte dei testi degli apologisti. Carrasco, inoltre, riporta che nel periodo precedente all'espulsione, i tribunali dell'Inquisizione di Valencia e Saragozza processarono rispettivamente 22 e 19 individui accusati di tali usanze. Le cifre non sono significative ma simboleggiano, in ogni caso, la ferocia con cui si tentava di diffamare ad ogni costo la popolazione *morisca*¹⁹⁰. Carrasco ripercorre le vicende processuali di alcuni individui che furono messi sotto accusa da alcune testimonianze di *cristianos viejos* in merito ad azioni degeneri scoperte in flagranza. È il caso del *morisco* Luis Coxet che fu «sorprendido por un cristiano viejo en un mesón en compañía de otro morisco de cuarenta y cinco años, bajo una manta, diciendo 'en algarabía taibo malea ... que quiere decir hermoso y bueno'»¹⁹¹. Un altro esempio riportato è quello di Cosme

¹⁸⁷ Cervantes 2011, 227.

¹⁸⁸ Il riferimento è alla diaspora *morisca* causata dalle autorità civili dopo la fine dello scontro del 1570.

¹⁸⁹ Lapeyre 2009, 226.

¹⁹⁰ Carrasco 2009, 116.

¹⁹¹ Carrasco 2009, 117.

Abenamir, accusato da un testimone «que tiene mozos moriscos que se acuestan con él y tienen acceso a él contra natura»¹⁹², e ancora quello del condannato a morte Gregorio Xeus che, dichiaratosi colpevole, ascoltò le accuse a suo carico non senza replicare: «visto por un cristiano viejo en la huerta de un pueblo con un muchacho morisco de trece años, se irguió, insultó al testigo y en una postura de agresivo exhibicionismo le preguntó ‘si quería su parte’»¹⁹³.

Il processo di animalizzazione a cui sono stati sottoposti i *moriscos* durante i secoli XVI e XVII – e di cui si è fatto un rapido accenno precedentemente – si evidenzia come una fase del più ampio procedimento di deumanizzazione, ovvero, quel fenomeno di negazione e di sottrazione dell’umanità che il gruppo Altro subisce in modo obbligato. L’operazione di sovrapposizione degli individui agli animali attraverso l’uso del linguaggio si offre, secondo Volpato, come un efficace tramite verso la costruzione vilipendiata del gruppo altro¹⁹⁴. Il linguaggio diventa, per tanto, uno spietato strumento di oppressione psicologica e sociale. Il passaggio all’ultima fase del percorso di deumanizzazione, quella del massacro e dello sterminio (nel nostro caso l’espulsione), può essere quindi facilmente raggiunto a partire da una consapevole gestione distorta delle immagini e delle rappresentazioni dell’Altro. Sottolinea Perceval che «el hombre que sufre un proceso de animalización es aquel que deja de ser humano para encarnarse en la bestia»¹⁹⁵: pertanto, la figura del *morisco* si evolve in tal senso nel progetto di una architettura demonizzatrice *cristiano-vieja*. Le offese si strutturano mediante una vasta gamma di epiteti connessi al mondo animale, ognuno dei quali si costruisce associandosi alla tipologia di accusa emessa a carico degli individui della comunità minoritaria. La visione che maggiormente viene proposta nelle pagine dei trattati apologisti si fonda sul modello strutturale dell’opposizione tra Cristianesimo e Islam, nelle sue accezioni di Bene-Male, Virtù-Vizio, Forza-Debolezza.

Il primo esempio di antitesi proposta è quella tra l’agnello e il lupo, un’opposizione che definisce l’agnello come il simbolo della mansuetudine cristiana perseguitata dall’ingordigia dei lupi islamici. Questa interpretazione di tradizione classica, fissa il rapporto contra-

¹⁹² Carrasco 2009, 117.

¹⁹³ Carrasco 2009, 117.

¹⁹⁴ Volpato 2011.

¹⁹⁵ Perceval 1997, 242.

stante tra umili e arroganti, tra oppressi e oppressori. Gli animali cui si attribuisce generalmente valore negativo vengono associati a una dimensione di oscurità. Perceval spiega che gli scrittori apologisti sono soliti descrivere i *moriscos* come «hijos de las tinieblas», come individui che «se reúnen en 'cuevas', en grutas y, cuando se encuentran visibles, en realidad están escondidos, guardando la maldad en 'lo lóbrego de sus corazones'. Así, la caverna, a nivel individual indica el fingimiento, la doblez, la perfidia morisca»¹⁹⁶. È chiaro, dunque, che l'accostamento con gli animali notturni – «cuervos, lobos, pardos, panteras y dragones»¹⁹⁷ – permette di sottolineare ancora una volta la tendenza *morisca* all'occultamento¹⁹⁸.

L'epiteto offensivo usato più comunemente dagli apologisti nei confronti del *morisco* è quello di *perro* (it. cane). L'uso di questo specifico insulto trova origine nell'idea dell'avversione islamica per i cani: tale diceria vuole che i musulmani considerino il cane come un animale impuro per via di una sua connaturata sporcizia. Per questo motivo, l'uso dell'insulto è, secondo l'ottica occidentale, doppiamente carico di valenza oltraggiosa nei confronti dei membri della comunità musulmana. L'offesa viene reiterata inesaurevolmente sia dagli apologisti che dagli autori di teatro, narrativa e poesia durante tutto il periodo del *Siglo de Oro*, sfruttando anche i tanti derivati della parola stessa, come ad esempio «perros, perrillos, perrazos»¹⁹⁹ e così via. Al cane si contrappongono il leone e l'aquila, due animali predatori, feroci ma positivamente connotati per via della forza che esprimono. Non è un caso che gli stessi due animali siano presenti nello scudo araldico di Filippo III, il sovrano che gli apologisti descrivono come il liberatore della nazione spagnola, trionfante sui 'cani musulmani': «Ea pues Monarcha, León de la Casa de Austria, saca las uñas, y pon en ejecución lo que manda el cielo»²⁰⁰. Secondo Magnier, infatti, l'elemento dell'analogia tra il monarca e il leone si inserisce in un progetto di mitificazione di Filippo III intrapreso dagli apologisti, nel tentativo di dare giustificazione all'atto di espulsione definitiva dei

¹⁹⁶ Perceval 1997, 269.

¹⁹⁷ Perceval 1997, 250.

¹⁹⁸ Sottolinea Perceval che «en el extremo de este enfrentamiento de pájaros de mal augurio y ligados a las tinieblas, se encuentra la afirmación de Aldrete sobre la lengua árabe, según él parecida a 'un ruido estridente de murciélagos'» (Perceval 1997, 250).

¹⁹⁹ Perceval 1997, 251.

²⁰⁰ Magnier 1999-2002, 201.

musulmani dal territorio, un programma ben costruito e basato, altresì, sul recupero delle profezie medievali più popolari in quel tempo:

The depiction of Philip III as 'el Rey León' is claimed by the apologist Jaime Bleda to be the fulfilment of the prophecy of the *Eritrean Sybil*. According to this the Lion will conquer Asia, weaken it and enthrone the Lamb of the *Book of Revelation* [...]. This «León de España» recalls the Great Lion of Judah of the *Book of Revelation* [...]. The Lion of Judas represented Christ, who was from the Chosen People, and Philip III, King of the new Elect, is here selected as the instrument of God's wrath in bringing to an end *la secta de Mahoma*.²⁰¹

Un altro animale di evidente connotazione negativa cui si sovrappone con regolarità la figura del *morisco* è il serpente, scelto dagli apologisti per la valenza malefica che possiede per via dell'influenza che la tradizione biblica ha esercitato nella cultura cristiana. Per la sua abitudine a ritirarsi in luoghi nascosti, può simboleggiare il mondo occulto, oscuro, evocando sensazioni di ambiguità:

Pues la experiencia y varios sucesos le enseñaban que no era para tenerse en poco este peligro: porque si ellos obedeciendo a la necesidad, encubrían por algún tiempo sus ánimos dañados, y malos intentos, en viendo ocasión, mostraban el odio entrañable que tenían a la Cristiandad. Y así no tenía por discreto consejo, tener cabe sin tan pérfidos enemigos, y tan llenos de malicia: antes le parecía cosa tan horrible, como si una mujer temerosa criase una serpiente en el regazo, y tuviese con paciencia ascuas de fuego encendido en el seno.²⁰²

Nel *Coloquio de los perros*, Cervantes insiste con la stessa analogia, denotandola altresì di un aspetto ostile ulteriore. Afferma Cipiòn che «España cría y tiene en su seno tantas vívoras como moriscos»²⁰³. Così, associando il *morisco* alla vipera, si tenta di far risaltare la sensazione di pericolo a causa dell'infido veleno che, una volta iniettato nel corpo della nazione, comporterebbe l'infezione e il decesso della Spagna stessa.

Per il carattere di sintesi dell'ampia gamma di epiteti diffamatori in termini di animalizzazione, si presenta qui di seguito un brano

²⁰¹ Magnier 1999-2002, 201-203.

²⁰² Bleda 1618, 873.

²⁰³ Cervantes 2011, 228.

specifico del trattato di Aznar Cardona. Come contraltare, le definizioni celebrative della magnificenza del monarca:

Estos son las zorrillas devoradoras, las serpientes, los alacranes, los sapos, las arañas, y las venenosas sabandijas, de cuya ponzoña cruel, enfermaban y morían muchos. Estos eran los gavilanes salteadores, y las aves de rapiña que vivían dando muerte. Estos eran los lobos entre las ovejas, los zánganos en la colmena, los cuervos entre las palomas, los perros en la iglesia, los gitanos entre los israelitas y finalmente los herejes entre los católicos. [...] O Rey digno, Cristiano heroico: o valeroso defensor de la Fe, padre de la patria, asombro de los enemigos, y destierro de ellos, remunerador de los leales, y premiador de los virtuosos, de quien hasta por las calles, han cantado los niños, no sin movimiento del cielo, diciendo:

*Viva Felipe viva,
Reine y viva mil años
Pues ha sacado hazañoso
Los Moros de entre Cristianos.*²⁰⁴

In ultimo, si analizzano in breve quegli stereotipi che si riconducono in modo specifico all'apparenza dell'individuo e ad alcuni aspetti della sua vita quotidiana. Ciò che viene messo sotto osservazione, e quindi in discussione, è un'intera condotta di vita. L'appartenenza dei *moriscos* ad alcune specifiche categorie professionali facilita la costruzione di un'immagine stereotipata che, come vedremo meglio del capitolo successivo, troverà efficace rappresentazione nel teatro del *Siglo de Oro*. È assai probabile che le opposizioni tra *cristianos viejos* e *moriscos* riguardanti le abitudini alimentari possano comportare uno sguardo pregiudiziale verso i mestieri più comuni nella comunità *morisca*, ovvero, quelli che hanno a che fare con la cultura agricola, ed in particolare, quella orto-frutticola. Il pensiero apologetico ritiene che, alla base delle scelte professionali dei *moriscos*, stiano in realtà le proibizioni alimentari dettate dalla loro religione. Aznar Cardona lo spiega perfettamente in un frammento del suo trattato:

Por que son muchos y buenos los lugares que ellos poseían y no los cultivaban casi para cosa de sustancia ni plantaban sino de higueras, cerezas, ciruelos, duraznos y parras para pasas, y cosas de hotalizas, melones y pepinos, dejadas en olvido las viñas importantes, los olivares fructíferos, y la cultura de los recios campos, y el criar rebaños de animales, yeguas, vacas, carneros, puercos, y los demás empleos y

²⁰⁴ Aznar Cardona 1612, 63-63b (parte II).

tratos gananciosos que son las madres de los gruesos réditos en las república.²⁰⁵

Naturalmente, anche Jaime Bleda interviene sulla stessa questione e, nella *Corónica*, esprime la sua pungente opinione sui lavoratori *moriscos* e sulla loro professione: «aquella triste gente eran malos labradores, y trabajadores para tierras de secano [...] No curaban de plantarlas de árboles, ni de viñas: sólo andaban ocupados en cultivar sus huertas y jardines que se regaban»²⁰⁶.

L'interdizione al consumo della carne di maiale dà legittimazione al preconcetto *cristiano-viejo* che, nell'ambito sociale, si trasforma sempre più in motivo di scherno e discriminazione. Mangiare o meno il maiale, così come bere o no alcolici, diventa elemento distintivo tra i gruppi sociali. La diffusione di un ampio numero di proverbi popolari sull'argomento, come ad esempio «Jarro sin vino, olla sin tocino, mesa de judío y morisco»²⁰⁷, «Moro fi, ni menjar porc, ni beure vi»²⁰⁸, lo dimostra. Nelle opere teatrali lo stereotipo del morisco *hortelano* che non mangia *tocino* e non beve vino si rafforza notevolmente, tanto da essere una delle immancabili caratteristiche nella rappresentazione della figura del *gracioso morisco*, un personaggio che, per questo motivo e molti altri ancora, riesce a provocare l'umorismo del pubblico, diventando così un chiaro bersaglio comico. E sono ancora tante le professioni, soprattutto quelle che si legano al commercio, che fanno del *morisco* uno stereotipo sociale e anche letterario. Degli esempi sono le attività del *buñolero* e del *arriero* che categorizzano la figura. A questo proposito, al fine di dimostrare che stereotipi e fobie sono in grado di alimentarsi gli uni con le altre, Carrasco sottolinea, come esempio, che «la opinión general sí que respaldaba la tesis que el ser arrieros permitía a los moriscos comunicarse de un reino a otro y así concertar mejor sus acciones subversivas»²⁰⁹.

Quanto a quei tratti esteriori più facilmente riconoscibili dai *cristianos viejos* come caratteristici dei *moriscos* (tratti somatici, colore della pelle e abbigliamento tradizionale), saranno oggetto di analisi più approfondita nel capitolo successivo per la rilevanza che as-

²⁰⁵ Aznar Cardona 1612, 65 (parte II).

²⁰⁶ Bleda 1618, 1030.

²⁰⁷ Jurado 2008, 281.

²⁰⁸ Jurado 2008, 287.

²⁰⁹ Carrasco 2009, 110.

sumono come elementi differenzianti e costitutivi dello stereotipo sociale del *morisco*. Come vedremo, quindi, essi diventeranno, insieme alla lingua trasformata in *argot* comico, i principali attributi della sua trasposizione letteraria.

Nell'atto di pianificare quali debbano essere le caratteristiche peculiari del discorso sull'«Altro», gli apologisti mostrano una precisa preferenza verso un'attitudine mentale riconosciuta come *fobia*, vale a dire, un atteggiamento di totale avversione e di intolleranza nei confronti del modello culturale estraneo, nel caso particolare, quello *morisco*/islamico²¹⁰. Come ricorda Massari, l'origine della parola 'islamofobia' è alquanto recente, tuttavia il concetto si riconduce a un processo di comportamento psico-sociale che si conserva da tempi remoti²¹¹. Si vuole, dunque, guardare agli atteggiamenti di disprezzo anti-*morisco* (moriscofobie) come a delle espressioni antesignane dell'islamofobia moderna, in relazione esclusiva al contesto sociale spagnolo dei secoli XVI e XVII. Seguendo il ragionamento di Massari, dovremmo esaminare la nozione di islamofobia in una duplice accezione. La prima fa riferimento «all'ostilità infondata nei confronti dell'Islam, un sentimento negativo molto forte che non necessariamente rimanda all'esistenza di situazioni oggettive di pericolo o di minaccia riconducibili all'Islam»²¹², la seconda si riconduce alle conseguenze, agli effetti pratici che questo sentimento di avversione può procurare, ovvero «alla discriminazione ingiusta contro comunità e individui musulmani e all'esclusione di questi ultimi dalla vita politica e sociale»²¹³.

Precisamente su questo specifico secondo aspetto proseguiamo la nostra analisi, con l'obiettivo di osservare in che modo si evidenziano i comportamenti islamofobici all'interno della fragile conviven-

²¹⁰ Moll ricorda che il testo imago tipico è un testo di origine programmatica in cui si possono realizzare delle forme diverse di rappresentazione dell'Altro «attraverso le quali si stabilisce una gerarchia tra la propria cultura e quella straniera. Si tratta in sostanza di attitudini mentali classificabili come *mania* (sopravalutazione della cultura straniera), *fobia* (disprezzo indifferenziato per questa) e *filia* (considerazione della cultura straniera come equivalente rispetto alla nostra)» (Moll 2002, 194).

²¹¹ Massari spiega che «secondo l'Oxford English Dictionary il termine «islamofobia» è stato utilizzato per la prima volta nel 1991 nella rivista 'Insight'» (Massari 2006, 63, n. 1).

²¹² Massari 2006, 64.

²¹³ Massari 2006, 64.

za tra il gruppo dominante e il gruppo dominato nel periodo di tempo che abbiamo circoscritto. «Sería un error pensar, influidos por una historiografía más bien tremendista deudora de fuentes oficiales o religiosas contrarias a los moriscos», afferma Carrasco, «que durante todo el siglo XVI el trato entre cristianos viejos y nuevos fue agresivo y de mutuo rechazo»²¹⁴. Le dichiarazioni dello storico sono condivisibili: che i rapporti tra i membri dei due gruppi non si caratterizzasse da una costante di violenti scontri quotidiani può rispondere al vero, soprattutto per via delle numerose relazioni economico-sociali e anche personali che intercorrevano tra di essi. Tuttavia, è altrettanto vero che i rapporti fossero inficiati da un atteggiamento fobico di fondo che restituiva forza in talune situazioni al sentimento di ostilità e che, in casi estremi, conduceva alla riesplorazione delle tensioni. Le categorizzazioni costruite dalla comunità *cristiano-vieja* si fondavano, come si è già visto, essenzialmente su giudizi stereotipati, cristallizzati in atteggiamenti di chiusura nei confronti dell'Islam – «closed views of Islam»²¹⁵ – secondo cui si tendeva a indentificarlo come un corpo «monolitico, separato, inferiore, nemico, manipolatore, discriminato»²¹⁶: caratteristiche così tanto distintive in termini negativi che erano in grado di suscitare un sentimento di 'paura fobica' e di mettere in moto il meccanismo razzizzante²¹⁷.

La presente analisi si focalizza precisamente su quegli effetti perversi dell'islamofobia che vengono a ricostituirsi, ripercuotendosi nella vita quotidiana come feroci espressioni della discriminazione. Ritornando agli apologisti, il loro obiettivo, infatti, è proprio quello di insistere su tali condotte, affinché il proprio 'discorso' contro l'Altro possa rinvigorirsi ogni qual volta sia necessario. In questa rappresentazione univoca dell'estraneità *morisca*, dunque, gli stereotipi negativi, le immagini legate alla rivalità etnico-culturale e allo scontro tra le religioni e le rappresentazioni degli antagonismi sociali si rafforzano costantemente gli uni con gli altri, perché sia possibile costruire sempre più saldamente quell'immagine 'inventata' di cui parla Perceval.

Nelle seguenti pagine si rimettono come esempi di 'moriscofobia' le insinuazioni diffamatorie più popolari rivolte ai *moriscos* da

²¹⁴ Carrasco 2009, 130.

²¹⁵ Massari 2006, 66.

²¹⁶ Massari 2006, 67.

²¹⁷ Siebert 2003.

parte dei *cristianos viejos*. Si vuole fare perno, in particolare, su alcuni degli aneddoti che vengono riportati comunemente dagli storici dato il carattere paradigmatico degli stessi: in essi, infatti, sono evidenti le paure ingiustificate dei *cristianos viejos*, quelle fobie plasmate grazie all'aiuto dei rumori collettivi, delle voci popolari, delle maldicenze. Secondo Allport, la diceria «esprime senza eccezioni l'ostilità e la giustifica mediante l'invenzione di qualche aneddoto»²¹⁸: il suo contributo nel procedimento di ricusa del gruppo esterno è rilevante poiché si mostra esattamente come una forma espressiva del rifiuto verbale, azionato in modo consapevole per provocare la denigrazione dell'Altro. La moltiplicazione delle dicerie è proporzionata all'aumento dell'animosità nei confronti del gruppo esterno ed è quindi, secondo la definizione di Allport, «l'indice significativo relativamente al livello di ostilità del gruppo»²¹⁹.

La prima delle voci che si prende qui in considerazione è quella che si insinua a Valencia agli inizi del secolo XVII e che riguarda l'ipotetico progetto criminale *morisco* di rapire i bambini cristiani. L'allarme dei sequestri viene riportato da Marcos de Guadalajara y Javier, citando a sua volta i racconti del Patriarca Ribera:

como eran los muchos niños cristianos que cautivaban por los caminos, y los entregaban a los Moros de Allende, para criarlos en su falsa secta, y no solamente en los caminos, pero aún en la misma ciudad de Valencia los engañaban con dádivas, y cerrada la noche, con pellas de sebo que les metían en las bocas, porque no pudiesen dar voces, haciéndoselas apretar entre los dientes.²²⁰

²¹⁸ Allport 1973, 94-95. Allport sostiene che la diceria si può mostrare attraverso uno o tutti i quattro gli stadi che andiamo a delineare: «nel primo l'intensificarsi graduale dell'animosità che precede una violenta esplosione è alimentato dalle storie concernenti i misfatti perpetrati dall'odiato gruppo esterno. Si dice soprattutto che la minoranza in questione sta cospirando e nascondendo armi e munizioni [...]. Nel secondo stadio, dopo che le dicerie preliminari hanno compiuto la loro opera preparatoria, nuove dicerie agiscono come una tromba che raduna le forze [...]. Nel terzo stadio, non è raro che una diceria rappresenti la scintilla che dà fuoco alle polveri. Determinate voci serpeggiano lungo le strade, vengono esagerate e distorte passando di bocca in bocca [...]. Nel quarto stadio, quando la sollevazione è al culmine, le «voci» mantengono l'eccitazione degli animi. Particolare perplessità destano le storie che sembrano frutto di allucinazioni» (Allport 1973, 93-94).

²¹⁹ Allport 1973, 95.

²²⁰ Guadalajara y Javier 1613, 69.

La paura delle madri cristiane e, in senso più ampio, di tutta la comunità *cristiano-vieja* era, dunque, stimolata anche dalle narrazioni di insigni e sapienti personalità del tempo, autorità religiose che esercitavano, senza dubbio, una grande influenza sulle masse popolari ²²¹. Allo stesso modo, il sentimento di angoscia generalizzata viene provocata dalle denunce di atteggiamenti omicidiali che i *moriscos* ipoteticamente perpetravano nei confronti dei cristiani. Ancora una volta l'arcivescovo di Valencia, Juan de Ribera, fa la sua parte nel progetto di istigazione alla fobia anti-*morisca*. Guadalajara ripropone le sue accuse, raccolte nel memoriale che il Patriarca aveva inviato al sovrano:

Así mismo se lamentaba por los infinitos caminantes, y pasajeros, que muertos por ellos, y echados por cuevas, desaparecían para siempre: y que perpetuamente andaban por cuadrillas, salteando y matando, sin ser señores los del Reino, de dar un paso con seguridad. [...] Están cada día más atrevidos, más orgullosos, y más desvergonzados en declararse por Moros. Y así, no embargante la mucha diligencia y solicitud, que se pone por el Virrey de este Reino, suceden cada día casos y muertes, y los cristianos viejos que viven en comarca de ellos, no osan salir de noche de sus lugares. Todos esos son indicios del dolor que nos amenaza y pide brevedad de remedio. ²²²

Dalle parole di Ribera sembra dunque emergere uno spaccato della realtà del tempo caratterizzato da un'altissima percentuale di attività criminali. In effetti, come afferma Carrasco, «la inseguridad era grande por los caminos, pero no exactamente a causa de una cualquiera 'guerra santa' de los moriscos contra los cristianos, sino debido a otro fenómeno de gran amplitud, el bandolerismo» ²²³. Per tanto, si può giungere alla conclusione che, aldilà di una indiscutibile probabilità di delinquenza di origine *morisca* ²²⁴, esistono tuttavia al-

²²¹ Cardaillac 1979, 29. Questo stesso aneddoto viene riportato anche da Carrasco 2009, 131.

²²² Guadalajara y Javier 1613, 69 e 90.

²²³ Carrasco 2009, 132.

²²⁴ Rodríguez Martín spiega che il fenomeno del bandolerismo assume forme diverse a seconda del territorio in cui si sviluppa. Per quanto riguarda il bandolerismo *morisco*, cresciuto in maggior misura nella regione andalusa, dichiara che: «según Bernard Vincent hay que distinguir en la resistencia morisca tres grupos: los gandules, los piratas y los monfies. El primer grupo tiene un carácter urbano y fue el más activo en la revuelta de 1568. Durante todo el siglo XVI, las costas andaluzas sufrieron continuos ataques de naves moriscas, cuya principal base de operaciones era el puerto de Tetuán. Los piratas eran moros

tre problematiche di fondo che possono indurre l'incremento della malavita, in particolare, pensiamo al legame consequenziale tra la forte crisi economica nazionale e l'espansione generalizzata del fenomeno criminale. La paura, seppur giustificata, della popolazione *cristiano-vieja* per un fenomeno tanto diffuso non può essere ricondotto unicamente alla sua espressione *morisca*; tuttavia, questa visione pregiudiziale viene regolarmente sostenuta dalle autorità civili e religiose cristiane, con l'obiettivo preciso di facilitare l'individuazione del capro espiatorio e, quindi, la colpevolizzazione dei *moriscos*.

Un'ulteriore fobia che imperversa in ambito *cristiano-viejo* è quella che riguarda l'intenzione omicida dei medici *moriscos* nei confronti dei cristiani al fine di favorire il progresso della loro scienza. Carrasco ricorda la denuncia nei confronti del medico *morisco* aragonese, Luis Comor, che nel 1596 viene imputato perché «con su ciencia y medicina había muerto a más de veinte clérigos»²²⁵. Anche Bleda non perde occasione nella *Corónica* di mettere in guardia i *cristianos viejos* in merito a «cuantos grandes peligros se pone el enfermo que se cura con médicos descendientes de Moros»²²⁶ e di raccontare strani aneddoti affinché sia rimarcata l'ambiguità dei medici ispanomusulmani e, in alcuni casi, anche la loro pericolosità:

En este Reino de Valencia se hacían algunos médicos y en la medicina echaban ponzoña, con que mataban muchos cristianos. En Benimodo, lugar del Condado de Carler, hubo en nuestros días un morisco médico llamado Castellano. Estaban un vez en su casa muchos cristianos, para enseñarle la orina de sus enfermos. Entró él y otro Morisco

norteafricanos que contaban con la inestimable colaboración de algún exiliado de Al-Andalus, quien, con sus conocimientos del terreno y los contactos en el interior, les aseguraba el asalto y el botín. Gozalbes Cravioto demuestra que los piratas moriscos no dudaban en anclar sus naves en la costa y proceder a incursiones terrestres, con el objetivo de saquear pueblos y capturar cristianos para su posterior redención. El monfí es un auténtico bandolero; asalta a los viajeros cristianos, sobre todo comerciantes, aunque el elemento más odiado por ellos son los sacerdotes, convertidos en símbolo de su opresión. Se refugiaban en las montañas del Reino de Granada, en donde permanecían impunes gracias al extraordinario conocimiento que poseían del terreno. Las batidas de soldados mandados por la Audiencia de Granada lograron éxitos muy puntuales. La situación se agravó y la represión aumentó entre 1560-1580, pese a medidas drásticas como las deportaciones a Castilla. Finalmente, el problema cesó con la definitiva expulsión en 1609» (Rodríguez Martín 2008, 97).

²²⁵ Carrasco 2009, 134.

²²⁶ Bleda 1618, 546.

que iba en su compañía, le preguntó: ¿de estos cuántos despacharéis? Él respondió: por lo menos mataré de diez uno. Oyolo un cristiano, que sabía algarabía, y de él lo supe yo, y otro muchos. Es cosa increíble el estrago que han hecho en los Cristianos médicos moros y judíos.²²⁷

Non solo i trattati degli apologisti, ma anche i verbali dei processi inquisitoriali sono ricche fonti di documentazione che riguardano la diffamazione. Attraverso l'osservazione delle testimonianze scritte dei tribunali, García Ballester, ad esempio, mostra chiaramente il dramma dei medici *moriscos*, impossibilitati a mantener vivo l'esercizio della propria professione per via delle profonde idee pregiudiziali sulla medicina e sulla farmacologia di discendenza araba²²⁸. Anche Maiso ribadisce le conclusioni di García Ballester, affermando che

el clima intolerante de la sociedad cristiana vertió sobre la figura del profesional médico morisco las más diversas calumnias y descalificaciones. Se intentó cerrarles los caminos de su ascenso social, impidiéndoles la entrada en las facultades de medicina y hasta la misma práctica médica.²²⁹

La realtà, come sottolineano Labarta e Barceló, è che

los médicos moriscos no se diferenciaban gran cosa de sus colegas cristianos ni en los aspectos teóricos ni en la práctica, para la que recurrían a los mismos preparados. Unos y otros eran, simplemente, el producto de la época; y los medicamentos, aquellos cuyas recetas pueden hallarse en cualquier «manual de boticarios» contemporáneo.²³⁰

Che la magia e la superstizione si mettesero a disposizione della medicina è certamente un fatto: a riprova di ciò i numerosi racconti dei *cristianos viejos* raccolti dai tribunali inquisitori. Tantissime testimonianze rendono conto di episodi che narrano di *moriscos* dediti alla magia che si prodigavano anche in incantesimi a fini curativi. Si pro-

²²⁷ Bleda 1618, 861.

²²⁸ «Los sanadores moriscos, desvinculados de sus fuentes originales, reducidos - las más de las veces - a unas condiciones de vida propias del peonaje campesino, sometidos a todo tipo de presiones sociales, políticas y religiosas, desaparecido el freno de la enseñanza científica libre y de la presencia de profesionales científicos, se convirtieron inevitablemente en curanderos. Estos subprofesionales eran tolerados, aceptados por la alta sociedad de cristianos viejos e incluso por la corte» (García Ballester 1984, 212).

²²⁹ Maiso González 1991, 154.

²³⁰ Labarta - Barceló Torres 1987-1988, 347.

pone qualche esempio che Labarta inserisce nel suo studio:

Una tendera de fruta en Deza, morisca, que sabía de enfermedades y hierbas para curarlas, para dictaminar si una enfermedad era de muerte o no ponía un cacharro de agua fría en la cabeza del enfermo, echaba una cucharada de plomo derretido y, según la figura que tomaba, decidía si la enfermedad era de muerte o no. [...] María Ruiz, morisca granadina afincada en Coçentina, «a fin de curar algunas enfermedades husava de supersticiones e nombrava algunos nombres yncognitos e ynbocava demonios e dava algunos papeles scriptos en arávigo mojados e los hacía beber a los enfermos» [...]. Al mismo procedimiento recurría Francisco de Córdoba, médico morisco de Toledo. Cuando fue a curar a D. Antonio Mexia de Tovar (1565) que estaba hechizado, entre otras cosas le dio «unas cedulillas escritas y cortadas y hacía que se moxasen en el vino o agua que avía de beber el dicho D. Antonio». En otra ocasión «escribió con tinta negra el ave maría en un plato y luego con agua lo deslió y lo hechó en un jarro con más agua para que le bebiera el enfermo». El mismo Francisco de Córdoba utilizaba otro procedimiento similar, que consistía en hacer ciertas señales con una pluma y saliva sobre los huevos que comía el enfermo.²³¹

L'intervento terapeutico con l'ausilio di sortilegi e amuleti si può provare, come si è visto, con le accuse registrate nei verbali. Tuttavia, il fatto che si sia giunti a credere che la medicina *morisca* sia solo superstizione può dipendere anche dall'effettiva carenza di documentazione di contenuto scientifico-medico che possa provare il contrario. Come indicano Labarta e Barceló:

la ausencia de textos dio pie a que se tomaran como documentos médicos algunas fórmulas mágicas y noticias extraídas de procesos inquisitoriales contra curanderos y charlatanes, atribuyéndose en consecuencia a la medicina morisca un carácter supersticioso.²³²

La decadenza della medicina islamica nel contesto spagnolo dei secoli XVI e XVII si conferma, dunque, come la conseguenza dell'intransigente azione proibitrice attuata dalle autorità cristiane a sfavore dell'evoluzione medico-scientifica ispano-musulmana. Le difficoltà incontrate dai medici *moriscos* nel cammino di un concreto progresso scientifico comportano una graduale sovrapposizione tra medicina

²³¹ Labarta 1982-1983, 175-176. A tale proposito si veda anche Cardaillac-Hermosilla 2005, 89-109.

²³² Labarta - Barceló Torres 1987-1988, 347.

morisca e medicina popolare²³³. A partire da questa situazione si estenderanno, quindi, svariate accuse di stregoneria:

Así los médicos moriscos al no poder acceder a las fuentes árabes – los libros en esta lengua están prohibidos – ni a la universidad vieron degradada su ciencia que se aproximó cada vez más al mundo de los curanderos. Progresivamente médicos, sanadores, curanderos y toda la multitud de gentes que atendían los problemas sanitarios de la población morisca tendían a identificarse por abajo a causa de la desintegración de la cultura árabe en general, y de la ciencia médica árabe en particular.²³⁴

L'ultima smisurata fobia che si presenta in queste pagine è un timore di matrice politica che partecipa di quell'atmosfera di esagerato allarmismo sorto dall'ipotetica intenzione *morisca* di tramare contro la nazione spagnola. Si tratta, secondo la definizione di García Cárcel, della «psicosis del turco»²³⁵, una preoccupazione pressoché patologica dei *cristianos viejos*, suggestionata dalla possibilità che i *moriscos* possano ordire una grande cospirazione insieme a turchi e berberi al fine di sovvertire le sorti politiche del paese e ripristinare un governo musulmano nella penisola. Il terrore cristiano scaturisce, innanzitutto, dal consueto concetto pregiudiziale che tende a qualificare l'individuo *morisco* come un mentitore e come un naturale istigatore di strategie sotterranee. Altresì, l'ansia cristiana viene incoraggiata dall'eventualità di un ritorno dell'Islam all'interno dei confini della nazione spagnola, idea supportata dal principio di solidarietà vigente tra i fratelli della *umma* islamica. Márquez Villanueva cita nel suo studio Pérez de Hita che, nell'opera *Guerras civiles de Granada*, trascrive un frammento di una lettera che alcuni *moriscos* cospiratori scrissero a Ochalí, re di Algeri: «El gran Mahoma manda muy expresamente en su ley que los Moros necessitados y puestos en trabajos sean por los de su ley socorridos, especialmente en las guerras contra los Christianos»²³⁶. La preoccupazione dei cristiani sembrerebbe radicalizzarsi, in particolar modo, nell'intervallo temporale tra il 1560 e il 1580, raggiungendo il punto massimo durante la guerra delle Alpujarras, alla fine degli anni sessanta. Luis del Mármol y Car-

²³³ López-Baralt 2009, 347-394.

²³⁴ Maiso González 1991, 155.

²³⁵ García Cárcel 1994, 15.

²³⁶ Márquez Villanueva 1984, 98.

vajal dà conto nella sua cronaca del fatto che effettivamente delle macchinazioni politico-militari si stavano mettendo in atto grazie agli accordi tra il comandante dei ribelli *moriscos* e l'Impero Ottomano:

Teníase aviso en Granada como Aben Humeya enviaba siete mil moros hacia poniente en favor de los de la sierra de Bentomiz, jarquía y hoya de Málaga, para que alzasen todos aquellos pueblos, y que había echado fama que tenía cartas de Aluch Alí, gobernador de Argel por el Gran Turco, en que prometía de venirle a socorrer brevemente. Y porque se entendía que para recibir los navíos de los turcos procuraría ocupar alguna plaza marítima, había escrito don Juan de Austria a la ciudad de Vélez que estuviese sobre aviso, por ser aquel lugar cómodo para la pretensión del enemigo.²³⁷

Ed è sempre lo stesso Mármol y Carvajal che riporta le parole di un certo Martín Alguacil, ribelle della Sierra de Bentomiz che, al fine di incitare i propri compagni alla battaglia contro i soldati di Don Juan de Austria, insiste sulla fiducia del successo dell'alleanza tra il loro comandante Abén Humeya e le altre parti islamiche:

Si muriésemos peleando, la madre tierra recibirá lo que produjo; y al que faltare sepultura que le esconda, no le faltará cielo que le cubra. No quiera Dios que se diga que los hombres de Bentomiz no osaron morir por su patria. Aben Humeya está poderoso; ha tenido muchas victorias contra los cristianos; viénele gente de África en socorro; el gran señor de los turcos le ha prometido su favor; espéralo por momentos. Toda Berbería se mueve a defendernos. Venga pues, señoréenos a todos, y démosle obediencia.²³⁸

Di conseguenza, i *cristianos viejos* iniziano ad intravedere una sempre più possibile minaccia di attacco ottomano alle coste spagnole, precisamente negli anni in cui il potere del *Gran Turco* si mostra al suo apice nel panorama mediterraneo. Afferma Márquez Villanueva che:

La idea de una invasión musulmana bastaba para despertar por doquier un horror instintivo era la catástrofe absoluta y máxima, siempre renovada en la sensibilidad popular por la circulación de profecías y leyendas sobre una segunda *pérdida de España*.²³⁹

²³⁷ Mármol y Carvajal 2001, Cap. XV, Libro XI.

²³⁸ Mármol y Carvajal 2001, Cap. XV, Libro XI.

²³⁹ Márquez Villanueva 1984, 104.

Anche García Cárcel ribadisce lo stato ansioso della comunità *cristiano-vieja*, fondato tuttavia più su una remota possibilità che su reali circostanze, ricordando il ruolo rilevante dell'Inquisizione nell'azione di attenta sorveglianza delle cosiddette cospirazioni:

las confesiones de los moriscos revelaban un mesianismo que depositaba en los turcos la esperanza de salvación. [...] Los procesos contra el valenciano Jerónimo Cherrín y el aragonés Gerónimo Bef son bien expresivos. A éste último se le encontraron múltiples cartas de Ameth el Turco informando que 'determinaba venir sobre Roma y desde allí dar vuelta por España y conquistarla'.²⁴⁰

All'Inquisizione spettava, dunque, il ruolo di propagare il timore tra i cittadini, mentre agli apparati della politica quello di trasmettere le idee istigatrici di odio anti-*morisco*. Si tratterebbe, quindi, di una paura che, nata sulle ali dell'entusiasmo di un'unanime avversione anti-islamica, si trasforma chiaramente in un 'discorso' di ostilità, rivolto innanzitutto allo straniero nazionale ed esteso in seguito anche a quello internazionale.

In altre parole, una reale preoccupazione cristiana, associata ai giusti canali di propaganda politica anti-*morisca*, tende a trasformare la questione in un vero e proprio «mito conspiratorio»²⁴¹ che, secondo Márquez Villanueva:

es algo muy distinto de la existencia de algunas o incluso muchas conspiraciones. Consiste, por el contrario, en su consideración como aspecto central del problema morisco, culpa colectiva de aquel pueblo y causa inmediata de su destierro.²⁴²

E così, la persuasione del pensiero dominante, la forza negativa del pregiudizio e il consenso generalizzato rendono possibile la costruzione dell'impalcatura 'immaginata' della comunità *morisca* nei secoli XVI e XVII.

²⁴⁰ García Cárcel 1994, 17.

²⁴¹ Márquez Villanueva 1984, 107.

²⁴² Márquez Villanueva 1984, 107.

3.

LA FIGURA DEL MORISCO NELLA LETTERATURA SPAGNOLA: ANTECEDENTI MEDIEVALI E GENESI DEL PERSONAGGIO NEL TEATRO SPAGNOLO DEL SECOLO XVI

3.1. IL PERSONAGGIO DEL MORO TRA ESECRIZIONE E IDEALIZZAZIONE

La peculiarità della cultura e dell'identità spagnola si poggia sui valori estratti dal processo storico di intersezione e di conseguente contaminazione tra componente occidentale e orientale, entrambe presenti all'interno del contesto della penisola durante il lungo periodo medievale. Secondo Luce López-Baralt:

el grado de civilización de la orientalidad española medieval fue superior al de la occidentalidad de la misma época. Dada esta supremacía cultural y dada la íntima convivencia entre las tres castas es difícil asumir que no hubiera habido contactos culturales significativos entre ellos.¹

Il fatto di ammettere o meno la possibilità che l'identità culturale spagnola sia così intimamente legata a fattori di origine orientale ha comportato accessi dibattiti in campo storiografico: la preoccupazione degli intellettuali si è concentrata a lungo su quanto la cultura arabo-islamica abbia influito nella formazione della Spagna moderna e mol-

¹ López-Baralt 1989, 29.

to si è scritto sull'interpretazione del concetto di *hispanidad* in relazione all'avvenimento decisivo della conquista araba. In modo schematico si vuole tracciare qui di seguito il risultato delle considerazioni critiche riguardo al tema.

Dalle riflessioni sorgono essenzialmente due concezioni opposte che tendono a idealizzare o screditare, a seconda dei casi, il periodo di Al-Andalus. La polemica tra Américo Castro e Claudio Sánchez-Albornoz è emblematica in questo senso ². Castro discute del fatto che la Spagna (l'idea, il concetto di Spagna) non esistesse prima dell'arrivo degli arabi nella penisola e che l'identità spagnola si sia forgiata a partire dai secoli X e XI grazie ad una concreta simbiosi tra gli elementi cristiani, ebrei e musulmani. «El español se hizo», afferma Castro, «salió a la luz de la historia, integrado en una sociedad tridimensional» ³: in effetti, la concezione di Castro tende a sublimare il periodo di Al-Andalus come il momento della genesi dell'essenza della Spagna moderna, una fase storica che dà dunque avvio, secondo lo studioso, alla conformazione di un'identità moderna costituita dall'eredità triculturale. Castro, in definitiva, riconosce il ruolo fondamentale che il periodo islamico ha esercitato sulla storia spagnola.

Di opinione diametralmente opposta è, invece, Claudio Sánchez-Albornoz. Egli definisce l'episodio della conquista come un momento tragico della storia della penisola, trattandosi di una reale 'interruzione' della 'España eterna'. La sua teoria si contrappone nettamente al contatto dialogico delle tre caste, negando l'ascendenza *mestiza* della Spagna moderna e rinominando il contatto come una vicinanza conflittuale. Afferma lo storico che «el África torpe y bárbara.. torció los destinos de Iberia y señaló un papel.. que costó muy caro a España» ⁴ così che, una volta eclissatosi, l'Islam finalmente «concluía de envenenar a España» ⁵. Nella riflessione sulla conformazione dell'identità nazionale spagnola lo studioso, dunque, propone l'esclusione del concetto della tre caste in favore di una sottolineatura della sola eredità cristiana. Secondo Sánchez-Albornoz, infatti, l'avvenimento della conquista araba in realtà avrebbe solo deviato un percorso che la storia spagnola stava intraprendendo a partire dall'ultimo segmento del regno visigoto. Il processo di Riconquista

² Castro 1983; Sánchez Albornoz 1956.

³ Castro 1987, X

⁴ López-Baralt 1989, 32.

⁵ López-Baralt 1989, 32.

rappresenta dunque lo sforzo per fare ritorno a quel momento storico di rottura. Con essa, infatti, si sarebbe ripristinato lo schema messo in attesa dall'invasione arabo-islamica e da lì avviato di conseguenza il processo per la formazione della futura nazione spagnola.

Vista l'importanza del tema, la 'questione orientale' segna sicuramente uno spartiacque nella storiografia spagnola moderna: le due concezioni mostrano la netta divisione di pensiero, un evidente contrasto tra il ragionamento liberale e quello conservatore. Si tratta, infatti, di un delicato dibattito che cerca di comprendere e di definire il rapporto del mondo occidentale con quello orientale.

Considerate le due riflessioni critiche più rilevanti che riguardano le radici del *ser de España*, ritorniamo ora alle concrete circostanze storiche durante le quali l'identità spagnola è andata conformandosi. La coesistenza medievale, «un mundo de tolerancia asombrosa entre las tres castas»⁶, viene a deteriorarsi progressivamente fino ad arrivare al momento dell'imposizione dell'egemonia cristiana con il lento ma incisivo avanzare della Reconquista. López-Baralt ricorda la riflessione di Kamen in merito:

El equilibrio se comienza a deteriorar a partir de la victoria cristiana en las Navas de Tolosa (1212), acaso la batalla decisiva de la Reconquista. Esta lucha secular terminará, como todos sabemos, con la toma de Granada, que impone el dominio absoluto de los cristianos en la Península.⁷

I processi compiuti durante la lunga convivenza delle due comunità (assimilazione/diversificazione, accordo/frizione, avvicinamento / distacco) sfociano in una schematizzazione differenziale dei due gruppi opposti. È precisamente in questo segmento storico che si impone, come suggerisce Gema Martín Muñoz, «un paradigma culturalista»⁸ relazionato al mondo musulmano, uno schema categorizzante che si presenta come diretta conseguenza della degradazione delle relazioni intergruppi. Questo stesso modello concettuale di cui parla Martín Muñoz trova origine proprio nel momento del compiersi della circostanza storica decisiva, ovvero, l'invasione araba della penisola. La conquista del 711, in effetti, viene considerata a posteriori come la rottura del ciclo della costruzione identitaria cristiano-spagnola. Que-

⁶ López-Baralt 1989, 34.

⁷ López-Baralt 1989, 34.

⁸ Martín Muñoz 2000, 106 e ss.

sta interruzione provocherà un conseguente atto di resistenza nei confronti della cultura arabo-musulmana, poiché causa della scomposizione della incipiente personalità ispano-europea. Da questo preciso episodio storico, dunque, prende forma la spaccatura e sorge quindi l'opposizione tra ciò che si presenta come ispano e ciò che è arabo/musulmano.

La Riconquista si definisce come lo sforzo di recuperare quella Spagna persa in precedenza, Martín Muñoz afferma a questo proposito che:

la creación del término *Re-conquista* responde al objetivo de deslegitimar la españolidad de Al-Andalus y presentar ochocientos años de la historia de España desde la continuidad cristiana. Se invierten las representaciones de manera que ochocientos años de cultura árabe en España son presentados como ochocientos años de lucha de liberación.⁹

In questa prospettiva, ossia quella dell'occidentalità cristiana, si contempla l'alterità della dimensione arabo-islamica, servendosi di quel «paradigma culturalista» di cui parla la stessa Martín Muñoz, uno schema culturale «lleno de prejuicios y estereotipos (que) procede de una herencia en la que se acumulan los malentendidos históricos fruto de una relación interpretada desde hace siglos en clave de enfrentamiento»¹⁰.

3.1.1. «Por el cobdo ayuso la sangre destellando»¹¹: il moro nemico

La spiegazione della costruzione dell'immagine negativa del moro/musulmano durante il lungo periodo medievale deve essere sicuramente ricercata in quel fenomeno storico imponente che fu il processo di espansione dell'Islam. Com'è noto, il potere islamico raggiunge il suo apogeo durante il califfato omayyade: la dinastia degli Omayyadi conserva il califfato per lungo tempo, dal 661 al 750, «dilatando il 'regno arabo' a tal punto da mutare il volto del mondo an-

⁹ Martín Muñoz 2000, 119.

¹⁰ Martín Muñoz 2000, 107.

¹¹ Formula epica usata nel *Poema de Mío Cid* per esaltare la superiorità dei cristiani sui musulmani sconfitti in campo di battaglia. Il personaggio del Cid la utilizza una volta (v.1724), Álvaro Fáñez tre volte (v.501, v.781, v.2453). Si veda *Poema de Mío Cid* 1984, 115-133-197-240.

tico»¹². L'Islam riesce ad estendersi da Oriente a Occidente in poco più di un secolo, trasformandosi in una potenza assoluta. Quando i territori del Vicino Oriente vengono presi dalle forze islamiche di Omar nel 637, i cristiani perdono il proprio controllo sulla Terra Santa¹³. E, non appena la minaccia dei musulmani si insinua con forza anche nel panorama occidentale del Mediterraneo, la sicurezza cristiana tende ancora una volta a vacillare¹⁴. Da un punto di vista religioso, l'Islam inizia a rivendicare la Verità e, dunque, la superiorità della propria tradizione religiosa rispetto a quella degli 'infedeli' cristiani. Tutti questi elementi contribuiscono, nel loro insieme, a costruire quell'aspetto decisamente ostile che diventa il marchio distintivo del nuovo potere all'interno dei confini occidentali.

Di fronte a una minaccia di tali dimensioni, l'immaginario cristiano comincia, per reazione, a demonizzare l'avversario, giustificando l'azione di lotta contro il nemico come atto necessario per realizzare la salvaguardia della 'vera' religione di fronte all'irruzione sul territorio di quella falsa maomettana. Come nemico di Dio e del Cristianesimo, l'Islam viene considerato, dunque, anche eresia collegata alla dimensione diabolica. Ad esempio, nella *Estoria de España* di Alfonso X, così come nella *Crónica* di Rodrigo Jiménez de Rada, si manifesta la volontà precisa di rappresentare i nemici islamici come alleati del demonio nel progetto di distruzione del Cristianesimo, rappresentandoli sin dal loro aspetto fisico come la raffigurazione del Male. Tolan, sottolineando che «existe una larga tradición medieval de asociar la negrura con los demonios y a los musulmanes de piel oscura con criaturas semidiabólicas»¹⁵, riprende in modo emblematico la descrizione dei mori nella cronaca di Alfonso: «sus caras eran tan negras como el betún, el más distinguido de todos ellos era tan negro como una caldera, sus ojos brillaban como candelas»¹⁶.

¹² Noja Nosedá 1993, 67.

¹³ Noja Nosedá 1993, 15-41.

¹⁴ Noja Nosedá 1993, 89-116.

¹⁵ Tolan 2007, 221.

¹⁶ Tolan 2007, 221. Oltre a presentare una demistificazione del moro attraverso la distorsione diabolica della sua immagine, Tolan sottolinea inoltre che la *Estoria de España* di Alfonso X «expresa la ideología real de la reconquista [...]». Su poder era el único legítimo de la península: herederos de los godos, protectores y restauradores de la Iglesia e incluso (para Alfonso) herederos de los emperadores romanos [...]. Ésta es la ideología forjada por estos reyes medievales [...]. En su inmenso programa de textos legales, Alfonso afirma su

Inoltre, una grandissima varietà di epiteti spregiativi emergono parallelamente alla costruzione dell'immagine distorta del nemico musulmano, ingiurie denigratorie usate come armi per colpire e cercare di annichilire l'avversario.

La memoria comune di complessi mutamenti storici e degli aspri scontri tra le due comunità, senza dimenticare le crociate combattute tra il XI e il XIII secolo ¹⁷, si consolida nelle rappresentazioni letterarie dell'epoca che diventano, dunque, veicolo per una presa di coscienza del proprio sé, della propria identità. In questa prospettiva, la letteratura spagnola medievale si considera come un repertorio di rappresentazioni simboliche in cui l'identità cristiano-spagnola tende a riconoscersi nel processo di confronto con le altre due identità religiose presenti sul territorio. Da questo procedimento pensiamo si possa delineare, per tanto, l'*autoimage* della collettività cristiana, realizzatasi principalmente nella continua tensione con l'*eteroimage* delle comunità con cui si trova in conflitto, in particolare con quella musulmana ¹⁸. Come suggerisce Ana Corbalán Vélez, in questo periodo specifico della storia spagnola si realizza «la construcción del discurso que promulgó la superioridad del pensamiento cristiano por encima de las otras creencias religiosas» ¹⁹: la radicalizzazione del sentimento di superiorità ideologica cristiana si spinge verso la promozione di un processo di stereotipizzazione negativa dell'avversario, al fine di screditarlo e renderlo vacuo. Molti dei testi letterari dell'epoca mostrano il funzionamento di questo meccanismo ed esempi espliciti si possono rinvenire proprio nelle cronache cristiane medievali e, successivamente, anche in molti componimenti del *Romancero Viejo* ²⁰. «La imagen del moro se reconstruía en la literatura», afferma la stessa Corbalán

derecho a someter a su reino a los musulmanes y a los judíos que habitaban la península», Tolan 2007, 222. Lo studioso, quindi, rileva l'importanza delle *Partidas* come testimonianza della modalità con cui il sovrano intende esercitare il potere sui suoi sudditi, in particolare su quelli di religione musulmana. Le disposizioni del corpus regolano in modo attento i rapporti tra cristiani e musulmani nei vari aspetti della vita quotidiana, dal matrimonio alle relazioni sessuali, dalle questioni sull'eredità a quelle delle imposte. Si veda: título XXV «De los moros», in Alfonso X 1807, 675-681.

¹⁷ Jaspert 2010.

¹⁸ Moll 2002, 190-191.

¹⁹ Corbalán Vélez 2003, 3.

²⁰ Fanjul 2005, 24-54. In merito al processo di stereotipizzazione negativa della figura del moro presente nel *Romancero Viejo*, si veda Corbalán Vélez 2003, 7-12. Sul *Romancero Viejo* in generale, si veda Menéndez Pidal 1953.

Vélez, «mediante una definición de lo que era el cristiano, que en estos textos estaba definido como lo que no era el moro»²¹. Lo schema manicheo non ammette sfumature: la costruzione dell'Altro musulmano si fonda sulla sua demonizzazione, in opposizione al processo di idealizzazione del Noi cristiano.

In un progetto di costruzione consapevole del nemico, la letteratura cristiana medievale si impegna in una campagna di «propaganda de la inferioridad social, militar, cultural y religiosa de los musulmanes»²². Numerosi sono gli esempi che si possono estrarre dalla letteratura dell'epoca. Nel *Poema de Mio Cid*, ad esempio, il valore dei cristiani viene evidenziato con il racconto delle vittorie del Cid e dei suoi uomini sugli eserciti musulmani. La superiorità dei cristiani sul campo di battaglia viene ribadita in molte occasioni nel poema e con notevole incisività, vedendosi riconfermato, in modo costante, lo schema dicotomico che richiede i cristiani vincitori e i musulmani vinti:

Los vassallos de Mio Çid en un ora e un poco de logar	sin piedad les davan, treientos moros matan. ²³
--	---

¡Tan buen día ca fuyen los moros	por la christiandad de la part. ²⁴ !
-------------------------------------	--

A Minaya Álbar Fáñez d'aquestos moros espada taiador, por el cobdo ayuso	bien l'anda el cavallo mató treínta e quatro sangriento trae el braço, la sangre destellando. ²⁵
---	--

Por el cobdo ayuso de veinte arriba «Grado a Dios e a vós Çid, Matastes a Búcar	la sangre destellando, ha moros matado: e al Padre que está en alto» que en buen ora fuerdes nado. e arrancamos el campo. ²⁶
---	---

Le immagini della crudeltà cristiana vanno di pari passo con il gaudio e la soddisfazione che l'esercito del Cid prova nello sconfiggere e uc-

²¹ Corbalán Vélez 2003, 3.

²² Corbalán Vélez 2003, 22.

²³ *Poema de Mio Cid* 1984, 123 (vv.604-605).

²⁴ *Poema de Mio Cid* 1984, 133 (vv.770-771).

²⁵ *Poema de Mio Cid* 1984, 133 (vv.778-781).

²⁶ *Poema de Mio Cid* 1984, 240 (vv.2453-2458).

cidere barbaramente gli avversari islamici ²⁷. L'immagine dell'avversario prevaricato e sconfitto si riflette in molti altri prodotti letterari, anche di epoche successive. Il *Romancero Viejo*, infatti, raccoglie numerose ricostruzioni di fatti di violenza perpetrati dai cristiani ai danni dei nemici musulmani in diverse circostanze di conflitto:

Cortado ha la cabeza, y por delante las damas	y en la lanza la ha hincado, al buen rey la ha presentado. ²⁸
--	---

Echó mano a un estoque la cabeza de los hombros llevóla al emperador	para el moro matar, luego se la fue a cortar: y fuésla a presentar. ²⁹
--	---

Così come si ritrovano descrizioni di vittorie cristiane sul campo di battaglia:

Honra ganan los cristianos Diez moros pierden la vida	los moros pierden el campo por la muerte de un cristiano. ³⁰
--	--

E, naturalmente, immagini di eroici cavalieri cristiani:

Ay Dios, qué buen caballero fue que mató cinco mil moros	Don Rodrigo de Lara, con trescientos que llevaba. ³¹
---	--

3.1.2. Il nobile cavaliere moro nella tradizione letteraria maurofila

L'atteggiamento di marcata ostilità dei cristiani nei confronti dei musulmani, tuttavia, si placa notevolmente con il mutare delle circostanze storiche. Dal momento in cui il processo di Riconquista trova un freno verso la metà del secolo XIII, gli islamici non rappresentano più per i cristiani la stessa vigorosa minaccia dei secoli precedenti. L'Islam peninsulare rimane ormai circoscritto al solo Regno Nasride di Granada. Carrasco Urgoiti afferma, infatti, che:

la empresa de la Reconquista ya no se consideraba perentoria y los reyes se limitaban a organizar alguna que otra tala por la vega de

²⁷ Rubio García 1973, 195-230.

²⁸ *Romance de don Manuel Ponce de León* in *Romancero General* 1851, 133 (II).

²⁹ *Romance del moro Calainos* in *Romancero General* 1851, 246 (I).

³⁰ *Romance del obispo Don Gonzalo* in *Romancero General* 1851, 86 (II).

³¹ *Romance de los Infantes de Lara* in *Romancero General* 1851, 440 (I).

Granada y a mantener en la frontera un número de hombres más o menos suficiente para contener cualquier intento de expansión de los moros.³²

Sorti nella seconda metà del secolo XV, i *romances fronterizos* raccontano episodi della vita di frontiera, circoscritta tra il regno cristiano di Castiglia e il regno musulmano di Granada³³. Il contesto *fronterizo* dà una chiara testimonianza dei profusi contatti tra cristiani e musulmani. Agustín Redondo definisce l'ambiente della frontiera come

el símbolo mismo del encuentro con la alteridad, no sólo bajo el aspecto de una oposición al Otro, de rechazo del Otro, sino también bajo la forma de consideración del Otro y de la aceptación – por lo menos hasta cierto punto – de su universo, en la última fase de la Reconquista.³⁴

Le analogie, in termini di valori, che accomunano i membri delle due fazioni avverse si trasformano nei principi fondanti della nuova visione poetica del *moro*. La stilizzazione letteraria del personaggio si include in una cornice di ideali cavallereschi legati allo stesso ambiente di frontiera in cui sono stati generati. A partire da questo momento, pertanto, è evidente che la letteratura registra delle sensazioni diverse verso il nemico. A tale proposito, Carrasco Urgoiti dichiara che:

los castellanos sienten la emoción estética que ofrece la belleza de Granada, y además saben que en la capital mora se despliega una vida de lujo y refinamiento superior al suyo. Por entonces se despierta también en la España cristiana el sentido de lo exótico [...] Granada interesa porque es distinta; en ella florecen formas de vida y arte que no son europeas. [...] Para el castellano no cabe duda de que el moro granadino representaba un mundo exótico, sin dejar de ser el vecino y contricante con quien mantenía, más que una guerra cruenta, una continua escaramuza.³⁵

³² Carrasco Urgoiti 1989, 22.

³³ Sull'incorporazione della tematica islamica nei *romances fronterizos* e per un'analisi approfondita dei *romances fronterizos*, si veda Seco de Lucena 1963 e Carrasco Urgoiti 1989, 30-42. Menéndez Pidal fa rientrare i *romances fronterizos* nella categoria dei *romances noticieros*.

³⁴ Redondo 1995, 51.

³⁵ Carrasco Urgoiti 1989, 25.

La studiosa ricorda, inoltre, che per Menéndez Pidal i *romances fronterizos* costituiscono l'embrione dei *romances moriscos*, composizioni poetiche che si svilupperanno nella seconda parte del secolo successivo come testimonianza di una tendenza letteraria che è creazione cristiana in tutti i suoi aspetti. Grazie ad esso, ribadisce Carrasco Urgoiti, «nace una forma española de exotismo que no conduce a regiones remotas, sino al propio pasado, un pasado que, al iniciarse esta tendencia artística, era un presente a punto de desaparecer»³⁶. Viene dunque ribadito il grande valore del *romancero fronterizo* per la sua abilità di sancire un'inedita modalità di contemplazione dell'elemento musulmano nell'ambiente letterario peninsulare di fine secolo XV. I cristiani, riparati da circostanze storiche più confortanti rispetto al periodo conflittuale vissuto secoli addietro, realizzano quindi un processo di tipizzazione del *moro* che volge alla costruzione letteraria di una figura più fidata rispetto a quella edificata nel passato. Come sostiene Gallo, i cristiani:

nella protetta dimensione della rielaborazione epica, appiccicarono ai mori la rassicurante maschera del cavaliere nobile e cortese, così simile all'immagine trionfante che essi coltivavano nella propria interiorità, di modo che l'arabo, mero prolungamento delle fantasie e proiezioni narcisistiche dei castigliani, rimase inattuabile nella sua unicità.³⁷

Così, in un periodo storico in cui la Spagna rinascimentale si vede chiaramente coinvolta in un rigoroso progetto che cerca di ridefinire la sua identità religiosa e culturale di fronte all'ipotesi di un possibile ritorno del modello della convivenza multiculturale e multireligiosa (la conquista del Regno di Granada e l'espulsione degli ebrei nel 1492, infatti, si devono leggere precisamente come circostanze politiche che siglano l'atteggiamento di rifiuto di questa eventualità), nella produzione letteraria si dà spazio ad una visione più nobilitante della figura del musulmano. A questo proposito, afferma Márquez Villanueva che

el romancero como patria de la maurofilia pura, produjo un cuadro de permanentes referencias temáticas, hecho de toponimia y onomástica, armas, indumentaria, policromía, cabalgadas. Un exotismo superficial, pero de gran poder sugestivo.³⁸

³⁶ Carrasco Urgoiti 1989, 41.

³⁷ Gallo 2005, 202.

³⁸ Márquez Villanueva 1984, 118.

La diffusione dei *romances fronterizos* di tema moro cui si fa riferimento si realizza durante la prima parte del secolo XVI mediante i *pliegos sueltos*; in modo successivo, verranno alla luce grazie alla prima collezione raccolta da Martín Nucio intitolata *Cancionero de romances* e pubblicata ad Anversa. L'anno di pubblicazione viene fissato da Menéndez Pidal tra il 1545 e il 1550³⁹. Con la pubblicazione dei *romances* di tema moro riemergono quindi dal secolo anteriore quei valori idealizzati saldati alla figura dell'avversario musulmano che diventa, secondo Carrasco Urgoiti:

el representante de una civilización brillante y refinada, pero decadente [...] En tal exotismo español el moro aparece siempre al lado del cristiano, y ambos pisan el terreno común de la vida caballeresca, con sus dos ideales de heroísmo y amor cortés.⁴⁰

È questo il momento in cui si rivela quella «inexplicable contradicción entre *littérature* y *faits*»⁴¹ di cui parla Georges Cirot, ovvero, quel paradosso tra mondo letterario e mondo reale così emblematicamente interpretato dalla prima autentica opera di tendenza maurofila, *El Abencerraje y la hermosa Jarifa*.

Come già detto in precedenza, nel secolo XVI il discorso politico e culturale spagnolo si vede impegnato nella costruzione di una rigida visione monoculturale, impiantata nella coscienza di una nazione il cui obiettivo principale aspira al superamento della frammentazione a favore dell'unità. La dura politica di assimilazione nei confronti dei nemici all'interno dei confini nazionali, già messa in atto con la rottura delle *Capitulaciones* e con le conversioni forzate ad opera di Cisneros a inizio secolo, riprende notevole forza a partire dalla metà del XVI secolo con le argomentazioni politiche emergenti di Filippo II, in concomitanza con le decisioni controriformiste del Concilio. Inoltre, non bisogna dimenticare che il progetto di consoli-

³⁹ Redondo 1995, 54-55; *Cancionero de Romances* 1914, IV. I *romances fronterizos* presenti nella collezione di Martín Nucio sono nove: *Romance de Sayavedra* (fol. 174), *Romance del Obispo Don Gonzalo* (fol. 175), *Romance del Rey moro que perdió Valencia* (fol. 179), *Romance de Antequera* (fol. 180), *Romance que dizen Abenámbar, Abenámbar* (fol. 182), *Romance del Rey moro que perdió Albama* (fol. 183), *Romance de Fajardo* (fol. 185), *Otro romance*, «Moricos, los mis moricos», fol. 185, *Romance que dize*: «yo me era mora morayma» (fol. 237).

⁴⁰ Carrasco Urgoiti 1989, 42.

