

Ministerio de Enseñanza Superior  
e Investigación Científica  
Universidad Argel 2 Abou El Kacem Saâdallah



**Facultad de lenguas Extranjeras**  
**Departamento de Español**  
**Tesis para la obtención del título de doctorado**

**LA INSERCIÓN MORISCA EN “LA ARGELIA OTOMANA”:**  
**SEGÚN LAS FUENTES LOCALES Y ESPAÑOLAS**  
**(SIGLOS XVI - XVIII)**

**Especialidad: CIVILIZACIÓN ESPAÑOLA**

**Tesis presentada por:**

SEBBANE SAKINA

**Los miembros del tribunal**

<b>Apellido</b>	<b>Nombre</b>	<b>Grado</b>	<b>Universidad</b>	<b>Calidad</b>
AIT YAHIA	KARIMA	Catedrática	Universidad de Argel 2	Presidenta
BENHAFRI	CHAKIB	Catedrático	Universidad de Argel 2	Director
BERRAGHDA	RABÉA	Catedrática	Universidad de Argel 2	Examinadora
BOUSSAFI	NAWEL	MCA	Universidad de Argel 2	Examinadora
BENDIMERAD	NACIRA	Catedrática	Universidad de Tlemcen	Examinadora
MALKI	SOFIANE	MCA	Universidad de Mostaganem	Examinador

**Curso universitario: Argel 2023-2024**

## **DEDICATORIAS**

A la memoria de mi madre, quien falleció en diciembre de 2023. Su amor, sabiduría y apoyo incondicional siempre vivirán en mi corazón y en cada página de este trabajo.

A mi padre, que Dios lo proteja.

A mis hijos, Imène Massissilya, Mohamed Islam Jugurta y Lynda Asma Tinhinane, quienes son mi inspiración y mi motor para seguir adelante.

A la memoria de mi primer director de tesina, el Pr. Dr. Ismet TERKI HASSAINE, quien falleció en 2019.

Y

A todos aquellos que se alegran de que haya realizado este trabajo.

## **AGRADECIMIENTOS**

Deseo expresar mi sincero agradecimiento a mi director de tesis, el Pr. Chakib BENHAFRI, por su orientación invaluable y su apoyo constante durante todo este proceso. También quiero extender mi gratitud a todos aquellos que de alguna manera contribuyeron a la realización de este trabajo, ya sea brindando orientación, compartiendo su conocimiento o simplemente ofreciendo palabras de aliento. Su ayuda ha sido fundamental en este viaje académico.

« *We don't see things as they are, we see them as we are.* »

[No vemos las cosas como son, las vemos como nosotros somos.]

**Anaïs Nin (1903-1977)**

## **RESUMEN**

El estudio de los moriscos de la Argelia otomana ofrece una visión fascinante de la interacción entre diversas culturas en un contexto histórico diverso. La cuestión morisca, aún enigmática, ha despertado un interés creciente entre investigadores, siendo crucial comprenderla en el contexto de los imperios Español y Otomano.

La postura de este último frente a la tragedia morisca ha sido objeto de controversia, caracterizándose por dos épocas distintas: una de alianza natural entre otomanos y moriscos para consolidar su poder en Argelia, y otra en la que los otomanos prescindían del apoyo morisco.

Desde un enfoque multidisciplinario que incorpora la historiografía, la sociología y la exploración de fuentes y testimonios históricos archivísticos otomanos y españoles, se abordó la inserción e integración de los moriscos en la sociedad argelina a través del tiempo.

Se analizó cómo los moriscos interactuaron con las sociedades dominantes y cómo su identidad étnica y cultural se vio afectada por factores históricos y políticos. Durante la dominación otomana, se insertaron en una sociedad cosmopolita, ocupando posiciones económicas lucrativas y siendo valorados por los otomanos. Sin embargo, con la ocupación francesa, se vieron obligados a convivir con la población autóctona, renunciar a su identidad y a asimilarse e integrarse en la sociedad argelina, dando lugar a un mestizaje cultural.

**Palabras clave:** Moriscos / Argelia otomana / Regencia de Argel / Inserción e integración / Identidad étnica y cultural / Aculturación y transculturación / Diáspora / Expulsión / Imperio español / Inquisición.

## الملخص

تقدم دراسات الموريسكية في الجزائر العثمانية رؤية فريدة من نوعها حول للتفاعل بين ثقافات متنوعة في سياق تاريخي متميز. لقد أثارت مسألة الموريسكيين، التي لا تزال تُثير اهتمام الدراسات المتنوعة، اهتماماً متزايداً بين الباحثين، مما يجعل فهمها ضرورياً في سياق تاريخ الإمبراطوريتين الإسبانية والعثمانية على حد سواء.

لقد كان موقف الدولة العثمانية بالجزائر إزاء مأساة الموريسكيين محل جدل، وتميز بفترتين متميزتين: الأولى كانت فترة تحالف طبيعي بين العثمانيين والموريسكيين لتعزيز سلطتهم في الجزائر، والثانية كانت فترة فتور وابتعاد العثمانيين الأتراك عن دعمهم للموريسكيين.

من خلال نهجية متعددة التخصصات يشمل التاريخ وعلم الاجتماع والبحث في المصادر والشهادات التاريخية من خلال الأرشيفية العثمانية والإسبانية، تم تناول قضية إدماج أو دمج الموريسكيين في المجتمع الجزائري في الفترة الحديثة.

تم تحليل كيفية تفاعل الموريسكيين مع المجتمعات السائدة وكيف تأثرت هويتهم العرقية والثقافية التاريخية والسياسية. خلال الحكم العثماني، اندمجوا في مجتمع كوزمو بوليتي، وشغلوا بالعوامل مناصب اقتصادية مربحة وكانوا محل تقدير من قبل العثمانيين. وخلال فترة الاحتلال الفرنسي، اضطروا للتعايش مع السكان المحليين، والتخلي عن هويتهم والاندماج في المجتمع الجزائري، مما أدى إلى مزج ثقافي.

**الكلمات المفتاحية:** الموريسكيون / الجزائر العثمانية / إيالة الجزائر / الإدماج والاندماج /

الهوية العرقية والثقافية / التداخل الثقافي / الشتات / الهجرة / الإمبراطورية الإسبانية / محاكم

التفتيش

## RÉSUMÉ

L'étude des Morisques en Algérie ottomane offre une vision fascinante de l'interaction entre diverses cultures dans un contexte historique varié. La question des Morisques, reste un sujet de débat et suscité un intérêt croissant parmi les chercheurs, étant crucial de la comprendre dans le contexte des empires espagnol et ottoman.

La position de ce dernier face à la tragédie des Morisques a été l'objet de controverses, caractérisée par deux époques distinctes : une période d'alliance naturelle entre Ottomans et Morisques pour consolider leur pouvoir en Algérie, et une autre où les Ottomans se sont passés du soutien des Morisques durant la période de la stabilité politique au XVIIIème siècle.

D'une approche multidisciplinaire qui intègre l'historiographie, la sociologie et l'exploration des sources et témoignages historiques archivistiques ottomans et espagnols, a été abordée l'insertion et l'intégration des Morisques dans la société algérienne au fil du temps.

L'analyse a porté sur la manière dont les Morisques ont interagi avec les sociétés dominantes et comment leur identité ethnique et culturelle a été affectée par des facteurs historiques et politiques à la fois. Durant la domination ottomane en Algérie, ils se sont insérés dans une société cosmopolite, occupant des positions économiques lucratives et étant appréciés par les Ottomans. Cependant, avec l'occupation française, ils ont été contraints de cohabiter avec la population autochtone, de renoncer à leur identité et de s'assimiler et s'intégrer dans la société algérienne, donnant lieu à un métissage culturel.

**Mots-clés :** Morisques / Algérie ottomane / Régence d'Alger / Insertion et intégration / Identité ethnique et culturelle / Acculturation et transculturation.

## **ABSTRACT**

The study of the Moriscos in Ottoman Algeria offers a fascinating insight into the interaction between diverse cultures within a varied historical context. The Morisco question remains a debated topic and has sparked growing interest among researchers, making it crucial to understand it in the context of the Spanish and Ottoman empires.

The stance of the latter regarding the Morisco tragedy has been controversial, characterized by two distinct periods: one of natural alliance between Ottomans and Moriscos to consolidate their power in Algeria, and another in which the Ottomans dispensed with Morisco support.

From a multidisciplinary approach that incorporates historiography, sociology, and the exploration of archival Ottoman and Spanish historical sources and testimonies, the study addresses the insertion or integration of the Moriscos into Algerian society over time.

It analyzes how the Moriscos interacted with dominant societies and how their ethnic and cultural identity was affected by historical and political factors. During Ottoman rule, they integrated into a cosmopolitan society, occupying lucrative economic positions and being valued by the Ottomans. However, with the French occupation, they were forced to coexist with the local population, abandon their identity, and assimilate into Algerian society, leading to cultural mixing.

**Keywords:** Moriscos / Ottoman Algeria / Regency of Algiers / Insertion and integration / Ethnic and cultural identity / Acculturation and transculturation / Diaspora / Expulsion / Spanish Empire / Inquisition.

# Tabla de contenido

<i>Lista de las ilustraciones</i> .....	<i>i</i>
<i>Lista de tablas</i> .....	<i>iii</i>
<i>Principales Abreviaturas</i> .....	<i>iv</i>
<b>INTRODUCCIÓN GENERAL</b> .....	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I: LOS MORISCOS EN ESPAÑA (1492-1609)</b> .....	<b>17</b>
<b>I.1. La situación geoestratégica del Mediterráneo Occidental Siglos (XV-XVI)</b> .....	<b>17</b>
I.1.1. España tras la caída de Granada .....	18
I.1.2. Las costas del Magreb: expansión española y emergencia de los primeros turcos-otomanos .....	21
<b>I.2. La situación de los moriscos en España (1502-1609)</b> .....	<b>27</b>
I.2.1. La comunidad morisca en España: demografía y distribución geográfica .....	27
I.2.2. La situación de los mudéjares después de 1502 .....	36
I.2.3. Situación social y religiosa de los moriscos en España tras la caída de Granada y la expulsión definitiva.....	42
I.2.3.1. La situación social de los moriscos .....	42
I.2.3.2. La situación religiosa de los moriscos .....	55
I.2.3.3. Evangelización de los moriscos .....	64
I.2.3.4. De la evangelización a la expulsión .....	80
<b>I.3. La expulsión de los moriscos y sus consecuencias</b> .....	<b>85</b>
I.3.1. EL decreto de 1609: Argumentos y reticencias de las autoridades españolas ante la expulsión .....	86
I.3.2. La expulsión: fases y consecuencias para España .....	92
I.3.3. Los últimos moriscos en España después de la expulsión.....	107
<b>CAPÍTULO II: LOS MORISCOS Y LA REGENCIA DE ARGEL (1516-1609)</b> .....	<b>116</b>
<b>II.1. Fundación de la Regencia de Argel (1516-1671)</b> .....	<b>116</b>
<b>II.2. Composición social de la Regencia de Argel</b> .....	<b>122</b>
II.2.1. La población .....	123
II.2.2. Los Jawad, Chorfa y los Morabitos .....	126
II.2.3. Los turcos .....	128
II.2.4. Los Kuloglu .....	129
II.2.5. Los renegados .....	131
II.2.6. Los andalusíes y los moriscos (al-Hadr) .....	135
II.2.7. Los judíos.....	137
II.2.8. Los berrani.....	138
II.2.9. Los esclavos .....	139
<b>II.3. La cuestión morisca según las fuentes locales y españolas</b> .....	<b>140</b>
II.3.1. Uldj Ali Pacha y los alfaquíes argelinos.....	141
II.3.1.1. Uldj Ali Pacha y la rebelión de Alpujarras (1568 – 1577).....	141
II.3.1.2. Los moriscos y las fatwas de los alfaquíes argelinos .....	157
II.3.2. Las fuentes locales y españolas .....	162
II.3.2.1. Los archivos otomanos y los Waqf de los andalusíes.....	163
II.3.2.2. La postura de los autores locales y españoles frente a la cuestión morisca .....	169
<b>CAPÍTULO III: LA VIDA DE LOS MORISCOS EN LA ARGELIA OTOMANA</b> .....	<b>180</b>
<b>III.1. Los moriscos y su instalación en la Argelia otomana (XVI-XVIII)</b> .....	<b>182</b>
III.1.1. Los moriscos en la capital (Argel) .....	182

III.1.2. En los alrededores de Argel.....	184
III.1.3. En el este de Argel.....	185
III.1.4. En el oeste de Argel.....	186
III.1.5. Los moriscos en la visión estratégica de los turcos de Argelia .....	193
<b>III.2. Huellas moriscas en la vida socioeconómica en Argelia.....</b>	<b>196</b>
III.2.1. La arquitectura y gestión de astilleros .....	199
III.2.2. La agricultura.....	206
III.2.3. Agua y baños .....	208
III.2.4. La artesanía .....	211
III.2.5. La presencia de los moriscos en la actividad marítima .....	214
III.2.5.1. Los moriscos en la marina argelina.....	216
III.2.5.2. Los moriscos y el cautiverio.....	227
<b>CAPÍTULO IV: CONVIVENCIA EN LA ARGELIA OTOMANA .....</b>	<b>232</b>
<b>IV.1. Convivencia en la Argelia otomana: impacto y alcances recíprocos.....</b>	<b>232</b>
IV.1.1. Papel de los sufíes en la inserción o integración de los moriscos.....	233
IV.1.2. La comunidad andalusí y su impacto en la economía de la Regencia de Argel .....	239
IV.1.3. La solidaridad entre los andalusíes y moriscos y su contribución a la gestión de la ciudad.....	243
IV.1.4. Solidaridad de los moriscos.....	250
IV.1.5. Lista de inventario de unos bienes Waqf asociativos .....	253
IV.1.6. Aportación de los moriscos en la sociedad de la Argelia otomana.....	258
<b>IV.2. Inserción e integración de los moriscos en la Argelia Otomana.....</b>	<b>263</b>
<b>CAPÍTULO V: LOS MORISCOS: EXPULSIÓN, DESINTEGRACIÓN E INVISIBILIDAD.....</b>	<b>276</b>
<b>V.1. Desintegración e invisibilidad de los moriscos: aculturación o transculturación .....</b>	<b>276</b>
<b>V.2. Las últimas huellas materiales e inmateriales del legado andalusí y morisco.....</b>	<b>287</b>
V.3.1. Las huellas toponímicas andalusíes en Argelia .....	290
V.3.2. La música.....	292
V.3.3. La gastronomía.....	295
V.3.4. Vestimenta, adornos y accesorios .....	299
V.3.5. La Antroponimia y los Apellidos de los Moriscos en Argelia .....	303
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>312</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>341</b>
Archivos y manuscritos .....	341
Fuentes.....	345
Tesis Doctorales .....	356
Artículos .....	357
Páginas Web.....	367
<b>APÉNDICES .....</b>	<b>368</b>
1. Manuscritos otomanos.....	368
2. Manuscritos españoles.....	390

## Lista de las ilustraciones

Ilustración 1: Demografía de los Moriscos de la Corona de Castilla (en porcentaje) ....	35
Ilustración 2: Demografía de los Moriscos de la Corona de Castilla (barras).....	35
Ilustración 3: Cristianos viejos y moriscos en las aldeas de Murcia (porcentaje) .....	72
Ilustración 4: Cristianos viejos y moriscos en las aldeas de Murcia (barras) .....	73
Ilustración 5: Cristianos viejos y moriscos en el Valle de Ricote (porcentaje) .....	74
Ilustración 6: Cristianos viejos y moriscos en el Valle de Ricote (barras) .....	74
Ilustración 7: Numero de moriscos expulsados .....	105
Ilustración 8: Carta de los habitantes de Argel al sultán otomano Solimán el Kanuni, en la que alaban lo que han hecho los hermanos Barbarroja por ellos y le piden que mantenga a Hayreddine en Argelia para protegerlos de los invasores españoles. 925 hijri (1519 d.c). .....	368
Ilustración 9: Carta al sultán Solimán al-Kanuni informándole sobre la muerte de Oruç Barbarroja (1519).....	372
Ilustración 10: Carta de los moriscos de Granada al Sultán Solimán al-Kanuni en 1541. ....	375
Ilustración 11: Carta del hijo del príncipe de Túnez solicitó ser nombrado gobernador de Trípoli, Constantina o algún Sangak, y prometió realizar los servicios sultánicos y proporcionar el dinero necesario para el tesoro. 959 Hijri (1552 d.C) .....	378
Ilustración 12: Edicto a Ali Pachá, Beylerbey de Argel. Muhimme defteri 9, p. 77, Dhu al-Qi'dah, 977 hijri, 16 de abril de 1570. ....	379
Ilustración 13: Los andalusíes de Argel se quejan del costo de vida y de los abusos de los hombres de Estado. Muhemmi defteri 23, p. 139, 28 de Rajab de 981 Hijri, 23 de noviembre de 1573.....	380
Ilustración 14: Carta del Sultán Ahmed I al Dux de Venecia en 1614 sobre los moriscos. Constantinopla, Yumada I, 1023 Hijri (1614 DC).....	382
Ilustración 15: Manuscrito Turquía Y_MTV_00061_00051_001_001-1 .....	383
Ilustración 16: Manuscrito Turquía Y_MTV_00061_00051_002_001-1 .....	384
Ilustración 17: Manuscrito Turquía Y_PRK_AZJ_00055_00067_001_001 2.....	385
Ilustración 18: Manuscrito Turquía Sobre los moriscos de Argel. A. {DVNSMHM.d.00023. T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı", Ankara. ....	386
Ilustración 19: Archivo Otomano, de la serie Mahākim Shar'iyah. Documento número 8 de la caja 82. Contrato de fundación de la zawiya de los andalusíes cerca del masīd de Daliya (Argel), año 1033 de la hégira (1623). (conservado en el Archivo Nacional de Argel) .....	387
Ilustración 20: Archivo Otomano, de la serie Mahākim Shar'iyah. Documento número 8 de la caja 82. Contrato de fundación de la zawiya de los andalusíes cerca del masīd de Daliya (Argel), año 1033 de la hégira (1623). (Continuación, página 2). (conservado en el Archivo Nacional de Argel).....	388
Ilustración 21: Archivo Otomano, de la serie Mahākim Shar'iyah. Documento número 8 de la caja 82. Contrato de fundación de la zawiya de los andalusíes cerca del masīd de Daliya (Argel), año 1033 de la hégira (1623). (Continuación, página 3). (conservado en el Archivo Nacional de Argel).....	389
Ilustración 22: AGS. Est. Leg. 0151. 0001 .....	390
Ilustración 23: AGS. Est. Leg. 0214. 0001 .....	391
Ilustración 24: AGS. Est. Leg. 0214. 0005 .....	392
Ilustración 25: AGS. Est. Leg. 0214. 0009 .....	393

Ilustración 26: AGS. Est. Leg. 0494. 0009 .....	394
Ilustración 27: GYM. Leg. 0078. 0204.....	395
Ilustración 28: PTR. LEG. 28.52. 001 .....	396
Ilustración 29: PTR. LEG. 28.52. 002 .....	397

## Lista de tablas

Tabla 1: Demografía de los moriscos de la corona de castilla.....	33
Tabla 2: Cristianos y Mudéjares de Murcia.....	70
Tabla 3: Cristianos y Mudéjares del Valle de Ricote .....	71
Tabla 4: Demografía de los moriscos expulsados .....	104
Tabla 5: Nombres de cautivos de una embarcación de Argel.....	222
Tabla 6: Nombres de corsarios musulmanes y renegados de Argel .....	222
Tabla 7: Nombres de cautivos de un navío de Argel.....	222
Tabla 8: Nombres de Berberiscos de un barco hundido .....	223
Tabla 9: Principales resultados sobre la convivencia de los moriscos en la Argelia otomana.....	275
Tabla 10: Unos nombres de familias andalusíes y moriscos en Argelia .....	309
Tabla 11: Principales resultados sobre la Expulsión, desintegración e invisibilidad de los moriscos .....	311

## **Principales Abreviaturas**

**A.C.A.** Archivo de la Corona de Aragón

**AGS EST.** Archivo General de Simancas, estado

**A.H.N.** Archivo Histórico Nacional

**A.N.A.** Archives Nationales d'Alger

**B.N.A.** Bibliothèque Nationale d'Algérie (Alger)

**B.N.M.** Biblioteca Nacional de Madrid

**CNA** Centro Nacional de Archivos

**CNRS** Centre National de la Recherche Scientifique (Paris)

**CODOIN** Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España

**COL.** Colección

**CSIC** Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid)

**ED.** Editorial

**FOL.** Folio

**LEG.** Legajo

**MDJS.** Mudéjares

**MS.** Manuscrito

**CVS.** Cristianos viejos

**P.U.F.** Presses Universitaires de France

**RAE** Real Academia Española

**R.A.** Revue Africaine

**R.A.H.** Real Academia de la Historia (Madrid)

**R.H.M.** Revue Historique Maghrébine

## **INTRODUCCIÓN GENERAL**

Uno de los períodos más relevantes de la historia de España es la “expulsión” de los moriscos en el siglo XVII. Una tragedia que marcó el final de la convivencia entre cristianos y musulmanes.

El tema morisco deriva de la convivencia o, mejor dicho, la coexistencia de más de ocho siglos, entre la comunidad cristiana y la musulmana que acabaron por separarse por la fuerza de sus diferencias: las costumbres y creencias.

Los moriscos, indudablemente, representaban una grave problemática de diversa índole para España. Por una parte, los Reyes Católicos tenían, con el apoyo la Inquisición, el objetivo de formar una unidad religiosa bajo el cristianismo, y por consiguiente realizar la unidad política de la Nación. Para ellos, la expulsión de las minorías parecía ser la única solución viable. Especialmente no se logró, el proyecto de la conversión de los moriscos. Además, existía preocupación por los riesgos asociados a los contactos de los moriscos con musulmanes del Mediterráneo, beréberes y turcos. Desde 1505, los otomanos se enfrentaban a los ataques españoles en el Mediterráneo Occidental. Las autoridades españolas de la época y las narrativas occidentales interpretaron la fundación de la Regencia de Argel, bajo el dominio de la Sublime Puerta, como una acción ofensiva otomana que buscaba desestabilizar la región. Sin embargo, según las fuentes locales, esta presencia otomana se explica como una respuesta directa a las conquistas españolas en diversas ciudades del Magreb, y no al contrario. Estas dos perspectivas ilustran diferentes lecturas de un mismo hecho histórico, con implicaciones significativas para la estabilidad socioeconómica, la política exterior y la seguridad territorial en el contexto hispano-magrebí.

El 9 de abril de 1609 se ejecutó la orden real de Felipe III, promovida por el Duque de Lerma, Francisco de Sandoval y Rojas, que decretaba la expulsión de los moriscos de España, un acontecimiento que marcó la historia del país y cuya influencia perdura hasta hoy.

Así, y a pesar de más de cuatro siglos de dicho evento, la "cuestión" morisca sigue siendo un tema relevante, ampliamente debatido y analizado.

Cada año se reúnen historiadores y especialistas y se realizan jornadas dedicadas al tema de su expulsión. Y como lo comentó, Mikel de Epalza, sin esta brutalidad, los moriscos serían simplemente un grupo social más de la sociedad española y de la sociedad musulmana.

Los moriscos se dispersaron por Europa, Oriente y otros países, aunque la mayoría se estableció en el Magreb, dado que estos territorios musulmanes eran los más cercanos a España, el lugar de su expulsión.

Se observó que tanto la documentación como las investigaciones sobre el asentamiento de los moriscos en el Magreb Central durante el siglo XVII son menos abundantes que las referentes a aquellos que se establecieron en Marruecos y Túnez. Asimismo, se señaló que la acogida de los moriscos en Argelia fue distinta a la de otros países magrebíes debido a la diversa evolución sociopolítica en el Mediterráneo y España en esa época. La integración de los moriscos en Argelia, además, difería de la de Marruecos y Túnez, ya que la presencia del idioma español y la rica cultura plurilingüística de la sociedad cosmopolita argelina contribuyeron a que se sintieran más cómodos en ese entorno.

En esta tesis doctoral, titulada "*La inserción morisca en la "Argelia otomana" según las fuentes locales y españolas (siglos XVI-XVIII)*", abordamos el tema de la presencia morisca en Argelia, un asunto de gran relevancia histórica que sigue siendo objeto de numerosos estudios en la actualidad. Nos enfocamos en el proceso de inserción de los moriscos en la sociedad argelina, analizando cómo este fenómeno ha sido interpretado desde diversas fuentes y perspectivas.

Antes de adentrarnos en la presencia morisca en la Argelia otomana, es esencial contextualizar nuestra investigación dentro del panorama actual de los estudios históricos. Los estudios tradicionales sobre los moriscos a menudo se han centrado en su expulsión de la península ibérica, como es el caso de la obra "*Los moriscos: expulsión y diáspora, una perspectiva internacional*", editada por M. García-Arenal y G. Wieggers, que aborda de manera integral la temática de los moriscos, específicamente en el contexto de su expulsión de la Península Ibérica.

Esta obra proporciona una comprensión minuciosa de los motivos, las circunstancias y las repercusiones de la expulsión de los moriscos, resaltando la

influencia de factores ideológicos, políticos y geopolíticos en este episodio histórico. Los autores examinan la expulsión de los moriscos como un importante episodio de limpieza étnica, política y religiosa en la España del siglo XVII. Analizan las razones detrás de la decisión de expulsar a los moriscos, explorando el contexto histórico y político que condujo a esta medida, especialmente durante la primera década del siglo XVII. Además, exploran el trasfondo ideológico, la participación de diversas instancias (incluido el Vaticano) y la situación internacional que influyó en las políticas de la Monarquía Hispánica.

El análisis también se centra en los acontecimientos ocurridos durante y después de la expulsión. Se investigan los destinos de la diáspora morisca y su experiencia en lugares de tránsito como Italia y Francia, así como en regiones de acogida, como los países del norte de África y el Imperio otomano. Los autores arrojan luz sobre cómo diferentes poderes europeos y asiáticos consideraron y respondieron a este proceso histórico.

Sin embargo, algunas investigaciones han explorado aspectos de la diáspora morisca en el Magreb, pero la mayoría se ha centrado en Marruecos y Túnez, dejando un vacío en la comprensión del período de los moriscos en Argelia bajo la regencia otomana.

