

“Adversus fidei: moros y “cristianos nuevos de moros” en la documentación sinodal (S.XV)”.

MENDIZÁBAL y María Florencia.

Cita:

MENDIZÁBAL y María Florencia (2013). *“Adversus fidei: moros y “cristianos nuevos de moros” en la documentación sinodal (S.XV)”*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/64>



XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: N° 9

Título de la Mesa Temática: *Dispositivos de poder y relaciones sociales en la Edad Media*

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Prof. Morín, Alejandro - Prof. Dell'Elicine, Eleonora.

“*Adversus fidei: moros* y “*cristianos nuevos de moros*” en la documentación sinodal (S.XV)”

Mendizábal, María Florencia
Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
mfmendizabal@gmail.com

<http://interescuelashistoria.org/>

“*Adversus fidei: moros y “cristianos nuevos de moros”* en la documentación sinodal
(S.XV)”

Mendizábal, María Florencia
Universidad de Buenos Aires
mfmendizabal@gmail.com

1. Introducción

La prolongada *coexistencia* entre cristianos, moros y judíos en la España medieval ha sido objeto de innumerables trabajos, reflexiones, debates y disputas, así como también de desiguales interpretaciones respecto de la interacción entre estos tres grupos que compartieron distintos espacios, pero que a la vez los que se constituyeron en *minorías*, segregados y marginados. Tal fue el caso de los moros, musulmanes o sarracenos y de los judíos. Estos conglomerados socioreligiosos de heterogénea presencia en las áreas castellanas y catalano-aragonesas han compartido distintas disposiciones regias, eclesiásticas y municipales respecto de sus formas de vida, costumbres y religión. Sobre los musulmanes se vertieron distintos dispositivos de poder que durante siglos cercenaron su accionar en los sitios donde habitaron. Es por esto que el devenir histórico de los moros hispánicos en general trasuntó entre la asimilación y el rechazo.

En este contexto la legislación regia y eclesiástica se esforzó por reglamentar las formas de vida de los musulmanes en un entorno que miraba sus prácticas sociales y religiosas con desconfianza. El análisis de algunas comunidades musulmanas cobra real interés a partir del estudio de los sínodos bajomedievales, temática descuidada en ocasiones por los especialistas en el tema. Por otro lado, la documentación sinodal se configura como un excelente observatorio para ahondar en las prácticas sociales desplegadas por los moros, así como también en la preocupación de los agentes eclesiásticos cristianos por regular y controlar a estos grupos portadores de la contaminación social “*mahomética*”.

Creemos necesario, antes de adentrarnos en nuestro análisis exponer brevemente las características básicas del corpus sinodal. En primer término, hay que destacar que los sínodos diocesanos fueron en el Medievo reuniones del obispo con todos los clérigos de la diócesis y con una representación de las órdenes religiosas. Todos los clérigos estaban obligados a asistir al sínodo, pero no todos tenían que estar físicamente presentes, ya que algunos debían quedarse en sus lugares para atender a los feligreses. Asimismo, el obispo tenía la obligación de celebrar sínodo cada año en su diócesis, según lo dispuesto en el canon 6 del Concilio IV de Letrán, y dos veces cada año, según lo establecido en el Concilio legatino de Valladolid de 1228. Sin embargo, hay que aclarar que los sínodos no se celebraron con la frecuencia que se preestablecía. Por otra parte, debemos resaltar que la finalidad del sínodo era reformar las costumbres y fomentar la vivencia religiosa del clero y del pueblo, corregir defectos y enderezar conductas. A estas escuetas notas debemos agregar que además de la promulgación de extensos libros de constituciones que formaron parte de la copiosa legislación diocesana que tendía a encauzar la díscola vida de los clérigos y de la gente del común, en estas reuniones eclesiásticas puede encontrarse gran referencia a las minorías religiosas hispánicas, sean judíos o moros.