⁴¹ Márquez Villanueva 1984, 119-120.

dazione dell'ideologia cristiano-occidentale tende a fronteggiare, nello stesso momento, il pericolo orientale del Turco che, affacciandosi sul Mediterraneo, minaccia non solo le ambizioni politiche dell'Impero spagnolo, ma anche tutto il monolitico impianto culturale da poco tempo ripristinato. Gli stessi meccanismi di difesa della Riconquista vengono dunque messi in campo al fine di sottrarsi al pericolo di un nuovo ritorno dell'Islam, sia a livello nazionale a causa della presenza della comunità *morisca* inserita nella trama sociale, sia a livello internazionale per la minaccia ottomana alle porte. La coesistenza culturale è ormai solo un ricordo, tanto che ancora «se vuelve a insistir sobre el espíritu de la Cruzada en tierras hispánicas»⁴². L'obiettivo primario è cercare di consolidare l'autorità cristiana di fronte agli avversari politici e religiosi islamici.

È evidente che anche la dimensione letteraria cerca di fare la sua parte in questo senso. Con la costruzione del discorso che predica la superiorità del pensiero cristiano, gli stereotipi negativi e distorti della figura del musulmano si intensificano sempre più nella coscienza popolare e collettiva. I pregiudizi vengono rafforzati poco a poco attraverso la tradizione orale e scritta. La comunità *morisca* diventa, dunque, vittima dell'ostracismo *cristiano viejo* anche nel discorso letterario e storiografico. Intorno al 1570, a causa della depressione economica dell'Impero e degli effetti disastrosi che la Guerra di Granada ha comportato nel tessuto sociale della penisola, si assiste ad un peggioramento dello schema ostile verso il nemico *morisco*, e come afferma Redondo, si osserva che «España busca los chivos expiatorios que necesita, en este caso 'los cristianos nuevos de moro'»⁴³.

La marginalità sociale di cui soffrono i membri della collettività minoritaria si riflette anche nella dimensione letteraria, soprattutto, come vedremo, in quella teatrale. Tuttavia, all'interno del panorama rinascimentale letterario, fondato su un'ampia varietà di generi narrativi⁴⁴, si verifica una circostanza straordinaria: sorge la *novela mo-*

⁴² Redondo 1995, 57.

⁴³ Redondo 1995, 63.

⁴⁴ Lo scenario letterario del Rinascimento spagnolo offre due gruppi di generi narrativi distinti. Il primo si riferisce alle opere di carattere realista, tra le quali il rappresentante più esemplificativo è il *Lazarillo de Tormes*, prototipo della letteratura *picaresca*. Il secondo, invece, riguarda le opere di carattere idealista rappresentate dai libri di cavalleria, dal genere della *novela sentimental*, della *novela pastoril*, della *novela bizantina* e, appunto, della *novela morisca*. A questo proposito, si veda Rey Hazas 1982, 65-105. Secondo Barbara Fuchs (2009, 1-3),

risca, una nuova modalità letteraria che rappresenta quella tendenza che, nel secolo XX, verrà definita da Cirot come 'maurofilia letteraria'⁴⁵. Essa riparte dalle coordinate principali del *romancero fronterizo* per aspirare ad una rivalutazione dell'eredità *mudéjar* e fissare, dunque, attraverso la rievocazione del passato, un canone di estetica idealizzante del moro. Afferma Villanueva che Cirot riesce ad intravedere in questo germoglio di sottogenere letterario «una característica relacionada por algún camino con la presencia y suerte de la minoría morisca en la Península»⁴⁶, sottolineando inoltre che, secondo la prospettiva dello studioso francese, il genere «comprobaba, sobretodo, que la guerra de Granada, en lugar de invertir dicha tendencia genérica, o de acabar con ella, intensificaba el valor y nobleza de la figura del moro»⁴⁷. Lo spirito del *romancero fronterizo* ricompare pertanto nelle pagine di questa modalità espressiva emergente che però, oltre a muovere verso un nobilitato esotismo di matrice nazionale, altresì induce, secondo alcune voci della critica, a una riflessione ulteriore sui significati reali che intende portare alla luce. A questo proposito, Carrasco Urgoiti afferma significativamente che:

el hecho obvio de que ni la novela ni el romance morisco retraten la sociedad de los moriscos ha dado lugar a que tradicionalmente hayamos procedido en la investigación literaria como si no existiera vínculo de ninguna especie entre esa realidad de la España del siglo XVI y principios de XVII que fue la presencia morisca y el desarrollo de formas literarias que enaltecen al moro del pasado. Sin embargo, [...] pensamos hoy que la figura del moro sentimental no surgió de espaldas a la cuestión morisca, sino que más bien la reflexión sobre la misma fue una de sus principales motivaciones.⁴⁸

l'origine della *novela morisca*, così come della maurofilia letteraria e culturale, deve ricercarsi nel rapporto ambivalente instauratosi tra l'Islam e la Spagna durante il periodo medievale ed anche nel fascino che la cultura ispano-araba esercitò sui cristiani nei secoli successivi. Per maggiori approfondimenti sulla *novela morisca*, si rimanda a: Carrasco Urgoiti 1983, 43-56; Carrasco Urgoiti 1989; Carrasco Urgoiti 2001, 51-87; Carrasco Urgoiti 1996; Carrasco Urgoiti 2005a; Carrasco Urgoiti 2006; López-Baralt 1989, 149-180; Morales Oliver 1972.

⁴⁵ Si veda Cirot 1938; Cirot 1939; Cirot 1940; Cirot 1941; Cirot 1942; Cirot 1944.

⁴⁶ Márquez Villanueva 1984, 117.

⁴⁷ Márquez Villanueva 1984, 117.

⁴⁸ Carrasco Urgoiti 1998, 230.

Gli elementi distintivi della tendenza maurofila di metà secolo XVI si rivelano appieno ne *El Abencerraje y la hermosa Jarifa* (1561)⁴⁹, opera letteraria che precorre per tempi e per tratti distintivi la celebre *Guerras civiles de Granada* di Ginés Pérez de Hita (1595)⁵⁰ e *La historia de los dos enamorados Ozmín y Daraja* (1599)⁵¹ di Mateo Alemán, le altre due opere che consolideranno il genere alla fine del secolo XVI.

Per il carattere di archetipo letterario che compete all'*Abencerraje*, ci soffermiamo in modo particolare su alcuni degli aspetti più peculiari dell'opera seminale della prosa narrativa *morisca*. Si conoscono quattro versioni diverse di questo racconto di frontiera. Il periodo di pubblicazione delle prime tre edizioni abbraccia la stessa decade del secolo XVI, dal 1561 al 1565 (1. *Crónica*, 1561 e *Corónica*, s.d. - 2. *Diana*, 1562 - 3. *Inventario*, 1565)⁵². Caso a parte è un'ultima brevissima versione che si pubblica alla fine del secolo XVI o inizi del XVII (manoscritto n. 1752, Biblioteca Nazionale di Madrid). Il segmento storico che vede la pubblicazione delle tre versioni principali dell'*Abencerraje* coincide, dunque, con il periodo iniziale del regno di Filippo II, un momento, come si è già potuto osservare, in cui i sentimenti di avversione e rifiuto dell'Altro *morisco* provocano l'emanazione di una sequela di decreti reali che tendono a ostacolare qualsiasi tipo di manifestazione culturale e religiosa di origine

⁴⁹ Sulla celebre opera *El Abencerraje y la hermosa Jarifa* si vedano in particolare i seguenti studi: López Estrada 1957; López Estrada 1980a; Gimeno Casalduero 1972; Burshatin 1984; Rey Hazas - Sevilla Arroyo 1987; Guillén 1988; D'Agostino 1997; Carrasco Urgoiti 1998.

⁵⁰ La prima parte dell'opera *Guerras civiles de Granada* di Ginés Pérez de Hita, intitolata *Historia de los vandos de Zegríes y Abencerrajes, caballeros moros de Granada*, viene pubblicata nel 1595. L'argomento principale della prima parte è l'accesa tensione tra i due principali famiglie della dinastia *nazarí*, gli *Abencerrajes* e gli *Zegríes*. Con il motivo di presentare gli scontri tra le due casate, Pérez de Hita ricostruisce le ambientazioni della corte granadina dell'epoca. La narrazione si concentra soprattutto sulle relazioni di amore e rivalità tra i personaggi coinvolti nel contesto dell'alta società di Granada. Per il testo, si veda Pérez de Hita 1999 e Pérez de Hita 2003. Per gli approfondimenti sull'opera, si vedano Carrasco Urgoiti 1976; Carrasco Urgoiti 1982; Carrasco Urgoiti 2006.

⁵¹ *La Historia de los dos enamorados Ozmín y Daraja* è un lungo racconto intercalato nell'opera picaresca *Guzmán de Alfarache* di Mateo Alemán, pubblicata nel 1599. Per il testo si veda Alemán 1987. Per gli approfondimenti, si vedano McGrady 1965; Mancini 1971.

⁵² In merito alle quattro diverse versioni dell'*Abencerraje*, si vedano: López Estrada 1980a, 11-14 e 91-94; D'Agostino 1997, 123-138.

islamica. Con il saldo obiettivo di annichilire la minoranza attraverso un progetto di assimilazione coercitiva, nel 1567 Filippo proclama la *Real Pragmática*, disposizione normativa che sancisce l'interdizione di tutti gli usi e costumi di tradizione musulmana. La politica persecutoria dei cristiani nei confronti della minoranza *morisca* raggiunge il suo apice precisamente nell'anno della promulgazione della drastica ordinanza reale.

Mentre la *cuestión morisca* si delinea all'interno di un dibattito sempre più controverso a livello politico, l'*Abencerraje* riesce ad emergere nel panorama letterario con il suo potente vigore di «ottimismo utópico e idealista»⁵³. Contrapponendosi alle difficili circostanze storiche del momento, il piccolo gioiello narrativo promuove a livello letterario ciò che nella realtà non è possibile raggiungere: il testo letterario espone infatti, come suggerisce López Estrada, «un imposible histórico», ovvero, ricerca il proposito di «convertir la guerra en un medio para lograr la amistad, que es una de las manifestaciones de la paz»⁵⁴. L'opera presenta due prototipi, due cavalieri che, nonostante siano antagonisti, condividono lo stesso codice di «*virtus* neostoica»⁵⁵ e si affrontano rispettosamente. Narváez y Abindarraéz,

uno cristiano y moro el otro, fieles ambos a sus respectivos linajes, comunidades, credos [...] se encuentran por azar, luchan, uno es derrotado y apresado y sin embargo, en vez de su desgracia, lo que se inicia es el proceso que le conduce hacia la felicidad.⁵⁶

Ci soffermiamo per un attimo sulla presentazione dei due protagonisti realizzata dall'autore dell'opera. Rodrigo de Narváez, il cavaliere cristiano, si presenta come un personaggio «notable en virtud y hechos de armas»⁵⁷. Tuttavia, è il moro Abindarraéz la figura che meglio emerge dalle prime pagine del racconto, grazie ad una descrizione di raffinata e delicata fattura:

Él era grande de cuerpo y hermoso de rostro y parecía muy bien a caballo. Traía vestida una merlota carmesí y un albornoz de damasco del mismo color, todo bordado de oro y plata. Traía el brazo derecho regazado y labrada en él una hermosa dama y en la mano una gruesa y

⁵³ Rey Hazas - Sevilla Arroyo 1987, 424.

⁵⁴ López Estrada 1980a, 41.

⁵⁵ Rey Hazas - Sevilla Arroyo 1987, 422.

⁵⁶ Rey Hazas - Sevilla Arroyo 1987, 421.

⁵⁷ *El Abencerraje* 1980, 104.

hermosa lanza de dos hierros. Traía una darga y una cimitarra, y en la cabeza una toca tunecí que, dándole muchas vueltas por ella, le servía de hermosura y defensa de su persona. En este hábito venía el moro mostrando gentil continente y cantando un cantar que él compuso en la dulce membranza de sus amores.⁵⁸

Oltre a mostrarsi, come è possibile notare dal brano appena citato, come un'opera copiosamente rivestita di un prezioso decorato descrittivo, l'*Abencerraje* aspira ad accompagnare il lettore verso il riconoscimento di alcuni precisi ideali, espressi esplicitamente nella nota preliminare alla narrazione presente nella versione dell'*Inventario*⁵⁹: «Éste es un vivo retrato de virtud, liberalidad, esfuerzo, gentileza y lealtad, compuesto por Rodrigo de Narváez y el Abencerraje [...]»⁶⁰. A partire dalle prime righe della narrazione, pertanto, la caratteristica di esemplarità dell'opera risulta evidente, così come appare altrettanto chiaro l'atteggiamento dell'autore anonimo che procede verso la celebrazione di una «lección de generosidad»⁶¹. La Virtù⁶², nelle sue tante e positive accezioni, è, infatti, il tema dominante di tutta l'opera, un elemento che la tramuta, come commenta Burshatin, in «a plea for peaceful coexistence»⁶³, o anche, come suggerisce

⁵⁸ *El Abencerraje* 1980, 107-108.

⁵⁹ *L'Abencerraje e la bella Sharifa* 1997, 121, n. 1.

⁶⁰ *El Abencerraje* 1980, 103.

⁶¹ López Estrada 1980a, 23.

⁶² I critici convergono sul fatto che il tema della *virtus* possa considerarsi come asse principale della narrazione dell'*Abencerraje*. López Estrada (1980a, 43-45) afferma che «El resorte que mueve la acción en Don Rodrigo es la virtud, palabra que llega a convertirse en la clave de la novela, tal como Villegas destaca en el preámbulo de la misma. [...] El *Abencerraje* resulta así un libro que difunde la confianza y la benevolencia entre los lectores; el comienzo del preámbulo señala la gradación del aprecio de las cualidades humanas [...]. La virtud ocupa el primer lugar porque dentro de ella y por ella se engendran las demás cualidades que adornan el hombre; en último término esta virtud vuelve al sentido etimológico de *virtus*, 'acción propia del *vir*', la vía del logro del mejor hombre». Anche D'Agostino riflette sulla significatività dello stesso valore, ammettendo che «Chiave di volta della vicenda è il ruolo, centrale dal punto di vista narrativo e tematico, della virtù, intesa in tutta la sua complessa latitudine semantica. [...] Le virtù che l'*Abencerraje* esalta, generosità, coraggio, gentilezza e lealtà, sono però illuminate nella novella da uno spirito fondamentalmente laico e si ricollegano ai temi della guerra e dell'amore in un intreccio indissolubile nella scansione del narrato» (*L'Abencerraje e la bella Sharifa* 1997, 24-26).

⁶³ Burshatin 1984, 196.

Claudio Guillén, in un «sueño de tolerancia»⁶⁴.

Márquez Villanueva sostiene una rilettura del genere come un'ambigua e occulta «Literatura de protesta»⁶⁵. Lo studioso difende l'idea secondo cui l'opera si caratterizzerebbe per degli atteggiamenti profondamente dissidenti, configurandosi come un atto intellettuale di rivolta cripto-islamica. Secondo il pensiero dello studioso, l'*Abencerraje* dovrebbe essere interpretato infatti come un prodotto letterario sorto come conseguenza all'attitudine intollerante e vessatoria delle autorità civili ed ecclesiastiche dell'epoca, mostrandosi come una celata reazione di resistenza *morisca* o *pro-morisca*. Dando giustificazione alla propria riflessione critica, Márquez Villanueva afferma infatti che «detrás del *Abencerraje* hay ya hombres de saber y pensamiento, que dan a la maurofilia un respaldo teórico y la convierten en un alegato a favor de la tolerancia religiosa»⁶⁶. La letteratura di opposizione concorrerebbe, pertanto, ad un'opera di dignificazione della minoranza perseguitata, sorreggendola attraverso la presentazione idealista e virtuosa del nobile moro aristocratico, un'immagine che, come suggerisce López-Baralt, cercherebbe di «restaurar, con gran inteligencia, la dignidad potencial de todo el grupo, sin inmediata distinción de niveles sociales»⁶⁷. Il travestimento idealista dell'opera riuscirebbe altresì ad oltrepassare la censura inquisitoriale, «sirviéndose, con estrategia sinuosa, de disfraces y aplicaciones traslaticias»⁶⁸, arrivando a presentarsi formalmente come un prodotto naturale della letteratura spagnola rinascimentale⁶⁹. In realtà, così come commenta López-Baralt, la maurofilia si configura come «la punta del témpano de esa impresionante resistencia colectiva que fue la Literatura aljamiada»⁷⁰. La letteratura maurofila opererebbe a livello ufficiale, mentre quella *aljamiada* lo farebbe nel contesto della clan-

⁶⁴ Guillén 1988, 113.

⁶⁵ López-Baralt 1989, 151.

⁶⁶ Márquez Villanueva 1984, 119.

⁶⁷ López-Baralt 1989, 249, n. 1.

⁶⁸ Márquez Villanueva 1984, 124.

⁶⁹ Si sottolinea che nell'opera viene evitato volontariamente qualsiasi segnale riconducibile all'islamofilia. In questo senso, infatti, è possibile verificare un'assenza totale di simboli islamici, un accorgimento che, probabilmente, ha permesso di evadere la censura dell'Inquisizione.

⁷⁰ López-Baralt 1989, 155. Per Márquez Villanueva (2010, 39) la maurofilia «era la voz del ala moderada (converso-morisca) de tendencia asimiladora, frente a la virulenta rebeldía que desde la clandestinidad y protegida por su alienante grafía, gritaba a pleno pulmón, la Literatura aljamiada».

destinità, costituendo entrambe e nello stesso momento «dos caras de la misma moneda»⁷¹.

La 'teoria della dissidenza' elaborata da Márquez Villanueva viene sostenuta per la presenza di una particolare dedicatoria nella versione anonima non datata della *Corónica* intitolata *Parte de la corónica del ínclito infante Don Fernando*. L'autore del manoscritto tributò l'opera «al muy noble y muy magnífico señor, el señor Hierónimo Ximénez Dembún, señor de Bárboles y Huitura»⁷². Jerónimo de Embún era signore di alcuni paesi della *comarca* di Jalón, territorio a ovest di Saragozza⁷³. Carrasco Urgoiti, riprendendo le considerazioni di López Estrada e Guillén, favorisce la tesi secondo cui al mecenate aragonese «le afectaban de modo directo los litigios sobre la condición de los moriscos y había intervenido en algún casos a favor de éstos»⁷⁴. Dopo alcune ricerche di carattere storico, Carrasco Urgoiti riferisce, infatti, che Jiménez de Embún era stato coinvolto in una controversia tra l'Inquisizione e i signori aragonesi in merito alla difesa dei diritti della minoranza *morisca* che viveva nel suo territorio⁷⁵.

Ciò che si vuole evidenziare, a questo punto, è la condotta idealista dell'autore anonimo, evidentemente coinvolto dai problemi della realtà sociale e politica del tempo, un uomo di lettere che cercò di promuovere attraverso la sua opera un proposito di coesistenza pacifica, ispirando nuovi cammini di solidarietà tra le due collettività in contrasto. Secondo la critica citata, dunque, l'opera sarebbe stata concepita per costituire «un apoyo moral»⁷⁶ al gruppo di signori che, resistendo alle ostruzioni degli oppositori, sostenevano nella pratica gli stessi valori che l'opera letteraria voleva difendere. In ogni caso, come sostiene López-Baralt:

⁷¹ López-Baralt 1989, 155.

⁷² Si vedano: López Estrada 1980a, 48-49; López-Baralt 1989, 149; Carrasco Urgoiti 1983, 45-47.

⁷³ Il territorio di cui parliamo era popolato quasi esclusivamente da comunità *moriscas* che lavoravano in tutte le zone della provincia di Saragozza. Si ricorda che molti manoscritti *mudéjares* e *moriscos* sono stati rinvenuti precisamente in queste terre. I ritrovamenti più importanti sono stati realizzati in varie località aragonesi, ad esempio Almonacid de la Sierra, Sabiñán, Torrellas, Tórtoles e Urrea de Jalón.

⁷⁴ Carrasco Urgoiti 1983, 46.

⁷⁵ Carrasco Urgoiti 1983, 46.

⁷⁶ Carrasco Urgoiti 1983, 47.

sea cual fuere la motivación última de las letras maurófilas, que bien pudieron constituir una inesperada *littérature á clef*, lo cierto es que siempre volvemos al perturbador punto de partida: a la dramática paradoja de una figura morisca vituperada y a la vez glorificada.⁷⁷

Alla fine del secolo XVI si assiste al dissolvimento del compromesso socio-politico assunto celatamente dalla tendenza maurofila. Il genere della *novela morisca* si modifica, concretizzandosi in un esercizio letterario composto essenzialmente per soddisfare il gusto del pubblico dell'epoca. Il valore idealista del genere viene così sostituito da quello del diletto e del puro svago. Nel nuovo *romancero morisco* e nelle *comedias de moros y cristianos*, il ritratto del raffinato e lussuoso ambiente granadino e la rappresentazione delle schermaglie amorose dei protagonisti si svuotano degli ideali maurofilii: viene così allontanata, nella nuova modalità letteraria, qualsiasi scintilla di riflessione critica legata alla tragedia che la comunità *morisca* stava sperimentando precisamente in quel periodo storico.

Il *romancero morisco* compare nel panorama letterario spagnolo intorno agli anni 1575 e 1585 come un prodotto imbevuto di una rilucente artificiosità «sobre el que se bordan prolijas descripciones y se matizan sentimientos amorosos y cortesanos»⁷⁸ afferma Carrasco Urgoiti. Si tratta, dunque, di una modalità espressiva che risponde a esigenze diverse rispetto al *romancero fronterizo*, dato che si rivolge maggiormente verso la costruzione di un minuzioso ornamento dell'ambiente letterario, la creazione di personaggi-archetipi e la produzione di un racconto che abbracci un'amplia dimensione emozionale. Con la pubblicazione delle nove parti della *Flor de varios romances nuevos* tra il 1591 e il 1597 si raggiunge dunque il periodo di maggior diffusione e splendore della moda poetica *morisca*. L'orientamento di alcuni *romances moriscos* è fissato seguendo i nuclei tematici del *romancero fronterizo*, ma è senza dubbio l'*Abencerraje* la maggiore fonte ispiratrice da cui provengono gran parte dei *romances nuevos*, tanto che in essi vediamo rifiorire, con una nuova vitalità, le vicissitudini dei protagonisti della *novelita* maurofila: ne sono degli esempi le versioni di Juan Timoneda nella *Rosa de amores* (1573)⁷⁹ e di Pedro de

⁷⁷ López-Baralt 1992, 258.

⁷⁸ Carrasco Urgoiti 1989, 47. A proposito del *romancero morisco*, si vedano Fernández Montesinos 1952; López Estrada 1955, 135-192; Alvar 1990; Carrasco Urgoiti 1989, 47-55; Carrasco Urgoiti 2007a, 48-49.

⁷⁹ Carrasco Urgoiti 2007a, 61.

Padilla nel *Tesoro de varia poesia* (1580) e nel suo *Romancero* (1580)⁸⁰. Carrasco Urgoiti delinea in maniera sistematica le caratteristiche peculiari di questi nuovi *romances moriscos*, insistendo su alcuni aspetti precisi. La studiosa dichiara, a questo proposito, che:

No faltan algunos romances nuevos que versan sobre hechos reales de la campaña de Granada, pero es mucho más frecuente que el poeta del Siglo de Oro recurra al disfraz morisco para expresar sentimientos propios o simplemente para deleitarse y deleitar, trazando un cuadro vistoso y bello. Hay romances moriscos que consisten simplemente en una pintoresca enumeración de las prendas, galas y armas de un caballero moro. [...] Otros describen minuciosamente encuentros y lances diversos acaecidos en duelos, cañas y corridas [...]. El amor caballeresco y la galantería son el núcleo temático de la poesía morisca, surgiendo pequeños ciclos en torno a personajes totalmente ficticios de nombre bello y sonoro: Zaide, Jarifa, Gazul, Celindaja. Figuran también estrechamente enlazadas con los amores, celos y desdenes de damas y galanes moros [...]. Algunos romances moriscos refieren un combate individual entre un moro y un cristiano [...]. Abundan las anécdotas en que un castellano protege, como en la novela *El Abencerraje*, los amores de una pareja morisca.⁸¹

Per il carattere fortemente evocativo del raffinato ambiente della Granada *nazarí* e del contesto della frontiera, la moda *morisca* di fine secolo XVI non può che coinvolgere anche i protagonisti della letteratura del *Siglo de Oro*. Ci riferiamo, in modo particolare, a Lope de Vega e a Luis de Góngora⁸², ma anche ad altri poeti che, come i due autori già citati, si lasciarono affascinare dalle rappresentazioni degli eleganti ambienti granadini e dagli sfarzi dei festeggiamenti di corte, dalla raffigurazione dei nobili e coraggiosi cavalieri mori, dai loro duelli e dalle avventure amorose intrattenute con dame di fascino orientale. Tuttavia, man mano che la situazione politico-sociale spagnola muta sempre più a sfavore della minoranza *morisca*, iniziano ad emergere perfino dei *romances* satirici che mettono sotto osservazione i *romances nuevos*, attaccandoli e mostrandone le contraddizioni. È evidente che la demistificazione del nobile moro granadino dei *romances moriscos* induce a uno sguardo meno idealista e più attento al-

⁸⁰ Carrasco Urgoiti 2004, 223-234; Carrasco Urgoiti 2007a, 49-52.

⁸¹ Carrasco Urgoiti 1989, 51-52.

⁸² *Romance sobre la libertad que un español en Orán dio a un moro enamorado* di Luis de Góngora in *El Abencerraje* 1980, 194-198.

le circostanze storiche contingenti. L'anacronistico aristocratico moro non è più una figura letterariamente accettata dai critici che, lavorando per un progetto dissacratorio dello stesso personaggio musulmano, lo spogliano del suo rivestimento prezioso accostandolo sempre più al misero *morisco*, procurando in questa maniera divertimento per il pubblico. Sottolinea Carrasco Urgoiti che:

Las estilizadas figuras de damas y caballeros moros se identifican en los textos vejatorios con el segmento de la población coetánea constituido por los campesinos y artesanos moriscos. [...] Los censores prescinden fácilmente de la perspectiva histórica y de los condicionamientos caballerescos para lograr una superposición de efecto grotesco entre figuras literarias y sujetos de la realidad cotidiana.⁸³

Uno degli esempi più famosi dell'effetto parodico procurato dalla vituperazione del *romance morisco* è il poema *¡Ah, mis señores poetas!* inserito nella *Quarta y Quinta parte de la Flor de romances* redatta da Sebastián Vélez de Guevara (Burgos, 1592). Si propone la parte centrale del poema, così come riportato da Carrasco Urgoiti:

Estan Fátima y Xarifa
vendiendo higos y pasas,
y cuenta Lagarto Hernández
que dançan en el Alhambra.
Estanse los Aliatares
texiend seras de palma,
y leuantaes que rabian.
Viene Arbolan todo el dia
de cauar cien arañçadas
por un puño de harina,
y vna tarja horadada.
Viene el otro delinquente
y sacale a la mañana
a la gineta y vestido
de verde y flores de plata,
y al Zegrí que con dos asnos
de echar agua no se cansa,
el otro disciplinante
pintale rompiendo lanças.
Hace Muça sus buñuelos,

⁸³ Carrasco Urgoiti 2005a, 47.

dize el otro aparta, aparta,
que entra el valeroso Muça
quadrillero de vnas cañas.⁸⁴

La parodia della stilizzazione cavalleresca dei personaggi musulmani aristocratici è evidente data l'associazione delle figure rappresentate con alcuni elementi di basso profilo che richiamano direttamente l'umile contesto *morisco*. Commenta Carrasco Urgoiti che «al fin y al cabo, los nuevos convertidos de carne y hueso a quienes el poeta satírico suponía enaltecidos en el romancero nuevo eran los mismos que antes de veinte años se verían sujetos a la expulsión»⁸⁵. Attraverso la satira dei *romances nuevos*, la *cuestión morisca* sembra avvicinarsi gradualmente al contesto del mondo granadino dei *romances*, senza che il sovrapporsi delle due dimensioni arrivi a promuovere, tuttavia, una riflessione critica riguardo alla complessa problematica sociale. Verso la fine del secolo XVI, la moda *morisca* declina progressivamente, forse proprio per via della presa di coscienza di una contraddizione stridente tra i contenuti dei componimenti e un complicato contesto storico-politico o forse, come afferma Carrasco Urgoiti, a causa del «cansancio producido por la extraordinaria popularidad del romance morisco y el auge creciente de la poesía pastoril»⁸⁶. La figura del nobile moro granadino riapparirà solo nel genere della *comedia de moros y cristianos*, ritrovandosi protagonista, insieme all'aristocratico cristiano, di nuove prodezze e duelli nell'ambiente della frontiera o dell'elegante corte granadina.

Esempi rappresentativi dello stile *morisco* applicato al genere teatrale sono le produzioni di Lope de Vega che includono, precisamente, la rappresentazione dello sfarzoso contesto della corte di Granada in cui risaltano la galanteria, le rivalità e gli amori dei nobili cavalieri mori. Seguendo il preciso ordine di classificazione di Carrasco Urgoiti, possiamo inquadrare in questo sottogenere le seguenti opere lopesche: *Los hechos de Garcilaso de la Vega y moro Tarfe* (1579?-1583?)⁸⁷, *El cerco de Santa Fé* (1596-1598), *La divina vencedora* (1599-1603), *El cordobés valeroso Pedro Carbonero* (1603) e *El*

⁸⁴ Carrasco Urgoiti 2005a, 53.

⁸⁵ Carrasco Urgoiti 2005a, 48.

⁸⁶ Carrasco Urgoiti 1989, 55.

⁸⁷ Per la datazione delle commedie di Lope de Vega si veda Morley - Bruerton 1968, 590-607.

primer Fajardo (1600-1612)⁸⁸. Le commedie si appoggiano principalmente sul racconto delle gesta dei cavalieri musulmani che si scontrano in duello con i cavalieri cristiani, spesso in contesti di corte: il tema del *reto* risulta essere un elemento centrale delle commedie appena citate. Per quanto riguarda la caratterizzazione dei personaggi, prevale lo stereotipo del «moro retador»⁸⁹, il nobile cavaliere moro rivale del cristiano, che viene rappresentato con modalità parzialmente positive, senza riferimenti di carattere politico o religioso, e usato come contraltare del cavaliere cristiano, personaggio esaltato attraverso tratti che ricordano gli eroi dei poemi epici⁹⁰. Tra le opere di Lope de Vega che appartengono, invece, al secondo sottogenere della commedia di tema *morisco-granadino*, denominato *comedia morisca* dalla stessa María Soledad Carrasco Urgoiti, ritroviamo *El remedio de la desdicha* (1596-1602), *El hidalgo Bencerraje* (prob. 1605 o 1606) e *La envidia de la nobleza* (1613 o 1618). Si tratta di un tipo di commedie che, a detta di Carrasco Urgoiti, «pintan con delectación los amores, los lances y la estampa del moro sentimental»⁹¹ e che trasmettono «la exaltación del reto y el combate, jugando con los contrastes entre la acometividad castellana y la decadente exquisitez nazarí»⁹². L'ambiente che Lope ricostruisce in modo minuzioso è quello della Granada *nazarí*, ma ritrae anche i contesti di frontiera, tradizionali luoghi di scontro tra cavalieri mori e cristiani.

El remedio de la desdicha è forse la commedia che meglio rappresenta il gruppo delle *comedias moriscas* poiché riunisce in sé tutte le caratteristiche distintive del sottogenere. Lope de Vega, basandosi

⁸⁸ Per un'analisi dettagliata di ogni opera che appartiene a questo sottogenere teatrale si veda Carrasco Urgoiti 1996, 133-144.

⁸⁹ Questa è una definizione di Carrasco Urgoiti riscontrabile nel titolo della monografia *El moro retador y el moro amigo* (Carrasco Urgoiti 1996).

⁹⁰ A proposito del profilo dei personaggi delle commedie di Lope de Vega, Carrasco Urgoiti (1997, 181) afferma: «La caracterización de los personajes se diversifica, en parte por la influencia de Ariosto, en parte porque persiste una imagen de la frontera relativamente apegada a la realidad. Los tipos o estereotipos del moro retador, el moro sentimental y su complemento, la dama mora, y el tiránico rey moro llegan a las tablas por vía de novela y romancero. El contrincante castellano, que es figura importante de los romances de desafío y que hereda la aureola del campeón cristiano de la poesía épica, adquiere en la narrativa un carácter ejemplar, basado en su trato con el adversario, que reflejará la comedia con diversos matices».

⁹¹ Carrasco Urgoiti 2005a, 182.

⁹² Carrasco Urgoiti 1996, 128.

essenzialmente sulle coordinate stilistiche e argomentali de *El Abencerraje y la hermosa Jarifa*⁹³, riesce a ricreare la stessa ambientazione della *novela morisca* originale, inserendo tutti i personaggi della storia nella sua riproduzione teatrale. Per concludere la breve analisi della traiettoria della commedia lopesca ispirata dalla moda *morisca* di fine secolo XVI, si ricordano le precise osservazioni di Carrasco Urgoiti a tal proposito, utili per una definizione dei tratti più peculiari del genere:

En todas estas comedias los moros aparecen como galantes, enamorados, celosos y muchos de ellos «tienen el alma cristiana» y acaban por convertirse. Los cristianos intervienen en amoríos, fiestas y zamboras, y con frecuencia protegen a un moro injustamente perseguido por su rey o víctima de la envidia de algún rival; pero, en general, al castellano le preocupan la guerra y la honra más que el amor. Como ha observado Montesinos, no se equipara al moro y al cristiano, y la superioridad de éste queda subrayada, con poca sutileza las más veces. Aparece reiteradamente el tema de la amistad entre contrarios, que motiva acciones heroicas [...]. Lope introdujo en sus comedias numerosos romances, adaptándolos libremente a acciones diferentes. Intercaló asimismo bellísimos pasajes descriptivos que pintan no sólo moriscos atuendos, sino también arte y paisaje, resultado evidente que le causó honda impresión la ciudad de Granada cuando la visitó en 1602.⁹⁴

Per riassumere, infine, la riflessione sulle due diverse maschere del moro rappresentate dalla letteratura spagnola rinascimentale, si sottolinea l'alternanza di rappresentazione tra la figura medievale del moro demonizzato (carico di sfumature negative e riflesso dell'incompatibilità con il modello culturale e religioso cristiano) e quella del moro idealizzato, sorto in un momento in cui le asperità di carattere politico e culturale riemergono nel panorama storico di metà secolo XVI.

⁹³ È Lope de Vega stesso che indica nell'*Abencerraje* la fonte della sua commedia affermando, nella dedica dell'opera indirizzata a sua figlia Marcela, che: «Escribió la historia de Jarifa y Abindarráez Montemayor, autor de la Diana, aficionado a nuestra lengua con ser tan tierna la suya, y no inferior a los ingenios de aquel siglo; de su prosa, tan celebrada entonces, saqué yo esta comedia en mis tiernos años. Allí pudiérades saber este suceso, que nos calificaron por verdadero las Corónicas de Castilla en las conquistas del reino de Granada [...]», Vega Carpio 1975, 53-56.

⁹⁴ Carrasco Urgoiti 1989, 82-83.

Il motivo che soggiace a quest'ultima caratterizzazione, apparentemente incongruente con la cornice sociale dell'epoca, rimane ancora tema assai discusso dai critici letterari, dato che, come suggerisce Luce López-Baralt, «la existencia de una Literatura 'maurófila' en la España inquisitorial ha constituido uno de los enigmas literarios más importantes de las letras peninsulares»⁹⁵. Come si vedrà nei capitoli successivi, la fattura raffinata del personaggio moro sarà ben presto sostituita dalla sua rappresentazione comica, vigente nel teatro a partire da metà del secolo XVI fino al secolo XVII, un marchio letterario assai efficace per ribadire lo stigma sociale e per confermare l'estraneità dell'elemento *morisco* dal corpo compatto della collettività *cristiano-vieja*.

3.2. CARATTERISTICHE DELLA FIGURA DEL MORISCO NEL TEATRO RINASCIMENTALE SPAGNOLO

Di fronte a precise circostanze storiche, politiche e sociali causate dalla divergenza tra due collettivi coesistenti e contrapposti, i testi letterari reagiscono assolvendo un duplice ruolo: essi si presentano come il riflesso di queste stesse congiunture storiche e, simultaneamente, anche come strumenti in grado di condizionarle. Configurandosi in un certo senso come eco del mondo esterno, la letteratura ripropone la realtà sottoforma di rielaborazione artistica, mediante dei modelli estetici stabiliti, riproducendola attraverso un'interpretazione soggettiva. In questa prospettiva si guarda alla letteratura come il luogo in cui si cristallizzano nel tempo gli stereotipi, i cliché, quelle immagini mentali altamente fittizie, così lontane dalla realtà e, in alcuni casi, cariche di possibili conseguenze negative per le relazioni tra i due sistemi culturali antitetici. Precisamente in questo senso osserviamo il testo letterario come un mezzo in grado di influenzare la realtà, dato che si configura come il veicolo privilegiato attraverso cui le immagini si trasmettono in un determinato momento storico.

Nel tentare di capire la modalità attraverso cui la letteratura del *Siglo de Oro* ci parla del mondo altro, e, nello specifico, della minoranza *morisca*, ci aggingiamo a osservare in essa un fenomeno di costruzione e di forgiatura del modello dell'alterità, in altre parole, as-

⁹⁵ López-Baralt 1989, 149.

sistiamo alla realizzazione di un processo di antropopoiesi rispetto all'Altro ⁹⁶. La letteratura della comunità *cristiano-vieja*, infatti, comunica la diversità attraverso la fabbricazione di un'identità fittizia del *morisco*, con l'obiettivo di definire in primo luogo la propria stessa identità in relazione all'altro. Il testo letterario si trasforma così in un contesto di modellamento del reale, in un luogo in cui si concretizza l'«invenzione» di qualcosa che, successivamente, avrà vita autonoma anche in altri ambienti letterari. La peculiarità del mezzo letterario si esprime, precisamente, perché rende plastica la figura sociale e la adatta alle proprie necessità. Allo stesso tempo, oltre a costruire un'immagine dell'Altro, il testo letterario ha la potenzialità di trasmettere tale immagine con la produzione di convenzioni che soddisfano certi requisiti.

Questo paragrafo si apre, dunque, allo studio della primo segmento della traiettoria che compie il personaggio letterario del *morisco* nel teatro spagnolo dei Secoli d'Oro. Riuscire a localizzare un insieme omogeneo di caratteristiche distintive della figura presenti nella maggior parte dei testi teatrali dell'epoca risulta compito assai complesso, poiché la variabile del contesto storico in cui trova origine un testo letterario è un dato importante che è necessario considerare. È certo, in ogni caso, che siano presenti delle caratteristiche comuni del personaggio nei diversi momenti della produzione letteraria dei Secoli d'Oro. Le opere che prendiamo come punto di riferimento, e nelle quali affiora il *morisco* come riverbero individuale del problema socio-politico, abbracciano un periodo molto ampio che va dalla seconda metà del secolo XVI alla prima metà del secolo successivo. Dal momento che il problema stesso può assumere delle valenze diverse a seconda dei singoli momenti storici, anche il suo trattamento nella materia letteraria corrisponde ai relativi segmenti temporali. È per questo motivo che è necessario dedicare attenzione all'esplorazione del nesso tra storia e letteratura, ovvero, cercare di conferire storicità alla letteratura, contestualizzandola.

Ciò che è innanzitutto fondamentale sottolineare è il fatto che la figura del *morisco* inizia ad emergere in modo significativo nel panorama letterario nel momento in cui irrompe in modo netto anche a

⁹⁶ Si veda a questo proposito il concetto di antropo-poiesi (dal verbo greco *poiein* ovvero 'fare, fabbricare, modellare' congiunto al sostantivo greco *anthropos*, che significa 'essere umano') legato al processo di fabbricazione di «modelli e finzioni d'umanità» (Remotti 1999; Remotti 2005).

livello sociale. Il periodo storico cruciale relativo alla *cuestión morisca* corrisponde agli anni centrali del regno di Filippo II e, in seguito, a quelli del suo successore, Filippo III. L'intervallo di tempo che vede come protagonisti gli avvenimenti dell'emanazione della *Pragmática Sanción* del 1567, e della conseguente reazione *morisca* mediante la ribellione delle Alpujarras del 1568, è senza dubbio il momento storico che segna un punto di svolta riguardo alla percezione del problema *morisco* da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche e della gente comune.

La figura del cavaliere moro sentimentale presente nella *novela morisca* si trasforma in quella del miserabile moro/*morisco* demonizzato e ridicolizzato all'interno del discorso teatrale di fine secolo, configurandosi esattamente come il riflesso letterario della figura sociale. Afferma Pedraza che «el fervor maurófilo se enfrió con la evolución de los acontecimientos»⁹⁷. Effettivamente, lo spartiacque storico-politico fissato dalla fase della ribellione delle Alpujarras crea un prima e un dopo nel trattamento della questione anche a livello letterario. Negli anni che intercorrono tra la nascita dell'*Abencerraje* (1561) e il momento di origine della *comedia* e del *romancero nuevo* (1580), la situazione politica e sociale subisce dei cambiamenti notevoli. E, precisamente, nel momento in cui sembra che possa intravedersi una nuova minaccia islamica all'interno dei confini nazionali, la *imago* stereotipica della minoranza inizia a consolidarsi con contorni più marcati rispetto agli anni precedenti. La potenza dei miti di «*unanimidad, inasimibilidad y conspiración*» definiti da Márquez Villanueva⁹⁸ spinge il gruppo dominante allo sviluppo di sentimenti di profonda diffidenza e sospetto nei confronti della minoranza. Per esorcizzare queste sensazioni negative, sorge nel contesto, a cavallo tra i due secoli, la necessità di ridurre il *morisco* a un personaggio di poca importanza, privandolo della sua ipotetica carica ostile e ridimensionandone il suo aspetto teoricamente minaccioso.

Il personaggio del musulmano era già stato introdotto precedentemente nel teatro a partire dalla metà del secolo XVI, quasi in modo contemporaneo alla nascita di quella figura idealizzata protagonista della *novela morisca*. Ma, nonostante l'irruzione del personaggio avvenga simultaneamente nel panorama narrativo e teatrale, la modalità di rappresentazione nei due generi è del tutto divergente. Il

⁹⁷ Pedraza Jiménez 2010, 181, n. 7.

⁹⁸ Márquez Villanueva 1984, 77-112.

teatro sembra delinearsi, dunque, come cassa di risonanza delle problematiche sociali e altresì come contenitore di proiezioni culturali che tende a riprodurre verso l'esterno. Così, come afferma Surtz, «el teatro ofrece una especie de espejo deformador»⁹⁹ dell'immagine dei gruppi minoritari della società, caratterizzandosi, allo stesso tempo, come una struttura amplificatrice delle posizioni ideologiche del gruppo dominante *cristiano-viejo*. A differenza del processo di nobilitazione del moro che avviene nel genere della *novela morisca*, nel teatro della metà del secolo XVI inizia ad emergere un'immagine contraffatta del musulmano, ovvero, una visione semplificata con netti profili di «demonización y oprobio»¹⁰⁰. Così nel contesto del teatro del periodo, esattamente come suggerisce lo stesso Surtz, «hemos de ver una relación simbiótica entre las actitudes mentales manifestadas en las instituciones sociales y su representación teatral»¹⁰¹.

Si intravede dunque nel teatro rinascimentale un processo di assemblaggio embrionale di tutte quelle caratteristiche distintive della figura del *morisco* che saranno presenti, in una versione assai più definita, sulle scene del teatro aureo a partire dalla fine del secolo. Il *morisco* del teatro rinascimentale, pertanto, non è ancora il personaggio compiuto delle commedie del Fénix: la figura si presenta con un'identità poco ben delineata, non ancora formata in tutte le sue parti, poiché, come sottolinea Garrot Zambrana, «el referente real de principios del XVI ofrece tres clases de musulmán: el interior, el morisco, el mudéjar bautizado [...]; el del norte de África, el moro. Por último el lejano, el turco»¹⁰². Dunque, anche se a volte il personaggio teatrale del *cristiano-nuevo* spesso viene confuso con altre tipologie del diverso musulmano, tuttavia sembrerebbe presentarsi già sottoforma di figura convenzionale.

L'analisi che viene proposta nelle seguenti pagine si concentra, in modo particolare, su tre opere prodotte nella seconda metà del secolo XVI e che raccontano in modo significativo la figura del *morisco* prima che Lope de Vega sviluppasse appieno le caratteristiche del *gracioso morisco* nella sua commedia. Si tratta della *Farsa de la Iglesia* (1554) di Sánchez Badajoz, del *Paso de un soldado y un moro, y un hermitaño* (1565) di Juan Timoneda e della *Comedia Armelina* (1567)

⁹⁹ Surtz 1999, 260.

¹⁰⁰ Surtz 1999, 260.

¹⁰¹ Surtz 1999, 260.

¹⁰² Garrot Zambrana 2006, 293-294.

di Lope de Rueda. Gli oggetti dello studio sono precisamente tre: un moro battezzato anonimo, un moro battezzato di nome Hernando e, in ultimo, un moro granadino chiamato Mulién Bucar. I personaggi di Badajoz e Timoneda sono musulmani convertiti al cristianesimo (nel primo caso il battesimo avviene addirittura in scena) e, dunque, ci troviamo di fronte a veri e propri personaggi che storicamente si possono definire *moriscos*. Riguardo la figura di Mulién Bucar rappresentato da Lope de Rueda non vi è sicurezza che si tratti di un *converso*, ma la parlata che l'autore impiega per identificarlo fa supporre una diretta correlazione con gli altri due personaggi; inoltre, per via della datazione dell'opera (1567), è possibile che Bucar sia un *morisco* e non un moro.

Con il teatro prelopesco della seconda metà del secolo XVI, la figura del *morisco* assume delle prerogative che già appartenevano alla figura musulmana del canone medievale. Si eleva a personaggio contraltare del cristiano e gli si oppone da diversi punti di vista. Espressione dell'alterità etnico-religiosa, il *morisco*/musulmano non si presenta sulle scene come protagonista, ma unicamente come personaggio marginale, caratterizzato da alcuni tratti identificativi precisi (linguaggio e abbigliamento) utili per marcare le differenze nella rappresentazione teatrale. Il ruolo della figura sul palcoscenico è dunque periferico, ma è rilevante poiché presente. Una nota alquanto distintiva per la configurazione del personaggio in scena era senza dubbio il vestiario. Ohanna afferma che Lope de Vega è stato «el primer dramaturgo que utiliza el traje de moro gracioso como elemento de función satírica»¹⁰³. A riprova di ciò, lo studioso ricorda che nell'opera *El hidalgo Bencerraje*, si ritrova un'annotazione testuale esplicita in merito all'abbigliamento da *moro gracioso* che avrebbe dovuto indossare il personaggio di Zulema¹⁰⁴. A proposito dei costumi di scena, Surtz afferma infatti che:

debemos imaginar también que los musulmanes teatrales llevarían el traje típico del morisco. Sea dicho de paso que, de acuerdo con los testimonios de la época, los moriscos apenas se distinguían físicamente de sus vecinos cristianos viejos e intentaron mantener su identidad

¹⁰³ Ohanna 2017, 45.

¹⁰⁴ Ohanna 2017, 45. Sull'impiego e sul significato del vestiario legato ai personaggi musulmani nelle opere teatrali dei Secoli d'Oro, si veda Irigoyen-García 2017.

cultural por su apego a los trajes tradicionales y a la lengua árabe.¹⁰⁵

Dato per certo l'elemento peculiare del vestiario, rilevante per l'ap-punto perché si tratta di opere in cui l'elemento visivo è oltremodo considerevole, si volge ora lo sguardo alla prerogativa essenziale, quella che distingue il personaggio da tutti gli altri che sono in scena: il linguaggio. Il «moro», indicato con questo stesso titolo nella mag-gior parte delle annotazioni testuali, si apparenta al *morisco* reale per via della parlata con cui si presenta allo spettatore in scena, una carat-teristica che lo differenzia dal moro idealizzato della *novela morisca* che si esprime, invece, con un consueto castigliano. Prima di soffer-marci sulle caratteristiche del linguaggio *morisco*, è necessario pre-mettere che la *jerga morisca* è un attributo del personaggio e non del-la persona: si tratta, naturalmente, di una convenzione letteraria co-struita di proposito per personalizzare il *morisco* del palcoscenico e, dunque, non può essere assunta come veridico riflesso di una realtà linguistica. Tuttavia, come afferma Santos Domínguez:

es lícito pensar que los principales rasgos definidores de un personaje tendrían cierta base real, por lo que pueden constituir un interesante testimonio para documentar la lengua hablada por algunos grupos sociales de la época.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Surtz 1999, 259.

¹⁰⁶ Santos Domínguez 1987, 5. Come già notato nel primo capitolo, durante il periodo in cui si configura e si cristallizza il linguaggio teatrale (metà del secolo XVI), il comportamento linguistico della minoranza *morisca* si caratterizza per un progressivo abbandono della lingua araba a favore della lingua castigliana. La graduale decadenza dell'arabo trova spiegazione nella degradazione culturale della maggior parte delle gruppi minoritari presenti nel territorio, un depauperamento che comporta analfabetismo tra le masse popolari della stessa comunità. Nella seconda metà del secolo, infatti, si registra una concreta difficoltà di ricevere un'istruzione arabo-islamica da parte dei membri del gruppo minoritario, a causa dell'incisiva politica di assimilazione voluta da Filippo II, sottolineata dal provvedimento del novembre del 1566 che prevede che i *moriscos* granadini «pa-sados tres años [...] puedan aprender a hablar y escrevir nuestra lengua castella-na, [...] no puedan hablar ni escrevir ni en su casa ni fuera ni en público ni en secreto en la dicha lengua arábiga» (Cfr. *Los moriscos: españoles trasterrados* 2009, 89) e sostenuta anche dal decreto reale del 1567 che sancisce uno straordi-nario e incisivo progetto di acculturazione: «los muchachos aprendiesen a hablar castellano, y se pusiesen escuelas para enseñarles a leer, y que lo mesmo hiciesen los de mediana edad, y con los viejos se disimulase, pues era, cosa imposible poderlo hacer. Y quanto a los libros árabes, ellos mesmos habían de holgar que no los hubiese, pues siendo cristianos, como lo profesaban, les era de ningún

Il linguaggio, dunque, si configura come il costituente primario del personaggio *morisco* rinascimentale: esso collabora, in primo luogo, alla creazione della categorizzazione del tipo comico *morisco* ed è elemento che accomuna, come vedremo, le tre figure in analisi ¹⁰⁷. Anche Sloman pone l'accento sull'artificiosità del linguaggio che indica essere usato sul palcoscenico per raggiungere un chiaro obiettivo comico:

stage jargon is a fancy dress which exaggerates rather than reproduces, and often admits extraneous elements. The idiosyncrasies of the language of each type are caricatured and conventionalized. ¹⁰⁸

Si ricorda che la condizione linguistica della comunità *morisca* si delinea storicamente in modo assai eterogeneo e che, per indagarne la sua specificità, bisognerebbe attenersi ad uno studio più scrupoloso riferito ai diversi contesti peninsulari. Per il momento, ci soffermiamo brevemente su quelle zone dalle quali provengono le opere teatrali oggetto dell'analisi. Per ciò che riguarda i territori della regno di Castiglia ¹⁰⁹, si sottolinea che la presenza di nuclei minoritari ispano-musulmani, all'interno di contesti urbani con preponderanza linguistica castigliana, possa agevolare un consolidamento della lingua castigliana come lingua primaria ¹¹⁰. A seguito della diaspora dei mori granadini, non si esclude che in queste zone non si sia giunti anche ad una situazione di bilinguismo arabo/*romance* ¹¹¹. Questa situazione di diglossia avrebbe comportato delle naturali interferenze dal punto di vista fonologico, morfosintattico e lessicale. Col tempo, si sarebbe poi perso l'impiego sia dell'arabo classico sia di quello dialettale, rimanendo in uso solo la lingua *romance*.

provecho tenerlos, y muy escandaloso a las conciencias» (Arecos Gutiérrez 2003, 208).

¹⁰⁷ Sloman sottolinea che è l'utilizzo del gergo è funzionale anche per altre figure nel teatro prelopesco, non solo per il *morisco*: «Early Spanish drama contains a number of clearly defined comic types who speak a jargon: the rustic or pastor, the bobo, simple and villano, the negro, the Moor and other less important figures» (Sloman 1949, 207).

¹⁰⁸ Sloman 1949, 208.

¹⁰⁹ Ci riferiamo ai territori della corona di Castiglia data la provenienza estremadurana di Sánchez de Badajoz e viste le origini sivigliane di Lope de Rueda.

¹¹⁰ Epalza 1992, 116.

¹¹¹ Epalza 1992, 116.

Per quanto riguarda, invece, le zone di Valencia ¹¹², viene registrata una progressiva decadenza dell'arabo classico, ma non di quello dialettale. I *moriscos* del regno di Valencia erano infatti arabofoni, parlavano un «árabe dialectal andalusí» ¹¹³ che mantennero vivo in ambito domestico fino al momento dell'espulsione. Si registra, allo stesso modo, una capacità espressiva in catalano-valenciano e anche in castigliano per via dei rapporti commerciali intessuti con i *cristianos viejos* ¹¹⁴. Agli inizi del secolo XVII, poco prima dell'espulsione, il filologo Bernardo de Aldrete pubblica in *Varias antigüedades de España* alcune osservazioni riguardanti le modalità linguistiche dei *moriscos* delle diverse regioni, confermando una situazione assai diversificata:

Los que quedaron en lugares apartados, con poco trato y comunicación con los cristianos, conservavan su lengua aráviga sin aprender la nuestra; mas los que de veras abraçaron la fe y emparentaron con cristianos viejos, la perdieron. Los que después de la rebelión del año de 1569 fueron repartidos en Castilla y Andaluzía, mezclados con los demás vezinos, an recibido nuestra lengua, que en público no hablan otra, ni se atreven (sólo algunos pocos que biven, de los que se hallaron en aquella guerra, hablan la suía en secreto). Los hijos y nietos éstos hablan la castellana, tan cortada como el que mejor, si bien otros de los mas endurecidos no dexan de bolver a la lengua aráviga. Lo mismo es en Aragón: los que no los conocen en particular no diferencian esta gente de la natural. En el reino de Valencia, porque viven en lugares de por sí, conservan la lengua araviga. Bien clara es y manifiesta la causa porque se an aplicado tan mal a nuestra lengua, que es la aversión que casi les es natural que nos tienen, y no digo más; pero creo que ésta se perderá con el tiempo. ¹¹⁵

Si rammenta che nel progetto di architettura demonizzatrice messo in atto dalla comunità *cristiano-vieja* a livello sociale, il procedimento di stigmatizzazione del linguaggio dell'alterità assume un ruolo particolarmente rilevante. Con la designazione della lingua araba con il termine di *algarabía*, i cristiani non solo tendono a cercarne una definizione, ma soprattutto a connotarla attraverso un'accezione negativa. Ancora oggi, osservando le definizioni del lemma nel *Diccionario de*

¹¹² Juan Timoneda era originario di Valencia.

¹¹³ Epalza 1992, 115.

¹¹⁴ Epalza 1992, 115.

¹¹⁵ Alatorre 1979, 207-208.

la *Real Academia de la Lengua Española*, la parola assume vari significati, denotati nondimeno dalla stessa area semantica negativa: «Gritería confusa de varias personas que hablan a un tiempo» o «Lengua atropellada o ininteligible»¹¹⁶. È chiaro, dunque, che i significati odierni del termine richiamano in modo preciso quell'immagine pregiudiziale coniata durante l'epoca cui si fa riferimento diretto. Come spiega convenientemente Perceval, la disapprovazione sociale del linguaggio si inserisce in modo congeniale nel processo di invenzione del *morisco* da parte del gruppo dominante:

La unión de la lengua y un carácter rústico, bárbaro, salvaje, troglodita, se amplía cuando sabemos por estos escritores antimoriscos que ellos, los moriscos, hablaban a gritos, que solucionan sus pleitos entre 'voces y alborotes'. La lengua no sólo es algo de sonido animal sino que ellos mismos se animalizan con ella, y la lengua es expresión de esa animalización, de esa postura irracional.¹¹⁷

Ancora un volta, la non conoscenza costruisce un'impalcatura di sospetto che, a sua volta, edifica atteggiamenti di distanza. La percezione distorta della lingua araba parlata, considerata come linguaggio caotico, incomprensibile e del tutto spiacevole da un punto di vista fonetico, si accompagna all'idea dell'indecifrabilità della sua scrittura. «Su forma de escribir», afferma Pedro de Valencia, «en todo diferente y aun contraria.. y el suyo viene contrario como hileras de soldados que marcharan a encontrarse y combatir»¹¹⁸: il procedere della lingua scritta da destra verso sinistra viene identificato simbolicamente come l'inversione degli ideali della cristianità, come un altro indicatore della volontà *morisca* di ribaltamento del sistema cristiano-occidentale, infine come un elemento assolutamente ambiguo da censurare. Non solo, dato il suo carattere ermetico e misterioso, la scrittura araba viene interpretata dalla mentalità *cristiano-vieja* come una sorta di codice cifrato di cui i *moriscos* si servirebbero per ordire trame complottistiche o «para comunicarse cosas ocultas que sólo podían ser la localización de sus supuestos, y buscadísimos, tesoros o las consignas

¹¹⁶ *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* 2017, in <http://dle.rae.es/?id=1mr8J4f1mrcBwu>.

¹¹⁷ Perceval 1997, 164.

¹¹⁸ Perceval 1997, 164. Perceval cita il *Tratado acerca de los moriscos de España* de Pedro de Valencia (fol. 21).

de sus conspiradores»¹¹⁹. In definitiva, Perceval spiega che la lingua araba si costituisce come «apropiada por esencia para la traición, hablarla es ya conspirar»¹²⁰.

Tuttavia, la difformità del gruppo altro non solo si illustra con l'uso del proprio idioma d'origine, ma anche, e forse ancor di più per i *cristianos viejos*, con la pratica, diremmo inevitabilmente individualizzata, della lingua *romance*. A questo proposito, ricorda Caro Baroja che la *algarabía*:

ofendía al cristiano viejo, de neta habla castellana pero de poco cultura [...] y no sólo por hablar en ella se distinguía al morisco, sino que también hablando 'aljamía', es decir, una lengua romance, se percibían su acento y pronunciación especiales.¹²¹

Lo stesso concetto viene ribadito anche dal cronista Pedro de Valencia quando afferma che «[los moriscos] señalados con la diferencia de la lengua, no sólo de la Árabiga, sino que quando hablan la Castellana, con el tono y el ayre del hablar, y con la pronunciación de lo árabigo»¹²². La deformazione degli aspetti fonetici della lingua castigliana realizzata dai *moriscos* diventa, infatti, un altro elemento discriminatorio, un atteggiamento che provoca disturbo e che esige, in un certo modo, distacco. Da qui, l'atteggiamento di ridicolizzazione del comportamento linguistico *morisco* nel contesto teatrale. «El objetivo perseguido por el dramaturgo», afferma Travor Dadson, «no es la precisión lingüística en sí sino una aproximación estilística a una forma de hablar que consiga hacer reír al público»¹²³: in definitiva, con la creazione della *jerga* per la maschera comica del *morisco*, si evidenzia l'inclinazione degli autori alla precisa differenziazione della figura, rilegandola sul palcoscenico a una condizione di isolamento rispetto ai protagonisti cristiani.

Per tanto, ritornando all'analisi del linguaggio del *morisco* nelle opere rinascimentali, nel contesto teatrale di metà secolo XVI si rintracciano quelle stesse caratteristiche che particolareggiano analogamente la lingua reale dei *cristianos nuevos de moro*, sebbene tratteggiate in modo più esagerato e marcato, allo scopo di presentarsi come

¹¹⁹ Perceval 1997, 165.

¹²⁰ Perceval 1997, 165.

¹²¹ Caro Baroja 2003, 124.

¹²² Dadson 2007, 261.

¹²³ Dadson 2007, 262.

prerogative stereotipate del costrutto letterario. L'enfasi di alcuni tratti teatrali del gergo, rappresentati precisamente per consegnare allo spettatore una sensazione di limitatezza linguistica, mira ad evidenziare la separazione sociale dei membri del gruppo minoritario.

Il *romance* parlato dai *moriscos* nelle opere letterarie si distingue per una serie di peculiarità fonologiche tipiche dei parlanti arabofoni. Si configura, essenzialmente, come un gergo derivato dall'imitazione dell'espressione linguistica reale della comunità *morisca* della metà del secolo XVI. L'attributo più rilevante della *jerga morisca* è senza dubbio il *xexeo* o *šeše*, fenomeno linguistico che prevede la palatalizzazione della fricativa alveolare sorda, ossia, l'usanza *morisca* di pronunciare la [s] come [š], suono della lettera *shîn* araba (fricativa palatale sorda)¹²⁴. Antonio de Nebrija aveva già individuato questo tratto peculiare della parlata, registrandolo sia nella *Gramática Castellana* che nelle *Reglas de Ortografía*. Infatti, riferendosi in particolare alla *x*, afferma che: «los moros siempre la ponen en lugar de nuestra s; y por lo que nosotros dezimos Señor San Simón por s, ellos dizen Xeñor Xan Ximón»¹²⁵. La predominanza del suono /x/ in sostituzione del suono /s/ nell'*argot* rifletterebbe, dunque, un aspetto originale della parlata reale del *morisco*, così come evidenzia anche Bernardo Aldrete che, nel 1614, segnala questo fenomeno peculiare raccontando un episodio di sua conoscenza, avvenuto durante la rivolta del 1568:

En la guerra del reino de Granada en la rebelión de los moriscos, a los aljamiados que no auian desde niños aprendido nuestra lengua i su pronunciaci3n para conocerlos, les hazian dezir *cebolla*, i el que era morisco dezia *xebollia*; no porque no pudiesse ni supiesse pronunciar la ç que es frequentissima en su lengua i dicen *çabb* al señor, *Coçoba*, *çaqui*, *fuçaba*, *çaçida*, *çelef* y muchos otros, sino el vso de trocar vna letra or otra no lo podian corregir que dezian *paxas* por *passas*, *fexta* por *fiesta*, i assi todos los demas trocando nuestra ç en x, i al contrario la x en ç, y dezian al *xabon çabon*, i a la *xabonera*, *çabobera*, al *xenabe*, que llamauan antiguamente a la mostaza de sinapi, *çinab*, i assi otros nombres i dicciones.¹²⁶

¹²⁴ A tale proposito Sloman (1949, 209) dichiara «Xexeo consists primarily of this palatalization of Spanish cacuminal *s*. To a less extent *x* [š] was substituted for the dental affricates *ç* and *z*; that is, the affrication or dental element was removed and both voiced and voiceless sounds were palatized». Si veda inoltre lo studio sull'*habla morisca* in Menéndez Pidal 1952.

¹²⁵ Congosto Martín 2006, 378.

¹²⁶ Congosto Martín 2006, 382.

Questo fatto linguistico così marcatamente distintivo è presente in tutte e tre le parlate dei personaggi presenti nelle opere di Sánchez de Badajoz, Juan Timoneda e Lope de Rueda, come si vedrà successivamente negli esempi specifici ¹²⁷. Seguendo la classificazione degli specialisti, si ritiene indispensabile elencare di seguito quelle caratteristiche linguistiche dell'ambito fonetico, predominanti della *jerga morisca*, che rendono particolari le figure. In primo luogo, ci riferiamo ai fenomeni che riguardano il consonantismo, data la loro assidua presenza nei testi teatrali dell'epoca:

- i. La conservazione della *f* in posizione iniziale (*faxta*, *faxer*, *fija*) presente nei testi di Timoneda (*Paso de un soldado*) e di Lope de Rueda (*Armelina*) ¹²⁸;
- ii. La confusione dell'opposizione fonetica tra *b* e *v* evidenziata, ad esempio, nelle parole come *bin* ('vino'), *bente* ('veinte'), *llebo* ('llevo') nella *Farsa de la Iglesia* di Sánchez Badajoz e anche in Timoneda (*Paso de un soldado*) ¹²⁹;
- iii. La confusione tra *l* e *r* presente in Sánchez Badajoz;
- iv. L'uso di *ni* per *ñ*, presente nel secolo XVI solo nella *Farsa del Sacramento llamada de los lenguajes*, ma più usato nel secolo XVII;
- v. La riproduzione grafica del fonema laterale palatale come *li*. Invece di 'llamar', il testo di Lope de Rueda, *Armelina*, propone *liamar*, invece di 'callar', *caliar* ¹³⁰;
- vi. L'articolazione del fonema /p/ come /b/ (dovuto all'assenza del fonema /p/ nella lingua araba ¹³¹) usato come fenomeno linguistico di grande rilevanza per il gergo teatrale del secolo XVII, in particolare per le commedie di Lope de Vega, presente nel secolo XVI solo nella *Farsa de los lenguajes*.