En el abordaje de la presencia morisca en la Argelia otomana, es esencial situar la investigación en el contexto actual de los estudios históricos. A pesar de la abundante literatura sobre la diáspora morisca y su expulsión de España, la atención precisa a su situación y estatus en el Magreb Central, especialmente durante la dominación otomana, ha sido limitada, en particular, cuando la época y sus contextos presentan los desafíos más significativos de la historia del país y de la zona mediterránea, lo que exige investigaciones multidisciplinarias.

Investigaciones anteriores han examinado diversos aspectos de la vida de los moriscos en la Argelia otomana, ofreciendo contribuciones significativas para comprender su realidad. Otras se centraron en la situación de la Argelia otomana.

La tesis "*Endülüs'te Son Müslüman Kalıntısı Morisko'ların Cezayir'e Göçü ve Osmanlı Yardımı (1492-1614)* ", el catedrático Benafri ofrece una visión de la migración morisca hacia Argelia durante los siglos XV y XVII. Explora las

condiciones que llevaron a este desplazamiento desde los últimos días de la presencia morisca en la península Ibérica hasta el reinado de Felipe III. El autor analiza las diversas fases de esta migración y destaca las contribuciones administrativas, militares y económicas de los moriscos en Argelia. A través de la investigación de archivos otomanos y españoles, ofrece una valiosa comprensión de la presencia morisca en Argelia durante este período.

La obra "*Los moriscos antes y después de la expulsión*" de Miguel de Epalza se aborda de manera exhaustiva el fenómeno morisco desde sus orígenes hasta su asentamiento en diferentes regiones tras la expulsión, proporcionando una visión de la vida morisca, tanto en España como en sus destinos posteriores. Se analiza y contextualiza su presencia en Al-Ándalus, las conversiones forzadas y la distribución socio-geográfica de esta comunidad en la Corona de Aragón y Castilla. Además, examina el estatuto jurídico de los moriscos, abordando cuestiones religiosas, políticas y económicas. La vida de los moriscos en sus aljamas, desde la estructura familiar hasta las expresiones culturales, se desglosa con detalle. La sección concluye explorando los conflictos y la expulsión y adentrándose en los destinos de los moriscos expulsados en Marruecos, Argelia, Túnez y otras regiones como Francia e Italia.

La obra de N. Saidouni, "*Le waqf en Algérie à l'époque Ottomane XIe-XIIIe siècles de Hégire: XVIIe-XIXe siècles: recueil de recherches sur le waqf*" se erige como una contribución esencial para comprender la vida económica, social y cultural en Argelia durante la dominación otomana y al inicio de la colonización francesa.

Su trabajo ofrece una perspectiva valiosa sobre cómo los documentos del waqf pueden arrojar luz sobre la historia económica y social de Argelia durante el período otomano. Destaca la importancia de los archivos argelinos del waqf en la reconstrucción histórica y analiza el papel de los funcionarios de las fundaciones del waqf en el área de Argel al final de la época otomana, proporcionando así una visión socio-administrativa.

Se examina el papel del waqf en la vida económica, social y cultural en los alrededores de Argel, resaltando su impacto en la región y su relación con los lugares sagrados del Islam. Ofrece un análisis de los waqfs andalusíes y su influencia en la región, lo que proporciona una base sólida para comprender estas instituciones en ese contexto.

Así, el trabajo se presenta como un recurso indispensable para cualquier investigador interesado en la historia socioeconómica de la Argelia otomana, ofreciendo una perspectiva integral sobre la importancia de los waqfs, incluidos los andalusíes, en el entramado social, económico y cultural de este período crucial.

La mayoría de los trabajos existentes tienden a adoptar perspectivas históricas convencionales, sin ahondar en las dinámicas sociales, económicas y culturales que caracterizaron la vida cotidiana de los moriscos en Argelia. Esta carencia destaca la oportunidad de explorar no sólo los eventos históricos, sino también las diferentes situaciones en diferentes dominios y la convivencia en la sociedad argelina a través de un enfoque multidisciplinario.

La presente investigación se sitúa en este campo de estudio, con el propósito de analizar la vida de los moriscos en la Argelia otomana. Se examinan sus contribuciones socioeconómicas y culturales, así como su interacción con la sociedad local, con el objetivo de determinar su situación y estatus a lo largo de las distintas épocas en la Argelia otomana.

Utilizando un enfoque multidisciplinario que incorpora la historiografía, la sociología y la exploración de fuentes archivísticas, se aspira a proporcionar una visión matizada de esta comunidad morisca en un período crucial de su historia.

Nos llevó a considerar que la investigación sobre la presencia de los moriscos en Argelia, ya sea durante la ocupación otomana o posteriormente, es insuficiente. Además, sólo durante las últimas tres décadas se ha abordado el tema de los moriscos y su expulsión en España.

Es relevante saber que instituciones de países vecinos, Marruecos y Túnez, dedican gran parte de sus actividades a la investigación sobre los moriscos, organizando frecuentes encuentros y simposios internacionales sobre el tema,

como es el caso de la Fundación Temimi. Desgraciadamente, no es el caso en Argelia. No es normal, como se mencionó en una intervención durante el Coloquio Internacional en Tlemcen<sup>1</sup>, que un hecho histórico tan relevante como la expulsión de unos 300.000 moriscos no esté presente en los manuales escolares de historia del país.

El mismo Profesor expresó asombro a propósito de la falta de interés de los historiadores y universitarios argelinos al tema. Y siguió enunciando que era tiempo de organizarse y aclarar esta parte de nuestra historia. Añadió que, a pesar de lo cumplido como exploraciones, todavía queda mucho que hacer, tanto en España como en los países de acogida. Posiblemente, esta falta de interés se deba a la escasez de profesores especializados que dominen las fuentes de los archivos otomanos y españoles, así como las competencias en paleografía necesarias para abordar el tema con profundidad.

Con unas famosas obras consideradas como las más importantes fuentes históricas de esa época, podemos analizar la vida de los expulsados en paralelo con la vida de los cautivos cristianos en Argelia. Pues, el impacto de esta expulsión masiva hacia el Magreb Central, coincide con el tema del cautiverio en el mar Mediterráneo: los cautivos cristianos guiaron también nuestro interés en si esta práctica del corso era una especie de moneda a la injusticia hecha a miles de musulmanes desarraigados. Este es uno de los temas que se estudió para aportar nuevos elementos de respuesta a la historia de los Moriscos, que todavía no ha librado todos sus secretos.

Por ello, es menester formar y reconstituir elementos del pasado de Argelia de los siglos XVI-XVIII en vista de todos los documentos que deben servir de materiales a la composición de su historia. Y como lo anotó François López *“En la historia, más que en otro género de escritura, es de absoluta necesidad acudir a las fuentes de las cosas. Ella es la que hace existir en algún modo los siglos y hombres que ya no existen; y si esta representación de existencia no corresponde*

---

<sup>1</sup> TERKI-HASSAINE, Ismet, Profesor en la Universidad de Orán, y Investigador en el C.R.A.S.C., *Identité Musulmane et Expulsion des Morisque d’Espagne (1502-1609)*, Coloquio Internacional, Tlemcen, 25/26 y 27 de octubre de 2011 (Nouveau Palais de la Culture d’Imama, Tlemcen, Argelia).

*a la que verdaderamente tuvieron los siglos y hombres pasados, entonces deja de ser historia<sup>2</sup>.”*

El archivo preservado en el corazón del Centro de los Archivos Nacionales de Argel es una fuente rica compuesta por numerosas colecciones de documentos en formato de microfilm, que abarcan una variedad de registros sobre transferencias de derechos de propiedad, organizados según la naturaleza de los bienes.

Nuestro interés también se centró en los fondos otomanos recuperados por Argelia en años recientes. Nos preguntamos si estos archivos podrían proporcionar nueva información que arroje luz sobre las vivencias de los moriscos, quienes se vieron obligados a ocultar su identidad para desaparecer definitivamente.

La importancia de analizar los archivos reside, por ejemplo, en su impacto de sobre la conservación de la Gran Mezquita de Argel durante el dominio otomano<sup>3</sup>. Además, se destaca la conexión con la expansión urbana de Argel en el siglo XVII, coincidiendo con la llegada de los moriscos<sup>4</sup>. En este contexto, se distinguen las huellas de la contribución de los moriscos en el dominio de la construcción en los siglos XVII-XVIII. Asimismo, se examinan las condiciones políticas que reinaban en las dos orillas. Este enfoque busca comprender cómo los moriscos influyeron en el desarrollo urbano y en la preservación de monumentos clave bajo el dominio otomano, contribuyendo así a la narrativa histórica de Argelia en ese período.

Al investigar el caso argelino, nos preguntamos: ¿los moriscos expulsados e instalados en el Magreb Central durante la dominación otomana lograron integrarse plenamente en su nuevo entorno o simplemente se insertaron en él?

A partir de ello, se encadenaron otros interrogantes para poder llevar a cabo esta investigación.

Era importantísimo saber, de un lado, ¿qué objetivos tenían las importantes intervenciones de la marina del Imperio Otomano a favor de los moriscos?

---

<sup>2</sup> FORNER Pablo Juan, Discurso sobre la historia de España, Ed., Prólogo y nota de LÓPEZ François, Barcelona, 1973, Edición digital a partir de *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la Historia de España; Informe fiscal*, Barcelona, Labor, 1973, pp. 61-178. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discurso-sobre-la-historia-de-espana--0/html/>

<sup>3</sup> CHERGUI, Samia, L'entretien et la conservation du patrimoine religieux durant la période musulmane. Cas de la Grande Mosquée d'Alger, Mémoire de Magistère, École Polytechnique d'Architecture et Urbanisme, Novembre 1998, pp. 94-154.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, pp. 303-317

De otro lado, tracemos el tema de los moriscos refugiados en la “Argelia otomana”, en tiempos de un Argel, considerado como el centro político más importante del Mediterráneo, lo que nos llevó a poner en claro ¿cuál era la vida de esos moriscos? Y ¿Si guardaron su cultura andalusí o fueron asimilados? Y ¿Qué huellas permanecen persistentes tras más de cuatro siglos pasados en Argelia?

En cuanto a la identidad de los moriscos de Argelia nos preguntamos ¿Era una identidad insertada o disuelta?

Y finalmente, si los moriscos formaron una nueva minoría, que no sea ni andalusí ni argelina ¿Cómo era? Y ¿Qué queda de ella después de más de cuatro siglos de separación de su tierra de origen? En España como en Argelia, ¿cómo fue la imagen de dicha comunidad tanto en el lado español y argelino?

Así, la presente tesis consta de una introducción principal, cinco capítulos, una conclusión final y apéndices.

El primer capítulo, titulado "*Los Moriscos en España (1492-1609)*", está organizado en varias secciones que abordan la evolución histórica de la comunidad morisca. abordamos la situación de los moriscos antes de su expulsión, sirviendo como antecedente y trasfondo histórico para comprender el conjunto de circunstancias que rodeaban su vida antes del éxodo masivo. Este análisis nos permite proyectar al pueblo morisco en su país de acogida, Argelia, y entender los cambios que experimentaron en cuanto a su estatus, desde su identificación como andalusí, mudéjar y moriscos, según las épocas y regiones de su localización en España.

En la primera parte, titulada "*La situación geoestratégica del Mediterráneo Occidental (siglos XV-XVI)*", se aborda el impacto de la caída de Granada en 1492, que marcó un punto de inflexión en la política y organización militar de España. Se examinan las consecuencias de este hecho histórico en la posición de España en el Mediterráneo Occidental, destacando su expansión en las costas del Magreb y la aparición de los primeros turcos-otomanos como una nueva fuerza en la región. Este análisis es fundamental para comprender cómo estos acontecimientos configuraron las políticas hacia los moriscos y el entorno geopolítico en el que se desarrollaron.

La sección "*La situación de los moriscos en España (1502-1609)*" examina una etapa decisiva en la historia de esta comunidad, marcada por las políticas de conversión forzosa y las crecientes tensiones con la sociedad cristiana. El análisis abarca desde el inicio de las conversiones obligatorias bajo los Reyes Católicos hasta el reinado de Felipe III, abordando temas clave como la demografía, la distribución geográfica y las dinámicas sociales y religiosas de los moriscos.

Para entender mejor las condiciones de los mudéjares y moriscos en este período, se exploran las distintas experiencias regionales, centrándose en aspectos como la distribución territorial, las actividades económicas y las complejas relaciones con la sociedad cristiana dominante. La evolución social de los moriscos se examina a través de las políticas y actitudes que impactaron su vida cotidiana, así como las tensiones religiosas derivadas de los intentos de evangelización.

Asimismo, se aborda el proceso de evangelización, analizando los diversos grados de aculturación, asimilación e integración que se alcanzaron. Finalmente, se establece el paso crucial de la evangelización a la expulsión, explorando las circunstancias que llevaron a esta medida drástica y sus consecuencias para la comunidad morisca en todos los ámbitos de su vida en España.

En la sección "*La expulsión de los moriscos y sus consecuencias*", se examina la situación de los moriscos en el contexto de la política española, prestando especial atención al decreto de 1609, que marcó un punto crucial en su historia. Se analizan los argumentos y reticencias de las autoridades españolas ante la expulsión, así como las distintas fases y el desarrollo de este proceso, explorando sus consecuencias para España. También se aborda la presencia de los últimos moriscos en el territorio español tras la expulsión.

El segundo capítulo, titulado "*Los Moriscos y la Regencia de Argel (1516-1609)*", se adentra en un período histórico que examina la interacción entre los moriscos y la Regencia otomana en Argel. A lo largo de estas páginas, se analizan las dinámicas sociales, políticas y religiosas que caracterizaron la vida de los moriscos en este contexto específico, prestando especial atención a las distintas

etapas que marcaron su experiencia desde la fundación de Argel hasta su expulsión.

La primera sección, "*La fundación de la Regencia de Argel (1516-1571)*", aborda el establecimiento del gobierno otomano en la región y su organización bajo los Beylerbey. Este análisis incluye un examen de la población autóctona y la influencia de los grupos étnicos extranjeros en la configuración del destino de la región, lo que resulta crucial para comprender el contexto en el que los moriscos se insertaron en la vida argelina.

A continuación, en "*La composición social de la Regencia de Argel*", se profundiza en la estructura social de la región, analizando distintos grupos, incluyendo la población general, los *Chorfa* y los Morabitos, los turcos, los Kulogli, los renegados, los andalusíes y los moriscos (*al-Hadr*), los judíos, los *berrani* y los esclavos. Este análisis permite una comprensión de la diversidad social que caracterizaba a la Regencia de Argel y cómo los moriscos se relacionaban con estos diferentes grupos.

En la sección "*La cuestión morisca según las fuentes locales y españolas*", se examina la experiencia de los moriscos a través de diversas perspectivas históricas, basadas en fuentes musulmanas locales y cronistas españoles. Este análisis se fundamenta en herramientas de investigación estructuradas que consideran tanto la diversidad y procedencia de los materiales bibliográficos como su relevancia en el marco de las ciencias históricas.

La relación de los moriscos con actores clave, como los sultanes otomanos y las autoridades de la Regencia de Argel, ocupa un lugar destacado en esta sección, con especial atención a la figura de Kılıç Ali Pacha y su papel en la rebelión de las Alpujarras (1568-1571). Además, se aborda el papel de los alfaquíes argelinos y las fatwas que orientaron a los moriscos sobre cómo mantener su fe en un contexto hostil, lo que refleja las tensiones religiosas y políticas de la época.

La consulta de los archivos otomanos, en particular los registros de los *waqf* de los andalusíes, aporta una visión sobre la situación de los moriscos en la Argelia otomana tras su expulsión de España, destacando aspectos de su vida cotidiana, su organización social y sus actividades económicas.

Finalmente, se contrastan las narrativas de autores locales y españoles, lo que permite confrontar las visiones de los cronistas cristianos con las de los historiadores musulmanes. Este enfoque comparativo enriquece la interpretación de la cuestión morisca y ofrece un análisis a partir de las fuentes archivísticas e historiográficas de ambas orillas del Mediterráneo.

El tercer capítulo, titulado "*La Vida de los Moriscos en la Argelia otomana*", se adentra en la experiencia de los moriscos dentro del contexto argelino otomano, explorando su asentamiento y participación socioeconómica. A lo largo de estas páginas, se analizan las diversas dinámicas que caracterizaron la vida de los moriscos en Argelia, desde su llegada hasta su inserción o integración en la sociedad argelina.

La primera sección, "*Los moriscos y su instalación en la Argelia otomana (XVI-XVIII)*", examina la instalación de los moriscos en la capital, Argel, explorando la dinámica de su presencia en el corazón político y cultural de la región. A continuación, se analiza la distribución de los moriscos en los alrededores de Argel, destacando las características específicas de su asentamiento en estas áreas. También se aborda la presencia morisca en el este y oeste de Argel, identificando los factores que influyeron en su elección de ubicación.

El análisis se extiende hacia la localización estratégica de los moriscos en la Regencia de Argel a lo largo de las épocas, proporcionando una perspectiva histórica sobre cómo la situación política y económica de la región afectó el asentamiento de los moriscos y su participación en la vida social y cultural.

En la segunda parte, "*Las huellas moriscas en la vida socioeconómica de la Argelia otomana*", nos sumergimos en la implicación de los moriscos en distintos sectores económicos. Se profundiza en su contribución a la arquitectura y la gestión de astilleros, resaltando su influencia en esta faceta clave de la actividad económica argelina. Además, se examina el papel de los moriscos en la agricultura, la gestión del agua, la industria de los baños y la artesanía, destacando su impacto en estos aspectos fundamentales de la vida cotidiana.

Finalmente, se analiza la participación de los moriscos en la actividad marítima, centrándonos en su relación con el curso argelino y su rol específico en

las operaciones marítimas durante los siglos XVI al XVIII. Este análisis incluye también la participación de los moriscos en el comercio de cautivos y esclavos, examinando las implicaciones de esta realidad en la vida de la comunidad.

A lo largo de este capítulo, buscamos pintar un retrato de la vida morisca en la Argelia otomana, contextualizando su existencia y explorando su influencia en diversos aspectos políticos, socioeconómicos y culturales.

En este cuarto capítulo, titulado "*Convivencia en la Argelia otomana*", se exploran las relaciones interculturales y la coexistencia entre los moriscos y la sociedad argelina durante el período otomano. Se examina el impacto mutuo, las dinámicas socioeconómicas y los elementos culturales que definieron esta convivencia.

La primera sección, "*Convivencia en la Argelia otomana: impacto y alcances recíprocos*", examina el papel de los sufíes en la inserción de los moriscos en la sociedad argelina otomana. Se analiza cómo estas cofradías espirituales, a través de su apoyo tanto religioso como social, facilitaron la inclusión de los moriscos en la comunidad local y su influencia para establecer y consolidar la presencia de los moriscos en la región, destacando la interacción entre ambas comunidades como un factor clave en el proceso de inserción.

Enfocándonos en la situación económica de los moriscos y la influencia de la comunidad de origen andalusí en los siglos XVII y XVIII, delineamos sus contribuciones a la vida económica de la región. Examinamos la formación de vínculos de ayuda entre los andalusíes y moriscos, resaltando su contribución a la gestión y organización urbana de la ciudad. Se explora la solidaridad entre los moriscos al identificar cómo esta conexión comunitaria influyó en su convivencia y adaptación en la Argelia de la época, ejemplificándolo con un inventario de bienes waqf asociativos de los andalusíes.

En la última rama de esta primera sección, la consagramos al análisis de la contribución global de los moriscos y su impacto en la sociedad argelina otomana, considerando aspectos económicos, culturales y sociales que enriquecieron la vida comunitaria.

Finalmente, en "*Inserción y/o integración de los moriscos en la Argelia otomana*", abordamos la inserción, integración y asimilación de los moriscos en la sociedad argelina. Definimos estos términos clave para establecer un marco conceptual que facilite la comprensión de la dinámica morisca en Argelia. Al aplicar una perspectiva sociológica, nuestro enfoque académico analiza los procesos de inserción e integración, proporcionando una visión más profunda de las dinámicas sociales que caracterizaron la experiencia morisca en la Argelia otomana.

Esta perspectiva sociológica se revela crucial para comprender la experiencia morisca en la sociedad argelina, ya que va más allá de un análisis histórico convencional. La inserción e integración de los moriscos no sólo se examinan desde un punto de vista temporal, sino que se exploran sus interacciones en el espacio social. Al adoptar esta mirada sociológica, se pueden identificar patrones, estructuras y relaciones que contribuyen a esclarecer cómo los moriscos se insertaron o integraron en la trama social argelina. Este enfoque académico proporciona una comprensión más holística y profunda de las dinámicas sociales, considerando factores psicológicos, culturales y económicos que influyeron en la acomodación de los moriscos en la sociedad argelina, enriqueciendo así nuestro análisis.

Esta perspectiva sociológica adoptada para analizar la inserción e integración de los moriscos en la sociedad argelina representa una contribución inédita a la comprensión de su historia. Nuestro enfoque va más allá de las narrativas tradicionales, ofreciendo una visión que incorpora conceptos sociológicos contemporáneos y diversas.

Hemos desarrollado un marco conceptual original que nos permite explorar las dinámicas sociales moriscas desde múltiples perspectivas. Con esta innovación, buscamos enriquecer el análisis histórico al proporcionar una comprensión más completa y matizada de cómo los moriscos se insertaron o integraron y contribuyeron a la sociedad argelina durante el período otomano.

La elección de esta perspectiva sociológica es una respuesta a la necesidad de superar las limitaciones presentes en estudios anteriores sobre los moriscos. En

muchos casos, se ha observado una tendencia a utilizar los términos de integración e inserción de manera intercambiable, sin tener en cuenta sus matices conceptuales. Además, las investigaciones a menudo se han centrado exclusivamente en conceptos como asimilación, aculturación o, más recientemente, transculturación, sin considerar la complejidad inherente a cada caso particular.

El enfoque sociológico adoptado aquí reconoce la diversidad de contextos a lo largo del tiempo y en diferentes ubicaciones geográficas donde los moriscos se establecieron. Se busca evitar la simplificación de su experiencia histórica al considerar aspectos más amplios de la dinámica social, utilizando una variedad de conceptos sociológicos que permiten abordar las múltiples facetas de su integración, inserción y adaptación en la sociedad argelina otomana. Esta perspectiva contextualizada pretende enriquecer la comprensión de las confusiones de la vida morisca en Argelia.

El quinto capítulo, titulado "*Los Moriscos: Expulsión, Desintegración e Invisibilidad*", se adentra en las ramificaciones y consecuencias profundas de la expulsión de los moriscos de España, desentrañando su diáspora histórica y su interacción con la monarquía española.

La primera sección, "*Desintegración e invisibilidad de los moriscos: aculturación o transculturación*", se centra en la controversia que rodea la expulsión de los moriscos, profundizando en la desintegración e invisibilidad de esta comunidad. Se exploran conceptos como la limpieza de sangre y se evalúa si estos fenómenos pueden ser considerados un acto de etnocidio, analizando si fueron el resultado de procesos de aculturación o transculturación. Esta sección aborda la transformación de la identidad morisca a lo largo del tiempo y examina cómo han sido percibidos y reconocidos en diversos contextos históricos y contemporáneos.

La segunda sección, "*Las últimas huellas materiales e inmateriales del legado andalusí y morisco*," analiza las influencias perdurables dejadas por la comunidad andalusí morisca en Argelia. Se estudia tanto el patrimonio material e inmaterial de los moriscos, así como las huellas toponímicas andalusíes en la nomenclatura

geográfica de la región. Además, se destaca la contribución morisca a la música y la gastronomía argelinas, subrayando elementos que han perdurado en la tradición local. También se aborda la persistencia de la vestimenta, adornos y accesorios andalusíes y moriscos en la cultura argelina, examinando los apellidos y nombres de familias que continúan conectando históricamente con esta herencia.

A lo largo de este capítulo, se busca proporcionar una comprensión exhaustiva de las confusiones derivadas de la expulsión de los moriscos, su interacción con la monarquía española, y cómo estos eventos han influido en su identidad, visibilidad y reconocimiento a lo largo del tiempo. Este reconocimiento se refiere tanto a su inclusión o exclusión en las narrativas históricas oficiales, como a la preservación y valorización de su legado cultural y social en las sociedades receptoras, incluida la española, así como a su representación en la memoria colectiva y en los discursos políticos e intelectuales.

En resumen, exploramos y analizamos la configuración histórica de la Argelia otomana a través de dos líneas de investigación: por un lado, examinamos las fuentes archivísticas locales otomanas y españolas, y por otro lado, nos adentramos en las fuentes historiográficas.

En nuestra doble crítica y análisis, establecemos una confrontación y comparación de la información contenida en ambas fuentes, considerando los pasos necesarios y suficientes para su utilización historiográfica. El enfoque se centra también en el impacto de la presencia morisca en ciudades argelinas como Argel, Tremecén, Orán y Blida durante los siglos XVI-XVIII. Abordamos diferentes dominios: religión, costumbres, vestimentario, gastronomía, arquitectura, etc., evaluando su inserción e integración social y cultural en su nuevo país de acogida. Además, analizamos su contribución en la formación cultural de la actual Argelia y su persistente herencia “olvidada” hasta hoy día. No obstante, es crucial diferenciar entre la influencia cultural denominada “andalusí” anterior a la expulsión, y la “morisca”, posterior a la diáspora del año 1609.

Así, trazamos nuestras líneas de enfoque centradas en las ciudades argelinas donde se establecieron, explorando diversos ámbitos como la arquitectura, las técnicas agrícolas y sus sistemas particulares de hidráulica, el arte culinario, la

música, entre otros. No obstante, no descuidamos la herencia andalusí generada a lo largo de varios siglos de coexistencia entre distintas religiones, culturas y lenguas. La historia de los moriscos en Argelia no se limita a la narrativa de una comunidad, sino que representa el surgimiento de una nueva sociedad que se alimenta de las culturas de ambas costas.