Los sínodos conformaron parte del derecho canónico¹ que configuraron en el periodo que nos ocupa un amplio y extensivo dispositivo de poder social. En la España medieval, la potestad jurídica sobre moros así como también sobre los judíos, le pertenecía al rey. Sin embargo, el brazo eclesiástico alcanzó a las poblaciones no cristianas a través de los sínodos diocesanos los cuales constituyeron un complemento y concreción de la legislación universal para toda la cristiandad y de la de carácter local supradiocesano, particularmente de los concilios provinciales².

Por lo tanto, y para los fines del presente trabajo, la importancia de la legislación sinodal radicó en que se constituyó como una reglamentación promulgada para una diócesis concreta y en una época determinada³.

¹ Cfr. García y García, A. "Derecho canónico y vida cotidiana en el Medievo", *Revista Portuguesa de História*, T. XXIV, 1988, pp. 189-226.

² García y García, A. "Judíos y moros en el Ordenamiento Canónico medieval", *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Ayuntamiento de Toledo, Toledo, 1985, p. 179.

³ Véase, Cantelar Rodríguez, F. "El <Synodicon hispanum>, espejo de la España medieval", *Anuario de la Historia de la Iglesia*, N° 17, 2008, pp. 337-341.

2. Circunscribir a la “secta mahometana” (s.XV)

Los convulsionados años del siglo XV castellano propiciaron la escalada legislativa contra los musulmanes. Los moros, al igual que los judíos, fueron los destinatarios de un arsenal discursivo que se aceleró por estos años y que trajo aparejado un sinfín de medidas restrictivas y segregacionistas. Si bien esto no era nuevo, lo que si ocurrió en esta centuria fue que se buscó el cumplimiento efectivo de las normativas emanadas desde la monarquía o bien desde la Iglesia. En este sentido, la legislación contra los moros se fue endureciendo y la capacidad de reacción y solidaridad interna de estas comunidades sufrió un severo deterioro.

Este proceso, que se aceleró hacia mediados del siglo XV, condensaba un enorme bagaje escriturario y discursivo que se desplegó sobre los moros desde bien entrado el siglo XIII. Dwayne Carpenter⁴ ha observado a partir del minucioso análisis de la partida 7.25 (de moros) una preocupación casi uniforme por los distintos aspectos de la conversión de los moros y los modos de llevarla a cabo. De modo que en el compendio legislativo del sabio rey se estableció cómo los cristianos debían convertir a los moros “*por buenas palabras et convenientes predicaciones*” y no por la fuerza. Este tópico atravesó los siglos venideros con escasos efectos visibles e insuficientes resultados. Frente a esta aseveración, podemos esbozar las siguientes respuestas. En primer lugar, la precaria formación del clero en cuestiones relacionadas con la doctrina islámica, hecho que se conjugó con un profundo desconocimiento general en aquel momento respecto de qué era el Islam. Y, en segunda instancia, podemos agregar que las comunidades musulmanas en general se resistieron a acatar cualquier intento evangelizador, mostrando más reticencias los moros valencianos que sus pares castellanos.

No obstante estas apreciaciones, la legislación antimusulmana del siglo XV fue en aumento y adaptó la compilación alfonsí de las *Partidas* y el *Especulo* a las circunstancias del momento. Asimismo, las disposiciones reales que se tomaron en el siglo XV, se realizaron en el marco del fortalecimiento de la autoridad regia frente a los demás poderes del reino. Lo emanado por las medidas de los monarcas en esta centuria tuvo amplia repercusión al inicio de la guerra de Granada y actuaron como soportes de

⁴ Carpenter, D. “Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a Siete Partidas 7.25”, *Al-Qantara*, Vol. VII, Fasc. 1 y 2, 1986, pp. 230-231.

algunas medidas previas al decreto de conversión o expulsión de los musulmanes castellanos.