Per quanto riguarda il vocalismo, sia Sloman sia Santos Domínguez sottolineano, nei termini generali, una semplificazione dei dittonghi. Nella lingua araba, infatti, non sono presenti le combinazioni di due vocali, dato che ad ogni fonema corrisponde un grafema. La semplificazione avviene, soprattutto, per /ie/ che diviene /e/, oppure per /ue/

¹²⁷ Per approfondire altri aspetti del *xexeo*, fenomeno linguistico così rilevante per la *jerga morisca*, si rimette agli studi degli specialisti: Santos Domínguez 1987, 11; Sloman 1949, 209-211.

¹²⁸ Santos Domínguez 1987, 7.

¹²⁹ Santos Domínguez 1987, 8.

¹³⁰ Santos Domínguez 1987, 10.

¹³¹ Santos Domínguez 1987, 10.

che può diventare /o/ e, in alcuni casi, /u/ ¹³². Si evidenzia a volte anche una confusione indiscriminata nell'uso delle vocali, tratto condiviso con altre parlate di personaggi minori come il *negro* e il rustico, e l'uso abituale dell'infinito al posto delle forme flesse del verbo (es. «Andar bener prexuntamente» ¹³³ in *Paso de un soldado* di Timoneda). In conclusione, seguendo le riflessioni di Sloman, si può affermare che la particolarità del linguaggio colloquiale comporta altri effetti, fenomeni che si evidenziano in «shortening of words, the omission of single vowels and consonants, incorrect grammar, repetition of phrases, exclamations, swearing by the saints» ¹³⁴.

3.2.1. Il moro anonimo nella *Farsa de la Iglesia* di Diego Sánchez de Badajoz

Durante il secolo XVI, il teatro spagnolo è sottoposto ad un elaborato processo evolutivo. Lo sviluppo del genere implica una concreta rinascita artistica rispetto alla ritualità degli spettacoli medievali. In effetti, il teatro rinascimentale si consolida sempre più, soprattutto nella seconda metà del secolo, non solo come intrattenimento, ma anche come vera e propria attività professionale. È evidente che la sua evoluzione getta le basi per la conformazione della *comedia nueva* del secolo successivo. Il teatro religioso rimane in stretto collegamento con le celebrazioni delle festività, tuttavia i contenuti profani legati alle rappresentazioni saranno progressivamente rimossi a favore di un'accentuazione del carattere dottrinale. Il teatro profano, invece, si caratterizza per un aspetto erudito, concepito su imitazione del teatro classico e, anche, da un aspetto popolare, sviluppato sul modello della Commedia dell'Arte italiana ¹³⁵. A fronte delle complesse circostanze economiche, politiche e sociali del periodo storico, il teatro rinascimentale si mostra come uno spazio in cui si rende possibile il delineamento di alcune riflessioni critiche degli autori sulla complessa realtà contemporanea ¹³⁶. Afferma García-Varela che:

¹³² Santos Domínguez 1987, 6; Sloman 1949, 211.

¹³³ Timoneda 1911, 194.

¹³⁴ Timoneda 1911, 213.

¹³⁵ Sulla relazione tra teatro spagnolo e Commedia dell'Arte, si veda Presotto 1994.

¹³⁶ Per un approfondimento critico sul teatro spagnolo rinascimentale, si rimanda a: Diago 1990; Díez Borque 1984; Díez Borque 1987; López Estrada

Si en la Edad media la cultura de los pueblos de España está sellada por las ‘diferencias culturales’, a través de la confrontación y absorción de diversos componentes ideológicos el proceso que se abre a fines del siglo XV es el contrario: supresión y asimilación de lo diferente.¹³⁷

E, dunque, si assiste al coinvolgimento della cultura rinascimentale in un progetto di contemplazione esclusiva dell’ideale di uniformazione linguistica, territoriale, politica e ideologica, un disegno preciso che intende portare all’esclusione dell’elemento della diversità al fine di sostenere e consolidare quell’impianto di valori sorto a seguito di avvenimenti storici fondamentali alla fine del secolo precedente. Sostiene García-Varela che:

si la cultura dominante va a terminar imponiendo unas medidas de expulsión de los marginados [...] no lo va a hacer exclusivamente dentro del marco político de las esferas detentadoras del poder. El pueblo va a tener que asumir los mismos valores y adoptar idénticas posturas.¹³⁸

Il teatro interviene, dunque, in modo attivo nello strutturato programma rinascimentale, assumendosi il saldo proposito di riaffermare l’identità cristiana di fronte alla minaccia che ancora l’Islam e l’Ebraismo rappresentano nell’ambiente sociale e culturale della penisola. Il genere teatrale si offre, dunque, come uno strumento del potere affinché si conservi «una visión del mundo caracterizada por las normas previstas en el discurso eclesiástico y monárquico de la época»¹³⁹.

La modalità attraverso cui vediamo interagire il teatro con l’ambito politico si esplicita nella produzione di testi drammatici che racchiudono la stessa prospettiva uniformante. In questo modo, il testo teatrale, inserendosi in modo efficace nel programma di marginalizzazione della diversità a favore della sublimazione dell’unità, si struttura come «agente generator de ideología»¹⁴⁰, operando a livello ‘popolare’ e raggiungendo i suoi destinatari nelle piazze delle città: il teatro, in conclusione, si presenta come «un ejercicio uncido al carro de la propaganda»¹⁴¹.

1980b; Pérez Priego 2004.

¹³⁷ García Varela 1996, 173.

¹³⁸ García Varela 1996, 173.

¹³⁹ Hermenegildo 2005, 36.

¹⁴⁰ García Varela 1996, 172.

¹⁴¹ Hermenegildo 2005, 35.

Nel teatro religioso di Diego Sánchez de Badajoz si osserva una patente dichiarazione ideologico-religiosa dal momento in cui si riscontra la precisa intenzione di far emergere la diversità per stigmatizzarla. Alla pari degli apologisti del secolo XVII, il drammaturgo a suo modo diventa artefice di un discorso categorizzante, generando un'immagine stereotipata del moro all'interno di un contesto di confronto con altre figure. Sánchez de Badajoz si serve del genere della *farsa* affinché il suo proposito catechizzante si carichi di un'ideologia dell'esclusione attraverso la modalità burlesca¹⁴². I tratti di esagerazione dei personaggi che operano in scena conducono alla deformazione della realtà, alla sua carnevalizzazione. L'intenzione di trasmettere al pubblico la predica religiosa avviene, pertanto, mediante l'espediente umoristico e di intrattenimento. Come sottolinea Alfredo Hermenegildo:

las farsas escritas y escenificadas por Sánchez de Badajoz vienen a ser sermones en imágenes [...] Al mismo tiempo, son una especie de 'catálogos de faltas morales que someten a examen la conciencia de la colectividad que contempla el espectáculo'.¹⁴³

All'interno della produzione drammatica di Sánchez de Badajoz¹⁴⁴, emerge, per il suo carattere esemplare di teatro didattico-morale, la raccolta di ventisette *farsas* con titolo *Recopilación en metro*, pubblicata postuma a Siviglia nel 1554¹⁴⁵. Ci serviamo dell'interpretazione di Hermenegildo per presentare l'opera nel suo insieme:

Recopilación en metro de Badajoz no es, ni más ni menos, que un gran retablo, construido con las manos hábiles de quien conocía los resortes escénicos, por el que circulan y en el que se agitan algunas de las preocupaciones profundas de la España del segundo tercio del siglo. Los estrechos contactos existentes entre la ficción de estas farsas y la realidad de la vida cotidiana permiten al autor usar del teatro como de un instrumento para intervenir en la vida diaria. La intencionalidad política de esta empresa teatral es indudable. Y salta a la vista su

¹⁴² Pérez Priego 2005, 137-138.

¹⁴³ Hermenegildo 2005, 41.

¹⁴⁴ Pérez Priego 1982.

¹⁴⁵ Per un approfondimento ulteriore sull'opera *Recopilación en metro* di Diego Sánchez de Badajoz, si vedano le introduzioni di: Sánchez de Badajoz 1968 e Sánchez de Badajoz 1985. Sulla figura dell'autore, si veda López Prudencio 1951.

eficacia como instrumento de control social, por el simple hecho de que los poderes fácticos de todo orden se convirtieron en un poderoso agente modificador de la experiencia teatral.¹⁴⁶

L'ideologia marginalizzante dell'opera si riflette in alcune *farsas* specifiche e si dirige verso tutte quelle figure sociali che simboleggiano l'elemento disarmonico all'interno dell'ordine ricercato dal panorama culturale rinascimentale. Parliamo di personaggi come il *negro*, la *ra-mera*, il *converso* e il *judío* e ovviamente del *moro/morisco*, figure che assumono il ruolo del Male di fronte all'unità armoniosa cristiana. In queste pagine ci soffermeremo in modo particolare sull'opera che prende il titolo *Farsa de la Iglesia*, componimento in cui la figura del moro emerge come rappresentante della marginalità sociale. I personaggi che partecipano alla *farsa* non sono tratteggiati a livello psicologico, si configurano infatti come degli archetipi, designati generalmente per la loro condizione sociale e non da una propria individualità. Ciò che è importante nella loro caratterizzazione è la modalità con cui trasmettono il messaggio dogmatico: essi, infatti, non sono altro che il veicolo dei contenuti che l'autore intende comunicare.

Nel caso della *Farsa de la Iglesia*¹⁴⁷, le figure vengono presentate in scena mediante uno schema manicheo che mette in luce l'opposizione tra due coppie di personaggi (*Sinagoga-Moro/Iglesia-Pastor*). Nell'argomento della *farsa*, l'autore presenta i protagonisti: «una mujer vieja, que es la *Sinagoga*, cubierta con luto, y una mujer, que es la *Iglesia*, muy linda y honestísimamente ataviada; y un *Moro* que está encubierto; y un *Pastor* que comienza á hablar levántandose de dormir»¹⁴⁸. Prescindendo da una riflessione critica sulle altre tre figure presenti sullo scenario¹⁴⁹, l'attenzione qui si concentrerà in modo specifico sul personaggio del Moro, oggetto d'indagine di questo studio. Innanzitutto, il riferimento al suo *encubrimiento* non emerge in modo casuale. L'autore potrebbe alludere, infatti, alla condizione di *disimulança* dei *moriscos*, ovvero, l'atteggiamento di occultamento dell'identità islamica messa in atto dai *crístianos nuevos* a causa delle persecuzioni delle autorità della comunità *crístiano-vieja*. Lo scherno

¹⁴⁶ Hermenegildo 2005, 41.

¹⁴⁷ Tutte le citazioni sono tratte da Sánchez de Badajoz 1882-1886.

¹⁴⁸ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 187.

¹⁴⁹ Per un'analisi più approfondita delle altre tre figure protagoniste della *Farsa de la Iglesia*, si rimanda a García Varela 1996, 175-177; Maire Bobes 2000, 369-371.

dell'autore sembra affiorare, dunque, sin dal principio dell'opera.

Il Moro entra in scena «de improvviso, estando el *Pastor* dando empellones á la *Sinagoga*»¹⁵⁰: il ruolo che svolge il protagonista musulmano quando appare per la prima volta sul palcoscenico è quello di difensore e sostenitore della «vieja», ovvero, della Sinagoga ebraica. Il legame tra le due figure è evidente dagli appellativi intercambiati tra l'uno e l'altra: la Sinagoga lo chiama «moro hermano» e il moro la definisce «vieja bona». Il contrasto si crea con il personaggio del Pastore che attribuisce invece alla Sinagoga una sequela di aggettivi negativi oltraggiosi: «puta vieja beoda», «vieja perversa, ranciosa», «vieja fea», «vieja cuero», «vieja cabrona»¹⁵¹.

García-Varela suggerisce, pertanto, che la scelta dell'aggettivazione conferita ai personaggi è funzionale al messaggio che l'autore vuole che essi trasmettano: in questo caso, l'atteggiamento del Pastore nei confronti della Sinagoga è assai severo, le assegna numerose connotazioni negative al fine di stigmatizzarla. In questo senso, quindi, la sua condotta rispecchia fedelmente quella dell'ideologia *crisiano-vieja*. Il Moro, al contrario, non viene attaccato dal Pastore in modo così tanto ingiurioso, tuttavia la sua identificazione si carica comunque di elementi negativi sin dai momenti iniziali. Il primo passo verso il riconoscimento della sua diversità è dato dall'associazione del Moro con il cibo. Il processo di colpevolizzazione della figura ha, dunque, inizio mediante l'indicazione – discriminatoria – delle usanze alimentari musulmane: «Yo pasas, leche, mel, manteca / Jura la casa de Meca»¹⁵² da contrapporre a quelle cristiane del Pastore: «Yo, buen perril de tocino»¹⁵³. L'opposizione tra i diversi *modus vivendi* delle due comunità è uno degli elementi primari su cui si fonderà, come si vedrà più avanti, anche il meccanismo comico presente nelle commedie di Lope de Vega in cui si muovono i personaggi *moriscos*. Nella *farsa* di Sánchez de Badajoz è sì un dato rilevante ma alquanto abbozzato, vista anche la brevità del componimento.

Dopo l'individuazione iniziale del Moro come personaggio antitetico, il Pastore si trasforma in una sorta di «predicador»¹⁵⁴ che offre al moro l'alternativa di scelta tra le due donne presenti nella *farsa*,

¹⁵⁰ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 192.

¹⁵¹ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 192.

¹⁵² Sánchez de Badajoz 1882-1886, 192.

¹⁵³ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 192.

¹⁵⁴ García Varela 1996, 175.

la Iglesia, la donna giovane e attraente, e la Sinagoga, la vecchia perversa. La domanda che il Pastore rivolge al Moro si configura come interrogativo pregiudizievole poiché intende ricondurre subdolamente all'aspetto stereotipato della dissolutezza sessuale dei musulmani: «Por tu vida ¿cuál querrás / destas dos, moro bregante?»¹⁵⁵. La netta risposta del Moro, «ambos á dos»¹⁵⁶, permette, nell'ambito di una scena che raggiunge sfumature molto ironiche, l'insinuazione arrogante del pastore «Y an querráslas por detrás / tanto como por delante»¹⁵⁷.

È evidente che le fila del gioco teatrale vengono rette dal Pastore che, muovendosi sullo scenario seguendo una linea di azione catechizzante, cerca di portare il Moro alla conversione cristiana attraverso ordinarie argomentazioni, tipiche di una religiosità popolare: «Moro, ¿quiéste her cristiano / y dexaste de an beber vino?»¹⁵⁸, la risposta negativa del musulmano si basa su ragionamenti ugualmente grossolani che riguardano ancora il cibo e anche le donne (il riferimento implicito è alla poligamia):

MORO Yo cristiano, aquí al rebéx
 xer cristiano, nunca querex;
 moro y unax todo un mex
 noche, come ven te bex
 y caxa cuatro mujerex.¹⁵⁹

La resistenza del Moro viene rotta dall'insistenza del Pastore che, per procedere con il suo programma evangelizzatore, si serve delle credenze popolari e della superstizione per persuaderlo. In particolare, gli parla del castigo dell'inferno dopo la morte, una condanna riservata a coloro che non sono battezzati:

PASTOR Cómo estás, moro, engañado
 triste de ti, sin gobierno,
 si no mueres bautizado
 tu gozo será atajado,
 as dir arder al infierno,

¹⁵⁵ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 193.

¹⁵⁶ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 193.

¹⁵⁷ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 193.

¹⁵⁸ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 193.

¹⁵⁹ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 193.

que Mahoma, tu doctor,
pueros lo hozaron muerto,
y agora el falso traidor
está en fuego y gran ardor
de todo pracer desierto.¹⁶⁰

Maire Bobes suggerisce che questo passaggio possa in realtà includere una velata allusione alla pratica cristiana dell'«adoctrinamiento que, a través del miedo, ha ejercido la Iglesia»¹⁶¹ durante il periodo delle conversioni forzate¹⁶², e che, a partire da questo momento fino alla scena del battesimo del Moro, possa anche essere presente, una decisa critica anticlericale¹⁶³. Il finale della *farsa* si avvicina: di fronte alla terrorizzante immagine dell'inferno, il Moro si arrende e manifesta al Pastore la volontà di essere battezzato («Puex yo querex bati-xar»¹⁶⁴). Nella scena interviene nuovamente la Sinagoga che cerca di convincere il Moro a desistere dalla sua decisione («Mira, moro, lo que dices, / No consentas, que te pierdes, / Ta, ta, ta, no te batices»¹⁶⁵) ma il Pastore argina il problema spostando l'attenzione del pubblico e ridicolizzando il personaggio della Sinagoga attraverso la scena farsesca di un finto battesimo («No cureis, ya estais mojada, / Duna puta, vieja cuero»¹⁶⁶) di fronte al quale la donna si oppone tenacemente affermando: «no quiero, juro al Talmud, / no quiero, se-dme testigos»¹⁶⁷.

Dopo questo dialogo costruito con sfumature comiche, la Sinagoga esce di scena e il Pastore può dunque procedere all'ammini-

¹⁶⁰ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 193.

¹⁶¹ Maire Bobes 2000, 370.

¹⁶² A tal proposito Surtz (1999, 257) spiega che «el problema morisco sólo se hace palpitable después de 1540, momento en el que el Santo Oficio comienza a preocuparse en serio de la situación religiosa de los moriscos extremeños. Puesto que las obras de Sánchez de Badajoz suelen fecharse entre 1525 y 1547, se da la posibilidad de que la representación de la *Farsa de la Iglesia* coincidiera con los primeros años de actividad inquisitorial contra los moriscos. Si al final de la pieza el Moro es vencido por la Iglesia y se convierte al cristianismo, dicha acción simbólica podría ser la traducción teatral de lo que se procuraba en el mundo extrateatral».

¹⁶³ Maire Bobes (2000, 371, n. 17) dichiara che «probablemente Sánchez de Badajoz censura la conducta de los cristianos».

¹⁶⁴ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 194.

¹⁶⁵ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 194.

¹⁶⁶ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 194.

¹⁶⁷ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 194.

strazione del sacramento del battesimo. Con il rinnegamento della religione islamica da parte del Moro la *farsa* volge al termine:

PASTOR ¿Pues reniegas de Mahoma?
MORO Xí.
PASTOR ¿También del Alcorán?
MORO Xí, también de sacristán.
PASTOR No, no, no, son de Sodoma.
 [...]
PASTOR ¿Reñegas casa de Meca?
MORO Xí.
PASTOR Tú quedas hecho oveja.
MORO Xí.
PASTOR Cristiano en fin, en fin,
 hijo de esta santa iglesia
 y la otra coruja vieja,
 váyase para royn.¹⁶⁸

Per concludere, la seconda parte dell'opera, quella in cui il Moro si inserisce in modo attivo tra il Pastore e la Sinagoga, si configura come lo sfondo sul quale l'autore raffigura un'evoluzione precisa del personaggio, uno sviluppo conforme al messaggio ideologico che il drammaturgo cerca di consegnare al pubblico. Il Moro, infatti, transita da una condizione di eresia e di errore (moro musulmano) a quella di un'accettazione indiscussa dell'insegnamento cristiano (*morisco* battezzato). La rapidità e la semplicità con cui avviene la trasformazione a livello scenico suggerisce una diretta correlazione con gli eventi storici delle conversioni forzate del secolo XVI. Nella costruzione del discorso di marginalizzazione della figura, vediamo che Sánchez de Badajoz si serve di alcuni incentivi comici al fine di plasmare un personaggio stereotipato – riconoscibile dalla collettività – di cui farsi beffe e, soprattutto, da condannare. Afferma García-Varela che «se insertan unos mecanismos que podemos denominar *mecanismos de prejuicio*, con las repercusiones sociales que su difusión y paulatina encarnación pueden traer consigo»¹⁶⁹. Inizialmente il riferimento alle abitudini alimentari peculiari del fedele islamico aiutano ad identificare il personaggio e a delinearne mediante dei meccanismi umoristici e convenzionali. Tuttavia, ciò che più contraddistingue il personaggio del Moro nella *farsa* di Sánchez de Badajoz è un altro duplice

¹⁶⁸ Sánchez de Badajoz 1882-1886, 195.

¹⁶⁹ García Varela 1996, 177.

aspetto: quello linguistico, di chiaro effetto comico, che identifica la figura come estranea al gruppo sociale dominante e come personaggio alquanto mistificabile, tant'è che la *jerga morisca*, cucita addosso al Moro dall'autore, serve da strumento di deformazione. Il secondo aspetto è rappresentato, invece, dai contenuti caricatureschi dei suoi discorsi: i toni semplicistici con cui parla della propria religiosità e l'assenza di riferimenti all'autenticità della sua fede rendono il Moro una marionetta in balia delle intenzioni del Pastore che, alla fine, lo conduce con l'inganno verso il battesimo.

3.2.2. Il personaggio di Hernando nel *Paso de un soldado* di Juan Timoneda

Figura rappresentativa del contesto teatrale della Valencia di metà secolo XVI è l'autore ed editore Juan Timoneda (1520?-1583)¹⁷⁰. L'ambiente valenciano si distingue nell'epoca del Rinascimento spagnolo per essere un centro letterario di primo piano. Lo sviluppo sociale, economico e commerciale della città sono la premessa per una rilevante fioritura culturale e artistica. Valencia si vede protagonista, infatti, di un ragguardevole processo di evoluzione intellettuale, dato l'incremento di uno scambio di idee innovative favorito anche dalla fondazione di nuove accademie letterarie. Anche l'ambito teatrale fa fronte a rilevanti cambiamenti al suo interno, con il germogliare di un nuovo spirito riformatore. Uno degli esponenti di questo impulso di rinnovamento è Juan Timoneda, drammaturgo che riflette a fondo sulla necessità della diffusione del teatro a livello popolare e sulle modalità della sua trasmissione. Come suggerisce Rinaldo Froldi, Timoneda si presenta sulla scena intellettuale valenciana come il promotore di una importante azione culturale:

para la constitución de un teatro que fuera original empeño literario, en correspondencia no con un ideal abstracto y libresco de perfección, sino con un principio de operante y concreta inmediatez expresiva que se resuelve en la 'representabilidad', es decir, en la adecuación sim-pática a un vasto círculo de público.¹⁷¹

¹⁷⁰ Sull'opera di Juan Timoneda, si vedano: Diago 1981; Diago 1985; Oliva 2000; Pabón 1981.

¹⁷¹ Froldi 1968, 46-47.

L'importante attività di editore del Timoneda permette, infatti, la divulgazione delle opere nella cerchia di autori e direttori delle compagnie teatrali dell'epoca, consentendo l'aumento della varietà e del numero di rappresentazioni ¹⁷².

Nella duplice veste di autore ed editore, Timoneda s'impegna in un'intensa attività di sviluppo letterario. Scrive poesia, opere di teatro e di prosa narrativa. La sua pubblicazione più celebre è *El patrañuelo* (1567), raccolta di ventidue racconti, denominati *patrañas*, nei quali l'impronta della novellistica italiana (Boccaccio, Masuccio Salernitano, Matteo Bandello) è evidente. In ambito teatrale, nel 1559 pubblica le seguenti commedie: *Anfitrión*, *Menecmos*, *Comedia llamada Carmelia*, adattamenti di opere di Plauto. Inoltre, nel 1564, influenzato dal grande lavoro drammaturgico di Lope de Rueda, pubblica una collezione intitolata *Turiana*, opera che raccoglie commedie, *farsas*, *pasos* e anche *entremeses*. Come editore, si adopera nella pubblicazione di molte opere della drammaturgia di Lope de Rueda, Alfonso de la Vega e Juan de Vergara, oltre alla pubblicazione delle sue stesse produzioni.

Si può dunque riconoscere al personaggio valenciano il ruolo di propulsore di un nuovo concetto di fare teatro, sorto dall'esigenza di rinvenire delle prospettive teatrali più moderne e anche dall'intenzione di creare una sovrapposizione tra intenzioni drammaturgiche autoriali e gusto popolare del pubblico. Nata nella Valencia della metà del secolo XVI ¹⁷³, questa nuova poetica ¹⁷⁴ viene condivisa da Timoneda con un circolo di autori riformatori che lavorano sinergicamente per la realizzazione di un'originale concezione letteraria che sarà, com'è noto, sviluppata appieno da Lope de Vega ¹⁷⁵.

¹⁷² Per approfondire gli aspetti biografici e professionali di Juan Timoneda, si veda l'introduzione a Timoneda 1971.

¹⁷³ Sostiene Frolidi (1968, 39) che «fue en Valencia donde las estructuras de la «comedia» tomaron forma más que en otro sitio y que en Valencia tuvo lugar el encuentro con ellas por parte de Lope de Vega, el poeta capaz de impulsarlas a su triunfo definitivo».

¹⁷⁴ Frolidi (1968, 75-76): «la conciencia crítica de lo que el teatro representado exige».

¹⁷⁵ Spiega Frolidi (1968, 75): «Timoneda, que sintió (entre los primeros en la Valencia de aquel tiempo) la exigencia de este teatro nuevo, y al cual su profesión de editor confería una particular posibilidad de ser difusor de un gusto literario, entabló amistad con Lope de Rueda y también con su discípulo, asimismo sevillano, Alonso de la Vega, que por aquellos mismos años se encontraba en Valencia y hacía allí representar sus comedias. Se formó así en

«El reconocimiento que Timoneda hizo en Valencia de la validez literaria del teatro de Lope de Rueda, después de su éxito entre el público», afferma Frolidi, «tiene un riguroso significado histórico, porque señala el advenimiento de un género nuevo [...] empeñado en un efectivo esfuerzo de comunicación con un extenso círculo de oyentes»¹⁷⁶. Secondo lo stesso Frolidi, le dichiarazioni dell'autore presenti nel prologo delle *Tres comedias* sono testimonianza dell'avvio di un inedito programma letterario:

*Quan apazible sea el estilo comico para leer puesto en prosa y quan propio para pintar los vicios y las virtudes (amados lectores) bien lo supo el que compuso los amores de Calisto y Melibea y el otro que hizo la Tebaida. Pero faltauaales a estas obras para ser consumadas poderse representar como las que hizo Bartholome de Torres y otros en metro. Considerando yo esto, quise hazer comedias en prosa, de tal manera que fuessen breves y representables: y hechas como paresciessen muy bien assi a los representantes como a los auditores, rogaronme muy encarescidamente que las imprimiesse, porque todos gozassen de obras tan sentenciosas, dulces y regozijadas. Fue tanta la importunacion que no pudiendo hazer otra cosa, he sacado por agora entretanto que otras se hazen estas tres a luz, es a saber: la Comedia de Amphitriton, la de los Menemnos y la Carmelia y pues esto yo lo hago por el fin que tengo dicho, creo que todos lo aprovaran por bueno y sino la intención me salva. Valete.*¹⁷⁷

Nell'affermazione fondamentale del suo discorso, «quise hazer comedias en prosa [...] hechas como paresciessen muy bien assi a los representantes como a los auditores [...] porque todos gozassen de obras tan sentenciosas, dulces y regozijadas», intravediamo quindi l'embrione del manifesto programmatico dell'*Arte Nuevo* di Lope de Vega, fondato sull'appagamento dei gusti del pubblico. Dalle parole di Timoneda si estrae l'idea della maturazione di una sensibilità artistica che ha intuito il cambiamento delle esigenze letterarie e che si impegna a fondo per cercare di soddisfarle. In questo senso, ritroviamo nelle dichiarazioni dell'autore quello spirito di iniziativa

torno a Timoneda un círculo de innovadores, en el que las discusiones debieron de ser frecuentes y los intercambios culturales significativos, también porque la condición de librero de Timoneda debía de favorecer el contacto con toda la clase intelectual de la Valencia del tiempo y con cuantos hombres de cultura se encontrasen de paso por la ciudad del Turia».

¹⁷⁶ Frolidi 1968, 91.

¹⁷⁷ Frolidi 1968, 73-74.

proiettato in particolare nella formula del teatro popolare di Lope de Rueda.

L'opera che si prende in analisi nelle pagine seguenti si intitola *Paso de un soldado y un moro, y un hermitaño*. Si inserisce nella raccolta *Turiana*¹⁷⁸ pubblicata nel 1564 e composta da cinque *piezas breves* (un *entremés* e quattro *pasos*) e sei *piezas largas* (quattro farse, una commedia e una tragicommedia). La collezione, secondo César Oliva, mostra la coincidenza dell'intenzione drammaturgica del valenciano con l'opera del sivigliano Lope de Rueda¹⁷⁹ ed, inoltre, evidenzia «el gusto típico de Timoneda por combinar motivos de diversa procedencia para elaborar algo nuevo»¹⁸⁰. La prima novità che Timoneda mostra in quest'opera, rispetto alle precedenti, è il passaggio dalla prosa al verso, utilizzando, eccetto per la *Tragicomedia Filomena* e il *sainete La razón, la fama y el tiempo*, la *copla de pie quebrado*, forma metrica che l'autore sceglie di adottare per trovare nella sua forma musicale un pretesto per attrarre l'interesse del pubblico e anche per creare il «motivo de una mayor participación y emoción»¹⁸¹.

Procedendo lungo la nuova linea letteraria, Timoneda cerca di avvicinarsi al gusto popolare, non solo con una scelta mirata dello schema metrico, ma anche attraverso la preferenza di un determinato genere, il *paso*. Seguendo il modello di Lope de Rueda, Timoneda, infatti, ricorre a questo genere per il suo carattere comico e realista¹⁸²:

¹⁷⁸ TVRIANA / En la qual se contienen di / uersas Comedias y Farças muy elegantes y graciosas con / muchos entremeses, y passos apazibles: agora nueuamente / sacadas a luz por Ioan Diamonte. Dirigida al muy / Illustre señor don Ioan de Villarrosa, Gouerna / dor y teniente de Visorrey y Capitan general del reyno de Valencia, mi señor. Impresa en Valencia en casa de Ioan Mey / con licencia del sancto Officio. / priuilegio Real por quatro años (Froldi 1968, 76, n. 126).

¹⁷⁹ Oliva 2000, 24.

¹⁸⁰ Froldi 1968, 78.

¹⁸¹ Froldi 1968, 78.

¹⁸² Lope de Rueda è l'inventore del genere drammatico del *paso*, considerato come il gradino letterario precedente agli *entremeses*, genere teatrale che avrà grande fortuna nel secolo XVII, in particolare con autori come Miguel de Cervantes e Quiñones de Benavente. Inizialmente il *paso* si costruisce come *pieza* intercalata nell'azione principale di una commedia. In seguito, assumerà sempre più importanza come genere autonomo. Per approfondimenti sul genere del *paso*, si vedano: Asensio 1971; Rueda 1992; García Sierra 2004, 853-862; Huerta Calvo 2008, 67-70.

il *paso* si delinea come una composizione di breve durata e di argomento semplice e poco significativo. Costruito come un piccola scena di carattere ‘costumbrista’ di tono comico, il *paso* si struttura sul dialogo di due o più personaggi di bassa estrazione sociale, costruiti come archetipi (*villanos, servidores, lacayos*, etc.), che interagiscono per mezzo di un linguaggio tipico della loro condizione. È infatti il linguaggio lo strumento principale del genere, data la sua importanza per la definizione dei personaggi e per l’efficienza del proposito comico dell’autore. Il gioco linguistico viene sfruttato al fine di rendere possibile l’avvicinamento e l’identificazione tra i protagonisti delle *piezas* e gli spettatori. Qualsiasi elemento, nel genere drammatico del *paso*, viene costruito in funzione del pubblico: argomento, ambiente, personaggi e linguaggio sono, infatti, di derivazione popolare¹⁸³.

Nel *Paso de un soldado y un moro, y un hermitaño*, i personaggi che principalmente interagiscono in scena sono il *Soldado* e il *Moro*. Il soldato si presenta agli spettatori in modo autonomo, raccontando di essere un reduce della campagna militare di Carlo V del 1535 realizzata contro i musulmani di Tunisi e narrando il suo coinvolgimento nella presa della Goletta («yo passé por mis pecados, / a la Goleta / y an esta espada pobreta, / hizo allá lo que Dios sabe»¹⁸⁴). Il Moro è invece un «vendedor de gallinas», futura vittima dell’imbroglio che il soldado cercherà di attuare per rubargli gli animali. Il programma dell’inganno ordito dal soldato viene raccontato nell’‘a parte’, nel quale il soldato, parlando tra sé e sé ma in realtà rivolgendosi al pubblico, rivela le sue cattive intenzioni nei confronti dello sfortunato musulmano:

SOL. este moro he d’engañar
 y le tengo que tomar
 las gallinas sin darle esto;
 harele encreyente al cesto
 que despensero
 soy de unos frayles, y quiero
 hazerselas bien pagar
 y hazerle confessar
 al perrazo gallinero.¹⁸⁵

¹⁸³ Haverbeck 1985, 53.

¹⁸⁴ Timoneda 1911, 189. Tutte le citazioni del *paso* sono tratte da questa edizione.

¹⁸⁵ Timoneda 1911, 191.

Con l'obiettivo di sottrargli le due galline, il soldato cerca infatti di farsi passare per il dispensiere dei frati e convince il venditore che i due animali gli saranno pagati dal suo padrone, l'*ermitaño*. Durante la disputa nata tra i due, si rivelano tutte le caratteristiche dei protagonisti. In particolare, il Moro è perfettamente identificabile dal pubblico per via della *jerga morisca* con cui parla sul palcoscenico, un contrassegno indelebile della sua diversità. Di fronte alla sfrontatezza del soldato, il Moro si mostra piuttosto combattivo e per niente remissivo. Alle battute ironiche del militare, il personaggio risponde duramente, in modo assai aggressivo: «Jarradux, si te tomara / en Túnez, yo te axotar / faxta faxerte cagar»¹⁸⁶. Tuttavia, nonostante la poca arrendevolezza del Moro, l'inganno prosegue, così come lo aveva architettato il soldato, che riesce a convincere l'ingenuo venditore a seguirlo: «No burlo contigo a fe; / llega conmigo y darté quin te contente»¹⁸⁷. Anche un Frate viene raggirato dal soldato, che lo persuade del fatto che il Moro voglia parlargli per ricevere la confessione: «lo que quiero / es que soy d'un cauallero, / y embiale a suplicar / que le quiera confessar / a este su ganadero»¹⁸⁸. Una volta faccia a faccia, il Moro e il Frate si rendono conto dell'imbroglio, mentre il soldato ha già preso il largo con le due galline. Il Moro infuriato inveisce contro il ladro «A hideputa gallina / xoldadillo, xoldadillo, / boix estar gran rapoxillo»¹⁸⁹. La scoperta dell'inganno conduce alla seconda parte del *paso*, durante la quale l'incontro dialogico tra il Moro e il Frate porta alla luce aspetti nuovi che caratterizzano la figura dell'islamico:

HER.	Heres ya Christiano?	
MO.		Sí
HER.	Cómo te llaman?	
MO		A mí,
	Hernando.	
HER.	Sientate	
MO		Estar burlando.
HER..	No te quieres confessar?	
MO	Aya, xëñor, no burlar; extar conmigo jugando.	

¹⁸⁶ Timoneda 1911, 193.

¹⁸⁷ Timoneda 1911, 193-194.

¹⁸⁸ Timoneda 1911, 194.

¹⁸⁹ Timoneda 1911, 194.

[...]

MO. Aya, mandar vox pagalla
 Las gallinas noramalla,
 Exa extar bob xantedad.
HER.. Vala me la Trinidad
 Y qué engaño. ¹⁹⁰!

Si scopre così che il Moro, fino a questo punto dell'opera considerato un fedele musulmano data anche una precedente invocazione ad Allah ¹⁹¹, è invece un cristiano, un *cristiano nuevo de moro*, in definitiva, un *morisco*. Nientemeno si scopre anche che il suo nome è Hernando. Il personaggio, quindi, non si presenta più unicamente come un archetipo, come una figura generica, ma acquista improvvisamente rilevanza. Tuttavia, sembrerebbe assumere importanza solo in una prospettiva anti-*morisca*, ovvero, all'interno di un discorso cristiano di forte stampo anti-islamico.

Tutti gli elementi che vengono sottolineati da Timoneda, e che si riferiscono alla figura di Hernando, contengono un punto di vista discriminatorio e stigmatizzante. Infatti, per prima cosa, la caratterizzazione del moro come umile *gallinero* aspira a ridicolizzarlo, data l'associazione che la mentalità dell'epoca aveva creato tra l'animale e la viltà ¹⁹². Inoltre, l'utilizzo dell'*habla morisca* ridicolizza istantaneamente il personaggio che viene ritratto come figura dai modi prepotenti ma pur sempre in preda degli eventi imposti dal soldato cristiano. Quella stessa aggressività, unita alla volgarità delle sue parole, lo caricano di evidenti aspetti sgradevoli, ma pur sempre comici, per il divertimento del pubblico. La descrizione del rifiuto della confessione, che appare per ben due volte alla fine del *paso*, aggrava ancor di più la condizione stigmatizzata del personaggio; inoltre, il fatto di non riscontrare nell'opera nessuna condanna morale riguardo all'imbroglio ordito dal soldato implicherebbe un implicito elogio del raggiro del cristiano ai danni del *morisco*. Surtz, infatti, dichiara che:

el paso de Timoneda presenta un mensaje bastante inquietante [...] La conversión no modifica la alteridad del moro. El soldado que supuestamente triunfó sobre los musulmanes en el sitio de La Goleta ahora, de

¹⁹⁰ Timoneda 1911, 195.

¹⁹¹ Timoneda 1911, 193.

¹⁹² Surtz 1999, 255.

vuelta a su país natal, triunfa de nuevo sobre el moro doméstico.¹⁹³

Per tutti questi motivi, assistiamo, così, alla riaffermazione della propaganda anti-*morisca* in un discorso teatrale della metà del secolo XVI: il *paso* di Timoneda non è altro che un'altra chiara manifestazione della condotta sociale antagonistica che, oltre a constatare una chiara incompatibilità di modelli culturali, aspira con forza a sostenere la superiorità del gruppo dominante e a marcare la diversità e l'estraneità di quello minoritario attraverso lo sguardo pregiudizievole e l'effetto comico che ne consegue.

3.2.3. Mulién Bucar nella *Comedia Armelina* di Lope de Rueda

Dopo la morte di Lope de Rueda, Timoneda pubblicò il volume *Quatro comedias y dos Coloquios pastoriles del excelente poeta, y gracioso representante Lope de Rueda* nel 1567. Lo stesso anno, l'editore valenciano decise di dare alle stampe anche *El deleitoso*, raccolta dei *pasos* più importanti e famosi dell'autore sivigliano, rendendogli così omaggio. Il riconosciuto merito di Lope de Rueda è quello di aver creato un teatro in prosa realmente popolare, una formula teatrale che riflette in modo esemplare gli usi e costumi dell'epoca e che fa uso del linguaggio come utensile comico. L'eccezionale dominio delle modalità espressive popolari e delle tipicità dei linguaggi dei gruppi marginali rende la sua drammaturgia estremamente realistica e, dunque, agevolmente fruibile dal pubblico dell'epoca. Autore di opere drammatiche, impresario di una propria compagnia teatrale, capocomico e attore, Lope de Rueda propose un nuovo concetto di teatro itinerante nel quale cercò di assicurare le tecniche e le tematiche della Commedia dell'Arte italiana volgendo al servizio del gusto del popolo spagnolo. Diede vita, quindi, a una forma teatrale autoc-tona, ricca di sfumature e di sfaccettature puramente nazionalizzate e disseminata di gerghi caratteristici dei più svariati ambienti popolari, di proverbi e giochi di parole, di guizzi linguistici, di dialogo ed azione¹⁹⁴.

¹⁹³ Surtz 1999, 255.

¹⁹⁴ Autentico genio del teatro cinquecentesco, Lope de Rueda viene ricordato anche da Cervantes nel prologo de *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos* (1615). In esso l'autore del *Quijote*, prendendo spunto dai ricordi di gio-

Il progetto riformatore dell'attività teatrale del secolo XVI, di cui Rueda ne è senza dubbio l'artefice, si vede focalizzato non tanto sugli argomenti da trattare sulle scene quanto sulla modalità con cui maneggiarli. E, anche quando gli argomenti sembrano maggiormente strutturati o più seri, il proposito è comunque di «reconducirlos al plano más simple y corriente de la vida, tal como su público la concebía e interpretaba»¹⁹⁵.

Il nucleo della rivoluzione teatrale *ruedesca* è la modalità con cui vengono portate sul palcoscenico le abituali tematiche:

no son los temas los que hacen que hasta los más altos nobles del Estado se interesen por este nuevo teatro y contraten a tales comediantes para ocupar sus ocios. La novedad consiste en la manera de exhibirlos, en su tratamiento escénico.¹⁹⁶

Non è, quindi, la trama il fondamento del nuovo teatro del Cinquecento, bensì la spettacolarizzazione delle scene comiche intercalate nello stesso racconto teatrale, i *pasos*, brevi componimenti indipendenti che si inseriscono nella rappresentazione della commedia e che

ventù, racconta dell'eccellenza del sivigliano nell'arte teatrale. Oltre a configurarsi come un elogio al teatro di Lope de Rueda, il prologo di Cervantes è significativo poiché, grazie ai numerosi particolari presenti nella descrizione, esso si presenta come una testimonianza esclusiva della macchina teatrale del secolo XVI: «me acordaba de haber visto representar al gran Lope de Rueda, varón insigne en la representación y en el entendimiento. Fue natural de Sevilla, y de oficio batihoja, que quiere decir de los que hacen panes de oro; fue admirable en la poesía pastoril, y en este modo, ni entonces ni después acá ninguno le ha llevado ventaja [...]. En el tiempo deste célebre español, todos los aparatos de un autor de comedias se encerraban en un costal, y se cifraban en cuatro pellicos blancos guarnecidos de guadamecí dorado, y en cuatro barbas y cabelleras y cuatro cayados, poco más o menos. Las comedias eran unos coloquios, como églogas, entre dos o tres pastores y alguna pastora; aderezábanlas y dilatábanlas con dos o tres entremeses, ya de negra, ya de rufián, ya de bobo y ya de vizcaíno: que todas estas cuatro figuras y otras muchas hacía el tal Lope con la mayor excelencia y propiedad que pudiera imaginarse. No había en aquel tiempo tramoyas, ni desafíos de moros y cristianos, a pie ni a caballo; no había figura que saliese o pareciese salir del centro de la tierra por lo hueco del teatro, al cual componían cuatro bancos en cuadro y cuatro o seis tablas encima, con que se levantaba del suelo cuatro palmos; ni menos bajaban del cielo nubes con ángeles o con almas. El adorno del teatro era una manta vieja, tirada con dos cordeles de una parte a otra, que hacía lo que llaman vestuario, detrás de la cual estaban los músicos, cantando sin guitarra algún romance antiguo» (Cervantes 1995, 23-24).

¹⁹⁵ Froldi 1968, 78.

¹⁹⁶ Diago 1990, 58.

la interrompono, configurandosi come degli ‘intermezzi’ comici. Dunque, Lope de Rueda interviene nella trama argomentale dell’opera con i *pasos*, assicurandosi in questo modo il favore del pubblico attraverso l’umorismo. Riguardo agli intimi meccanismi della nuova formula teatrale, Oleza spiega:

cada cuadro o escena se limita a establecer rápidamente (cuando lo hace) su conexión con el conjunto de la intriga, para pasar de inmediato a lo verdaderamente importante: la apropiación de la escena por un personaje cómico que se convierte en su centro y la transforma en espectáculo divertido, donde lo de menos es su utilidad para el desarrollo de la acción; el inventario cerrado de recursos cómicos utilizables en cualquier momento: los catálogos de insultos, la lengua de trapo de la negra, el vizcaíno, el portugués enamorado, el chisporroteo surrealista de las bravatas del fanfarrón, las palizas [...] y en esos recursos lo que importa no es el elemento textual, sino la entonación, la mímica, el movimiento que el actor es capaz de desplegar a partir, y sólo a partir, de ellos. [...] El actor y el público son las justificaciones últimas de esa teatralidad, no el texto. Los actores-autores, fuertemente impregnados de la materia teatral tradicional, no imitaron los productos de la ‘commedia dell’arte’, sino sus mecanismos esenciales, adaptándolos a la tradición hispánica.¹⁹⁷

Il personaggio del moro che ci si accinge ad analizzare è il protagonista della scena IV della *Comedia Armelina*, opera pubblicata nel 1567 dall’editore Timoneda nella raccolta *Quatro comedias y dos Coloquios pastoriles del excelente poeta, y gracioso representante Lope de Rueda*. Il moro si inserisce nella commedia mediante un contesto di chiara tradizione *entremesil*. La scena IV viene di fatto considerata propriamente come un episodio funzionale all’intento comico dell’autore e, altresì, come un passaggio ornamentale grazie a «sus toques de exotismo oriental y clásico»¹⁹⁸. Per questi motivi, ci troviamo di fronte a un vero e proprio *paso ruedesco*: la scena è breve e autonoma, quasi ‘superflua’ secondo l’opinione di Surtz¹⁹⁹, subordinata alla trama maggiore ed efficace per trarre profitto dal suo proposito farsesco. Il suo argomento è sì intrecciato alla fabula, ma lo è in modo assai fragile poiché ne rimane in ogni caso svincolato, data l’assoluta assenza di ripercussioni nelle sequenze consecutive della trama centrale. Per quanto riguarda il personaggio, Mulién Bucar viene attinto

¹⁹⁷ Oleza 1984, 33.

¹⁹⁸ Surtz 1999, 255.

¹⁹⁹ Surtz 1999, 255.

dal ventaglio di pittoreschi soggetti marginali di cui Lope dispone grazie alla presenza di una ampia varietà umana nella società dell'epoca. Molti elementi costruiti attorno alla figura del moro la rendono un concreto protagonista della realtà spagnola del secolo XVI: al verso 20 della scena IV, Viana lo definisce 'moro granadino', tuttavia, per il periodo di composizione della stessa commedia (Ochoa fissa l'anno 1545²⁰⁰) si potrebbe parlare con più precisione di un *morisco* di origine granadina e non più di un moro granadino. Inoltre, per la parlata caratteristica con cui il personaggio si esprime sulla scena, la *jerga morisca*, è più che evidente che il personaggio sia in realtà un *cristiano nuevo de moro*²⁰¹.

La figura di Mulién Bucar è assai diversa da quella del moro di Sánchez de Badajoz e da quello di Timoneda. Per prima cosa, egli è riconoscibile sulla scena per via dell'istantanea attribuzione antropomica concessagli dall'autore e, soprattutto, per via di un'identità molto ben delineata. Si tratta di un personaggio descritto con caratteristiche stereotipiche e convenzioni letterarie, tuttavia si presenta come una figura molto più strutturata rispetto al *morisco* anonimo della *Farsa de la Iglesia* e al *morisco* Hernando del *Paso de un soldado*: la sua conformazione è, infatti, assai più complessa, non tanto per i tratti distintivi esteriori, quanto per il valore che assume e il significato che l'autore intende trasmettere attraverso di lui. Il moro anonimo rustico/popolare della *Farsa* e l'umile/prepotente *gallinero* del *Paso* non possono sostenere il confronto con la densa fattura teatrale del moro di Lope de Rueda. Rispetto agli altri due, Mulién Bucar è senza dubbio una figura più legata alla trama culturale e sociale del secolo XVI, ma lo è soprattutto per le precise caratteristiche stereotipiche che l'autore gli concede.

²⁰⁰ Ochoa 1839, 80.

²⁰¹ La parlata *morisca* del moro di Lope de Rueda provoca non pochi problemi per la comprensione del testo teatrale. Sottolinea questo concetto Veres D'Ocón (1950, 197-198) che afferma: «el moro Mulién Búcar en la comedia *Armelina* trata de remedar el habla de los moriscos de la época, y su pintoresca pronunciación ofrece, en algún punto, dificultades. Estas dificultades nacen de que se realiza un juego de sustituciones por equivalencias acústicas, entendiendo como tales equivalencias no la causa de esas sustituciones, sino una ocasión propicia para tales trueques fonéticos: el sonido nuevo (y, por tanto, la palabra) no se adapta, sino que se adopta. Muchos de estos cambios del moro de *Armelina* responden a los empleados por los moros de la época al hablar el español; otros son cambios y deformaciones que persiguen el propósito cómico evidente».

Nel testo teatrale il moro non viene concepito come elemento periferico rispetto alla cerchia dei personaggi centrali di *Armelina*, al contrario egli è assoluto protagonista della scena in cui è inserito, è il perno attorno al quale ruota il *paso ruedesco*. Non è, dunque, un personaggio marginale ed emarginato, tuttavia la sua condizione di escluso è indiscutibile ed è chiaramente confermata dalla sua raffigurazione come stregone, come *bechicero*. Diventa, infatti, bersaglio dello scherno del pubblico unicamente per la sua conformazione stereotipica, e quindi per il fatto che rappresenti sul palcoscenico la versione comica della figura 'reale' del negromante *morisco*, prototipo creato dalla collettività *cristiano-vieja* ²⁰².

La figura del mago (dello stregone) irrompe sia a livello letterario che sociale in congiuntura con la grande rinascita delle scienze occulte nel periodo del Rinascimento, un momento storico in cui la magia, l'astrologia e l'alchimia venivano indagate da umanisti come Marsilio Ficino, Paracelso e Enrico Cornelio Agrippa. Il Cinquecento vede, pertanto, operare simbioticamente magia e medicina, alchimia e scienze naturali, astrologia e astronomia. Grazie alla circolazione di trattati di magia nell'ambito europeo (un esempio rilevante è il *De occulta philosophia* di Agrippa), le scienze e le arti occulte si corroborano. Anche la coscienza popolare ritrova nuovo interesse per esse: così, in parallelo alla magia colta ed esoterica rinascimentale, corre anche la pratica magica popolare imperniata principalmente su esercizi stregoneschi, condannati e combattuti dalla Chiesa e dall'Inquisizione per via della loro sostanza eretica e pagana e per via dello stretto legame con le forze occulte e demoniache ²⁰³.

²⁰² Lo stereotipo legato all'aspetto mendace del personaggio del moro viene riconfermato anche da Cervantes che così definisce Cide Hamete Benengeli nella seconda parte del *Quijote*: «desconsolóle pensar que su autor era moro, según aquel nombre de Cide, y de los moros no se podía esperar verdad alguna, porque todos son embelecadores, falsarios y quimeristas» (Cervantes 1997, 45). A proposito del brano di Cervantes, Vanoli commenta: «Il primo termine fa riferimento all'ingannare per mezzo di artifici e false apparenze, il secondo è maggiormente legato all'idea di non fare cose conformi alla verità e il terzo, *quimerista*, attiene esplicitamente all'ambito, per così dire, più cervantesco del produrre finzioni, favolose e immaginarie. Senza approfondire ulteriormente, quello che, comunque, mi pare degno di nota è, di fatto, il tema della falsità del musulmano, che emerge come elemento caratteristico e aspetto fondante della sua personalità» (Vanoli 2004-2005).

²⁰³ A questo proposito si vedano: Arellano 1996b; Cardini 1984; Rawlings 2008, 148-153; Zamora Calvo 2004, 1885-1895.

Nell'ambito della letteratura dei Secoli d'Oro, la dimensione delle arti magiche si riflette soprattutto attraverso la presenza di figure femminili che rimandano direttamente alla pratica della stregoneria. L'esempio più rilevante è il personaggio della *Celestina*: la critica ha analizzato in profondità il legame tra questa peculiare figura e la dimensione della *hechicería* all'interno della *tragicomedia* di Fernando de Rojas²⁰⁴. Il personaggio è così importante da costituirsi come archetipo letterario: durante i secoli XVI e XVII si genereranno, infatti, diverse altre figure, strutturate come chiare riproduzioni del personaggio di Rojas²⁰⁵. Riguardo, invece, la figura della donna *hechicera* collegata all'ambito religioso islamico o ebraico, Alberola ricorda, attraverso le parole di Fray Martín de Castañega, la durissima posizione della Chiesa Cattolica che ribadisce la stretta correlazione tra la sfera demoniaca e le due confessioni di origine semitica:

la iglesia diabólica es generalmente toda la infidelidad que está afuera de la iglesia católica [...] Aunque muchos piensan que los judíos y los moros en un dios verdadero creen y adoran, lo cual no es sólo falso, más aún, si con porfía se afirmase, sería herejía.²⁰⁶

L'idea rinascimentale secondo cui l'appartenza religiosa all'Islam o all'Ebraismo di una strega possa essere marchio distintivo di un nesso diretto con il demonio è assai comune. Per questo motivo, secondo la stessa Alberola, lo stigma della «doble filiación diabólica» è consequenziale visto che «la religión a la que pertenecen es el primer agravante y la hechicería el segundo, que realmente, viene a confirmar el primero»²⁰⁷. La convinzione dell'origine demoniaca di una *hechicera morisca* o *conversa* è rafforzata ancor di più dal fatto che, scegliendo anche dopo la conversione al cristianesimo di praticare l'esercizio delle arti occulte, il reato eretico viene ulteriormente ribadito dato che «el acercamiento a la magia implicaba por sí mismo una presencia inequívoca del Maligno»²⁰⁸.

²⁰⁴ Botta 1994, 37-69; Russell 2001, 281-311.

²⁰⁵ A tale proposito, si veda il capitolo che Eva Lara Alberola dedica alle *hechiceras celestinescas* in Alberola 2010, 99-100.

²⁰⁶ Alberola 2010, 309.

²⁰⁷ Alberola 2010, 310.

²⁰⁸ Alberola 2010, 310. Riguardo al secondo peccato della *hechicera morisca*, Alberola (2010, 310) sostiene che «en la serie de moriscas y conversas que, a través de la magia, certifican la conversión falsa, la filiación es triple: pertenecieron (ellas o sus antepasados) a un sistema repudiado por el Cristia-

Nel caso dell'opera che prendiamo in analisi, ci troviamo di fronte alla versione maschile della *hechicera morisca*²⁰⁹. Mulién Bucar, seguendo il testo di Rueda, è «un moro granadino, que dizen que en muchas artes es abilíssimo, especialmente en descubrir hurtos y cosas perdidas»²¹⁰. Secondo le voci popolari, le arti in cui il personaggio di Lope de Rueda sembrerebbe essere molto abile sono quelle divinatorie, legate alla sfera della magia e delle scienze occulte, tant'è che Viana, unica figura della commedia con cui il moro interagisce, ricorre ad esse per scoprire dove si trova la figlia Florentina, rapita e allontanata dal padre all'età di quattro anni. Viana si rivolge, quindi, al moro granadino precisamente per la sua attività di negromante, di indovino²¹¹:

VIANA

Señor, sabiendo vuestra habilidad, quise acorer á vos, que vuestra buena fama se estiende de manera que yo creo que avemos allegado a buen puerto.

MORO

¡A, piccador de mí! Hablamox presto. ¿Para qué tanto revolver palabrax?
Dexer «esto quero, esto mando», y xerrar al pico; una palabra baxta. Á

nismo e inserto, como decía Castañega, en la iglesia diabólica; abrazaron la fe de Cristo, avanzando así hacia la salvación de su alma; por medio de la hechicería, que implica un pacto tácito con Lúçifer, regresan a la congregación que había abandonado».

²⁰⁹ Afferma Alonso Asenjo (1991, 98-99) che «la concreción de las actividades mágicas, no en el tipo femenino, sino en el masculino con una serie de rasgos específicos, se explica más fácil y objetivamente a partir del influjo de la comedia erudita italiana. Parece como si hacia los años cuarenta del siglo XVI se hubiera logrado la fusión de varias prácticas teatrales: la de la comedia humanística, encabezada por la *Celestina*; el caudal de la primitiva farsa hispánica y el de la comedia erudita italiana, representada fundamentalmente ésta última por *Il Nigromante* di L. Ariosto [...]. La fusión de las tres prácticas parece darse en la *C. Armelina* de Lope de Rueda, aunque aquí la influencia dominante es la de las comedias italianas. Sin embargo, el conjuro del morisco granadino Mulién Búcar recuerda el conjuro de *Celestina*, remedado con la chispa y zumba características de Rueda».

²¹⁰ Rueda 1934, 156. Tutte le citazioni dell'opera di Lope de Rueda sono tratte da questa edizione.

²¹¹ La negromanzia, secondo la definizione di Covarrubias, è l'«arte de adivinar invocando los muertos» (Covarrubias Orozco 1611)

buenox palabrax poco entendedorex.²¹²

Dopo alcune battute, utili per lo svolgimento della storia e per ricalcare l'aspetto comico del moro, Lope de Rueda conduce lo spettatore al momento chiave della scena quarta, quello in cui il mago granadino mette in pratica l'arte divinatoria mediante l'evocazione e l'intervento dei demoni. Mulién Búcar invoca in modo particolare le forze soprannaturali di Plutone²¹³, re degli inferi, e di Proserpina e chiama in aiuto anche Medea, figura intermediaria tra sé e le potenze del Male:

MORO

Haxerte prexto á un vanda y caliar el pico: no tener pavor si querer aliar tu fija. «Aya box platón, gran señor da quel excorro y gran temerexo reino, conjorro voz también. Proxorpena querida, daquisti infernal xiñor, por aquel poder que xobre las infernales sombras vox tovestex concedido ox apremio que vixta aquexa mi petixón membiar logo logo á la antigua mpagica medea, naxida en ixla liamada Colcox, por cuya gran xabiduría aquel dorado Beloxino por las manox del benturoso Jaxon, en el templo de Marte fue con no pequeño trabajo ganado». Aya, aya, xinora Medea, venir a mi llamamiento.²¹⁴

È dunque evidente lo stretto legame che viene a crearsi tra Medea e Mulién Búcar, entrambe figure connesse alle malefiche forze occulte. Il moro diventa così il veicolo del sovrannaturale sulla terra, sfruttando Medea come interlocutrice degli spiriti demoniaci. La figura infernale, infatti, risponde a Búcar, mettendosi al suo servizio:

MEDEA

¿Qué es lo que dizes Mulién Bucar, que tan apremiados tienes á los que en las profundas tinieblas y oscuros sitios moramos? [...] Así que, vesme por tu mandamiento apremiada, mira lo que mandas, que en todo y por todo serás obedescido.²¹⁵

MORO

Medea fija, ben te conozcox, ixta extar cauxa que te faxemos benir á nuestro mandamiento: dexirme, infernal perxona, dónde morar, en qué rigión y qué reinox, en qué terra, una moça daquel quixtar prexente.

²¹² Rueda 1934, 157-158.

²¹³ Si ricorda che anche Celestina, nella famosa scena del *conjuro* nell'atto III, fa appello a Plutone.

²¹⁴ Rueda 1934, 159.

²¹⁵ Rueda 1934, 159-160.

Dexérmelo aya; haxer lo que mandamox para aquel xobrado poderío que xobre lax yerbax, xobre piedrax, enxíma danimalex y max xobre las infernalex potenciax mi gran xabiduría me conxede. ²¹⁶

Secondo Surtz, l'associazione tra i due personaggi «parece basarse en dos factores: los dos son magos y los dos pueden considerarse gentiles o paganos. De ahí que el moro sea una figura ambigua» ²¹⁷. Lope de Rueda tende, dunque, alla rappresentazione del moro Búcar come un personaggio certamente ambiguo e aggravato di aspetti quantomai negativi poiché legato alla sfera satanica e alla dimensione occulta.

MORO

Anda vete, y dar mix encomendaxonex á Platón, Proxorpina, y dar mix bexa-manox a Canxerbero y á lo de max, que quedamox para todo xu xerbixio. ¡Ah! ¿Qué te parexer, xeñor honrado? ¿Tenerlo todo bien entendido? ²¹⁸

VIANA

Muy bien, señor, y tome por el trabajo passado. ²¹⁹

MORO

Alá te dar xalud como te dexeamos. ²²⁰

VIANA

¡Oh soberano Dios! ¿Qué es lo que he visto? ²²¹

Terminato l'incantesimo del moro, Viana rimane assai impressionato dall'episodio demoniaco di cui è stato appena testimone. Tuttavia, Lope de Rueda non si sofferma sulla descrizione delle sue sensazioni e chiude subito la scena. Al contrario, le ultime battute di Mulién Búcar sono esemplari per la caratterizzazione del suo stesso personaggio: l'autore ribadisce, infatti, la stretta associazione tra il moro e la dimensione delle arti occulte, conferma la sua attitudine di servilismo nei confronti delle divinità del regno del Male e, per ultimo, lascia che il personaggio si congedi da Viana invocando per lui la protezio-

²¹⁶ Rueda 1934, 160.

²¹⁷ Surtz 1999, 255.

²¹⁸ Rueda 1934, 161.

²¹⁹ Rueda 1934, 161.

²²⁰ Rueda 1934, 161.

²²¹ Rueda 1934, 161.

ne di Allah. L'intento del drammaturgo è più che mai evidente: assicurarsi il divertimento del pubblico attraverso la derisione di un personaggio condannato in ambito sociale, non tanto perché dedito alle arti magiche, ma specialmente perché di religione musulmana.

L'autore sembra così costruire una figura letteraria che si sovrappone perfettamente a quella che sarà ideata dal progetto anti-*morisco* degli apologisti del secolo successivo. Lope de Rueda si mostra, in questo senso, come il precursore di quella incipiente architettura demonizzatrice *cristiano-vieja* del secolo XVII che interpreta i membri della comunità minoritaria come *hijos de las tinieblas*. Inoltre, il richiamo del moro agli dei della mitologia greca intende ricondurre il personaggio ad una dimensione pagana, costruita con intento stigmatizzante al fine di mostrarlo come figura miscredente ed eretica. La presentazione di Mulién Bucar come moro pagano rievoca, altresì, la rappresentazione medievale dell'Islam come paganesimo e quella dei fedeli musulmani come irreprensibili nemici della conversione.

Si ricorda, inoltre, che le fobie e gli stereotipi sociali presenti nel contesto sociale spagnolo dei secoli XVI e XVII, sorti a causa della percezione distorta dell'abituale pratica della medicina popolare nell'ambito *morisco*, pretendono ad associare il *morisco* alle arti magiche, in particolare, mirano a sovrapporre la figura del medico *morisco* a quella del mago e dello stregone. Un caso storico di accusa per esercizio di arti magiche è quello di Román Rodríguez, cittadino *morisco* di Deza, accusato di praticare magia nera e di intessere relazioni con il demonio, processato e rinchiuso nelle prigioni dell'Inquisizione di Cuenca fino alla morte nel 1599²²². Questo e altri casi testimoniati dai verbali dei tribunali del Sant'Uffizio dimostrano quanto forte debba essere stato il clima di sospetto attorno alla comunità minoritaria e quanto lo stereotipo sociale del *morisco* sia efficace se messo al servizio della letteratura e, in particolar modo, della macchina teatrale.

²²² Il drammaturgo Juan Ruiz de Alarcón racconta nella sua opera *Quien mal anda en mal acaba* la romanzata storia del patto diabolico realizzato dal *morisco* di Deza per ottenere l'amore di Doña Aldonza de Meneses. Secondo prospettive più scientifiche, invece, González Palencia ricostruisce le varie fasi del processo dell'imputato *morisco* Román Rodríguez ad opera del tribunale dell'Inquisizione di Cuenca (González Palencia 1942, 215-284).

4.

IL MORISCO NELLA COMEDIA NUEVA: CONSACRAZIONE DI UN PERSONAGGIO

4.1. TRA MORISCO REALE E GRACIOSO TEATRALE: LA NUOVA CREATURA DEL TEATRO CLASSICO SPAGNOLO

Al fine di comprendere come Lope de Vega utilizzi gli ingredienti tradizionali della figura del *gracioso* al servizio del nuovo prodotto letterario, si crede necessario esporre in modo sintetico quali siano quei tratti distintivi che hanno fatto del *donaire* uno dei personaggi più rilevanti del teatro classico spagnolo¹. Tra di essi, si cercherà di sottolineare, in modo particolare, quegli attributi utili alla nostra indagine.