Para abordar la “cuestión morisca” y desarrollar este trabajo, resultó fundamental, pensar en nuevas áreas de investigación y de análisis, introduciendo parábolas para establecer el vínculo de una peripecia social de la época con todas sus diversidades, similitudes y contradicciones, entre fuentes españolas (documentos oficiales emanados de las autoridades administrativas y de la Inquisición y diferentes testimonios como los de viajeros, religiosos, cautivos y literarios como las obras de Cervantes), archivos otomanos y autores magrebíes de la época. Pues, abordamos la cuestión morisca antes y después de la expulsión, y centramos nuestras investigaciones sobre su acogida en Argelia durante el período otomano. Además de la perspectiva historiográfica, tratamos apoyar esa última con la visión de la sociología y unas de sus ramas.

Para la exploración del patrimonio cultural andalusí y morisco en España, antes y después de su exclusión y desde su instalación en el Magreb, más precisamente, en Argelia durante la época de la dominación otomana, es importante indagar a través de las huellas materiales e inmateriales de su patrimonio que habían resistido al tiempo y a los siglos, para conocer el grado de transmisiones, transferencias, influencias de sus herencias y sus ricas y diversificadas aportaciones a la Argelia de entonces y la de hoy.

## **CAPÍTULO I: LOS MORISCOS EN ESPAÑA (1492-1609)**

Antes de adentrarnos en el estudio de los moriscos en España durante el período crucial de 1492 a 1609, es esencial situarnos en su contexto geográfico y explorar los entornos políticos, sociales y económicos que configuraron su experiencia. Este capítulo se centra en dos eventos fundamentales: la caída de Granada y la posterior conversión forzosa, seguida del decreto de expulsión definitiva. Además, examinaremos los objetivos estratégicos de la Corona española en el Mediterráneo, especialmente frente a las costas del Magreb, donde los mudéjares y posteriormente los moriscos encontraron refugio. Durante los siglos XV y XVI, el Mediterráneo Occidental fue un escenario de intensa actividad geopolítica, marcado por la emergencia de los primeros turcos-otomanos y la expansión española en la región. Este contexto geoestratégico no sólo influyó en la vida cotidiana de los moriscos en España, sino que también moldeó las políticas y tensiones que culminaron en su expulsión.

### **I.1. LA SITUACIÓN GEOESTRATÉGICA DEL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL SIGLOS (XV-XVI)**

Durante la segunda mitad del siglo XV, la Corona española comenzó a expandir su dominio hacia la costa africana, con el objetivo de consolidar su presencia en el Mediterráneo Occidental. En 1497, la toma de Melilla marcó uno de los primeros movimientos estratégicos en esta dirección, bajo el control inicial del Ducado de Medina Sidonia hasta que pasó a depender de la Corona en 1556. Ya desde principios del siglo XV, España había logrado asegurar varios puntos estratégicos en las costas del Magreb, consolidando su visión expansionista, que alcanzó uno de sus hitos con la conquista de Orán en 1505.

Sin embargo, el avance español en el Magreb Central se vio pronto obstaculizado por la emergencia de las fuerzas de los Hermanos Barbarroja, quienes, en alianza con el Imperio otomano, transformaron la dinámica geopolítica de la región. La presencia de estas fuerzas no sólo frenó la expansión territorial española, sino que también generó una constante inseguridad en el Mediterráneo,

afectando gravemente el comercio marítimo y la hegemonía española en estas aguas<sup>5</sup>. Este enfrentamiento entre las potencias cristianas y el Imperio otomano marcó profundamente la historia del Mediterráneo Occidental en los siglos XV y XVI, y configuró el trasfondo en el que se desarrolló la cuestión morisca.

### **I.1.1. ESPAÑA TRAS LA CAÍDA DE GRANADA**

La caída de Granada en 1492 no sólo significó el fin del último reino musulmán en al-Ándalus, sino que también transformó el curso de la historia y el futuro de España. Este acontecimiento no marcó únicamente un punto final, sino también el inicio de profundas transformaciones que definirían el destino del país.

Con la llegada de los Reyes Católicos en 1479 se produjo la unión de las dos Coronas, pero sólo de forma dinástica. Cada reino seguía teniendo sus propias instituciones, sin embargo, su unión generó un cambio integral en todos los ámbitos.

A lo largo del extenso proceso histórico, especialmente durante la última fase de la Reconquista entre 1484 y 1492, que concluyó con la expulsión definitiva de los moriscos, se observan varios eventos destacados. En primer lugar, se encuentran las capitulaciones pactadas entre Reino Nazarí de Granada y los cristianos. Según Ladero Quesada, estos acuerdos establecieron tres tipos de convenios que garantizaban el reconocimiento de la libertad personal y la preservación de las estructuras sociales, jurídicas, religiosas y culturales de los vencidos. Otro acontecimiento destacado fue el decreto de expulsión de los judíos en 1492, promulgado por la Corona para eliminar las diferencias étnicas y religiosas y fomentar la unidad religiosa. El proceso culminó con la conversión forzada, iniciada por el Cardenal Cisneros entre 1500 y 1502, para lograr la integración masiva de los mudéjares<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> TERKI-HASSAINE, Ismet, Relaciones hispano-argelinas en la época otomana (1505-1830), Revista Hesperia Culturas del Mediterráneo, Ed. Fundación José Luis Pardo. Culturas del Mediterráneo Biblioteca Viva de al-Andalus (Fundación Paradigma Córdoba), Madrid, año X, 2015, pp. 12-14.

<sup>6</sup> GUTIÉRREZ MOYA, César, Los moriscos en la Algaba en el siglo XVI, en VIII Simposium Internacional de Mudejarismo, De mudéjares a moriscos: una conversión forzada, Teruel, 15-17 de Septiembre de 1999, Actas Vol. 2, ed. Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 685-696.

A lo largo de casi ocho siglos, la convivencia en España fue evolucionando y deteriorándose de siglo en siglo. Tras la reconquista de Granada en 1492 por los Reyes Católicos, los musulmanes vencidos empezaron a enfrentar una presión cada vez más intensa por parte de los cristianos en su vida cotidiana. La Pragmática de la conversión forzosa del 14 de febrero de 1502 ofreció a los musulmanes sometidos, conocidos como mudéjares, la elección entre la conversión al cristianismo o el exilio<sup>7</sup>. Sin embargo, la opción del exilio, con limitaciones estrictas de edad, resultaba prácticamente inviable y una segunda pragmática emitida tres días después prohibió su salida de la península. La conversión forzada se convirtió así en la única alternativa, realizándose de manera masiva mediante ceremonias colectivas. Esto dio origen a una nueva categoría social, a los cristianos nuevos de origen musulmán y que recibieron el nombre de moriscos<sup>8</sup>.

Tras la muerte de los Reyes Católicos, el emperador Carlos V (que ascendió al trono en 1516) siguió con la visión unificadora de la península, aunque sin éxito<sup>9</sup>.

Por aquel entonces, se observaban notables divergencias en términos de gobierno, economía y política exterior entre las dos coronas, lo que contribuyó a las trayectorias históricas distintas. Estas disparidades también arrojan luz sobre los contrastes relacionados con la cuestión morisca antes, durante y después de su expulsión definitiva.

La Corona de Castilla y León, junto con los territorios conquistados a lo largo de la Reconquista<sup>10</sup>, que conformaban la Corona castellana, experimentaron una fusión completa. Un único monarca ostentaba el poder sobre todos los reinos bajo su jurisdicción, y se aplicaba una misma ley para todos los territorios. Las Cortes, en este contexto, se limitaban a aprobar impuestos sin legislación propia.

---

<sup>7</sup> LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J.E., "Granada y el Magreb. La emigración andalusí (1485-1516) en relaciones de la Península con el Magreb, siglos XIII-XVI, Actas del Coloquio, Madrid, 17 y 18 de diciembre de 1987, Ed. Mercedes García Arenal y María J. Viguera, Ed. CSIC, Madrid, 1988, pp. 409-451.

<sup>8</sup> LADERO QUESADA, Miguel Ángel, Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza, Universidad de Granada, Granada, 1989, pp. 127-130.

<sup>9</sup> VICENTE LÓPEZ, Ignacio M., "Felipe V y la monarquía católica durante la Guerra de Sucesión: una cuestión de "estilo"", Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Revista de Historia Moderna, t. 7, 1994, pp. 397-424.

<sup>10</sup> La Corona de Castilla en la península ibérica en la Edad Moderna: Reino de Castilla, Reino de León, Reino de Galicia, Reino de Toledo, Reino de Murcia, Reino de Córdoba, Reino de Jaén, Reino de Sevilla, Reino de Granada, Reino de Navarra, Extremadura, Principado de Asturias, Señorío de Vizcaya y Señorío de Molina.

Por otro lado, la Corona aragonesa, compuesta por cuatro territorios: el Reino de Aragón, Valencia, Mallorca y los Condados Catalanes, carecía de una unión gubernamental. Aquí, el monarca único estaba sujeto a un control y limitación significativos por parte de las cortes de los territorios autónomos, que mantenían sus propias instituciones y costumbres<sup>11</sup>.

La economía de la Corona de Castilla se dividía entre la agricultura y la ganadería, por lo que experimentó conflictos por el control de los terrenos cultivables y los dedicados al ganado, incluso desde el siglo XV<sup>12</sup>. Incluso su artesanía y comercio estaban estrechamente vinculados a la ganadería ovina.

Por otro lado, a pesar del comercio con ciudades europeas, africanas e incluso asiáticas, la Corona de Aragón tenía un enfoque principalmente agrícola.

También se notaron diferencias en la política exterior. Mientras que la Corona de Castilla tenía como objetivo fundamental expandirse hacia el Atlántico, la Corona de Aragón mantuvo una preferencia constante por el Mediterráneo cristiano a lo largo de la Edad Moderna<sup>13</sup>.

Basándonos en lo expuesto, podemos afirmar que la caída de Granada y la unión de las Coronas marcaron el inicio de una nueva fase en la historia de España y en la de aquellos que alguna vez fueron andalusíes, con repercusiones que continúan siendo relevantes en la actualidad. Estos acontecimientos desempeñaron un papel fundamental en la configuración de la historia española y en la toma de decisiones que afectaron a los mudéjares y los moriscos, dejando una huella perdurable en la identidad y evolución tanto del país como de aquellos que fueron exiliados.

---

<sup>11</sup> MOLAS RIBALTA, Pere, "La administración real en la Corona de Aragón", *Chronica nova*, Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada, Nº 21, 1993-1994, pp. 427-440.

<sup>12</sup> BORRERO FERNÁNDEZ, Mercedes, "El concejo de Fregenal: Población y economía en el siglo XV", Departamento de Historia Medieval, Universidad de Sevilla y Ciencias y Técnicas Historiográficas, Sevilla, 1978, pp. 113-168.

<sup>13</sup> ANSÓN CALVO, María del Carmen, La vida cotidiana entre los moriscos, en *Anejos VIII*, "Cosas de la vida". Vivencias y experiencias de la vida cotidiana en la España Moderna, *Revista Cuadernos de Historia Moderna*, 2009, pp. 241-268.

### **I.1.2. LAS COSTAS DEL MAGREB: EXPANSIÓN ESPAÑOLA Y EMERGENCIA DE LOS PRIMEROS TURCOS-OTOMANOS**

La Corona Española, que comenzó su entrada en el siglo XV con una política de expansión hacia el Atlántico, marcada por el descubrimiento de América en 1492 y el fin del poder musulmán en España ese mismo año, se lanzó en una estrategia para garantizar el dominio de los mares y frenar las ambiciones del estado portugués, que se manifestó como un serio rival en la región.

La caída de Granada desempeñó una profunda influencia en la historia de España y en la de los mudéjares y moriscos. También tuvo repercusiones en la historia del mar Mediterráneo y los países que lo rodean, particularmente en el Magreb Central.

Pues, la práctica expansionista constituyó uno de los elementos más alarmantes del momento, para el Imperio español y los estados de las dos orillas del Mediterráneo. Los monarcas españoles tenían como objetivo principal ampliar sus fronteras y adquirir nuevas tierras donde extender su autoridad, para aumentar sus posesiones o conservarlas, incrementar sus recursos y riquezas, y reforzar sus posiciones en los diferentes dominios. Todas esas ambiciones originaron un clima de inquietud que los obligó a estar siempre al acecho y a prestar atención a la mínima acción que resultara sospechosa o amenazante.

Entre los temas que predominaban la política exterior de España en la Edad Moderna, como las preocupantes aspiraciones de Francia sobre el territorio peninsular, se destacaba un asunto fundamental, “la amenaza islámica en el sur del Mediterráneo”, concretizada en el Imperio Otomano y sus regencias berberiscas.

Efectivamente, en 1505, Don Diego Fernández de Córdoba, Marqués de Comares, se estableció en Mazalquivir<sup>14</sup>. Cuatro años más tarde, el propio cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, que financió la expedición, y contando con el apoyo del Rey Fernando el Católico, llegó en persona a encabezar el asedio de Orán<sup>15</sup> y a tomar posesión de esa importante ciudad en 1509, luego dio

---

<sup>14</sup> Mazalquivir, posesión española: (1505-1708, 1732-1792)

<sup>15</sup> Orán, posesión española: (1509-1708, 1732-1791)

instrucciones a su teniente, Pedro Navarro, para sitiar Bugía<sup>16</sup> y hacer de ésta el centro de la ocupación española<sup>17</sup>. Las intenciones del cardenal se cumplieron exactamente en 1510, y Navarro estaba allí instalado militarmente<sup>18</sup>.

Estas sucesivas conquistas instalaron un miedo tremendo en las costas de Berbería. Efectivamente, las ciudades costeras, Bugía, el Peñón de Argel, Orán, Mazalquivir, Mostagán, Arzew, Trípoli y la Goleta de Túnez, así como, las dos dinastías, los Abdel Wadíes de Tremecén y los Hafsíes de Túnez estaban bajo dominio de la Corona de España.<sup>19</sup>

Entre todos esos acontecimientos históricos que enfrentaron a España y a toda la región magrebí, se destacaban los primeros conflictos entre las fuerzas españolas y la marina otomano-argelina, encabezada por los famosos hermanos Barbarroja<sup>20</sup>.

A partir de ese momento, y con la aparición de este nuevo elemento, el Imperio Turco Otomano, nació en el Mediterráneo y sus costas una lucha sin precedentes y, al mismo tiempo, se produjo una explosión de la actividad corsaria, particularmente en los puertos de Berbería.

La España de la época no constituía una excepción; uno de los mayores problemas a los que tuvo que hacer frente era el “Islam” y todo lo que procedía de él, desde las costas magrebíes y desde Medio Oriente, incluyendo a los turcos-otomanos: el “corso”. Esa actividad que dominaba el Mediterráneo perturbó su

---

<sup>16</sup> Bugía, posesión española: (1510-1555)

<sup>17</sup> TERKI-HASSAINE, Relaciones hispano-argelinas..., op. cit., p. 14.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pp. 14-16.

<sup>19</sup> TERKI-HASSAINE, Relaciones hispano-argelinas..., op. cit., p. 14.

<sup>20</sup> Los hermanos Barbarroja se refieren a una fratria de cuatro hermanos corsarios, de finales del siglo XV y principios del XVI. De origen turco otomano, desempeñaron un papel importantísimo en la historia de África del Norte y Argelia en particular. Oruç, el mayor de ellos (nacido alrededor de 1474 en la isla de Lesbos y murió en mayo de 1518 en Tremecén) fue el fundador de un nuevo estado central de Al Jazâ'ir: la Regencia de Argel. Al principio, era marino y guerrero, y sobre todo, un experto en comercio. Durante una de sus expediciones, su embarcación fue atacada por una galera de la Orden de San Juan de Rodas. Su hermano Ilías murió y él fue capturado y vendido como esclavo en Rodas. Sin embargo, con la intervención de su hermano Hizir (Hayreddine), consiguió escapar a Antalya, en Turquía. Para operar contra los corsarios de Rodas, que causaban verdaderas pérdidas en el tráfico comercial de Turquía, el gobernador de Antalya, el príncipe Shehzade Korkud, le puso a la cabeza de una flota de 18 naves, que aumentó, a 24. Con el éxito que realizó contra las naves de Rodas, Oruç fue nombrado “Reis”, capitán marítimo, y conocido desde aquel entonces, como Oruç Reis. Luego, Oruç consiguió estar al servicio del sultán de Egipto, Qansoh al Ghawri, quien puso a su disposición una de las naves destinadas a una expedición naval hacia la India. CROWLEY, Roger, *Empires of the Sea: The Siege of Malta, the Battle of Lepanto, and the Contest for the Center of the World*, Ed. Random House, New York, 2008. / MONTAGUE, Charlotte, *Pirates and Privateers: A Swashbuckling Compendium of Seafaring Scoundrels (Vol. 17)*, Ed. Chartwell Books, New York, 2017, pp. 92-96.

estabilidad política, social y económica. El avance hispano y portugués hacia el sur del Mediterráneo, con la conquista de territorios en el norte de África, provocó una reacción por parte de los otomanos y de la población local, quienes, al percibirlo como una amenaza, fortalecieron sus alianzas y la actividad corsaria para resistir la influencia europea.

En esta época, el Mediterráneo se había convertido en el escenario de las más violentas confrontaciones entre los imperios más poderosos de la época, y sus costas experimentaron las mayores presiones. Los otomanos comprendieron la importancia estratégica de controlar el Mediterráneo occidental para expandir su influencia política, militar y económica, integrando diferentes posesiones de gran relevancia. Sin embargo, desde los inicios de la Edad Moderna hasta el siglo XVIII, tanto el norte de África como las aguas del Mediterráneo despertaron el interés de las potencias cristianas, especialmente de la Monarquía Hispánica. Esta última, como defensora del cristianismo, combatía activamente contra los corsarios musulmanes y las fuerzas turco-berberiscas. Los reyes españoles mostraron una firme determinación en sus políticas dirigidas a someter a la Regencia de Argel y erradicar las actividades corsarias que, según la visión española, amenazaban a las poblaciones del sur de España, generando terror en la región<sup>21</sup>.

Sin embargo, contrariamente a lo que se podría pensar, en medio de todos esos movimientos caóticos, que sembraron el temor y la violencia, las relaciones entre los estados protagonistas no eran exclusivamente bélicas. Así, entre esas potencias enemigas, en función de sus conveniencias y sus necesidades del momento, se establecieron coaliciones y pactos, pero, por las interminables rivalidades y la obstinación de las diferentes partes.

No citaremos todos los tratados y acuerdos de paz firmados, pero nos limitaremos a realizar una breve revisión de algunos acuerdos para poder justificar y comprender mejor los acontecimientos históricos relacionados con las dinámicas tripartitas entre los tres actores.

---

<sup>21</sup> MALKI, Sofiane, «Una muralla infranqueable. Corso, cautiverio y órdenes redentoras en el Argel otomano: desde la consolidación de una regencia hasta la llegada del padre Ximénez», *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), pp. 517-539.

Desde finales del siglo XV, durante el reinado de los Reyes Católicos, surgió una rivalidad entre los reinos de Francia y España. A partir de 1520, Francia buscó alianza con el Imperio Otomano<sup>22</sup> y sus regencias<sup>23</sup>, lo que generó preocupación en España por las posibles implicaciones de tales coaliciones.

Sin embargo, hace falta señalar que en aquel entonces hubo dos prácticas totalmente opuestas aplicadas en los tratados con los países musulmanes, el Magreb y la Sublime Puerta. La primera, en la que aparece Francia, por “razón de Estado”, era pacífica y de índole diplomática y comercial. Para ese grupo, las cuestiones políticas y económicas eran más importantes que las consideraciones religiosas. Sin embargo, la segunda, por “emoción”, como fue el caso de España. Pero, a pesar de esa enemistad religiosa y la recíproca hostilidad durante toda la Edad Moderna, el Imperio español logró concluir pactos con la Sublime Puerta<sup>24</sup>.

Los europeos luchaban por su supremacía, incluso en aquellos tiempos en que el Imperio Otomano representaba una amenaza para ellos, por eso, los musulmanes, en todo caso, afirmó Corrales, seguían sumisos. Pues, dependían de las capitulaciones o tratados, con los primeros, como Francia, y los enfrentamientos corsarios impuestos con los segundos, como España<sup>25</sup>.

Las relaciones entre los monarcas hispanos y los líderes de las dinastías musulmanas que reinaban en el Magreb, sometidos bajo dominio de la Península Ibérica, mediante una sucesión de pactos y tratados, se remontaban a la Edad Media.

Podemos mencionar la tregua de cinco años firmada en 1545 entre los Habsburgos y los otomanos, así como las acordadas en 1559 y 1580, las cuales se establecieron después de la batalla de Lepanto. Desde aquel entonces, empezó otro tipo de relaciones entre las dos partes. Era verdad que abandonaron el enfrentamiento frontal, pero dieron rienda suelta a sus corsarios para atacar al

---

<sup>22</sup>Francia firmó un tratado con Egipto (que, desde 1517, estaba bajo dominio otomano) en 1528, y reforzó esa ventajosa posición en el Levante con las capitulaciones que, primero, firmó con Estambul en 1536, y que ratificó por las de 1569, 1597, 1604, 1763 y 1740; en MARTÍN CORRALES, op. cit., p. 172.

<sup>23</sup> Francia logró firmar un importante número de tratados con Túnez, Trípoli, Marruecos y Argel. Con esta última, para disfrutar de diversos enclaves en las costas norte africanas, concluyó: unos 17 tratados; en MARTÍN CORRALES, op. cit., p. 172.

<sup>24</sup> MARTÍN CORRALES, op. cit., pp. 173-174.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

enemigo. Las consecuencias fueron devastadoras en ambos lados, incluyendo dificultades en el comercio libre, la captura y el cautiverio de miles de barcos y personas, quienes fueron reducidas a la esclavitud<sup>26</sup>.

Así pues, pesar de la derrota de la flota otomana en la batalla de Lepanto en 1571, que muchos consideraron como el fin de la expansión turca en el Mediterráneo, el resultado fue el opuesto. Este hecho histórico, lejos de debilitar a los otomanos, reforzó su capacidad militar y propició un entorno ideal para la continuación de las hostilidades navales. En este contexto, el corso argelino floreció, alcanzando su apogeo con audaces ataques tanto en el mar como en tierra<sup>27</sup>.

A lo largo de los siglos XVI, XVII, España estableció varios tratados y acuerdos con el Magreb Central, incluyendo nueve acuerdos con Tremecén entre 1518 y 1546. Estos esfuerzos demostraron la voluntad de España de negociar con los países musulmanes, especialmente con la Regencia de Argel, aunque los resultados fueron limitados<sup>28</sup>.

En conclusión, podríamos decir que, por un lado, para la monarquía española, todos eran considerados "enemigos" y debían ser destruidos: los moriscos, franceses, otomanos y berberiscos. A pesar de ser considerados "infieles", los intereses personales llevaron a los cristianos europeos a forjar alianzas con turcos y berberiscos, como fue el caso de Francia con Hayreddine Barbarroja contra España y las relaciones comerciales entre España y Berbería. Así, más allá del peso de la religión en la vida política de los países europeos, sus intereses, incluso en momentos de colapso, los llevaron a colaborar.

Durante el siglo XVIII, especialmente bajo el reinado de Carlos III (1759-1788), las relaciones entre España y las potencias musulmanas adquirieron una importancia notable. A diferencia de Felipe V (1700-1749), cuyo reinado estuvo marcado por la presión religiosa y la fuerte influencia de la Iglesia en la sociedad y la corte, Carlos III logró avanzar en el ámbito diplomático. Tras siglos de

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*, pp. 177-179.

<sup>27</sup> MALKI, *op. cit.*, pp. 517-539.

<sup>28</sup> MARTÍN CORRALES, *op. cit.*, pp. 177-179.

tensiones y hostilidades, la región mediterránea comenzó a experimentar un período de relativa paz y estabilidad<sup>29</sup>.

A pesar de los esfuerzos previos de España por establecer la paz con la Regencia de Argel mediante bombardeos en 1775, 1783 y 1784, estos intentos no alcanzaron los resultados esperados. Las mediaciones internacionales, como las del sultán de Marruecos, Muhammad ben Abdallah, entre 1767 y 1768, así como las de Francia y Portugal en los años siguientes, tampoco consiguieron persuadir a los dirigentes argelinos, quienes se resistieron a ceder el control de presidios estratégicos como Orán y Mazalquivir<sup>30</sup>.

Por otro lado, al comparar la relación entre la Regencia de Argel y la Sublime Puerta antes del siglo XVIII, se evidencia una gran diferencia. Un incidente del siglo XVI, relatado en una carta de un espía fechada el 14 de junio de 1570 y enviada desde Argel al rey de España Felipe II, ilustra esta brecha. En aquel entonces, el rey de Argel Uchalí Alí “*rogaba a los genízaros que tuviesen a bien dejarle ir a Bicerda para dar ánimo a los moros de Túnez. Lo cual dichos genízaros no quisieron consentir para nada hasta que no llegara la galeota de Constantinopla.*”<sup>31</sup>

España se desarrolló en un estado moderno y fuerte, tanto políticamente como social y económicamente, gracias a las reformas. Por otro lado, el imperio Otomano experimentaba un declive en su poder e influencia hasta su eventual desaparición. Mientras tanto, Argel se aferraba a las tradiciones y rechazaba los cambios en su política en diferentes dominios. Como se señaló, el gobierno de Argel “buscó refugio en el “mito de la invencible Regencia”, y como consecuencia de sus decisiones, igual que las demás regencias del norte de África, “*eran totalmente incapaces de evitar la dominación y colonización de los estados de la orilla norte del mar Mediterráneo*”<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> BENAFRI, Chakib, “*Las relaciones entre España, el Imperio Otomano y las Gerencias Berberiscas en el siglo XVIII (1759-1792)*”, Revue d'Histoire Maghrébine, N° 75-76, Zaghouna, 1994, pp. 279-285.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, pp. 91-106.

<sup>31</sup> AGS Estado, Leg 487, (doc. 73), 1570, 14 de junio, Argel. Andrea Gasparo Corso al Rey. Recibida a 28, en SOLA, Emilio, Las negociaciones de 1569 para atraer a Uchalí al servicio del rey de España. Mercaderes o financieros y espías, Revista, Archivo de la Frontera, Pub., 03/05/2013, p. 97.

<sup>32</sup> BENAFRI, “*Las relaciones...*, *op. cit.*, pp. 279-285.