Ana Echevarría ha postulado que el recrudescimiento de la legislación hacia los moros en la Baja Edad Media hispánica estuvo dado por los siguientes textos: un ordenamiento firmado por Catalina de Lancaster y Fernando de Antequera en 1408 como regentes de Castilla, un segundo ordenamiento promulgado por Catalina en 1412⁵ y la Sentencia de Medina del Campo de 1465⁶, promovida por la nobleza y aceptada por Enrique IV. Esta última retomaba los mismos puntos que la legislación anterior, modificando y precisando algunos de los aspectos tratados en las leyes de Catalina. Pero además, existió un testimonio único del reflejo que tuvo el discurso eclesiástico en las normas políticas en la obra del franciscano Alonso de Espina. Autor del tratado *Fortalitium fidei contra iudaeos, saracenos, alisoque Christianae fidei inimicos*, dicho texto de conjunto versó sobre los enemigos de la iglesia; judíos, musulmanes, demonios y brujas. En la sección dedicada a los musulmanes, copió traduciéndolos al latín los preceptos contenidos en las leyes de Catalina de Lancaster. Además aportó, una serie de instrucciones sobre lo que se debía obligar a judíos y musulmanes a realizar mientras vivieran en territorio cristiano, siempre pensando en causar el menor trastorno posible a la comunidad mayoritaria, a la comunidad cristiana⁷.

Uno de los aspectos a destacar de la regencia de Catalina para los fines de nuestra comunicación fue su encuentro con Vicente Ferrer en Ayllón. El fraile insistió en los sermones que predicó ante la Corte en que mandasen a apartar a moros y judíos de las ciudades del reino, porque su conversación con los cristianos traía grandes daños a éstos, y sobre todo a los que se acababan de convertir al cristianismo gracias a sus predicaciones. De modo que lo expuesto por Ferrer se plasmó en la pragmática de 1412, donde por primera vez se estipuló la reclusión en barrios separados a moros (y más tarde a judíos), del resto del cuerpo social. El objetivo fue la construcción de barrios propios dentro de las ciudades, separados por una cerca o muralla y con una sola puerta. Los que rehusaran de la reubicación espacial dentro de las urbes caerían bajo pena de perder todas sus posesiones⁸. De modo que ya se había puesto en marcha la presión sobre los mudéjares para llevarlos lentamente a la conversión al cristianismo, la cual

⁵ Los documentos de 1408 y 1412 pueden consultarse en Fernández y González, F. *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1866, pp. 397-399 y pp. 400-405.

⁶ Véase el documento completo en Carrasco Manchado, A. I. *De la convivencia a la expulsión. imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*, Ed. Sílex, Madrid, 2012, pp. 196-210.

⁷ Echevarría Arsuaga, A. "Política y religión frente al Islam: la evolución de la legislación real castellana sobre musulmanes en el siglo XV", *Qurtuba*, N°4, 1999, pp. 46-47.

⁸ Echevarría Arsuaga, A. *op. cit.* p. 49.

implicaba no solo el ingreso a la única comunidad de fieles posible sino que a la vez, les “aseguraba” el mantenimiento de sus bienes materiales.

Como podemos apreciar, la conversión de moros y de judíos fue un eje central en la política regia y eclesiástica a lo largo de todo el siglo XV. Esto se debe a que se buscaba conseguir la conversión de la población musulmana sometida de los reinos a través de la predicación. Cabe mencionar que el proselitismo obtuvo algunos resultados positivos más generalizados en Castilla y más esporádicos en la zona valenciana. Recogemos el ejemplo de Vicente Ferrer, que refirió en este sermón cuán difícil era la conversión de los moros adultos y expuso concretamente el caso de un alfaquí en 1413:

*“Un moro que haurà viscut quaranta anys en la infidelitat, hui, que ja és podrit e corrupte de pectas, ¿com se convertirà? Ab grans preïcs e ab oracions e ab llàgrimes. Així es convertí un alfaquí en aquests dies passats. Ara vos racoman un altre alfaquí. Pregats a nostre senyor Déu Jesucrist que el vulla ressuscitar ab oració e llàgrimes: Convertimini fletu et lacrimis”*⁹.