Il personaggio del *morisco* è evidentemente l'erede letterario del *pastor rústico* del primitivo teatro castigliano, del personaggio del *simple* di Lope de Rueda, del *bobo* del teatro del secolo XVI. Si ricorda, inoltre, che i termini *donaire* e *gracioso* hanno la stessa valenza semantica. Secondo la definizione del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, il *gracioso* è «en el teatro clásico español, personaje típico, generalmente un criado, que se caracteriza por su

¹ Dell'amplissima bibliografia esistente sulla figura del *gracioso* nella commedia moderna, si ricordano qui di seguito alcuni dei più illustri contributi: Arjona 1939; Cano-Ballesta 1981; Díez Borque 1976, 239-253; Gómez 2006; Fernández Montesinos 1967; Herrero García 1941. Si ricorda, inoltre, il numero monografico *El gracioso en el teatro español del Siglo de Oro* della rivista *Criticón*. Per dei riferimenti bibliografici più specifici sulla figura del *gracioso* all'interno dell'ampio panorama teatrale spagnolo dei Secoli d'Oro, si veda Lobato 1994.

ingenio y comicidad»². Indugiamo, innanzitutto, sul fatto che la figura sia rappresentata come un *criado*, ovvero, un servitore³. Il dualismo tra *amo* (padrone) e *criado* (servo) è assolutamente fondamentale per definire la funzione che il *gracioso* svolge in scena: egli si presenta, infatti, come l'*alter ego* del personaggio principale, come l'antagonista comico dell'eroe della commedia lopesca. Soffermandosi sulla sua genesi e sulla sua evoluzione come personaggio fondamentalmente letterario, Díez Borque afferma che il *gracioso* «es un tipo desocializado, construido como complemento del galán en el plano de la comedia»⁴, un personaggio che la riflessione critica, secondo lo studioso, deve prendere in considerazione unicamente per il ruolo che il drammaturgo vuole che svolga, proprio in direzione delle proprie necessità letterarie: la figura, pertanto, non sarebbe altro che uno dei tanti ingranaggi della macchina teatrale, adoperato al servizio della funzione sociale che esplica la commedia moderna⁵. La visione antitetica ma complementare della realtà che si realizza tra *amo* e *criado* acquista valore, per Díez Borque, unicamente se considerata da una

² *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* 2017, in <http://dle.rae.es/?id=JOMRL05>.

³ Maravall suggerisce che la figura del *criado* nasce nel contesto sociale spagnolo per via di una serie di congiunture storico-politiche che conducono la nobiltà a vivere seguendo la legge dell'ostentazione e dell'ozio. Questa situazione, contemporaneamente alla crisi del lavoro che colpisce duramente l'epoca del Seicento, fa sì che molte persone si mettano al servizio dei ricchi signori. Afferma Maravall (1990, 134-135): «La economía señorial se rige por una 'economía del gasto de ostentación' en la que prima la atención a la posición social y no a los ingresos. [...] Dos condiciones permiten mostrar públicamente una inmensa o muy alta riqueza: la primera, abstenerse [...] de todo trabajo productivo; la segunda, tener bajo disposición un gran número de gentes a las que sustentar [...]. De ahí que, necesariamente, según la naturaleza de la sociedad ociosa, en la Europa de los siglos XVI y XVII, y más acentuadamente en España, el señor tenga que permanecer ocioso y haya de tener a su alrededor una legión de criados para las más inversosímiles atenciones».

⁴ Díez Borque 1976, 240.

⁵ Sottolinea Díez Borque (1976, 247) che: «La mecánica de la comedia se articula sobre una una distinción clasista de vicios y virtudes, de modo que al galán-noble le corresponderá encarnar los valores quintaesenciados de la raza, la moral superior, los ideales supremos de la colectividad, y al gracioso (criado, lacayo, gorrón) corresponderá encarnar la vida en sus preocupaciones cotidianas, en sus bajezas inmediatas, en sus componentes antiheroicos y apicarados. Esta actitud social, y conviene no olvidarlo para comprender la vinculación y función social de la comedia, no es más que la actitud literaria que va más allá de la mecánica estructural».

prospettiva strettamente teatrale e valutata in modo significativo precisamente per il funzionamento ideologico della commedia ⁶. Le condotte contrapposte dei due personaggi, quindi, «son inintercambiables socialmente y aunque en la comedia se complementen, no supone esto que Lope las conciba, en un plano de valores, como complementarias» ⁷. È, pertanto, solo il meccanismo letterario che richiede la strutturazione di uno schema di complementarità tra i due personaggi, fondato su un modello di evidente e reale opposizione sociale.

Il *donaire*, dunque, si contraddistingue nella commedia per essere la controparte popolare e volgare della voce nobile e idealista del suo padrone. Afferma Silverman che «él no tiene sangre noble [...]. La ausencia de esta sangre en el sistema circulatorio del gracioso [...] lo empuja hacia lo antipoético, hacia el pan de cada día; y le infunde un amor por lo material sobre lo espiritual, y lo ruin sobre lo noble» ⁸. Dalla bassa estrazione sociale deriva il suo carattere pragmatico, un attributo così distintivo tanto da tramutarsi nel suo asse strutturante. La predominanza dell'aspetto materiale del *donaire* lo spinge unicamente verso i piaceri elementari della vita, oltre ad assumere un gamma di comportamenti che si includono in una dimensione costituita non solo dalla codardia, ma anche da furbizia e spavalderia. Il contrasto con il padrone non esclude, tuttavia, il sentimento di lealtà che il personaggio dimostra nei suoi confronti, configurandosi come fidato consigliere nei diversi momenti della commedia ⁹. Anche se, come sostiene Díez Borque, «la lealtad es actitud

⁶ «Es cierto que el galán llevará al límite su concepción ideal de la vida y, por su parte, el gracioso hará lo mismo con su concepción real, pero ambas actitudes son inintercambiables socialmente [...]. Cada una es fija y estricta en su plano y supone una inquebrantable rigidez valorativa, es decir, una confianza en la estructura estamental y una defensa de la misma y, repito, esta es la justificación social de una mecánica estructural» (Díez Borque 1976, 247).

⁷ Díez Borque 1976, 247.

⁸ Silverman 1952, 65.

⁹ Precisamente quest'ultima funzione viene evidenziata da Herrero García come il primo dei tre sostanziali elementi che la realtà dell'epoca consegna alla macchina teatrale per la configurazione del personaggio in analisi. Afferma lo studioso (1941, 48) che «en la sociedad del siglo XVII se daba un tipo de criado confidente, aliado con su señor por lazos de íntima camaradería, dentro de la cual el criado hace funciones de elemento directivo, de cabeza pensante, dejando al señor el papel de elemento ejecutivo». Herrero García non considera, quindi, il campo letterario come area originaria della figura, sostenendo fermamente la

interesada, falsa lisonja en espera de recompensa»¹⁰. La sua morale utilitaristica manifestata nell'attaccamento al denaro, così come i suoi atteggiamenti dissoluti mostrati, ad esempio, nella passione smodata per il cibo e il vino, vengono sfruttati dal drammaturgo come redditizie risorse di effetti comici.

Tutte le caratteristiche appena citate concorrono alla formazione di un modello stereotipico che svolge una funzione comica essenziale nel procedimento della commedia¹¹. Lope de Vega utilizzerà sempre più frequentemente nelle sue commedie il *gracioso* come agente comico, fino a trasformarlo in un privilegiato polo attrattivo di comicità all'interno dell'atto drammatico. Afferma Gómez:

Hay una evolución desde las comedias más tempranas en las que se detecta aquella comicidad 'difusa', [...] hasta las comedias de madurez, en las que se atribuye al gracioso la función cómica casi en exclusiva, por contraste con el galán sobre todo.¹²

Secondo gran parte della critica, infatti, alla base della comicità del personaggio ci sarebbe l'impegno assunto dallo stesso di svolgere un

sua origine storico-sociale. Anche Silverman sottolinea, seppur in modo più sfumato, la stessa tesi di Herrero García, dichiarando che «de los orígenes y aspectos biográficos del gracioso baste decir que es una imagen ideal basada en los servidores españoles de la época y en sus antepasados literarios. Aunque con mayor frecuencia llevaba la designación de lacayo en la lista de personajes dramáticos, las actividades del gracioso eran más bien una combinación de todos los deberes de la servidumbre española de los siglos XVI y XVII. Es dudoso que existieran en la vida real lacayos con la versatilidad y el donaire del gracioso, pero es innegable que su imagen literaria fue concebida por Lope a base de criados de carne y hueso, y de los tipos cómicos de sus predecesores literarios, españoles y extranjeros» (Silverman 1952, 65).

¹⁰ Díez Borque 1976, 245.

¹¹ Sulla formazione dei tratti stereotipici del personaggio, si ricordano le parole di Domingo Ynduráin citate da Gómez nel suo studio (2006, 16): «los personajes de la comedia clásica española son tipos definidos de antemano, no son personas individuales, no son caracteres específicos y únicos, sino abstracciones de lo que se supone, no que es, sino que deber ser un hombre o un individuo concreto. Es decir, que no se trata de un reflejo de lo que la realidad es, sino una propuesta de tipo idealista sobre lo que la realidad debe de ser y el comportamiento que deben mantener los individuos que pertenecen a una clase, a un estamento social determinado».

¹² Gómez 2005, 20. Gómez ribadisce, in ogni caso, che: «A pesar de la progresiva importancia que adquiere el gracioso en el esquema de los personajes tipo de la comedia nueva, conviene subrayar que su protagonismo es relativo, ya que está subordinado al galán» (Gómez 2005, 20).

ruolo critico nei confronti della fronda nobiliare rappresentata dal padrone. In definitiva, come illustra Arellano:

la comicidad del gracioso se suele concebir como una función especializada que se basa en gran parte en esa negación, crítica o parodia, del código de conducta señorial el cual sustenta la 'veta noble' de la comedia, cuya esencia (es otra opinión muy corriente) se cimenta en el famoso imperativo del honor.¹³

La missione teatrale del *gracioso* è dunque duplice: presentarsi come antagonista del *galán* mostrandosi come sua controparte parodica e, altresì, rendere complice il pubblico dello scherno che attua nei confronti delle norme che reggono la dimensione sociale¹⁴. In questo modo il *donaire*, oltre a svolgere un incarico sociale ben definito, permetterebbe altresì che «el gran público de la cazuela al identificarse con él se sienta parte integrante del espectáculo»¹⁵. Inoltre, rivelandosi spesso come un mezzo di metateatralità, il *gracioso* si mette in contatto con il pubblico per renderlo partecipe della finzione teatrale in cui è coinvolto, con l'obiettivo di destare la consapevolezza del carattere teatrale della trama drammatica. Il *gracioso*, come parte della finzione, ha lo scopo di comunicare il gioco teatrale e di ricordare e ribadire al pubblico le intenzioni più intime della commedia, ovvero, la riconferma della struttura sociale.

La figura del *morisco gracioso*, 'variante musulmana' del *donaire*¹⁶, sembrerebbe emergere nelle commedie in analisi grazie al me-

¹³ Arellano 1994, 104.

¹⁴ Il *gracioso* si configura contemporaneamente come creatore e come bersaglio di satira. Afferma Maravall (1990, 150-151) che «a diferencia del bobo y del rústico, del cual rien todos los demás y él no se entera, en el gracioso éste tiene conciencia de sus facultades de donaire y de su posición, rien los demás y él con ellos». Sul ruolo cardine che la figura del «buffone» assume nell'interpretazione della cultura popolare del Medioevo e del Rinascimento, si veda Bajtin 1974.

¹⁵ Cano-Ballesta 1981, 783.

¹⁶ Esistono visioni discordanti in merito. Si ricorda, ad esempio, che Jesús Gómez (2006, 70) non pensa che la figura del *morisco* possa imparentarsi a quella del *gracioso*, sostanzialmente per l'assenza del rapporto tra *amo-criado*: «otro tipo de personaje cómico que interviene en las comedias estudiadas y que tampoco debe confundirse con el gracioso, de manera necesario, es el esclavo morisco». Di opinione opposta è Thomas E. Case che, nell'articolo dedicato all'analisi della figura del *morisco gracioso*, spiega che, pur non osservandosi uno stretto legame tra il *gracioso morisco* e il suo padrone, la figura si può avvicinare a quella del

desimo schema usato per il personaggio del *criado* cristiano: il dualismo *amo/criado* si trasforma, nelle commedie lopesche di tema islamico, nel dualismo *moro/morisco* e, così come il *donaire* si presenta sulla scena come controparte comica del nobile padrone, il *morisco gracioso* lo diventa del nobile moro. Lope utilizza, infatti, la figura del *morisco* come *alter ego* comico del *moro noble y sentimental*, erede di Abindarráez e discendente di quel personaggio moro idealizzato, protagonista assoluto del genere della *novela morisca* della metà del secolo XVI¹⁷. Lope costruisce la contrapposizione tra i due personaggi musulmani, ma non crea la complementarietà. Di fatto, il nobile cavaliere moro è una figura che viene caratterizzata da una forte concezione idealista, grazie alla quale il confronto con il cristiano può fondarsi sulla stima reciproca e sull'assoluto rispetto. Dipendendo dalle commedie in cui è protagonista, il moro viene inserito nel raffinato contesto di corte granadina o nell'ambiente di frontiera e dipinto, quasi sempre, come una figura adiacente, per valori condivisi, a quella del cavaliere cristiano. Il moro nobile non è, dunque, tratteggiato da Lope come figura difforme, né tantomeno deformata: è un personaggio che parla uno spagnolo corretto, senza variazioni gergali né umoristiche, non è un personaggio vessato dall'ironia del pubblico ed è un cavaliere facilmente paragonabile a quello cristiano, da lui dissimile unicamente per l'appartenenza ad una diversa tradizione religiosa. La

donaire classico per altri motivi (Case 1981, 790). Case riprende inoltre il tema *morisco* nelle opere di Lope de Vega nel capitolo «Lope and Islam within society: the Morisco question» (Case 1993, 143-175).

¹⁷ Guillén (1980, 313) matura una riflessione in merito alla rappresentazione letteraria del *moro noble y sentimental* e, in particolar modo, sulla contraddizione tra storia e letteratura presente nella *novela morisca* di fine secolo XVI: «En las *Guerras Civiles de Granada* el moro pasa por primera vez a ocupar toda la acción novelesca principal, sirviendo de pretexto para la creación de cuadros hermosos, pintorescos, llenos de colorido. Esta obra da cumbre a la creación estética de un moro irreal precisamente en el momento en que se va endureciendo la actitud nacional ante los moriscos de carne y hueso [...]. La fuga hacia la ficción de los pseudos-moros entre 1580 y 1610 aumenta las distancias entre lo ideal y lo real, haciendo acaso más llevadera la intolerancia en la práctica. La exaltación del caballero moro, siempre noble, no es nada incompatible con el menosprecio del morisco, casi siempre plebeyo. El mito del moro de Granada, amigo leal del cristiano, en el fondo idéntico cristiano, incluso, en la novela de Pérez de Hita, convertido de buena gana al cristianismo, tal vez contribuyese a subrayar la extrañeza o la impaciencia que se sentía ante los moriscos - díscolos, tercos, incorregiblemente distintos- y a facilitar la decisión de expulsarlos».

sua adesione all'Islam lo rende, certamente, un indiscutibile avversario, tuttavia sulla scena questa prerogativa non lo trasforma in un personaggio discriminato né deriso, tanto che il cristiano può persino condividere con lui il medesimo ventaglio di ideali e lo stesso codice dell'onore¹⁸.

La figura del *morillo*, al contrario, ha origine nell'umile sottobosco dei *criados*: è un personaggio di bassa estrazione sociale, caratterizzato essenzialmente da uno spiccato tratto *picaresco* e da un forte senso di pragmatismo. Il procedimento di costruzione della figura del *morisco gracioso* è assai diverso rispetto a quello del *noble moro*: Lope de Vega si serve dei tratti dello stereotipo sociale del *morisco* reale per creare un personaggio drammatico che il pubblico possa facilmente riconoscere sulla scena e quindi deridere, poiché simbolo di diversità e di estraneità sociale. Il drammaturgo fa convergere, in definitiva, i tratti stereotipici del vero *morisco* nella figura del *donaire* tradizionale e, nello specifico, sfrutta le caratteristiche che riflettono l'indole materialista del personaggio *cristiano-viejo* applicandole al musulmano. L'aspetto comico che contraddistingue il *morisco gracioso* scaturisce, per l'appunto, dall'accostamento della comicità del *donaire* ai tratti della stereotipizzazione della figura storica che sono, per natura, distorsioni e fraintendimenti della realtà.

In modo particolare, il meccanismo comico entra in azione quando l'autore sente la necessità di rappresentare la categorizzazione negativa del *morisco* soprattutto per ciò che concerne la sua appartenenza alla tradizione religiosa musulmana. L'esigenza popolare di denigrare la natura islamica del personaggio viene appagata con i numerosissimi riferimenti che l'autore propone riguardo al cibo, al vino e alla proibizione che l'Islam impone in merito al consumo di essi. In molte commedie, infatti, l'autore è coinvolto nell'azione di categorizzazione del personaggio attraverso questo particolare accorgimento, in modo tale che l'immagine parodica sia di facile costruzio-

¹⁸ Si veda Carrasco Urgoiti 1996. Thomas E. Case (1993, 67) riflette sulla valenza che Lope de Vega ha voluto attribuire alle figure dei nobili cavalieri mori nelle commedie: «As intolerant toward the Morisco minority as was the most of the public witnessing his plays, he could take comfort and refuge in the fact that he was portraying and idealizing only Moorish nobles of the past. The contemporary Morisco, in his mind, was an ignorant peasant of weak convictions and worse religion, whereas his noble Moors readily converted to the Christian faith at the end of the dramatic action. This distinction was of fundamental importance».

ne¹⁹. La violazione da parte del *morisco gracioso* del divieto imposto dal principio religioso musulmano induce il pubblico della commedia a deridere il personaggio e ad etichettarlo come un credente ‘semplicitto’, profondamente influenzabile e assai fragile di fronte al richiamo dei piaceri primitivi poiché capace quindi di rinnegare la propria fede unicamente per appagare i suoi desideri più materiali²⁰. A tal proposito, afferma Montesinos che:

Lo cómico de estos aljamiados de la graciosidad suele originarse en actitudes análogas a las otros graciosos el estómago de todos ellos, moros o cristianos, es inagotable, y su sed no se apaga jamás. Beber vino y comer tocino constituían la más alta dicha que un Turín o un Mendoza podían prometerse en la tierra [...]. En el morisco la prohibición religiosa realizaba aún la comicidad.²¹

L’antitesi tra la cultura cristiana e quella musulmana viene, dunque, rimarcata attraverso la grossolana semplificazione delle tipologie di cibo che le usanze di ciascuna tradizione possono ammettere o meno²². Anche Thomas Case sottolinea lo stesso aspetto: «El morisco gracioso es un tipo cómico [...]. tiene las características de beber vino y comer tocino o jamón, productos prohibidos por su religión»²³. L’effetto comico dello schema di opposizione alimentare (e quindi culturale) è indiscutibile a livello teatrale e Lope se ne serve in molte occasioni, come si vedrà negli esempi.

Un meccanismo comico molto simile, poiché collegato alla sfera culturale così come lo è quello alimentare, riguarda il campo delle professioni e dei lavori che le diverse figure dei *moriscos* svolgono nelle commedie. Thomas Case menziona il fatto che nelle opere di Lope «el morisco es sirviente o jardinero o de otro oficio manual»²⁴.

¹⁹ Perceval 1997, 138-148; Herrero García 1966, 577-583.

²⁰ Dichiarò Case (1993, 149) in questo senso: «The morisco gracioso, who begins a play usually in the service of some Moorish noblemen, becomes a Christian in order to satisfy his taste for wine and pork, delicacies forbidden to him by Islam. His main purpose is humor and frankly his characterization mocks Muslims».

²¹ Montesinos 1929a, 187.

²² A proposito dell’antitesi tra le due culture in termini di alimentazione, Perceval (1997, 146) afferma che «el consumo de cerdo terminará formando una frontera interclasista que une los cristianos limpios de sangre frente a moriscos y judíos».

²³ Case 1981, 789.

²⁴ Case 1981, 788.

La scelta dei mestieri realizzata dal drammaturgo per personalizzare i suoi personaggi non è certamente casuale, e trova origine in precisi elementi della realtà sociale che, una volta standardizzati nell'immaginario popolare, assumono un valore parodico sulla scena. Le comunità dei *moriscos* si distinguevano nel tessuto sociale spagnolo del secolo XVI per la loro capacità produttiva. Come è già stato commentato nelle sezioni precedenti, le attività di cui i *moriscos* si occupavano in maggior misura erano collegate all'ambito agricolo e, in particolar modo, alla lavorazione dei prodotti ortofrutticoli²⁵. È evidente che il processo categoriale che la comunità *morisca* subisce è legato anche alla loro modesta vita lavorativa ed è altrettanto chiaro che da esso possa emergere una valutazione negativa della società nei loro confronti²⁶. Il lavoro manuale, che tanto identifica il gruppo minoritario a livello sociale nei secoli XVI e XVII e che tanto lo rende indispensabile per lo sviluppo dell'economia dell'epoca, assume delle connotazioni dispregiative, diventando caratteristica discriminante e, allo stesso tempo, elemento di stereotipizzazione. È facile riscontrare nella letteratura del tempo, e non solo nel teatro di Lope de Vega, l'ironia sulle attività di *hortelanos*, *buñoleros*, *arrieros* condotte dai *moriscos*. Spesso persino i frutti della terra, di cui erano produttori o venditori, si tramutano in componenti di scherno da parte dei *cristianos viejos*. Un esempio di ironia che tocca l'ambito alimentare è un brano della commedia *El valiente Campuzano* di Fernando de Zarate, in cui il protagonista rinfaccia a un antagonista *cristiano nuevo* la sua 'umile' discedenza, calcando con toni sarcastici sul mestiere di *buñolero* che il padre esercitava nella città di Granada:

CAMP. Yo conocí a vuestro padre,
que vivió pared en medio
de mi casa algunos días.
Fue conocido en el reino
por hombre de buena masa,
y fue la masa en el pueblo
tan celebrada, que hoy día

²⁵ Sull'argomento si vedano: Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 109-128; Rodríguez de Gracia 1981; Herrero García 1966, 591-596.

²⁶ Afferma Parello (1999, 152) che «en esta sociedad 'castizo-estamental', el oficio desempeñaba también un papel diferenciador. El individuo no existía como tal sino en función del lugar que ocupaba en la estratificación social. La función ejercida confería cierta posición social a la que correspondía a cierto grado de honor (o de deshonor)».

se acuerdan de los buñuelos
que vendía en Vibarramba.
Fue honradísimo, por cierto.²⁷

Naturalmente anche Lope non perde occasione di rimarcare nelle sue commedie l'estraneità e la diversità della componente *morisca*. Non bisogna dimenticare, infatti, che il drammaturgo era un orgoglioso membro del gruppo dominante e, come ricorda Case, «defensor de los cristianos viejos y sostén de las tradiciones españolas y la política de Felipe III»²⁸. Le battute dei suoi personaggi sono la puntuale sintesi delle idee e dell'immaginario che gli spagnoli del tempo si erano costruiti della minoranza:

DON LUIS		¿Conoces los moros?
LUIS	Sí	
DON LUIS		¿Quién son?
LUIS		Unos hombres son azules y colorados que viven por despoblados y adoran el zancarrón. Basta enseñarles la cruz, basta darles una voz; que es gente que come arroz, pasas, higos y alcuzcuz. Si bebieran vino casto, si comieran buen tocino, no me pusiera en camino, pues para pasas yo basto. ²⁹

L'autore non dimentica, inoltre, di riconfermare l'importanza del 'lindore' del lignaggio di cui ogni *cristiano viejo*, di alta o bassa estrazione sociale, dovrebbe andare fiero. È evidente che il Fénix utilizzi il proprio mezzo espressivo come strumento per rafforzare «los valores de la casta dominante»³⁰. In *Peribáñez*, ad esempio, il concetto viene ribadito in modo molto chiaro. Il messaggio dell'autore, è, infatti, perfettamente decifrabile:

²⁷ Fernando de Zarate, *El valiente Campuzano*, citato in Herrero García 1966, 592.

²⁸ Case 1981, 787.

²⁹ Vega Carpio 1998b, 663-664.

³⁰ Díez Borque 1976, 238.

PERIBÁÑEZ Yo soy un hombre
aunque de villana casta,
limpio de sangre, y jamás
de hebrea o mora manchada.³¹

Da evidenziare, altresì, il fatto che anche per la figura del *gracioso/criado* era operante il valore della *limpieza de sangre*³². Nelle commedie di Lope si distingue chiaramente la rilevanza dell'argomento, considerato anche il legame con il tema dell'onore³³. In alcuni casi, viene menzionata persino un'ipotetica discendenza *hidalg*a del personaggio del servo, anche se il più delle volte si impiega come risorsa comica³⁴. Tuttavia, Montesinos ci ricorda che:

Como Sancho, el gracioso es cristiano viejo, aunque suele entender esto del cristianismo de un modo muy particular. Típicas son sus disputas con los moros y su disprecio por ellos a causa de que no beben vino ni comen tocino; por afirmar su cristiandad, nunca dejaría él de hacerlo.³⁵

La 'macchia' della discendenza musulmana crea una solida linea di separazione tra il *criado cristiano viejo* e il *morisco*, rivelandosi come essenziale pretesto per un'ulteriore categorizzazione e anche come motivo principale, secondo la critica, dell'esclusione del personaggio dalla cerchia dei *criados* tradizionali³⁶. Tuttavia, è necessario ricorda-

³¹ Vega Carpio 2008a, 196.

³² Si veda la definizione dell'aggettivo 'limpio' in Covarrubias Orozco 1611: «limpio se dize comunmente el hombre Christiano viejo sin raza de Moro ni Indio».

³³ A tal proposito, Díez Borque (1976, 242-243) afferma che «la ascendenza el linaje, de tan capital importancia en la estructura mental del hombre del XVII, aparecerá también como orgullo en la figura del criado-gracioso, sólo que aquí se reducirá al gran mito compensador de ser cristiano viejo que tiene como gran patrimonio la limpieza de sangre, y por tanto, participar de la honra horizontal. Pero hay en esto una oposición social con respecto a la ascendencia del galán, que en la comedia presentará utilizando el valor carismático del apellido». Sul fondamentale tema dell'onore nella società dei Secoli d'Oro, si veda Maravall 1979.

³⁴ Díez Borque 1976, 243.

³⁵ Fernández Montesinos citato in Case 1982, 597-598.

³⁶ Ribadisce questo stesso concetto Case (1981, 790) dichiarando che «en la función del morisco gracioso encontramos la máxima afirmación de los valores de los cristianos viejos. Su posición de tipo inferior al lado del cristiano viejo, por contraste, exalta la superioridad de la sociedad cristiana tradicional».

re che l'emarginazione cui si assiste dal punto di vista letterario avviene, in primo luogo, anche livello sociale. Il teatro, infatti, riverbera senza mezzi termini ciò che la società è giunta a stabilire e a deliberare. Afferma Parello, infatti, che: «En la España clásica no funcionó como en el resto de Europa un sistema único basado en la oposición noble-pechero sino un sistema doble de exclusión del honor basado en la nobleza y en la 'limpieza de sangre'»³⁷. Se dunque, come afferma Maravall, «tutto ciò che l'uomo è, equivale a quello che rappresenta nella società»³⁸, è legittimo che il *morisco* possa assumere in scena il medesimo ruolo che svolgeva nel contesto sociale, ovvero quello del reietto, dell'emarginato.

4.2. LA FIGURA DEL MORISCO NELLA PRODUZIONE DRAMMATICA DI LOPE DE VEGA

La tappa più strutturata dell'evoluzione del personaggio del *morisco* si riferisce alla produzione teatrale di Lope de Vega. Morley e Tyler hanno individuato approssimativamente 300 personaggi che possiedono nomi di «mori» e *moriscos* in un corpus estesissimo di opere analizzate³⁹. All'interno del panorama produttivo del Fénix, possiamo identificare, quindi, un'importante porzione di opere teatrali in cui risaltano personaggi di matrice islamica/orientale; tuttavia, per realizzare l'indagine che ci si propone in questo studio, è necessario esaminare in modo preciso le figure riscontrate nel corpus, al fine di circoscrivere l'analisi unicamente alla cerchia limitata delle figure dei *moriscos* e passare quindi in rassegna i tratti distintivi che, messi a confronto con quelli dei prototipi prelopeschi, sembrerebbero configurare il nuovo modello letterario.

Il riferimento è, in modo particolare, alle opere in cui il *morisco* in qualità di *gracioso*, si muove accanto ai protagonisti della commedia, inserito al margine della trama principale della storia. Il *gracioso morisco* si caratterizza essenzialmente per i suoi attributi comici e si identifica soprattutto grazie ad una parlata peculiare, la *jerga morisca*, ossia, un castigliano grossolano irrorato da interferenze della

³⁷ Parello 1999, 154.

³⁸ Maravall 1984, 31.

³⁹ Morley - Tyler 1961.

lingua araba inserite intenzionalmente dall'autore. Per i suoi aspetti comici, la figura aderisce perfettamente al *código de la risa* vigente nel teatro aureo: data la sua posizione di soggetto minoritario e plebeo, il *morisco*, infatti, si trasforma facilmente in un oggetto comico nella commedia lopesca. Oltre a delineare le caratteristiche del *morisco gracioso* lopesco, l'obiettivo principale delle seguenti pagine sarà quello di cercare di comprendere come la comicità della figura venga adoperata al servizio dell'ideologia del potere e in quale modo sia evidente questo meccanismo nelle opere di Lope.

Per localizzare, all'interno dello smisurato patrimonio teatrale del Fénix, il gruppo di commedie in cui è possibile rintracciare i protagonisti dell'analisi, ci si avvale dei riferimenti degli studi di Albert E. Sloman⁴⁰, Thomas E. Case⁴¹, Luis Antonio Santos Domínguez⁴² e, altresì, della Base di Dati in formato elettronico realizzata dal gruppo di ricerca *ArteLope* dell'Universitat de València⁴³. Qui di seguito rimettiamo l'elenco delle commedie lopesche che saranno prese in analisi, seguendo l'ordine cronologico assegnato da Morley e Bruerton nel loro celebre studio⁴⁴:

<i>La Tragedia del rey Don Sebastián</i>	1593-1603 ⁴⁵
<i>El hidalgo Bencerraje</i>	1599-1608 (prob. 1605-1606)

⁴⁰ Sloman 1949.

⁴¹ Case 1982.

⁴² Santos Domínguez 1987.

⁴³ *Proyecto ArteLope, Base de Datos y Argumentos del teatro de Lope de Vega*, <http://artelope.uv.es/>.

⁴⁴ Morley - Bruerton 1968.

⁴⁵ Per una scelta di coerenza in merito ai titoli delle opere indicati, anche per questa commedia segnalo nella lista il titolo e la datazione proposte da Morley e Bruerton. Tuttavia, è necessario ricordare che Gonzalo Pontón, nella sua edizione critica dell'opera, propone il titolo *El bautismo del Príncipe de Marruecos* e consegna al lettore un diverso riferimento temporale per quanto riguarda il momento di redazione dell'opera. Nel prologo, lo studioso spiega che, per calcolare una possibile data di composizione della commedia, è partito da un dato rilevato al verso 2249 del testo di Lope. Si tratta di un riferimento che il Fénix realizza riguardo alla canonizzazione di San Raimundo de Peñafort, un dettaglio mai tenuto in considerazione dalla critica precedente e che porta invece Pontón a valutare il periodo tra il 1602 e il 1603 come il più probabile lasso temporale durante il quale fu composta la commedia. A questo proposito, si veda Pontón 2012, 798-799. Le citazioni nel corpo del testo che riguardano quest'opera lopesca saranno sempre estratte dall'edizione di Pontón (2012).

<i>La divina vencedora</i>	1599-1603
<i>Los esclavos libres</i>	1599-1603
<i>El arenal de Sevilla</i>	1603
<i>El cordobés valeroso Pedro Carbonero</i>	1603
<i>El primer Fajardo</i>	1600-1612 (prob. 1610-1612)
<i>San Diego de Alcalá</i>	1613
<i>La envidia de la nobleza</i>	1613-1618

Le date proposte dai due studiosi indicano, quindi, che le opere abbracciano un periodo approssimativo che va dal 1593 al 1618, ovvero, un intervallo temporale che comprende gli ultimi anni del regno di Filippo II e gran parte di quello di Filippo III. Interessa indicare, altresì, che più della metà delle commedie siano state composte a ridosso dell'episodio dell'espulsione definitiva (1609), inserendosi in un segmento storico in cui la *cuestión morisca* si stava configurando come una problematica sempre più accesa e discussa dalle autorità civili e religiose dell'epoca.

Per mettere in relazione le commedie di tema moro/*morisco* sopra citate con il contesto biografico dell'autore, è necessario ricordare due fasi precise della vita di Lope: il periodo di esilio trascorso dal poeta a Valencia (1589-1590) e quello vissuto a Siviglia (1603-1604)⁴⁶. Vista l'alta densità demografica *morisca* che caratterizzava entrambi i territori peninsulari visitati, sembrerebbe assai probabile che il Fénix potesse essere entrato in contatto con alcuni componenti del gruppo minoritario e, di conseguenza, che potesse essere venuto a conoscenza anche delle problematiche che stava suscitando la *cuestión morisca* nel panorama socio-politico del tempo, ricavando di conseguenza una gamma di informazioni utili da modellare all'interno delle proprie commedie. Inoltre, tenendo ancora una volta in considerazione i dati forniti da Morley e Bruerton, si può dunque definire l'intervallo temporale tra il 1593 e il 1618 come il periodo di vigenza, all'interno della produzione lopesca, del peculiare fenomeno letterario del *morisco gracioso*⁴⁷.

La presenza della figura all'interno di tutte le opere del corpus precedentemente citate permette di cogliere l'adozione da parte del

⁴⁶ Pedraza Jiménez 2008, 26-29; Pedraza Jiménez 2009, 35-39.

⁴⁷ Case 1981.

Fénix di una modalità strutturata di creazione e gestione del personaggio del *morisco*. L'autore congegna, infatti, la sovrapposizione di due soggetti distinti al fine di comporre una figura inedita, caratterizzata da alcune particolarità chiaramente riconoscibili. In altre parole, utilizzando le fattezze del personaggio preesistente del *gracioso* appoggiate sui riferimenti dello stereotipo sociale del *morisco*, Lope dà vita ad una nuova creatura teatrale⁴⁸. L'autore approfitta, in definitiva, dell'entità stereotipica del *morisco* e di quella teatrale del *gracioso*, per modellarne un'altra: il risultato della fusione non è altro che un ulteriore prodotto della cultura comica popolare.

Si vuole inoltre porre accento su una funzione particolare che il *morisco gracioso* svolge nella commedia del Fénix. Così come il *donaire*, anche il *morisco gracioso* diventa veicolo di metateatralità, non solo perché esplica la stessa funzione del personaggio del classico *gracioso*, ma soprattutto perché, unicamente con la sua presenza in scena, è in grado di rammentare al pubblico le contrapposizioni tra il gruppo dominante e la minoranza e, soprattutto, ha la capacità di ravvivare l'attenzione sulla questione dell'espulsione definitiva, tema molto dibattuto precisamente in quel momento storico. E dunque, così come il *donaire* svela la finzione teatrale rivolgendosi al pubblico in modo diretto, il *morisco gracioso* esce idealmente dalla cornice dell'atto drammatico, smaschera la finzione della trama in cui è inserito e riporta il pubblico alla realtà contingente. La modalità con cui Lope mette in pratica lo stratagemma letterario è rivelata dall'innesto del personaggio all'interno di opere ambientate in una cornice storica dalla quale il *morisco* dovrebbe essere, in realtà, avulso.

Di fatto, la maggior parte delle commedie in cui il personaggio si distingue in modo significativo nella storia, sia per la sua conformazione stereotipata sia per il suo ruolo particolarmente attivo, è situata dal drammaturgo in un ambiente medievale o in un contesto che rimanda al periodo poco precedente la conquista di Granada. Tuttavia, sappiamo dagli studi di esperti moriscologi che la fase storica a partire dalla quale si può ufficialmente parlare di *cristianos nuevos de moros* (*moriscos*) si riferisce all'intervallo temporale che va tra il 1501 e il 1502, un momento chiave per i *mudéjares* spagnoli che assistono, loro malgrado, alla progressiva trasformazione del proprio status a causa

⁴⁸ Nella dedicatoria de *La Francesilla* (1596), Lope dichiara che la commedia: «fue la primera en que se introdujo la figura del donaire, que desde entonces dio tanta ocasión a las presentes» (Case 1975, 72).

della *Real Pragmática* che impone la conversione forzata al cristianesimo ⁴⁹.

Considerando le coordinate temporali delle commedie in cui Lope inserisce il *morisco gracioso* come personaggio teatralmente rilevante, si constata che tutte le opere si collocano in un periodo storico diverso rispetto a quello in cui il *morisco* dovrebbe apparire, secondo la logica successione degli avvenimenti storici. Si fa riferimento più precisamente a cinque delle opere del corpus che abbiamo precedentemente citato, poiché in esse, come vedremo, appare molto chiaro il disegno lopesco in analisi. Ne *El hidalgo Bencerraje*, il personaggio di Zulema è inserito in un ambiente che rievoca la campagna militare della guerra di Granada della fine del secolo XV. Anche Hametillo, *morisco gracioso* de *El cordobés valeroso Pedro Carbonero* si muove nel medesimo sfondo storico, quello della fase pre-conquista dell'ultima roccaforte musulmana *nazarí*. Ne *El primer Fajardo* Lope si sposta cronologicamente ancora più indietro e inserisce Zulemilla all'interno di una storia ambientata nel secolo XIV, agli inizi del regno di Enrico II di Castiglia, intorno alla metà del 1300. Ne *La envidia de la nobleza*, il Fénix fa muovere Zulema in un contesto drammatico che risale all'epoca di Ferdinando II il Santo, protagonista importante dell'azione della Riconquista del territorio contro i musulmani nel secolo XIII. In ultimo, il *morisco gracioso* Alí viene inserito nella commedia che vede come protagonista San Diego de Alcalá, religioso spagnolo che visse nella prima parte del secolo XV. Unica eccezione del gruppo di opere drammatiche è la commedia *Los esclavos libres*, ambientata in età contemporanea a quella di Lope, alla fine del secolo XVI, sotto il regno di Filippo II, un'opera in cui la satira anti-*morisca*, in special modo mossa contro il personaggio di Zulema, è particolarmente accesa ⁵⁰.

⁴⁹ Domínguez Ortiz - Vincent 1993, 17.

⁵⁰ Per la precisazione dell'ambientazione storica delle commedie di Lope, ci si è avvalsi della risorsa *ArteLope, Base de Datos y Argumentos del teatro de Lope de Vega*. Antonio Sánchez Jiménez suggerisce che tre commedie lopesche di tema storico (*Los Benavides, El postrer godo de España* e *El bastardo Mudarra*) toccano, mediante una fitta rete di allusioni, la *cuestión morisca*. Afferma lo studioso, infatti, che le opere «se conectan a la situación contemporánea de los moriscos mediante una reflexión sobre la figura del moro», aggiungendo inoltre che «las tres comedias ofrecen comentarios sobre los moriscos y los turcos al hablar de los moros de la época di Muza y Almanzor» (Sánchez Jiménez 2003, 124-125).

L'espedito lopesco si sviluppa, dunque, attraverso il proposito di trasportare il *morisco* (individuo non ancora effettivo da un punto di vista storico se guardiamo l'ordine cronologico delle ambientazioni storiche delle commedie, ma, al contrario, molto presente nella realtà a cui il pubblico appartiene e, dunque, perfettamente riconoscibile) e di frapportarlo in uno sfondo letterario assai diverso dalla società dell'epoca. Con la presenza del personaggio sulla scena si apre, dunque, una finestra sul mondo reale: Lope adopera la figura non certo per proporre una riflessione critica sugli argomenti collegati alle problematiche della minoranza, bensì per trasmettere in modo chiaro un messaggio legato all'ideologia politica e religiosa del gruppo dominante. La figura viene ancora una volta categorizzata, caricata degli stessi valori negativi che ha assunto all'interno della società dell'epoca. La commedia è, pertanto, lo scenario in cui il conflitto sociale viene portato alla luce, ma è anche il luogo dove lo stesso trova rapidamente una risoluzione, considerata la funzione eloquentemente ideologica che si propone di avere.

Le funzioni primarie che si osservano nella figura del *morisco* nel teatro di Lope de Vega si collegano alla dimensione della comicità e della marginalità. Per quanto riguarda la sua condizione comica, così come si è precedentemente accennato, il personaggio si rende partecipe del *código de la risa* vigente nel teatro aureo, considerando il fatto che la sua posizione di soggetto minoritario e popolare lo spinge a presentarsi nella commedia come *objeto risible*⁵¹. Secondo la concezione umoristica dei secoli XVI e XVII, il *morisco* si delinea come oggetto comico in linea con la tradizione classica che vede la base dell'estetica della comicità nel ridicolo, un elemento che risiede, secondo la definizione ciceroniana, in *torpitudō et deformitas*⁵². Af-

⁵¹ Arellano 2006, 352-353. In merito al tema del comico nei Secoli d'Oro, si veda *Risa y sociedad en el teatro español del Siglo de Oro* 1981.

⁵² La definizione di Cicerone del comico come *torpitudō et deformitas* (*De Oratore*, II, 58, 236) proviene dalla concezione aristotelica esplicitata nella *Poetica*: «La commedia è, come si è detto, imitazione di persone che valgono meno, non però per un vizio qualsiasi, ma del brutto è parte il ridicolo. Il ridicolo è infatti un errore e una bruttezza indolore e che non reca danno, proprio come la maschera comica è qualcosa di brutto e di stravolto senza sofferenza» (Aristotele 1987, 131). Nell'epistola nove dell'opera *Philosophia Antigua Poética*, Alonso López Pinciano (1596, 372) tratta la materia del ridicolo, affermando che «conuiene saber: que, lo ridiculo está en lo feo. Digo ansí: que, como las más cosas del mundo se reduzen a obras y palabras, ansí también la risa se reduce a palabras y obras».

ferma Arellano che:

En la comedia nueva la comicidad es muy diferente de la antigua, desarrollándose en las dos vías de la comicidad ingeniosa y la ridícula (la propiamente baja). La primera pueden protagonizarla caballeros y graciosos; la segunda corresponde principalmente a los graciosos.⁵³

La comicità dei personaggi dei *graciosos* emerge nella commedia aurea come aspetto estremamente rilevante, da osservare, tuttavia, secondo quella prospettiva più moderna che tende a configurare il teatro spagnolo come uno strumento commerciale: le risate e il divertimento costituiscono quella dimensione di leggerezza che diventa una delle ragioni primarie che induce il pubblico a pagare il biglietto per poter assistere allo spettacolo. L'elemento del comico è pertanto marginale per ciò che concerne le dinamiche della commedia in sé, ma fondamentale per le sue nuove prospettive commerciali. Arellano spiega così il concetto appena illustrato:

Los elementos cómicos son siempre incidentales, aislados de la trama básica y poco integrados en el diseño de las obras. Los graciosos de la tragedia son personajes marginales, cuyas intervenciones pueden fácilmente quitarse de la obra sin que se rompa la unidad de acción. Según la habilidad o genio del dramaturgo la comicidad y los graciosos tendrán una función más o menos importante, pero siempre a partir de esa marginalidad que he mencionado. La presencia de lo cómico en las tragedias y comedias serias no viene solicitada por razones de diseño propiamente artístico, sino práctico y comercial: son elementos de atracción para un público que aprecia esta variedad y este tipo de diversión.⁵⁴

Tuttavia, l'importanza della figura per il ruolo comico che svolge in scena non mette nemmeno per un momento in discussione l'intento ideologico che la commedia vuole comunicare. In altre parole, il *gracioso* può eventualmente spezzare dei momenti drammatici dell'azione, ma non diventa mai un mezzo per sovvertire le regole sociali promosse dalla commedia. Questo ragionamento vale naturalmente anche per il personaggio del *morisco* in quanto *gracioso*: all'interno delle commedie che stiamo analizzando la figura, infatti, si mette a disposizione dell'autore come una piccola pedina della categoria del

⁵³ Arellano 2006, 353.

⁵⁴ Arellano 2007, 9.

comico affinché sia sistemata nella casella più adatta per il gioco teatrale. Senza indugiare, infatti, il meccanismo del teatro aureo la inserisce nella sezione più secondaria possibile rispetto al sistema di valori dominanti presentati in scena. Nulla è dettato dalla casualità. Quando osserviamo i personaggi delle commedie muoversi sul palcoscenico dell'epoca, è necessario sempre ricordarsi della rigorissima impalcatura ideologica che sta alle loro spalle. In definitiva, come dichiara Maravall:

el teatro español se hace cuestión de los comportamientos y acciones de los hombres y de los grupos, tratando de demostrar que, obrando de una manera o de otra manera, pueden alcanzar o no a vivir felices, según su inserción en el sistema social en que se encuentran. Sistema social en el cual las posibilidades de la felicidad están garantizadas por el respeto recíproco a ese orden de la sociedad y al puesto que a unos y a otros corresponde y que lleva tras sí el mecanismo coactivo de la autoridad suprema que lo restablece en caso de violación.⁵⁵

Díez Borque registra la carenza della presenza delle figure dei *moriscos* all'interno delle commedie del teatro dei Secoli d'Oro. Il critico dichiara, infatti, che «la aparición del moro en la comedia es muy escasa, comparando con su peso, como problema, en la vida social del siglo XVII»⁵⁶. La contraddizione è evidente: come si è già visto nei capitoli precedenti, la *cuestión morisca* diventa un argomento politico così rilevante nel panorama spagnolo dei secoli XVI e XVII tanto da impegnare, in primo luogo, Filippo II in una durissima campagna anti-*morisca* e, in seguito, anche Filippo III in una profonda riflessione sulla controversa decisione dell'espulsione definitiva. Inoltre, sappiamo bene quanto la questione si configuri come una problematica che assume sfumature di grande interesse, persino da un punto di vista di politica estera. A livello sociale, l'impatto della faccenda politica è assai evidente, e lo dimostrano le severissime pagine della letteratura apologetica analizzate nel secondo capitolo. Detto questo, è assolutamente necessario evidenziare che la dimensione letteraria dell'epoca non concede la dovuta importanza al «problema» che la comunità ispano-musulmana rappresentava all'epoca per la società cristiano-spagnola. E, infatti, perfino di fronte a un episodio storico di grande portata come fu l'espulsione, il teatro aureo rimane

⁵⁵ Maravall 1990, 21-22.

⁵⁶ Díez Borque 1976, 238.

silente, non certo attonito per la gravità dell'avvenimento, ma probabilmente accondiscendente con la radicale decisione di erosione della cultura *morisca*, mostrandosi solido nell'atto di asservimento al potere ⁵⁷.

Non è, dunque, per nulla difficile comprendere perché il personaggio del *morisco* appaia in modo così poco significativo sui palcoscenici del teatro del tempo ⁵⁸. A questo proposito afferma Díez Borque che:

La comedia recoge – en tono despectivo – la figura del morisco pero no se plantea el problema socioeconómico de su expulsión sino que [...] propugna los valores más reaccionarios y conservadores de la unidad estamental y las voces de defensa de las virtudes del individuo no encuentran eco en las tablas, desde donde se defenderá la separación de castas y la repartición valorativa de la sociedad según unos rígidos criterios. ⁵⁹

Lo studioso, riflettendo sulla questione, avanza la più che plausibile ipotesi secondo cui la commedia, impegnata in primo luogo nel convogliare i valori della casta dominante, non sia così interessata al trattamento della figura del *morisco*, né tanto meno delle problematiche sociali ad essa legate, poiché in definitiva, per l'ottica cristiano-

⁵⁷ In merito all'assenza della rappresentazione dell'espulsione nella commedia del Siglo de Oro, Pedraza (2010, 179-180) parla di «ecos del silencio» affermando che: «a pesar de la más que notable presencia de moros y moriscos en el teatro áureo, no se me ocultaba que no existían obras, entre las que hoy consideramos de relieve, que trataran de la expulsión morisca. Incluso ya había podido intuir, por estudios sobre asuntos próximos emprendidos en otros momentos, que las referencias y alusiones a este acontecimiento no abundan en las piezas canónicas. Con todo – imaginaba –, en ese maremagno mal conocido, deficientemente catalogado y de límites tan dilatados como imprecisos que es el teatro áureo (se habla de una producción conservada de cinco, siete o hasta diez mil comedias), no había de faltar un puñado de obras menores escritas al calor de un acontecimiento tan trascendente para la vida social española. Y es posible que las haya, pero yo no las he encontrado. Los que me han precedido en la busca, tampoco han dado – al parecer – con ellas. Para que el tema de la expulsión se convierta en protagonista directo e indudable de una pieza teatral española, hay que esperar, según los datos de que dispongo, a 1873, cuando José Velilla Rodríguez publica, presumiblemente a su costa, en la madrileña imprenta de su cuasi homónimo José Rodríguez, un mediocre drama tardorromántico, en tres actos y en verso, titulado descriptivamente: *La expulsión de los moriscos*».

⁵⁸ Auladell 1995.

⁵⁹ Díez Borque 1976, 238.

spagnola, la figura si delinea come un soggetto marginale, imbrigliato nella trama della società del tempo unicamente in una dimensione secondaria. In aggiunta, dice Díez Borque:

el constituir materia en la que podía intervenir la Inquisición apartó los dramaturgos de todo riesgo, pues éstos compartían con la población los prejuicios de raza, lo que llevaba a negar valor social a esta población y en consecuencia valor literario.⁶⁰

In questa precisa direzione si guarda, infatti, a quelle poche figure che emergono dalle pagine dei canovacci teatrali, ed in particolar modo, in quelle delle commedie di Lope de Vega che sono qui in analisi. La domanda cui cerchiamo di dare risposta è, pertanto, la seguente: in quale modo Lope decide di rappresentare sul palcoscenico e proporre al pubblico il *morisco*, figura periferica ma comunque presente nel tessuto sociale dell'epoca? Considerato il ruolo che il teatro assume nel secolo XVII, ovvero, quello di uno strumento attraverso cui assicurare un sistema di regole sociali e agire sulla massa popolare influenzandola⁶¹, appare chiaro che l'unica modalità che possiede l'autore per poter portare sulla scena il personaggio è quello di costruire una sorta di stereotipo letterario che interpreti alla perfezione quello stereotipo sociale generato dall'azione discriminatoria congiunta delle componenti politiche e religiose dell'epoca. Per raggiungere l'obiettivo proposto, quindi, il dramaturgo ricrea nella dimensione drammatica lo stesso *monigote* congegnato a livello sociale, ricalcando a livello teatrale il progetto di categorizzazione e di conseguente marginalizzazione del soggetto minoritario che si verifica nella sfera sociale.

In definitiva, Lope realizza un progetto di rappresentazione del personaggio che sia aderente all'immaginario 'popolare' del tempo, dimostrando che l'unico modo possibile di raffigurare il soggetto è procedere lungo le coordinate ideologiche della collettività dominante, appagando altresì gli orizzonti del pubblico dell'epoca e favorendo il suo diletto, così come disposto nella precettistica dell'*Arte Nue-*

⁶⁰ Díez Borque 1976, 238.

⁶¹ Afferma Maravall (1990, 22) che «Cuando se habla del carácter 'nacional' que el teatro español ofreció, hay que referirlo a ese hecho de que la comedia acertó a ser, por sus características barrocas, un medio de influencia sobre multitudes».

*vo de hacer comedias en este tiempo*⁶². Con la costruzione del personaggio stereotipato del *morisco*, Lope sembrerebbe garantire, per tanto, l'integrazione di due diversi e affiancati obiettivi: accontentare il bisogno di svago del pubblico del *corral de comedias* e, simultaneamente, compiacere le sfere del potere, rivelando in fin dei conti quanto sia marcata, nel suo teatro, l'opera di propaganda ideologica⁶³.

4.3. LOPE DEFINISCE IL MORISCO: PARAMETRI PER LA COSTRUZIONE DI UN PERSONAGGIO

Esaminando le figure dei *moriscos* che intervengono nella trama delle commedie del corpus in analisi, si sono riscontrati alcuni criteri di cui Lope sembrerebbe essersi servito come supporti per la costruzione della figura. Sono quattro parametri che potrebbero corrispondere, nei termini generali, agli stessi principi con cui la figura viene stereotipizzata a livello sociale e si riferiscono a: 1) la scelta del nome del personaggio; 2) la rappresentazione del processo di conversione al cristianesimo che subisce il personaggio durante la storia; 3) l'indicazione da parte dell'autore del consumo di vino e della carne di

⁶² «Escribo por el arte que inventaron / los que el vulgar aplauso pretendieron / porque, como las paga el vulgo, es justo / hablarle en necio para darle gusto», Vega Carpio 2006, 133.

⁶³ A proposito del concetto di mettere l'arte al servizio dell'ideologia dominante, è necessario riflettere tuttavia anche sulle ambizioni personali che spinsero Lope de Vega a legare le proprie produzioni alle più alte sfere del potere. Per riuscire ad ottenere una posizione presso la corte, in particolare per cercare di promuovere una sua possibile candidatura al ruolo di cronista reale, il Fénix si affidò alle sue commedie, menzionando nelle dedicatorie delle sue opere i nomi altisonanti della potente cerchia aristocratica. Durante la sua lunga carriera, il drammaturgo si servì spesso delle sue commedie come mezzi per cercare di ottenere favori, procurarsi sostegno economico e protezione da parte dei nobili più illustri del tempo. Impossibile non ricordare lo strettissimo rapporto che si instaurò tra l'autore e il sesto duca di Sessa, don Luis Fernández de Córdoba Cardona y Aragón. Si ricorda, pertanto, che il mecenatismo fu un fenomeno assai rilevante nei Secoli d'Oro, una tendenza che riuscì a unire indissolubilmente il mondo della letteratura con l'ambiente della nobiltà. A questo proposito, si vedano: Ferrer Valls 1998, Ferrer Valls 2008. In merito all'incarico di comporre la commedia *El bautismo del Príncipe de Marruecos*, si veda Belloni 2014b. Sull'interessante tema della professionalizzazione dello scrittore in relazione alla figura di Lope de Vega, si veda García Reidy 2013.

maiale da parte del personaggio nella consapevolezza di trasgredire i precetti islamici; 4) l'impiego di una specifica parlata *morisca*.

Queste quattro caratteristiche, attribuite dal drammaturgo a quasi tutti i personaggi riscontrati nelle commedie in analisi, si manifestano in modo più accentuato in talune figure e meno in altre, tuttavia è evidente che esse rappresentino la colonna vertebrale di ciascun personaggio rappresentato. Il nome di chiara origine araba identifica subitaneamente la figura sul palcoscenico, la conversione è azione drammatica che si manifesta, quando riferita dall'autore, sempre alla fine della commedia come atto che suggella la trasformazione positiva del personaggio. I rimandi al *vino* e al *tocino* ⁶⁴ sono mezzi teatrali utilizzati per suscitare il divertimento del pubblico, dato che l'umorismo lopesco fa spesso perno sulla superficialità della religiosità islamica del personaggi. In ultimo, la *jerga morisca* è l'attributo comune a tutti i personaggi delle commedie ed è sicuramente la prerogativa che riesce con più facilità nel progetto di categorizzazione del *morisco*, data la funzione principalmente identificativa che svolge in scena.

4.3.1. *Hametes e Zulemas*: i nomi dei *moriscos* sulla scena

La scelta di usare il nome come mezzo identificativo del personaggio *morisco* risulta fondamentale non solo perché l'appellativo determina la diversità della figura rispetto al gruppo degli altri personaggi sul palcoscenico, ma anche, in senso più generale, perché il nome di origine araba esprime, rammentandolo in modo diretto al pubblico, l'estraneità del soggetto rispetto al gruppo dominante cristiano-spagnolo. Si sottolinea il fatto che, nelle opere in cui tutti i personaggi sono musulmani, il nome del *morisco* non è più veicolo di diversità, bensì sono le azioni e il linguaggio che diventano elementi differenziatori della figura rispetto agli altri protagonisti islamici. Nel corpus delle commedie di Lope de Vega in analisi, si riscontrano otto personaggi *moriscos*, ciascuno dei quali possiede un nome specifico, di chiara derivazione araba.

Da rilevare la preferenza dell'autore per un nome in particolare, *Zulema*, che ritroviamo ripetuto sia nella sua forma originale (in quattro commedie: *HidBen.*, *DivVen.*, *EscLib.*, *EnvNob.*) ⁶⁵, sia mediante

⁶⁴ In italiano corrisponde al lardo.

⁶⁵ Per un rimando più agevole alle opere di Lope de Vega, si sceglie di uti-

il diminutivo con suffisso -illa, *Zulemilla* (in due commedie: *TragRS.*, *PriFaj.*). Si può pensare, ipoteticamente, che dietro al diminutivo, impiegato per caricare di sfumature divertenti la figura in scena, vi sia l'intenzione del drammaturgo di rimarcare con ironia l'esigua rilevanza che ricopre il *morisco* come figura nel contesto sociale dell'epoca, e, di conseguenza, come personaggio sul palcoscenico. *Zulema* è un nome maschile, variante occidentale del nome arabo *Sulaymân* (Salomone, citato tre volte nel Corano, personaggio rilevante per i poteri magici che Dio gli ha conferito ⁶⁶), nominativo assai diffuso tra gli uomini appartenenti ad una comunità islamica. Grazie ai dati conclusivi emersi da uno studio sull'onomastica *morisca* valenciana realizzato da Ana Labarta, si può affermare che *Zulema* è una delle tante varianti del nome arabo (come *Çuleyman*, *Suleymen*, *Zuleyme*, *Zuleman*, etc.) che sono state rilevate nei fascicoli inquisitoriali e che sono state classificate come le versioni antroponimiche più comuni per gli individui maschi delle comunità *moriscas* dell'epoca ⁶⁷. La stessa riflessione è valida per il nome *Hamete*, rinvenuto solo in una commedia di Lope (*CorVal.*), variante occidentalizzata della forma araba *Aḥmad*, che significa 'il più lodato', nome celeste del Profeta ⁶⁸, o anche di *Hâmid*, 'colui che loda Allah'. Il nome, utilizzato nella commedia da Lope, viene classificato da Labarta come uno tra i più diffusi all'interno delle fonti primarie da cui sono stati ricavati i dati. In particolare, viene registrata, nei documenti identificati come *Rca* e *Rv*, un'occorrenza rispettivamente di 188 volte del nome *Hamete* e di 120 volte del nome *Hamet* ⁶⁹. Da ricordare e sottolineare, inoltre, l'uso dello stesso nome anche da parte di Cervantes nella creazione del personaggio del cronista arabo *Cide Hamete Benengeli* ⁷⁰. In ulti-

lizzare le abbreviature dei titoli delle commedie del corpus in analisi elaborate da Morley e Tyler. Si veda, Morley - Tyler 1961.

⁶⁶ Sulla figura di Salomone nell'Islam, si veda Mandel 1997, 39 e ss.

⁶⁷ Labarta 1987, 86. I dati antroponimici ricavati da Labarta dai documenti coprono un periodo che va dal 1500 al 1610, tuttavia la maggior parte delle informazioni di cui si è in possesso riguarda l'intervallo temporale 1550-1610.

⁶⁸ Nome celeste del Profeta, appellato in questo modo nel corso della sua ascensione notturna. Nel Corano (LXI, 6) 'Isâ annuncia ai credenti la venuta di Muhammad: «E quando disse Gesù figlio di Maria: 'O figli d'Israele! Io sono il messaggero di Dio a voi inviato, a conferma di quella Torah che fu data prima di me, e ad annunzio lieto di un Messaggero che verrà dopo di me e il cui nome è Ahmad!» (Il Corano 1997, 422).

⁶⁹ Labarta 1987, 82.

⁷⁰ Sulle origini della figura cervantina di Cide Hamete Benengeli, si veda

mo, il nome *Alí* rinvenuto in una sola commedia di Lope (SDiego), è un classico nominativo della tradizione islamica, derivato dall'arabo 'Alí, con significato di 'nobile, elevato, alto', è un altro dei nomi dedicati ad Allah. È, inoltre, il nome del genere del Profeta, quarto Califfo diretto dopo la morte di Maometto e primo *Imam* per il ramo sciita dell'Islam. Si tratta, dunque, di un appellativo assai importante, e anche uno tra i più diffusi all'interno della comunità islamica.

L'importanza del nome arabo-islamico per i membri di una comunità musulmana è rilevante nella misura in cui gli appellativi conferiscono significato all'essenza, alla personalità del nominato. La potenza che il nome porta con sé viene messa in evidenza dal testo coranico, in particolare nella sura II in cui si legge che Allah insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose ⁷¹. Di fatto, «l'iniziazione di Adamo ai nomi sembra adombrare», sostiene Mandel, «un enigma che teologi, filosofi e sociologi da sempre hanno cercato di capire; poiché il nome in se stesso è il primo passo per la conoscenza, e che fra nome e identità reale sussiste un legame sicuro» ⁷². Si ricorda, inoltre, l'importanza che assumono i nomi per Allah, a cui si attribuiscono 99 appellativi. Di fatto, nel Corano (VII, 180) troviamo scritto: «E Dio possiede i nomi più belli, invocatelo dunque con quei nomi» ⁷³. Il nome è, quindi, rilevante per gli appartenenti alla religione islamica poiché elemento costitutivo della loro identità religiosa.

Si rammenta, in ultimo, quanto tenace sia stata l'opposizione delle autorità civili e religiose spagnole all'utilizzo dei nomi arabi da parte dei membri della comunità *morisca* lungo tutto il secolo XVI. Con l'obiettivo di annullare l'anima musulmana dei *nuevos cristianos de moro*, numerosi decreti imposero l'abbandono dell'appellativo arabo in favore di uno cristiano, stabilito al momento del battesimo ⁷⁴. La *Pragmática* del 1567 ordinata da Filippo II viene ricordata

López-Baralt 2008a.

⁷¹ «Ed insegnò ad Adamo i nomi di tutte le cose, poi le presentò agli Angeli dicendo loro: 'Or ditemi dunque i lor nomi, se siete sinceri'. Ed essi risposero: 'Sia gloria a Te! Noi non sappiamo altro che quel che Tu ci hai insegnato, poiché Tu sei il Saggio Sapiente!' Ed Egli disse: 'O Adamo, di loro dunque i nomi di tutte queste cose!' E quando Adamo li ebbe edotti dei nomi, Iddio disse agli Angeli: 'Non vi dissi che io conosco l'arcano dei cieli e della terra e so ciò che voi manifestate e ciò che celate in voi?'», (II, 31), si veda *Il Corano* 1997, 6.

⁷² Mandel 1997, 148.

⁷³ *Il Corano* 1997, 122.

⁷⁴ Solo nella commedia *La envidia de la nobleza* Lope indica il nome cri-

per essere stata uno dei tentativi ufficiali più spietati volti a eliminare la minoranza ispano-islamica, disponendo, oltre a tantissime altre interdizioni, il veto specifico per l'uso di nomi arabi e al riferimento in essi ai lignaggi di origine araba: «Cuanto a los nombres, ordenaron que no tomasen, tuviesen ni usasen nombres ni sobrenombres de moros»⁷⁵.

La ribellione dei *moriscos* sulle alture delle Alpujarras nel 1568 si considera non solo come la reazione naturale e conseguente alla *Pragmática*, ma anche come importante evento storico che fu in grado di destare nella collettività *morisca* una rinnovata coscienza identitaria islamica, favorendo così «la oportunidad para revalorizar toda la cultura musulmana tradicional»⁷⁶. Come prima cosa, infatti, i *moriscos* si riappropriarono dei nomi della tradizione arabo-islamica, aboliti dalle disposizioni di un'autorità che non volevano né potevano più riconoscere.

Ritornando, pertanto, alla scelta dei nomi dei personaggi *moriscos* realizzata da Lope de Vega, dobbiamo rilevare per prima cosa l'aderenza dell'autore ai nominativi reali dei *moriscos* dei secoli XVI e XVII, tuttavia si pensa che l'utilizzo, in un gruppo di otto commedie, di solo tre dei tanti nomi della tradizione musulmana possa indurre a ritenere che la scarsità onomastica che caratterizza le opere di Lope rispecchi una conoscenza approssimativa e una visione abbastanza uniformata della cultura *morisca*, così come probabilmente era per la maggior parte dei *crístianos viejos* dell'epoca.

4.3.2. La conversione teatrale dei personaggi islamici

In otto delle nove commedie del corpus, Lope de Vega mette in scena la conversione alla religione cristiana di un personaggio musulmano (TragRS., HidBen., DivVen., EscLib., CorVal., PrimFaj., SDiego, EnvNob.). Si tratta di un momento paradigmatico in tutte e otto le commedie poiché le scene dimostrano a chiare lettere la forza del-

stiano del personaggio *morisco* che decide di convertirsi alla fine dell'ultimo atto. Zulema vuole battezzarsi con il nome di Fernando, lo stesso nome del sovrano che si propone come padrino e testimone della conversione.

⁷⁵ La rigidità dei capitoli del decreto reale dimostra, di fronte alla risolutezza *morisca* di non abbandonare le proprie consuetudini culturali e religiose, una precisa volontà di annientamento del sistema *morisco/islamico*.