En cuanto a los mudéjares y moriscos, entre las tensiones mediterráneas, la política expansionista, y la insistencia en la unidad religiosa y la seguridad nacional, España reforzó sus medidas de control sobre estas comunidades, afectando su situación en todos los dominios: político, social y religioso.

## **I.2. LA SITUACIÓN DE LOS MORISCOS EN ESPAÑA (1502-1609)**

El período que abarca desde 1502 hasta 1609 representa un capítulo crucial en la historia de los moriscos en España. Este período dejó una profunda huella en su situación social y religiosa, en medio de transformaciones políticas y culturales significativas. Esta exploración minuciosa se adentrará en aspectos esenciales de la comunidad morisca, desde sus cifras demográficas hasta su dispersión geográfica, así como su desarrollo social y religioso desde los Reyes Católicos hasta el reinado de Felipe III.

Para comprender la situación social y religiosa de los mudéjares y moriscos en España entre 1502 y 1609, resulta imperativo explorar la diversidad de esta comunidad en diversas regiones del país. Este enfoque se centrará en aspectos como la demografía, la distribución geográfica, las actividades económicas y las tensiones sociales que caracterizaron su convivencia con una sociedad mayoritariamente cristiana.

### **I.2.1. LA COMUNIDAD MORISCA EN ESPAÑA: DEMOGRAFÍA Y DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA**

En España, los moriscos no se integraban en el mismo modelo socioeconómico y cultural que predominaba en la sociedad donde residían. Sin embargo, estas disparidades no sólo obedecían a motivos ideológicos y políticos, sino también a profundas diferencias en estructuras, leyes, costumbres y prácticas que regían su organización social. Comprender esta diferencia es fundamental para apreciar la diversidad dentro de la comunidad morisca<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, pp. 279-285.

Su sistema religioso era completamente distinto al del clero, contrariamente a este último, no está amparado y administrado por legislaciones especiales. Esta disimilitud en el ámbito religioso era sólo una de las muchas facetas que definían la singularidad de la comunidad morisca.

Juan Reglá<sup>34</sup> señaló que:

los moriscos no constituyeron una clase social específica, sino que entre ellos hubo una minoría aristocrática, una burguesía enriquecida, un artesanado activo y una sufrida masa de campesinos y jornaleros. Entre sus principales actividades económicas cabe destacar los cultivos de regadío en las huertas valencianas y murcianas, los arrozales, los viñedos y los campos de cereales. En Granada floreció la industria azucarera y en Castilla abundan las referencias demostrativas de la actividad mercantil de los moriscos, en particular, como transportistas.

En relación con este tema<sup>35</sup>, se considera que la afirmación de Juan Reglá no puede aplicarse, por lo menos, a los moriscos castellanos y los de la Cuenca. Según ella, los moriscos formaban “*un grupo prácticamente acéfalo y privado de toda posibilidad de desarrollo o ascensión social*”. Sus argumentos, pues, enfatizan la necesidad de reconocer las variaciones regionales y locales dentro de la comunidad morisca, desafiando así las generalizaciones simplistas

Tampoco se puede hablar de nobleza, ya que, la clase social morisca no está formada por personas que poseen títulos nobiliarios concedidos por el rey ni heredados de sus antepasados, ni jerarquía reconocida ni privilegios legales, como era el caso de la comunidad cristiana. Estas diferencias en estatus social, la riqueza y las profesiones, tienen implicaciones significativas en la comprensión de las dinámicas interiores de la comunidad morisca.

Los individuos, en sus relaciones sociales, no se comportaban con una fuerte conciencia de la diferencia de clases sociales y de su pertenencia a una clase elevada. Aunque la pequeña burguesía morisca aspiraba a un nivel más alto, la

---

<sup>34</sup> REGLÁ, Juan, *Estudios sobre los moriscos*, Secretariado de Publicaciones, Intercambio Científico y Extensión Universitaria, Universidad de Valencia, 1964, p. 222.

<sup>35</sup> GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*, Ed. Siglo XXI de España, Madrid, 1978, p.18.

mayoría cristiana vieja mantenía su posición dominante. Esta tensión subyacente a menudo quedaba velada en las interacciones cotidianas.

A pesar de la unidad comunitaria entre los moriscos, en este contexto se habla<sup>36</sup> de sociedad secreta, sin embargo, no formaban un todo homogéneo que permite establecer entre ellos una relación de semejanza y uniformidad. Existían, pues, diferencias regionales y locales importantes. De hecho, los granadinos desterrados, por ejemplo, se dedicaron en gran medida al comercio<sup>37</sup>. En cambio, en la Corona de Aragón, principalmente en Zaragoza y Valencia, encontramos todos tipos de profesiones.

Los moriscos se inclinaban principalmente hacia tres sectores económicos: la agricultura era predominante, seguida de la artesanía como actividad básica, y en tercer lugar, se encontraban los pequeños comercios y el transporte. Su sustento económico se basaba en una variedad de actividades complementarias, lo que fortalecía la estabilidad y cohesión de su sociedad. Sin embargo, los moriscos no se dedicaban a la pesca ni a la ganadería<sup>38</sup>.

Los moriscos eran el núcleo de la economía del país, especialmente como hábiles agricultores tanto en terrenos de secano como de regadío, donde desplegaban todas sus habilidades y esfuerzos. Fueron pioneros en el cultivo de numerosas plantas orientales, como el arroz, la naranja y la caña de azúcar. Para satisfacer las necesidades de su densa población, practicaban una agricultura intensiva que aprovechaba al máximo el suelo. Esta contribución agrícola tuvo un profundo impacto en la economía y la cultura de España.

Realizaban altos rendimientos en el sector de la agricultura, gracias al alto nivel técnico que poseían. Los agricultores de la época no alcanzaron cumplir los mismos resultados producidos por los moriscos. Esta maestría en la agricultura

---

<sup>36</sup> CARDAILLAC, “El enfrentamiento ..., *op. cit.*, pp. 27-37.

<sup>37</sup> CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier, “La asimilación de los moriscos granadinos: un modelo de análisis”, pp. 347-361, Coordinadores, Disidencias y exilios en la España Moderna, Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna, Alicante, 27-30 de mayo de 1996, Caja de Ahorros del Mediterráneo Universidad de Alicante A.E.H.M, Alicante, 1997.

<sup>38</sup> VINCENT, Bernard, “El río morisco”, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 2006, p. 31.

señala la importancia de la transferencia de conocimientos en la comunidad morisca.

La comunidad desempeñaba una amplia variedad de profesiones y oficios, que abarcaban desde la agricultura hasta el transporte de mercancías por toda la península, junto con otras actividades comerciales<sup>39</sup>. Estos diversos roles resaltan su versatilidad e integración en la economía local y regional, subrayando así su contribución significativa a la sociedad española

Una diferencia crucial radicaba en la composición demográfica, la distribución geográfica y la cantidad de moriscos que habitaban en ambas coronas.

Una abundante documentación, en gran parte inédita, extraída de los archivos de Simancas, Valencia y otros, proporcionó las figuras que permitirían dibujar, con gran detalle, el mapa de la población morisca en los diferentes reinos peninsulares. La información sobre el número de la población morisca, su ubicación geográfica en la Península Ibérica y su estilo de vida evaluaría, además, las consecuencias materiales de la expulsión. Esta documentación histórica nos brinda una visión más completa de la presencia morisca en España.

En 1609, la población morisca fue estimada a unos 300.000 individuos por toda España<sup>40</sup>, y repartida principalmente en tres grupos<sup>41</sup>. Según, la mayoría de los investigadores, unos 5.000 poblaron Cataluña, unos 60.000, Aragón y la mayor parte, el Reino de Valencia. Así, en esas dos últimas regiones que formaban la Corona de Aragón, vivía un número total aproximativo de 125.000 moriscos, lo que representaba la tercera parte de la población valenciana. El resto estaba muy dispersado por la Corona de Castilla desde el cantábrico hasta Andalucía, pero en el norte, Galicia, Asturias, País Vasco, su presencia era muy escasa. Estos números demográficos resaltan la concentración y distribución de los moriscos en diferentes regiones de España.

---

<sup>39</sup> EPALZA, Mikel de, “*Los moriscos antes y después de la expulsión*”, Mapfre, Madrid, 1992, pp. 233-234.

<sup>40</sup> SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael Benítez, “*La expulsión de los moriscos: el triunfo de la razón de Estado, Refugiados, exiliados y retornados en los mundos ibéricos (siglos XVI-XX)*”, Ed. Fondo de Cultura Económica, Coordinadores RUIZ IBÁÑEZ, José Javier; VINCENT, Bernard, Madrid, 2018, pp. 275-294.

<sup>41</sup> REDONDO, Augustin, *Les Représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain : perspective diachronique*, Presses Sorbonne Nouvelle, París, 1993, p. 47.

La población morisca en España se repartía, pues, en dos principales diferentes regiones, la Corona de Aragón y la Corona de Castilla. Los moriscos se distribuían en tres principales grupos, distintos entre sí y con una amplia variedad interna: los del reino de Granada, Valencia y Aragón. Estas subdivisiones geográficas dentro de la comunidad morisca reflejaban las complejas relaciones entre las distintas regiones de España.

Como lo explicó Rafael Benítez<sup>42</sup>, esa desigualdad entre las dos coronas residía, ya antes de la expulsión definitiva, en 1570, en la orden de Felipe II, la de la expulsión y la distribución de los moriscos de Granada por Andalucía, Extremadura, Murcia y las dos Castillas. Esta intervención real tuvo un impacto significativo en la conformación y distribución de la población morisca en España y ejerció un impacto determinante en la relevancia que tendrían las diversas regiones durante el período entre 1609 y 1614, y consecuentemente, en el número de moriscos expulsados de cada territorio.

En la primera región, las dos Castillas, Extremadura, León y Andalucía occidental, la situación era diferente. Su presencia era escasa y los moriscos vivían principalmente en las ciudades, en los “fueros”. Estos grupos diferentes de la Corona de Aragón y poco diferentes de los cristianos viejos: no hablaban árabe, buena parte de ellos era realmente cristiana y, sobre todo, los que no lo eran, no sólo practicaban su religión de forma extremadamente discreta sino también, tenían un conocimiento muy básico del islam. Se nota también, que contrariamente a los demás moriscos de las zonas aragonesas, no vivían separados de los cristianos viejos, salvo una minoría en los enclaves puramente moriscos, y tampoco desempeñaban profesiones específicas, de modo que todo hizo que en su aspecto exterior nada les diferenciaba de los cristianos viejos.

En suma, estos asentamientos urbanos de los moriscos en estas regiones específicas indican la adaptación y la interacción de los moriscos con las comunidades urbanas de España.

---

<sup>42</sup> SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael Benítez, La geografía de la España morisca, Cartas de la Goleta Nº 2, Actas del Coloquio Internacional "Los moriscos y Túnez, Revista cultural española editada por la Embajada de España en Túnez con la colaboración del Instituto Cervantes de Túnez y la Oficina Técnica de Cooperación, Túnez, abril 2009, pp. 65-82.

Pero, la llegada de los moriscos granadinos desterrados, que mantenían su arraigada cultura andalusí e islámica, incluso después de las revueltas de las Alpujarras, cambió la dinámica en la Corona de Castilla, desencadenando tensiones y cambios en la relación con los cristianos viejos. Su discreta presencia se hizo muy visible por su idioma, vestido, costumbres, ceremonias, etc. y, por consiguiente, las consecuencias fueron terribles para los nuevos conversos castellanos, a pesar de los varios intentos que hicieron por alejarse aparentemente de los expulsados de Granada, y acercarse más de los cristianos viejos. Así, se realizaron muchos matrimonios entre esos últimos y castellanos.

De hecho, por ser el último reino islámico de España, los granadinos, hasta finales del siglo XVI, representaban el mayor número de moriscos. Conocían bien el islam, hablaban corrientemente el árabe y eran muy escasamente aculturados. Conservaban, pues, la mayor parte de su cultura andalusí e islámica: vestido, costumbres, gastronomía, celebraciones, música, etc. La experiencia única de los moriscos granadinos y su herencia cultural demuestran la riqueza y complejidad de la historia morisca en España.

Sin embargo, los moriscos de Hornachos constituían una excepción<sup>43</sup>. Poblaban prácticamente toda la localidad, y no sólo practicaban de forma abierta el islam sino también tenían fama de independientes y rebeldes. Pues, era por ello los moriscos de la comarca fueron de hecho los primeros castellanos expulsados y, además, su odio para con los cristianos viejos y a las autoridades españolas era tan intenso que tras su destierro mantuvieron su cohesión comunitaria y su combatividad y fundaron la república corsaria de Salé y Rabat, en el actual Marruecos. Su ira dirigida hacia España era generada e intensificada por el sentimiento de venganza por la expulsión que consideraban injusta y sus consecuencias que les había arruinado y despojado de su país natal, sus bienes, hogares, tierras y hasta de sus hijos<sup>44</sup>. La presencia de los moriscos en Hornachos y su resistencia ante la expulsión resaltan la diversidad de actitudes y respuestas dentro de la comunidad morisca.

---

<sup>43</sup> MAYORGA HUERTAS, Fermín, *Los moriscos de Hornachos crucificados y coronados de espinas*, Ed. Cultiva Comunicación, Madrid, 2009, p. 173.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 173.

En cuanto a su número, tras las revueltas de las Alpujarras (1568-1571), 80 000 moriscos granadinos, de los 165.000 individuos que formaban la población del Reino de Granada antes de la guerra de Alpujarras, fueron desterrados principalmente a Extremadura y Andalucía, y el resto, en menor medida, a algunas zonas del sur de Castilla, especialmente a La Mancha. Los otros 85.000 moriscos, según Rafael Benítez<sup>45</sup>, numerosos los que fueron fugitivos o víctimas de las batallas, otros fueron autorizados a seguir viviendo en Granada por su lealtad durante los levantamientos o por ser indispensables en unos sectores económicos como el riego, o esclavos, mientras otros muchos se quedaron en el reino ilegalmente, ocultados por los cristianos viejos. Estos destinos contrastantes reflejan la experiencia de los moriscos tras las revueltas.

Así, en vísperas de la expulsión, según la síntesis de Rafael Benítez concluida a partir de las cifras avanzadas por Henri Lapeyre<sup>46</sup> en su libro “Géographie de l’Espagne Morisque”, habría en la Corona de Castilla:

Dos Castillas y Extremadura	45.000
Murcia	16.000
Andalucía	30.000
Granada	3.000
<b>TOTAL</b>	<b>94.000</b>

**Tabla 1: Demografía de los moriscos de la corona de castilla**

Esta segmentación geográfica nos proporciona una visión más detallada de la distribución demográfica de los moriscos en la Corona de Castilla.

En la segunda región, la del Levante, desde los valles de los Pirineos de Aragón y desde las tierras catalanas del Ebro hasta las tierras castellanas de Murcia, los moriscos eran esencialmente rurales y establecidos, sobre todo, en las zonas montañosas. Trabajaban en los dominios señoriales, y eran vasallos de la nobleza razón por la cual disfrutaban del privilegio de poder practicar de forma clandestina

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 173.

<sup>46</sup> SÁNCHEZ -BLANCO, La geografía de la España ..., *op. cit.*, pp. 65-82.

y discreta su fe musulmana. Los señores los habían defendido ardientemente contra la decisión de la expulsión definitiva<sup>47</sup>. En suma, la forma en que los moriscos se establecieron en la región y los trabajos que desempeñaron crearon una relación estrecha con la nobleza local.

Sin embargo, a pesar de ello, sedentarios y laboriosos, su tasa de crecimiento representaba, para la España de Felipe III, un peligro real. En ese territorio del Levante, la mayor densidad se encontraba en el Reino de Valencia y las tierras fértiles de Murcia. Según las cifras aceptadas por la mayoría de los investigadores, fueron unos 60.000 moriscos expulsados en su totalidad de la Corona de Aragón<sup>48</sup>.

Los moriscos valencianos constituían alrededor de un tercio de la población, el segundo mayor número que se concentraba en esa zona. Tenían un alto grado de conocimiento del Corán y la Sunna. Eran poco aculturados y bilingües, hablando árabe y valenciano. No obstante, a pesar de practicar abiertamente la fe musulmana, tener respetados alfaquíes que enseñaban en diferentes partes de España y debido a su ubicación costera que facilitaba relaciones con turcos y berberiscos, los señores nobles protegían a los moriscos valencianos debido a los altos impuestos que éstos pagaban.

En cuanto a los moriscos aragoneses, estaban principalmente instalados a orillas del Ebro y sus afluentes<sup>49</sup>. Formaban alrededor de un 20 % de la población total del reino. No hablaban árabe como los valencianos y los granadinos, pero como eran vasallos de la nobleza disfrutaban, igual que los demás, del privilegio de poder practicar su fe musulmana de manera moderada y oculta<sup>50</sup>.

Vivían en morerías y se dedicaban, en particular, a la agricultura y en zonas, sobre todo, rurales y de regadío, pero también, a otras actividades como la artesanía y el comercio<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> CERVERA FRAS, María José, Mudéjares y moriscos en la sociedad aragonesa, Historia de Aragón, t. II, Economía y sociedad, Sitio web oficial (IFC) Institución Fernando El Católico (Excma. Diputación de Zaragoza), Ed. IFC, Zaragoza, 1996, pp. 363-369.

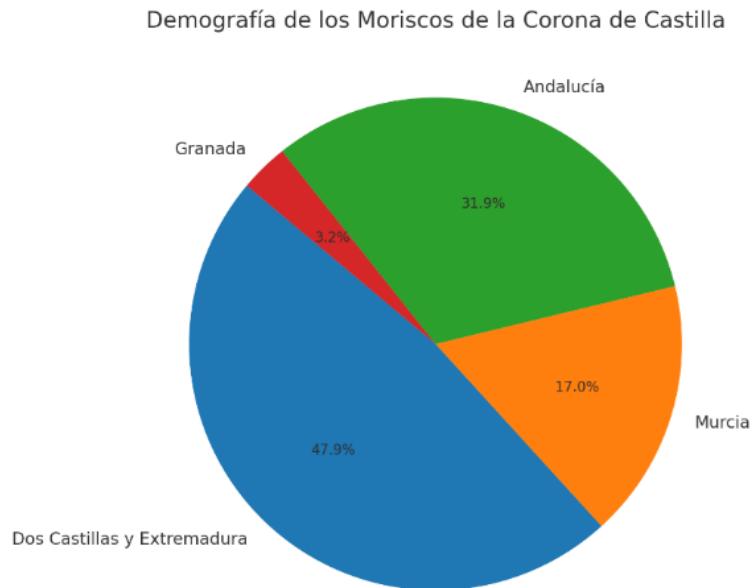
<sup>48</sup> SÁNCHEZ -BLANCO, La geografía de la España ..., op. cit., pp. 65-82.

<sup>49</sup> SALAS AUSÉNS, José Antonio, Economía y población en la Edad Moderna Historia de Aragón, Vol. 2, (Economía y sociedad), Eds., Institución Fernando el católico, Zaragoza, 1989, pp. 101-112.

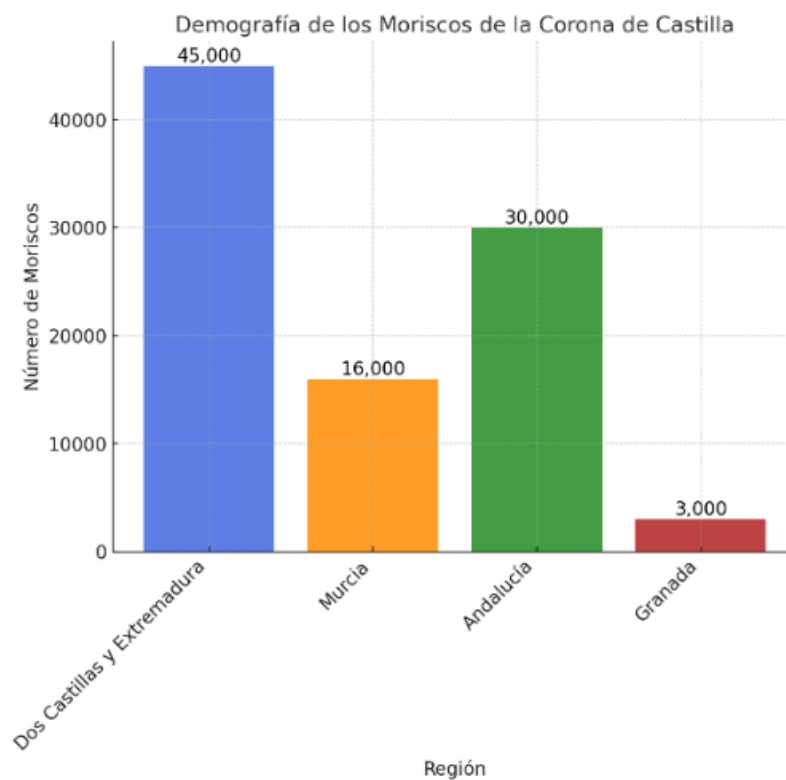
<sup>50</sup> CERVERA FRAS, op. cit., pp. 363-369.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, pp. 363-369.

Los gráficos a continuación visualizan esta distribución, permitiendo una mejor comprensión de las proporciones relativas de cada región en el conjunto de la población morisca de la Corona de Castilla.



**Ilustración 1: Demografía de los Moriscos de la Corona de Castilla (en porcentaje)**



**Ilustración 2: Demografía de los Moriscos de la Corona de Castilla (barras)**

En síntesis, la diversidad en los modelos de asentamiento y práctica religiosa de los moriscos en distintas regiones de España resalta su adaptabilidad y variabilidad. Esta comunidad forma un complejo mosaico de identidades y experiencias únicas. Además, la relación con la nobleza subraya las conexiones entre esta y los moriscos en diversas partes del país.

Por lo tanto, consideramos que la comunidad morisca en España constituye un intrigante mosaico de diversidad cultural y social. La compleja distribución geográfica y las diferencias en ocupaciones y estatus revelan la riqueza de esta comunidad. Las tensiones entre los grupos moriscos y los cristianos viejos resaltan la interacción cultural. Su adaptación económica y la preservación de su herencia islámica se reflejan en su papel como agricultores expertos y hábiles comerciantes. Aunque las revueltas y expulsiones generaron conflictos, también dejaron rastros de coexistencia y resistencia. En resumen, la historia morisca en España testimonia la complejidad y dinámica de las interacciones culturales y sociales en la península ibérica en el pasado.

### **I.2.2. LA SITUACIÓN DE LOS MUDÉJARES DESPUÉS DE 1502**

La situación en Castilla era peculiar y bastante compleja debido a la coexistencia de mudéjares nativos de la región y los moriscos que habían sido desterrados del Reino de Granada tras las revueltas de Alpujarras. La reputación de los granadinos desencadenó un conflicto entre ambos grupos.

En el Reino de Granada, las medidas de conversión parecían más estrictas. Entre 1500 y 1501, se firmaron acuerdos entre comunidades del Reino de Granada y los soberanos, expresando la intención de someter a los moriscos al mismo régimen que los cristianos. Esto incluía eliminar el sistema fiscal del antiguo estado nazarí, imponer los mismos impuestos a los conversos y brindarles las mismas exenciones que los cristianos viejos. Para garantizar una conversión sincera, se implementaron diversos métodos como la creación de una red de iglesias parroquiales y misiones que duraron hasta 1510.

Los problemas de integración de los moriscos, marcados por diferencias religiosas, étnicas y socioeconómicas con los cristianos viejos, dieron lugar a descontento por parte de los moriscos, culminando en las revueltas de los Alpujarras (1568-1571). Estas revueltas fueron reprimidas con firmeza, lo que resultó en la dispersión de los habitantes de Granada por toda Castilla.

Varios autores, influenciados por estereotipos, resaltaron la imagen habitual y comúnmente aceptada de los moriscos. A través de un proceso de categorización, esta imagen generalizada tendía a exagerar las similitudes ignorando ciertas diferencias. La literatura de la época también contribuyó a forjar esta imagen. Se los presentaba como defensores fervientes de sus raíces, no asimilados, rebeldes y propensos a la violencia<sup>52</sup>. Sin embargo, algunos olvidaban la diversidad de estatus que los moriscos tenían dentro de su propio grupo.

A menudo se omitía considerar que las élites moriscas desempeñaban un papel crucial al actuar como intermediarios entre la Corona y la comunidad. Esta lealtad y colaboración, en algunos casos, incluso permitieron la supervivencia de su propia comunidad<sup>53</sup>.

Así pues, a pesar del deterioro gradual de la situación de los nuevos conversos a lo largo del siglo XVI debido a las sucesivas restricciones y prohibiciones a las que se vieron sometidos, se puede observar, a través de la documentación preservada en el reino de Granada, que la situación de ciertos moriscos evolucionó de manera paralela. Esto ocurrió cuando las élites encontraron formas de obtener licencias reales para mantener sus privilegios, como la autorización para poseer esclavos negro-africanos. En algunos casos, incluso esclavizaron a sus propios correligionarios después de la revuelta de las Alpujarras.

---

<sup>52</sup> GALLEGO BURÍN, Antonio y GAMIR SANDOVAL, Alfonso, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix en 1554*, (1ª ed. 1968), Universidad de Granada, Granada, 1996.

<sup>53</sup> CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier, «Mudéjares y moriscos en la Tierra de Baza (1488-1508)», *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Andalucía Moderna (I)*, Ed. CajaSur, Córdoba, 1995, p. 391-400.

Es relevante señalar la existencia de élites poderosos que se habían asimilado a la sociedad dominante<sup>54</sup> y que actuaban como intermediarios entre la comunidad y el poder real<sup>55</sup>.

A comienzos del siglo XVI, un gran número de ricos moriscos eligieron la integración en lugar del exilio y declararon claramente su aceptación de la ideología cristiana<sup>56</sup>.

Además, después de comprobar la sinceridad de su conversión, la Corona española no dudó en otorgarles ciertas licencias, como el derecho a poseer un arma, un caballo y hasta la posesión de esclavos que se convirtió así en una de las características distintivas de los moriscos ricos, especialmente a partir de 1560, cuando se endureció la legislación<sup>57</sup>.