En el contexto de las cortes de Toledo de 1480, en las cuales se efectivizó el apartamiento físico de moros y judíos, junto con el cumplimiento de diversas medidas que tendieron a no mezclar a las poblaciones, el sínodo abulense de 1481 estipuló lo siguiente:

*“Y por quanto relación fidedigna somos certificados que algunos christianos y christianas, en grande contumelia de nuestro Senyor y opprobio de nuestra sancta fe católica, no teniendo verguença a las gentes, ni temiendo a sus conciencias ni a las grandes penas impuestas por los derechos canonicos y reverendíssimo Cardenal de Sabina, biven con moros y judíos, sirviéndolos en sus casas y dormiendo y comiendo y beviendo con ellos continuamente (...) y asi los dichos infieles por la continua frequentacion y frequentada familiaridad de facili podrían inclinar los coraçones de los simples a su perfidia y superstición de seta”*¹⁰.

En el sínodo se dispuso que:

“ establescemos y mandamos y firmemente prohibimos que de aquí en adelante en todo nuestro obispado ningún christiano o christiana viva con moro o judío, a soldada o de gracia, sirviéndole, comiendo o dormiendo con el dentro

⁹ Ferrer i Mallol, M.T. “Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer”, Soto Rábanos, J. M. (coord.), *Pensamiento Hispano Medieval. Homenaje a Santiago Otero*, I, CSIC, Madrid, 1998, p. 1595.

¹⁰ García y García, A. *Synodicom Hispanum*, VI. *Ávila y Segovia*, BAC, Madrid, 1993, p. 201.

de su casa (...) so pena que cualquier christiano o christiana que lo contrario fiziere, por ese mismo fecho incurra en sentencia de excomuni3n mayor, y mandamos, so pena de suspensi3n, y a sus lugares tenientes de las yglesias de los lugares do esto acaesciere que los denuncien los d3as de los domingos p3blicamente por descomulgados, y la absoluci3n dellos reservamos a nos, en nuestra ausencia, a nuestros vicarios generales”¹¹.

En las 3ltimas d3cadas del siglo XV qued3 impuesta la idea de separaci3n de dos mundos antag3nicos e irreconciliables en la Espa3a bajomedieval: moros y cristianos se encaminaron hacia la dispersi3n social, econ3mica, espacial, en suma deshacer los contactos cotidianos y las relaciones interpersonales que de formas dis3miles se entrecruzaron en los 3mbitos urbanos. Por lo tanto, “*el pueblo fiel es apartado y diviso en la creencia y profesi3n de la fe del pueblo infiel, los fieles christianos sean apartados de los ritos y ceremonias de los infieles, por que los christianos no se inclinen a las heregias y errores que ellos tienen*”¹². Puede notarse que la idea de contaminaci3n vuelve a ser un t3pico discursivo importante en el lenguaje eclesi3stico. Esta imagen de una sociedad que posibilit3 la permeabilidad en las distintas esferas de la vida cotidiana entre cristianos, moros y jud3os, no ser3a admitida en las postrimer3as de la Edad Media. Lo que antes se *toleraba o permit3a* a trav3s de una legislaci3n laxa y escasas veces cumplimentada, era en este periodo condenado, combatido y penado. As3, no es de extra3ar que previo al decreto de conversi3n de los moros, los intersticios de contactos ciudadanos fueran lentamente cercenados. Como ha sostenido Jos3 Soto R3banos, en la pr3ctica de la fe no se admiten actos neutros, lo que deriva en un control en todos los aspectos de la vida cotidiana. As3 el ejercicio o profesi3n de cada cual, la relaci3n familiar, la relaci3n social, sea entre vecinos y gentes de la misma condici3n, sea entre autoridades y subalternos, sea entre individuos de distinta religi3n, la vida cotidiana, toda ella est3 marcada, regulada, hasta el m3nimo detalle¹³.