⁷⁶ Vincent 1987, 20.

l'ideologia *cristiano-vieja* di cui il teatro si rende veicolo. L'azione della conversione, infatti, non è per nulla necessaria ai fini drammatici, tuttavia viene inserita nel finale delle commedie citate come segnale di un ordine ristabilito, come sigillo della realizzazione di una metamorfosi positiva da parte del personaggio musulmano. Nelle opere, la conversione si trasforma così in convenzione letteraria, tanto che nei drammi l'episodio si configura come un brevissima scenetta comica in cui non vi è la benché minima traccia del valore spirituale che l'atto del convertirsi dovrebbe in realtà racchiudere. Al contrario, nel momento stesso in cui il personaggio comunica l'intenzione di diventare cristiano, Lope mette in bocca ai personaggi musulmani delle battute comiche che spesso relazionano deliberatamente la loro conversione alla possibilità di godere finalmente di quegli alimenti che la tradizione islamica proibisce in modo categorico. L'unica eccezione è rappresentata dalla commedia *La Tragedia del rey Don Sebastián*, nella quale la conversione del principe musulmano si configura come episodio fondamentale sia per quanto concerne la trama drammatica sia per il contenuto ideologico e politico che l'autore intende trasmettere. Di questa rilevante scena di conversione si parlerà in modo più approfondito successivamente.

Alla fine del terzo atto della commedia *El hidalgo Bencerraje*, viene rappresentato l'incontro tra i Re Cattolici, Ferdinando e Isabella, e Zulema, il *criado morisco*. Alla domanda diretta della regina in merito al suo desiderio di conversione, il *criado* risponde con estrema semplicità con una battuta relazionata con la carne di maiale:

FERNANDO	¿Quién es aqueste morillo?
ZULEMA	Creado del Cencerraje, yo ser de todo el caboto, el que traer y llevalde de Iznatorafe al Granada, de Granada a Iznatorafe.
ISABEL	¿Quieres ser cristiano?
ZULEMA	¡E cómo! E bota, se tener, darme e un boquito de bernil.
FERNANDO	Recibo contento grande deste dichoso suceso. Bautizaránse esta tarde, y seremos los padrinos. ⁷⁷

⁷⁷ Vega Carpio 1998a, 485.

Nel terzo atto de *Los esclavos libres*, assistiamo alla scena in cui il protagonista cristiano Leonardo, dopo aver difeso il *morisco* Zulema dalle beffe anti-musulmane di alcuni paggi, lo rimprovera per la sua passione smodata per il vino, per il gioco delle carte e per altre 'abitudini' su cui non si sente di indugiare oltre:

LEONARDO	Mira, Zulema, que si estos pajes dan en perseguirte y tú no lo remedias, no tendremos seguro sueño aun en las mismas camas.
ZULEMA	¿Yo qué culpa tener?
LEONARDO	Mucha, que te entras en el tinelo y comes cuanto hallas; pidés dinero, juegas a los naipes, sufres humazos, libramientos, cosas cuya conversación para en el desprecio.
ZULEMA	Senior Leonardo, el vino estar colgado, que me saber moy ben.
LEONARDO	Pues si te agradan las cosas de cristianos, la ley toma.
ZULEMA	e ¿qué dirá Mahoma?
LEONARDO	Yo te juro que él no te diga nada. ⁷⁸

Di lì a poco, nelle ultime battute della commedia, il *morisco* manifesterà il desiderio di volersi convertire con una rapida e incisiva affermazione di fronte allo stesso Leonardo e al Duque de Osuna, che si offre di essere suo padrino:

ZULEMA	E yo dego que querelde ser cristiano.
DUQUE	Y yo ser padrino tuyo. ⁷⁹

La conversione del *morisco* Hamete nella commedia *El cordobés valeroso Pedro Carbonero* è forse, tra tutte quelle che si osservano, la scena che Lope costruisce con maggiore abilità. Il momento teatrale è particolarmente significativo poiché contiene tutti gli elementi utili affinché si configuri come un quadretto di perfetta comicità. Il *gracioso* Hamete è un soldato di origine musulmana di un gruppo compo-

⁷⁸ Vega Carpio 1994b, 967.

⁷⁹ Vega Carpio 1994b, 982.

sto da dodici soldati cristiani capitanati dal protagonista, Pedro Carbonero, militare che riscatta prigionieri cristiani dal territorio del regno di Granada. In una breve scena dell'atto terzo, Pedro e Hamete hanno una conversazione in cui Pedro cerca di convincere Hamete a convertirsi:

PEDRO	Tórnate, Hamete, cristiano, y vente a servir al Rey; mira que es bárbara ley la del alarbe africano. Adora la ley de Cristo, sigue su Evangelio, Hamete, que es la que el cielo promete.
HAMETE	Al verdad, habemus visto, e estar bona; porque, en fin, comer jamón, beber vino.
PEDRO	Yo te prometo un padrino.
HAMETE	¿E qué decemos, Baicín? que tener alía mojer e hejos.
PEDRO	Acá tendrás todo eso mejor.
HAMETE	No más; crestiano querer volver. Escrebimos ley que tome a Axa, y que si no tomar, que el diablo haber de lievar al ferno en que estar Mahoma.
PEDRO	Mis brazos te doy por eso.
ANDRÉS	Y todos, como a cristiano. ⁸⁰

Nel secondo atto della commedia *San Diego de Alcalá*, il *morillo* Alí si trova a Siviglia e lavora come garzone per un fornaio. La sua inadeguatezza nel mestiere lo porta a causare un terribile incidente: accende il fuoco del forno senza rendersi conto che il figlioletto del padrone si era nascosto al suo interno e poi lì steso e addormentato. Diego prega la Vergine di intercedere e di aiutare il bambino. In effetti, con l'aiuto della Madonna, la creatura viene estratta dal fuoco sana e salva dallo stesso frate. Dopo aver assistito al miracolo, Alí manifesta a Diego la propria volontà di convertirsi:

⁸⁰ Vega Carpio 1995, 600-601.

cifico, dell'unica parte conservata del corpo di Maometto, una gamba o un braccio ⁸². Con questa parola, secondo la definizione del *Diccionario de Autoridades*, «llaman por irrisión los huessos de este falso Propheta, que van a visitar los Moros a la Mezquita de Meca» ⁸³. Tuttavia, è evidente che l'oggetto in sé è un chiaro prodotto dell'immaginazione popolare: fu creato verso la metà del secolo XVI e usato spesso dai cristiani per deridere i musulmani. Afferma Perceval:

El Zancarrón de Mahoma es un objeto fantasmático que no se ubicó nunca en un lugar concreto. Sin embargo existió con tal fuerza en la mente de los cristianos viejos durante un siglo y medio hasta llegar a ser un término 'popular' [...]. Pata de vaca o reliquia ilustre, brazo del profeta adornado de piedras preciosas o tropezón siniestro de un cojo iletrado, la naturaleza del zancarrón queda por elucidar. ⁸⁴

Molto spesso nelle commedie di Lope, così come si assiste a scene in cui i mori giurano sul Corano o sulle ossa del Profeta per ribadire con forza la propria fede islamica, allo stesso modo si ritrovano personaggi musulmani che rinnegano la fede maledicendo Maometto e lo *zancarrón*, come succede nel discorso di Alí in *San Diego de Alcalá* ⁸⁵.

Simile a quella del *morisco* Alí è la conversione di altri due personaggi, Zulema e Fátima, nella commedia lopesca *La divina vencedora*. In questo caso, la scelta della conversione assume un aspetto meno irriverente rispetto alle altre scene, poiché più legato alla sfera religiosa, così come nella commedia di *San Diego de Alcalá*. Tuttavia, la rapidità della conversione delle due figure porta comunque a sorriderne e, quindi, a far sì che venga ribadita la fragilità e la superficialità della fede islamica dei due personaggi. La trasformazione cristiana di Zulema e Fátima avviene in maniera subitanea, dopo aver contemplato, per puro caso, una statua lignea della Vergine:

⁸² La leggenda viene raccontata da Lope nella commedia *Los esclavos libres*, nella scena in cui i paggi sbeffeggiano Zulema e il suo credo (Vega Carpio 1994b, 965).

⁸³ *Diccionario de Autoridades* 1726-1739, in <http://web.frl.es/DA.html>.

⁸⁴ Perceval 1997, 205. Sostiene ancora Perceval (1997, 214) che «el Zancarrón jugó el papel de reliquia indispensable, prueba de la traición morisca. Por lógica particular, los moriscos, vistos como la imagen invertida de la comunidad cristiana, debían contar con una iglesia (secta), unos dogmas y unas reliquias tanto si eso coincidía con la doctrina del Islam o no».

⁸⁵ Sull'argomento dello *zancarrón de Mahoma*, si vedano: Perceval 1997, 204-227; Santos Domínguez 1985.

Abren la caja, ven a la Virgen, y admíranse

ZULEMA ¡Calíar, Fátima, en mala hora!
 FÁTIMA ¿Qué ser eso?
 ZULEMA Una Señora.
 ¡Por Mahoma, lindo encuentro!
 ¡Todo temblar en miralda!
 FÁTIMA Yo, Zulema, conocelda.
 ZULEMA Yo también; pero, ¿qué hacelda?
 FÁTIMA No la llevare, dejalda.
 ZULEMA Parece en estar merando
 me la he cobrado afición.
 FÁTIMA Ya me decir corazón
 que ser cristiana.
 ZULEMA ¿Tú? ¿Cuándo?
 FÁTIMA Ahora.
 ZULEMA También a mí.
 FÁTIMA Prometeldo.
 ZULEMA El Niño tierno
 me decir guarda el infierno.
 ¿Querer ser cristiana?
 FÁTIMA Sí.⁸⁶

In ultimo, si analizzano le scene delle conversioni presenti in *La envidia de la nobleza* e in *El primer Fajardo*. Si tratta di due episodi molto simili e assai poco rilevanti per l'azione drammatica. Si delineano come delle scene molto rapide, in cui il protagonista musulmano attesta la propria volontà di diventare cristiano in un'unica battuta. La decisione viene accettata, naturalmente, di buon grado dai cristiani testimoni. Ne *La envidia de la nobleza*, Zulema dichiara di voler diventare cristiano di fronte al re di Castiglia Ferdinando III e di voler assumere un nome cristiano di battesimo:

ZULEMA Conocer la Alteza bestia
 à Zolemica, xonior.
 FERNANDO Quien es aqueste?
 MAESTRE Es Zulema,
 Moro de gran lealtad,
 Que en todas estas tragedias
 à Don Álvaro acompaña.
 ZULEMA Ya auer dexado el pelieja,

⁸⁶ Vega Carpio 1994a, 828-829.

vedere nella conversione una comoda soluzione per mettere a tacere le accuse di islamismo da parte del Sant'Uffizio). Per tanto, dopo l'analisi delle scene presentate, si può sostenere che l'espedito drammatico della conversione emerge senza dubbio come un efficace mezzo teatrale: le scene, costruite in modo esperto dal drammaturgo, convogliano verso un duplice obiettivo finale, ovvero, l'impostazione di una critica sociale e la pianificazione del divertimento per il pubblico dei *corrales*.

4.3.2.1. Il ruolo della Vergine Maria nel processo di cristianizzazione

In relazione al criterio della conversione adottato da Lope de Vega nelle opere citate, si è individuato che, unicamente in tre delle nove commedie che rappresentano il corpus (*La divina vencedora*, *La Tragedia del rey Don Sebastián* e *San Diego de Alcalá*), il processo di conversione dei personaggi musulmani si presenta arricchito da un meccanismo ulteriore (un procedimento che collega intimamente le scene delle tre opere citate e le differenzia dalle altre sei). Lope sembrerebbe dunque modificare lo schema originale con l'introduzione dell'intervento della Vergine Maria, il cui ruolo appare fondamentale se si considera il profondo significato simbolico che implica la conversione dei personaggi islamici sul palcoscenico ⁸⁹.

⁸⁹ Si ricorda l'importanza che ricopre la figura di Maria nell'ambito della tradizione islamica. Nel testo coranico, infatti, Maria viene citata in dodici sure (nrr. 2, 3, 4, 5, 9, 19, 21, 23, 33, 43, 57 e 66): in particolare, nella sura 19, a lei intitolata, si descrivono alcune fasi della vita della madre di Cristo. In essa si parla dell'annunciazione, del parto di Gesù e della difesa di fronte alle calunnie sorte dopo la nascita del bambino. Nel Corano è anche presente un profilo spirituale di Maria, rappresentata in due luoghi coranici (sure 21 e 23) come *ayat*, ovvero come il Segno che Allah diede all'umanità, insieme a suo figlio Gesù. Nel testo coranico Gesù è rappresentato con molto rispetto: si racconta infatti che fu concepito da una vergine, Maria, senza nessun intervento umano. Questa concezione rappresenta il segno della potenza divina: Maria, sin dall'infanzia, è stata consacrata a Dio per volontà dei suoi genitori Anna e Gioacchino. Unica figura femminile citata nel Corano, Maria diventa inoltre modello ideale per la donna musulmana. Ella infatti fu eletta da Allah tra tutte le donne nel mondo poiché portasse in grembo il Messia (la parola «Messia» nell'Islam perde il significato che possiede nel Cristianesimo e diventa semplicemente un Nome, il nome di colui che ha ricevuto la benedizione di Dio). Spesso nel Corano Cristo è appellato anche, ma non solo, con il titolo *Ibn Maryam* (figlio di Maria), mentre non vi è nessun accenno alla paternità di Giuseppe. La figura di Giuseppe non appare

Lo schema adottato dall'autore per la costruzione di queste particolari circostanze teatrali si presenta in forma analoga nelle tre opere indicate: a) Maria domina lo spazio drammatico in cui si inserisce per l'intensa forza divina che emana; b) i personaggi islamici che assistono alle sue azioni miracolose si sentono sopraffatti dalla potenza della sua presenza; c) l'ingerenza divina ha come conseguenza la trasformazione religiosa dei soggetti musulmani.

Nelle seguenti pagine si mostreranno le scene delle opere indicate nelle quali è possibile riscontrare l'applicazione di questa peculiare modalità drammatica, relazionata strettamente con il tema dell'epifania e della conversione dei personaggi musulmani. Le scene che si analizzeranno non corrispondono mai alla prima fase dell'opera (primo atto, *planteamiento*) ma sempre alla seconda (secondo atto, *nudo*) o, in alternativa, alla fase conclusiva (terzo atto, *desenlace*). Inoltre, ogni specifica scena sembra corrispondere a una struttura narrativa fissa, composta a sua volta da una serie di unità che si potrebbero definire in questo modo: situazione iniziale (fase in cui il personaggio manifesta la sua condizione di fedele musulmano), complicazione (momento in cui interviene la Vergine), reazione (sequenza in cui il personaggio islamico manifesta il suo turbamento dopo aver assistito all'esperienza miracolosa ad opera della Vergine), risoluzione (cornice in cui il personaggio islamico decide di convertirsi al cristianesimo), situazione finale (fase in cui la figura islamica riceve il battesimo: un momento che, a seconda dei casi, può essere rappresentato sul palcoscenico o anche solo annunciato da altri personaggi). Il Fénix dunque sembra servirsi della sequenza narrativa codificata in base alle proprie necessità drammatiche: considerata la sua applicazione a diverse trame narrative, la formula pare aver raccolto ottimi risultati. A riprova di questo, si è rilevato inoltre che Lope de Vega impiegò perfino le stesse locuzioni in due dei tre casi, così come si osserverà

mai nel Corano, né come sposo né come amico di Maria né come padre di Gesù: probabilmente la sua assenza è utile per valorizzare l'idea della castità e della purezza della figura stessa di Maria. Antonio Vespertino Rodríguez raccoglie nel suo studio sei leggende *aljamiadas* che hanno Gesù e Maria come protagonisti. I racconti sono i seguenti: *Albadiz del nacimiento de Içe*, *Conclusión con que se averigua la falsedad de la Religión cristiana en sus mesmos evangelios* e *Historia del rey Jesús*, *Historia que acaeció en tiempos de Içe*, *Albadiz y recontamiento de Içe con la calavera*, *Historia de Içe y del hijo de una vieja*, *Içe habla con un resucitado sobre las experiencias de la muerte* (Vespertino Rodríguez 1983).

nelle seguenti pagine ⁹⁰.

La fase di complicazione merita un commento più approfondito trattandosi del vero nucleo della sequenza, ovvero, del momento in cui la tensione narrativa è al punto più alto. Si tratta di un'azione fondamentale che trasforma rapidamente la situazione iniziale in situazione finale: questo segmento può dunque essere definito come il momento climax che cambia il corso delle azioni. Nonostante si tratti di un passaggio teatrale molto breve, per il ristretto numero di versi che abbraccia, la circostanza dell'intervento della Vergine è senza dubbio in tutte le opere analizzate l'episodio più rilevante di tutta la sequenza narrativa, non solo per la compaginazione della trama ma anche per la costruzione del messaggio ideologico che l'opera intende trasmettere. Maria interviene nelle tre opere teatrali adempiendo al ruolo di correndentrice: in due casi (*La Tragedia del rey Don Sebastián* e *La divina vencedora*) la sola azione del personaggio musulmano di contemplare per un attimo la sua sacra immagine conduce direttamente alla conversione, nell'ultimo caso (*San Diego de Alcalá*) è invece un miracolo della Santissima Madre ciò che convince il personaggio a convertirsi.

Nel secondo atto dell'opera lopesca *La Tragedia del rey Don Sebastián* ⁹¹, l'evento della conversione del protagonista musulmano Muley Jeque, erede al trono della dinastia dei Sa'diani del Marocco, si produce dopo che il principe assiste alla processione della *Virgen de la Cabeza* nella città di Andújar nella primavera del 1593 ⁹². Rac-

⁹⁰ La prima fase (situazione iniziale) e le due ultime fasi della sequenza narrativa in analisi (risoluzione e situazione finale) non si includeranno nei frammenti citati considerato il fatto che spesso la situazione iniziale concerne la fase dell'impostazione e le altre due riguardano il momento della conclusione della scena.

⁹¹ L'opera appare nella prima lista de *El peregrino es su patria* (1604) e fu pubblicata nella *Parte XI* (1618). La commedia si basa su fatti realmente accaduti: Lope, infatti, conobbe Muley durante l'occasione della solenne celebrazione del battesimo del principe nel novembre del 1593 presso il Monastero dell'Escorial. In quel periodo, Lope de Vega svolgeva la funzione di segretario personale del Duca di Alba e per questo motivo gli fu concesso di assistere all'atto cerimoniale al fianco delle personalità della nobiltà dell'epoca. Successivamente, Lope e Muley strinsero amicizia e con molta probabilità l'opera in analisi fu commissionata dallo stesso principe al drammaturgo (Asín 1955, 147).

⁹² L'origine della devozione alla *Virgen de la Cabeza* risale al periodo poco posteriore alla riconquista della città da parte del sovrano Ferdinando III e si lega al contesto territoriale della *Sierra Morena*, in particolare alla città di An-

FÁTIMA	Prometeldo.
ZULEMA	El Niño tierno me decir guarda el infierno.
	¿Querer ser cristiana?
FÁTIMA	Sí. ⁹⁶

Si assiste, pertanto, ad un quadro drammatico analogo a quello che è stato esaminato precedentemente nell'opera *La Tragedia del rey Don Sebastián*. La scena è rappresentata nel secondo atto della commedia: si apre con una situazione iniziale, in cui i due personaggi affermano la loro chiara adesione alla religione musulmana riscontrabile facilmente nelle due proposizioni esclamative che includono riferimenti diretti ad Allah e a Maometto. Successivamente, la complicazione si mette in atto con la scoperta del simulacro di Maria all'interno del baule di legno: l'intervento soprannaturale porta ad una rapidissima reazione dei due musulmani che, con la sola azione di guardare la statua della Vergine, avvertono un urgente sentimento di affetto nei suoi confronti. La risoluzione, quindi, implicherà una velocissima decisione di conversione, dichiarata mediante una ferma affermazione di Fátima. La prova della trasformazione cristiana dei due personaggi si ritroverà nei versi successivi quando il personaggio di Carpio, soldato dell'esercito spagnolo, certifica al pubblico l'effettivo prodigio di Maria: «Zulemilla es cristiano, y también Fátima, / milagro que la imagen santa ha hecho»⁹⁷.

*San Diego de Alcalá*⁹⁸ è una commedia agiografica imperniata sulla figura di Diego di San Nicolás, missionario francescano conosciuto per la sua vita dedicata alla carità e per il suo lavoro di evangelizzazione realizzato alle Isole Canarie. L'azione dell'opera lopesca trascorre nella prima metà del secolo XV. La scena che si analizzerà nelle seguenti pagine è relazionata alla permanenza del francescano presso la città di Siviglia. Nella stessa città si trova anche il moro Alí, umile personaggio che lavora come garzone in una panetteria. Il prodigio mariano si realizza quando frate Diego salva il figlioletto del fornaio che imprudentemente si era nascosto e poi addormentato nel forno prima che Alí lo accendesse per scaldarlo. Il miracolo si compie a seguito della richiesta di intercessione della Vergine realizzata con

⁹⁶ Vega Carpio 1994a, 828-829.

⁹⁷ Vega Carpio 1994a, 836.

⁹⁸ L'opera non appare nel prologo de *El peregrino es su patria* del 1604 e non fu pubblicata nelle *Partes*. Morley e Bruerton la datano 1613.

FRAY ALONSO Padre, la voz se levanta
del milagro por Sevilla;
y es muy justa maravilla.
Pero en la cosa más santa
 suele entrar la vanagloria.

FRAY DIEGO Dice bien; mas ¿por qué en mí?
FRAY ALONSO Venga, Padre, por aquí.
FRAY DIEGO A Dios se le debe la gloria.
ALÍ Padre, yo ser to devoto.
 dame el agua.
FRAY DIEGO Ven conmigo.
ALÍ Yo estar de to ley amigo,
 que Mahoma ser un potó.⁹⁹

L'episodio presenta alcuni punti in comune con le scene delle altre due commedie presentate precedentemente. Per prima cosa, si tratta di un aneddoto che si realizza nel secondo atto. Per quanto riguarda, invece, la divisione delle unità all'interno della sequenza, si può affermare che, anche in quest'opera, la situazione iniziale prevede che per il personaggio del moro sia mostrata inizialmente la sua appartenenza alla tradizione religiosa islamica. In questo caso, la circostanza è riferita dal maggiordomo del padrone precedente al fornaio. Il personaggio racconta infatti che Alí viene allontanato poiché il suo signore «el Veinticuatro no quiere / Tener quien no crea en Dios»¹⁰⁰. Le parole di questa figura fanno dunque sottintendere che Alí sia un infedele e che, per questo motivo, sia passibile di una punizione. In seguito, la complicazione si mette in atto mediante l'episodio del fuoco la cui soluzione viene trovata da Diego grazie all'intercessione della *Virgen de la Antigua*¹⁰¹. Una volta dichiarato pubblicamente il mi-

⁹⁹ Vega Carpio 1988, 117-119.

¹⁰⁰ Vega Carpio 1988, 106.

¹⁰¹ Il culto della *Virgen de la Antigua* risale al periodo della Reconquista, in particolare al momento dell'assedio della città di Siviglia da parte di Ferdinando III di Castiglia contro gli islamici. La leggenda racconta che, mentre il monarca stava pregando la *Virgen de los Reyes* nella sua tenda durante l'accampamento a *Isbilya*, la Madonna gli apparse promettendogli la vittoria contro gli infedeli musulmani a condizione che il re riuscisse a farle visita nella chiesa senza essere visto dai suoi nemici. A proposito della leggenda appena riassunta e in merito allo studio della effigie della Vergine posta sull'altare della cattedrale di Siviglia, si veda Laguna Paúl 2013, 128. Il culto alla *Virgen de la Antigua* assume molta importanza nel momento in cui si analizza la scena della conversione della commedia di Lope de Vega, poiché si tratta di una devozione che nasce proprio nel con-

racolo, Alí si mostra sbalordito dall'avvenimento a cui ha appena assistito: parla subito con il francescano rivelandogli la sua decisione di convertirsi al cristianesimo poiché persuaso dall'eccezionalità dell'evento. Dichiara di voler abbandonare la religione di Maometto («salimos de tanto error»), disprezzando e insultando addirittura il Profeta («poto»). In seguito, chiede di ricevere il battesimo dal frate («dame el agua») e, anche se nel testo di Lope de Vega non vi è nessun riferimento al momento dell'amministrazione del sacramento, si lascia sottinteso che la cerimonia si celebrerà a breve poiché le parole dello stesso Diego («ven conmigo») suggeriscono un imminente avvicinamento e un abbraccio simbolico con la fede di Cristo.

In conclusione, si evidenzia nelle tre scene lopesche presentate il funzionamento di una struttura modulare consolidata di cui, come si è già detto, il poeta sembrerebbe essersi servito aggiustandola alle tre diverse trame teatrali. I punti in comune che si estraggono dal confronto realizzato riguardano l'intervento miracoloso della Vergine Maria, la conseguente epifania e la decisione di conversione da parte del soggetto islamico. In due delle tre scene mostrate, ne *La Tragedia del rey Don Sebastián* e *La divina vencedora*, si è individuato perfino l'utilizzo della stessa espressione – «cobrar afición» – che avvalorava la tesi della riduplicazione della stessa struttura narrativa da parte dell'autore. In merito al peso ideologico che i tre episodi implicano, sembra chiaro che il proposito dell'autore aspiri ad una intensa celebrazione dell'eccezionalità della potenza divina la cui forza, espressa mediante l'intercessione della Vergine Maria, si manifesta nel miracolo della conversione degli infedeli musulmani, siano essi principi, servi o schiavi. Il prodigio mariano rappresenta dunque il risanamento di una condizione alterata, è simbolo del ristabilirsi di una nuova armonia. Per tanto, il messaggio ultimo e definitivo del Fénix sembra essere la decisa affermazione del vigore della religione cattolica che riesce ad abbattere definitivamente la 'fragile' religione islamica.

testo delle guerre tra cristiani e musulmani per il recupero del territorio e che si collega direttamente a un re cristiano (da qui, forse, il vincolo con la monarchia degli Asburgo). Pardo ricorda infatti la grande devozione che Isabella I di Castiglia sentiva per la *Virgen de la Antigua* la cui effigie fu trasportata dalla regina a Granada affinché potesse proteggere il territorio appena conquistato (Pardo 2003, 39).

L'utilizzo della struttura modulare all'interno di tre opere diverse potrebbe sottintendere il fatto che il personaggio della Vergine sia stato introdotto dall'autore secondo un proposito preciso: la sequenza della mediazione mariana, infatti, sembra essere utilizzata da Lope come chiaro veicolo di propaganda al servizio del potere, sia regio o religioso, due aspetti distinti ma relazionati, com'è noto, a una stessa realtà. Commenta Broggio a questo proposito:

Son varios los símbolos religiosos que sobre todo a partir del siglo XVII se convirtieron en símbolos plenamente políticos, la Virgen y la Inmaculada Concepción, el Santísimo Sacramento y la Eucaristía, la Cruz y otros. Se trata de un uso político de conceptos, lenguajes y símbolos religiosos que sirvió a la Monarquía Hispánica para difundir una ideología del poder que hacía de la defensa de la Iglesia y de la pureza de la fe su rasgo característico y que para funcionar necesitaba de 'enemigos' [...].¹⁰²

L'uso strategico del linguaggio teatrale è pregevole e, com'è evidente, ognuno dei pezzi del 'puzzle' teatrale si incastrano alla perfezione. In effetti, la decisione di Lope di 'servirsi' della divina figura della Vergine come antidoto agli infedeli islamici sembrerebbe allacciarsi a quell'ideologia di lotta contro l'eresia islamica che si sviluppa all'interno della dimensione ideologica delle crociate e che risale al periodo medievale, una fase storica in cui il fenomeno del culto mariano si combinò strettamente sia con la difesa della fede cristiana di fronte al pericolo islamico sia con il processo storico della Riconquista¹⁰³.

Nella tradizione cristiana Maria da sempre ricopre un ruolo di primo piano. Fu soprattutto grazie allo straordinario impulso dei monaci cistercensi che il culto mariano riuscì ad espandersi in tutto l'Occidente a partire dal secolo XII fino a raggiungere il suo culmine nella prima metà del secolo XIII. Per quanto concerne il contesto spagnolo, si osserva in epoca medievale il verificarsi di una condizione di profonda correlazione tra la diffusione della devozione mariana e la trasmissione delle idee legate alle circostanze delle guerre di Riconquista. A questo proposito, infatti, Riva commenta che «uno de los elementos más destacables del avance contra el Islam en España fue la liturgia y el sustento eclesiástico que había tras ella», sottolineando inoltre che i procedimenti che alimentavano quella stessa

¹⁰² Broggio 2013, 169.

¹⁰³ In merito al concetto di Islam come eresia, si veda Tolan 2007, 107-206.

liturgia

se apoyaban en gran medida en la Virgen María, la cual era parte fundamental de este espíritu. Esta figura, junto con la de Santiago, con lo cual guarda estrecha relación, fue en España un elemento clave de preparación e invocación para la guerra de expansión hacia los territorios ibéricos conquistados por los árabes.¹⁰⁴

È il periodo della Riconquista il momento preciso in cui la Vergine Maria prende in carico un doppio compito: proteggere la fede e fomentare l'azione militare contro il nemico islamico. «La función de María en la ideología de la cruzada», spiega lo stesso Riva, «posee un componente bélico y una afirmación cristiana frente al islam que solo se pueden explicar en tanto el Císter difundía los valores de la guerra y de la Virgen en el marco de una búsqueda de expansión»¹⁰⁵.

Anche nella dimensione letteraria la Madonna appare coinvolta nel discorso della lotta contro il Male. È nel capolavoro dell'epica medievale castigliana, il *Poema del Mio Cid*, che il culto mariano si evidenzia con grande intensità mediante la rappresentazione dell'invocazione alla Vergine realizzata dal protagonista e da altri cavalieri nella cornice delle battaglie intraprese¹⁰⁶. Per il Cid esiliato che marcia verso la guerra, Maria diventa un punto di riferimento trascendentale a cui l'eroe si rivolge spesso in devota preghiera: «¡Vuestra virtud me vala, Gloriosa, en mi exida / e me aiude e me acorra de noche e de día»¹⁰⁷. Molte altre volte il Cid si dirige alla Vergine Maria per chiederle protezione ed aiuto, non solo in circostanze militari (ad esempio, durante la presa di Valencia), ma anche in momenti più

¹⁰⁴ Riva 2011, 121.

¹⁰⁵ Riva 2011, 128.

¹⁰⁶ In relazione alle guerre di espansione territoriale e all'uso delle immagini religiose nei campi di battaglia, è rilevante ricordare che nel conflitto di Las Navas de Tolosa, una delle più importanti vittorie che i cristiani siano stati in grado di ottenere contro gli islamici durante il processo di Riconquista, lo stendardo reale di Alfonso VIII era ricamato con l'immagine della Vergine Maria. Questo dettaglio particolare viene riferito nella cronaca *De rebus Hispaniae* dall'arcivescovo Rodrigo Jiménez de Rada, testimone degli eventi militari accaduti nel 1212 (libro VIII, cap. X). È evidente che l'immagine mariana racchiudeva in sé un messaggio potente rivolto ai nemici: con la sua presenza sullo stendardo, infatti, la Vergine concedeva ai suoi soldati la protezione divina durante tutte le fasi della battaglia. In merito al tema dell'uso dell'immagine nel contesto della guerra, si veda Palacio Ontalva 2011.

¹⁰⁷ *Poema de Mio Cid* 1984, 93-94.

privati (l'episodio dell'offesa di Corpes). Dunque, come commenta Riva, «el papel de María es muy importante en el itinerario de Rodrigo en todas sus facetas desde la recuperación de tierra frente a los moros y el ansiado perdón real [...]»¹⁰⁸.

Nell'ambito del fervore mariano che caratterizza il secolo XIII, la Vergine si mostra protagonista del duro confronto contro le eresie e il maligno: questo aspetto peculiare si riscontra specialmente in due delle opere più rilevanti dell'epoca medievale spagnola, le *Cántigas de Santa María* di Alfonso X e i *Milagros de Nuestra Señora* di Gonzalo de Berceo, nelle quali viene dimostrata l'eccezionalità della devozione che si era sviluppata attorno alla figura della Madre di Cristo nel secolo XIII. Nell'opera del chierico *riojano*, la rappresentazione della Vergine Maria che lotta contro il diavolo riflette puntualmente una sorta di ansia catechetica che aspira «a inducir a confesión, a no pecar, al rezo y a fomentar la devoción»¹⁰⁹ come sostiene Rodríguez Hernández. L'opera alfonsina si presenta, invece, come un luogo letterario dove viene rappresentata in modo eccellente la doppia funzione della Vergine: quella di combattente contro la tradizione islamica e quella di corredentrica nel processo salvifico degli infedeli. In merito al primo aspetto, nelle *cántigas* 185 e 292 si evidenzia la potenza del simulacro di Maria che riesce a annientare i musulmani durante le campagne militari della Riconquista. Sostiene García Avilés che:

En períodos de guerra no era extraño que las ciudades se protegieran colocando iconos en sus murallas [...] en la Castilla del siglo XIII hay varias estatuas de la Virgen que se conocen como 'Virgen de las Batallas', que se presume que acompañaban a los devotos caballeros cristianos en la guerra para conjurar la derrota y protegerlos frente a los infieles.¹¹⁰

¹⁰⁸ Riva 2011, 136.

¹⁰⁹ Rodríguez Hernández 2004, 520.

¹¹⁰ García Avilés 2007, 326. Sullo stesso tema, García Avilés (2011, 527) ricorda infatti che «cuando los reyes castellanos conquistaban una ciudad a los musulmanes, la apropiación simbólica de la ciudad se hacía patente en la conversión de las mezquitas en iglesias, especialmente la transformación de la mezquita aljama en catedral. En la cántiga 292 se dice que cuando Fernando III conquistaba una ciudad a los moros colocaba una imagen de la Virgen en la puerta de la mezquita aljama. Entretanto se vestía el interior con los ajueres litúrgicos cristianos, la mera colocación de una estatua de la Virgen en el edificio constituía la plasmación visual de la conversión. La imagen mariana era el *signum* (en su doble acepción de estatua y revelación de una realidad distinta), un numen que

A questo proposito, vale la pena ricordare che la *cántiga* 185, secondo la critica, è la fonte diretta di cui si servì Lope de Vega per la costruzione della conclusione miracolosa di una delle opere che si stanno qui analizzando, *La divina vencedora*¹¹¹. Si ricorda, infatti, che è proprio questa la commedia in cui il Fénix si avvale dello schema che vede nella statua della Vergine il segno della forza divina, grazie alla quale viene resa possibile la conversione dei due servi musulmani protagonisti della sequenza. La stessa formula viene impiegata anche nelle *cántigas* 46, 167 e 192 nelle quali si assiste alla trasformazione religiosa dei personaggi islamici a seguito della dimostrazione della potenza di Maria¹¹².

Dopo un lungo periodo di declino del culto alla Vergine (secoli XIV e XV), l'epoca moderna sicuramente si costituisce come una fase storica in cui la venerazione per Maria si riavviva e si potenzia grazie alla definizione del programma controriformista che innesca un processo di rinnovamento religioso e liturgico. La venerazione mariana rappresenta una delle direttrici principali del processo di riforma, insieme all'esaltazione dell'Eucaristia, al primato del Papa e alla devozione per i santi. Il culto alla Santissima Madre si irrobustisce a tal punto che furono istituite festività liturgiche a lei dedicate e si costruirono numerosi edifici di culto consacrati in suo onore. Per proporre, dunque, una solida risposta agli attacchi dei protestanti e difendere con vigore i dogmi, la riforma cattolica incitò i fedeli a rendere omaggio alle immagini. A questo proposito, nella venticinquesima sessione dell'ultimo giorno del Concilio di Trento dell'anno 1563, si formularono le seguenti istruzioni in merito all'uso delle immagini religiose:

En cuanto a las imágenes manda el Concilio que las de Cristo, de la Virgen y de los Santos deben tenerse en los altares de los templos, y tributárseles el honor debido, no porque en ellas esté la divinidad o alguna virtud, sino porque el honor redunda en la cosa que representan: y encargan a los Obispos que enseñen que por medio de las historias de nuestra redención representadas a pintura se instruye y confirma al pueblo recordándole los artículos de la fe, los beneficios y

revelaba la presencia del prototipo sagrado, en este caso la Virgen, y aseguraba su amparo».

¹¹¹ Barea 2010, 114-115.

¹¹² A proposito del tema islamico presente nell'opera di Alfonso X, si veda O'Callaghan 1998, 84-109.

dones que Dios le ha concedido, los saludables ejemplos de los Santos y los milagros que Dios ha obrado por ellos. ¹¹³

L'arte si rese disponibile al progetto tridentino, configurandosi come un potente strumento della Chiesa affinché il programma ideologico della Controriforma potesse realizzarsi con grande enfasi: gli artisti parteciparono dei fervidi sentimenti religiosi dell'epoca e si misero al servizio della difesa della fede. «El espíritu militante y renovador que impregnó la segunda mitad del siglo XVI», sottolinea Sánchez Rivera, «no sólo rigió las realizaciones artísticas más espectaculares y emblemáticas con destino a grandes masas de fieles; también en el ámbito de la devoción privada permeó de modo irrefrenable una incipiente retórica de la persuasión» ¹¹⁴.

Per contrastare il ridimensionamento del ruolo di correndentrice di Maria indotto da luterani e calvinisti, la Chiesa Cattolica rispose con l'organizzazione di un progetto iconografico in cui la Vergine occupava un luogo privilegiato, forse il più importante all'interno dell'arte religiosa di stampo controriformista. Uno dei ritratti di Maria che meglio illustra il concetto di lotta contro il Male e che tanto successo ebbe nel periodo della Controriforma è probabilmente quello dell'immagine della *Virgen del Socorro*: Granziera la definisce precisamente «como paradigma de Virgen Armada» ¹¹⁵, una effigie que nacque nell'Italia rinascimentale intorno all'anno 1485, secondo i dati che riferisce la studiosa.

La doppia funzione della Vergine (protettrice e combattente) assunse una rilevanza maggiore nel periodo posttridentino, specialmente quando nel 1571 l'eresia contro cui Maria dovette combattere, al fianco dei suoi fedeli soldati cristiani, si incarnò nel nemico ottomano: il ruolo di *Auxilium Christianorum* fu così rilevante per la vittoria cristiana sugli islamici a Lepanto che il pontefice Pio V decise di istituire il 7 di ottobre la festività di *Nuestra Señora de la Victoria*, in commemorazione del grandioso trionfo ottenuto grazie all'intervento della Vergine. Papa Gregorio XIII cambiò in seguito il titolo della festività in *Nuestra Señora del Rosario* per l'importanza che fu conferita alla recita del rosario nell'ambito della lotta contro gli eretici ¹¹⁶.

¹¹³ López de Ayala 1847, XLII.

¹¹⁴ Sánchez Rivera 2012, 852.

¹¹⁵ Granziera 2011, 98.

¹¹⁶ Granziera 2011, 103.

Negli ambienti vittoriosi della corte spagnola, vaticana e veneziana, l'idea di celebrare il trionfo si tradusse nella volontà di realizzazione di un imponente programma iconografico di tema lepantino: l'immagine, dunque, si trasformò in un efficace strumento della propaganda politica le cui traiettorie principali furono seguite pedissequamente dagli artisti incaricati di realizzare le opere d'arte. Per rievocare la grande vittoria ottenuta, Filippo II commissionò all'italiano Luca Cambiaso di dipingere un ciclo di sei tele di enormi dimensioni. Per ciò che concerne il contesto veneziano, furono chiamati artisti eccezionali come Vicentino, Veronese e Tintoretto, e presso la corte di Roma lavorò allo stesso progetto iconografico il toscano Giorgio Vasari¹¹⁷.

Attraverso un perspicace uso dell'arte visuale, dunque, le forze cristiane ricordavano che «el significado espiritual de la batalla de Lepanto venía determinado de antemano por tratarse del enfrentamiento entre dos religiones, por el perfil de cruzada que asumió la flota aliada y por la implicación directa del pontífice romano»¹¹⁸, rimarcando con forza che Lepanto fu, in fin dei conti, una battaglia che ebbe delle profonde implicazioni da un punto di vista religioso. Gli artisti non mancarono certamente nel proposito di rappresentare il concetto della potenza mediatrice di Dio attraverso la figura della Vergine che intervenì nella risoluzione del conflitto a favore dei cristiani: commenta Mínguez, infatti, che in quasi tutte le opere del tempo «se representa la intervención divina decidiendo la victoria de la Liga Santa, que ahora siempre protagoniza la Virgen María, preferentemente en su advocación de Nuestra Señora del Rosario»¹¹⁹.

Con il breve panorama appena tracciato sul significativo ruolo che la Vergine Maria assunse durante i secoli in relazione alla sua missione contro il 'programma diabolico' delle eresie, ciò che si è voluto dimostrare è che nelle opere lopesche analizzate sembrerebbe essere vigente un progetto perfettamente corrispondente al pensiero religioso della Spagna della Controriforma. Lope si servì del teatro come mezzo per esprimere non solo il sentimento religioso nazionale ma anche, e forse soprattutto, per cercare di lusingare le più alte sfere del potere il cui pilastro, nel caso della dinastia degli Asburgo, era da sempre un'infaticabile difesa della fede cattolica. Non bisogna dimen-

¹¹⁷ Mínguez 2011, 264.

¹¹⁸ Mínguez 2011, 260.

¹¹⁹ Mínguez 2011, 267.

ticare che negli anni in cui il Fénix componeva le opere studiate, la contesa contro i musulmani che vivevano nel territorio peninsulare fino a quel momento non aveva trovato una risoluzione definitiva e che quindi la *cuestión morisca* si costituiva ancora come un argomento assai discusso in ambito di politica interna.

Le strategie utilizzate dal poeta nelle sue commedie ebbero come principale obiettivo il proposito di trasmettere il senso della forza della nazione cattolica attraverso l'insegnamento del dogma religioso – secondo la prospettiva tridentina – e anche quello di persuadere il pubblico affinché riconoscesse questi stessi principi. Sembra dunque che Lope persegui un cammino molto simile a quello degli artisti che rappresentarono la vittoria della Santa Liga nei loro capolavori, tuttavia egli operò con la parola e non con l'immagine: si servì del significato profondo che possedeva Maria nella dimensione cattolica con l'intenzione di costruire un 'personaggio teatrale' potente, che mirasse a smuovere le coscienze e a ravvivare con forza la devozione. Il successo fu senza dubbio garantito dalla rappresentazione delle sbalorditive azioni miracolose. In definitiva, Lope riuscì a raccontare con le sue opere l'impotenza e la debolezza della religione musulmana di fronte all'insuperabile forza cristiana. La scelta di usare l'immagine di tre Madonne (la *Virgen de la Cabeza*, la *Virgen de la Antigua* y la *Virgen de Chincoya*) dimostra chiaramente la volontà dell'autore di raggiungere la sensibilità di un pubblico piuttosto eterogeneo, considerato il fatto che le tre Vergini erano venerate sia in ambito popolare sia nel contesto nobiliare e della corte.

4.3.3. Vino e *tocino*: gli ingredienti principali della figura del *morisco*

Le forme dell'alterità *morisca* si possono manifestare da un punto di vista letterario attraverso una grande varietà di stereotipi che, come si è precedentemente commentato, costituiscono l'insieme delle proiezioni culturali realizzate dalla comunità dominante sul soggetto in analisi. Si parla, in particolare, di un ampio spettro di immagini saldamente cristallizzate nella mentalità *cristiano-vieja* e condiviso, non solo dalla storiografia apologetica, ma anche, e più in generale, da tutta la letteratura dei Secoli d'Oro. Il teatro aureo approfitta di un immaginario stereotipato specifico affinché si ricostruiscano in scena dei personaggi perfettamente cesellati, capaci di riconfermare ap-

pieno lo stereotipo creato in ambito sociale. In definitiva, il teatro è il filtro attraverso cui il processo di categorizzazione si compie: esso mette in atto ciò che precedentemente era potenza, è il ponte che trascina l'idea in azione. Lo stereotipo del *morisco*, dunque, diventa reale proprio attraverso la commedia: il pubblico del *corral* assiste alla metamorfosi di un'immagine, alla sua concretizzazione sul palcoscenico. L'immagine negativa prende vita e si tramuta in un personaggio tangibile, in una figura che può essere stigmatizzata con grande facilità. Nel teatro, quindi, la finzione diventa realtà, poiché essa rappresenta ciò che ogni spettatore desidera osservare e conseguentemente disapprovare, in un gioco, costituito dall'opposizione simpatia/scherno, che viene condiviso dall'*audencia* intera e che si ripete in modo costante ogni qual volta il personaggio compare sulla scena.

Nel corpus delle opere di Lope in analisi, il processo di trasformazione che porta dall'immagine sociale al personaggio concreto si verifica grazie all'utilizzo di una risorsa comica peculiare. Di fatto, l'autore sfrutta a livello teatrale uno dei più potenti motivi di discriminazione e di derisione del *morisco*, quello che più di tutti identifica, a livello popolare, la figura come un elemento sociale estraneo: l'abitudine di astenersi, per motivi religiosi, dal consumo della carne di maiale e del vino.

L'effetto comico sorge nel momento in cui il personaggio infrange il modello comportamentale islamico, spingendosi oltre le norme e contravvenendo alle proibizioni che la propria religione gli impone. La comicità emerge, dunque, dal paradosso che il *morisco* stesso incarna con le sue azioni e che fa di lui un personaggio ridicolo. Delle nove commedie esaminate, ben sei fanno appello a questo accorgimento comico (TragRS., HidBen., EscLib., CorVal., SDiego, EnvNob.), tuttavia principalmente in tre di esse (EscLib., CorVal., EnvNob.) Lope de Vega se ne serve al meglio, costruendo a più riprese dei brevi dialoghi nei quali il fulcro umoristico si appoggia su di esso in modo molto esplicito, dimostrando in conclusione che lo stereotipo comico sia in grado di portare a delle ottime riuscite teatrali.

Nelle seguenti pagine si analizzeranno unicamente quelle scene che pensiamo possano essere paradigmi di successo dello stratagemma autorale. In esse, infatti, si nota l'impegno del drammaturgo nel cercare di costruire alcuni dialoghi di indubbio effetto comico. Ne *Los esclavos libres*, uno dei momenti più importanti in cui il *morisco* è totalmente protagonista della scena è quando, nel primo atto, si ritrova da solo con dei soldati che lo hanno catturato e che lo incalzano

per sapere dov'è nascosto un fantomatico tesoro a cui il musulmano aveva precedentemente accennato per evitare di essere ucciso. Per cercare di eludere le risposte, Zulema chiede prima di poter avere del cibo e poi anche qualcosa da bere:

ZULEMA Me soy flaco de memoria;
algo de comer me da
y yo decer. ¿Qué victoria
matarme?
GÓMEZ Di dónde está.
CARPIO Aquí traigo en el zurrón
con que corremos la mar
en semejante ocasión,
lo que le podremos dar.
ZULEMA ¿Qué traer?
CARPIO Vino y jamón.
ZULEMA Jamón, ¿qué ser?
CARPIO De la pierna
del tocino.
ZULEMA ¿Del tocino?
ENRIQUE ¿No lo comerá?
ZULEMA ¿Estar terna?
CARPIO Como un agua.
ZULEMA ¿E ser el vino
bono?
CARPIO Es de rica taberna.
ZULEMA Darme; probamos jamón.
CARPIO Pues tu ley, ¿no lo prohíbe?

Danle que coma

ZULEMA Caliar con la maldición
en cuanto en ella se esgribe.
Nonca he oído tal razón:
jamón, no; tocino, sí.
AVEDAÑO Buen moro, come.
ZULEMA ¡Estar bono!
Y el vino, ¿estar por ahí?

Danle la bota

ENRIQUE Vino pide.
GÓMEZ Yo le abono.
ZULEMA ¿No tener botilia?

CARPIO Sí.
ZULEMA Pues, probamos una gotilia.
CARPIO Toma y di de este tesoro.¹²⁰

Poche battute dopo Zulema, ormai alticcio per il troppo vino bevuto, fa fatica a ragionare lucidamente e chiede ai soldati di poter avere ancora del vino da bere. Sfugge in questo modo alle pressioni dei cristiani che vogliono conoscere il luogo del tesoro:

ZULEMA Andar a la guerra los dos;
 mas no saber contra quién.
LEONARDO ¿Qué tiene?
DUEÑAS Vino ha bebido;
 y, para verdad hablar,
 le habemos aquí traído
 porque en aqueste lugar
 tiene un tesoro escondido.
 Pidió, por la gran flaqueza,
 de comer y de beber.
LEONARDO ¿Comió?
CARPIO Poco; ahora empieza.
LEONARDO El vino debe de haber
 hecho asiento en la cabeza.
 Sí os había de mostrar,
 soldados, ese lugar,
 ¿para qué le distes vino?
ZULEMA ¿Por dónde estar el gamino?
[...]
DUEÑAS ¿Y el tesoro?
ZULEMA El tesoro estar aquí.
ENRIQUE ¿Dónde?
ZULEMA Aquí.
GÓMEZ Señala, pues.
ZULEMA Dalde otra vez el botilia.
CARPIO Vesla aquí.
LEONARDO No se la des.
ZULEMA Por amor de mí, una gotilia.
LEONARDO Allá beberás después.
 Vamos, que con este moro
 tengo que hallar mi tesoro.

¹²⁰ Vega Carpio 1994b, 885-886.

HAMETILLO	¿Qué esto no probar Mahoma? ¡Joro a Dios, estar bicaño? ¿Quién inventó este ben entre vosotros, cristianos?
SIMÓN	Noé, en los primeros años del mundo.
HAMETILLO	¡Qué hombre de bien! Un milagro veo aquí.
MATÍAS	¿Cuál es?
HAMETILLO	Que esto invente un <i>no</i> , y que a nadie se le dio que no dijese que sí.
SIMÓN	No era <i>no</i> , sino <i>Noé</i> .
HAMETILLO	Sí he fuera mejor nombre. ¿Tenéis sed?, dicen a un hombre ...
SIMÓN	Y ¿qué responde?
HAMETILLO	<i>Sí he</i> .
SIMÓN	Un gota al improviso le eleva, que no se mueve.
HAMETILLO	Pues, ¿no queréis que me eleve, si estoy en el paraíso?
SIMÓN	Oíd, que habla castellano.
MATÍAS	Como esas lenguas oiréis.
HAMETILLO	¿Con este órgano queréis que no sepa canto llano?
SIMÓN	Llévale a dormir, que es cura del vino.
MATÍAS	Quiérole asir.
HAMETILLO	No me llevéis a dormir; que perderé esta dulzura.
SIMÓN	Recuerda, Juan, por tu fe; que el dormir te tiene muerto.
HAMETILLO	Más me mata estar despierto, pues bebo, y no estoy en pie. ¹²³

Il rapporto esistente nel teatro tra la comicità, l'umorismo e la tavola, il vino e il banchetto è antico e risale al periodo del teatro greco. In questa precisa commedia, Lope de Vega insiste soprattutto sulla centralità dell'espedito comico del vino, e non tanto del *tocino*, a differenza di altre opere in cui la carne di maiale è più protagonista dei giochi umoristici dei personaggi coinvolti nella scena. Vediamo un altro passaggio in cui Hamete si fa beffa della proibizione islamica

¹²³ Vega Carpio 1995, 531-532.

riguardo il consumo della bevanda inebriante dei cristiani:

PEDRO Hamete, al cielo temí.
es gran pecado en mi ley
tratar moras un cristiano.

HAMETILLO ¿E yo, que estar afrecano
e vtro vino beber?

PEDRO Eso no importa.

HAMETILLO ¿No toma
enojo Mahoma?

PEDRO No.

HAMETILLO ¿Por eso me esconder yo
donde no lo ver Mahoma? ¹²⁴

Del giudizio di Maometto sui comportamenti poco consoni alla dottrina islamica si preoccupa anche un altro personaggio, Alí, il protagonista musulmano della commedia *San Diego de Alcalá*, che, in un dialogo con frate Diego, si domanda che cosa possa pensare il Profeta di fronte alla sua condotta di bere alcolici:

ALÍ Cavar vos, que estar ayuno.

DIEGO Aquí hay dos cabezas de ajos
Y no falta pan y vino.

ALÍ ¿Vino beber e vivir?
E Mahoma, ¿qué decir?

DIEGO Eso, amigo, es desatino.
Mahoma fue un hombre ciego
Que, en efeto, os engañó.
Vos lo sabéis como yo.

ALÍ Hablar comedido, Dego,
E bartaos alía de mí.

DIEGO De buena gana lo haré.

ALÍ Vos ser santo, e ¡decirme que estar cego!

DIEGO ¡Pobre Alí!
Dios te dé su luz. ¹²⁵

La stessa linea comica si ritrova nella scena finale del primo atto de *La envidia de la nobleza*. Il *criado* Zulema è incaricato di trasportare due otri di vino per una festa che i tre *Bencerrajes* stanno organizzando. Zulema confessa a Zaide, nobile cavaliere, di non essere riu-

¹²⁴ Vega Carpio 1995, 541.

¹²⁵ Vega Carpio 1988, 41.

scito a resistere e di aver ceduto alla tentazione di provarlo:

ZULEMA	Yo partir Zaide, en on yegua, que dexar potrilio overo, porque con el grande amor podemos volver más presto. Para Maestre, é soldados traer de Jaén dos cueros desto, que beber Grestianos, que extar bono al que sabemos.
ZAIDE	¿Probastelo? ¿Más no harías tan grande pecado?
ZULEMA	Tenemos por pecador por so vida; porque al camino venendo, dar al diablo el tentazón, en desatándole el piezgo, poner el boca tantico.
ZAIDE	Que tanto.
ZULEMA	Éxtar boco tempo, no ser más de un quarto de hora.
ZAIDE	Gran pecado.
ZULEMA	Yo deseo ser gran pecador, xenior. ¹²⁶

La differenza tra Zaide, cavaliere musulmano integerrimo, e Zulema, moro 'disonesto' che infrange le leggi della sua dottrina religiosa, è evidente. Il giudizio di Zaide («Gran pecado») riguardo al comportamento scorretto del *morillo* dimostra l'abisso morale che separa i due personaggi musulmani. La comicità del *morisco*, oltre a operare come tradizionale espediente comico del vino, entra in funzione sulla scena proprio nel momento del confronto tra le due figure: il *morisco* si mostra, infatti, come la caricatura del virtuoso protagonista moro Zaide. Zulema ritornerà sul palcoscenico con i suoi sketch comici anche alla fine della commedia, in una scena brevissima del terzo atto quando, in compagnia di Carpio, beve ancora del vino, trasgredendo ancora una volta l'imposizione coranica:

CARPIO	Ea, Zulema, yà es ido el Maestre, no ayas miedo, que si llega a verle vivo,
--------	---

¹²⁶ Vega Carpio 1638, f.188.

muera ese ilustre mancebo.
Tu vienes cansado, ven,
y descansarás.
ZULEMA Tenemos una gotilia,
que le damos?
CARPIO De Castillanzul le tengo.
ZULEMA Pos, Carpio, dalle on tragilio,
que bien ver, que fino bebo;
à no podemos llorar
al desdichas que tenemos. ¹²⁷

Per concludere, si riporta un ultimo esempio in cui sicuramente la risata del pubblico viene generata dal sovvertimento dell'imposizione islamica da parte del personaggio musulmano Zulema. La scena è breve, ma gode della stessa essenza comica constatata in brani più strutturati di altre commedie lopesche:

ZULEMILLA Todos
haber andado. ¡Ah, pécaros beliacos,
gobardes, joro a Dios! Daca, Zolemia,
esta botilia aquí, que no lo mera
Mahoma.
MULEY Toma.
ZULEMILLA ¡Estalde de Cazalia!

Empínela y dele

Algo tenel bueno los cristianos.
¡Ah, bon hijo del uva, llevar diablo
el poto que hacelde pasa! Andamus
a librar a me amo. ¡Mahoma, victor. ¹²⁸!

4.3.4. Il linguaggio del personaggio sul palcoscenico: *la jerga morisca*

La modalità comica che Lope de Vega impiega con più frequenza nelle sue commedie in relazione alla figura in analisi è associata al registro linguistico del *gracioso morisco*. Il dialetto *morisco*, o *jerga*

¹²⁷ Vega Carpio 1638, f.203r.

¹²⁸ Vega Carpio 2012, 932-933.

morisca, con cui il personaggio è solito parlare in scena, lo identifica come soggetto periferico, distante dalla figura del *noble moro* che, al contrario, si esprime in un correttissimo castigliano¹²⁹. La parola assume, quindi, un valore piuttosto rilevante nell'azione di marginalizzazione e discriminazione che viene messa in atto sul palcoscenico. Lope parte dall'osservazione della realtà per poi riproporla in chiave comica; realizza, in definitiva, un'operazione di *mimesis* del linguaggio reale, proponendosi un duplice obiettivo: divertire il pubblico screditando, allo stesso tempo, la figura sociale. Lo spettatore è così portato a ridere della rappresentazione comica del soggetto emarginato, sentendosi accontentato nell'assistere alla sua denigrazione e nello scoprire che la stratificazione sociale è riconfermata anche sul palcoscenico. Afferma Thomas Case che:

For Lope's public, he must have been an especially humorous fellow, for the one hand his linguistic bumbling and often slap-stick antics provide low humor, and as a social being he seems to pose no threat to his *corral* audience.¹³⁰

Il pubblico può, dunque, ridere del personaggio *morisco* che, trasformato ormai in uno zimbello sulla scena, non mette più paura neppure nella vita reale.

Così come per la *jerga* del personaggio del *morisco* del teatro prelopesco del secolo XVI, anche l'*argot* del *morisco* di Lope viene stabilito per convenzione, dato che alla base della sua ideazione vi è innanzitutto l'intento e la motivazione comicizzante dell'autore. Le riflessioni della critica riguardo l'uso del *dialecto morisco* in scena convergono sul fatto che Lope operi ispirandosi a un modello linguistico reale senza però esibire nessuna inclinazione filologica nella sua creazione. José Montesinos afferma, infatti, che «al transcribir la jerga de los moriscos, y transcribirla con propósitos puramente cómicos, Lope está bien lejos de aquella exactitud que un filólogo exigiría»¹³¹.

¹²⁹ Thomas Case (1981, 788) ricorda che, nella commedia *Las famosas asturianas*, Lope rimarca la differenza linguistica tra personaggi cristiani e musulmani facendo parlare i primi con la *fabla antigua* (un linguaggio letterario che richiama la lingua antica medievale) e i secondi con un castigliano moderno. Dato per certo il fatto che Lope non conoscesse la lingua araba, Case sottolinea che l'autore mette in atto uno stratagemma per far sì che il pubblico capisca che i musulmani sulla scena stiano parlando arabo.

¹³⁰ Case 1993, 149-150.

¹³¹ Fernández Montesinos 1929b, 222.

Nel gergo che Lope costruisce opportunamente per le commedie, vediamo ribadito, dunque, l'interesse dell'autore solo per il risvolto caricaturale della lingua reale, mostrando così la trasformazione dei difetti dell'espressione linguistica reale in punti di forza umoristici. A tal proposito, Case ricorda, per l'appunto, che «Lope empleó este dialecto morisco sin la intención de reproducir exactamente la forma de hablar de esta minoría, puesto que el dramaturgo en estos casos sólo tiene que aproximar una situación lingüística y luego dejar lo demás en manos de los actores»¹³².

Trascriviamo qui di seguito solo alcuni dei fenomeni più significativi della *jerga morisca* che caratterizzano il registro linguistico dei personaggi del corpus in analisi, rimettendo, per una visione più ampia e anche più specifica, ai due contributi critici di Albert E. Sloman e Thomas E. Case¹³³. In merito all'ambito consonantico, si rileva che il fenomeno più marcatamente presente nella parlata *morisca* del teatro prelopesco del secolo XVI, ovvero il *xexeo*, va progressivamente a perdersi nel teatro di Lope. Il fenomeno è rilevato da Sloman solo in due commedie, *Los esclavos libres* e *La divina vencedora*, ed è inscritto, quindi, unicamente nel segmento temporale riferito alle date di composizione delle due opere, tra il 1599 e il 1603¹³⁴. Degli esempi possono essere le seguenti parole osservate nella prima commedia: *adoramux*, *colgamux*, *dexar*, *Diox*, *estamux*, *sabemux*, *senior*, etc¹³⁵.

¹³² Case 1981, 789.

¹³³ Sloman 1949; Case 1982.

¹³⁴ Sloman 1949, 214.

¹³⁵ Rimanendo nel contesto del consonantismo, si individuano i seguenti elementi, marchi distintivi della *jerga morisca* creata da Lope de Vega: a. La sonorizzazione dell'occlusiva bilabiale sorda [p] e dell'occlusiva velare sorda [k] che diventano rispettivamente [b] e [g]. Esempi: *brofeta*, *blata*, *grestianos* (CorVal.); *beliaco*, *gamino* (EscLib.); *Garpio* (Carpio, nome proprio), *berdices* (DivVen.). b. L'uso di *li* per *ll*, presente in tutte le commedie in analisi. Esempi: *cochilio*, *picarilio*, *morilio* (DivVen.); *caliar*, *lievar*, *botilia* (EscLib.); *beliacos*, *cuadrilias*, *amarilia*, *calia*, *aliá* (CorVal.). c. L'uso di *ni* per *ñ*, presente in tutte le commedie in analisi. Esempi: *anio*, *senior*, *seniora*, (CorVal.); *Espania* (SDiego). Per quanto riguarda il vocalismo, Sloman e Case concordano entrambi sulla presenza nel gergo *morisca* di solo tre delle cinque vocali. Intervengono la *a*, la *e* e la *o*, mentre, nella maggior parte dei casi la *i* e la *u* vengono sostituite rispettivamente dalla *e* e dalla *o*. Degli esempi concreti si riscontrano nelle seguenti parole: *joro*, *sengular*, *te*, *mochó*, *mojer*, *amego*. Si rileva, inoltre, la semplificazione dei dittonghi, soprattutto per /ie/ che diventa /e/ (es. *vejos*, *sete*, *tambén*) e per /ue/ che diventa /o/ (es. *bon*, *fora*, *fogo*) (Sloman 1949, 215; Case 1981, 596).

Da un punto di vista morfologico, si individua un fenomeno operante anche nel teatro prelopesco e relativo all'uso dei verbi all'infinito al posto delle forme finite (es. «¿Por dónde estar el gamino?», *EscLib.*), anche se una piccola percentuale di forme flesse viene comunque rinvenuta (es. «¿En fin morer tenemos?», *EscLib.*). Si rinvengono, inoltre, le terminazioni verbali *-alde*, *-elde*, *-eldo*, *-alde*, *-ilde* che assolvono diversi usi del verbo a cui si legano. Svariati esempi si possono ritrovare in *San Diego de Alcalá* («¿por qué consentilde vos?»; «meter cabeza en la fuente y refrescalde mejor»; «Dego: dejalde cavar»; «porque estamos gente amigas le cantamos, si querelde, una letra en guitarilla»). In merito agli articoli, si riscontra, nella maggioranza dei casi, unicamente l'articolo determinativo maschile singolare che prende il posto di tutti gli altri, soprattutto del femminile (*el cruz*, *el boca*, *el berengena*)¹³⁶. Inoltre, la formula di trattamento (forma di cortesia) che Lope fa utilizzare a tutti i personaggi *moriscos* delle sue commedie è il *vosancé* (*vuestra merced*). Secondo Lapesa:

el mucho uso de vuestra merced originó formas como *vuessa merced*, *vuessarced*, *vuessansted*, *vuessasted*, *vuessasté*, corrientes unas, toleradas otras si la etiqueta no era muy rigurosa, y a las totalmente vulgares *voarced*, *voacé*, *vucé*, *vuested*, *vosted*, *vusted*, etc., que durante el siglo XVII eran propias de valentones, criadas y lacayos.¹³⁷

Per concludere, riguardo al lessico delle commedie in analisi viene riscontrata un'ampia gamma di termini derivanti dalla lingua araba. Lope si serve di un notevole numero di parole di chiara provenienza araba, termini di grande diffusione anche nella lingua *romance* nella Spagna dell'epoca¹³⁸. L'autore le impiega, con tutta probabilità, per

¹³⁶ Sull'uso dell'articolo maschile, in particolare nella commedia *El cordobés valeroso Pedro Carbonero*, si veda Fernández Montesinos 1929b, 225.

¹³⁷ Lapesa 1970, 147. In merito alla formula di trattamento *vuestra merced*, si veda Pla Cárceles 1923, 245-280. Il riferimento al *vosancé* usato nelle commedie di Lope si trova in Pla Cárceles 1923, 256-257.