Contrariamente a las demás regiones, la real cédula de febrero de 1502 de la conversión obligatoria no afectó mucho a los mudéjares de la Corona de Aragón, porque beneficiaban de la protección de sus señores, por las considerables rentas que estos últimos obtenían de ellos. En 1503, los nobles, que eran sus protectores, intervinieron en las Cortes de Barcelona, para obtener garantías de su permanencia. No obstante, a nivel popular, prevalecía un fuerte rechazo que se manifestó durante la revuelta de las Germanías entre 1521 y 1522 del Reino de Valencia. Pues, los “agermanats” atacaron las aldeas pobladas por mudéjares y los bautizaron a la fuerza<sup>58</sup>. Según Henry Kamen<sup>59</sup>, *“los dirigentes de las Germanías vieron que el modo más sencillo de destruir el poder de los nobles en el campo era liberando a sus vasallos mudéjares, y así lo hicieron por medio del bautismo”*. A finales de 1522, y una vez terminada la revuelta, se planteó el problema de la validez de las conversiones impuestas. Desde luego, en junio de 1525, después de reunir una junta para tratar el tema y de varios meses de deliberaciones, el inquisidor general Alonso Manrique concluyó que los bautismos eran válidos.

---

<sup>54</sup> CASTILLO FERNÁNDEZ, *op. cit.*, pp. 39-58.

<sup>55</sup> SORIA MESA, Enrique, «De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII», Áreas, Revista internacional de ciencias sociales, N° 14, Universidad de Murcia, 1992, pp. 51-64.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, pp. 51-64.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, pp. 51-64.

<sup>58</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 23.

<sup>59</sup> KAMEN, Henry, *La Inquisición Española. Una revisión histórica*, 3ª edición, Barcelona 2011, p. 209.

Según el razonamiento del inquisidor, los moriscos poseían la facultad y capacidad de actuar según su propia voluntad eligiendo la conversión al cristianismo como alternativa a la muerte, lo que significaba que se habían ejercido el libre arbitrio<sup>60</sup>. Tras dicha decisión, la población morisca contestó la legitimidad del juicio. Finalmente, el rey Carlos I confirmó lo decretado por el inquisidor general Alonso Manrique con la publicación de la orden del 8 de diciembre de 1525, en la cual ordenaba, a todos los mudéjares del Reino de Valencia, así como, a los de todos los Estados de la Corona de Aragón, a convertirse al cristianismo<sup>61</sup>.

Los mudéjares de la Corona de Aragón, una vez convertidos en moriscos, entraron en unas largas negociaciones con la corte mediante una delegación que los representaba. Finalmente, con el pago de un servicio de 40.000 ducados, consiguieron obtener que, durante diez años, la Inquisición no interviniera en sus asuntos. El acuerdo estipulaba que pudieran conservar sus costumbres y su lengua, tener cementerios distintos, la igualdad fiscal con los cristianos viejos y el pago de una renta a los "alfaquíes" convertidos cuyas mezquitas había pasado a la Iglesias<sup>62</sup>.

Sin embargo, el convenio permaneció en secreto hasta 1528, por lo que mientras tanto, renacieron las revueltas, como la rebelión de Espadán, llevada por los moriscos del valle del Palancia, una región valenciana fuertemente islamizada, porque se negaron a aceptar la solución. El conflicto duró hasta septiembre de 1526, cuando acabó sofocado por las fuerzas reales. Pero, los moriscos del cercano Reino de Aragón continuaron viviendo tranquilos y no se les unieron<sup>63</sup>.

En el Reino de Valencia, y durante todo el siglo XVI, tuvieron lugar varias oleadas misionales con una serie de precauciones y prevenciones, respecto al asunto morisco. A partir de 1575, además de la prohibición de acercarse del litoral sin permiso del Virrey, bajo pena de tres años en galeras, sólo se hacía excepción en favor de los que trabajaban de transportadores, las autoridades del reino aplicaban un castigo para todo cambio de domicilio y preveían la expulsión de

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 209.

<sup>61</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 24

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 24

<sup>63</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 24-25.

todo aquel que no fuera de origen valenciano. En cuanto a los problemas internos y entre la serie de resoluciones legales y las medidas tomadas, se destacaba una pragmática publicada el 7 de junio de 1586. De hecho, el Reino de Valencia padecía de una situación perjudicial, una cuestión que necesitaba una intervención urgente a causa de una epidemia de bandolerismo que se acentuó en la década de los años 1580. La orden, pues, estipulaba severas condenas, no sólo contra los bandidos sino también contra sus parientes, que consistía en ser deportados a Castilla, sus protectores e incluso contra los que no los persiguieran.

Al principio, en el reino de Valencia, los señores no obligaban a los moriscos a convertirse y practicar correctamente el cristianismo. Pues, por motivos económicos, todo lo que les importaba era la rentabilidad que les procuraban los adeptos de Islam, como lo explicaba un dicho de aquel entonces: “*Quien tiene moro tiene oro*”. Sin embargo, a partir del año 1526, con el comienzo de las persecuciones inquisitoriales. En este sentido, Juan de Ribera<sup>64</sup> opinó que los moriscos eran una plaga y que la mejor manera de acabar con ellos era de perseguirlos.

La mayoría de los moriscos del reino de Valencia trabajaban en los señoríos feudales. Estaban sometidos y explotados, y como contrapartida, los dueños los protegían de la Inquisición y de las ofensas y molestias de los cristianos viejos<sup>65</sup>. Los señores se otorgaron el pleno poder de acción sobre los moriscos que trabajaban sus tierras. Estos últimos no podían negarse a su amo porque tenía el poder de despedirlos e incluso matarlos.<sup>66</sup>

En el reino de Valencia, los moriscos fueron vistos como una minoría con dificultades de asimilación, ya que se consideraba que no podían integrarse completamente en la sociedad cristiana española. Representaba una traba y peligro trascendentes para la España de Felipe II, que ya en lucha con afán para hacer

---

<sup>64</sup>San Juan de Rivera (1532-1611): Religioso y hombre de estado español. Nombrado arzobispo de Valencia para solucionar el problema de los moriscos en Valencia. En 1796 fue Beatificado y, en 1960, fue canonizado por el papa Juan XXIII.

<sup>65</sup> LAPEYRE, Henri, Géographie de l’Espagne morisque, École Pratique des Hautes Etudes VI, Section, Centre des Recherches Historiques, Col. Démographie et Sociétés t. II, S.E.V.P.E.N., París, 1959, pp. 33-73.

<sup>66</sup> GOVERT WESTERVELD, Blanca, el Ricote de don Quijote: expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España, años 1613-1654, Ed. Govert Westerveld, Blanca (Murcia), 2001, p. 315.

frente a los turcos y piratas berberiscos. Además, como todos los procesos y esfuerzos realizados para evangelizarlos fracasaron, iba confirmándose la convicción de que sólo su expulsión pudiera hacer desaparecer el problema.

En 1609, y a pesar de la oposición de los señores feudales, por ser ellos la base económica del reino de Valencia, se deportaron unos 125.000 moriscos valencianos. El número representaba cerca de un tercio de su población<sup>67</sup>. Finalmente, lo inevitable y lo que presentían los contra la expulsión no tardó en realizarse. Las consecuencias fueron tan gravísimas que, durante centurias, la región conoció despoblamiento y crisis económica en todos los sectores, y sobre todo en la agricultura.

Del análisis de estos acontecimientos históricos, se pueden extraer varias observaciones y opiniones. En primer lugar, se evidencia la complejidad de las relaciones entre los moriscos y las comunidades cristianas en diferentes regiones de España, como Castilla, Aragón y Valencia. Las dinámicas variaron significativamente según el contexto local y las políticas aplicadas.

En Castilla, se encontraban mudéjares locales y moriscos exiliados de Granada, lo que generaba tensiones debido a diferencias religiosas y étnicas. En la Corona de Aragón, los mudéjares recibían protección de sus señores feudales, lo que les brindaba cierta seguridad. Sin embargo, en Valencia, a pesar de esta protección inicial, hubo tensiones y revueltas debido a la dificultad de su asimilación y persecuciones inquisitoriales.

A pesar de esfuerzos por parte de ciertas élites para mantener privilegios y mediar con la Corona, las diferencias religiosas, étnicas y sociales entre los moriscos y los cristianos viejos generaron tensiones persistentes. Los estereotipos y la literatura de la época influyeron en la percepción distorsionada de los moriscos. Las revueltas de los Alpujarras marcaron un punto crítico, y finalmente la expulsión masiva de los moriscos valencianos en 1609 evidenció que, a pesar de los intentos por resolver las tensiones, la ruptura finalmente prevaleció, dejando

---

<sup>67</sup> LAPEYRE, op. cit., pp. 33-73.

una huella profunda en la región en términos de despoblamiento y crisis económica duradera.

Consideramos pues que estos eventos históricos revelan la compleja interacción entre factores religiosos, políticos y sociales en la España del siglo XVI, destacando la lucha por la identidad, el poder y la supervivencia en un contexto de cambios y tensiones constantes.

### **I.2.3. SITUACIÓN SOCIAL Y RELIGIOSA DE LOS MORISCOS EN ESPAÑA TRAS LA CAÍDA DE GRANADA Y LA EXPULSIÓN DEFINITIVA**

En España, el período que abarca desde los Reyes Católicos hasta el reinado de Felipe III estuvo marcado por eventos y políticas que impactaron directamente en la vida de los moriscos, quienes se encontraron en una encrucijada entre sus raíces culturales e islámicas y la presión para convertirse al cristianismo de manera forzada. Enfrentaron desafíos cruciales en un contexto complejo y experimentaron transformaciones significativas en su estatus social y en su relación con las religiones cristiana e islámica lo que generó tensiones y conflictos en su identidad y lealtades.

A lo largo de esta época, tuvieron que navegar por complejas dinámicas sociales y religiosas, donde las políticas gubernamentales, las actitudes de la sociedad cristiana y las decisiones internas de la comunidad influyeron en su vida cotidiana. Las actitudes oficiales, prácticas religiosas e interacciones sociales fueron elementos clave que definieron sus desafíos y estrategias de supervivencia y preservación de su identidad en un entorno en constante cambio.

#### **I.2.3.1. LA SITUACIÓN SOCIAL DE LOS MORISCOS**

En 1478, durante el reinado de los Reyes Católicos, se creó la Inquisición española o Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Fue una institución creada con una bula del Papa Sixto IV, en Castilla para asegurar la pureza de la fe católica.

Muy afanes, los Reyes Católicos objetivaron extender su dominio a todos los reinos de la península Ibérica unificándolos bajo el catolicismo. Así, en 1492,

decretaron la conversión obligatoria de los judíos llamados "marranos"<sup>68</sup>, y en cuanto a los que se negasen fueron o ejecutados o expulsados.

En el mismo 1492, tras la reconquista del último Reino musulmán de Granada un gran número de musulmanes permaneció en España, llamados "mudéjares", es decir, quienes vivían bajo dominio cristiano. Mientras los judíos sufrían las persecuciones de los inquisidores, los mudéjares beneficiaban del privilegio de establecerse en comunidades llamadas aljamas o morerías y de la libertad de practicar su religión, el Islam, utilizar la lengua árabe y mantener sus costumbres.

Años después, a partir del año 1501, los mudéjares conocieron el mismo destino que los judíos. Estuvieron obligados a convertirse o abandonar España. Tras su conversión, por la Pragmática del 14 de febrero de 1502, recibieron el nombre de "moriscos", o igual que los judíos cristianizados "*cristianos nuevos*".

El papel de la Inquisición era fundamental para controlar a los conversos judíos y musulmanes con el fin de obtener la unidad política, ideológica y religiosa que requerían los Reyes católicos y acabar con los falsos conversos, desviaciones religiosas, influencias ideológicas y oposiciones políticas consideradas como una ruptura y división que separa los habitantes de la Península Ibérica, sobre todo con las varias revueltas de los mudéjares y moriscos desde el año 1492, es decir, la conquista del reino Nazarí de Granada.

Sin embargo, a pesar de la conversión, las tensiones entre "nuevos cristianos" y "viejos cristianos" no desaparecieron, ante las cuales moriscos y judíos conversos se rebelaban, lo que, a su vez, daba lugar a medidas cada vez más tremendas, en particular con el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Un clima de tensiones muy fuerte siguió a lo largo de los diferentes reinados y monarcas de España, desde los Reyes católicos hasta Felipe II (1556-1598). Los moriscos conocieron todo tipo de molestias y persecuciones por parte de los cristianos viejos y los diferentes reyes hasta el definitivo decreto de expulsión de 1609, durante el reinado de Felipe III (1598-1621).

---

<sup>68</sup> JANER, Florencio, Condición social de los Moriscos de España: Causas de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político, Real Academia de la Historia, Madrid, 1857, p. 164.

Durante el reinado de Carlos V (1516-1556), el monarca se enfrentó a una nueva situación respecto a la cuestión de los moriscos. Así, el problema interior se vio agravado por la amenaza exterior de los otomanos<sup>69</sup>, quienes representaban una seria preocupación para el imperio español.

Por otro lado, la población cristiana desconfianza en los moriscos que asociaba con los turcos, ambiente, que una vez más, empeoró las tensiones en España, y la situación de los moriscos se hizo más precaria.

Con fecha del 28 de febrero del 1543, en una carta a Fray Bartolomé de los Ángeles, de la Orden de Santo Francisco, el Rey Carlos V le encargó de la instrucción de los moriscos de Valencia, “*dándole entera fée en todo lo que acerca desta tan sanecta obra...*”<sup>70</sup>. En la misma fecha, Carlos V dirigió una segunda carta al pueblo moriscos de Valencia, para someterse con amor a los predicadores.

El Rey. —Amados nuestros: Teniendo de vosotros y de lo que conuiene para la salud y saluacion de vuestras ánimas el cuydado (...) para entender en la instrucción y doctrina de vosotros y de vuestros hijos en nuestra sancta fee cathólica, (...) se os remytan y perdonen todos los crímenes, delitos y excesos de eregia y aposthasia que haueis cometido despues acá que con la ayuda y fauor diuino mediante el Espíritu Santo tomastes el santo baptismo, y dexada la maldita seta mahometana passastes á nuestra sancta fee, y la suspensión del exercicio del sancto officio de la Inquisición, (...) que assi al dicho obispo y comissario apostólico como á los dichos predicadores y visitadores los rescibais y les tengáis todo respecto y oyais sus preceptos y doctrina con todo el acatamiento y reuerencia que se deue y los pongáis en vuestros corazones y pechos para los usar y exercer para vuestra saluacion certificando os que demás que haréis lo que deueis y sois obligados (...) sed ciertos que se procedería contra los que se hallase no ser buenos christianos rígidamente (...) el castigo fuese reguroso y exemplar, (...) agora procuraremos este nuestro perdón y remisión entonzes (...)”<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> El historiador Braudel dijo que: “*El levantamiento de los moriscos motivó un desequilibrio favorable a Oriente en el forcejeo mediterráneo hispano-turco. Sus inmediatas repercusiones tuvieron lugar en 1570. la toma de Túnez, por Euldj Alí (texto redactado sobre este personaje llamado en los documentos españoles y Cervantes Uluj Alí, Uchalí Fartax) y el ataque a la isla de Chipre. Y, a su vez, las inmediatas repercusiones de éste fueron la conclusión de la Liga Santa y la gran batalla de Lepanto (1571), en REGLÁ, op. cit., p. 146.*

<sup>70</sup> JANER, *op. cit.*, p. 228.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, pp. 235-236.

En época de Felipe II (1556-1598), la problemática de la política interior y exterior vinculada con los moriscos era importante. El peligro morisco, primero, persistía por su alianza con los otomanos y Argelia.

Ciertamente los moriscos contaron con el apoyo de los turcos, en efecto, durante el reinado de Solimán el Magnífico (1520-1566). Las repercusiones de tal relación fueron inmediatas en la lucha hispano-turca, a favor del Imperio Otomano que empezaba a dominar el mediterráneo y realizar su expansión. Sin olvidar que se les asoció a los moriscos al bandidaje y la piratería

Con la expansión del protestantismo en Europa, la monarquía española conoció otra preocupación, la de preservar su imperio de la contaminación ideológica y religiosa protestante. Así, los moriscos y su contacto con los protestantes de Bearne complicaron la dificultad y gestión de los monarcas españoles.

Encabezada por Abén Humeya, bautizado con el nombre de Fernando de Valor<sup>72</sup>, la revuelta de las Alpujarras (1568- 1571) se produjo durante el reinado de Felipe II. Pues, los moriscos del antiguo reino de Granada, bajo la corona de Castilla, se levantaron a causa y contra la Pragmática Sanción de 1567, que estipuló la cristianización de sus hijos, y que limitaba sus libertades culturales. La violenta protesta firmó el fin de las ilusiones sobre la posibilidad de una comprensión mutua, lo que afectó negativamente las relaciones entre las dos poblaciones, y generó un proceso de desgaste de la convivencia, ya iniciada su degradación desde el inicio de los procesos de conversión y asimilación. Abén Abó reemplazó al líder eliminado<sup>73</sup>, pero, con los conflictos internos y la presión ejercida por las tropas cristianas se acabó con la sublevación. Así, los moriscos de Granada fueron repartidos por diferentes partes de la Corona de Castilla.

---

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 36.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 42.

A este propósito, en una relación manuscrita de los desposorios de los Reyes y de la distribución de los moriscos de Granada en los pueblos de la Mancha, Jerónimo de Zurita escribió:

Año 1570. — En este mes de noviembre sacaron del reyno de Granada todos los moriscos que en el habia y los truxeron á la Mancha, y se repartieron por las ciudades y villas y lugares del reyno de Toledo, y por el reyno de Castilla, que ha sido de las señaladas cosas que se an executado en nuestros tiempos, y de mayor beneficio para toda España. Placerá á Nuestro Señor que están juntos en el reino de Valencia, y en el de Aragón, y perse y infedelidad, se hará algún dia otra tal expulsión, pues tiene menos al seruicio de Dios , y seguridad y buen gobierno de aquellos Reynos, etc.<sup>74</sup>

Por la amenaza que representaban los granadinos, las autoridades tomaron medidas especiales para evitar el contacto con las costas y, por consiguiente, con los turcos, pero de manera a permitir a los moriscos practicar sus actividades, pero sin que sea peligroso para los cristianos viejos ni el Imperio español. Lo que se puede interpretar de la *“Pragmática sobre el destino que había de darse á los moriscos rebelados de Granada que cayesen prisioneros, del 10 de mayo de 1576, conservada en el Archivo del Ayuntamiento de Córdoba<sup>75”</sup>*:

(...) si los dichos moriscos tuviesen libre facultad de mudarse y salir de los lugares y parte donde están repartidos no se podría tener dellos la cuenta que conviene, y algunos podrian intentar , como lo han hecho , de pasarse allende á otros reynos estraños ó tornarse al dicho reino de Granada ó á las sierras del, mandamos, prohibimos é defendemos que ninguno ni algunos moriscos del dicho reyno de Granada de cualquier estado, calidad, sexo y edad que sean no puedan por ninguna causa ni razón mudarse, salir ni ausentarse de los lugares y partes donde están repartidos para hacer noche fuera sin espresa ó particular licencia de la justicia del lugar ó parte donde residiere, la cual dicha licencia se dé por escripto firmada de la dicha justicia ó del escribano del Consejo , poniendo en ella el nombre y señas y el tiempo porque se la da , é á

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 245.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, pp. 246-249. *“Pragmática sobre el destino que había de darse á los moriscos rebelados de Granada que cayesen prisioneros, Córdoba, 10 de mayo 1576”*, conservada en el Archivo del Ayuntamiento de Córdoba.

donde va para que no pueda aver fraude ni usar unos de las licencias que se dieron á otros, (...)porque nuestra inunción es que los dichos moriscos no sean embarazados en el trato é comercio é modo de vivir que puedan tener, antes en esto ayudarlos y favorecidos, mandamos que la dicha licencia se haya de dar é dé por tiempo limitado , á las personas que la pidieren siendo seguros ó sin sospecha de que no se absentarán ni irán, ó en caso que desto no oviere tanta satisfacción tomando de seguridad que convenga , y encargamos á las justicias que tengas en esto muy particular cuenta é cuidado, teniendo principal fin á la guarda y custodia de los dichos moriscos é juntamente aquellos puedan vivir é trataré negociar para su sostenimiento, con que en cuanto toca á yr al reino de Granada, por agora no se le ha de permitir ni darles licencia para ello en ninguna manera hasta que otra cosa mandamos; (...)”<sup>76</sup>”

A pesar de todas las estrictas disposiciones, el Rey Felipe II les consideró insuficientes. Por ello, desde Madrid, el 12 de septiembre de 1581, dirigió una “Real Provisión<sup>77</sup>” a “*todos los corregidores, asistente, gobernadores , alcaldes mayores y hordinarios y otros jueces ó justicias cualesquier de todas las cibdades, villas é lugares de los nuestros reynos y señoríos, y á cada uno ó qualquier de vos é vuestros lugares é jurisdiccion á quien esta nuestra carta fuese mostrada, (...)*”<sup>78</sup>” para declarar que todas las restricciones contra el desplazamiento de los moriscos con autorizaciones no evitaron que los moriscos cometiesen muchos y diversos delitos, asesinatos, robos etc. Por ello manda que los responsables y autoridades sean más estrictas agudizando los castigos con fuerza y vigor contra los nuevos conversos y las mismas autoridades que habrían ayudado a los moriscos<sup>79</sup>.

Unos años después, por el mismo peligro que significaba la presencia de los turcos en el Mediterráneo, se decidió la expulsión definitiva de los moriscos, en el consejo de Lisboa de 1582. Sin embargo, la amplitud de problemas y consecuencias a los que se tenía que enfrentar la corona, se renunció a su ejecución.

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*, pp. 252-254

<sup>77</sup> *Ibíd.*, pp. 252-254, “*Real provisión de S. M. para que las justicias formen un padrón detallado de los moriscos de Granada, del Rey Felipe II*”, Madrid, el 12 de septiembre de 1581, conservada en el Archivo del Ayuntamiento de la ciudad de Córdoba.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, pp. 252-254.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, pp. 252-254.

En 1585 estalló un conflicto en Aragón entre moriscos y montañeses, lo que agudizó la crisis de los nuevos cristianos.<sup>80</sup>

Efectivamente, la Monarquía Hispánica tomó muchas medidas para acabar con el peligro morisco, o por lo menos, para reducirlo, antes ya de llegar a la decisión radical y excluyente, la expulsión general. Entre éstas, se destacaban dos que aparecían con insistencia. La primera se basaba en la formación de guetos. Los moriscos tenían la posibilidad de elegir entre una adhesión total y sin ninguna reserva a la comunidad cristiana, y bajo la vigilancia de los cristianos viejos; o bien, la permanencia en el Islam, siendo confinados en guetos, para eliminar la intolerable ambigüedad de su situación religiosa<sup>81</sup>.

La segunda, consistía en actuar de manera a extinguir gradual a la minoría morisca, Pues, mandaban a hombres entre 17 y 55 años de edad a trabajar en galeras<sup>82</sup>, así, con el tiempo, irían desapareciendo y, por consiguiente, dejarían de inquietar a la Corona. Una de las otras formas que servían para exterminar a esa minoría era la prohibición de los matrimonios entre moriscos, y peor, el rapto de todos los niños menores de seis años para confiarlos a los cristianos viejos.

Sin embargo, las quejas y molestias seguían contra los moriscos. En 1592, las cortes de Madrid dirigieron un suplico a Felipe II para solucionar el problema que representaba la presencia morisca en España, describiendo su situación profesional, social y económica. Se quejaban “(...)de tanto número de Moriscos del Reyno de Granada(...)”, consideraban que “(...)este daño va cada día en crecimiento; porque quanto mas se dilata el remedio, mas crece el número de ellos, (...)”, mencionaron que los nuevos cristianos:

se han hecho tenderos, dispenseros, panaderos, carniceros, taberneros y aguadores (...) recogen y esconden asimismo todo el dinero (...) y con esto están tan ricos y poderosos y se han llegado á las justicias eclesiásticas y seglares: los quales favorecen con tanta fuerza, que mediante esto viven tan licenciosos(...) cada dia se passan á Berbería (...) para el casamiento de

---

<sup>80</sup> REGLÁ, *op. cit.* p. 150.

<sup>81</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>82</sup> JANER, *op. cit.*, pp. 273-274, “Resolución de S.M. á la consulta sobre las penas que debían aplicarse á los moriscos que volvían al reino de Granada”.

ninguno, siendo todos unos, y casando entre si, (...) y hacen sus bodas y zambras, y traen armas públicamente: y han cometido cometen los mas graves y atroces delitos, (...) consideración que se dexa entender, para causar en estos Reynos alguna inquietud. Para remedio de lo qual parece, que siendo Y. Magestad servido, convendrá proueer y mandar lo que se sigue (...) <sup>83</sup>

En 1599 Felipe III (1598-1621), tras su vuelta de viaje al Reino de Valencia escoltado de su valido Francisco Gómez de Sandoval, escribió una carta, acompañada de un edicto de gracia de un plazo de dos años remitido por el Inquisidor General, a Juan de Ribera, el arzobispo de Valencia y patriarca de Antioquía, El rey ordenó la evangelización de los moriscos mediante la predicación y la difusión de un catecismo <sup>84</sup>.

Juan de Ribera era un firme partidario de la expulsión. Se dedicó a aplicar la evangelización con excesivo ardor inquisidor. Así, no sólo redujo el plazo del edicto de gracia a uno, sino que mandó a la población morisca evangelistas que los convirtieron con amenazas. Los edictos amenazadores habían causado mucha inquietud entre los moriscos, lo que hizo reaccionar el Consejo de Estado ordenando que fueran recogidos. Aconsejaron al arzobispo de Valencia moderación y que "no convenía decir a los moriscos antes de tiempo su perdición <sup>85</sup>".

En el mismo año 1599, el Consejo de Estado propuso confiscar las haciendas y bienes de los moriscos, enviar a los varones a servir como galeotes en la Armada Real, las mujeres y viejos al norte de África y guardar a los niños para ser educados en la fe católica <sup>86</sup>.

En 1600, Madrid a 10 de agosto, en una consulta del Consejo de estado <sup>87</sup>, el Conde de Benavente responde sobre la veracidad de la complicidad de los moriscos valencianos con los franceses en relación a una carta del Rey Carlos V

---

<sup>83</sup> JANER, *op. cit.*, pp. 270-271, Representación hecha á Felipe II en las Cortes de Madrid del año 1592.