Merece destacar adem3s, que uno de los espacios de sociabilidad y de reuni3n m3s importantes en nuestro periodo han sido las iglesias. Por tal motivo, se estableci3 que “*no sean admitidos ni consientan estar en ella infieles, moros y jud3os, prohibimos firmemente que ning3n infiel sea osado de entrar ni estar en alguna de las dichas yglesias de nuestra di3cesis en tanto que los divinales officios se celebran. Sean*

¹¹ Garc3a y Garc3a, A. *op. cit.*, pp. 201-202.

¹² *Ib3dem*, p. 202.

¹³ Soto R3banos, J.M. “Visi3n y tratamiento del pecado en los manuales de confesi3n de la Baja Edad Media hispana”, *Hispania Sacra*, LVIII, N3 118, 2006, p. 416.

lançados y expulsados de la dicha iglesia los tales infieles fasta que sea fenescida la missa”¹⁴.

El corpus sinodal que trabajamos está plagado de ejemplos que regularon el accionar cotidiano de los moros, en este caso abulenses, los cuales en un contexto de hostilidad política y social fueron conminados a la identificación pública a partir del uso “*los moros de capuzes amarillos con lunas azules y las moras lunas de paño azul en los mantos*”¹⁵. La individualización de las minorías en los ámbitos ciudadanos no era nueva, sino que ya había sido impulsada en la pragmática de 1412. Como podemos apreciar, para finales del siglo XV se actualizan y ponen en práctica algunas medidas y disposiciones que tuvieron escaso acatamiento tiempo atrás. Ahora las circunstancias de la guerra en los territorios al sur, junto con las consecuencias de los ataques a las juderías y el inicio de las conversiones, así como también las repercusiones del asalto a la morería de la ciudad de Valencia, revitalizaron los dispositivos de poder coactivos, fueran estos desplegados por los mecanismos regios o eclesiásticos.

3. El camino hacia la conversión

En las dos últimas décadas del siglo XV tuvo lugar en el sur de la península la guerra para conquistar definitivamente el reino nazarí, último enclave musulmán ibérico. De este modo, el concepto cruzadista de la monarquía de los Reyes Católicos se potenció decididamente en los años previos a la conquista final de Granada, en especial a partir del impulso final, que a partir de las Cortes de Toledo, convirtió tal objetivo en la actividad militar preferente hasta su completa consecución¹⁶. Asimismo la guerra tuvo como objetivo no sólo recuperar dicha tierra, sino completar la unión territorial y religiosa esbozada por la monarquía reinante. Frente a esto, las comunidades musulmanas y judías significaban, en la fase final de la “*reconquista*”, un obstáculo para el proyecto integrador. Ángel Galán Sánchez sostuvo que fue en el ámbito de la Corona de Castilla, reinando Isabel y Fernando, donde se aplicó por primera vez este principio de unificación religiosa al hacer desaparecer los miembros de las otras dos grandes religiones monoteístas del mundo medieval¹⁷. El corolario de este largo proceso fue la toma del reino Nazarí de Granada el 2 de enero de 1492. Este episodio se

¹⁴ *Ibíd.*, p. 204.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 204.

¹⁶ J.M. Nieto Soria, “Ideología y representación del poder regio en la Castilla de fines del siglo XV”, *Estudios de Historia de España*, VIII, 2006, p.144.

¹⁷ A. Galán Sánchez, “Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla: una visión teológico-política”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, vol. II, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2002. P.618.

completó con el decreto de expulsión de los judíos promulgado el 31 de marzo del mismo año.