¹³⁸ Lapesa (1981, 133-156) ricorda che l'elemento arabo assume una straordinaria rilevanza nel lessico della lingua spagnola fino al secolo XVI. In effetti, sono state registrate più di 4000 voci d'origine araba, includendo anche i termini toponomastici. Gli arabismi sono riscontrabili all'interno del lessico della sfera della cultura e della scienza, del campo delle attività commerciali e dell'agricoltura, dell'ambiente della vita domestica e del tempo libero, del contesto della guerra, delle istituzioni e della legge. La toponimia è l'ambito in cui si ritrovano più abbondanti le tracce dell'influenza araba, con particolare riferimento ai

dare una forma credibile al linguaggio dei suoi personaggi e per rendere il più aderente possibile la parlata dei *moriscos* sulla scena a quella degli individui reali. Per una visione più ampia del lessico usato dal drammaturgo, rimettiamo all'ordinata raccolta degli arabismi riscontrati nell'opera di Lope de Vega realizzata da Case nel suo studio ¹³⁹. Ne trascriviamo, qui di seguito, solo alcuni esempi: *acémila* (mulo), *almíbar* (sciroppo), *alguacil* (ufficiale giudiziario), *aljibe* (cisterna), *añafil* (tromba morisca), *cenefa* (bordatura di un indumento), *cequí* (moneta d'oro), *cozcozú* (cous-cous), *marlota* (tunica), *jabeba* (flauto *morisco*), etc.

territori che sono stati di dominazione musulmana. A questo proposito, si vedano: Cano Aguilar 1999, 51-54; D'Agostino 2006, 38-42.

¹³⁹ Case 1993, 146.

APPENDICI

APPENDICE 1

Capitulaciones de los Reyes Católicos con el rey de Granada, Mulay Boadbil, para la entrega de la ciudad de Granada

(Fonte: Mármol y Carvajal, 2001)

Esta capitulación fue hecha y concluida en el Real de Santa Fe a 25 días del mes de noviembre del año de nuestra salud 1491, y tres días después se concluyeron los capítulos que sus altezas concedieron generalmente a la ciudad de Granada y lugares de aquel reino que se viniesen a rendir, cuyo tenor es éste:

«Primeramente, que el rey moro y los alcaides y alfaquí, cadís, meftís, alguaciles y sabios, y los caudillos y hombres buenos, y todo el común de la ciudad de Granada y de su Albaicín y arrabales, darán y entregarán a sus altezas o a la persona que mandaren, con amor, paz y buena voluntad, verdadera en trato y en obra, dentro de cuarenta días primeros siguientes, la fortaleza de la Alhambra y Alhizán, con todas sus torres y puertas, y todas las otras fortalezas, torres y puertas de la ciudad de Granada y del Albaicín y arrabales que salen al campo, para que las ocupen en su nombre con su gente y a su voluntad, con que se mande a las justicias que no consientan que los cristianos suban al muro que está entre el Alcazaba y el Albaicín, de donde se descubren las casas de los moros; y que si alguno subiere, sea luego castigado con rigor.

«Que cumplido el término de los cuarenta días, todos los moros se entregarán a sus altezas libre y espontáneamente, y cumplirán lo que son obligados a cumplir los buenos y leales vasallos con sus reyes y señores naturales; y para seguridad de su entrega, un día antes que entreguen las fortalezas darán en rehenes al alguacil Jucef Aben Comixa, con quinientas personas, hijos y hermanos de los principales de la ciudad y del Albaicín y arrabales, para que estén en poder de sus altezas diez días, mientras se entregan y aseguran las fortalezas, poniendo en ellas gente y bastimentos; en el cual tiempo se les dará todo lo que hubieren menester para su sustento; y entregadas, los pornán en libertad.

«Que siendo entregadas las fortalezas, sus altezas y el príncipe don Juan, su hijo, por sí y por los reyes sus sucesores, recibirán por sus vasallos y súbditos naturales, debajo de su palabra, seguro y amparo real, al rey Abí Abdilehi, y a los alcaides, cadís, alfaquí, meftís, sabios, alguaciles, caudillos y escuderos, y a todo el común, chicos y grandes, así hombres como mujeres, vecinos de Granada y de

su Albaicín y arrabales, y de las fortalezas, villas y lugares de su tierra y de la Alpujarra, y de los otros lugares que entraren debajo deste concierto y capitulación, de cualquier manera que sea, y los dejarán en sus casas, haciendas y heredades, entonces y en todo tiempo y para siempre jamás, y no les consentirán hacer mal ni daño sin intervenir en ello justicia y haber causa, ni les quitarán sus bienes ni sus haciendas ni parte dello; antes serán acatados, honrados y respetados de sus súbditos y vasallos, como lo son todos los que viven debajo de su gobierno y mando.

«Que el día que sus altezas enviaren a tomar posesión de la Alhambra, mandarán entrar su gente por la puerta de Bib Lacha o por la de Bibnest, o por el campo fuera de la ciudad, porque entrando por las calles no haya algún escándalo.

«Que el día que el rey Abí Abdilehi entregare las fortalezas y torres, sus altezas le mandarán entregar su hijo con todos los rehenes, y sus mujeres y criados, excepto los que se hubieren vuelto cristianos.

«Que sus altezas y sus sucesores para siempre jamás dejarán vivir al rey Abí Abdilehi y a sus alcaldes, cadís, meftís, alguaciles, caudillos y hombres buenos y a todo el común, chicos y grandes, en su ley, y no les consentirán quitar sus mezzuqitas ni sus torres ni los almuédanes, ni les tocarán en los hadices y rentas que tienen para ellas, ni les perturbarán los usos y costumbres en que están.

«Que los moros sean juzgados en sus leyes y causas por el derecho del xara que tienen costumbre de guardar, con parecer de sus cadís y jueces.

«Que no les tomarán ni consentirán tomar agora ni en ningún tiempo para siempre jamás, las armas ni los caballos, excepto los tiros de pólvora chicos y grandes, los cuales han de entregar brevemente a quien sus altezas mandaron.

«Que todos los moros, chicos y grandes, hombres y mujeres, así de Granada y su tierra como de la Alpujarra y de todos los lugares, que quisieron irse a vivir a Berbería o a otras partes donde los pareciere, puedan vender sus haciendas, muebles y raíces, de cualquier manera que sean, a quien y como les pareciere, y que sus altezas ni sus sucesores en ningún tiempo las quitarán ni consentirán quitar a los que las hubieron comprado; y que si sus altezas las quisieron comprar, las puedan tomar por el tanto que estuvieron igualadas, aunque no se hallen en la ciudad, dejando personas con su poder que lo puedan hacer.

«Que a los moros que se quisieron ir a Berbería o a otras partes les darán sus altezas pasaje libre y seguro con sus familias, bienes muebles, mercaderías, joyas, oro, plata y todo género de armas, salvo los instrumentos y tiros de pólvora; y para los que quisieron pasar luego, les darán diez navíos gruesos que por tiempo de setenta días asistan en los puertos donde los pidieren, y los lleven libres y seguros a los puertos de Berbería, donde acostumbran llegar los navíos de mercaderes cristianos a contratar. Y demás desto, todos los que en término de tres años se quisieren ir, lo puedan hacer, y sus altezas les mandarán dar navíos donde los pidieron, en que pasen seguros, con que avisen cincuenta días antes, y no les llevarán fletes ni otra cosa alguna por ello.

«Que pasados los dichos tres años, todas las veces que se quisieron pasar a Berbería lo puedan hacer, y se les dará licencia para ello pagando a sus altezas un ducado por cabeza y el flete de los navíos en que pasaren.

«Que si los moros que quisieren irse a Berbería no pudieron vender sus bienes raíces que tuvieren en la ciudad de Granada y su Albaicín y arrabales, y en la Alpujarra y en otras partes, los puedan dejar encomendados a terceras personas con poder para cobrar los réditos, y que todo lo que rentaren lo puedan enviar a sus dueños a Berbería donde estuvieren, sin que se les ponga impedimento alguno.

«Que no mandarán sus altezas ni el príncipe don Juan, su hijo, ni los que, después dellos sucedieren, para siempre jamás, que los moros que fueren sus vasallos traigan señales en los vestidos como los traen los judíos.

«Que el rey Abdilehí ni los otros moros de la ciudad de Granada ni de su Albaicín y arrabales no pagarán los pechos que pagan por razón de las casas y posesiones por tiempo de tres años primeros siguientes, y que solamente pagarán los diezmos de agosto y otoño, y el diezmo de ganado que tuvieren al tiempo del dezmar, en el mes de abril y en el de mayo, conviene a saber, de lo criado, como lo tienen de costumbre pagar los cristianos.

«Que al tiempo de la entrega de la ciudad y lugares, sean los moros obligados a dar y entregar a sus altezas todos los captivos cristianos varones y hembras, para que los pongan en libertad, sin que por ellos pidan ni lleven cosa alguna; y que si algún moro hubiere vendido alguno en Berbería y se lo pidieron diciendo tenerlo en su poder, en tal caso, jurando en su ley y dando testigos como lo vendió antes destas capitulaciones, no le será más pedido ni él esté obligado a darlo.

«Que sus altezas mandarán que en ningún tiempo se tomen al rey Abí Abdilehí ni a los alcaides, cadís, meftís, caudillos, alguaciles ni escuderos las bestias de carga ni los criados para ningún servicio, si no fuere con su voluntad, pagándoles sus jornales justamente.

«Que no consentirán que los cristianos entren en las mezquitas de los moros donde hacen su zalá sin licencia de los alfaquí, y el que de otra manera entrare será castigado por ello.

«Que no permitirán sus altezas que los judíos tengan facultad ni mando sobre los moros ni sean recaudadores de ninguna renta.

«Que el rey Abdilehí y sus alcaides, cadís, alfaquí, meftís, alguaciles, sabios, caudillos y escuderos, y todo el común de la ciudad de Granada y del Albaicín y arrabales, y de la Alpujarra y otros lugares, serán respetados y bien tratados por sus altezas y ministros, y que su razón será oída y se les guardarán sus costumbres y ritos, y que a todos los alcaides y alfaquí les dejarán cobrar sus rentas y gozar de sus preeminencias libertades, como lo tienen de costumbre y es justo que se les guarde.

«Que sus altezas mandarán que no se les echen huéspedes ni se les tome ropa ni aves ni bestias ni bastimentos de ninguna suerte a los moros sin su voluntad.

«Que los pleitos que ocurrieron entre los moros serán juzgados por su ley y xara, que dicen de la Zuna, y por sus cadís y jueces, como lo tienen de costumbre, y que si el pleito fuere entre cristiano y moro, el juicio dél sea por alcalde cristiano y cadí moro, porque las partes no se puedan quejar de la sentencia.

«Que ningún juez pueda juzgar ni apremiar a ningún moro por delito que otro hubiere cometido, ni el padre sea preso por el hijo, ni el hijo por el padre, ni hermano contra hermano, ni pariente por pariente, sino que el que hiciere el mal aquel lo pague.

«Que sus altezas harán perdón general a todos los moros que se hubieren hallado en la prisión de Hamete Abí Alí, su vasallo, y así a ellos como a los lugares de Cabtil, por los cristianos que han muerto ni por los deservicios que han hecho a sus altezas, no les será hecho mal ni daño, ni se les pedirá cosa de cuanto han tomado ni robado.

«Que si en algún tiempo los moros que están captivos en poder de cristianos huyeren a la ciudad de Granada o a otros lugares de los contenidos en estas capitulaciones, sean libres, y sus dueños no los puedan pedir ni los jueces mandarlos dar, salvo si fueren canarios o negros de Gelofo o de las islas.

«Que los moros no darán ni pagarán a sus altezas más tributo que aquello que acostumbran a dar a los reyes moros.

«Que a todos los moros de Granada y su tierra y de la Alpujarra, que estuvieren en Berbería, se les dará término de tres años primeros siguientes para que si quisieren puedan venir y entrar en este concierto y gozar dél. Y que si hubieren pasado algunos cristianos captivos a Berbería, teniéndolos vendidos y fuera de su poder, no sean obligados a traerlos ni a volver nada del precio en que los hubieren vendido.

«Que si el Rey u otro cualquier moro después de pasado a Berbería quisiere volverse a España, no le contentando la tierra ni el trato de aquellas partes, sus altezas les darán licencia por término de tres años para poderlo hacer, y gozar destas capitulaciones como todos los demás.

«Que si los moros que entraren debajo destas capitulaciones y conciertos quisieren ir con sus mercaderías a tratar y contratar en Berbería, se les dará licencia para poderlo hacer libremente, y lo mesmo en todos los lugares de Castilla y de la Andalucía, sin pagar portazgos ni los otros derechos que los cristianos acostumbran pagar.

«Que no se permitirá que ninguna persona maltrate de obra ni de palabra a los cristianos o cristianas que antes destas capitulaciones se hobieren vuelto moros; y que si algún moro tuviere alguna renegada por mujer, no será apremiada a ser cristiana contra su voluntad, sino que será interrogada en presencia de cristianos y de moros, y se seguirá su voluntad; y lo mesmo se entenderá con los niños y niñas nacidos de cristiana y moro.

«Que ningún moro ni mora serán apremiados a ser cristianos contra su voluntad; y que si alguna doncella o casada o viuda, por razón de algunos amores, se quisiere tornar cristiana, tampoco será recibida hasta ser interrogada;

y si hubiere sacado alguna ropa o joyas de casa de sus padres o de otra parte, se restituirá a su dueño, y serán castigados los culpados por justicia.

«Que sus altezas ni sus sucesores en ningún tiempo pedirán al rey Abí Abdilehi ni a los de Granada y su tierra, ni a los demás que entraren en estas capitulaciones, que restituyan caballos, bagajes, ganados, oro, plata, joyas, ni otra cosa de lo que hubieren ganado en cualquier manera durante la guerra y rebelión, así de cristianos como de moros mudéjares o no mudéjares; y que si algunos conocieren las cosas que les han sido tomadas, no las puedan pedir; antes sean castigados si las pidieren.

«Que si algún moro hobiere herido o muerto cristiano o cristiana siendo sus captivos, no les será pedido ni demandado en ningún tiempo.

«Que pasados los tres años de las franquezas, no pagarán los moros de renta de las haciendas y tierras realengas más de aquello que justamente pareciere que deben pagar conforme al valor y calidad dellas.

«Que los jueces, alcaldes y gobernadores que sus altezas hubieren de poner en la ciudad de Granada y su tierra, serán personas tales que honrarán a los moros y los tratarán amorosamente, y les guardarán estas capitulaciones; y que si alguno hiciere cosa indebida, sus altezas lo mandarán mudar y castigar.

«Que sus altezas y sus sucesores no pedirán ni demandarán al rey Abdilehi ni a otra persona alguna de las contenidas en estas capitulaciones, cosa que hayan hecho, de cualquier condición que sea, hasta el día de la entrega de la ciudad y de las fortalezas.

«Que ningún alcaide, escudero ni criado del rey Zagal no terná cargo ni mando en ningún tiempo sobre los moros de Granada.

«Que por hacer bien y merced al rey Abí Abdilehi y a los vecinos y moradores de Granada y de su Albaicín y arrabales, mandarán que todos los moros captivos, así hombres como mujeres, que estuvieren en poder de cristianos, sean libres sin pagar cosa alguna, los que se hallaren en la Andalucía dentro de cinco meses, y los que en Castilla dentro de ocho; y que dos días después que los moros hayan entregado los cristianos captivos que hubiere en Granada, sus altezas les mandarán entregar doscientos moros y moras. Y demás desto pondrán en libertad a Aben Adrami, que está en poder de Gonzalo Hernández de Córdoba, y a Hozmin, que está en poder del conde de Tendilla, y a Reduan, que lo tiene el conde de Cabra, y a Aben Mueden y al hijo del alfaquí Hademi, que todos son hombres principales vecinos de Granada, y a los cinco escuderos que fueron presos en la rota de Brahem Abencerrax, sabiéndose dónde están.

«Que todos los moros de la Alpujarra que vinieren a servicio de sus altezas darán y entregarán dentro de quince días todos los captivos cristianos que tuvieren en su poder, sin que se les dé cosa alguna por ellos; y que si alguno estuviere igualado por truco que dé otro moro, sus altezas mandarán que los jueces se lo hagan dar luego.

«Que sus altezas mandarán guardar las costumbres que tienen los moros en lo de las herencias, y que en lo tocante a ellas serán jueces sus cadís.

«Que todos los otros moros, demás de los contenidos en este concierto,

que quisieren venirse al servicio de sus altezas dentro de treinta días, lo puedan hacer y gozar, dél y de todo lo en él contenido, excepto de la franqueza de los tres años.

«Que los hadices y rentas de las mezquitas, y las limosnas y otras cosas que se acostumbran dar a las mudarazas y estudios y escuelas donde enseñan a los niños, quedarán a cargo de los alfaquí para que los destribuyan y repartan como les pareciere, y que sus altezas ni sus ministros no se entremeterán en ello ni en parte dello, ni mandarán tomarlas ni depositarlas en ningún tiempo para siempre jamás.

«Que sus altezas mandarán dar seguro a todos los navíos de Berbería que estuvieren en los puertos del reino de Granada, para que se vayan libremente, con que no lleven ningún cristiano captivo, y que mientras estuvieren en los puertos no consentirán que se les haga agravio ni se les tomará cosa de sus haciendas; mas si embarcaren o pasaron algunos cristianos captivos, no les valdrá este seguro, y para ello han de ser visitados a la partida.

«Que no serán compelidos ni apremiados los moros para ningún servicio de guerra contra su voluntad, y si sus altezas quisieren servirse de algunos de a caballo, llamándolos para algún lugar de la Andalucía, les mandarán pagar su sueldo desde el día que salieren hasta que vuelvan a sus casas.

«Que sus altezas mandarán guardar las ordenanzas de las aguas de fuentes y acequias que entran en Granada, y no las consentirán mudar, ni tomar cosa ni parte dellas; y si alguna persona lo hiciere, o echare alguna inmundicia dentro, será castigado por ello.

«Que si algún captivo moro, habiendo dejado otro moro en prendas por su rescate, se hubiere huído a la ciudad de Granada o a los lugares de su tierra, sea libre, y no obligado el uno ni el otro a pagar el tal rescate, ni las justicias le compelan a ello.

«Que las deudas que hubiere entre los moros con recaudos y escrituras se mandarán pagar con efeto, y que por virtud de la mudanza de señorío no se consentirá sino que cada uno pague lo que debe.

«Que las carnicerías de los cristianos estarán apartadas de las de los moros, y no se mezclarán los bastimentos de los unos con los de los otros; y si alguno lo hiciere, será por ello castigado.

«Que los judíos naturales de Granada y de su Albaicín y arrabales, y los de la Alpujarra y de todos los otros lugares contenidos en estas capitulaciones, gozarán dellas, con que los que no hubieren sido cristianos se pasen a Berbería dentro de tres años, que corran desde 8 de diciembre deste año.

«Y que todo lo contenido en estas capitulaciones lo mandarán sus altezas guardar desde el día que se entregaren las fortalezas de la ciudad de Granada en adelante. De lo cual mandaron dar, y dieron su carta y provisión real firmada de sus nombres, y sellada con su sello, y refrendada de Hernando de Zafra, su secretario, su fecha en el real de la vega de Granada, a 28 días del mes de noviembre del año de nuestra salvación 1491».

APPENDICE 2

Documento AGS, CCA-DIV, 8, 114 – 1500. Granada
*Instrucción del arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera,
para los «buenos ombres moradores del Albaicín»*

(Fonte: *Los moriscos: españoles trasterados* 2009, 62-64)

Mas porque todos tengais complida avisaçion y memoria de lo que algunas vezes vos diximos, ponemos aquí por escriptola suma de lo que querriamos guardasedes.

Lo primero, que olvideys toda çeremonia y toda cosa morisca en oraçiones, en ayunos, en pasquas y en fiestas y en naçimientos de creaturas y en bodas y en baños, en mortuorios y en todas las otras cosas.

[...] Que procureys que vuestras criaturas sean bautizadas a los ochos dias y antes si vieredes que es menester.

[...] Que guardeys y fagais muy bien guardar los domingos y fiestas, y que en estos dias santos seays y fagays que los de vuestras casas esten en las misas mayores y en bisperas en sus parrochias o en la yglesia mayor, que es la de San Salvador o la yglesia mayor desta cibdad.

[...] Que entre semana los dias de trabajo luego de mañana vays todos a las yglesias a hazer oraçion y a tomar agua bendita [...].

[...] Que enbien a vuestros hijos a las yglesias a aprender leer y cantar o a lo menos las oraçiones susodichas.

[...] Que los que sabeys leer tengays todos los libros en aravigo de las oraçiones y salmos que vos sean dados y de aqueste memorial, y que rezeis por ellos en la yglesia.

[...] Mas para que vuestra conversaçion sea syn escandalo a los christianos de naçion y no piensen que aún teneys la secta de Mahomaen el coraçon, es menester que vos conformeys en todo y por todo a la buena y onesta conversaçion de los buenos y onestos christianos y christianas en vestir y calçar y afeytar y en comer y en mesas y viandas guisadas como cumúnmente las guisan, y en vuestro andar y en vuestro dar y tomar, y mucho y más que mucho en vuestro hablar olvidando quanto pudieredes la lengua araviga y faziendola olvidar y que nunca se hable en vuestras casas.

APPENDICE 3

Cisneros es llamado por los reyes á Granada. Conversión de los moros de la ciudad; quema de los libros arábigos

(Fonte: Vallejo 1913, 31-35)

Y así estando su señoría entendiendo en estas dichas obras sanctas è pías, en otras muchas semejantes y de calidad, enbiaron los sobredichos christianísimos rreyes y señores nuestros, con vn correo, a llamar al dicho rreuerendísimo señor argobispo, estando en la dicha gibdad de Granada; adonde su señoría rreuerendísima fué, y, llegado, muy bien rresgebido de sus altezas y de toda la corte. Y dende poco más de vn mes que su señoría entró, tovieron negessidad los dichos cristianísimos rreyes de yr á la muy noble gibdad de Sevilla; éansise partieron ellos é toda su corte, exgepto el sobredicho rreuerendísimo señor argobispo de Toledo. [...]

Adonde, viéndose su señoría algo desocupado de los negocios de corte y del reyno, ynspirado por el Espíritu Santo, como su zelo é fin sienpre fué ocuparse en el seruigio de Dios, Nuestro Señor, y le avía ellegido y escogido para muy grandes y señaladas cosas, enpegó á manifestar y dar señal de quién su señoría rreuerendísima era. Y así enpegó, poco á poco, con giertos devotos padres rreligiosos que sabían la lengua araviga, y juntamente con los otros padres é religiosos é personas devotas de su casa, de platicar y entender en la salvagión y conversión de las ánimas de aquella grand é muy noble gibdad de Granada.

Y para esto hazerlo presto y con grand fundamento y de rayz, le paresgió á su señoría reuerendísima, como verdadero señor, perlado y pastor, de saber primeramente todos los alfaquíes que en la dicha gibdad avía. Los quales sabidos, los enbió á llamar á su palagio; y, veni – dos, hablando y predicándoles su señoría, con sus yntérpretes, yha – lagándolos con mucho amor, y prometiéndoles que conosiendo el horror y en la geguedad que estaban, y deziéndoles la bendita ley nuestra de los christianos, y de la mala seta y ley que tenían, y de su perdigión, y todas las otras cosas tocantes á nuestra sancta fee cathó – lica, como su señoría y varones tan letrados les dezían, para la salva – gión de sus ánimas, y que tornándose christianos y á nuestra santa fee cathólica, que su señoría les haría mergedes, y miraría por sus cosas, y los favoresgería para con los rreyes sus señores, y otras muchas cosas; [...]

Y algunos que estavan rebeldes y pertinages en aquella su mala seta, los mandava hazer prender y echar en cadenas y prisiones, hasta que venían en conosgimiento é de su voluntad pedían el agua del baptismo é se volvían christianos. Y para que ansí los toviesen presos y sienpre les predicasen y pusiesen en el camino de nuestra santa fee cathólica tenía su señoría señaladas y nonbradas giertas personas para ello, en espejal á vn capellán suyo, que se dezía León, que se confor – mava el nonbre con el fecho, que los que venían en su poder los trastava tan crudamente, que por reziosé yncrédulos que estoviesen, dende á mi á v días que estuviesen en su poder luego venían diziendo que querían ser christianos.

Y para desarraygarles del todo de la sobredicha su perversa y mala seta, les mandó á los dichos alfaquís tomar todos sus alchoranes y todos los otros libros particulares, quantos se pudieron aver, los quales fueron más de IV ó V mil volúmenes, entre grandes y pequeños, é hazer muy grandes fuegos é quemarlos todos; en que avía entre ellos ynfinitos que las enquadernagiones que tenían de plata y otras cosas moriscas, puestas en ellos, valían VIII y X ducados, y otros de ay abaxo.

Y avnque algunos hazían manzilla para los tomar y aprovecharse de los pergaminos y papel y enquadernagiones, su señoría reuerendísima mandó expresamente que no se tomase ni ninguno lo hiziese. Y ansí se quemaron todos, sin quedar memoria, como dicho es, exgepto los libros de medígina, que avía muchos y se hallaron, que éstos mandó que se quedasen; de los quales su señoría mandó traer bien XXX ó XL volúmenes de libros, y están oy en día puestos en la librería de su insigne collegio é vniuersidad de Alcalá, é otros muchos añafiles y tronpeticas que están en la su yglesia de Sant Yllefonzo, puestos, en memoria, donde su señoría reuerendísima está sepultado.

APPENDICE 4

En que se contienen los capítulos que se hicieron en la junta de la villa de Madrid sobre la reformatión de los moriscos

(Fonte: Mármol y Carvajal, 2001)

Primeramente se ordenó que dentro de tres años de como estos capítulos fuesen publicados, aprendiesen los moriscos a hablar la lengua castellana, y de allí adelante ninguno pudiese hablar, leer ni escribir en público ni en secreto en arábigo.

Que todos los contratos y escrituras que de allí adelante se hiciesen en lengua árabe fuesen ningunos, de ningún valor y efeto, y no hiciesen fe enjuicio ni fuera dél, ni en virtud dellos se pudiese pedir ni demandar, ni tuviesen fuerza ni vigor alguno.

Que todos los libros que estuviesen escritos en lengua arábiga, de cualquier materia y calidad que fuesen, los llevasen dentro treinta días ante el presidente de la audiencia real de Granada para que los mandase ver y examinar; y los que no tuviesen inconveniente, se los volviese para que los tuviesen por el tiempo de los tres años, y no más.

Cuanto a la orden que se había de dar para que aprendiesen la lengua castellana, se cometía al presidente y al arzobispo de Granada, los cuales, con parecer de personas prácticas y de experiencia, proveyesen lo que les pareciese más conveniente al servicio de Dios y al bien de aquellas gentes.

Cuanto al hábito, se mandó que no se hiciesen de nuevo marlotas, almalfas, calzas, ni otra suerte de vestido de los que se usaban en tiempo de moros; y que todo lo que se cortase y hiciese fuese a uso de cristianos. Y porque no se perdiesen de todo punto los vestidos moriscos que estaban hechos, se les dio licencia para que pudiesen traer los que fuesen de seda o tuviesen seda en guarniciones, tiempo de un año, y los que fuesen de sólo paño, dos años; y que pasado este tiempo, en ninguna manera trajesen los unos ni los otros vestidos. Y durante los dos años, todas las mujeres que anduviesen vestidas a la morisca llevasen las caras descubiertas por donde fuesen, porque se entendió que por no perder la costumbre que tenían de andar con los rostros atapados por las calles, dejarían las almalfas y sábanas, y se pondrían mantos y sombreros, como se había hecho en el reino de Aragón cuando se quitó el traje a los moriscos dél.

Cuanto a las bodas, se ordenó que en los desposorios, velaciones y fiestas que hiciesen, no usasen de los ritos, cerimonias, fiestas y regocijos de que usaban

en tiempo de moros, sino que todo se hiciese conformándose con el uso y costumbre de la santa madre Iglesia, y de la manera que los fieles cristianos lo hacían; y que en los días de las bodas y velaciones tuviesen las puertas de las casas abiertas, y lo mesmo hiciesen los viernes en la tarde y todos los días de fiesta, y que no hiciesen zambras, ni leilas con instrumentos, ni cantares moriscos en ninguna manera, aunque en ellos no cantasen ni dijese cosa contra la religión cristiana ni sospechosa della.

Cuanto a los nombres, ordenaron que no tomasen, tuviesen ni usasen nombres ni sobrenombres de moros, y los que tenían los dejasen luego, y que las mujeres no se alheñasen.

En cuanto a los baños, mandaron que en ningún tiempo usasen de los artificiales, y que los que había se derribasen luego; y que ninguna persona, de ningún estado y condición que fuese, no pudiese usar de los tales baños, ni se bañasen en ellos en sus casas ni fuera dellas.

Y quanto a los gacis, se proveyó que los que fuesen libres, y los que se hubiesen rescatado o se rescatasen, no morasen en todo el reino de Granada, y dentro de seis meses de como se rescatasen saliesen dél; y que los moriscos no tuviesen esclavos gacis, aunque tuviesen licencias para poderlos tener.

Cuanto a los esclavos negros, se ordenó que todos los moriscos que tenían licencias para tenerlos, las presentasen luego ante el presidente de la real audiencia de Granada, el cual viese si los que las tenían eran personas que sin impedimento ni otro peligro podían usar dellas, y enviase relación a su majestad dello, para que lo mandase ver y proveer; y en el ínterin la persona en cuyo poder se exhibiesen las licencias las detuviese, proveyendo en ello el Presidente lo que más viese que convenía.

Esta fue la resolución que se tomó en aquella junta, aunque algunos fueron de parecer que los capítulos no se ejecutasen todos juntos, por estar los moriscos tan casados con sus costumbres, y porque no lo sentirían tanto yéndoselas quitando poco a poco; mas el presidente don Diego de Espinosa, fabricado de los avisos que venían cada día de Granada, y abrazándose con la fuerza de la religión y poder de un príncipe tan católico, quiso y consultó a su majestad que se ejecutasen todos juntos.

APPENDICE 5

Cómo los moriscos contradijeron los capítulos de la nueva premática, y un razonamiento que Francisco Núñez Muley hizo al Presidente sobre ello

(Fonte: Mármol y Carvajal 2001)

Los moriscos de las ciudades, sierras y marinas y Alpujarra enviaron luego como se pregonó la premática, a la ciudad de Granada a entender los ánimos de los del Albaicín, y ver cómo lo habían tomado. Y hallándose todos conformes en una mesma voluntad, acordaron que se contradijesen por reino, y para ello acudieron a Jorge de Baeza, su procurador general, y le dieron que en nombre de la nación pidiese suspensión, como se había hecho otras veces. Y antes de hacer camino a la corte de su majestad, acordaron de hablar al presidente don Pedro de Deza, y informarle de palabra y por escrito, para ver si podrían ablandarte. A esto fue un morisco caballero llamado Francisco Núñez Muley, que por edad y experiencia tenía mucha práctica de aquel negocio, y lo había tratado otras veces en tiempo de los reyes pasados, el cual puesto delante del Presidente, con la voz baja y humilde le dijo desta manera:

«Cuando los naturales deste reino se convirtieron a la fe de Jesucristo, ninguna condición hubo que les obligase a dejar el hábito ni la lengua, ni las otras costumbres que tenían de regocijarse con sus fiestas, zambras y recreaciones; y para decir verdad, la conversión fue por fuerza, contra lo capitulado por los señores Reyes Católicos cuando el rey Abdilehi les entregó esta ciudad; y mientras sus altezas vivieron, no hallo yo, con todos mis años, que se tratase de quitárselo. Después, reinando la reina doña Juana, su hija, pareciendo convenir (no sé por cierto a quién), se mandó que dejásemos el traje morisco; y por algunos inconvenientes que se representaron, se suspendió, y lo mesmo viniendo a reinar el cristianísimo emperador don Carlos. Sucedió después que un hombre bajo de los de nuestra nación, confiado en el favor del licenciado Polanco, oidor desta real audiencia, a quien servía, se atrevió a hacer capítulos contra los clérigos y beneficiados, y sin tomar consejo con los hombres principales, que sabían lo que convenía disimular semejantes cosas, los firmó de algunos amigos suyos, y los dio a su majestad. A esto acudió luego por los clérigos el licenciado Pardo, abad de San Salvador del Albaicín, y a vueltas de su descargo, informó con autoridad del prelado que los nuevamente convertidos eran moros, y que vivían como moros, y que convenía dar orden en que dejasen las costumbres antiguas, que les

impedían poder ser cristianos. El Emperador, como cristianísimo príncipe, mandó ir visitadores por todo este reino, que supiesen cómo vivían los naturales dél. Hízose la visita por los mismos clérigos, y ellos fueron los que depusieron contra ellos, como personas que sabían bien la neguilla que había quedado en nuestro trigo; cosa que en tan breve tiempo era imposible estar limpio. De aquí resultó la congregación de la capilla real: proveyéronse muchas cosas contra nuestros privilegios, aunque también acudimos a ellas, y se suspendieron. Dende a ciertos años, don Gaspar de Ávalos, siendo arzobispo de Granada, de hecho quiso quitarnos el hábito, comenzando por los de las alcañas, y trayendo aquí algunos de Güejar sobre ello. El presidente que estaba en el lugar que está agora vuestra señoría, y los oidores desta audiencia, y el marqués de Mondéjar y el Corregidor se lo contradijeron, y paró por las mismas razones; y desde el año de 1540 se ha sobreseído el negocio, hasta que agora los mismos clérigos han vuelto a resucitarlo, para molestarnos por tantas vías a un tiempo. Quien mirare las nuevas premáticas por defuera, pareceranle cosa fácil de cumplir; mas las dificultades que traen consigo son muy grandes, las cuales diré a vuestra señoría por extenso, para que compadeciéndose deste miserable pueblo, se apiade dél con amor y caridad, y le favorezca con su majestad, como lo han hecho siempre los presidentes pasados. Nuestro hábito quanto a las mujeres no es de moros; es traje de provincia como en Castilla y en otras partes se usa diferenciarse las gentes en tocados, en sayas y en calzados. El vestido de los moros y turcos, ¿quién negará sino que es muy diferente del que ellos traen? Y aun entre ellos mismos diferencian; porque el de Fez no es como el de Tremecén, ni el de Túnez como el de Marruecos, y lo mismo es en Turquía y en los otros reinos. Si la seta de Mahoma tuviera trajo proprio, en todas partes había de ser uno; pero el hábito no hace al monje. Vemos venir los cristianos, clérigos y legos de Suria y de Egipto vestidos a la turquesca, con tocas y cafetanes hasta en pies; hablan arábigo y turquesco, no saben latín ni romance, y con todo eso son cristianos. Acuérdome, y habrá muchos de mi tiempo que se acordarán que en este reino se ha mudado el hábito diferente de lo que solía ser, buscando las gentes traje limpio, corto, liviano y de poca costa, tiñendo el lienzo y vistiéndose dello. Hay mujer que con un ducado anda vestida, y guardan las ropas de las bodas y placeres para los tales días, heredándolas en tres y cuatro herencias. Siendo pues esto así, ¿qué provecho puede venir a nadie de quitarnos nuestro hábito, que, bien considerado, tenemos comprado por mucho número de ducados con que hemos servido en las necesidades de los reyes pasados? ¿Por qué nos quieren hacer perder más de tres millones de oro que tenemos empleado en él, y destruir a los mercaderes, a los tratantes, a los plateros y a otros oficiales que viven y se sustentan con hacer vestidos, calzado y joyas a la morisca? Si docientas mil mujeres que hay en este reino, o más, se han de vestir de nuevo de pies a cabeza, ¿qué dinero les bastará? ¿Qué pérdida será la de los vestidos y joyas moriscas que han de deshacer y echar a perder? Porque son ropas cortas, hechas de girones y pedazos, que no pueden aprovechar sino para lo que son, y para eso son ricas y de mucha estima; ni aun los tocados podrán aprovechar, ni el calzado. Veamos la pobre mujer que no

tiene con que comprar sayo, manto, sombrero y chapines, y se pasa con unos zaragüelles y una alcandora de angeo teñido, y con una sábana blanca, ¿qué hará? ¿De qué se vestirá? ¿De dónde sacarán el dinero para ello? Pues las rentas reales, que tanto interesan en las cosas moriscas, donde se gasta un número infinito de seda, oro y aljófar, ¿por qué han de perderse? Los hombres todos andamos a la castellana, aunque por la mayor parte en hábito pobre: si el traje hiciera seta, cierto es que los varones habían de tener más cuenta con ello que las mujeres, pues lo alcanzaron de sus mayores, viejos y sabios. He oído decir muchas veces a los ministros y prelados que se haría merced y favor a los que se vistiesen a la castellana, y hasta agora, de cuantos lo han hecho, que son muchos, ninguno veo menos molestado ni más favorecido: todos somos tratados igualmente. Si a uno hallan un cuchillo, échanle en galera, pierde su hacienda en pechos, en cohechos y en condenaciones. Somos perseguidos de la justicia eclesiástica y de la seglar; y con todo eso, siempre leales vasallos y obedientes a su majestad, prestos a servirle con nuestras haciendas, jamás se podrá decir que hayamos cometido traición desde el día que nos entregamos.

«Cuando el Albaicín se alborotó, no fue contra el Rey, sino en favor de sus firmas, que teníamos en veneración de cosa sagrada. No estando aún la tinta enjuta, quebrantaron los capítulos de las paces las justicias, prendiendo las mujeres que venían de linaje de cristianas, para hacerles que lo fuesen por fuerza. Veamos, señor: ¿en las comunidades levantáronse los deste reino? Por cierto, en favor de su majestad acompañaron al marqués de Mondéjar y a don Antonio y don Bernardino de Mendoza, sus hermanos, contra los comuneros don Hernando de Córdoba el Ungi, Diego López Aben Axar, Diego López Hacera, con más de cuatrocientos hombres de guerra de nuestra nación, siendo los primeros que en toda España tomaron armas contra los comuneros. Y don Juan de Granada, hermano del rey Abdilehi, también fue general en Castilla de los reales, trabajó y apaciguó lo que pudo, y hizo lo que debía a buen vasallo de su majestad. Justo es pues que lo que tanta lealtad han guardado sean favorecidos y honrados y aprovechado en sus haciendas, y que vuestra señoría los favorezca, honre y aproveche, como lo han hecho los predecesores que han presidido en este lugar.

«Nuestras bodas, zambras y regocijos, y los placeres de que usamos, no impide nada al ser cristianos. Ni sé cómo se puede decir que es cerimonia de moros; el buen moro nunca se hallaba en estas cosas tales, y los alfaquíes se salían luego que comenzaban las zambras a tañer o cantar. Y aun cuando el rey moro iba fuera de la ciudad atravesando por el Albaicín, donde había muchos cadís y alfaquíes que presumían ser buenos moros, mandaba cesar los instrumentos hasta salir a la puerta de Elvira, y les tenía este respeto. En África ni en Turquía no hay estas zambras; es costumbre de provincia, y si fuese cerimonia de seta, cierto es que todo había de ser de una mesma manera. El arzobispo santo tenía muchos alfaquíes y meftís amigos, y aun asalariados, para que le informasen de los ritos de

los moros, y si viera que lo eran las zambras, es cierto que las quitara, o a lo menos no se preciara tanto dellas, porque holgaba que acompañasen el Santísimo Sacramento en las procesiones del día de Corpus Christi, y de otras solemnidades, donde concurrían todos los pueblos a porfía unos de otros, cual mejor zambra sacaba, y en la Alpujarra, andando en la visita, cuando decía misa cantada, en lugar de órganos, que no los había, respondían las zambras, y le acompañaban de su posada a la iglesia. Acuérdomo que cuando en la misa se volvía al pueblo, en lugar de *Dominus vobiscum*, decía en arábigo *Y bara ficun*, y luego respondía la zambra.

«Menos se hallará que alheñarse las mujeres sea cerimonia de moros, sino costumbre para limpiarse las cabezas, y porque saca cualquier suciedad dellas y es cosa saludable. Y si se ponían encima agallas, era para teñir los cabellos y hacer labores que parecían bien.

«Esto no es contra la fe, sino provechoso a los cuerpos, que aprieta las carnes y sana enfermedades. Don fray Antonio de Guevara, siendo obispo de Guadix, quiso hacer trasquilar las cabezas de las mujeres de los naturales del marquesado del Cenete, y rasparles la alheña de las manos; y viniéndose a quejar al Presidente y oidores y al marqués de Mondéjar, se juntaron luego sobre ello, y proveyeron un receptor que le fuese a notificar que no lo hiciese, por ser cosa que hacía muy poco al caso para lo de la fe.

«Veamos, señor: hacernos tener las puertas de las casas abiertas ¿de qué sirve? Libertad se da a los ladrones para que hurten, a los livianos para que se atrevan a las mujeres, y ocasión a los alguaciles y escribanos para que con achaques destruyan la pobre gente. Si alguno quisiere ser moro y usar de los guadores y ceremonias de moros, ¿no podrá hacerlo de noche? Sí por cierto; que la seta de Mahoma soledad requiere y recogimiento. Poco hace al caso cerrar o abrir la puerta al que tuviere la intención dañada; el que hiciere lo que no debe, castigo hay para él, y a Dios nada es oculto.

«¿Podrase, pues, averiguar que los baños se hacen por cerimonia? No por cierto. Allí se junta mucha gente, y por la mayor parte son los bañeros cristianos. Los baños son minas de inmundicias; la ceremonia o rito del moro requiere limpieza y soledad, ¿Cómo han de ir a hacerla en parte sospechosa? Formáronse los baños para limpieza de los cuerpos, y decir que se juntan allí las mujeres con los hombres, es cosa de no creer, porque donde acuden tantas, nada habría secreto; otras ocasiones de visitas tienen para poderse juntar, cuanto más que no entran hombres donde ellas están. Baños hubo siempre en el mundo por todas las provincias, y si en algún tiempo se quitaron en Castilla, fue porque debilitaban las fuerzas y los ánimos de los hombres para la guerra. Los naturales deste reino no han de pelear, ni las mujeres han menester tener fuerzas, sino andar limpias: si allí no se lavan, en los arroyos y fuentes y ríos, ni en sus casas tampoco lo pueden

hacer, que les está defendido, ¿dónde se han de ir a lavar? Que para ir a los baños naturales por vía de medicina en sus enfermedades les han de costar trabajo, dineros y pérdida de tiempo en sacar licencia para ello.

«Pues querer que las mujeres anden descubiertas las caras, ¿qué es sino dar ocasión a que los hombres vengan a pecar, viendo la hermosura de quien suelen aficionarse? Y por el consiguiente las feas no habrá quien se quiera casar con ellas. Tápanse porque no quieren ser conocidas, como hacen las cristianas: es una honestidad para excusar inconvenientes, y por esto mandó el Rey Católico que ningún cristiano descubriese el rostro a morisca que fuese por la calle, so graves penas. Pues siendo esto así, y no habiendo ofensa en cosas de la fe, ¿por qué han de ser los naturales molestados sobre el cubrir o descubrir de los rostros de sus mujeres?

«Los sobrenombres antiguos que tenemos son para que se conozcan las gentes; que de otra manera perderse han las personas y los linajes. ¿De qué sirve que se pierdan las memorias? Que bien considerado, aumentan la gloria y ensalzamiento de los Católicos Reyes que conquistaron este reino. Esta intención y voluntad fue la de sus altezas y del Emperador, que está en gloria, para éstos se sustentan los ricos alcázares de la Alhambra y otros menores en la misma forma que estaban en tiempo de los reyes moros, porque siempre manifestasen su poder por memoria y trofeo de los conquistadores.

«Echar los gacis deste reino, justa y santa cosa es; que ningún provecho viene de su comunicación a los naturales; mas esto se ha proveído otras veces, y jamás se cumplió. Ejecutarse agora no deja de traer inconveniente, porque la mayor parte dellos son ya naturales, casáronse, nacióronles hijos y nietos, y tiénelos casados; y estos tales sería cargo de conciencia echarlos de la tierra.

«Tampoco hay inconveniente en que los naturales tengan negros. ¿Estas gentes no han de tener servicios? ¿han de ser todos iguales? Decir que crece la nación morisca con ellos, es pasión de quien lo dice, porque habiendo informado a su majestad en las cortes de Toledo que había más de veinte mil esclavos negros en este reino en poder de naturales, vino a parar en menos de cuatrocientos, y al presente no hay cien licencias para poderlos tener. Esto salió también de los clérigos, y ellos han sido después los abonadores de los que los tienen, y los que han sacado interese dello.

«Pues vamos a la lengua árábica, que es el mayor inconveniente de todos. ¿Cómo se ha de quitar a las gentes su lengua natural, con que nacieron y se criaron? Los egipcios, surianos, malteses y otras gentes cristianas, en árábigo hablan, leen y escriben, y son cristianos como nosotros; y aun no se hallará que en este reino se haya hecho escritura, contrato ni testamento en letra árábica desde que se convirtió. Deprender la lengua castellana todos lo deseamos, mas no es en manos

de gentes. ¿Cuántas personas habrá en las villas y lugares fuera desta ciudad y dentro della, que aun su lengua árabe no la aciertan a hablar sino muy diferente unos de otros, formando acentos tan contrarios, que en sólo oír hablar un hombre alpujarreño se conoce de qué taa es? Nacieron y criáronse en lugares pequeños, donde jamás se ha hablado el aljamía ni hay quien la entienda, sino el cura o el beneficiado o el sacristán, y éstos hablan siempre en arábigo: dificultoso será y casi imposible que los viejos la aprendan en lo que les queda de vida, cuanto más en tan breve tiempo como son tres años, aunque no hiciesen otra cosa sino ir y venir a la escuela. Claro está ser éste un artículo inventado para nuestra destrucción, pues no habiendo quien enseñe la lengua aljamía, quieren que la aprendan por fuerza, y que dejen la que tienen tan sabida, y dar ocasión a penas y achaques, y a que viendo los naturales que no pueden llevar tanto gravamen, de miedo de las penas dejen la tierra, y se vayan perdidos a otras partes y se hagan monfíes: Quien esto ordenó con fin de aprovechar y para remedio y salvación de las almas, entienda que no puede dejar de redundar en grandísimo daño, y que es para mayor condenación. Considérese el segundo mandamiento, y amando al prójimo, no quiera nadie para otro que no querría para sí; que si una sola cosa de tantas como a nosotros se nos ponen por premática se dijese a los cristianos de Castilla o del Andalucía, morirían de pesar, y no sé lo que se harían. Siempre los presidentes desta audiencia fueron en favorecer y amparar este miserable pueblo: si de algo se agraviaban, a ellos acudían, y remediábanlo como personas que representaban la persona real y deseaban el bien de sus vasallos; eso mesmo esperamos todos de vuestra señoría. ¿Qué gente hay en el mundo más vil y baja que los negros de Guinea? Y consiénteseles hablar, tañer y bailar en su lengua, por darles contento. No quiera Dios que lo que aquí he dicho sea con malicia, porque mi intención ha sido y es buena. Siempre he servido a Dios nuestro señor, y a la corona real, y a los naturales deste reino, procurando su bien; esta obligación es de mi sangre, y no lo puedo negar, y más ha de sesenta años que trato destes negocios; en todas las ocasiones he sido uno de los nombrados. Mirándolo pues todo con ojos de misericordia, no desampare vuestra señoría a los que poco pueden, contra quien pone toda la fuerza de la religión de su parte; desengañe a su majestad, remedie tantos males como se esperan, y haga lo que es obligado a caballero cristiano; que Dios y su majestad serán dello muy servidos, y este reino quedará en perpetua obligación».

APPENDICE 6

Documento EST-LEG, 2638bis, 63 – 1609, septiembre 22 – Valencia
*Bando de la expulsión de los moriscos, publicado
por el marqués de Caracena, virrey de Valencia*

(Fuente: *Los moriscos: españoles trasterados* 2009, 140-143)

El Rey y por S. M. D. Luis Carrillo de Toledo, Marqués de Caracena, Señor de la villas de Pinto y Inés, y Comendador de Chinclana y Montison, Virey y Lugarteniente y Capitan General en esta ciudad y reino de Valencia, por el Rey nuestro Señor. A los Grandes, Prelados, Titulados, Barones, Caballeros, Justicias, Jurados de las ciudades, villas y lugares, Bailes, Gobernadores y otros cualesquiera Ministros de S. M., ciudadanos, vecinos particulares de este dicho Reino. S. M. en una su Real carta de cuatro de agosto pasado deste año, firmada por su Real mano, y refrendada de Andrés de Prada, su Secretario de Estado, nos escribe lo siguiente. Marqués de Caracena, primo, mi Lugarteniente y Capitan General de mi reino de Valencia. Entendido teneys lo que por tan largo discurso de años he procurado la conversión de los moriscos desse reino y del de Castilla, y los editos de gracia que se les concedieron, y las diligencias que se han hecho para instruylos en nuestra santa fee, y lo poco que todo ello ha aprovechado, pues no se ha visto que ninguno se aya convertido, antes ha crecido su obstinación; y aunque el peligro y irreparables daños que se disimular con ellos podía suceder, se me representó días há por muchos y muy doctos y santos hombres, exhortándome al breve remedio, á que en conciencia estava obligado para aplacar a nuestro Señor, que tan ofendido está desta gente, asigurándome que podía sin ningún escrúpulo, castigarlos en las vidas y haciendas, porque la continuación de sus delitos los tenía convencidos de hereges, apóstatas y proditores de lesa majestad divina y humana y aunque pudiera proceder contra ellos con el rigor que sus culpas merecian, todavía, desseando reducirlos por medios suaves y blandos, mandé hazer en essa ciudad la junta que sabeis, en que concurrísteys vos, el patriarca, y otros prelados y personas doctas, para ver si se podía escusar el sacallos destes reynos. Pero habiéndose sabido que los desse y los de Castilla passavan adelante con su dañado intento, y he entendido por avisos ciertos y verdaderos que continuando su apostasía y prodición, han procurado y procuran por medio de sus embaxadores y por otros caminos el daño y perturbación de nuestros reynos; y deseando cumplir con la obligación que tengo de su conservación y siguridad, y en particular la de esse de Valencia, y

de los buenos y fieles súbditos dél, por ser mas evidente su peligro, y que cesse la herejía y apostasía; y habiéndolo hecho encomendar á Nuestro Señor, y confiado en su divino favor por lo que toca á su honrra y gloria, he resuelto que se saquen todos los moriscos desse reyno, y que se echen en Barbería.

Y para que se ejecute y tenga debido efecto lo que S. M. manda, hemos mandado publicar el bando siguiente.

PRIMERAMENTE, que todos los moriscos deste reino, así hombres como mugeres, con sus hijos, dentro de tres dias de como fuere publicado este bando en los lugares donde cada uno vive y tiene su casa, salgan dél, y vayan á embarcarse á la parte donde el comisario, que fuere á tratar desto, les ordenare, siguiendole y sus órdenes; llevando consigo de sus haciendas los muebles, lo que pudieren en sus personas, para embarcarse en las galeras y navíos, que están aprestados para pasarlos á Barbería, á donde los desembarcarán, sin que reciban mal tratamiento, ni molestia en sus personas, ni lo que llevaren, de obra ni de palabra, advirtiendole que se les proveerá en ellos del bastimiento que necesario fuere para su sustento durante la embarcacion, y ellos de por sí lleven tambien el que pudieren. Y el que no lo cumpliere, y excediere en un punto de lo contenido en este bando, incurra en pena de la vida, que se ejecutará irremisiblemente.

QUE cualquiera de los dichos moriscos que publicado este bando, y cumplidos los tres dias fuese hallado desmandado fuera de su propio lugar, por caminos ó otros lugares hasta que sea hecha la primera embarcacion, pueda cualquiera persona, sin incurrir en pena alguna, prenderle y desbalijarle, entregándole al Justicia del lugar mas cercano, y si se defendiere lo pueda matar.

QUE so la misma pena ningun morisco, habiéndose publicado este dicho bando, como dicho es, salga de su lugar á otro ninguno, sino que estén quedos hasta que el comisario que les ha de conducir á la embarcacion llegue por ellos.

ÍTEM que cualquiera de los dichos moriscos que escondiere ó enterrase ninguna de la hacienda que tuviere por no la poder llevar consigo, ó la pusiere fuego, y á las casas, sembrados, huertas ó arboledas, incurran en la dicha pena de muerte los vecinos del lugar donde esto sucediere. Y mandamos se ejecute en ellos por quanto S. M. ha tenido por bien de hacer merced de estas haciendas, raices y muebles, que no pueden llevar consigo, á los Señores cuyos vasallos fueren.

Y para que se conserven las casas, ingenios de azúcar, cosechas de arroz, y los regadíos, y puedan dar noticia á los nuevos pobladores que vinieren, ha sido S. M. servido á peticion nuestra, que en cada lugar de cien casas, queden seis con los hijos y muger que tuvieren, como los hijos no sean casados, ni lo hayan sido, sino que esto se entienda con los que son por casar, y estuvieren debajo del dominio y proteccion de sus padres; y en esta conformidad mas ó menos, segun los que cada lugar tuviere sin exceder, y que el nombrar las casas que han de quedar en los tales lugares, como queda dicho, esté á eleccion de los Señores de ellos, los cuales tengan obligacion despues á darnos cuenta de las personas que hubieren nombrado; y en quanto á los que hubieren de quedar en lugares de S.

M., á la nuestra, advirtiendo que en los unos y en los otros han de ser los mas viejos, y que solo tienen por oficio cultivar la tierra, y que sean de los que mas muestras hubieren dado de cristianos, y mas satisfacion se tenga de que se reducirán á nuestra Santa Fe Católica.

QUE ningun cristiano viejo ni soldado, ansí natural de este reino como fuera dél, sea osado á tratar mal de obra ni de palabra, ni llegar á sus haciendas á ninguno de los dichos moriscos, á sus mugeres ni hijos, ni á persona dellos.

QUE ansimismo no les oculten en sus casas, encubran ni den ayuda para ello ni para que se ausenten, so pena de seis años de galeras, que se ejecutarán en los tales irremisiblemente, y otras que reservamos á nuestro arbitrio.

Y para que entiendan los moriscos que la intencion de S. M. es solo echallos de sus reinos, y que no se les hace vejacion en el viaje, y que se les pone en tierra en la costa de Berbería, permitimos que diez de los dichos moriscos que se embarquen en el primer viaje, vuelvan para que den noticia dello á los demás, y que en cada embarcacion se haga lo mismo: que se escribirá á los Capitanes Generales de las galeras y armada de navíos lo ordenen así, y que no permitan que ninguno soldado o marinero les trate mal de obra ni de palabra.

QUE los mochachos y mochachas menores de quatro años de edad que quisieren quedarse, y sus padres y curadores, siendo huérfanos, lo tuvieren por bien, no serán expelidos.

ÍTEM, los mochachos y mochachas menores de seis años, que fueren hijos de cristianos viejos, se han de quedar, y sus madres con ellos aunque sean moriscas; pero si el padre fuere morisco y ella cristiana vieja, él sea expelido, y los hijos menores de seis años quedarán con la madre.

ÍTEM, los que de tiempo atrás considerable, como seria de dos años, vivieren entre cristianos, sin acudir á las juntas de las aljamas.

ÍTEM, los que recibieren el Santísimo Sacramento con licencia de sus Prelados, lo cual se entenderá de los retores de los lugares donde tienen su habitación.

ÍTEM, S. M. es servido y tiene por bien que si algunos de los dichos moriscos quisieren pasarse á otros reinos, lo puedan hacer sin entrar por ninguno de los de España, saliendo para ello de sus lugares dentro del dicho término que les es dado. Que tal es la Real y determinada voluntad de S. M., y que las penas de este dicho bando se ejecuten, como se ejecutarán irremisiblemente. Y para que venga á noticia de todos se manda publicar en la forma acostumbrada.

Datis en el Real de Valencia á 22 días del mes de setiembre 1609. El Marqués de Carazena.

APPENDICE 7

Fatwa del Muftí de Orán

(Fonte: Ibn Abi Yumu'a 2001)

Nuestros hermanos, los cuerdos sobre su addin (2) como el que está encogido sobre las brasas, los que ha ennoblecido y engrandecido Alá – *¡cuán poderoso y magnífico es!* – su gualardón en lo que han sufrido tocando en Su Potencia, y pasado pena con personas y fijos en Su Contentación, los algaribos (3), los cercanos, si querrá Alá – *¡ensalzado sea!* – de la vecindad de su Annabí (4) en el *Jardín del Paraíso* (5) en la más alta grada; herederos del camino de los antepasados santos, de buena vida, salihés (6), yo pido y ruego ad Alá – *¡ensalzado sea!* – que perdone a mí y a vosotros, y que nos ayude sobre guardar sus dreitajes (7) con buena creencia y verdaderimiento y que nos meta buena desalida de los fechos, y de toda angustia buen escapamiento.

Después de dar assalam (8) sobre vosotros el escribano desto a vosotros, el siervo de Alá – *¡ensalzado sea!* –, menor de sus esclavos, y más menesteroso a Su Perdonanza, el siervo de Alá – *ensalzado sea* – Ahmad fijo de Abu Yumu'a de la ciudad de Orán, ¡sea Alá con todos por Su Sutileza y Cobertura!, demandante de vuestra purificación y de vuestra algaribeza (9), yo soy rogante con el sello del bien y de la salvación ad Alá – *¡cuán poderoso y magnífico es!* – y de los espantos desta vida y el revivimiento, que aquéllos que hizo Alá merced sobre ellos, de los de la buena aventuranza.

Y os mando apretadamente que mantengáis el addin (10) del Alislam, y que mandéis a los que llegaran a la edad de vuestros hijos. Y no hayáis miedo que por aquello habrá mal y escándalo sobre vosotros por saber vuestros enemigos aquello. Pues buena ventura para los algaribos (11) aquellos que adobaran sus vidas con servir ad Alá – *¡ensalzado sea!* –, cuando viene la perdición de las gentes y el que servirá ad Alá – *¡cuán poderoso y magnífico es!* – entre los negligentes es como el vivo entre los muertos.

Pues sabed que las ídolas son fustes (12) dorados y piedras edificadas, ni os valdrán (13), ni aprovechan. Y el reino (14) es ad Alá; no tomó fijo, ni hay mujer ad Alá, y no hay con el Señor ninguno; pues servidlo y adoradlo y sufrid trabajo por Su Obediencia.

Pues el assala (15), hacedlo aunque fuese aseñando (16). Azzaka (17) pagaréis, aunque fuese de manera que hagáis presentes a vuestros pobres, no por manera de ufana, porque Alá – *¡ensalzado sea!* – no mirará a vuestras figuras, más mirará a vuestros corazones.

Y os bañaréis (18) de la suciedad, aunque fuese bañando os en los piélagos de las mares o de los ríos.

Y si seréis devedados del assala (19), pues pagadlo en la noche en el derecho del día y derrocárosla de vosotros en el juicio della.

El attahor (20) de agua es deudo sobre vosotros o con Attayammum (21), aunque no fuese sino pasar las manos por las paredes mashando (22). Y si no será posible esto, pues lo público de la *Escuela Jurídica* es que se derrueca el assala (23) y el pagarlo por la falta del agua y la tierra. Y se será posible aseñar a la tierra con las manos y la cara a tierra limpia o piedra o fuste, pues habed en voluntad con el aseñar y os será (24) recibido de aquella manera, que así lo dixo Ibn an-Nayi (25) en el *comentario* de la *Risala* (26), que dixo Annabi (27): «pues hacéis del attayammum lo que podráis y con aquello será recibido».

Y si os forzaran en la hora de la assala (28) que os humilléis a los ídolos y que os presentéis a sus oraciones, pues haréis *la sacralización* con voluntad del assala (29) vuestro, el assala (30) el debido y aseñaréis a los que aseñarán ellos a las ídolas y tomaréis en voluntad que servís ad Alá – *¡cuán poderoso y magnífico es!* – , aunque sea fuera de la quibla (31), porque se derrueca de vosotros como el assala (32) del miedo, cuando se juntan dos huestes en el campo de la guerra.

Y si os forzaran a beber el vino, pues bebedlo, no con voluntad de hacer vicio de él.

Y si os forzaran sobre comer el puerco, comedlo denegantes a él y certificantes de ser *vedado*.

Y si os forzaran sobre casar con sus hijas, es valido en tal, que las traigáis al addin (33), porque son de la *Escritura Revelada* (34). Y si os forzaran sobre casar vuestras hijas con los hombres dellos, certificad que es *vedado*, y que seáis denegantes ad aquello y con corazones y fuerzas lo permutes y lo defendáis. Y así mesmo si os forzaran sobre tratos de logro *vedado*: hacedlo certificando que es vedado, y como forzados, y todo lo que se multiplicara desta calidad daréis en limosna y demandaréis perdón ad Alá – *¡ensalzado sea!* – de aquello.

Y si os harán decir por fuerza la palabra de la descreencia, si será posible, contrahacerlo con palabras disimuladas, sino diréis como os dirán y vuestros corazones estén muy firmes con el addin (35) del Alislam, esquivando y

denegando con vuestros corazones todo lo que os harán decir.

Y si os dirán que denostéis a Muhammad, pues ellos le llaman Maomad, denostad a Maomad y tomad voluntad que decís mal del *demonio* [o de] Mamad el judío, pues entre los judíos hay muchos que llaman con aquel nombre (36).

Y si os dirán que 'Isa (37) es hijo de Alá – ¡ensalzado sea! –, pues decidlo si os forzaran sobre ello y tomaréis voluntad que es siervo del Señor de Maryam (38), adorado con verdad. Y si os dirán que Maryam era mujer Suya, pues tomad en voluntad con el aplicamiento del fijo de su *tío paterno* della, aquel que se casó con ella y se partió della antes de dentrar en ella (39), que así lo dixo el sabio llamado as-Suhayli (40) en el *comentario* del Alcorán.

Y si os dirán que 'Isa murió en la cruz – mienten más-, tomad en voluntad que fue por darle más perfección y honra, y que lo levantó Alá – ¡ensalzado sea! – en las alturas de los cielos para honrarlo y quitarlo entre malas gentes.

Y todo lo que fuere trabajoso sobre vosotros, escribiréis nos (41) y os adresaremos (42) según nos escribiréis, si querrá Alá – ¡cuán poderoso y magnífico es! –, y yo rogaré ad Alá – ¡ensalzado sea! – que vuelva la rueda y la vuelta al ad-din (43), fasta tanto que adoréis ad Alá públicamente sin reprobación ni temor ninguno

con la encontrada de los Turcos honrados. Y nos haremos testigos a vosotros delante de la nobleza de Alá – ¡ensalzado sea! – que vosotros habéis averdadecido ad Alá – honrado y noble por Señor – y os habéis accontentado con Él y me responderéis (44).

Y el assalam (45) sobre vosotros.

NOTAS

- 1 En el original: envió.
- 2 Ad-Din: religión.
- 3 Algaribos: los extranjeros.
- 4 Annabí: El Profeta.
- 5 En el original: Al-yanna de al-firdausi.
- 6 Salihes: santos, justos.
- 7 Dreitajes: mandamientos.
- 8 Assalam: dar la paz, saludar.
- 9 Calidad de algaribo.
- 10 Véase nota 2.
- 11 Véase nota 3.
- 12 Fustes: maderas.

- 13 En el original: valrán.
- 14 En el original: reismo.
- 15 Assala: Azala, la oración musulmana.
- 16 Aseñando: Haciendo señas.
- 17 Azzaca: azaque: limosna preceptiva musulmana.
- 18 En el original: bañar-os-eis.
- 19 Véase nota 15.
- 20 Attahor: purificación, ablución con agua.
- 21 Attayammum: ablución con otros materiales que no sean el agua.
- 22 Mashar: Frotar.
- 23 Véase nota 15.
- 24 En el original: ser-os-a.
- 25 Alfaquí muerto en 1426, comentador de la Risala de Al-Qairawani.
- 26 La epístola o Risala sobre derecho malikí, de Al-Qayrawani.
- 27 Véase nota 4.
- 28 Véase nota 15.
- 29 Véase nota 15.
- 30 Véase nota 15.
- 31 Quibla: dirección a La Meca.
- 32 Véase nota 15.
- 33 Véase nota 2.
- 34 Literalmente «del Libro», concepto con el que el Corán designa a los cristianos y a los judíos (V, 7), que tienen un estatuto especial respecto a las otras religiones no musulmanas.
- 35 Nota 2.
- 36 Cantineau en su edición dice que el nombre de Ma'mad se usaba entre los judíos de España para designar al jefe de la sinagoga.
- 37 'Isa: Jesús.
- 38 Maryam: la Virgen María.
- 39 Para los musulmanes Maryam fue madre/virgen como para los cristianos.
- 40 As-Suhayli, sabio musulmán, nacido en Málaga (1124-1185)
- 41 En el original: escribir-nos-eis.
- 42 Aragonésismo: os enviaremos una carta. En el original: Adresar-os-emos.
- 43 Véase nota 2.
- 44 En el original: responder-me-eis.
- 45 Véase nota 8.