<sup>84</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 164-165.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 166.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 166.

<sup>87</sup> JANER, *op. cit.*, pp. 277-278, "Consulta original del Consejo de Estado, á 10 de agosto del año 1600, sobre lo que escribe el conde de Benavente acerca de los moriscos del reino de Valencia", conservado en el Archivo general de Simancas. Estado. Leg 2636.

del 16 de julio. Explicó que *“con el Turco se tiene por cierto que tienen plática, y agora debe de ser mas estrecha por lo que acá los aprietan. Que si se entienden con franceses ha de ser por via de los moriscos de Aragón con quienes la tuvo los años pasados el Rey de Francia (...)”* Señaló la importancia y urgencia de resolver el problema *“porque siendo estos enemigos caseros en tan gran número y en fin españoles de quien no se puede dudar que ejecutarán su mala intención en cualquiera ocasion que se ofrezca para mejorar su partido como lo mostró la experiencia de lo del Reyno de Granada, si hubiese una invasión real de enemigos en el Reyno causaría notable confusion y embarazo el asegurarse desta gente, (...)”* y finalmente, concluyó *“adviniendo que la dilación será de mucho daño en este negocio, porque con el tiempo crecen los inconvenientes y se podría dificultar el remedio”*. En Madrid á 10 de agosto de 1600.

Pero el arzobispo Ribera seguía siendo un firme partidario de la expulsión. Envió la primera carta al rey, a finales de 1601, en la que insistía en que fueran expulsados los moriscos, y en el caso en el que no lo fueran, añadió *“he de ver en mis días la pérdida de España”*. La segunda fue en enero de 1602. Su disgusto era igual que estimaba que eran *“herejes pertinaces y traidores a la Corona Real”*, pero que sólo pedía la expulsión de los moriscos del realengo del reino de Castilla, precisando que el rey pudiera guardar a los que quisiera para servir en las galeras o trabajar en las minas. En cuanto a los del señorío del Reino de Valencia y Aragón, consideraba podían ser convertidos gracias a la tenacidad de sus señores<sup>88</sup>. Lo que le valió, unos años después, en enero 1607, las duras críticas del confesor de Felipe III, fray Jerónimo Javierre. Pues, lo hizo responsable del fracaso de la evangelización de los moriscos valencianos<sup>89</sup>:

que la resolución que V.M. ha tomado es muy conforme a su santo celo, y atento a que el arzobispo patriarca es de diferente opinión, y de todo punto desconfiado de la conversión de aquella gente, convendrá escribirle que, no obstante que a él le parezca lo contrario, está V.M. resuelto a que para mayor justificación y que no que quede escrúpulo

---

<sup>88</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 167.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 170.

de no haberse hecho todas las diligencias posibles, se vuelva a la instrucción, y se provean para ello sacerdotes y religiosos doctos y ejemplares, porque se entiende que por no serlo muchos de los que por lo pasado se ocuparon de este ministerio, en lugar de hacer provecho hicieron daño (...) <sup>90</sup>

En el mismo año, en octubre de 1607, una junta se reunió. Sus miembros salieron con la misma conclusión que fray Jerónimo Javierre, afirmando lo siguiente: *"pues se envían religiosos a la China, Japón y otras partes solo por celo de convertir almas, mucha más razón será que se envíen a Aragón y Valencia, donde los señores son causa de que los moriscos sean tan ruines por lo mucho que les favorecen y disimulan y se aprovechan de ellos"*. Pero, a pesar de la intención predominante de la corte de Madrid, de aquel entonces, que era persistir con la instrucción católica de los moriscos, no tardó en cambiar radicalmente de actitud. Por hecho, el 30 de enero de 1608, el Consejo de Estado propuso su expulsión sin presentar los motivos de su cambio de opinión. Según Domínguez Ortiz y Bernard Vincent <sup>91</sup> igual que Henry Kamen, se trataba del valido de Felipe III, el duque de Lerma <sup>92</sup>, quien era a la base del cambio de actitud de los miembros del Consejo. Pues, presentó argumentos financieros indiscutibles, proponiendo que, los señores de moriscos como él, fueran compensados por las pérdidas de que iban a sufrir tras la expulsión con la recepción de todos los bienes muebles, fincas, y todos otros tipos de riquezas de sus vasallos expulsados <sup>93</sup>. Hace falta mencionar que, en aquel entonces, el duque de Lerma era considerado como el verdadero "rey" de España y que después de oponerse a la expulsión, hizo fracasar los intentos de integración de los moriscos. Insistía sobre la imposibilidad de la integración de comunidad morisca en la sociedad española cristiana. Explicó que *"para que todos estos reynos de España queden tan puros y limpios desta gente como conviene"* <sup>94</sup>, que la expulsión era un "bien universal", y era la única solución al problema religioso y social, así como los problemas del interior y la política exterior de España.

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 170.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 170.

<sup>92</sup> Francisco Gómez de Sandoval, nacido en (1553), mandato (1598-1621), murió en (1625).

<sup>93</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 170-171. / KAMEN, *op. cit.*, p. 219.

<sup>94</sup> Extrato de cita del duque de Lerma al vicescanciller de Aragón, en REGLÁ, *op. cit.* p. 74.

Por su parte, Kamen<sup>95</sup> añadió otra razón, la de seguridad. Pues, según él, *"Parecía que la población morisca estaba creciendo de una manera incontrolable: entre Alicante y Valencia, por un lado, y Zaragoza, por otro, una vasta masa de 200.000 almas moriscas parecían amenazar la España cristiana"*<sup>96</sup>.

Otro motivo que pudo influir de manera decisiva en la sentencia del Consejo de Estado era la supuesta relación que mantenían los moriscos valencianos con representantes del rey de Francia Enrique IV. Se pretendía el desembarco de armas de naves francesas en el Grao de Valencia o en el puerto de Dénia usadas en las sublevaciones.

Así, el duque de Lerma cambió su postura sobre la expulsión de los moriscos sin una razón clara. Podría haber visto en la confiscación de bienes una forma de ganarse el favor de la reina, quien apoyaba la medida. Su tendencia a considerar el aspecto económico en decisiones importantes es conocida. Los verdaderos motivos detrás de su decisión no están registrados, pero fue una medida personal, no dictada por circunstancias históricas inevitables<sup>97</sup>.

Se piensa que la actitud de la reina Margarita de Austria influyó en la decisión de Felipe III. A pesar de oponerse a la influencia del duque de Lerma sobre la política del rey y sus abusos, estaba a favor de la expulsión. Pues, el prior del convento de San Agustín de Granada dijo, en las honras fúnebres de la reina, que la reina expresaba a los moriscos un "odio santo" y que *"la ejecución de la mayor empresa que ha visto España, donde el interés que rendían estos malditos a los potentados, cuyos vasallos eran, luchaba con su ida y expulsión, y de que no prevaleciese la mayor parte debemos a nuestra serenísima Reina"*<sup>98</sup>.

La expulsión tardó en ponerse en práctica. Una junta se reunió en varias ocasiones desde el 22 de noviembre de 1608 y los debates se prolongaron hasta marzo de 1609 y durante los cuales se pidió la opinión de varios teólogos. Pero la Junta consideró que se continuara con la campaña de evangelización de los moriscos, en contra del duque de Lerma y del arzobispo de Valencia. Sin embargo,

---

<sup>95</sup> KAMEN, *op. cit.*, p. 119.

<sup>96</sup> *Ibíd.* p. 119.

<sup>97</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 173-175.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, pp. 161-162.

el rey Felipe III decidió seguir con las disposiciones de la expulsión para librar el país del peligro que presentaban los moriscos con sus alianzas y traiciones con el extranjero<sup>99</sup>.

La decisión del rey era firme para acabar con el dilema de los moriscos. Ordenó expulsarlos de manera radical incluso a los que estaban en prisión y a los que estaban designados para ser quemados. Así lo contó un morisco refugiado en Túnez<sup>100</sup>.

Sin embargo, a pesar de la gran aceptación que tuvo el decreto de expulsión entre la población cristiana, los señores que se veían desfavorecidos por el mismo, lo que dio lugar a una confrontación entre la burguesía, a favor del exilio, y aristocracia, opuesta al decreto viendo perjudicados sus intereses.

Las opiniones de la población cristiana, pues, eran divididas según los intereses de cada grupo social. Un número importante de clérigos y Roma estaban a favor de que se debía dar tiempo a su cristianización y una asimilación prolongada de los nuevos conversos en la sociedad cristiana. La necesidad de darles el tiempo requerido para adaptarse a las nuevas creencias. Contrariamente a éstos, la nobleza aragonesa y valenciana estaba opuesta a la decisión real. Efectivamente, la aristocracia tenía mucho que perder con la disipación de su mano de obra morisca. Sin embargo, no tenía otro remedio que plegarse a la decisión de Felipe III y el Duque de Lerma. En cuanto al resto de la población, en particular los campesinos que consideraban a los moriscos como rivales, sentían resentimiento para con ellos, y no esperaban más que medidas extremas, la ejecución del decreto.

La expulsión de los moriscos, una vez ordenada por el rey Felipe III<sup>101</sup>, fue extendida de 1609 a 1614. Los primeros expulsados fueron los moriscos del Reino de Valencia con el decreto publicado el 22 de septiembre de 1609. Con fecha del 10 de enero de 1610, siguieron los de Andalucía. Los de la Corona de Castilla, y los de la Corona de Aragón fue el 29 de mayo de 1610. Luego, les sucedieron los de Extremadura y las dos Castillas el 10 de julio de 1610. Unos meses después, en

---

<sup>99</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 171-172.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, pp. 247-248.

<sup>101</sup> AGUILAR, Gaspar, *Expulsión de los moros de España (1610)*, Alcalá de Guadaira, Ed. Guadalmena, Sevilla, 1999, pp. 26-45.

el 8 de octubre de 1610 fue el turno de los del Reino de Murcia (los granadinos y los del valle de Ricote). Para celebrar el acontecimiento, el rey Felipe III «asistió (...) vestido de blanco, muy galán» el 25 de marzo de 1611 en Madrid. Y así, hasta el año 1614 en que se expulsaron los últimos moriscos.<sup>102</sup> En total, según las fuentes españolas, fueron unas 300 000 personas, por su mayoría, de los dos reinos más afectados por el destierro, Valencia y Aragón, ya que perdieron respectivamente un tercio y un sexto de la totalidad de su población.

Según estudios realizados, la población morisca se estimaba en unos 325 000 individuos de unos 8,5 millones habitantes de España. Estaban agrupados sobre todo en los reinos de Valencia y Aragón, constituyendo respectivamente, un 20 % y 33 % de los habitantes, mientras que, en unos lugares del reino de Castilla, como en Villarrubia de los Ojos, su número podía llegar al 50% de la población<sup>103</sup>.

Se ha demostrado<sup>104</sup> que el número de los moriscos era bastante superior al de los "cristianos viejos". Los primeros estaban concentrados en las afueras de las ciudades. Ocupaban la mayor parte de las tierras pobres dedicándose a las labores que las leyes les permitían practicar como la agricultura, la artesanía y la albañilería. En cuanto a los segundos, tenían las tierras más ricas y los centros urbanos.

En Castilla, el número de la población morisca (1609-1614) era mucho menor que en las demás regiones, probablemente, a causa del rencor que les expresaban los cristianos viejos hacia ellos. Pues su número, según Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, a la víspera de la expulsión, era de unos 120.000 individuos.<sup>105</sup>

Al examinar minuciosamente la evolución de los moriscos a lo largo de las diversas épocas y reinados, emerge la complejidad arraigada en su situación histórica. Desde los tiempos de los Reyes Católicos hasta el reinado de Felipe III, su trayectoria abarca una metamorfosis de una comunidad marginada y perseguida a una que busca incansablemente la integración y la preservación cultural. En este devenir histórico, entrelazado con factores religiosos, políticos y

---

<sup>102</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 198.

<sup>103</sup> DADSON, *op. cit.*, p. 328.

<sup>104</sup> GOVERT WESTERVELD, *op. cit.*, p. XIII.

<sup>105</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 81.

socioeconómicos, también se revela un telón de fondo constante de persecución, desarraigo y la lucha por sobrevivir. Estas dinámicas cambiantes no sólo reflejan las políticas y actitudes fluctuantes de la sociedad dominante, sino que también resaltan la inquebrantable tenacidad demostrada por los moriscos ante la adversidad, así como sus esfuerzos continuos por ajustarse a las cambiantes demandas políticas y sociales.

### **I.2.3.2. LA SITUACIÓN RELIGIOSA DE LOS MORISCOS**

Los moriscos eran una minoría con una alta aculturación, lo que les confería características distintivas. Su identidad, principalmente religiosa pero también cultural y étnica, dependía en gran medida de cómo eran percibidos por la mayoría de los cristianos viejos. Su desafío principal residía en conciliar su apego a la fe musulmana con su amor por España. La aculturación variaba según la ubicación geográfica y la interacción con la sociedad cristiana y otros moriscos. A pesar de ello, en su mayoría mantenían fuertes lazos con la religión musulmana, lo que constituía una parte fundamental de su identidad<sup>106</sup>.

La sociedad cristiana era consciente de sus prácticas ocultadas y de su continuidad en su fe. Los moriscos se convirtieron en una población de fe sospechosa, por sólida que fuese su conversión, y siempre fueron considerados como un factor de ansiedad y peligro para la sociedad cristiana.

Ante la política unificadora de las autoridades, se definieron como opuestos al grupo de los cristianos viejos, porque representaban la diferencia por excelencia. Las diferencias eran muy importantes: religión, lengua, hábitos y costumbres.

Por lo tanto, tanto el Conde Salazar<sup>107</sup> como Medinilla avanzaron que tenían una extraordinaria capacidad para reconocer a los moriscos entre los cristianos viejos. Alegación considerada como extraña por historiadores, como fue el caso de Caro Baroja, quien observó que «*Contra lo que pudiera imaginarse, hacia 1550 o 1560 no había establecer gran diferencia racial entre la población morisca y la*

---

<sup>106</sup> GARCÍA-ARENAL, Mercedes, «Últimos estudios sobre moriscos: estado de la cuestión», *Al Qantara, Revista de estudios árabes*, vol. 4, Nº 1-2, 1983, pp. 101-114.

<sup>107</sup> Felipe de Velasco y Hénin, Conde de Salazar (1632-1637).

*cristiana vieja de muchos de los pueblos de Granada, Almería y Murcia. La distinción entre unos y otros era de tipo social, no biológico*<sup>108</sup>.»

El rechazo social al que estaban sometidos por la sociedad, y las dificultades que encontraron para encontrar su sitio, también desempeñaron un papel determinante en su actitud, sin olvidar que representaban, para los cristianos viejos, la perturbadora prolongación del mundo musulmán al otro lado del Mediterráneo<sup>109</sup>.

Algunos definen esa política de asimilación liderada por la Corona como un verdadero etnocidio, una política que tiene como objetivo destruir y borrar todo rastro de particularismo religioso, cultural e identitario del pueblo morisco, así como, su modo de vida y pensamiento. Y como afirmó Bernabé Pons<sup>110</sup>, la voluntad evangelizadora española incluía “*una disolución de la cultura árabe e islámica*”. Así, las autoridades castellanas intensificaron ese proceso, inmediatamente tras la conversión, desde principios del siglo XVI.

El primer cambio consistía en el abandono de las mezquitas o su transformación en iglesias. El segundo cambio se operaba en el interior de los moriscos mismos, adaptando las prácticas del cristianismo, como el modo de enterramientos y el uso del testamento, práctica típica de los cristianos e inexistente en la religión musulmana<sup>111</sup>. Los moriscos, pues, estaban esclavizados, segregados<sup>112</sup> y sometidos a: “*vivir como cristianos y pagar como moros*<sup>113</sup>”.

Desde ya el año 1501, desaparecieron los nombres musulmanes de la documentación oficial. Fue la primera medida para romper el vínculo con el

---

<sup>108</sup> CARO BAROJA, Julio, «Los moriscos del Reino de Granada», Ed. Istmo, Madrid, 1976, p. 90.

<sup>109</sup> MARTÍNEZ, François, «Tolerantes e intolerantes: intento de estructuración discursiva en torno a la expulsión de moriscos (1609)», *VII Congreso Internacional de la Sociocrítica en Chapala, Revista Sincronía, N° 17 (diciembre 2000-marzo 2001), México, 2000, versión electrónica: <http://sincronia.cucsh.udg.mx/francois.htm>.*

<sup>110</sup> BERNABÉ PONS, Luis F., Los moriscos: conflicto, expulsión y diáspora, Revista de Historia Moderna, N° 28, Ed. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009, p. 12.

<sup>111</sup> GARCÍA AVILÉS, José María, Política aculturadora de la Orden de Santiago: el ejemplo de los moriscos del Valle de Ricote, Historia e historiografía de la expulsión de los moriscos del Valle de Ricote, Editores: Dimas Ortega, Bernard Vincent y José Miguel Abad, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Murcia, enero 2015, pp. 69-101.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, pp. 69-101.

<sup>113</sup> TORRÓ, Josep, Vivir como cristianos y pagar como moros. Genealogía medieval de la servidumbre morisca en el reino de valencia, Revista de Historia Moderna, Universidad de Alicante, N° 27, Alicante, 2009, pp. 11-40.

pasado y, por consiguiente, con la doctrina islámica. El nombre unía al individuo a su familia, ascendientes, su comunidad de origen, su identidad y que, sobre todo, en aquel entonces y aquel contexto, todos esos elementos estaban directamente relacionados con el Islam. Según los documentos conservados del siglo XVI, la sustitución del nombre musulmán por el cristiano no conoció fase de transición en casi la totalidad del territorio, excepto en Granada<sup>114</sup>.

Las fuentes documentales hacen referencia directamente a la denominación cristiana sin mencionar el nombre anterior musulmán.

Tras la conversión todo cambió, y la Orden se convirtió en el agente aculturador necesario para llevar a cabo la transformación de estos nuevos cristianos<sup>115</sup>.” José María García Avilés habló de “modificaciones en el paisaje religioso”. Para Bernard Vincent, se trataba de una “minoría amenazada con perder su identidad y la sociedad dominante que buscaba asimilarla por todos los medios.<sup>116</sup>

Una de las regiones representativas de la evangelización y expulsión de los moriscos, era el Valle de Ricote.

La penetración y conquista islámica del Valle de Ricote se hizo en el siglo VIII. Instalados en la fortaleza de Rikut o Ricote, los gobernantes musulmanes dirigieron el territorio, garantizando su defensa gracias a una cadena de castillos.

La reconquista del Valle se realizó mediante un pacto con los colonizadores en el año 1234. A partir de 1492, tras la culminación de Reconquista, se inició el procedimiento y disposición de evangelización mediante la instauración de las iglesias sobre las mezquitas, en Ricote como en el resto del territorio español.

Su población morisca generó grandes trastornos e inquietudes. No fue por casualidad que un personaje del Quijote se llamaba Ricote, y que Miguel de Cervantes le dedicase un capítulo completo al mismo personaje.

Ya el 23 de agosto de 1505, el Papa Julio II (1503-1513), conocido como el “Papa Guerrero” por su intensa actividad política y militar, emitió la bula “Inter

---

<sup>114</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y VINCENT, Bernard, Historia de los moriscos, Ed. Alianza, Madrid, 1984. p. 102.

<sup>115</sup> GARCÍA AVILÉS, Política aculturadora, *op. cit.*, pp. 69-101

<sup>116</sup> VINCENT, Bernard, «Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (S. XVI-XVII)», *Sharq al-Ándalus*, N° 11-12, Alicante, 1993-1994, pp. 731-748.

coetera”, cuya meta era la instrucción religiosa de los nuevos conversos de la ciudad del Valle de Ricote.

Era en el año 1536 que verdaderamente empezaron la formación cristiana de los moriscos de la mencionada ciudad:

porque fueron yunformados que en la dicha villa ay mucha neçesida de instruir los muchachos della e moçosasy varones como mujeres.” Pues, por esa necesidad señalada, “mandaron que el sacristán de la dicha villa todos los domingos e fiestas de guardar, en acabando de comer, hagan tañer e tañan, las campanas, e todos los hijos de los vecinos de la dicha villa vayan a la iglesia della, donde el sacrastán les muestre e rezen el avemaría, paternóster e credo y salve, e les lea la doctrina<sup>117</sup>.

Hernando de Talavera explicó que “*Lo primero que olvidéis toda ceremonia y toda cosa morisca*”, era el objetivo de la Orden de Santiago. Pues, actuaba de manera integrarlo en una sociedad cerradamente cristiana y borrar lo morisco en su mente y, por consiguiente, borrar las señas de su identidad islámica y reemplazarla por la cristiana. Borrar su entorno habitual, las ceremonias andalusíes, sus costumbres, modo de vida y de pensar, pues, todo lo relacionado con el Islam. Para realizarlo, la Orden controló los partos para bautizar a los niños y evitar el rito opuesto, la circuncisión<sup>118</sup>, una de las prácticas más perseguidas por la Inquisición<sup>119</sup>. Encima, las autoridades reservaron para los que “*quiten el santo óleo y frieguen la crisma de los niños*”, los reservaban confiscación de bienes y hasta la pena de muerte<sup>120</sup>.

Otra obligación religiosa impuesta por la Orden, era a la salvación de las almas los moriscos con la confesión, al menos los días de Cuaresma. Pero, la principal

---

<sup>117</sup> GARCÍA AVILÉS, Política aculturadora, *op. cit.*, pp. 69-101

<sup>117</sup>BERNABÉ PONS, Luis F., “De los moriscos a Cervantes”, *Revista eHumanistas /Cervantes*, Nº 2, 2013, pp. 156-182.

<sup>118</sup> EPALZA, Mikel de, “Rites musulmans opposés aux tites chrétirns dans deux textes de morisques tunisiens: Ibrahim Taybili et Ahmand Al-Hanafí”, *Las prácticas musulmanas en los moriscos andaluces. Tercer Simposio Internacional*, ed. Centre d’Études et Recherches Ottomanes, morisques, de documentation et d’Information, Zaghouan, 1989, pp. 71-74.

<sup>119</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 110.

<sup>120</sup> REDONDO, Augustin, “*El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: el del doctor Carvajal, 1526, Les morisques et leurs temps: table ronde internationale*”, Ed. Centre de la Recherche Scientifique, París, 1983, pp. 111-123.

práctica usada por la Orden, sobre todo en las zonas rurales<sup>121</sup>, para convertir realmente y de manera eficaz era el sermón y el púlpito para predicar o dirigir los rezos de los nuevos conversos. Obligación de asistir a la misa era continúa para todos los hombres mayores de doce años y mujeres mayores de catorce años, bajo pena de pagar un real. Y fue en 1515 que “*mandaron que los domingos e fiestas de guardar vayan a misa ellos e sus hijos e hijas de siete annos arriba*”.

Como lo apuntó García Arenal<sup>122</sup> “*es frecuente que el acusado haya aprendido las prácticas islámicas de un miembro femenino de su familia.*” De hecho, la aculturación aplicada en todas las partes de la Península estaba basada sobre los elementos religiosos externos, y no en lo más importante, en la interioridad del morisco. Pues, se trataba de implantar la religión en su hogar, y principalmente, instruir a la mujer morisca.

Las autoridades cristianas, sea con la Inquisición o con otras instituciones como la Orden de Santiago, eliminaron, o por lo menos, intentaron eliminar, todas las referencias ideológicas de los moriscos en todos los territorios de la Península Ibérica, prohibieron sus prácticas islámicas externas, impusieron rituales cristianos, etc. Sin embargo, a los moriscos no les quedaba más que confinarse en el interior de sus hogares para poder mantener su fe islámica. En su casa, un refugio donde la mujer desempeñó el papel más relevante para conservar y transmitir la fe y la identidad islámica andalusí. No obstante, lo que extrañó a muchos historiadores e investigadores era la decisión que tomaron las autoridades cristianas al anular el decreto de expulsión de las mujeres moriscas casadas con cristianos viejos, consideradas como las grandes mantenedoras de la fe islámica, por consiguiente, su permanencia en territorio peninsular representaba un peligro real para la fe cristiana<sup>123</sup>.

Para controlar la familia, y por consiguiente la comunidad morisca, las autoridades optaron por la obligación de la “velación”, la bendición nupcial celebrada por la iglesia. Sin embargo, en el año 1536, como numerosos

---

<sup>121</sup> BORJA, Franco, “*La erección de nuevas rectorías de moriscos en las diócesis valencianas durante el siglo XVI, problemas histórico-artísticos*”, *Los moriscos y su expulsión: nuevas problemáticas, Áreas, Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N° 30, Universidad de Murcia, 2011, pp. 31-38.

<sup>122</sup> GARCÍA-ARENAL, Inquisición y moriscos ..., op. cit., p. 25.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 25.

matrimonios no legalizaron su unión religiosamente ante la Iglesia, les dieron un plazo de quince días para que lo hiciesen.

Además, mostraron un real interés a las ceremonias fúnebres. Los familiares tenían la obligación de llamar primero al confesor. Porque prohibieron a los médicos visitar a un morisco enfermo, hasta que este último hubiese confesado. En el caso de la muerte de un morisco, la presencia de un sacristán o un cristiano viejo era obligatoria<sup>124</sup>.

A pesar de todas esas exigencias, e igual que todas las aplicaciones impuestas, Epalza<sup>125</sup> expresó su incertidumbre en conocer realmente a que punto las autoridades cristianas acertaron evitar el uso de ceremonias fúnebres islámicas por los moriscos. Sin embargo, lo que era seguro, como lo atestaban los documentos de la visita del año 1515, era que los nuevos cristianos intentaron, en la medida de lo posible, seguir practicando sus ritos islámicos. Pues, la Orden prohibió los enterramientos en los antiguos cementerios “*e enterramientos apartados de la iglesia*”.

La Corona se fijó, también, con especial interés, en la lengua árabe que consideraban como un peligro y un impedimento para la conversión real de los nuevos cristianos. Pues, como advirtió el granadino Aben Daud, en su carta dirigida a los musulmanes del Magreb, tras la sublevación de los moriscos de las Alpujarras, afirmando que “*quien pierde la lengua arábica pierde su ley*”<sup>126</sup>. Lengua sagrada siendo la lengua del Corán, permitía a la población morisca mantener los lazos entre sí, y era el vínculo que los relacionaba con la identidad andalusí y la fe islámica.