En consecuencia, la toma de la tierra granadina dio por resultado la incorporación de mudéjares “*nuevos*” a los ya existentes. Frente a esto, los líderes de las aljamas castellanas comenzaron a plantearse la difícil disyuntiva de emigrar o convertirse al cristianismo, ya que sospechaban que serían los próximos objetivos regios. Al tiempo que en el resto de Castilla, la población mudéjar y sus dirigentes religiosos deciden qué era mejor para cada cual. En Granada las posibilidades se acotaron a dos: emigrar o permanecer bajo las cláusulas de las capitulaciones. El musulmán que no marchara a África podía, si lo deseaba, establecerse en otro lugar de Castilla; quienes optaron por esta solución fueron una minoría. La inmensa mayoría de los que se quedaron permanecieron en sus lugares de origen, con ánimo de mantener el *statu quo* derivado de las capitulaciones. Aunque hay que tener en cuenta que la Corona y los nobles dueños de señoríos jurisdiccionales y grandes fincas favorecieron la permanencia de la población mudéjar, debido a que eran mano de obra agrícola insustituible¹⁸.

Frente a esta situación de *coexistencia* de mudéjares y cristianos y con el objetivo de incorporar y asimilar a los marginados moros, se emprendieron las campañas de evangelización. Así, el primer arzobispo de Granada fray Hernando de Talavera hacia 1499 ejerció, el ministerio sobre los mudéjares recientemente incorporados. Este sacerdote utilizó el método de la lenta absorción-*festina lente*- la cual difirió de la - *compelle intrare*-, método desarrollado a posteriori por el arzobispo de Toledo, fray Francisco Jiménez de Cisneros, quien continuó con dicha labor a pedido expreso del Papa Alejandro VI. El resultado de la misión de los arzobispos fue el bautismo de los moradores de la ciudad de Granada y sus alquerías cercanas. El proceso bautismal se desarrolló de forma individual y no por aspersión colectiva¹⁹. Fue en ese contexto en el cual Cisneros y algunos inquisidores actuaron para la conversión de los helches o antiguos cristianos convertidos al Islam. De este modo, los sucesos de diciembre de 1499 en el Albaicín, junto con los revueltas de 1500 y 1501, generaron la ruptura de las capitulaciones. Ladero Quesada argumentó que los “reyes tomaron

¹⁸ M.A. Ladero Quesada, “Mudéjares y repobladores en el Reino de Granada (1485- 1501)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Nº 13, 1992, pp. 50-51.

¹⁹ El bautismo católico es por una parte sacramento individualizado, en donde el sacerdote procede a administrar el baño de aguas. A continuación es imprescindible otorgarle al neófito el nombre cristiano, algo imposible si se efectuara entre una muchedumbre. Sin embargo hubo días en que la conversión fue efectivamente multitudinaria, pero siempre se administró el bautismo de forma individual. Esta afirmación se ha tomado de G. Carrasco García, “Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albaicín (1499-1500)”, *En la España Medieval*, 30, 2007, p. 342. Sobre las modalidades de conversión de los moros, véase, Ianuzzi, I., *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2009, p. 428.

siempre la decisión de no restaurar su vigencia; por el contrario, las penas o represalias subsiguientes se anularon o saldaron en muchos casos con la aceptación del bautismo y el paso a una nueva situación legal o con la emigración clandestina”²⁰.

A esto debemos sumar que los monarcas insistieron en impedir los contactos de los granadinos con los musulmanes de otros reinos para evitar que los primeros se vean estorbados en sus adoctrinamientos. Es por esto que dictaron una pragmática prohibiendo a los musulmanes libres entrar en territorio granadino o residir en el mismo. Así como también, en sitios como Palencia “*no se les permita salir ni consienta morar fuera de la dicha delimitación*”²¹. Por lo tanto, el sostenimiento del status del musulmán granadino y el de los conversos se tornó un verdadero problema para los monarcas, quienes resolvieron, la expulsión de los musulmanes no sólo de Granada sino de toda Castilla²².