APPENDICE 8

La buena suerte que tuvo el Autor de dar en Valencia su defensa de la Fe a su Majestad, y algunos memoriales: y lo que de ahí siguió

(Fonte: Bleda 1618, 967-968)

Opinión es de muchos en este Reyno, Catholica Magestad, que la causa dellos Moriscos unos la entienden, y otros la tratan: y que este detrimento padece desde el principio de su conversión. Porque como solo los Christianos viejos, que viven entre ellos sean enteramente sabidores, por experiencia, que no creen, ni guardan cosa de nuestra Santa Religión, y que en todo guarden la secta de Mahoma: derriban, y hacen pedaços las Cruces de los caminos: que jamás confiesan, ni comulgan, ni reciben la Confirmación ni la extrema Unción: que hacen mofa, y escarnio del Santísimo Sacramento del altar, con mil actos hereticos, todos los Domingos y fiestas que les dicen Misa: que matan a todos los Christianos que pueden a su salvo en el odio, y abominación de la Fe, en particular a todos los pobres mendigos, que van a pedir limosna a sus lugares, y a otra gente simple, que pasa por ellos. Que hospedan a los Moros de allende. Que a los esclavos que huyen de las galeras de Vuestra Magestad, y de sus amos, los pasan a África, comprando para ellos barcas, aunque los que se las venden, publican después, que se las han hurtado: o en barcas de trafago de franceses. Que por estos medios van, y vienen de Argel, siempre que quieren: y avisan allá, de cuanto pasa en España, que van proveeyéndose de armas.

Todas estas verdades, y otros mil sabemos aquí claramente, los que avuemos vivido entre ellos. Pero ninguna de ellas llega a los oidos de vuestra Magestad, y de fus Fieles Ministros entera, y sana: todas van sofisticadas, y doradas como píldoras. Y es la causa porque como los que defienden la conservación de esta perniciosísima gente, están ahí al pie de la obra resueltos, en no dar oído a estos tan notables daños, ni reparar, aunque se les representen otros mayores, anteponen las cosas humanas a las Divinas, sus propios cómodos al bien publico, y a la honra de Dios, y amplificación de la Fe, con pretexto del gobierno político, y no sin nota de la secta política, llueven de contino ceguera, y engaños. Y como no hay quien les contradiga: persuaden todo lo que quieren. Por esta causa, aun que son muy buenos ministros, y sanos consejeros, los que por orden de V. Magestad tratan de este negocio, y trataron en tiempo del Rey nuestro Señor padre de vuestra Magestad. Pero sin miedo de ofenderlos, digo, que no todos entendieron bien esta causa. Lo qual se muestra también por el

efecto. Pongo por ejemplo el año de mil y quinientos y noventa se resolvió en una junta q hubo en Madrid, que a todos los difuntos de estos Moros los enterrasen dentro de las Iglesias: y así se usa desde entonces; y si entendieran, que todos mueren en sus pecados: y que y que a la hora de la muerte ninguno quería confesarse, ni jamás en vida se confesó: sin duda no ordenaran tal. Pues es contra todas las leyes que tiene la Iglesia establecidas acerca de eso, y contra la costumbre santa continuada de la misma Iglesia Católica.

En muchas juntas ha prevalecido la opinión de los que dicen, que estos Moriscos pecan por ignorancia, y por defecto de doctrina: y con este falso pretexto se adargan ochenta años ha. Y es tan grande engaño, y aun ilusión diabólica, que daré yo probado cuidéntemente que desde que Jesú Cristo nuestro Señor fundó su Iglesia, jamas hubo nación de herejes en parte del mundo, que menos pudiesen defenderse, y escusarse con la ignorancia que éstos.

De ahí nace también, que no se trate de remediar los daños grandes que he referido, ni de otros puntos importantes. Antes bien instan sus defensores los que residen cerca de la Real persona de V. Majestad, que de los Moriscos no se trate sino de cosas de poca importancia, y muy extrinsecas a esta materia, que sirvan solo para alargar, y entretener la cura. Persuaden, que conviene se conformen en los vestidos los Moriscos con los Cristianos, y en la lengua: y si supieran que aquí ellos no profesan herejía ninguna en el vestir, y que los mayores Alfa quienes visten voluntariamente conforme usan los Cristianos: y procuran parecerlo, para así meterse entre ellos, oír lo que se habla en los corrillos, y saber sus secretos hasta en los patios del Palacio de V. Majestad. Si supiesen cuantas más muertes, y atrocísimas crueldades ejecutarían ellos en los Cristianos, habiendo conformidad en el vestir, y en el hablar. Ysí en el Reino hubiese alguna turbación, cuantos malos oficios, harían con la confusión, como se vio en la rebelión de Granada. Sin duda antes tratarían de que los Moriscos fuesen señalados, y distintos de los Cristianos, vestidos de un color amarillo, o azul, o como van los Judíos en Roma.

De la propia causa nace, que no dicen claramente a V. Majestad las grandes obligaciones que le corren en conciencia, en remediar prestísimamente estos daños, y echar de sus Reinos esta nación perversa, y aleve. Y finalmente de ahí viene el grande descuido que hay, y que se duerma tanto, que sino fuera por la milicia que fundó en este Reino el Duque de Lerma, fuéramos ya perdidos, sin remedio ninguno.

Esta es la mas grave causa de cuantas hay en les Reinos de V. Majestad. El peligro de nuestra ruina está ya presente. Suplico pues humildemente a V. Majestad se mande leer ese papel de avisos, que a mí parecer son muy importantes. Y yo en mis oraciones y sacrificios rogaré siempre por la salud de V. Majestad, con ciertas esperanzas, que si V. Majestad Católica venga en esta gente las injurias que cometen contra la Divina Majestad, ha de ganar en breve muchos, y muy grandes Reinos de Moros, y amplificar la santa Fe Católica: y que ha de venir a ser la geroglífica verdadera de la piedad, y justicia el nombre del magnánimo Felipe III. Nuestro Señor guarde a V. Majestad muchos años, para que exercite esas virtudes de fortaleza, piedad, y religión, fuentes de otras muchas, polos del

movimiento, y concierto de sus anchísimos Reinos, firmeza, y hermosura de los edificios en gloria de su Majestad Divina, de su Santísimo Sacramento, y sacratísima Cruz, en buena ventura de sus fieles vassallos, en envidia de otros Reynos, en temor de sus enemigos, en ejemplo de otros Príncipes, en admiración de todos.

De Predicadores de Valencia 10 de Abril 1605.

APPENDICE 9

Sermón 348. Sermón que predicó el Señor Patriarca en su Iglesia Mayor, luego después de publicada y pregonada la expulsión de los moriscos

(Fonte: Ribera 1998, 393-409)

ALABADO SEA EL SANTÍSIMO SACRAMENTO

Valencia
27 Septiembre 1609

Predica la palabra, insta, a tiempo y a destiempo, arguye, enseña, exhorta en toda longanimidad y doctrina.

La doctrina, a la concurrencias de los tiempos

Aunque el Evangelio que hoy propone la Iglesia Católica es de mucha doctrina porque se enseña en el de la manera que nos hemos de haber en el amor de Dios, y del prójimo; que son los dos quicios en que se gobierna la doctrina el Evangelio; no me ha parecido ocupar este pequeño rato que os tengo de predicar, en tratar de esto remitiéndolo para otras ocasiones; por ser más urgente la que al presente se ofrece en esta ciudad y Reino, que es la que todos sabéis.

Y no pienso apartarme en esto del instituto que deben tener los que suben a este lugar; antes observar lo que el Espíritu de Dios nos ha dejado enseñado en su Santa Escritura: porque en ella nos aconseja que apliquemos la doctrina a las concurrencias de los tiempos y sucesos: como la suelen hacer los sabios médicos y los prudentes economos acudiendo en la cura al accidente que más fatiga, y en el gobierno al sustento que más importa. [...]

San Pablo quiere que sean cortados los infieles y perturbadores

Para tratar de esto, me ha parecido ponderar las palabras de la Apóstol San Pablo, escrita a los de la Galacia: *Utinam abscindatur qui vos conturbant*. Había el sagrado Apóstol procurado de reducir a los griegos gentiles de aquella ciudad a la Fe del Evangelio, y muchos de ellos habían dado muestras de su conversión: pero con la mala compañía de los gentiles, que estaban entre ellos, se habían inquietado; de manera que era mucha la turbación que había en la ciudad.

Escríbeles el Apóstol, deseando evitar estos inconvenientes: y el primer remedio que pone, para que se conserve la paz, y cese la perturbación e inquietud, es suplicar a nuestro Señor que sean cortados (no desmochados), sino cortados los infieles y perturbadores. Aquella palabra: Utinam, tiene gran énfasi: muestra un afecto fervoroso y ansioso: como si dijera, ojalá viese yo cortados y destruidos a los que os inquietan. ¡Oh si me hiciese Dios tan gran merced que viese apartados de vosotros los que os perturban y escandalizan!

La sagrada escritura [...]

Los mercaderes del Templo [...]

David, clemente, pero áspero; perdonador, pero vengador; paciente, pero celoso

Fue David Rey tan benigno y clemente, que se atreve el mismo a alegar a Dios su benignidad y clemencia, como a quien juzga las cosas según verdad; porque conoce los corazones. Y así dice, hallándose perseguido: Señor, acordaos de David, y de toda su mansedumbre, esto es, de su mucha mansedumbre. Esta fue tan grande, que siendo ya ungido por Dios nuestro Señor en Rey, haciendo perseguido de Saúl para quitarle la vida, con tanta vehemencia y cuidado como suele un cazador buscar un perdiz en monte; con todo esto la pudiera quitar la vida dos veces y aconsejado de su compañeros que lo hiciese, y dijo: no quiera Dios que yo le mate, ni ponga mis manos sobre él.

¿No os parece que es esta mansedumbre grande? Pues oíd otra. Salióle al camino un pariente de Saúl, hechándole muchas maldiciones, y tirándole piedras, y llamándole hombre homicida y maldido de Dios: y porque uno de sus compañeros, doliéndose de las afrentas que le decía, quiso ir a vengarlas, le reprehende David y se muestra sentido de esto, y le dice: Dejad que me maldiga, porque eso quiere Dios, y queriéndolo él, no ha de haber quien le culpe de que lo haga. Bien probada está la mansedumbre de David.

Oíd ahora en celo con que estaba acompañada esta mansedumbre, la furia y escadencencia con que se vuelve contra los enemigos de Dios, que en su casa hacen blasfemias y sacrilegios. Este celo (dice) que la tiene deshecho y que ver ofensas de Dios la tenía acabado, y que a los que no amaban a Dios lo aborrecía, con un aborrecimiento tan grande que la tenía ético y consumido. Y así no sólo vengó las injurias cometidas contra Dios, viviendo pero al tiempo de su muerte, mandó a su hijo Salomón que las vengue. De manera que hemos visto a un Rey benigno y juntamente rígido; clemente, pero áspero; perdonador, pero vengador; paciente, pero celoso.

Elogio de Felipe III

Pregunto yo agora: ¿acabáronse con David los Reyes modestos, y benignos por una parte, y ásperos y rigurosos por otra? Demos gracias a nuestro Señor por

habérsenosle dado con estas condiciones; demos otra vez, y otras mil veces gracias a nuestro Señor por tan singular merced y misericordia. ¿Quién dirá la modestia, la mansedumbre, la benignidad con que el Rey nuestro Señor don Felipe III ha nacido, y la que ha conservado en su niñez, y guarda agora en su perfecta edad? Ninguno hay que no la sepa ni que haya dejado de experimentarla si ha parecido ante su real acatamiento. Todos salimos admirados, predicándola por las plazas. Esa es la mansedumbre de David. Oíd también esa misma mansedumbre ejercitada, no sólo con sus fieles vasallos, pero con los infieles y traidores a su Real Persona y Corona.

Desde que comenzó su majestad su felicísimo imperio, ha tenido particular aflicción de la muchas ofensas que se hacían en España a Dios nuestro Señor por medio de los moriscos que hay en ella. Porque siendo bautizados, seguían en todo la ley de Mahoma, enseñándola a su hijos y guardando los ritos del Alcorán públicamente, menospreciando las ceremonias de la Santa Iglesia, y haciendo irrisión de los Sacramentos, de las imágenes, y de las cosas sagradas.

Todos estos daños ha procurado Su Majestad remediar con mansedumbre, y con tanto cuidado, como si no tuviera otro negocio sino éste: procurando que su santidad diese edictos de gracia, escribiendo a los obispos de este reino sobre ello, y representando cuánto deseaba que estos infieles se redujesen; mandando fundar colegios para muchachos y muchachas: y últimamente que nos juntásemos en esta ciudad, para platicar muy despacio, sobre la forma que pudiera hallarse, para que la instrucción fuese de más provecho, que había sido hasta agora; y por que camino se podían reducir la dureza y la obstinación de estos herejes; doliéndose de ellos con palabras tan encarecidas, que nos causaban admiración y confusión a todos: ofreciendo su Majestad para facilitar la instrucción premios y mercedes a los que se querían convertir.

Todo lo dicho muestra la benignidad y clemencia de su Majestad, y así mismo los grandes pecados que éstos cometían: pues no sólo les cansaban tener cerrada la puerta a la verdad del Evangelio, pero a todos los medios que se buscaban para su conversión.

Estas son las demostraciones de David: quiero decir de la clemencia y benignidad del rey nuestro Señor.

El inminente peligro turco

Veamos agora el celo de la honra de Dios, que su Majestad ha juntado a su piedad y mansedumbre. Ha entendido por avisos ciertos y verdaderos que en medio de las diligencias que se iban haciendo para su conversión, ellos andaban maquinando con embajadas y promesas, hechas al Turco y a otros príncipes y potentados herejes, enemigos de Dios, y de la Corona de España, que viniesen sobre ella para destruirla y ganarla; ofreciéndoles ciento y cincuenta mil soldados pagados, y otras muchas comodidades, con que han facilitado la empresa, e inducido los ánimos de los dichos infieles, de manera que tenían dispuestas las cosas necesarias para la conquista, y señalado el tiempo que habían de ser para la

primavera del año que viene.

Y así, de hoy en seis meses, tuvieramos por estos mares la armada del Turco y la de los demás enemigos; y se viera España en mirable estado.

Porque, aunque de la misericordia de Dios Nuestro Señor, y de la grandeza y potencia del Rey (que por su misericordia nos ha dado), se debía confiar que estos traidores no saldrían a la larga con su empresa de la manera que desean; con todo, hallándonos desapercibidos, fuera imposible acudir a tantas partes; y así necesariamente hubiéramos de padecer grandísimos y gravísimos daños; con destrucción de los sagrados templos, con sacrilegios contra el Santísimo Sacramento, con menosprecio de los santuarios y relicarios que ahora se guardan como tesoro preciosísimo en este santo templo, y en las demás iglesias; y con muerte y martirio de los que agora vivimos, y de nuestros hijos y hermanos. Y finalmente con ver en España venerado el nombre de Mahoma, y blasfemado el de Jesucristo Nuestro Señor.

Enemigos domésticos desean beber de nuestra sangre y alzarse con España

En todos estos gravísimos daños incurriéramos necesariamente, por el daño que resulta de tener en nuestra compañía enemigos domésticos, y deseosos de beber de nuestra sangre, y de alzarse con España: por lo cual nos aconsejó el Espíritu Santo por boca del Sabio, diciendo: no tengas a tu enemigo cerca de ti, ni le asientes para de ti; porque sin duda procurará echarte de tu asiento, y tomarlo él para sentarse donde tu estabas.

Ya habéis oído y os habéis admirado de las masedumbre, con que el Rey nuestro Señor ha llevado esta gente, y la paciencia con que ha disimulado sus culpas: tratemos agora del santo celo y determinación de Su Majestad.

Sabed, que viendo su Majestad que han sido infructuosos los remedios que se han aplicado a la conversión de éstos, y que con la medicina y curación (de que debían aprovecharse) han cobrado mayor dureza y obstinación en sus errores y herejías: se ha resuelto usar de un remedio, que allende de ser único, es tan admirable, y divino, que no pudiera hallarle la prudencia humana, si no fuera ayudada con particular luz y socorro venido del cielo, para ejemplo del mundo, y admiración de cuantos viven y vivieren en él.

Paréceme que oigo al Rey nuestro Señor las mismas palabras que al real profeta: llegado (dice) es, Señor, el tiempo de hacer, porque han menospreciado tu Santa Ley: el tiempo de hacer, sin decir lo que ha de hacer: para significar que la obra era tan admirable y espantosa, que se había de pasmar el mundo cuando la viese, y que aquella obra había de comprender y encerrar en si otras muchas obras; como si dijésemos obra de obras, y hazaña de hazañas; pues tal es la que tenemos entre manos.

Porque ¿quién podrá, hermanos míos, exagerar con palabras ni ponderar con discursos la cristiandad, la prudencia, la magnanimidad y grandeza, que se encierran en esta obra? No hallo en mí partes para explicarla, ni desdemenzarla; y así, a bulto, y perfunctoriamente me contento con decir, que la obra es digna

de tal Rey, y tal Rey digno de ser autor de tan católica y sabia resolución. Deseamos todos los fieles, vasallos de su Majestad, que en su felicísimo gobierno se muestran muchos efectos de la prudencia y santo celo, que nuestro Señor ha puesto en su ánimo; y de la grandeza y poder de su real corona: y vemos en esta obra nuestros deseos cumplidos abundantísimamente: porque no sólo iguala a los que han hecho sus clarísimos predecesores, pero excede y sobrepuja a todos ellos.

Origen de la cuestión [...]

La nación valenciana [...]

La nobleza sufrirá el daño en sus haciendas [...]

Encenderéis en vuestros corazones la devoción del Santísimo Sacramento [...]

La santa expulsión

Quiero decir a este propósito que personas muy siervas de Nuestro Señor y doctas, juzgan que la causa de haber ordenado Nuestro Señor que se comenzase por este Reino esta Santa expulsión ha sido en remuneración de la devoción que hay en él del Santísimo Sacramento, mayor que en otro alguno de la Corona de España: como se muestra en las fiestas, procesiones, luminarias, y ceremonias que se hacen en esta admirable festividad, honrando de la manera que puede la pobreza y flaqueza humana al Hijo del Padre Eterno, que ha quedado entre nosotros para remedio de todos nuestros males espirituales y corporales.

No deja también de ser de mucha consideración la quietud de conciencia con que todo quedaremos. No quiero yo apretar este punto, sobre el cual se ha dicho y escrito mucho, y se pudiera decir y escribir más; porque si las divinas letras dictadas por el Espíritu Santo nos mandan que aborrezcamos a los enemigos de Dios; y si el Real Profeta decía que cuando vía a los que prevaricaban la Ley de Dios, se tornaba ético, ¿qué responderemos los que tratábamos tan familiarmente con estos herejes teniéndolos por amigos, y trabando con ellos amistad, viendo con nuestros ojos que hacían ceremonias de Mahoma y confesando nosotros mismos que eran moros aunque bautizados? [...]

Cuarenta años en paz con éstos [...]

Daños y provechos

[...] Yo, con mi flaqueza y miseria, le suplico, que dé luz para sabérselas dar; y aunque gran pecador, me atrevo a decirle aquellas palabras que un hombre santo le dijo, por parecerme a él en la vejez: Nunc dimittis servum tuum, Domine,

secundum verbum tuum in pace. Contentísimo moriré, cuando Nuestro Señor fuere servido llevarme, de haber visto cumplidos mis deseos, dejando mis iglesias libres de las inmundicias que estos herejes hacían en ellas; y a mis feligreses seguros de las traiciones que maquinaban.

Y sobre todo, de que Dios Nuestro Señor será adorado y servido, que sea alabado para siempre.

APPENDICE 10

De la condición, trato, traje, comida, oficio, vicio, y pestilencia pegajosa de los Moriscos

(Fonte: Aznar Cardona 1612, 32b-36, parte II)

Dicha su naturaleza, su ley, y tiempo della, y su secta, réstanos dezir aora, quienes fuessen por condición y trato. En este particular eran una gente vilissima, descuydada, enemiga de las letras y ciencias ilustres, compañeras de la virtud, y por consiguiente agena de todo trato urbano, cortés y político. Criavan sus hijos cerriles como bestias, sin enseñança racional y doctrina de salud, excepto la forçosa, que por razon de ser bautizados eran compellidos por los superiores a que acudiessen a ella.

Eran torpes en sus razones, bestiales en su discurso, bárbaros en su lenguaje, ridículos en su traje, yendo vestidos por la mayor parte, con gregües-quillos ligeros de lienço, o de otra cosa valadí, al modo de marineros, y con ropillas de poco valor, y mal compuestos adrede, y las mugeres de la misma suerte, con un corpezito de color, y una saya sola, de forraje amarillo, verde, o azul, andando en todos tiempos ligeras y desembaraçadas, con poca ropa, casi en camissa, pero muy peynadas las juvenes, lavadas y limpias.

Eran brutos en sus comidas, comiendo siempre en tierra (como quienes eran) sin mesa, sin otro aparejo que oliesse a personas, durmiendo de la misma manera, en el suelo, en transpontines, almadras que ellos dezían, en los escaños de sus cocinas, o aposentillos cerca de ellas, para estar mas promptos a sus torpezas, y a levantar a çahorar y refocilarse todas las oras que se despertavan. Comían cosas viles (que hasta en esto han padecido en esta vida por juicio del cielo) como son fresas de diversas harinas de legumbres, lentejas, panizo, habas, mijo, y pan de lo mismo. Con este pan los que podían, juntavan, pasas, higos, miel, arrope, leche y frutas a su tiempo, como son melones, aunque fuessen verdes y no mayores que el puño, pepinos, duraznos y otras qualesquiera, por mal sazonadas que estuviesen, solo fuesse fruta, tras la qual bebían los ayres y no dexavan barda de huerto a vida: y como se mantenían todo el año de diversidad de frutas, verdes y secas, guardadas hasta casi podridas, y de pan y de agua sola, porque ni bebían vino ni compravan carne ni cosa de caças muertas por perros, o en lazos, o con escopetas o redes, ni las comían, sino que ellos las matassen segun el rito de su Mahoma, por esso gastavan poco, assi en el comer como en el vestir, aunque tenían harto que pagar, de tributos a los Señores. A las dichas caças y

carnes, muertas no segun su rito, las llamavan en arábigo halgharaham (haram), esto es, malditas y prohibidas. Si les arguyen, que porque no bebían vino ni comían tocino? Respondían, que no todas las condiciones gustavan de un mismo comer, ni todos los estómagos llevaban bien una misma comida, y con esto disimulavan la observancia de su secta por la qual lo hazían, como se lo dixe a luan de luana Morisco, tenido por alfaquí de Epila, el qual como dando pelillo, y señalando que los echavan sin causa, me dixo, no nos echen de España, que ya comeremos tocino y beberemos vino: A quien respondí: el no beber vino, ni comer tocino, no os echa de España, sino el no comello por observancia de vuestra maldita secta. Esto es heregia y os condena y sois un gran perro, que si lo hizierades por amor de la virtud de la abstinencia fuera loable; como se alaba en algunos Santos, pero hazeyslo por vuestro Mahoma, como lo sabemos, y os vemos maltratar por extremo a vuestros propios hijos, de menor edad, quando os consta que en alguna casa de christianos viejos, les dieron algún bocadillo de tocino y lo comieron por no ser aun capaces de vuestra malicia. Pregunto, lo que el niño comió, daos pena a vos en el estómago? No. Pues por que hazeys tan estraños sentimientos publicos si un niño de quatro hasta cinco años de los vuestros, come un bocado de tocino? Creedme, que se cubre mal, la mona con la cola.

Eran muy amigos de burlerías, cuentos, berlandinas y sobre todo amicisimos (y assí tenían comunmente gaytas, sonajas, adufes) de baylas, danças, solazes, cantarzillos, alvadas, paseos de huertas y fuentes, y de todos los entretenimientos bestiales en que con descompuesto bullicio y gritería, suelen yr los moços villanos vozinglando por las calles. Vanagloriarse de baylones, jugadores de pelota y de la estornija, tiradores de bola y del canto, y corredores de toros, y de otros hechos semejantes de gañanes.

Eran dados a officios de poco trabajo, texedores, sastres, sogueros, esparteñeros, olleros, çapateros, albeytares, colchoneros, hortelanos, recueros, y revendedores de azeyte, pescado, miel, pasas, açucar, lienços, huevos, gallinas, gapatillos y cosa de lana para los niños; y al fin tenían officios que pedían asistencia en casa y davan lugar para yr discuriendo por los lugares y registrando quanto passava de paz y de guerra, por lo qual se estavan ordinariamente ociosos, vagabundos, echados al sol el invierno con su botija al lado, y en sus porches el verano, sacadas las pocas horas que trabajavan con grande ahinco en sus officios, o en sus huertas, por la codicia entrañable de coger frutas, hortalizas y legumbres: pero pocos y bien pocos dellos tenían officios que tratasen en metal, o en yerro, o en piedras ni maderos, excepto que tenían algunos herradores procurados para su comun, por el grande amor que tenían a sus respectados machos, y por huyr de tener contratación con los Christianos por el odio que nos tenían.

En el menester de las armas, eran visoñísimos, parte porque avía años que les estavan vedadas y el poco uso inhabilita, segun Ovidio ... parte porque eran cobardes y affeminados, como lo pedía el flaco empleo de su vida y el afeminado modo de criarse, y como dizen de los malos que siempre andan agavil-

lados temblando de temor sin fundamento (Quia fugit impius nemine persequente). Assí estos pusilánimes nunca andavan solos por los caminos ni por los términos de sus propios lugares, sino a camaradas. Sus altercaciones aunque fuesen de cosa momentánea, las ventilavan siempre a gritos y a voces desmesuradas, como les ordena su pleytista Mahoma.

Eran entregadísimos sobremanera al vicio de la carne, de modo que sus platicas assi dellos como dellas y sus conversaciones y pensamientos y todas sus intelligencias, y diligencias, era tratar desso, no guardándose lealtad unos a otros, ni respetando parientes a parientes, sino llevándolo todo tan a rienda suelta y tan sin miramiento a la ley natural y divina, que no avia remedio con ellos como dicho queda en el capítulo de la pluralidad de las mugeres. De aquí nacieron muchos males y perseverancias largas de pecados en christianos viejos, y muchos dolores de cabeça y pesadumbres para sus mugeres, por ver a sus maridos o hermanos, o deudos ciegamente amigados con moriscas desalmadas que lo tenían por lícito, y assi no las inquietava el gusano de la conciencia gruñidora.

BIBLIOGRAFIA

- Abad Merino 2005-2006 M. Abad Merino, «Intérpretes latentes y patentes en el periodo morisco (1501-1568). Del medio oral al medio escrito», *Miscelánea Medieval Murciana* (2005-2006), 9-23.
- Abi Ayad 1999 A. Abi Ayad, «La representación de los moriscos en la Literatura del Siglo de Oro», in A. Temimi (ed.), *Actes du VIIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les arts*, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1999, 15-23.
- Aixelà Cabré 2001 Y. Aixelà Cabré, «¿Qué nos ofende de los 'moros'? Discursos sobre los musulmanes y sus prácticas sociales», *Scripta Nova*, 94 (2001), <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-59.htm>.
- Al-Buhari 2009 M. Al-Buhari, *Detti e fatti del profeta dell'Islam*, V. Vacca - S. Noja Nosedá - M. Val-laro (a cura di), Torino, UTET, 2009.
- Alatorre 1979 A. Alatorre, *Los 1001 años de la lengua española*, México, FCE, 1979.
- Alberola 2010 E. L. Alberola, *Hechiceras y brujas en la Literatura Española de los Siglos de Oro*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2010.
- Alemán 1987 M. Alemán, *Guzmán de Alfarache*, J. M. Micó (ed.), Madrid, Cátedra, 1987.

- Alfonso X 1807 Alfonso X, *Las Siete Partidas del Rey Alfonso El Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Tomo III, Madrid, Imprenta Real, 1807.
- Allport 1973 G. W. Allport, *La natura del pregiudizio*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- Alonge - Tessari 2006 R. Alonge - R. Tessari, *Manuale di storia del teatro: fantasmi della scena d'Occidente*, Torino, UTET Università, 2006.
- Alonso Asenjo 1991 J. Alonso Asenjo, «El nigromante en el teatro prelopista», in T. Ferrer Valls - N. Diago (coords), *Comedias y comediantes. Estudios sobre el teatro clásico español. Actas del Congreso Internacional sobre Teatro y Prácticas Escénicas en los siglos XVI y XVII* (Valencia, 9-11 de mayo de 1989), València, Universitat de València, 1991, 91-105.
- Alvar - Mainer - Navarro Durán 2000 C. Alvar - J. C. Mainer - R. Navarro Durán, *Storia della letteratura spagnola, I, Il Medioevo e l'Età d'Oro*, P. L. Crovetto (a cura di), Torino, Einaudi, 2000.
- Alvar 1990 M. Alvar, *Granada y el romancero*, Granada, Universidad de Granada, 1990.
- Antonucci 1994 F. Antonucci, «Salvajes, villanos y gracioso: relaciones funcionales y desplazamientos de comicidad», *Criticón*, 60 (1994), 27-34.
- Antonucci 2004 F. Antonucci, *El salvaje en la comedia del Siglo de Oro. Historia de un tema de Lope a Calderón*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-salvaje-en-la-comedia-del-siglo-de-oro-historia-de-un-tema-de-lope-a-caldern-0/>, 2004.
- Apocalisse 2005 *Apocalisse*, a cura di G. Biguzzi, Milano, Edizioni Paoline, 2005.
- Areces Gutiérrez 2003 A. Areces Gutiérrez, «Análisis documentado de la situación lingüística de las comunidades mudéjares y moriscas de Andalucía Oriental», in *Actas do I Simposio Internacional sobre o bilingüismo*, Vigo, Universidad de

- Vigo Servicio de Publicaciones, 2003, 625-641.
- Arellano 1994 I. Arellano, «La generalización del agente cómico en la comedia de capa y espada», *Criticón*, 60 (1994), 103-128.
- Arellano 1996a I. Arellano, «La visión crítica de la alteridad en la Literatura española aurisecular», *Papeles de la India* (Nueva Delhi), 25 (1996), 212-224.
- Arellano 1996b I. Arellano, «Magos y prodigios en el escenario del Siglo de Oro», *En torno al teatro del Siglo de Oro, Actas Jornadas XII-XIII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1996, 15-35.
- Arellano 2002 I. Arellano, *Historia del teatro español del siglo XVII*, Madrid, Cátedra, 2002.
- Arellano 2006 I. Arellano, «Las máscaras de Demócrito: en torno a la risa en el Siglo de Oro», in I. Arellano, V. Roncero López, A. Azaustre Galiana (eds), *Demócrito áureo: los códigos de la risa en el Siglo de Oro*, Sevilla, Renacimiento, 2006, 329-359.
- Arellano 2007 I. Arellano, «La risa en las comedias jesuíticas sobre San Francisco Javier», in *San Francisco Javier. Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Javier: da Europa para o mundo (1506-2006)*, Porto, Centro Universitário de História da espiritualidade, 2007, 7-26.
- Arellano - Strosetzki - Williamson 2009 I. Arellano - C. Strosetzki - E. Williamson, *Autoridad y poder en el Siglo de Oro*, Pamplona - Madrid - Frankfurt am Main, Universidad de Navarra, Iberoamericana / Vervuert, 2009.
- Aristotele 1987 Aristotele, *Poetica*, D. Lanza (a cura di), Milano, Rizzoli, 1987.
- Arjona 1939 J. H. Arjona, «La introducción del gracioso en el teatro de Lope de Vega», *Hispanic Review*, 7 (1939), 1-21.
- Arribas Palau 1985 M. Arribas Palau, «I moriscos spagnuoli: tragico destino di una minoranza», *Islam:*

- Asensio 1967 E. Asensio, «La peculiaridad literaria de los conversos», *Anuario de Estudios Medievales*, 4 (1967), 327-351.
- Asensio 1971 E. Asensio, *Itinerario del entremés desde Lope de Rueda a Quiñones de Benavente*, Madrid, Gredos, 1971.
- Asín 1933 J. O. Asín, «Un morisco de Túnez, admirador de Lope», *Al-Andalus*, I, 2 (1933), 409-450.
- Asín 1955 J. O. Asín, *Vida de don Felipe de África, príncipe de Fez y Marruecos (1566-1621)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955.
- Auladell 1995 M. A. Auladell, «Los moriscos, sociedad marginada en el teatro español del siglo XVII», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), 401-412.
- Aznar 2009 F. Aznar, *España medieval. Musulmanes, judíos y cristianos*, Madrid, Anaya, 2009.
- Aznar Cardona 1612 P. Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias Christianas de nuestro rey Don Felipe el Cathólico Tercero de este nombre*, Huesca, Pedro Cabarte, 1612.
- Bachtin 1982 M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare: riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1982.
- Bajtín 1974 M. Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*, Barcelona, Barral, 1974.
- Barea 2010 J. P. Barea, «La divina vencedora de Lope de Vega. Caracterización del protagonista como Hércules y como otros personajes míticos de la Antigüedad y la Biblia», *Anagnórisis*, 2 (2010), 105-130.
- Barletta 2005 V. Barletta, *Gestos clandestinos: la Literatura aljamiado-morisca como práctica cultural*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y

- del Oriente Próximo, 2005.
- Barrios Aguilera - García-Arenal 2006 M. Barrios Aguilera - M. García-Arenal, *Los plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, València, Universitat de València, 2006.
- Barrios Aguilera 2008 M. Barrios Aguilera, *La convivencia negada. Historia de los moriscos del Reino de Granada*, Granada, Comares, 2008.
- Barrios Aguilera 2009 M. Barrios Aguilera, *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la 'cuestión morisca'*, Granada, Universidad y El Legado Andalús, 2009.
- Barrios Aguilera 2010 M. Barrios Aguilera, «Los moriscos en el IV Centenario de la Expulsión. Unos libros», *Cuadernos de Historia Moderna*, 35 (2010), 225-235.
- Barthes 2002 R. Barthes, *Sul teatro*, Roma, Meltemi, 2002.
- Bataillon 1964 M. Bataillon, «La desdicha por la honra: génesis y sentido de una novela de Lope», in M. Bataillon, *Varia Lección de clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964, 373-418.
- Beller 1996 M. Beller, *L'immagine dell'altro e l'identità nazionale: metodi di ricerca letteraria*, suplemento al n. 24 de *Il confronto letterario*, Fasano, Schena Editore, 1996.
- Belloni 2013 B. Belloni, «El grito de libertad de un morisco español expulsado: análisis de un discurso anticristiano en el prólogo del manuscrito S2 de la Colección Gayangos de la Real Academia de la Historia de Madrid», in M. T. Navarrete Navarrete, M. Soler (eds), *El eterno presente de la Literatura. Estudios literarios de la Edad Media al siglo XIX*, Roma, Aracne, 2013, 107 - 116.
- Belloni 2014a B. Belloni, «Storia di una diaspora morisca: le istruzioni per la fuga verso Oriente (ff. 37v-39r) nel manoscritto aljamiado 774 della Biblioteca Nazionale di Parigi», *L'Analisi Linguistica e Letteraria*, 1-2 (2014), 237-242.
- Belloni 2014b B. Belloni, «Lope de Vega y el encargo aprovechado. Algunas reflexiones sobre *El*

- bautismo del Príncipe de Marruecos, pieza de corte histórico-político», in A. García Reidy - L. M. Romeu Guallart - E. Soler Sasera - L. C. Souto (eds), Páginas que no callan. Historia, memoria e identidad en la Literatura hispánica, Valencia, Universitat de València, 2014, 89 - 100.*
- Benítez Sánchez-Blanco 1999 R. Benítez Sánchez-Blanco, «La política de Felipe II ante la minoría morisca», in E. Belenguier Cebrià (coord) *Felipe II y el Mediterráneo*, vol. II: Los grupos sociales, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, 503-536.
- Benítez Sánchez-Blanco 2001a R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones: la monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 2001.
- Benítez Sánchez-Blanco 2001b R. Benítez Sánchez-Blanco, «La política de Carlos V hacia los moriscos granadinos», in J. Martínez Millán (coord) *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558): Congreso Internacional, Madrid 3-6 de Julio de 2000*, vol. I, 2001, 415-446.
- Benítez Sánchez-Blanco 2009 R. Benítez Sánchez-Blanco, «El escamoteo del tercer papel del Patriarca Ribera a favor de la expulsión de los moriscos», *Revista de Historia Moderna*, 27 (2009), 179-192
- Bennassar 1991 B. Bennassar, *I cristiani di Allab*, Milano, Rizzoli, 1991.
- Bennassar 2006 B. Bennassar, *La monarquía española de los Austrias: conceptos, poderes y expresiones sociales*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006.
- Bernabé Pons 1988 L. F. Bernabé Pons, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988.
- Bernabé Pons 1997-1998 L. F. Bernabé Pons, «Una crónica de la expulsión de los moriscos valencianos. Los cuadros de la Fundación Bancaja», *Sharq al-*

- Andalus*, 14-15 (1997-1998), 535-538.
- Bernabé Pons 1998 L. F. Bernabé Pons, *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1998.
- Bernabé Pons 1999-2002 L. F. Bernabé Pons, «El calendario musulmán del Mancebo de Arévalo», *Sharq al-Andalus*, 16-17 (1999-2002), 239-261.
- Bernabé Pons 2007 L. F. Bernabé Pons, «Miguel de Luna, pasado de Granada, presente morisco», *Studi Ispanici*, 32 (2007), 57-71.
- Bernabé Pons 2008 L. F. Bernabé Pons, «Notas sobre la cohesión de la comunidad morisca más allá de su expulsión de España», *Al-Qantara*, XXXIX, 2 (2008), 307-332.
- Bernabé Pons 2009 L. F. Bernabé Pons, *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Catarata, 2009.
- Bernabé Pons 2010 L. F. Bernabé Pons, «Los manuscritos aljamiados como textos islámicos», in *Exposición Virtual Memoria de los Moriscos*, Biblioteca Nacional de España, <http://www.bne.es/es/Micrositios/Exposiciones/MemoriaMoriscos/Estudios/seccion1/>, 2010.
- Bernabé Pons 2013 L. F. Bernabé Pons, «*Taqiyya, biyya* y el Islam de los moriscos», *Al-Qantara*, XXXIV, 2 (2013), 491-527.
- Blecua - Arellano - Serés 2009 A. Blecua - I. Arellano - G. Serés, *El teatro del Siglo de Oro: edición e interpretación*, Madrid - Frankfurt am Main, Iberoamericana - Vervuert, 2009.
- Bleda 1618 J. Bleda, *Corónica de los moros de España*, Valencia, Felipe Mey, 1618.
- Boronat y Barrachina 1901 P. Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, Vives y Mora, 1901.
- Botta 1994 P. Botta, «La magia de *La Celestina*», *Dicenda*, 12 (1994), 37-69.
- Bouza 2008 F. Bouza, «Realeza, aristocracia y mecenazgo (del ejercicio del poder *modo calamo*)», in A. Egido Martínez - J. E. Laplana Gil (eds),

- Mecenazgo y Humanidades en tiempos de Lastanosa: Homenaje a Domingo Ynduráin*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico / Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2008, 69-88.
- Bramon 2002 D. Bramon, *Una introducción al Islam: historia, religión y cultura*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Branca 2000 P. Branca, *I musulmani*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- Branca 2001 P. Branca, *Il Corano*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- Braudel 1976 F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Braudel 1999 F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1999.
- Bravo Caro 2009 J. J. Bravo Caro, «Cuentas de un viaje hacia el destierro», *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, n. 31, 2009, pp. 331-343.
- Broggio 2013 P. Broggio, «Las órdenes religiosas y la expulsión de los moriscos entre controversias doctrinales y relaciones hispano-pontificias», in M. García-Arenal - G. Wieggers (eds), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia - Granada - Zaragoza, Universitat de València, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, «Biblioteca de Estudios Moriscos», 9, 2013, 149-171.
- Brooks 1989 J. Brooks, «Slavery and the slave in the works of Lope de Vega», *Romanic Review*, 19 (1989), 232-243.
- Bunes Ibarra 1983 M. A. de Bunes Ibarra, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, Cátedra, 1983.
- Bunes Ibarra 1987 M. A. de Bunes Ibarra, «Constantinopla en la Literatura española sobre los otomanos (ss. XVI-XVII)», *Erytheia*, 8 (1987), 263-274.

- Bunes Ibarra 1989a M. A. de Bunes Ibarra, «El enfrentamiento con el Islam en el Siglo de Oro: los anticoranes», *Edad de Oro*, VIII (1989), 41-58.
- Bunes Ibarra 1989b M. A. de Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.
- Bunes Ibarra 1991 M. A. de Bunes Ibarra, «El Islam en los Autos Sacramentales de Pedro Calderón de la Barca», *Revista de Literatura*, n. 105-106 (1991), 63-83.
- Burshatin 1984 I. Burshatin, «Power, Discourse and Metaphor in the Abencerraje», *MLN*, 99, 2 (1984), 195-213.
- Burshatin 1985 I. Burshatin, «The Moor in the text: Metaphor, emblem, and silence», *Critical Inquiry*, 1 (1985), 98-118.
- Burshatin 1992 I. Burshatin, «Playing the Moor: Parody and performance in Lope de Vega's *El primer Fajardo*», *PMLA*, 107, 3 (1992), 566-581.
- Burshatin 1999 I. Burshatin, «El imaginario morisco y la Inquisición», in A. Temimi (ed.), *Actes du VIIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les artes*, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1999, 55-64.
- Cabanelas Rodríguez 1981 D. Cabanelas Rodríguez, «Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: Los libros plúmbeos de Granada», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), 334-358.
- Cabanelas Rodríguez 1991 D. Cabanelas Rodríguez, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 1991.
- Cabrillana Ciezar 1999 N. Cabrillana Ciezar, «Imágenes de moriscos: del simbolismo al realismo», in A. Temimi (ed.), *Actes du VIIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les artes*,

- Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1999, 65-82.
- Cahen 1972 C. Cahen, *El Islam, desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*, Madrid, Castilla, 1972.
- Camamis 1977 G. Camamis, *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1977.
- Cámara 2008 A. Cámara, «La ciudad en la Literatura del Siglo de Oro», *Anales de Historia del Arte*, 18 (2008), 121-13
- Camus Bergareche 1993 B. Camus Bergareche, «Personajes orientales en el teatro clásico español: aspectos lingüísticos», in F. B. Pedraza - R. González Cañal (eds), *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro, Actas de las XVI Jornadas de Teatro Clásico de Almagro*, Almagro, Universidad de Castilla-La Mancha, 1993, 93-104.
- Cancionero de Romances* 1914 *Cancionero de Romances*, R. Menéndez Pidal (ed.), Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1914.
- Candau Chacón 1997 M. L. Candau Chacón, *Los moriscos en el espejo del tiempo. Problemas históricos e historiográficos*, Huelva, Servicio de Publicaciones Universidad de Huelva, 1997.
- Cano 2005 J. Cano, «La sociedad moderna española en el *Quijote*: la cuestión morisca», *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, 20 (2005), 11-18.
- Cano Aguilar 1999 R. Cano Aguilar, *El español a través de los tiempos*, Madrid, Arco Libros, 1999.
- Cano-Ballesta 1981 J. Cano-Ballesta, «Los graciosos de Lope y la cultura cómica popular de tradición popular», in M. Criado de Val (ed.), *Lope de Vega y los orígenes del teatro español: Actas del I Congreso Internacional sobre Lope de Vega*, Madrid, Edi, 1981, 777-783.
- Capponi 2008 N. Capponi, *Lepanto 1571: la Lega Santa contro l'Impero Ottomano*, Milano, Il Sag-

- giatore, 2008.
- Carandini 1990 S. Carandini, *Teatro e spettacolo nel Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- Cardaillac 1981 D. Cardaillac, «Interpretación de dos culturas en un relato aljamiado», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), 174-183.
- Cardaillac 1971 L. Cardaillac, «Morisques et protestants», *Al-Andalus*, 36, 1 (1971), 29-61.
- Cardaillac 1978 L. Cardaillac, «Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y *Taqiyya*», in A. Galmés de Fuentes (dir), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca* (celebrado en la Universidad de Oviedo del 10 al 16 de julio de 1972), Madrid, Gredos, 1978, 107-122.
- Cardaillac 1979 L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Cardaillac 1981 L. Cardaillac, «El problema morisco en Sicilia», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), 638-644.
- Cardaillac-Hermosilla 1995 Y. Cardaillac-Hermosilla, «Quand les morisques se mariaint ...», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), 477-505.
- Cardaillac-Hermosilla 2000 Y. Cardaillac-Hermosilla, «Construcción de una identidad étnica por oposición al moro, al judío, al indio en el teatro del Siglo de Oro», *Sincronía*, <http://sincronia.cucsh.udg.mx/cardaillac.htm>, 2000.
- Cardaillac-Hermosilla 2005 Y. Cardaillac-Hermosilla, *Los nombres del diablo. Ensayo sobre la magia, la religión y la vida de los últimos musulmanes de España: los moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 2005.
- Cardini 1984 F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze, La Nuova Italia, 1984.
- Carrasco 1995 R. Carrasco, «Historia y Literatura. Sobre minorías del Siglo de Oro», in I. Andres

- Suárez (ed.), *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la Literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos. Actas del «Grand Séminaire» de Neuchatel, Neuchatel, 26 a 27 de mayo de 1994*, Paris, Annales Littéraires de Université de Besançon, 1995, 15-36.
- Carrasco 2009 R. Carrasco, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, Barcelona, Destino, 2009.
- Carrasco García 2007 G. Carrasco García, «Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albayzín (1499-1500)», *En la España Medieval*, 30 (2007), 335-380.
- Carrasco Urgoiti 1963 M. S. Carrasco Urgoiti, «Aspectos folclóricos y literarios de la fiesta de moros y cristianos en España», *PMLA*, 78, 5 (1963), 476-491.
- Carrasco Urgoiti 1976 M. S. Carrasco Urgoiti, *The Moorish Novel: «El Abencerraje» and Pérez de Hita*, Boston, Twayne, 1976.
- Carrasco Urgoiti 1982 M. S. Carrasco Urgoiti, «Ginés Pérez de Hita frente al problema morisco», in E. De Bustos (coord), *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, vol. I, 269-281.
- Carrasco Urgoiti 1983 M. S. Carrasco Urgoiti, «El trasfondo social de la novela morisca del siglo XVI», *Dicenda: Cuadernos de filología hispánica*, 2 (1983), 43-56.
- Carrasco Urgoiti 1984 M. S. Carrasco Urgoiti, «Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca», *En la España Medieval*, 4 (1984), 183-223.
- Carrasco Urgoiti 1988 M. S. Carrasco Urgoiti, «La cuestión morisca reflejada en la narrativa del Siglo de Oro», *Destierros Aragoneses*, I, Judíos y Moriscos, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 1988, 229-251.
- Carrasco Urgoiti 1989 M. S. Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la Literatura*, Granada, Servicio de Pu-

- blicaciones Universidad de Granada, 1989.
- Carrasco Urgoiti 1996 M. S. Carrasco Urgoiti, *El moro retador y el moro amigo*, Granada, Servicio de Publicaciones Universidad de Granada, 1996.
- Carrasco Urgoiti 1997 M. S. Carrasco Urgoiti, «La frontera en la comedia de Lope de Vega», in P. Segura Artero (coord), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI), Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, 489-499.
- Carrasco Urgoiti 1998 M. S. Carrasco Urgoiti, «Apuntes sobre el mito de los abencerrajes y sus versiones literarias», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos*, 47 (1998), 65-88.
- Carrasco Urgoiti 1999 M. S. Carrasco Urgoiti, «El morisco ‘ahidalgado’ en las letras del Siglo de Oro», A. Temimi (ed.), *Actes du VIIIe Symposium International d’Etudes Morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les artes*, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information, 1999, 99-112.
- Carrasco Urgoiti 2001 M. S. Carrasco Urgoiti, «La novela morisca», in M. S. Carrasco Urgoiti - F. Carrasco - F. López Estrada, *La novela española en el siglo XVI*, Madrid, Iberoamericana, 2001, 51-87.
- Carrasco Urgoiti 2004 M. S. Carrasco Urgoiti, «El romancero morisco de Pedro de Padilla en su ‘Thesoro de varia poesía’», in P. Civil (ed.), *Siglos dorados: homenaje a Agustín Redondo*, Madrid, Castalia, 2004, I, 223-234.
- Carrasco Urgoiti 2005a M. S. Carrasco Urgoiti, *Vidas fronterizas en las letras españolas*, Barcelona, Bellaterra, 2005.
- Carrasco Urgoiti 2005b M. S. Carrasco Urgoiti, *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, Barcelona, Bellaterra, 2005.
- Carrasco Urgoiti 2006 M. S. Carrasco Urgoiti, *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, Barcelona, Bellaterra, 2006.

- Carrasco Urgoiti 2007a M. S. Carrasco Urgoiti, «Los escritores de la Granada renacentista ante su pasado nazarí: mitificación y olvido», *Studi Ispanici*, 32 (2007), 37-56.
- Carrasco Urgoiti 2007b M. S. Carrasco Urgoiti, «Proyección del problema morisco en la narrativa cervantina», *Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo: 30 años de Mudejarismo, memoria y futuro [1975-2005]*, Teruel, Centro de Estudios Turolenses, 2007, 5-22.
- Carrasco Urgoiti 2008 M. S. Carrasco Urgoiti, «Don Álvaro Tarfe (*Quijote* II, cap. 73), morisco ahidalgado», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 27, 2 (2008), 43-57.
- Carrasco Urgoiti 2010 M. S. Carrasco Urgoiti, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010.
- Carreño 1979 A. Carreño, *El romancero lírico de Lope de Vega*, Gredos, Madrid, 1979.
- Caro Baroja 1957 J. Caro Baroja, «Los moriscos aragoneses según un autor del siglo XVII», *Razas, pueblos, linajes*, Madrid, Revista de Occidente (1957), 81-98.
- Caro Baroja 2003 J. Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- Casa - García Lorenzo - Vega García-Luengos 2002 F. Casa - L. García Lorenzo - G. Vega García-Luengos, *Diccionario de la Comedia del Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 2002.
- Case 1975 T. E. Case, *Las dedicatorias de Partes XIII-XX de Lope de Vega*, Madrid, Castalia, 1975.
- Case 1981 T. E. Case, «El morisco gracioso en el teatro de Lope», in M. Criado de Val (ed.), *Lope de Vega y los orígenes del teatro español: Actas del I Congreso Internacional sobre Lope de Vega*, Madrid, Edi, 1981, 785-790.
- Case 1982 T. E. Case, «The significance of Morisco speech in Lope's plays», *Hispania*, 65, 4 (1982), 594-600.

- Case 1993 T. E. Case, *Lope and Islam. Islamic Personages in his Comedias*, Newark, Juan de la Cuesta, 1993.
- Caso González 1983 J. M. Caso González, «Calderón y los moriscos de las Alpujarras», in L. García Lorenzo (ed.), *Calderón: Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el teatro español del Siglo de Oro*, II, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983, 393-402.
- Castro 1983 A. Castro, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Crítica, 1983.
- Castro 1987 A. Castro, *La realidad histórica de España*, México D. F., Porrúa, 1987.
- Cazal 1994 F. Cazal, «Del pastor bobo al gracioso: El pastor de Diego Sánchez de Badajoz», *Criticón*, 60 (1994), 7-18.
- Cervantes 1995 M. de Cervantes, *Prólogo al lector. Ocho comedias y ocho entremeses nuevos nunca representados*, in F. Sevilla Arroyo - A. Rey Hazas (eds) *Obras completas*, III, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1995.
- Cervantes 1997 M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, J. J. Allen (ed.), II, Madrid, Cátedra, 1997.
- Cervantes 2011 M. de Cervantes, *Novelas ejemplares*, A. Orejudo (ed.), Madrid, Castalia, 2011.
- Cervera Fras 1988 M. J. Cervera Fras, «Resistencia cultural de los moriscos a través de sus escritos», *Destierros Aragoneses*, I, Judíos y Moriscos, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 1988, 327-330.
- Cervera Fras 2010 M. J. Cervera Fras, *Manuscritos moriscos aragoneses*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2010.
- Ceserani 1997 R. Ceserani, «Sulle orme dello straniero: frammenti di ricerca e problemi di metodo», in M. Domenichelli e P. Fasano (a cura di) *Lo Straniero*, II, Bulzoni, Roma, 1997, 303-330.

- Ceserani 1998 R. Ceserani, *Lo straniero*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- Chacón Jiménez 1982 F. Chacón Jiménez, «El problema de la convivencia: granadinos, mudéjares y cristianos viejos en el Reino de Murcia. 1609-1614», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 18, 1 (1982), 103-133.
- Cheddadi 2009 A. Cheddadi, «¿Emigrar o quedarse?», *Moriscos Blog* (2009), in <http://genocidiomorisco.blogspot.com/2010/08/emigrar-o-quedarse.html>.
- Chejne 1987 A. G. Chejne, *Historia de la España musulmana*, Madrid, Cátedra, 1987.
- Cirot 1938 G. Cirot, «La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle», *Bulletin Hispanique*, 40, 2 (1938), 150-157.
- Cirot 1939 G. Cirot, «La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle», *Bulletin Hispanique*, 41, 1 (1939), 65-85.
- Cirot 1940 G. Cirot, «La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle», *Bulletin Hispanique*, 42, 3 (1940), 213-227.
- Cirot 1941 G. Cirot, «La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle», *Bulletin Hispanique*, 43, 3-4 (1941), 265-289.
- Cirot 1942 G. Cirot, «La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle», *Bulletin Hispanique*, 44, 2-4 (1942), 96-102.
- Cirot 1944 G. Cirot, «La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle», *Bulletin Hispanique*, 46, 1 (1944), 5-25.
- Císcar Pallarés 1989 E. Císcar Pallarés, «Notas sobre la predicación e instrucción religiosa de los moriscos en Valencia a principios del siglo XVII», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 15 (1989), 205-244.
- Colombo 1999 E. Colombo, *Rappresentazioni dell'Altro. Lo straniero nella riflessione sociale occidentale*, Milano, Guerini, 1999.

- Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 2002 *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, G. Alberigo (a cura di), Bologna, Edizioni Dehoniane, 2002.
- Congosto Martín 2006 Y. Congosto Martín, «La lengua de los moriscos en los Tratados Gramaticales, en las Obras Lexicográficas y en la Literatura del Siglo de Oro», in A. Roldán - R. Escavy - E. Hernández - J. M. Hernández - M. L. López (eds), *Caminos Actuales de la Historiografía Lingüística, Actas del V Congreso SEHL*, I, Murcia, F. G. Graf, 2006, 375-387.
- Contreras 1997 J. Contreras, *Historia de la Inquisición Española (1478-1834)*, Madrid, Arco Libros, 1997.
- Contreras 1999 J. Contreras, «Limpieza de sangre: los discursos de la retórica y la importancia de las realidades», in E. Belenguer Cebrià (coord), *Felipe II y el Mediterráneo: Los grupos sociales*, II, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, 481-502.
- Corbalán Vélez 2003 A. Corbalán Vélez, «Aproximación a la imagen del musulmán en la España medieval», *Lemir*, 3 (2003), 1-2
- Corbalán Vélez 2005 A. Corbalán Vélez, «Entre la aversión y el deseo: aproximación a la mirada del otro en las páginas de Don Quijote», *Letras Hispanas*, 2 (2005), 75-85.
- Corral Lafuente 1999 J. L. Corral Lafuente, «El proceso de represión contra los mudéjares aragoneses», *Aragón en la Edad Media*, 14-15 (1999), 341-356.
- Covarrubias Orozco 1611 S. de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611.
- Dadson 2007 T. J. Dadson, *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos*, Madrid - Frankfurt am Main, Iberoamericana - Vervuert, 2007.
- D'Agostino 1997 A. D'Agostino, «'El Abencerraje' uno e quattro», in G. Bellini - D. Ferro (a cura di), *Se-*

- rena ogni montagna. Studi di Ispanisti amici offerti a Beppe Tavani*, Roma, Bulzoni, 1997, 123-138.
- D'Agostino 1999 A. D'Agostino, «Il racconto moresco nella Spagna del Rinascimento: riflessi letterari e ideologici», in L. Secchi Tarugi (a cura di), *Cultura e potere nel Rinascimento. Atti del IX Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 21-24 luglio 1997)*, Firenze, Franco Cesati Editore, 1999, 301-315.
- D'Agostino 2006 A. D'Agostino, *Storia della lingua spagnola*, Milano, LED Edizioni, 2006.
- Dal Lago 1999 A. Dal Lago, «La tautologia della paura», *Rassegna italiana di sociologia*, 1 (1999), 5-41.
- Danvila y Collado 2007 M. Danvila y Collado, *La expulsión de los moriscos españoles*, R. Benítez Sánchez-Blanco (ed.), València, Universitat de València, 2007.
- De Ochoa y Ronna 1838 E. De Ochoa y Ronna, *Tesoro de los Romaneros y Cancioneros españoles, históricos, caballerescos, moriscos y otros*, París, Librería Europea de Baudry, 1838.
- De Zayas 2006 R. De Zayas, *Los moriscos y el racismo de Estado: creación, persecución y deportación 1499-1612*, Córdoba, Almuzara, 2006.
- Diago 1981 M. V. Diago, «Joan Timoneda. Una dramaturgia burguesa», *Cuadernos de Filología, Literaturas: Análisis*, III, 1-2 (1981), 45-65.
- Diago 1985 M. V. Diago, «La Comedia llamada Aurelia de Joan Timoneda: una pieza clave del teatro prelopista», *Miscel. l'ania Sanchis Guarner*, II (1985), 99-103.
- Diago 1990 M. V. Diago, «Lope de Rueda y los orígenes del teatro profesional», *Criticón*, 50 (1990) 41-65.
- Diago 1994 M. V. Diago, «El simple, un precedente de la figura del donaire en el siglo XVI», *Criticón*, 60 (1994), 19-26.
- Díez Borque 1976 J. M. Díez Borque, *Sociología de la comedia*

- española del siglo XVII*, Madrid, Cátedra, 1976.
- Díez Borque 1984 J. M. Díez Borque, *Historia del teatro en España*, Madrid, Taurus, 1984.
- Díez Borque 1986 J. M. Díez Borque, *Teatro y fiesta en el barroco*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1986.
- Díez Borque 1987 J. M. Díez Borque, *Los géneros dramáticos en el siglo XVI: el teatro hasta Lope de Vega*, Madrid, Taurus, 1987.
- Díez Borque 1996 J. M. Díez Borque, *Teoría, forma y función del teatro español de los Siglos de Oro*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1996.
- Díez Borque 2002 J. M. Díez Borque, *Los espectáculos del teatro y de la fiesta en el Siglo de Oro español*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2002.
- Di Nola 1989 A. Di Nola, *L'Islam. Storia e segreti di una civiltà*, Roma, Newton & Compton Editori, 1989.
- Dysenrick 1966 H. Dysenrick, «Zum Problem der 'images' und 'mirages' und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft», *Arcadia*, I, 1966, 2, 107-120.
- Domínguez Ortiz - Vincent 1993 A. Domínguez Ortiz - B. Vincent, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza, 1993.
- Domínguez Ortiz 2009 A. Domínguez Ortiz, *Moriscos: la mirada de un historiador*, Granada, Editorial Universidad de Granada - Fundación El Legado Andalusi, 2009.
- Dressendorfer 1978 P. Dressendorfer, «Criptomusulmanes en la Inquisición de la Nueva España», in A. Galmés de Fuentes (dir), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (celebrado en la Universidad de Oviedo del 10 al 16 de julio de 1972)*, Madrid, Gredos, 1978, 475-494.
- Echevarría 2004 A. Echevarría, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Málaga, Sarriá, 2004.

- Echevarría 2008 A. Echevarría, *Biografías mudéjares o La experiencia de ser minoría*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- Eisenberg 1992 D. Eisenberg, «Cisneros y la quema de los manuscritos granadinos», *Journal of Hispanic Philology*, 16 (1992), 107-124.
- El Abencerraje* 1980 *El Abencerraje (Novela y Romancero)*, F. López Estrada (ed.), Madrid, Cátedra, 1980.
- El Corán* 2010 *El Corán*, J. Vernet (ed.), Barcelona, Planeta, 2010.
- El gracioso en el teatro español del Siglo de Oro* 1994 *El gracioso en el teatro español del Siglo de Oro*, *Criticón*, 60, 1994.
- Enciso Alonso-Muñumer 2008 I. Enciso Alonso-Muñumer, «Nobleza y mecenazgo en la época de Cervantes», *Anales Cervantinos*, XL (2008), 47-61.
- Entre tierra y fe* 2009 *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el Reino cristiano de Valencia (1238-1609)*, R. Benítez Sánchez-Blanco - J. V. García Mansilla (eds), València, Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009.
- Epalza 1963 M. de Epalza, «Sobre un posible autor español del Evangelio de Bernabé», *Al-Andalus*, 28, 2 (1963), 479-491.
- Epalza 1988 M. de Epalza, «Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos», in *Destierros Aragoneses*, I, Judíos y Moriscos, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 1988, 217-227.
- Epalza 1992 M. de Epalza, *Los moriscos antes y después la expulsión*, Barcelona, Mapfre, 1992.
- Epalza 1995 M. de Epalza, «La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), 279-297.
- Epalza 1996a M. de Epalza, «Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Mágreb

- (siglos XIII al XVIII)», *Alternativas: cuaderno de trabajo social*, 4 (1996), 35-58.
- Epalza 1996b M. de Epalza, «Instalación de moriscos en Anatolia (documento Temimi, de 1613)», *Sbarq al Andalus*, 13 (1996), 145-157.
- Epalza 2001 M. de Epalza, *Los moriscos frente a la Inquisición*, Madrid, Pliegos de Encuentro Islamo-Cristiano, 2001.
- Escrivá 1696 F. Escrivá, *Vida del Venerable Siervo Don Joan de Ribera, Patriarca de Antiochía y Arzobispo de Valencia*, Roma, Antonio de Rossi, 1696.
- Espada Burgos 1975 M. Espada Burgos, «Aspectos sociorreligiosos de la alimentación española», *Hispania*, 35 (1975), 537-565.
- Fanjul 2004 S. Fanjul, *La quimera de Al-Andalus*, Madrid, Siglo XXI de España, 2004.
- Fanjul 2005 S. Fanjul, *Al-Andalus contra España. La forja del mito*, Madrid, Siglo XXI, 2005.
- Fernández Chaves - Pérez García 2009 M. Fernández Chaves - R. M. Pérez García, *En los márgenes de la ciudad de Dios*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2009.
- Fernández Montesinos 1929a J. Fernández Montesinos, «Examen literario de Pedro Carbonero», in L. de Vega Carpio, *El cordobés valeroso Pedro Carbonero*, J. Fernández Montesinos (ed.), *Teatro Antiguo Español, Textos y estudios*, VII, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1929, 163-217.
- Fernández Montesinos 1929b J. Fernández Montesinos, «La lengua morisca», in L. de Vega Carpio, *El cordobés valeroso Pedro Carbonero*, J. Fernández Montesinos (ed.), *Teatro Antiguo Español, Textos y estudios*, VII, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1929, 218-226.
- Fernández Montesinos 1952 J. Fernández Montesinos, «Notas a la primera parte de *Flor de romances*», *Bulletin Hispanique*, LIV (1952), 386-404.