Así pues, para llevar a cabo su política de aculturación, los cristianos prohibieron formalmente el uso del árabe en las visitas de la Orden conservadas desde los principios del siglo XVI. En los documentos del 1515<sup>127</sup> estipularon la

---

<sup>124</sup> GARCÍA PEDRAZA, Amalia, “*Aptitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: Los moriscos que quisieron salvarse*”, Tesis doctoral (2001), Ed. Universidad de Granada, Granada, 2002, p. 239.

<sup>125</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p.111.

<sup>126</sup> MÁRMOL CARVAJAL, Luis de, Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada, Biblioteca de Autores Españoles, t. XXI, Madrid, 1946, p. 179.

<sup>127</sup> A.H.N. OO.MM. Mss. Santiago. Sign. 1078 C, ff-319r-341v, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición* ..., *op. cit.*, pp. 117-137.

prohibición de su uso «*dentro en la yglesya ni fuera della*», y en la visita de 1526<sup>128</sup> insistieron en que «*no hablen en algaravia en la plaça ni en las calles*», ni en el «*çementerio*». No obstante, en otras visitas como las de 1536<sup>129</sup> o 1549<sup>130</sup> no se mencionó el uso del árabe. Ello no significaba que no se usaba, sino que su uso era limitado y disminuyó de manera a no ser considerado como práctica peligrosa. Muchos años después, en 1612, el fray Juan de Pereda<sup>131</sup> hizo referencia a la utilización del árabe por los nuevos cristianos del Valle de Ricote, que «*los mudéxares de quarenta años abajo no hablan arauigo, ni le entiende, siendo el más común lenguaje de granadinos y valençianos*».

Eran únicamente los más viejos que hablaban y entendían el idioma árabe, hecho, que normalmente, indicador de la disminución de su uso, pero, Bernard Vincent apuntó que muchos años después de la expulsión los moriscos ricoteños eran bilingües, hablaban árabe y castellano en Castilla.

Según los documentos investigados, el grado de conocimiento de la fe islámica de los moriscos se limitaba en la práctica de unas costumbres y ceremonias y la percepción de algunas oraciones, muy a menudo recitadas de memoria y sin entender.<sup>132</sup>

En el mismo sentido, Pons reprocha a la predicación cristiana a los moriscos el abandono temprano de la táctica de acercamiento a la cultura cristiana preconizada por Hernando de Talavera, la obstinación en el cumplimiento de ritos incomprensibles por los moriscos y la obstinación en borrar unos rasgos particulares de los encausados.

---

<sup>128</sup> A.H.N. OO.MM. Mss. Santiago. Sign. 1080C, ff. 424r-435v, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, *op. cit.*, pp. 117-137.

<sup>129</sup> A.H.N. Servicio de Microfilm, n. 3, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, *op. cit.*, pp. 117-137.

<sup>130</sup> A.H.N. OO.MM. Mss. Santiago. Sign. 1085 C, ff. 14r-40v, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, *op. cit.*, pp. 117-137.

<sup>131</sup> GONZÁLEZ CASTAÑO, Juan, «El informe de fray Juan de Pereda sobre los mudéjares murcianos en vísperas de la expulsión», *Áreas*, Revista internacional de ciencias sociales, Nº 14, Universidad de Murcia, 1992, p. 220

<sup>132</sup> BERNABÉ PONS, *Los moriscos: conflicto, expulsión ...*, *op. cit.*, p. 93

Todo ello llevó a condenar a los predicadores a un inmenso fracaso en su misión. Opinión expresada por Bernardo Pérez Chinchón<sup>133</sup>, quien dijo: “*Empezarlos a cristianizar por la misa es como empezar la casa por el techo.*” En el mismo sentido, el jesuita Ignacio de la Casas<sup>134</sup> declaró: “*¿Qué utilidad se puede sacar del forzarlos a acudir a los divinos misterios, a los que tienen por meras idolatrías y están allí cometiendo diabólicos sacrilegios?*”<sup>135</sup>

Pons<sup>136</sup> escribió “*La vivienda de un islam escondido, sin autoridad ni guías públicos, conduce sin duda a erosionar la solidez de su entramado doctrinal, pero no a hacerlo desaparecer.*” Citó el testimonio de un moriscos de Huete, presentado ante la Inquisición en el año 1572, quien dijo que “*era moro porque andaba con los moros e iba contra la fe de los cristianos, y que en su corazón era moro y que no sabía cosa de Mahoma más que quería creer en Mahoma.*”<sup>137</sup> Por ello, Pons<sup>138</sup> opinó que aquel ámbito de los moriscos de aquel entonces, “*es la voluntad de ser musulmán, más que el modo de serlo.*”

Pues, era así que los granadinos pudieron mantener en secreto su fe musulmana hasta el siglo XVIII, período a partir del cual, los moriscos denunciados recibían penas clementes.

Rafael Carrasco estudió y analizó los rasgos fundamentales de la persecución de los neófitos en el distrito inquisitorial de Murcia. Primeramente, no consideró el tribunal de dicho reino entre los grandes tribunales antimoriscos, a pesar de la minoría morisca que poblaba su distrito, que representaba menos del 30% de incriminados por seguir practicando la fe islámica. Además, los moriscos juzgados fueron en su mayoría granadinos, valencianos y esclavos originarios de otros reinos.

---

<sup>133</sup> Bernardo Pérez de Chinchón, (s.a., Gandía – 1556, s.l.), Canónigo de la catedral de Gandía. Una de sus obras: *Diálogos christianos contra la secta mahomética y contra la pertinacia de los judíos*. Valencia: Francisco Díaz Romano, 1535.

<sup>134</sup> Ignacio de las Casas (1550-1608), jesuita morisco. Por encargo del padre Cristóbal de los Cobos (hacia 1553-1611), redactó, entre 1605 y 1607, un memorial que consta de 66 folios y que forma parte de un conjunto de cuatro textos reunidos bajo el título de “Los moriscos de España”. El jesuita puso de relieve el interés de utilizar la lengua árabe como instrumento para la evangelización de los morisco.

<sup>135</sup> BERNABÉ PONS, Los moriscos: conflicto, expulsión ..., *op. cit.*, p. 94

<sup>136</sup> *Ibíd.*, p. 93

<sup>137</sup> *Ibíd.*, p. 93

<sup>138</sup> *Ibíd.*, p. 93

En cuanto a los descendientes de los musulmanes naturales del reino de Murcia, que representaban el 15%, subrayó que gozaron, evidentemente, de fuerte protección, por su importante papel que desempeñaban en el sector económico de la región<sup>139</sup>. Finalmente, opinó que, por parte de los funcionarios del Santo Oficio, las sentencias demostraban, al mismo tiempo, una particular clemencia para con los moriscos y un alto grado de conciencia profesional. Era un tipo de represión persuasiva pero diferente de las represiones corrientes en Valencia y en Zaragoza, que el mismo Carrasco<sup>140</sup> califica de “*cualitativas, elitistas o selectivas*”.

Según Carrasco<sup>141</sup>, la Inquisición no fue especialmente activa y severa contra los moriscos. Pues, entre 1540 y 1614, apenas un 1% de los procesos iniciados lo fueron contra ellos<sup>142</sup>. En el reino murciano el porcentaje era muy bajo en comparación con otros tribunales, sólo un 28% de los casos fueron contra moriscos.

Así, y como lo señaló José María García Avilés<sup>143</sup>, los moriscos conocieron transformaciones inevitables. Además de los cambios en su medio ambiente que les hizo perder sus referentes espirituales y que les hizo vivir en el miedo de ser denunciados. El cambio generacional agudizó y fragilizó su resistencia contra su conversión forzosa. Asimismo, como los afirmó Rodríguez Llopis<sup>144</sup>, la situación de los moriscos se transformó en un problema “*extremadamente grave en unas poblaciones empobrecidas, incapaces de soportar excesivos gastos por vía de repartimiento*”. Pero, a pesar de todas las dificultades que obstaculizaron el mantenimiento de la fe islámica, no se ha podido conocer el verdadero grado de la conversión real de los moriscos en España, ni a qué punto fueron efectivas las medidas emprendidas para su evangelización e integración.

---

<sup>139</sup> CHACÓN JIMÉNEZ, F., Murcia en la centuria del Quinientos, Ed. Universidad de Murcia Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1979, pp. 394-395.

<sup>140</sup> CARRASCO, Rafael, «La inquisición de Murcia y los moriscos (1560-1615)», Áreas, Revista internacional de ciencias sociales, vol.14, Universidad de Murcia, 1992, p. 114.

<sup>141</sup> CARRASCO, «La inquisición ...», op. cit., p. 113.

<sup>142</sup> CARRASCO, Rafael, «Le refus d'assimilation des morisques: aspects politiques et culturels d'après les sources inquisitoriales», en Les Morisques et leur temps, Mesa redonda internacional en Montpellier del 4 al 7 de julio de 1981, Eds. Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), París, 1983, p. 175

<sup>143</sup> GARCÍA AVILÉS, Política aculturadora, op. cit., pp.69-101.

<sup>144</sup> RODRÍGUEZ LLOPIS, Miguel, *Señoríos y feudalismo en el reino de Murcia: los dominios de la Orden de Santiago entre 1440 y 1515*, Ed. Universidad de Murcia, Murcia, 1986, en GARCÍA AVILÉS, Política aculturadora, op. cit., p. 86.

La historia de los moriscos en España ilustra la interacción entre el poder político, la religión y la cultura, y cómo estas dinámicas configuraron la vida y la identidad de esta comunidad. A pesar de los esfuerzos de asimilación, las complejidades y contradicciones inherentes a este proceso dificultan alcanzar una conclusión definitiva sobre la verdadera naturaleza de la conversión y la preservación de la identidad islámica entre los moriscos.

Desde la perspectiva del lado cristiano en diferentes épocas y reinados, surge la pregunta sobre si sus acciones reflejaban una auténtica preocupación por la conversión o si, en algunos casos, se acusaba a los moriscos por motivos de interés. Se consideraba que a lo largo del siglo XVI y principios del XVII, a pesar de los cambios implementados para acelerar la evangelización de los moriscos y las estrategias económicas y administrativas empleadas y que, la Orden de Santiago fracasó en mantener la coherencia y la continuidad en su aplicación para instruir correctamente a los moriscos en toda la península.

Las opiniones divergentes de los historiadores resaltan el proceso de conversión y aculturación. Mientras algunos sostienen que la política de asimilación logró transformar a los moriscos, otros argumentan que persistieron elementos islámicos y que la conversión a menudo fue superficial.

Toda esta diversidad de enfoques subraya la dificultad de establecer en qué medida los moriscos realmente abrazaron el cristianismo y abandonaron su identidad islámica.

### **I.2.3.3. EVANGELIZACIÓN DE LOS MORISCOS**

Para evaluar el grado de aculturación de la población morisca en España, se puede realizar con las fuentes documentales españolas como las de la Inquisición, del Consejo de Estado, el informe del fray Juan de Pereda<sup>145</sup> sobre los moriscos murcianos y muchas otras aldeas, en el año 1612, en vísperas de la expulsión, y otras, escasas e indirectas, pero no menos interesantes, por su mayoría, textos escritos por los mismos moriscos.

---

<sup>145</sup> GONZÁLEZ CASTAÑO, op. cit., pp. 219-235.

José María García Avilés señaló que la existencia de la población morisca “*dependía de su invisibilidad*”, lo que complica las investigaciones, pero sin imposibilitarlas.

Hernando de Talavera<sup>146</sup> se enfrentó a la creación de la Santa Inquisición, por ello fue a predicar a Sevilla con el objeto de evitar medidas más duras contra los nuevos conversos al cristianismo. Pues, denunció los abusos de los inquisidores.

Ya en 1493, antes de la conversión forzosa, fue nombrado primer arzobispo de Granada, donde aplicó una política de conversión muy suave a los musulmanes, sin amenazas ni opresiones. Se opuso al establecimiento de la Inquisición en Granada. Aprendió la lengua árabe para enseñar a los musulmanes en su propia lengua y produjo el primer diccionario español-arábigo. Logró ganar la consideración de los musulmanes que lo nombraron “*alfaquí santo*”. Sin embargo, esa política dócil, no sólo tuvo un éxito bastante limitado sino también le atrajo reproches. Así, a causa de denuncias que se hicieron contra él a la Inquisición, en 1499, el cardenal Cisneros ordenó forzar las conversiones empleando métodos más enérgicos, lo que llevó a la rebelión de moriscos.

Otros casos y esfuerzos similares se produjeron a lo largo de la evangelización de los moriscos, su asimilación e integración en la sociedad cristiana. Se elaboraron doctrinas en árabe, como la que se publicó en Valencia en 1566 titulada “*Doctrina cristiana en la lengua arábigo y castellana compuesta e impresa por mandado del Ilustrísimo Señor don Martín de Ayala Arzobispo de Valencia para la instrucción de los nuevos convertidos deste Reyno*<sup>147</sup>”.

La obra se dirige al lector con una advertencia “... *si quisieres deprender algunos vocablos Arauigos por esta doctrina, que hemos tenido cuidado de poner*

---

<sup>146</sup> Hernando de Talavera, nacido en Talavera de la Reina u Oropesa (1428-1507), proveniente de una familia conversa de ascendencia judía, fue un monje de la Orden de San Jerónimo. Ocupó el cargo de prior en el Monasterio de Nuestra Señora del Prado en Valladolid, y posteriormente fue nombrado obispo de Ávila en 1485 y arzobispo de Granada en 1492. Destacó como confesor y consejero de Isabel la Católica a partir de 1475.

<sup>147</sup> PÉREZ DE AYALA, Martín y MEY, Joan, *Doctrina cristiana en la lengua arábigo y castellana compuesta e impresa por mandado del Ilustrísimo Señor don Martín de Ayala Arzobispo de Valencia para la instrucción de los nuevos convertidos deste Reyno*, Segunda edición en fotograbado editada por el M. I. SR. DR. D. Roclue Chabás Canónigo de la S. I. M. de Valencia, Imprenta Hijos de F. Vives Mora, Hernán Cortés, Valencia, 1566.

*cada dictio Arauiga debaxo de la Castellana a quien responde, quanto se ha podido sufrir.”*

Para facilitar la comprensión de las doctrinas, están superpone las palabras castellanas y su traducción árabe en letra latina:

La Doctrina Christiana en Arauigo.  
Las oraciones, q qualquier christiano debe saber.  
El santiguar.  
Por la señal de la Santa cruz, libranos señor, de nuestros enemigos.  
En nombre del padre, y del hijo, y del Spiritu santo, un Dios. Amen”.  
“A táalim neceranie fal Arauíe.  
A duáa, alledí cúlli Neceráni leu yahféd.  
Biráxim matá almuquéddez acáleb,  
negíne ya rábena, men  
aadéna. Biçmiléhi huíld,  
hueléd roh alcúduç  
huáhed Alláh.Amín<sup>148</sup>.

La obra consta, también, de advertencias sobre las reglas para saber leer las pronunciaciones árabes de la doctrina, con variedad de matices en la vocalización del dialecto valenciano y granadino.

Además, están unas instrucciones dirigidas a los predicadores evangelistas explicando que *“Tambien tendrán grá cuenta los Rectores y Vicarios, có q el pueblo oyga la missa con attencion, y honesta postura de cuerpo: y enseñarles han esta regla, que comúnmente guardaran.”*

La orden de enseñar esta doctrina. Ternan los Rectores y Vicarios esta orden en enseñar esta doctrina Arauiga a los nueuamente conuertidos, que principalméte hagan hincapié, en hazer que sepan el Pater no ster, y Aue María, y Credo, y Mandamientos, y obras de misericordia, y la confesión: porque esto es lo mas substacial, y desto se les tomara cueta por los Curas, y por nuestros Visitadores. Lo de mas de la doctrina, andando el tiempo lo sabran: (...)

Luego, al final de la obra está el texto de la doctrina en lengua y letra árabe.

---

<sup>148</sup> *Ibíd.*

La reina Isabel I la Católica fue su protectora, pero, en 1505, un año después de la muerte de ésta, Lucero, el inquisidor de Córdoba, apresó a amigos y familiares del fray Hernando de Talavera y por su actitud contraria a la Inquisición, preparó su proceso por sacrilegio y apostasía de la fe cristiana. En 1507, el Papa Julio II lo defendió y Cisneros liberó a sus parientes, pero, el fray Hernando murió poco después, en el mismo año.

Los consejeros intolerantes y los testimonios llegados del reino de Murcia coaccionaron al rey<sup>149</sup>. Así, su confesor y hombre de confianza el padre Aliaga se encargó de designar al fray Juan de Pereda para comprobar la veracidad de las acusaciones contra los nuevos cristianos<sup>150</sup>.

El fray Juan de Pereda recorrió todo el Reino durante dos meses, desde los principios de marzo hasta finales de abril 1612. Preguntó a altas autoridades de la Iglesia y del Santo Oficio, a personas a favor y contra la expulsión de los moriscos, y confesó a todas las categorías de la población incriminada, hombres, mujeres, viejos, jóvenes y niños. Finalmente testificó escribiendo: “*y a mi hay bastantissimo testimonio para darlos por suficientemente aprobados en raçon de buenos christianos y fieles vassallos a Su Magestad*”<sup>151</sup>.

La visita de 1549 hubo una atenuación en el proceso de aculturación de los moriscos del Valle de Ricote. En el contenido del texto se interesaba al grado de cumplimiento de las prácticas cristianas aplicadas por los nuevos cristianos, ya impuestas anteriormente, y no a imponerlas o imponer nuevas normativas cristiana. Asimismo, con la misión, de dos meses, del fray Juan de Pereda, en marzo y abril 1612, el Consejo de Estado lo envió para comprobar el grado de integración de los moriscos y no de imponerles prácticas religiosas<sup>152</sup>.

Pereda comunicó sobre como vivían y habían vivido los moriscos su cristianismo, como sus antepasados asistieron la Corona en las guerras pasadas, en

---

<sup>149</sup> GONZÁLEZ CASTAÑO, op. cit., p. 219.

<sup>150</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y VINCENT, Bernard, *Historia de los moriscos Vida y tragedia de una minoría*, Editorial Revista De Occidente, Madrid, 1978, p. 199.

<sup>151</sup> GONZÁLEZ CASTAÑO, op. cit., p. 219.

<sup>152</sup> GARCÍA AVILÉS, José María, *Entre el convencimiento y la imposición: El proceso de aculturación de los moriscos del Valle de Ricote*, Universidad de Alicante, Murgetana, Nº 131, Año LXV, 2014, pp. 117-137.

particular, durante la guerra de Granada, su cohabitación con cristianos viejos y sobre sus costumbres, respecto a las de cristianos viejos<sup>153</sup>.

Las ordenanzas de Blanca<sup>154</sup> de 1592<sup>155</sup>, redactadas por un grupo de vecinos bajo la presidencia del “conzejo, justicia y rejimiento de la villa de Blanca<sup>156</sup>”, y los numerosos documentos notariales testifican un intenso consumo y comercio de vino y de carne de cerdo que no puede ser una estrategia para ocultar la práctica islámica. Hechos afirmados en el informe de Pereda cuando declaró que los cristianos viejos de Villanueva y Ulea aseguraron haber comido carne de cerdo y bebido vino con sus vecinos cristianos nuevos. En realidad, dicha práctica era muy habitual en muchos lugares poblados por los musulmanes españoles ya desde la Baja Edad Media.

A pesar de la prohibición del consumo de vino y carne de cerdo para los musulmanes, su práctica era hecho habitual hasta en las regiones cuya población era casi en su totalidad mudéjar o morisca, y ello años antes de la conversión forzosa, y mucho más entre la conversión y la expulsión<sup>157</sup>. Numerosa es la documentación que prueba su veracidad.

Por su parte, Alfonso Carmona González añadió que la población morisca presentaba ya una debilidad en su fe musulmana, no sólo antes de su conversión, sino también, antes de la aplicación de todas las medidas para generar una conversión real al cristianismo, porque el último reino musulmán nazarí de Granada era una sociedad religiosamente en desintegración<sup>158</sup>. Con las informaciones y opiniones que recibió, el fray Juan de Pereda<sup>159</sup> elaboró un

---

<sup>153</sup> *Ibíd.*, pp. 117-137.

<sup>154</sup> A.M.B. 1750. Blanca. Ordenanzas de la villa de Blanca. Caja 34.

<sup>155</sup> GARCÍA AVILÉS, José María y GARCÍA, José Victorio, *La intrahistoria de los moriscos del valle de Ricote. Ejemplo de pervivencia de un entorno morisco: la rambla de Benito (Abarán). Propuesta de debate sobre su conservación, Abenza Actas I Jornadas de Investigación y Divulgación sobre Abarán*, Abarán, 30 abril / 7 mayo, 2010, Asociación Cultural «La Carrahila», Murcia, 2010, pp. 55, 239.

<sup>156</sup> *Ibíd.*, pp. 55, 239.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, pp. 55, 239.

<sup>158</sup> CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso, Consideraciones sobre la pervivencia de la jurisprudencia andalusí en las épocas mudéjar y morisca, *Actes du Ve Symposium International d'études morisques sur le Ve centenaire de la chute de Grenade: 1492-1992*, ed. Centre d'études et Recherches Ottomane, morisque, de documentation et d'information, Zaghouane, 1992, pp. 209-222.

<sup>159</sup> El informe de Juan Pereda fue remitido con una nota del duque de Lerma al Consejo de Estado para que sea revisado antes de transmitirlo al rey Felipe III (Madrid, en Palacio, 4-1-1613). El manuscrito original, cuyo título es “*Memorial de Fray Juan de Pereda informando de su averiguación sobre el grado de asimilación de los moriscos, o mudéjares antiguos, del Reino de Murcia y Valle de Ricote*”, está conservado

informe considerado de grado de veracidad muy alto<sup>160</sup>. En su informe, el fray Juan de Pereda manifestó de manera clara que era a favor de la permanencia de los moriscos, y por supuesto, contra su expulsión, pero incorporó unos elementos en el mismo informe que contradecían y se oponían a su primera opinión. De un lado, testificó que los moriscos naturales del reino<sup>161</sup> eran buenos cristianos, y de otro lado, usó la clasificación efectuada en 1610 por el teniente don Luis Fajardo<sup>162</sup>, bautizado como «*el diablo de la cabeza de hierro*» por los moriscos. Pues, clasificó las regiones visitadas en tres tipos, siendo los moriscos del Valle de Ricote de peor consideración, ya que, contrariamente a los dos otros grupos de lugares, tenían problemas con la población cristiana vieja y los curas. Fueron, también, acusados de vivir aislados de sus vecinos cristianos viejos, de endogamia, y unos pueblos, como Puebla de Mula, de asesinato de curas. Por ello, Pereda los clasificó en el tercer género<sup>163</sup>.

Efectivamente, Pereda dividió el territorio murciano en tres grupos o géneros según la mezcla, es decir, los matrimonios mixtos:

En el primero estuvieron los lugares donde el número de los moriscos representaba una minoría y estaban tan mezclados con los cristianos viejos que era muy difícil distinguir unos de otros; en el segundo, a pesar del número superior de los cristianos viejos, la mezcla era mínima que, igual que en los del primer género, era casi imposible diferenciarlos; y finalmente, el tercero, contrariamente a los dos anteriores, se caracterizaba con muy pocos cristianos viejos y escasos matrimonios con los nuevos cristianos<sup>164</sup>.

---

en el Archivo General de Simancas. Localizable en “Ads, SE, leg. 254, bajo código referencia “FR,AGS,R-193/1”. Juan González Castaño realizó la transcripción del documento : "El informe de Fray Juan de Pereda sobre los mudéjares murcianos en vísperas de la expulsión, año 1612", Áreas: revista de Ciencias Sociales, vol. 14, Universidad de Murcia, 1992, pp. 219-235.

<sup>160</sup> GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>161</sup> La relación completa fue: don Luis Fajardo, el corregidor don Luis de Godoy, el inquisidor Ayala, tres inquisidores, 13 ministros de la inquisición, dos caballeros de hábito, 30 curas, 45 religiosos que habían tenido relación con ellos, 30 ancianos cristianos viejos, el obispo de Orihuela, los priores de Santo Domingo, San Agustín y el Carmen, el guardián de San Francisco, el ministro de la Santísima Trinidad, el comendador de la Merced, el rector de la Compañía, y el presidente de los franciscanos descalzos. Muchos de ellos pertenecientes a las órdenes que habían llevado a cabo el proceso de evangelización. GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>162</sup> A.G.S. Leg. 227. 1610-abril-6. Murcia, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>163</sup> Informe de Juan Pereda, op.cit

<sup>164</sup> *Ibíd.*

**Vecinos Cristianos viejos y Mudéjares de las aldeas de Murcia<sup>165</sup>:**

<b>Aldeas de Murcia 1º género</b>	<b>Cristianos viejos</b>	<b>Mudéjares</b>
La Raya	108	147
La Ñora	149	56
Guadalupe	102	11
Espinardo	74	08
Aljuçer	101	10
Casas de Verastegui	82	09
Aljeçar	330	03
Javali Nuevo	134	94
Palomar	52	35
Puebla	51	53
Alberca	35	23
Torre de Auguera	37	09

**Tabla 2: Cristianos y Mudéjares de Murcia**

---

<sup>165</sup> *Ibíd.*

### Vecinos Cristianos viejos y Mudéjares de las aldeas del Valle de Ricote<sup>166</sup>:

1º género	2º género	3º género
<b>Hellín:</b> 350 mdjs*. <sup>167</sup> /450 cvs*.	<b>Molina:</b> 179 mdjs*. / 206 cvs*.	<b>Puebla de Mula:</b> 156 mdjs*. /36cvs*.
<b>Cieçar:</b> 150 mdjs*. /350 cvs*.	<b>Alcantarilla:</b> 594mdjs*. /280cvs.	<b>Albudeite:</b> 312 mdjs*. /6 cvs*.
	<b>Cutillas:</b> 53 mdjs*. / 115 cvs*.	<b>Campos:</b> 162 mdjs*. / 32 cvs*.
	<b>Priego:</b> 935 mdjs*. / 59 cvs*.	<b>Archena:</b> 290 mdjs*. / 12 cvs*.
	<b>Alguaças:</b> 228 mdjs*. / 98 cvs*.	<b>Çeuti:</b> 115 mdjs*. / 7 cvs*.
		<b>Fottuna:</b> 684 mdjs*. / 54 cvs*.
		<b>Auanilla:</b> 1007 mdjs*. / 40 cvs*.
		<b>Socobos:</b> 574 mdjs*. / 30 cvs*.