Ahora bien, ¿cómo se tradujeron estos hechos a la práctica cotidiana de la enseñanza básica de la liturgia para los moros que optaron por ingresar en la comunidad cristiana? Notemos que un año después de la pragmática de expulsión en Burgos se dispuso que “*los que quisiern ser bautizados, primeramente, fuesen enseñados por espacio de ocho meses, para que en ese tiempo fuese conocido si con pura ffe lo querrian, e por algunas justas causas, e por otros canones fue el dicho tiempo reducido a cuarenta días*”²³. Frente a los sucesos descritos y a las disyuntivas que implicaba para las comunidades musulmanas el cambio o mantenimiento en secreto de la fe, se redujo el tiempo de adoctrinamiento. Hecho que no deja de sorprender, si recordamos que los moros burgaleses eran una porción muy pequeña, comparados con sus pares de Ávila o Segovia.

Al sur del sistema central castellano la situación era aún más compleja debido a que se conjugaron una serie de factores que complejizaron los procesos de conversión. La situación de frontera en el enclave granadino ahora cristiano, junto al denso conglomerado islámico que pervivió en esas áreas, la lintera proximidad del mediterráneo y las costas norteafricanas musulmanas, coadyuvaron para construir una realidad de resistencias y rechazos hacia los cristianos. De modo que, los nuevos cristianos recibieron algunos sermones en “*aravigo, y no habiendo en todas las*

²⁰ M.A. Ladero Quesada, “Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, p.488.

²¹ García y García, A. *Synodicom Hispanum, VII. Burgos y Palencia*, BAC, Madrid, 1997, p. 490.

²² Véase M.A. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*. Instituto “Isabel la Católica” de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1969, pp. 320-324. Véase el documento 148 que lleva por título: *Pragmática real en que ser ordena la expulsión de todos los moros mayores de catorce años y moras de doce*.

²³ García y García, A. *Synodicom Hispanum, VII, op. cit.*, p.220.

parrochias hombres doctos y aravigos que los puedan enseñar que esto hagan los prelados con interprete”²⁴. Cómo puede advertirse la preparación de algunos hombres de iglesia era deficitaria y no alcanzaba a cubrir las expectativas de una rápida evangelización. A estos inconvenientes debe agregarse los generados en torno al bautismo, el cual permitía el ingreso a la comunidad de fieles. Por este motivo, “*mandamos que de aquí en adelante no se los llamen, y si alguno dellos tiene ahora nombre o sobrenombre que suene a moro, que lo quite y no se llame mas, y tome otro nombre de christiano (...) y si hallare que algún nuevo christiano con malicia corrompiere el nombre del bautismo, de manera que por tal nombre corrupto se signifique alguna cosa de la secta mahometica, incurra en la mesma pena de diez días en la cárcel*”²⁵.

La insistencia en el aprendizaje correcto de la doctrina cristiana se vislumbró como una preocupación constante en la documentación sinodal de comienzos del siglo XVI donde los ejemplos lejos de agotarse, se multiplican. Si bien este marco temporal excede los requerimientos formales de esta mesa temática, se constituye en un tópico de importancia ya que al margen de la ruptura decretada tras la virulenta conversión de 1502, hubo cierta continuidad de una comunidad que mantuvo durante el periodo de dominación cristiana sus señas de identidad e intentó a través de diversos mecanismos mantenerlas tiempo después. De modo que si la cuestión musulmana, mudéjar, mora o sarracena, depende la semántica empleada, se configuró como una realidad política compleja y distintiva del periodo bajomedieval, la cuestión morisca complejizó aún más la política de su tiempo en el contexto europeo mediterráneo. En este sentido, advertimos que las nuevas condiciones históricas que se presentaron en el comienzo del siglo XVI, se apoyaron cada vez más en las estrategias de “confesionalidad” y “disciplinamiento” con el fin de controlar a los colectivos que podían plantear alguna disidencia²⁶.

²⁴ García y García, A. *Synodicom Hispanum, IX. Alcalá La Real (Abadía), Guadix y Jaén*, BAC, Madrid, 2010, p. 216.

²⁵ García y García, A. *Synodicom Hispanum, IX. op. cit.*, p. 228.

²⁶ Carrasco Manchado, A. I. *op. cit.*, p. 66.