- Fernández Montesinos 1967 J. Fernández Montesinos, «Algunas observaciones sobre la figura del donaire en el teatro de Lope de Vega», in J. Fernández Montesinos (ed.), *Estudios sobre Lope de Vega*, Salamanca, Anaya, 1967, 21-64.
- Fernández Rodríguez 2015 D. Fernández Rodríguez, «Moros, cautivos, raptos y naufragios: las comedias bizantinas de Lope de Vega», in G. Vega García-Luengos - H. Urzáiz Totajada - P. Conde Parrado (eds), Valladolid, Universidad de Valladolid, 2015, 331-338.
- Ferrer Nasanso 1977 P. Ferrer Nasanso, «Mecánica de la expulsión», *Historia* 16, 18 (1977), 81-84.
- Ferrer Valls 1993 T. Ferrer Valls, *Nobleza y espectáculo teatral (1535-1622): estudio y documentos*, València, UNED-Universidad de Sevilla-Universitat de València, 1993.
- Ferrer Valls 1998 T. Ferrer Valls, «Lope de Vega y la dramatización de la materia genealógica», I, in J. M. Díez-Borque (ed.), *Teatro cortesano en la España de los Austrias*, Madrid, Cuadernos de Teatro Clásico 10, 215-231.
- Ferrer Valls 2007 T. Ferrer Valls, «De los medios para mejorar estado. Fiesta, Literatura y sociedad cortesana en tiempos de *El Quijote*», in B. J. García García - M. L. Lobato (coords), *Dramaturgia festiva y cultura nobiliaria en el Siglo de Oro*, Madrid - Frankfurt am Main - Iberoamericana - Vervuert, 2007, 151-167.
- Ferrer Valls 2008 T. Ferrer Valls, «Teatro y mecenazgo en el Siglo de Oro: Lope de Vega y el Duque de Sessa», in A. Egido Martínez - J. E. Laplana Gil (eds), *Mecenazgo y Humanidades en tiempos de Lastanosa: Homenaje a Domingo Ynduráin*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico - Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2008, 113-34.
- Ferri 2006 M. Ferri, *Come si forma l'opinione pubblica: il contributo sociologico di Walter Lippmann*, Milano, F. Angeli, 2006.

- Fonseca 1612 D. Fonseca, *Iusta expulsión de los moriscos de España*, Roma, Iacomo Mascardo, 1612.
- Fournel Guerin 1981 J. Fournel Guerin, «Fiestas profanas y diversiones de la comunidad morisca aragonesa», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 2, (1981), 630-637.
- Framiñán de Miguel 2005 M. J. Framiñán de Miguel, «Manuales para el adoctrinamiento de neoconvertos en el siglo XVI», *Criticón*, 93 (2005), 25-37.
- Fra Molinero 1995 B. Fra Molinero, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Madrid, Siglo XXI de España, 1995.
- Froldi 1968 R. Froldi, *Lope de Vega y la formación de la comedia: en torno a la tradición dramática valenciana y al primer teatro de Lope*, Salamanca, Anaya, 1968.
- Fuchs 2009 B. Fuchs, *Exotic nation. Maurophilia and the Construction of the Early Modern Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.
- Fuente Ballesteros 1985 R. Fuente Ballesteros, «El moro en la tonadilla escénica», *Revista de Folklore*, 5a, 49, (1985), 32-36.
- Gallego Burín - Gamir Sandoval 1968 A. Gallego Burín - A. Gamir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el Símodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad de Granada, 1968.
- Gallo 2005 A. Gallo, «Le maschere del moro di Granada: dal «romancero» alle «comedias de moros y cristianos» del primo Lope de Vega», in M. G. Profeti (a cura di), *La maschera e l'altro*, Firenze, Alinea, 2005, 197-222.
- Galmés de Fuentes 1970 Á. Galmés de Fuentes, *Historia de los amores de París y Viana*, Madrid, Gredos, 1970.
- Galmés de Fuentes 1975 Á. Galmés de Fuentes, *El libro de las batallas: narraciones épico-caballerescas*, Madrid, Gredos, 1975.
- Galmés de Fuentes 1978 Á. Galmés de Fuentes, «El interés literario de los escritos aljamiado-moriscos», in A.

- Galmés de Fuentes (dir), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (celebrado en la Universidad de Oviedo del 10 al 16 de julio de 1972)*, Madrid, Gredos, 1978, 189-209.
- Galmés de Fuentes 1981 Á. Galmés de Fuentes, «Lengua y estilo en la Literatura aljamiada», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), 420-440.
- Galmés de Fuentes - Sánchez Álvarez - Vespertino Rodríguez - Villaverde Amiela 1994a Á. Galmés de Fuentes - M. Sánchez Álvarez - A. Vespertino Rodríguez - J. C. Villaverde Amiela, *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1994.
- Galmés de Fuentes 1994b Á. Galmés de Fuentes, *Las jarchas mozárabes*, Barcelona, Crítica, 1994.
- Galmés de Fuentes 1998 Á. Galmés de Fuentes, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la biblioteca de la Real Academia de la Historia (legado Pascual de Gayangos)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1998.
- Galmés de Fuentes 2004 Á. Galmés de Fuentes, *Estudios sobre la Literatura española aljamiado-morisca*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2004.
- García-Arenal 1975 M. García-Arenal, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- García-Arenal 1987 M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1987.
- García-Arenal 1992 M. García-Arenal, «El problema morisco: propuestas de discusión», *Al-Qantara*, 13, 2, (1992), 491-503.
- García-Arenal 2008 M. García-Arenal, «Moriscos y judeoconversos: la religión como identidad cultural», *Quaderns de la Mediterrània - Cuadernos del Mediterráneo*, 10 (2008), 380-385.
- García Avilés 2007 A. García Avilés, «Imágenes ‘vivientes’: idolatría y herejía en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio», *Goya*, 321 (2007), 324-342.
- García Avilés 2011 A. García Avilés, «‘Este Rey tenno que enos idolos cree’: imágenes milagrosas en las *Can-*

- tigas de Santa María*», in L. Fernández Fernández - J. C. Ruiz Souza (eds), Alfonso X, *Las Cantigas de Santa Maria. Códice Rico, MS T-I-1*, Real Biblioteca Monasterio de El Escorial, Madrid, Patrimonio Nacional & Testimonio Compañía Editorial, II, 2011, 521-559.
- García Ballester 1984 L. García Ballester, *Los moriscos y la medicina: un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del Siglo XVI*, Barcelona, Editorial Labor, 1984.
- García Cárcel 1994 R. García Cárcel, «La psicosis del turco en la España del Siglo de Oro», in F. B. Pedraza Jiménez - R. González Cañal (eds), *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro, Actas de las XVI Jornadas de teatro clásico de Almagro, julio de 1993*, Ciudad Real, Universidad de Castilla La Mancha, 1994, 15-28.
- García de Enterría 1973 M. C. García de Enterría, *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*, Madrid, Taurus, 1973.
- García García 1996 B. J. García García, *La pax hispánica: política exterior del Duque de Lerma*, Leuven, Leuven University, 1996.
- García Lorenzo 1994 L. García Lorenzo, «Cervantes, Constantinopla y La Gran Sultana», in F. B. Pedraza Jiménez - R. González Cañal (eds), *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro, Actas de las XVI Jornadas de teatro clásico de Almagro, julio de 1993*, Ciudad Real, Universidad de Castilla La Mancha, 1994, 56-71.
- García Pedraza 1995a A. García Pedraza, «El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), 223-234.
- García Pedraza 2002 A. García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, II, Granada, Universidad

- de Granada, 2002.
- García Reidy 2013 A. García Reidy, *Las musas ramera. Oficio dramático y conciencia profesional en Lope de Vega*, Madrid - Frankfurt, Iberoamericana - Vervuert, 2013.
- García Sierra 2004 B. L. García Sierra, «Sociedad y personajes en los *Pasos* de Lope de Rueda», in F. Domínguez Matito - M. L. Lobato (eds), *Memoria de la palabra: Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro, Burgos-La Rioja 15-19 de julio 2002*, I, 2004, 853-862.
- García-Valdecasas Jiménez - Llavador 1989 A. García-Valdecasas Jiménez - R. B. Llavador, «La maurofilia como ideal caballeresco en la Literatura cronística del XIV y XV», *Epos: Revista de filología*, 5 (1989), 115-140.
- García Varela 1996 J. García Varela, «Para una ideología de la exclusión: el discurso del ‘moro’ en Sánchez de Badajoz», *Criticón*, 66-67 (1996), 171-178.
- Garrido García 1999 C. J. Garrido García, «Colaboracionismo mudéjar-morisco en el Reino de Granada. El caso de la diócesis de Guadix: los Abenaxara (1489-1580)», *MEAH*, 48 (1999), 121-155.
- Garrot Zambrana 2006 J. C. Garrot Zambrana, «Hacia la configuración del ‘musulmán’ en el teatro prelopesco: 1519-1560», in A. Close - S. M. Fernández Vales (coords), *Edad de oro cantabrigense. Actas del VII Congreso Internacional del Siglo de Oro, Robinson College, Cambridge, 18-22 julio de 2005*, Madrid - Frankfurt, Iberoamericana - Vervuert, 2006, 293-298.
- Gimeno Casalduero 1972 J. Gimeno Casalduero, «*El Abencerraje* y la hermosa *Jarifa*: composición y significado», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXI, 1 (1972), 1-22.
- Ginzburg 1970 C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500*, Torino, Einaudi, 1970.
- Gómez 2005 J. Gómez, «Una visión sobre el personaje del

- gracioso en la crítica actual», in L. García Lorenzo (ed.), *La construcción de un personaje: el gracioso*, Madrid, Fundamentos, 2005.
- Gómez 2006 J. Gómez, *La figura del donaire o el gracioso en las comedias de Lope de Vega*, Sevilla, Ediciones Alfar, 2006.
- Gómez Renau 2000 M. Gómez Renau, «La lengua aljamiada y su Literatura: una variante islámica del español», *Castilla: Estudios de Literatura*, 25 (2000), 71-83.
- González Alcantud 2002 J. González Alcantud, *Lo moro - Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Rubí, Anthropos, 2002.
- González Palencia 1939 A. González Palencia, «Huellas islámicas en el carácter español», *Hispanic Review*, 7, 3 (1939), 185-204.
- González Palencia 1942 A. González Palencia, «El curandero morisco del siglo XVI Román Rodríguez», *Leyendas e historias*, Madrid, 1942, 215-284.
- Goytisolo 2005 J. Goytisolo, «Cara y cruz del moro en nuestra Literatura», in J. Goytisolo, *Los ensayos: El furgón de cola, Crónicas sarracinas, Contracorrientes*, Barcelona, Península, 2005.
- Granziera 2011 P. Granziera, «Variantes iconográficas de una virgen armada: Nuestra Señora del Socorro», *Revista de Humanidades*, 18 (2011), 93-108.
- Guadalajara y Javier 1613 M. de Guadalajara y Javier, *Memorable Expulsión y justísimo destierro de los Moriscos de España*, Pamplona, Nicolás de Assiayn, 1613.
- Guillén 1980 C. Guillén, «El *Abencerraje* y la novela morisca», in F. López Estrada (ed.), *Siglos de Oro: Renacimiento*, in F. Rico (ed.), *Historia y crítica de la Literatura española*, II, Barcelona, Crítica, 1980, pp. 307-314.
- Guillén 1988 C. Guillén, «Individuo y ejemplaridad en el 'Abencerraje'», in C. Guillén, *El primer Siglo*

- de Oro. *Estudios sobre géneros y modelos*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 109-153.
- Guillén 2005 C. Guillén, *Entre lo uno y lo diverso*, Barcelona, Tusquets, 2005.
- Guillén 2008 C. Guillén, *L'uno e il molteplice: introduzione alla letteratura comparata*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- Harvey 1956 L. P. Harvey, «Yuse Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos», *Al-Andalus*, 21, 2 (1956), 297-302.
- Harvey 1958 L. P. Harvey, «Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge», *Al-Andalus*, 23, 1 (1958), 49-74.
- Harvey 1964a L. P. Harvey, «Crypto-Islam in Sixteenth-Century Spain», in *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos (Córdoba 1962)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1964, 163-178.
- Harvey 1964b L. P. Harvey, «A Morisco prayer-book in the British Museum», *Al-Andalus*, 29, 2 (1964), 373-376.
- Harvey 1967 L. P. Harvey, «Castilian mancebo as a calque of arabic 'abd, or how el Mancebo de Arévalo got his name», *Modern Philology*, LXV, 2 (1967), 130-132.
- Harvey 1978 L. P. Harvey, «El mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos», in Álvaro Galmés de Fuentes (dir), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca* (celebrado en la Universidad de Oviedo del 10 al 16 de julio de 1972), Madrid, Gredos, 1978, 21-47.
- Harvey 1981 L. P. Harvey, «La leyenda morisca de Ibrahim», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), 1-20.
- Harvey 1990 L. P. Harvey, *Islamic Spain 1250-1500*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
- Harvey 1995 L. P. Harvey, «Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la *Taqiyya* por los

- moriscos», *Sbarq al-Andalus*, 12 (1995), 561-563.
- Haverbeck 1985 E. Haverbeck, «Origen y características del estremés», *Documentos Lingüísticos y Literarios*, 11 (1985), 53-60.
- Hegyí 1978 O. Hegyi, «El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la Literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas», in Álvaro Galmés de Fuentes (dir), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca* (celebrado en la Universidad de Oviedo del 10 al 16 de julio de 1972), Madrid, Gredos, 1978, 147-164.
- Hegyí 1981 O. Hegyi, *Cinco Leyendas y otros relatos moriscos (Ms. 4953 de la Biblioteca Nacional de Madrid)*, Madrid, Gredos, 1981.
- Hermenegildo 2005 A. Hermenegildo, «Política, sociedad y teatro religioso del siglo XVI», *Criticón*, 94-95, (2005), 33-47.
- Hermosilla Llisterri 1983 M. J. Hermosilla Llisterri, «Una versión aljamiada del Corán», *Al-Qantara*, 4 (1983) 423-427.
- Herrero García 1941 M. Herrero García, «Génesis de la figura del donaire», *Revista de filología española*, 25, (1941), 46-78.
- Herrero García 1966 M. Herrero García, *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1966.
- Hess 1968 A. C. Hess, «The moriscos: an Ottoman fifth column in Sixteenth-Century Spain», *The American Historical Review*, 74, 1 (1968), 1-25.
- Hitchcock 1986 R. Hitchcock, «La imagen literaria de los mozárabes en el Siglo de Oro», in S. Neumester (coord), *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 18-23 agosto 1986, Berlín, I*, Madrid, Instituto Cervantes, 1986, pp. 487-494.
- Hoenerbach 1978 W. Hoenerbach, «Los moriscos a la luz de sus documentos», in Álvaro Galmés de

- Fuentes (dir), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca* (celebrado en la Universidad de Oviedo del 10 al 16 de julio de 1972), Madrid, Gredos, 1978, pp. 49-68.
- Huerta Calvo 2008 J. Huerta Calvo, *Historia del teatro breve en España*, Madrid - Frankfurt am Main, Ibero-americana - Vervuert, 2008.
- Ibn Abi Yumu'a 2001 A. Ibn Abi Yumu'a, *La taqiyya y la fatua del Muftí de Orán*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-taqiyya-y-la-fatua-del-mufti-de-oran--0/>, 2001.
- Il Corano* 1997 *Il Corano*, a cura di A. Bausani, Milano, Rizzoli, 1997.
- Irigoyen-García 2017 J. Irigoyen-García, *Moors Dressed as Moors. Clothing, Social Distinction, and Ethnicity in Early Modern Iberia*, Toronto, University of Toronto Press, 2017.
- Janer 2006 F. Janer, *Condición social de los moriscos de España*, Valencina de la Concepción (Sevilla), Espuela de Plata, 2006.
- Jaspert 2010 N. Jaspert, *Las Cruzadas*, València, Universitat de València, 2010.
- Jiménez Lozano 1989 J. Jiménez Lozano, *Judíos, Moriscos y Conversos*, Valladolid, Ambito Ediciones, 1989.
- Jiménez Monteserín 1980 M. Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición Española*, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- Jurado 2008 A. Jurado, *El cerdo y sus chacinas: voces, refranes, Literatura*, Madrid, Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino, 2008.
- Kamen 1965 H. Kamen, *The Spanish Inquisition*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1965.
- Kontzi 1981 R. Kontzi, «Problemas de la edición de textos aljamiados-moriscos», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), 104-126.

- L'Abencerraje e la bella Sharifa* 1997
 Labarta 1982-1983
 Labarta 1983
 Labarta 1987
 Labarta - Barceló Torres 1987-1988
 Labarta 1993
 Ladero Quesada 1969
 Ladero Quesada 1992
 Ladero Quesada 2002
 Laguna Paúl 2013
 La Parra López 1992
- L'Abencerraje e la bella Sharifa*, a cura di A. D'Agostino, Venezia, Marsilio, 1997.
 A. Labarta, «Supersticiones Moriscas», *Awraq*, n. 5-6 (1982-1983), 175-176.
 A. Labarta, «Contratos matrimoniales entre moriscos valencianos», *Al-Qantara*, 4, 1-2, (1983), 57-87.
 A. Labarta, *La onomástica de los moriscos valencianos*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1987.
 A. Labarta, M. C. Barceló Torres, «Nuevas recetas médicas de moriscos valencianos», *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, 7-8, (1987-1988), 347-354.
 A. Labarta, *Libro de dichos maravillosos (misceláneo morisco de magia y divinación)*, Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1993.
 M. A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969.
 M. A. Ladero Quesada, «Mudéjares y repobladores en el Reino de Granada (1485-1501)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 13 (1992), 47-71.
 M. A. Ladero Quesada, «Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500», in *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. Actas del VIII Simposio internacional de mudéjarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, 481-542.
 T. Laguna Paúl, «Devociones reales e imagen pública en Sevilla», *Anales de Historia del Arte*, XXIII, 2 (2013), 127-157.
 S. La Parra López, «Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?»

- Revista de historia moderna, 11 (1992), 143-174.
- Lapeyre 2009 H. Lapeyre, *Geografía de la España morisca*, València, Universitat de València, 2009.
- Lapesa 1970 R. Lapesa, «Personas gramaticales y tratamientos en español», *Revista de la Universidad de Madrid*, XIX (1970), 141-167.
- Lapesa 1981 R. Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid, Gredos, 1981.
- Lea 2007 H. C. Lea, *Los moriscos españoles*, San Vicente del Raspeig, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2007.
- Levi de la Vida 1949 G. Levi de la Vida, «Nuova luce sulle fonti islamiche della *Divina Commedia*», *Al-Andalus*, 14, 2 (1949), 377-407.
- Lévi-Provençal 1969 E. Lévi-Provençal, *La civilización árabe en España*, Madrid, Espasa Calpe, 1969.
- Lida de Malkiel 1960 M. R. Lida de Malkiel, «El moro en las letras castellanas», *Hispanic Review*, 28, 4 (1960), 350-358.
- Liman 2002 T. Liman, «Lenguaje híbrido de los moriscos: entre el arraigo de su acervo cultural islámico y las vicisitudes del entorno», *Anaquel de Estudios Árabes*, 13 (2002), 67-86.
- Lincoln 1939 J. N. Lincoln, «An itinerary for Morisco Refugees from Sixteenth-Century Spain», *Geographical Review*, 29, 3 (1939), 483-487.
- Lobato 1994 M. L. Lobato, «Ensayo de una bibliografía anotada del gracioso en el teatro español del Siglo de Oro», *Criticón*, 60 (1994), 149-170.
- Lomas Cortés 2008 M. Lomas Cortés, *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón. Política y administración de una deportación (1609-1611)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2008.
- Lomas Cortés 2009 M. Lomas Cortés, *El puerto de Dénia y el destierro morisco (1609-1610)*, València, Universitat de València, 2009.
- Longás 1915 P. Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1915.

- López-Baralt 1984 L. López-Baralt, «El oráculo de Mahoma sobre la Andalucía musulmana de los últimos tiempos en un manuscrito aljamiado-morisco de la Biblioteca Nacional de París», *Hispanic Review*, 52, 1 (1984), 41-57.
- López-Baralt 1987 L. López-Baralt, «La angustia secreta del exilio: el testimonio de un morisco de Túnez», *Hispanic Review*, 55, 1 (1987), 41-57.
- López-Baralt 1989 L. López-Baralt, *Huellas del Islam en la Literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytiso-lo*, Madrid, Hiperión, 1989.
- López-Baralt 1992 L. López-Baralt, «El extraño caso de un morisco *maurófilo*», in A. Vilanova (coord), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Barcelona, 21-26 agosto de 1989)*, Barcelona, PPU, 1992, 255-266.
- López-Baralt 1995 L. López-Baralt, «'Al revés de los cristianos': la España invertida de la Literatura aljamiado-morisca», in J. M. Díez Borque (coord), *Culturas en la Edad de Oro*, Madrid, Editorial Complutense, 1995, 197-222.
- López-Baralt 1999 L. López-Baralt, «¿Qué imagen tenían los moriscos de si mismos?», in A. Temimi (ed.), *Actes du VIIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Images des morisques dans la litterature et les artes*, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1999, 149-161.
- López-Baralt 2005 L. López-Baralt, «Estudio preliminar», in A. Galmés de Fuentes (ed.), *Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez (Ms. S 2 de la Colección Gayangos, Biblioteca de la Real Academia de la Historia)*, Madrid-Oviedo, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid, Seminario de Estudios Árabo-Románicos, Universidad de Oviedo, 2005, 29-186.
- López-Baralt 2007 L. López-Baralt, «Un morisco Ricote de

- carne y hueso nos habla de la angustia secreta de su exilio en Berbería», *Studi Ispanici*, 32 (2007), 73-88.
- López-Baralt 2008a L. López-Baralt, «El sabio encantador Cide Hamete Benengeli ¿fue un moro de Al-Andalus o morisco del siglo XVII?», in R. Fine - S. López Navia (eds), *Cervantes y las Religiones*, Madrid - Frankfurt am Main, Iberoamericana - Vervuert, 2008, 339-357.
- López-Baralt 2008b L. López-Baralt, «La España invertida de la Literatura aljamiado-morisca», *Letral*, 1 (2008), 94-108.
- López-Baralt 2009 L. López-Baralt, *La Literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009.
- López de Ayala 1847 I. López de Ayala, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano*, Barcelona, Imprenta de D. Ramón Martín Indár, 1847.
- López de la Plaza 1993 G. López de la Plaza, «Las mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI», *En la España Medieval*, 16 (1993), 307-320.
- López Estrada 1955 F. López Estrada, «La conquista de Antequera en el *Romancero* y en la épica de los Siglos de Oro», *Anales de la Universidad Hispalense*, XVI (1955), 135-192.
- López Estrada 1957 F. López Estrada, *El Abencerraje y la hermosa Jarifa. Cuatro textos y su estudio*, Madrid, Publicaciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1957.
- López Estrada 1980a F. López Estrada, «Introducción», in *El Abencerraje (Novela y Romancero)*, ed. F. López Estrada, Madrid, Cátedra, 1980.
- López Estrada 1980b F. López Estrada, *Siglos de Oro: Renacimiento, Historia y crítica de la Literatura española*, II, ed. F. Rico, Barcelona, Crítica, 1980.
- López-Morillas 1994 C. López-Morillas, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el Profeta de los moriscos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones

- López-Morillas 1995 Científicas, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994.
C. López-Morillas, «Language and identity in late Spanish Islam», *Hispanic Review*, 63, 2 (1995), 193-210.
- López Pinciano 1596 A. López Pinciano, *Philosophia Antigua Poética*, Madrid, Thomas Iunti, 1596.
- López Prudencio 1951 J. López Prudencio, *Diego Sánchez de Badajoz. Estudio crítico, biográfico y bibliográfico*, Madrid, Tipografía de la revista de Archivos, 1951.
- Los moriscos: españoles trasterrados* 2009 *Los moriscos: españoles trasterrados*, ed. J. L. Rodríguez de Diego, Madrid, Ministerio de Cultura, Subdirección General de Publicaciones, Información y Documentación, 2009.
- Magnier 1999 G. Magnier, «Distorted Images: Anti-Islamic Propaganda at the time of the Expulsion of the Moriscos», in A. Temimi (ed.), *Actes du VIIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les artes*, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1999, 173-191.
- Magnier 1999-2002 G. Magnier, «Millenarian prophecy and the mythification of Philip III at the time of the expulsion of the moriscos», *Sharq al-Andalus*, 16-17 (1999-2002), 187-209.
- Maíllo Salgado 1988 F. Maíllo Salgado, «Acerca del uso, significado y referente del término mudéjar», in *Actas del Congreso de las Tres Culturas*, Toledo, Carrete Parrondo, 1988, 103-112.
- Maire Bobes 2000 J. Maire Bobes, «Reflejos de un conflicto religioso en tres farsas de Sánchez de Badajoz», in F. Sevilla Arroyo - C. Alvar Ezquerro (coords), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Madrid 6-11 de julio de 1998, I, 2000, 366-375.
- Maiso González 1991 J. Maiso González, «Rito y medicina en los sanaderos moriscos», *Sharq Al-Andalus*, 8, (1991), 153-161.

- Mancebo de Arévalo 2003 Mancebo de Arévalo, *Tratado [Tafsira]*, ed. M. T. Narváz Cordova, Madrid, Trotta, 2003.
- Mancini 1971 G. Mancini, «Consideraciones sobre Ozmín y Daraja, narración interpolada», *Prohemio*, 11-3 (1971), 412-437.
- Mandel 1997 G. Mandel, *La magia nell'Islam*, Milano, Simonelli Editore, 1997.
- Mangio 1999 C. Mangio, «Echi italiani della guerra dei moriscos», in E. Belenguier Cebrià (coord), *Felipe II y el Mediterráneo*. Los grupos sociales, II, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, 555-568.
- Manzanares de Cirre 1968 M. Manzanares de Cirre, «Nota sobre la aljama», *Anuario de Estudios Medievales*, 5, (1968), 479-481.
- Manzanares de Cirre 1973 M. Manzanares de Cirre, «El otro mundo en la Literatura aljamiado-morisca», *Hispanic Review*, 41, 4 (1973), 599-608.
- Maravall 1975 J. A. Maravall, *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Editorial Ariel, 1975.
- Maravall 1979 J. A. Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1979.
- Maravall 1984 J. A. Maravall, *Potere, onore, élites nella Spagna del Secolo d'oro*, Bologna, il Mulino, 1984.
- Maravall 1985 J. A. Maravall, *La cultura del barocco: analisi di una struttura storica*, Bologna, il Mulino, 1985.
- Maravall 1990 J. A. Maravall, *Teatro y Literatura en la sociedad barroca*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990.
- Maravall 1995 J. A. Maravall, *Teatro e letteratura nella Spagna barocca*, Bologna, il Mulino, 1995.
- Márquez Villanueva 1975 F. Márquez Villanueva, «El morisco Ricote o la hispana razón de estado», in F. Márquez

- Villanueva, *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus, 1975, 229-335.
- Márquez Villanueva 1982 F. Márquez Villanueva, «La criptohistoria morisca (los otros conversos)», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 390 (1982), 517-534.
- Márquez Villanueva 1984 F. Márquez Villanueva, «El problema historiográfico de los Moriscos», *Bulletin Hispanique*, 86, 1-2 (1984), 61-135.
- Márquez Villanueva 1988 F. Márquez Villanueva, «Lope, infamado de morisco: 'La villana de Getafe'», in F. Márquez Villanueva, *Lope: vida y valores*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1988, 293-331.
- Márquez Villanueva 1998 F. Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias / Prodhufi, 1998.
- Márquez Villanueva 2010 F. Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos de Cervantes*, Barcelona, Bellaterra, 2010.
- Mármol y Carvajal 2001 L. del Mármol y Carvajal, *Historia del [sic] rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-del-sic-rebelion-y-castigo-de-los-moriscos-del-reino-de-granada--0/>, 2001.
- Martí - Cardona 1992 J. Martí - J. Cardona, «La necrópolis de Belreguard y otros datos sobre necrópolis moriscas valencianas», in *Actas del III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1992, 397-405.
- Martín Casares 1995 A. Martín Casares, «De la esclavitud a la libertad: Las voces de moriscos y moriscas en la granada del siglo XVI», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), 197-212.
- Martín Muñoz 2000 G. Martín Muñoz, «Lo real y lo irreal en la representación occidental del mundo musulmán», *Revista de Occidente*, 224 (2000), 106-122.

- Martín Corrales 2004 E. Martín Corrales, «Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 66-67 (2004), 39-51.
- Martínez 2000 F. Martínez, «Tolerantes e intolerantes: intento de estructuración discursiva en torno a la expulsión de los moriscos (1609)», *Sincronía*, <http://sincronia.cucsh.udg.mx/francois.htm>, 2000.
- Martínez de Castilla Muñoz 2006 N. Martínez de Castilla Muñoz, *Edición, estudio y glosario del manuscrito aljamiado T19 de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones, 2006.
- Martínez Hoyo 2004 F. Martínez Hoyo, «Expulsión de los moriscos: el trágico fin de una minoría», *Historia y Vida*, 441 (2004), 64-71.
- Mas 1967 A. Mas, *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or (recherches sur l'évolution d'un thème littéraire)*, Paris, Flers, Impr. Folloppe, 1967.
- Massari 2006 M. Massari, *Islamofobia. La paura e l'Islam, Bari-Roma*, Laterza, 2006.
- Massari 2008 M. Massari, «L'altro musulmano: dall'esperienza del pregiudizio alla richiesta di riconoscimento», *Mondi Migranti*, 1 (2008), 43-58.
- Mazzara 1997 B. Mazzara, *Stereotipi e pregiudizi*, Bologna, il Mulino, 1997.
- McGrady 1965 D. McGrady, «Consideraciones sobre 'Ozmín y Daraja' de Mateo Alemán», *Revista de Filología Española*, n. 48, 3-4 (1965), 283-292.
- Menéndez Pelayo 1964 M. Menéndez Pelayo, *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, VI, Santander, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964.
- Menéndez Pidal 1952 R. Menéndez Pidal, *Poema de Yuçuf: Materiales para su estudio*, Granada, Universidad de Granada, 1952.
- Menéndez Pidal 1953 R. Menéndez Pidal, *Romancero hispánico*

- (*bispano-portugués, americano y sefardí*). *Teoría e investigación*, Madrid, Espasa Calpe, 1953.
- Menéndez Pidal - Galmés de Fuentes 2001 R. Menéndez Pidal - A. Galmés de Fuentes, *Islam y cristiandad*, Málaga, Universidad de Málaga, 2001.
- Mínguez 2011 V. Mínguez, «Iconografía de Lepanto. Arte, propaganda y representación simbólica de una Monarquía universal y católica», *Obradoiro de Historia Moderna*, 20 (2011), 251-280.
- Moll 2002 N. Moll, «Immagini dell'altro'. Imagologia e studi interculturali», in A. Gnisci (a cura di), *Letteratura comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, 185-208.
- Moner 1995 M. Moner, «El problema morisco en los textos cervantinos», in *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la Literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos. Actas del «Grand Séminaire» de Neuchatel, Neuchatel, 26 a 27 de mayo de 1994*, Paris, Annales littéraires de Université de Besançon, 1995, 85-100.
- Monroe 1966 J. T. Monroe, «A curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire», *Al-Andalus*, 31, 1/2 (1966), 281-303.
- Montaner Frutos 1988a A. Montaner Frutos, «Aproximación a una tipología de la Literatura aljamiado-morisca aragonesa», *Destierros Aragoneses*, I, Judíos y Moriscos, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 1988, 313-326.
- Montaner Frutos 1988b A. Montaner Frutos, «El depósito de Almonacid y la producción de la Literatura aljamiada (en torno al ms. Misceláneo XIII)», *Archivo de Filología Aragonesa*, 41 (1988), 119-152.
- Montaner Frutos 2003 A. Montaner Frutos, «La aljamía: una voz islámica en Aragón», in *La variación lingüística en Aragón a través de los textos*, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 2003, 99-204.

- Morales Oliver 1972 L. Morales Oliver, *La novela morisca de tema granadino*, Madrid, Universidad Complutense, 1972.
- Moreno Díaz del Campo 2005 F. J. Moreno Díaz del Campo, «El espejo del Rey. Felipe III, los apologistas y la expulsión de los moriscos», in P. Sanz Camañes (ED.), *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Sílex, 2005, 231-246.
- Morley - Tyler 1961 S. G. Morley - R. W. Tyler, *Los nombres de personajes en las comedias de Lope de Vega*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1961.
- Morley - Bruerton 1968 S. G. Morley - C. Bruerton, *Cronología de las comedias de Lope de Vega: con un examen de las atribuciones dudosas, basado todo ello en un estudio de su versificación estrófica*, Madrid, Gredos, 1968.
- Narvázquez 1981 M. T. Narvázquez, «Estudio sobre la religiosidad popular en la Literatura aljamiado-morisca del siglo XVI. La Mora de Úbeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXVI (1981), 17-51.
- Narvázquez 1995 M. T. Narvázquez, «El Mancebo de Arévalo, lector morisco de 'La Celestina'», *Bulletin of Hispanic Studies*, 72, 3 (1995), 255-272.
- Noja Nosedá 1991 S. Noja Nosedá, *Il Corano più antico*, Venezia, Marsilio, 1991.
- Noja Nosedá 1993 S. Noja Nosedá, *Storia dei popoli dell'Islàm. L'Islàm dell'espansione. Dalla morte del Profeta all'invasione mongola 632-1258*, II, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1993.
- Noja Nosedá 1997 S. Noja Nosedá 1997, *Breve storia dei popoli arabi*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1997.
- Núñez Muley 2007 F. Núñez Muley, *Memorial [en defensa de las costumbres moriscas]*, Barcelona, Linkgua Ediciones, 2007.
- Ochoa 1839 E. Ochoa, *Tesoro del teatro español*, I, Parigi, Libreria Europea de Baudry, 1839.

- O'Callaghan 1998 J. F. O'Callaghan, «The threat of Islam», in J. F. O'Callaghan, *Alfonso X and The Cantigas de Santa María. A poetic biography*, Leiden, Brill, 1998, 84-109.
- Ohanna 2017 N. Ohanna, «Introducción», in L. de Vega Carpio, *Los cautivos de Argel*, ed. N. Ohanna, Huertas, Castalia, 2017.
- Oleza 1984 J. Oleza, «Hipótesis sobre la génesis de la comedia barroca y la historia teatral del XVI», in J. Oleza (ed.), *Teatros y prácticas escénicas I. El Quinientos Valenciano*, a cura di Juan Oleza, València, Institució Alfons el Magnànim, 1984, 9-41.
- Oleza 1986 J. Oleza, «La propuesta teatral del primer Lope de Vega», in J. Oleza (ed.), *Teatro y prácticas escénicas, II: la comedia*, Londres, Tàmesis Books, 1986, 251-308.
- Oleza 2005 J. Oleza, «Del gracioso a la dama donaire: mutaciones de género», in L. García Lorenzo, *La construcción de un personaje: el gracioso*, Madrid, Fundamentos, 2005, 351-382.
- Oleza 2012 J. Oleza, *L'architettura dei generi nella comedia nueva di Lope de Vega*, M. Presotto (a cura di), Rimini, Panozzo Editore, 2012.
- Oliva 2000 C. Oliva, «El oficio de dramaturgo de Joan Timoneda», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 25, 1 (2000), 19-27.
- Oliver 1955-1956 A. Oliver, «El morisco Ricote», *Anales cervantinos*, 5 (1955-1956), 249-255.
- Olson - Wardropper - Oliva - Espín 1978 E. Olson - B. W. Wardropper - S. Oliva - M. Espín, *Teoría de la comedia*, Barcelona, Ariel, 1978.
- Ojeda Rentas 1999 M. Ojeda Rentas, «Historicidad de los personajes moros en el teatro de Lope de Vega: La desdichada Estefanía», in A. Temimi (ed.), *Actes du VIIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les artes*, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scien-

- tifique et l'Information, 1999, 209-220.
- Oostendorp 1992 H. Oostendorp, «Algunas consideraciones sobre la relación entre texto y contexto en la Literatura española», *Neophilologus*, 76 (1992), 549-558.
- Orozco Díaz 1995 E. Orozco Díaz, *Teatro e teatralità del barocco. Saggio di introduzione al tema*, Pavia, Ibis, 1995.
- Otero 2009 S. Otero Mondéjar, «¿Integración o rechazo? La comunidad morisca en Baena (1570-1610)», in *Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 18-20 de septiembre de 2008*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2009, 789-802.
- Pabón 1981 T. A. Pabón, «Juan Timoneda: originalidad y aportaciones al teatro español», in M. Criado de Val (ed.), *Lope de Vega y los orígenes del teatro español*, Madrid, EDI-6, 1981, pp. 111-117.
- Páez-Camino Arias 1998 F. Páez-Camino Arias, «La imagen de Felipe II y los estereotipos sobre los españoles y su historia», *Tiempo y Tierra*, 7 (1998), 7-26.
- Pageaux 1994 D. H. Pageaux, *Litterature generale et comparée*, Colin, Paris, 1994.
- Palacio Ontalva 2011 S. Palacio Ontalva, «Cultura visual e iconografía de la Reconquista. Imágenes del poder y cruzada», *Revista de Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante*, 17 (2011), 303-362.
- Pardo 2003 J. S. Pardo, *La devoción a la Virgen en España: historias y leyendas*, Madrid, Arcaduz, 2003.
- Pardo Malero 2001-2002 J. F. Pardo Malero, «Los moriscos valencianos. Vigencia de un tópico historiográfico», *Revista de Historia Medieval*, 12 (2001-2002), 155-184.
- Parello 1999 V. Parello, «El modelo sociológico del hidalgo cristiano viejo en la España moderna», *Hispania Sacra*, 51 (1999), 143-158.

- Pedraza Jiménez 2001 F. B. Pedraza Jiménez, «Ecos de Alcazarquivir en Lope de Vega: La tragedia del rey don Sebastián y la figura de Muley Xequé», in R. Castilla - M. González (eds), *La teatralización de la historia en el Siglo de Oro Español, Actas del III Coloquio del Aula-Biblioteca Mira de Amescua*, Granada, Universidad de Granada, 2001, 591-516.
- Pedraza Jiménez 2008 F. B. Pedraza Jiménez, *Lope de Vega: vida y Literatura*, Olmedo, Ayuntamiento de Olmedo - Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de publicaciones e intercambio editorial, 2008.
- Pedraza Jiménez 2009 F. B. Pedraza Jiménez, *Lope de Vega. Pasiones, obra y fortuna del monstruo de naturaleza*, Madrid, Edaf, 2009.
- Pedraza Jiménez 2010 F. B. Pedraza Jiménez, «La expulsión de los moriscos en el teatro áureo: los ecos de un silencio», in H. Awaad - M. Insúa, *Textos sin fronteras. Literatura y sociedad, II*, Pamplona, Universidad de Navarra (Ediciones digitales del GRISO), 2010, 179-200.
- Pedraza Jiménez 2012 F. B. Pedraza Jiménez, «Episodios de la historia contemporánea en Lope de Vega», *Anuario Lope de Vega. Texto, Literatura, cultura*, XVIII (2012), 1-39.
- Penella 1978 J. Penella, «El sentimiento religioso de los moriscos españoles emigrados: notas para una Literatura morisca en Túnez», in A. Galmés de Fuentes (dir), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca* (celebrado en la Universidad de Oviedo del 10 al 16 de julio de 1972), Madrid, Gredos, 1978, 447-473.
- Perceval 1987 J. M. Perceval, «En busca del 'tesoro de los moros'», *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, 7 (1987), 175-182.
- Perceval 1990 J. M. Perceval, «Asco y asquerosidad del morisco según los apologistas cristianos del Siglo de Oro», *Revista La Torre*, 13 (1990), 21-47.

- Perceval 1997 J. M. Perceval, *Todos son uno. Arquetipos de la xenofobia y el racismo. La imagen del morisco en la monarquía española de los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- Pereda 2007 F. Pereda, *Las imágenes de la discordia: política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2007.
- Pérez de Ayala 1599 M. Pérez de Ayala, *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros, impresso por orden del Patriarcha de Antiochia y Arzobispo de Valencia Don Iuan de Ribera*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1599.
- Pérez de Colosia Rodríguez 1998 M. I. Pérez de Colosia Rodríguez, «Señas de identidad de los moriscos granadinos», *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*, 11 (1998), 191-200.
- Pérez de Hita 1999 G. Pérez de Hita, *Historia de los vandos de Zegríes y Abencerrajes. Primera parte de las Guerras civiles de Granada (1595)*, Granada, Universidad de Granada, 1999.
- Pérez de Hita 2003 G. Pérez de Hita, *Historia de las guerras civiles de Granada*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.
- Pérez Priego 1982 M. A. Pérez Priego, *El teatro de Diego Sánchez de Badajoz*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1982.
- Pérez Priego 2004 M. A. Pérez Priego, *El teatro en el Renacimiento*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2004.
- Pérez Priego 2005 M. A. Pérez Priego, «Géneros y temas del teatro religioso en el siglo XVI», *Criticón*, 94-95 (2005), 137-146.
- Petrosino 2004 D. Petrosino, «Pluralismo culturale, identità e ibridismo», *Rassegna italiana di sociologia*, 3 (2004), 389-418.
- Pla Cárceles 1923 J. Pla Cárceles, «La evolución del tratamien-

- to 'vuestra-merced'», *Revista de Filología Española*, 10 (1923), 245-280.
- Poema de Mío Cid 1984 *Poema de Mío Cid*, I. Michael (ed.), Madrid, Castalia, 1984.
- Pontón 2012 G. Pontón, *Prólogo*, in L. Fernández - G. Pontón (coords), L. de Vega Carpio, *El bautismo del Príncipe de Marruecos*, in *Comedias de Lope de Vega. Parte XI*, Madrid, 2012, 793-821.
- Poutrin 2008-2010 I. Poutrin, «Los derechos de los vencidos: las Capitulaciones de Granada (1491)», *Sharq al-Andalus*, 19 (2008-2010), 11-34.
- Presotto 1994 M. Presotto, «Teatro spagnolo e comici italiani nel secolo XVI: un'indagine aperta», *Annali di Ca' Foscari*, XXXIII, 1-2 (1994), 335-366.
- Profeti 1998 M. G. Profeti, *Nell'officina di Lope*, Firenze, Alinea Editrice, 1998.
- Puente Sánchez 2007 J. de la Puente Sánchez, «Los moros en el Quijote», *Foro de Educación*, 9 (2007), 37-45.
- Ravillard 1981 M. Ravillard, «Los moriscos de Berbería», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), 617-629.
- Rawlings 2008 H. Rawlings, *L'Inquisizione spagnola*, Bologna, il Mulino, 2008.
- Redondo 1995 A. Redondo, «Moros y moriscos en la Literatura española de los años 1550-1580», in *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la Literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos. Actas del Grand Séminaire de Neuchatel, Neuchatel, 26 a 27 de mayo de 1994*, Paris, Annales Littéraires de Université de Besançon, 1995, 51-71.
- Reglà 1953 J. Reglà, «La expulsión de los moriscos y sus consecuencias: contribución a su estudio», *Hispania*, 51 (1953), 215-67; 402-479.
- Remotti 1999 F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma - Bari, Laterza, 1999.

- Remotti 2005 F. Remotti, «Sull'incompletezza», in F. Affergan - S. Bonutti - C. Calame - U. Fabietti - M. Kilani - F. Remotti, *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, Meltemi, 2005, 21-89.
- Renuncio Roba 2005 M. Renuncio Roba, «El mundo islámico en *La Santa Liga* de Lope de Vega», *Anaquel de Estudios Árabes*, 16 (2005), 205-217.
- Rey Hazas 1982 A. Rey Hazas, «Introducción a la novela del Siglo de Oro, I (Formas de la narrativa idealista)», *Edad de Oro*, I (1982), 65-105.
- Rey Hazas - Sevilla Arroyo 1987 A. Rey Hazas - F. Sevilla Arroyo, «Contexto y punto de vista en *El Abencerraje*», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 6 (1987), 419-428.
- Ribera 1998 J. de Ribera, *Sermones*, V, R. Robres Lluch (ed.), Valencia, Ediciones Corpus Christi, 1998.
- Rico 1991 F. Rico, *Historia y crítica de la Literatura española. Primer suplemento: Siglo de Oro - Barroco*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.
- Risa y sociedad en el teatro español del Siglo de Oro* 1981 *Risa y sociedad en el teatro español del Siglo de Oro* (Actes du troisième Colloque du Groupe d'Etudes sur le Théâtre Espagnol, Toulouse, 31 janvier-2 février 1980), Paris, CNRS, 1981.
- Riva 2011 F. Riva, «'Vuestra virtud me vala, Gloriosa, en mi exida': función del culto mariano e ideología de la cruzada en el *Poema de Mio Cid*», *Lexis*, XXXV, 1 (2011), 119-139.
- Rivera 2003 A. Rivera, «L'islamofobia in Occidente», *Guerre e Pace* (2003), 6-8.
- Rodinson 2008 M. Rodinson, *Maometto*, Torino, Einaudi, 2008.
- Rodler 2004 L. Rodler, *I termini fondamentali della critica letteraria*, Milano, Bruno Mondadori, 2004.
- Rodríguez de Gracia 1981 H. Rodríguez de Gracia, «Un censo de moriscos de finales del siglo XVI», *Toletum*, 65, 1 (1981), 521-542.

- Rodríguez Hernández 2004 J. P. Rodríguez Hernández, «El diablo en *Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*», *Espacio, tiempo y forma*, 17 (2004), 519-532.
- Rodríguez Martín 2008 J. A. Rodríguez Martín, «Una aproximación al bandolerismo en España», *Iberoamericana*, VIII, 31 (2008), 85-105.
- Romancero General* 1851 *Romancero General, o Colección de Romances Castellanos anteriores al Siglo XVIII*, ed. A. Durán, I-II, Madrid, Imprenta de la Publicidad, 1851.
- Rozas 2003 J. M. Rozas, *Significado y doctrina del Arte Nuevo de Lope de Vega*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra, 2003.
- Rubiera 2005 J. Rubiera, *La construcción del espacio en la comedia española del Siglo de Oro*, Madrid, Arco/Libros, 2005.
- Rubiera Mata 1995 M. J. Rubiera Mata, «Nuevas hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), 315-323.
- Rubiera Mata 2001 M. J. Rubiera Mata, *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.
- Rueda 1934 L. de Rueda, *Teatro*, J. Moreno Villa (ed.), Madrid, Espasa Calpe, 1934.
- Rueda 1992 L. de Rueda, *Pasos*, J. L. Canet (ed.), Madrid, Castalia, 1992.
- Ruiz Lagos 1999 M. Ruiz Lagos, «Estudio introductorio» in G. Aguilar, *Expulsión de los Moros de España*, M. Ruiz Lagos (ed.), Guadalmena, 1999.
- Russell 2001 P. E. Russell, «La magia, tema integral de *La Celestina*», in *Estudios sobre la Celestina*, S. López-Ríos (ed.), Madrid, Istmo, 2001, 281-311.
- Sabbagh 1983 L. Sabbagh, «La religion des morisques entre deux fatwas», in *Les morisques et leur temps: Table Ronde Internationale (4-7 juillet 1981)*,

- Paris, CNRS, 1983, 43-56.
- Said 1999 E. Said, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Saitta 2006 A. Saitta, *Dalla Granada mora alla Granada cattolica*, Bari, Cacucci, 2006.
- Salazar Acha 1991 J. de Salazar Acha, «La limpieza de sangre», *Revista de la Inquisición*, 1 (1991) 289-308.
- Salcedo Olid 1677 M. de Salcedo Olid, *Panegírico historial de N. S. de la Cabeza de Sierra Morena*, Madrid, 1677.
- Sánchez Albornoz 1956 C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956.
- Sánchez Álvarez 1981 M. Sánchez Álvarez, «La lengua de los manuscritos aljamiado- moriscos como testimonio de la doble marginación de una minoría islámica», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), 441-452.
- Sánchez Álvarez 1982 M. Sánchez Álvarez, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París (Leyendas, itinerarios de viajes, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos)*, Madrid, Gredos, 1982.
- Sánchez Álvarez 1995 M. Sánchez Álvarez, «Observaciones sobre el arcaísmo lingüístico de los textos aljamiado- moriscos», *Sbarq al-Andalus*, 12 (1995), 339-348.
- Sánchez de Badajoz 1882-1886 D. Sánchez de Badajoz, *Recopilación en metro del bachiller Diego Sánchez de Badajoz*, ed. V. Barrantes, II, Madrid, Librería de los Bibliófilos Fernando Fé, 1882-1886.
- Sánchez de Badajoz 1968 D. Sánchez de Badajoz, *Recopilación en metro*, F. Weber de Kurlat (ed.), Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1968.
- Sánchez de Badajoz 1985 D. Sánchez de Badajoz, *Farsas*, M. A. Pérez Priego (ed.), Madrid, Cátedra, 1985.
- Sánchez Jiménez 2003 A. Sánchez Jiménez, «'Segunda Cava en España': moro, morisco y venganza en tres comedias de Lope de Vega», *Bulletin of the Comediantes*, 55, 2 (2003), 117-132.

- Sánchez Montes 1951 J. Sánchez Montes, *Franceses, Protestantes, Turcos: los Españoles ante la política Internacional de Carlos V*, Pamplona, Escuela de Historia Moderna, 1951.
- Sánchez Ramos 1996 V. Sánchez Ramos, «El mejor cronista de la guerra de los moriscos: Luis del Mármol Carvajal», *Sharq al-Andalus*, 13 (1996), 235-255.
- Sánchez Ramos 2009 V. Sánchez Ramos, «Importancia historiográfica de los moriscos granadinos», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 18 (2009), 325-348.
- Sánchez Rivera 2012 J. A. Sánchez Rivera, «Culto y propaganda católica en torno a una pintura de la Virgen del Rosario», *Advocaciones Marianas de Gloria*, 2012, 851-866.
- Santos Domínguez 1985 L. A. Santos Domínguez, «Un motivo de polémica antimorisca. 'El zancarrón de Mahoma'», *Revista de Folklore*, 49 (1985), 28-31.
- Santos Domínguez 1987 L. A. Santos Domínguez, «El lenguaje teatral del morisco», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 63 (1987), 5-16.
- Sawhney 2005 M. Sawhney, «La evolución de la sensibilidad islámica en el teatro de Cervantes», in C. Mata Induráin - M. Zugasti (eds), *Actas del Congreso «El Siglo de Oro en el Nuevo Milenio»*, II, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2005, 1571-1578.
- Sciuti Russi 2004 V. Sciuti Russi, «La Inquisición española en Sicilia», *Studia historica. Historia moderna*, 26 (2004), 75-99.
- Seco de Lucena 1963 L. Seco de Lucena, *Orígenes del orientalismo literario*, Santander, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1963.
- Siebert 2003 R. Siebert, *Il razzismo: il riconoscimento negativo*, Roma, Carocci, 2003.
- Silverman 1952 J. H. Silverman, «El gracioso de Juan Ruiz de Alarcón y el concepto de la figura del donaire tradicional», *Hispania*, 35, 1 (1952), 64-69.

- Simmel 1989 G. Simmel, *Excursus sullo straniero*, in G. Simmel, *Sociologia*, Milano, Edizioni di comunità, 1989.
- Sloman 1949 A. E. Sloman, «The Phonology of Moorish Jargon in the Works of Early Spanish dramatists and Lope de Vega», *The Modern Language Review*, 44, 2 (1949), 207-217.
- Stewart 2006 D. Stewart, «The identity of the 'Mufti of Oran', Abu l-'Abbas Ahmad B. Abi Jum'ah al-Maghrawi al-Wahrani (d. 917-1511)», *Al-Qantara*, XXVII, 2 (2006), 265-301.
- Stoll 1995 A. Stoll, «Avatares de un cuento del Renacimiento. *El Abencerraje*, releído a la luz de su contexto literario cultural y discursivo», *Sharq al-Andalus*, 12 (1995), 429-460.
- Surtz 1999 R. E. Surtz, «La imagen del moro en el teatro peninsular del siglo XVI», in A. Temimi (ed.), *Actes du VIIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Images des morisques dans la littérature et les artes*, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1999, 251-260.
- Surtz 2001 R. E. Surtz, «Morisco women, written texts, and the Valencia Inquisition», *The Sixteenth Century Journal*, 32, 2 (2001), 421-433.
- Tajfel 1989 H. Tajfel, *Gruppi umani e categorie sociali*, Bologna, il Mulino, 1989.
- Terracini 1992 L. Terracini, «Alabanza de lengua, menosprecio de gente, en la cultura lingüística española de los Siglos de Oro», in A. Vilanova (ed.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Barcelona, 21-26 de agosto de 1989)*, Barcelona, PPU, 55-76.
- The encyclopaedia of Islam* 1986 *The encyclopaedia of Islam*, H. A. Gibb - J. H. Kramers - E. Lévi-Provençal - J. Schacht (eds), Leiden, Brill, 1986.
- Timoneda 1911 J. de Timoneda, *Un paso de un soldado y un moro, y un hermitaño*, in J. de Timoneda, *Obras completas, I, Teatro Profano*, València,

- Sociedad de Bibliófilos Valencianos, 1911.
- Timoneda 1971 J. de Timoneda, *El patrañuelo*, Madrid, Castalia, 1971.
- Tineo 1996 P. Tineo, «La recepción de Trento en España (1565). Disposiciones sobre la actividad episcopal», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 5 (1996), 241-296.
- Todorov 1991 T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991.
- Tolan 2007 J. V. Tolan, *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, València, Universitat de València, 2007.
- Tratado de los dos caminos*
2005 *Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez (Ms. S 2 de la Colección Gayangos, Biblioteca de la Real Academia de la Historia)*, A. Galmés de Fuentes (ed.), Madrid-Oviedo, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid, Seminario de Estudios Árabo-Románicos, Universidad de Oviedo, 2005.
- Valbuena Briones 1987 A. Valbuena Briones, «Los papeles cómicos y las hablas dialectales en dos comedias de Calderón», *Thesaurus*, XLII (1987), 47-59.
- Valdeón Baroque - Pérez - Juliá Díaz 2009 J. Valdeón Baroque - J. Pérez - S. Juliá Díaz, *Historia de España*, Madrid, Espasa Libros, 2009.
- Valencia 1997 P. de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España: manuscrito del siglo XVII*, J. Gil Sanjuán (ed.), Málaga, Algazara, 1997.
- Vallejo 1913 J. de Vallejo, *Memorial de la vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros*, Madrid, Imprenta Bailly-Bailliere, 1913.
- Vanoli 2004-2005 A. Vanoli, «La rinconquista e l'invenzione dei mori», *GriseldaOnline*, 4 (2004-2005) in <http://www.griseldaonline.it/temi/il-nemico/la-rinconquista-e-l-invenzione-dei-mori-vanoli.html>.

- Vázquez 2007 M. A. Vázquez, «Poesía morisca (o de cómo el español se convirtió en lengua literaria del Islam)», *Hispanic Review*, 75, 3 (2007), 219-241.
- Vega Carpio 1617 L. F. de Vega Carpio, *El primer Fajardo*, in *El Fénix de España Lope de Vega Carpio: septima parte de sus comedias, con loas, entremeses y bayles*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1617.
- Vega Carpio 1638 L. F. de Vega Carpio, *La embidia de la nobleza*, in *Parte veinte y tres de las Comedias de Lope Felix de Vega Carpio*, Madrid, María de Quiñones, a costa de Pedro Coello, 1638.
- Vega Carpio 1929 L. F. de Vega Carpio, *El cordobés valeroso Pedro Carbonero*, J. Fernández Montesinos (ed.), Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1929.
- Vega Carpio 1968 L. F. de Vega Carpio, *Novelas a Marcia Leonarda*, F. Rico (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1968.
- Vega Carpio 1973 L. F. de Vega Carpio, *El peregrino en su patria*, J. B. Avalle-Arce (ed.), Madrid, Castalia, 1973.
- Vega Carpio 1975 L. F. de Vega Carpio, *El remedio de la desdicha - El mejor alcalde, el rey*, J. Gómez Ocerín - R. M. Tenreiro (eds), Madrid, Espasa Calpe, 1975.
- Vega Carpio 1988 L. F. de Vega Carpio, *San Diego de Alcalá*, T. E. Case (ed.), Kassel, Edition Reichenberger, 1988.
- Vega Carpio 1990 L. F. de Vega Carpio, *La villana de Getafe*, J. M. Díez-Borque (ed.), Madrid, Editorial Orígenes, 1990.
- Vega Carpio 1994a L. F. de Vega Carpio, *La divina vencedora*, in *Obras completas, Comedias, X*, J. Gómez - P. Cuenca (eds), Madrid, Turner (Biblioteca Castro), 1994.
- Vega Carpio 1994b L. F. de Vega Carpio, *Los esclavos libres*, in *Obras completas, Comedias, X*, J. Gómez - P.

- Cuenca (eds), Madrid, Turner (Biblioteca Castro), 1994.
- Vega Carpio 1995 L. F. de Vega Carpio, *El cordobés valeroso Pedro Carbonero*, in *Obras completas, Comedias*, XII, J. Gómez - P. Cuenca (eds), Madrid, Turner (Biblioteca Castro), 1995.
- Vega Carpio 1998a L. F. de Vega Carpio, *El hidalgo Bencerraje*, in *Obras completas, Comedias*, XV, J. Gómez - P. Cuenca (eds), Madrid, Turner (Biblioteca Castro), 1998.
- Vega Carpio 1998b L. F. de Vega Carpio, *Los porceles de Murcia*, in *Obras completas, Comedias*, XV, J. Gómez - P. Cuenca (eds), Madrid, Turner (Biblioteca Castro), 1998.
- Vega Carpio 2006 L. F. de Vega Carpio, *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*, E. García Santo-Tomás (ed.), Madrid, Cátedra, 2006.
- Vega Carpio 2008a L. F. de Vega Carpio, *Peribáñez y el Comendador de Ocaña*, J. M. Marín (ed.), Madrid, Cátedra, 2008.
- Vega Carpio 2008b L. F. de Vega Carpio, *El primer Fajardo*, J. García López (ed.), in E. Di Pastena (coord), *Comedias de Lope de Vega. Parte VII*, Lérida, Prolope-UAB-Milenio, 2008.
- Vega Carpio 2012 L. F. de Vega Carpio, *El bautismo del príncipe de Marruecos*, G. Pontón (ed.), in L. Fernández - G. Pontón (coords), *Comedias de Lope de Vega. Parte XI*, Madrid, Gredos, 2012.
- Vega Carpio 2017 L. F. de Vega Carpio, *Los cautivos de Argel*, N. Ohanna (ed.), Barcelona, Castalia, 2017.
- Veres d'Ocon 1950 E. Veres d'Ocon, «Juegos idiomáticos en las obras de Lope de Rueda», *Revista de filología española*, 34 (1950), 195-237.
- Vernet 1963 J. Vernet, «Antropónimos árabes conservados en apellidos del Levante español», *Oriens*, 16 (1963), 145-151.
- Vernet 2006 J. Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Acantilado, 2006.

- Vespertino Rodríguez 1983 A. Vespertino Rodríguez, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, Gredos, 1983.
- Vidal Castro 1991 F. Vidal Castro, «Ahmad al-Wansarisi (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida», *Al-Qantara*, XII, 2 (1991), 315-352.
- Villanueva Zubizarreta 2006 O. Villanueva Zubizarreta, «Camino de Berbería. El exilio forzoso de los moriscos vallisotelanos en 1610», *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 26 (2006), 61-80.
- Villaverde Amieva 2010 J. C. Villaverde Amieva, «Los manuscritos aljamiado-moriscos: hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias», in *Exposición Virtual Memoria de los Moriscos*, Biblioteca Nacional de España, 2010, in <http://www.bne.es/es/Micrositios/Exposiciones/MemoriaMoriscos/Estudios/Seccion6/>.
- Vincent 1981 B. Vincent, «Los moriscos del Reino de Granada después de 1570», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), 594-608.
- Vincent 1987 B. Vincent, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial, 1987.
- Vincent 2006 B. Vincent, *El río morisco*, València, Universitat de València, 2006.
- Vitse 1994 M. Vitse, «El imperio del gracioso: historia y espacio o del gracioso a lo gracioso», *Criticón*, 60 (1994), 143-148.
- Volpato 2011 C. Volpato, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Bari-Roma, 2011.
- Watt 2001 W. M. Watt, *Historia de la España islámica*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- Weiditz 2001 C. Weiditz, *El códice de los trajes - Das Trachtenbuch*, València, Grial, 2001.
- Ximénez 1798 J. Ximénez, *Vida del Beato Juan de Ribera*, Valencia, Imprenta Joseph de Orga, 1798.
- Zamora Calvo 2004 M. J. Zamora Calvo, «Reflejos de mundos ocultos. Inquisidores y demonólogos en los

- Siglos de Oro», in M. L. Lobato - F. Domínguez Matito (eds), *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana - Vervuert, 2004, 1885-1895.
- Znaniiecki 2008 F. Znaniiecki, *Saggio sull'antagonismo sociale*, Roma, Armando Editore, 2008.

SITOGRAFIA

ArteLope - Base de Datos y Argumentos del teatro de Lope de Vega
Universitat de València
<http://artelope.uv.es/>

Biblioteca Fondos Digitalizados de la Universidad de Sevilla (Fondo Antiguo)
<http://fondosdigitales.us.es/fondos/>

Biblioteca Valenciana Digital
<http://bv2.gva.es/es/cms/elemento.cmd?id=estaticos/paginas/inicio.html>

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes
<http://www.cervantesvirtual.com/>

Casa di Lope
Università Roma tre
<http://www.casadilope.it/>

Diccionario de Autoridades (1726-1739)
<http://web.frl.es/DA.html>

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española
<http://www.rae.es/rae.html>

Exposición *Entre terra i fe. Els musulmans al regne cristià de València*
(1238-1609)
Universitat de València
<http://www.uv.es/cultura/c/docs/expentretierraifecast08.htm>

Fundación San Millán de la Cogolla
Biblioteca monástica - fondo digitalizado
<http://www.fsanmillan.es/biblioteca/biblioteca.jsp>

Memoria de los Moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural

Exposición virtual, Biblioteca Nacional de España (Madrid)

<http://www.bne.es/es/Actividades/Expovirtual/index.html?expoSelec=/es/Micrositios/Exposiciones/MemoriaMoriscos/index.html&pagina=1>

Portal temático Literatura de Mudéjares y Moriscos

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes

<http://bib.cervantesvirtual.com/portal/lmm/>

Revista Sharq Al-Andalus, Estudios mudéjares y moriscos

Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses - Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante.

<http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/17376>

LINGUE E CULTURE

LANGUAGES AND CULTURES – LANGUES ET CULTURES

Collana diretta da / Series edited by / Collection dirigée par Marisa Verna et Giovanni Gobber

Questa collana del Dipartimento di Scienze Linguistiche e Letterature Straniere dell'Università Cattolica intende offrire una riflessione scientifica organica sulle lingue e le letterature europee ed extra-europee, di cui si professa l'insegnamento nella Facoltà di Scienze Linguistiche e Letterature Straniere della medesima Università. La collana fonda le radici in una tradizione di studi caratterizzata da due filoni – uno filologico letterario, l'altro linguistico – colti nella loro reciprocità. I temi della collana si incentrano su studi linguistici, stilistici e letterari relativi alle culture europee ed extra-europee. La collana accoglierà studi monografici.

This series, edited by the Department of Language Sciences and Foreign Literatures of the Università Cattolica del Sacro Cuore, intends to publish scholarly reflections on the languages and literatures taught within this Languages and Literatures Faculty. The series is rooted in a tradition of studies which are both philologico-literary and linguistic – a combination of approaches designed to be both rigorous and complementary. The themes of the series will focus on linguistic, stylistic and literary studies related to both European and extra-European cultures. The series will include monographs.

La collection du Département de Sciences Linguistiques et Littératures Etrangères de l'Université Catholique vise à offrir une réflexion scientifique organique sur les langues et les littératures européennes et extra-européennes. La collection se fonde sur une tradition d'études caractérisée par deux approches – l'une philologique et littéraire, l'autre linguistique – prises en compte dans leur réciprocité. Les sujets de la collection se concentrent sur des études linguistiques, stylistiques et littéraires. La collection accueillera des études monographiques.

-
7. Sonia Bailini • *La interlengua de lenguas afines. El español de los italianos, el italiano de los españoles*
 8. Francesca Costa • *CLIL (Content and Language Integrated Learning) through English in Italian Higher Education*
 9. Benedetta Belloni • *La figura del "morisco" nella drammaturgia spagnola dei secoli XVI e XVII. Tra storia ed evoluzione letteraria*

Volumi precedentemente pubblicati presso l'editore Peter Lang:

1. Pierfranca Forchini • *Movie Language Revisited. Evidence from Multi-Dimensional Analysis and Corpora*
2. Francesca Crippa • *Il ritratto di un dongiovanni "feo, católico y sentimental". Le Sonatas di Ramón del Valle-Inclán*
3. Gloria Colombo • *Goethe e la trasmigrazione delle anime*
4. Marisa Verna • *Le sens du plaisir. Des synesthésies proustiennes*
5. Alice Crosta • *Alessandro Manzoni nei paesi anglosassoni*
6. Federica Locatelli • *Une figure de l'expansion. La périphrase chez Charles Baudelaire*

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <http://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare notizie dettagliate sui volumi: di tutti si può consultare il sommario, spesso vengono date alcune pagine in lettura, di alcuni è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere acquistati on line.