**Tabla 3: Cristianos y Mudéjares del Valle de Ricote**

Asimismo, podemos apreciar la relación numérica entre la población mudéjar o morisca y la cristiana vieja en cuanto a la mezcla entre los dos grupos étnicos, en las aldeas de Murcia y las del Valle de Ricote.

Así, en la primera región del primer género, si exceptuamos el caso de La Raya, cuya mayoritaria población mudéjar, el número de los cristianos viejos era claramente superior frente al otro, lo que justificaba el porcentaje muy elevado de matrimonios mixtos. De la misma manera, en el Valle de Ricote, la minoría que representaban los cristianos viejos en la casi la totalidad de las localidades, evidenciaba, también, la carencia de mezcla<sup>168</sup>.

<sup>166</sup> *Ibíd.*

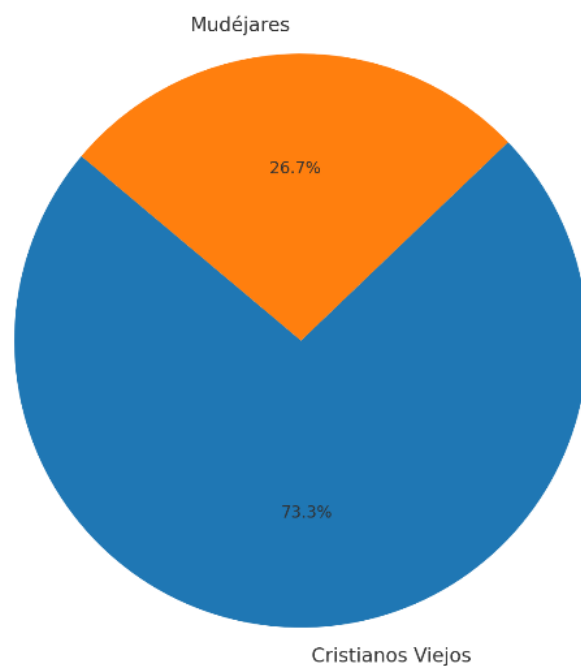
<sup>167</sup> mdjs\*.: mudéjares / cvs\*.: cristianos viejos

<sup>168</sup> Pereda señaló un obstáculo que impedía la mezcla entre los moriscos y cristianos viejos por el número muy reducido de los últimos. Así, en el Valle de Ricote el número del primer grupo era de 2378 habitantes, frente a 81 del segundo, y en cuanto al número de cristianos viejos de Villanueva del Segura, era de sólo 65 individuos, lo que justificaba el porcentaje muy bajo de matrimonios mixtos.

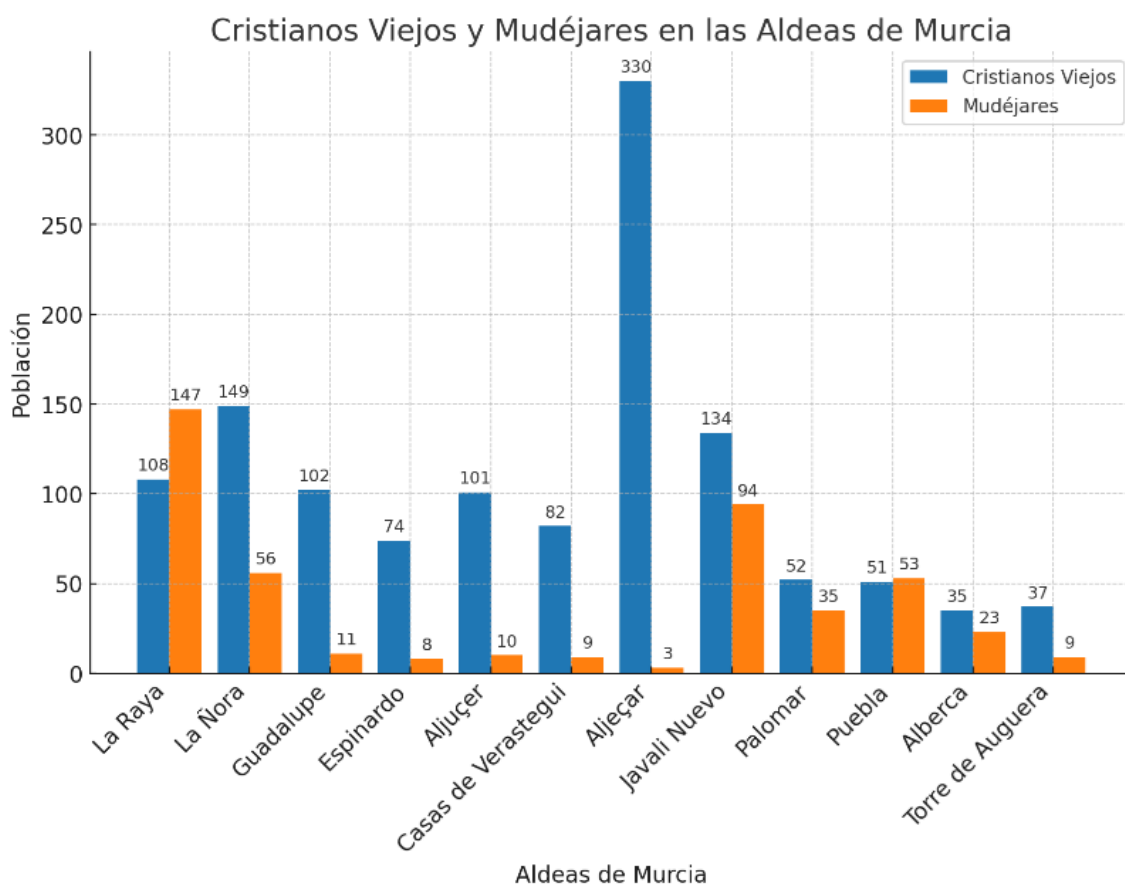
Los siguientes gráficos ilustran la distribución de cristianos viejos y mudéjares en las aldeas de Murcia, mostrando las diferencias en la composición demográfica de cada localidad y permitiendo visualizar el grado de convivencia entre ambos grupos.

Los gráficos muestran que en las aldeas de Murcia predominan los cristianos viejos (73.3 %), mientras que los mudéjares representan el 26.7 %. El gráfico de barras revela variaciones locales: en Javali Nuevo y Algezares los cristianos viejos son mayoría, mientras que en La Raya y Guadalupe la población está más equilibrada.

Cristianos Viejos y Mudéjares en las Aldeas de Murcia



**Ilustración 3: Cristianos viejos y moriscos en las aldeas de Murcia (porcentaje)**

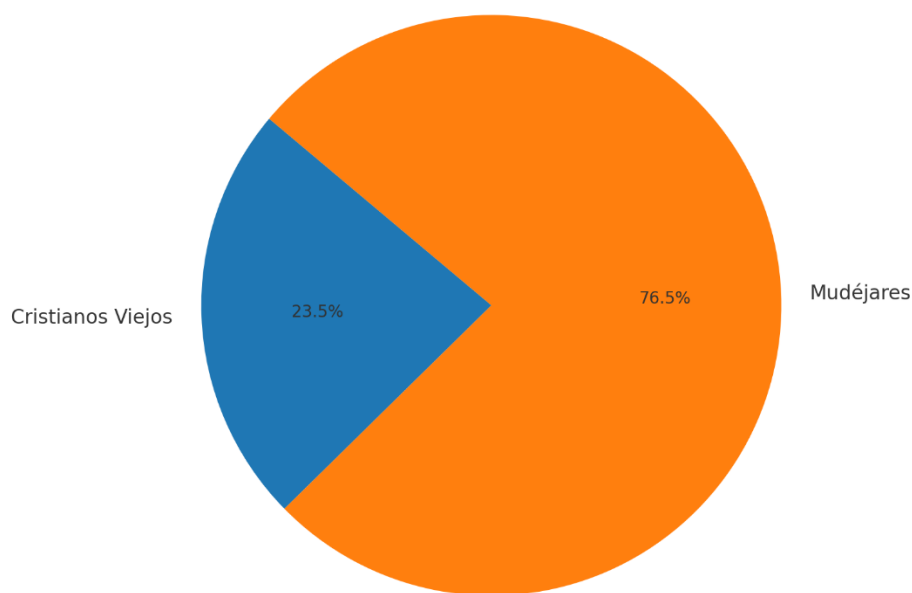


**Ilustración 4: Cristianos viejos y moriscos en las aldeas de Murcia (barras)**

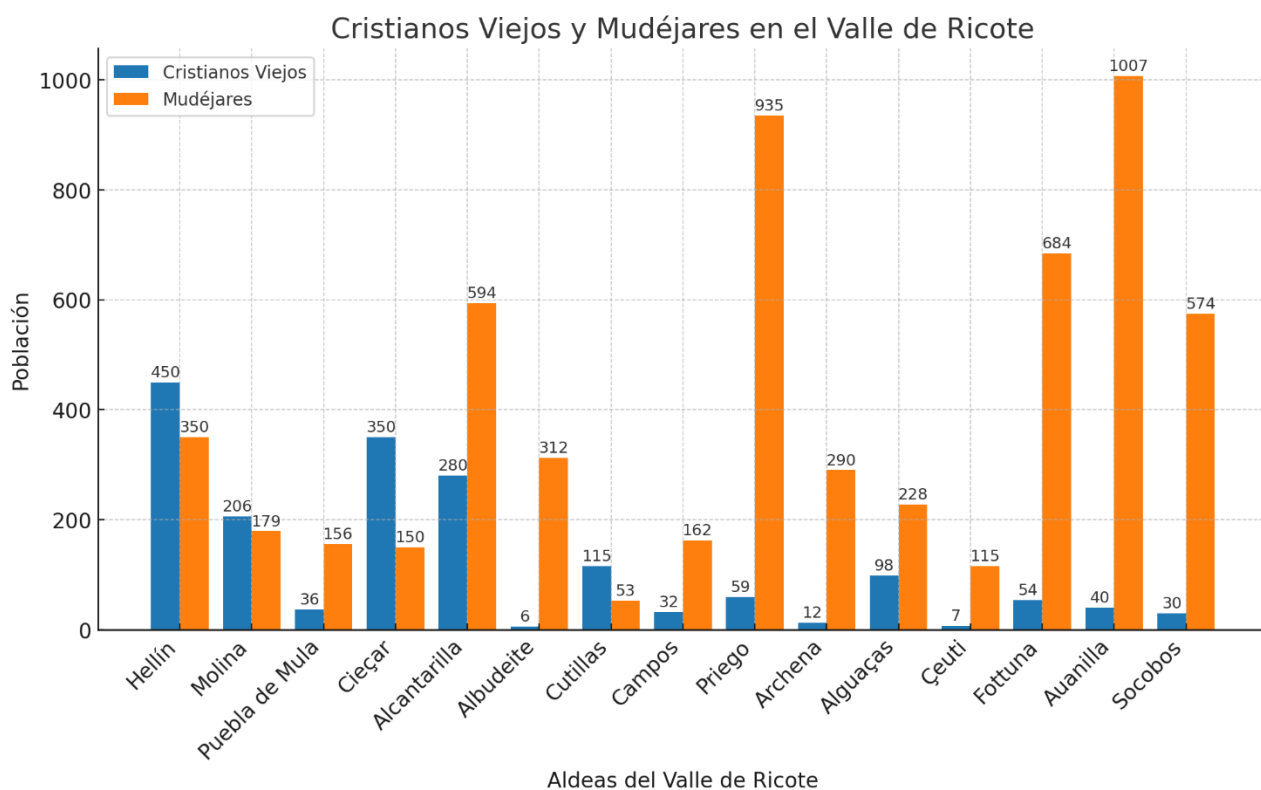
Examinando los gráficos anteriores y siguientes, podemos notar que, a diferencia de Murcia, donde predominan los cristianos viejos, en el Valle de Ricote la mayoría de la población está compuesta por mudéjares.

El gráfico de porcentajes confirma esta diferencia: mientras que en las aldeas de Murcia los cristianos viejos representan el 73,3 % de la población y los mudéjares el 26,7 %, en el Valle de Ricote la proporción se invierte, con un 76,3 % de mudéjares y solo un 23,7 % de cristianos viejos.

### Cristianos Viejos y Mudéjares en el Valle de Ricote



**Ilustración 5: Cristianos viejos y moriscos en el Valle de Ricote (porcentaje)**



**Ilustración 6: Cristianos viejos y moriscos en el Valle de Ricote (barras)**

Sin embargo, el informe de Pereda, quien basaba sus investigaciones sobre si los moriscos de cada lugar habían vivido y vivían como cristianos, si ellos o sus antepasados sirvieron a la Corona en las guerras, en particular en las en contra de moriscos, como la de las Alpujarras, si vivían mezclados, en particular con los casamientos mixtos con cristianos viejos, y finalmente, si se diferenciaban en sus costumbres<sup>169</sup>, era sólo uno más que se estudió en la sesión del Consejo de 18 de noviembre de 1612. Los miembros del Consejo valoraron las conclusiones de Pereda y no las pusieron en duda, pero su postura no cambió para con los encausados. Permanecieron enrocados en la idea de que los moriscos eran falso cristianos, y se empeñaron considerarlos como peligro que amenaza la seguridad del reino<sup>170</sup>.

El Comendador Mayor de León, Juan de Idiáquez Olazábal<sup>171</sup>, el duque de Alburquerque, don Agustín Messía<sup>172</sup> y el Marqués de La Laguna<sup>173</sup> votaron a favor de la expulsión. El único que votó en contra de la expulsión, fue el duque del Infantado considerando la fidelidad del proceso de conversión por las pruebas que los investigadores, como Pereda, presentaron. Pero, el peso de unas circunstancias de aquel entonces y de los firmes partidarios de la expulsión y que más batallaron a su favor, como el arzobispo de Valencia Juan de Ribera, el dominico Jaime Bleda<sup>174</sup> y otros más, llevó a la ignorancia de todos los informes y los declararon culpables.

---

<sup>169</sup> Informe de Pereda, op.cit...

<sup>170</sup> A.G.S. Leg. 2643. 1612-noviembre-18, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición* ..., op. cit., pp. 117-137.

<sup>171</sup> Juan de Idiáquez Olazábal, (1540 – 16149, Comendador mayor de León, secretario y consejero de Felipe II y Felipe III, presidente del Consejo de las Órdenes, embajador en Génova y Venecia. El peso creciente de su opinión se manifestó en sus participaciones, junto al duque de Alba, el conde de Chinchón y Rodrigo Vázquez de Arce, en la junta formada por Felipe II, entre junio y septiembre de 1582, para decidir la suerte de los moriscos del reino de Aragón; en las Juntas que defendieron definitivamente la expulsión de los moriscos, entre 1602 y 1608, y en 1584 fue llamado a ocupar el máximo cargo encargado de regir la Orden Militar de Santiago.

<sup>172</sup> Agustín Messía Carrillo y Manrique de Lara (1555-1629), Caballero de la Orden de Santiago, Comendador de Alhange, Capitán de infantería en los Tercios de Flandes, a las órdenes de Felipe II, Capitán General de la Armada en 1625 y Consejero de Estado de Felipe III (1621-1629), y dirigió las tropas de la Expulsión de los moriscos en 1609.

<sup>173</sup> Sancho de la Cerda (1550-1626), Marqués de La Laguna de Camero Viejo y miembro en el Consejo de Estado.

<sup>174</sup> Jaime Juan Bleda (1562-1624), Teólogo dominico. Obtuvo el curato y fue ordenado sacerdote. Fue, también, consultor y calificador del Santo Oficio en el Tribunal del reino de Valencia, y La Orden de Predicadores le honró con los títulos de presentado en Sagrada Teología y predicador general. Era partidario de la expulsión de los moriscos del reino de Valencia.

En realidad, y como lo expresó Henry Kamen<sup>175</sup>, la idea de que el cambio de postura del duque de Lerma fue clave en la decisión de la expulsión. El primer motivo que presentó al Consejo de Estado era compensar a los señores de moriscos las pérdidas que iban a sufrir con las propiedades y bienes de los moriscos expulsados. El segundo era “la preocupación por la seguridad”. Y añadió que *“Parecía que la población morisca estaba creciendo de una manera incontrolable: entre Alicante y Valencia, por un lado, y Zaragoza, por otro, una vasta masa de 200.000 almas moriscas parecían amenazar la España cristiana.”*<sup>176</sup>”

Así, un mes después del informe de Pereda, el 18 de noviembre de 1612<sup>177</sup>, en la comunicación al Rey de la decisión del Consejo, los miembros continuaron negando la veracidad de la conversión de los moriscos. Fueron declarados culpables de «*los delitos de apostassía*», por consiguiente «*no es necesario averiguar por menor si hauía alguno, o algunos, que no fuessen comprehendidos en semejantes crímenes, por ser delitos de la misma nación y gente*». Mencionaron que el Confesor real consideró el grado de conversión de los moriscos anotado en el informe de Pereda que era relación que *“tiene el confessor por verdadera”*, que *“por la informaçion que se ha traído de ellos se haga y se ejecute con buena comodidad, ansí en la hacienda como en otras cosas”*, *“que los mande expeler”*, y *“que los lleuen con seguridad y certeza a tierra de cristianos”*<sup>178</sup>”.

Era en el 4 de mayo de 1613<sup>179</sup> que la decisión final se emitió. Todos los miembros del Consejo votaron a favor de la expulsión. De nada había servido lo que comunicó el fray Juan de Pereda, ni todos los informes favorables a la permanencia de los moriscos, ni siquiera la crisis económica que su destierro ocasionaría, ya la decisión estaba tomada y nada evitaría su ejecución subrayó el Consejo en la documentación de las actas. Así, el Consejo de Estado argumentó la

---

<sup>175</sup> KAMEN, op. cit., p. 219.

<sup>176</sup> *Ibíd.*, p. 219.

<sup>177</sup> A.G.S. Leg. 2.643. 1612-diciembre-19, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición* ..., op. cit., pp. 117-137.

<sup>178</sup> A.G.S. Leg. 2.643. 1612-diciembre-19, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición* ..., op. cit., pp. 117-137.

<sup>179</sup> A.G.S. leg. 2.643, 4 de mayo de 1613, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición* ..., op. cit., pp. 117-137.

expulsión por traición “*lesae maiestatis humanae*”, y no por herejía “*lesae maiestatis divinae*”<sup>180</sup>.

Las cifras, pues, indican que a pesar de las imposiciones y presiones de la Orden y de los duros procesos y medidas de aculturación que sufrían, los moriscos del Valle se sentían bien en su tierra, que no sintieron la necesidad de instalarse en lugares de más fuerte presencia islámica<sup>181</sup>, como Valencia, ya que desde 1498 podían abandonar sus lugares de residencia, sin perder sus haciendas. No tenían motivos lo suficientemente intensos para generar migraciones, ni movilidad entre otras regiones, como las extraordinarias y continuas idas y venidas y contactos comerciales con Granada, hasta el siglo XV. De hecho, la población mudéjar y morisca del reino de Murcia permaneció estable en el Valle de Ricote a lo largo del siglo XVI. Desde la caída de Granada y su expulsión, el porcentaje no varió. Así, en 1495 representaba el 27,7% de la población mudéjar murciana y en 1612, el número de moriscos murcianos era de 27,8%<sup>182</sup>.

Luego, los censos registraron que, en el Valle de Ricote, a partir del año 1614, el número de matrimonios y bautizos disminuyeron considerablemente. Además, en su visita de 1631<sup>183</sup>, la Orden de Santiago, se alarmó del abandono de las tierras a causa de la falta de mano de obra. Cabe mencionar también, que, a partir de 1626, con respecto al número de la población morisca, con anterioridad a la expulsión, era de 58%, en Abarán, y de sólo 38%, en Blanca.<sup>184</sup>

En el momento de expulsión, a pesar de sentirse bien en sus tierras y de poseer armas, los moriscos del Valle de Ricote no manifestaron ninguna revuelta, contrariamente a lo avanzado por Luis Fajardo. De hecho, fue el 20 de diciembre de 1613, ya producida la llegada de los moriscos a Cartagena, cuando el conde de

---

<sup>180</sup> SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael Benítez, «El debate religioso en el interior de España», Los moriscos: expulsión y diáspora, una perspectiva internacional, ed. a cargo de Mercedes García-Arenal, Gerard Wieggers, Valencia; Granada; Zaragoza: Universidad de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2013, p. 103

<sup>181</sup> A.H.N. OO.MM. Mss. Santiago, sign. 1069 C. ff. 211r-219v. Visita de 1498, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>182</sup> CHACÓN GIMÉNEZ, Francisco, «El problema de la convivencia: granadinos, mudéjares y cristianos viejos en el Reino de Murcia, 1609-1614», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. XVIII/1, 1982, p. 113.

<sup>183</sup> A.H.N. Carpeta 293. Documento N° 12, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>184</sup> GOVERT WESTERVELD, op. cit., p. 97

Salazar informó que «estas villas y las del Valle se desarmaron de las armas de fuego y enastadas, y las espadas se quedaron donde pareció que era gente quieta, y yo las he hecho boluer casi todas a los que las an pedido para su seguridad<sup>185</sup>». Sin embargo, persisten dudas sobre si actuaron así por propia convicción o ante la ilusión de que en el último momento se les permitiera quedarse en España. Pues, los documentos de archivo reflejaron las razones reales de la actitud de pacificación, sumisión y aceptación de los moriscos ante la ejecución del decreto de expulsión. No era porque entendieron la inutilidad e incapacidad de todo tipo de resistencia, sino que, confiaban en la anulación de la expulsión por ser cristianos desde muchos años.

Efectivamente, los testimonios dejados por los mismos moriscos eran escasos, pero las informaciones que transmitían con su falta de comunicación tenían un sentido muy significativo. José María García Avilés lo interpretó diciendo que “*de su silencio dependía su vida, y cuidaron muy bien de no transmitir sentimientos que pudiesen poner en peligro su existencia*”. Así, además de su silencio, su sobrevivencia dependía, sobre todo, de su discreción y especiales medidas, para no poner en peligro su existencia<sup>186</sup>.

Sin embargo, en el reino de Murcia cohabitaban moriscos nativos, mudéjares naturales de la región, y otros de origen granadino, expatriados tras la sublevación de las Alpujarras. La inminencia de la promulgación de los decretos de la expulsión provocó una fisura entre los dos clanes. Para lograr su permanencia a cambio del destierro de los granadinos, los moriscos de origen murciano desviaron la atención de la Corona sobre ellos. Para lograr la inmutabilidad, usaron unas estrategias, como hacer alusiones a su fidelidad a la Corona y a la fe cristiana. De esta forma, tenían la intención de empeorar la situación de los procedentes del antiguo reino nazarí, ya acusados de ser peligrosos a causa de sus sublevaciones anteriores.

Poco antes de la deportación, en diciembre de 1613, se registró un encadenamiento de donaciones por parte de los moriscos del Valle de Ricote y Ojós. Reaccionaron, ante la inmediatez de las circunstancias relativas al embarque,

---

<sup>185</sup> A.G.S. Leg. 252. 20 de diciembre de 1613, Cieza, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>186</sup> GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

conscientes de la fatalidad que les esperaba y de la pérdida de toda ilusión de permanecer en su tierra natal. Los documentos atestatan de que legaron sus bienes a conventos, monasterios y cofradías, pero, se sospechaba que en muchos casos se trataba de ventas ocultadas.

Así, para unos, engañaron la Corona española. Esta última, con el argumento de proteger al donante y evitarle la pobreza, prohibió la donación total de bienes. Pero, la mayoría de los moriscos, no sólo, no realizaron testamentos conformes a la normativa dictada por la Orden<sup>187</sup>, sino también, no pagaron contribuciones esquivando las medidas legislativas que impedían las transferencias de posesiones. Gracias, pues, a una fórmula incluida en el documento de la donación que estipula la mención «*renuncio las leyes que dicen que no valga la donación inmensa o general de todos sus bienes que uno tenga por lo qual bino a pobreza*», y afirmando tener «*otros muchos bienes raizes en la jurisdiccion desta villa con que me pudiera sustentar aviendo de no ser espelido, los quales no e podido hasta ahora bender ni disponer de ellos*»<sup>188</sup>, los moriscos pudieron contornar las leyes.

Para otros, a pesar de su situación en la que ya no servía ninguna manifestación, cumplieron pruebas como verdaderos cristianos bien integrados en la sociedad cristiana, pues, integraron cofradías y celebraron misas perpetuas. Lo que, además, reafirma esta hipótesis era la represión que conocieron los expulsados, amonestación que sufrieron los que volvieron y sobre todo con las revelaciones de unos de ellos, como la del morisco ricoteño, quien declaró ser «*de los comprehendidos en el real bando de la expulsión, digo que por quanto en virtud de los reales bandos de la expulsión procesos de tránsito y partida para salir espelidos destos reynos y pribado de bolber a ellos para siempre jamás*»<sup>189</sup>.

Con todo lo expuesto, opinamos que, en toda la Península, se les imponían a los moriscos una serie de reglas y prohibiciones. Se les impedía todo lo relacionado

---

<sup>187</sup> A.H.P.M. Protocolo 9283, 08 de diciembre de 1605, Abarán, Testamento de Juan Funes realizado según las normas impuestas por la Orden de Santiago, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>188</sup> A.M.M. Leg. 2337, 09 de diciembre de 1613, Donación de Francisco de Sales a la Cofradía y capilla de Nuestra Señora del Rosario. Fol. 6r-v, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>189</sup> A.M.M. Leg. 2337, 08 de diciembre de 1613, Donación de Gonzalo Rojo a la cofradía de San Sebastián. F. 4r-v, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

a la religión y cultura islámicas: realizar ritos, ciertos bailes y cánticos; hablar, leer, enseñar árabe y poseer libros; llevar determinadas vestimentas, ejercer ciertos oficios, así como la libre circulación, como moverse en territorios que no se les había asignado, y habitar a menos de 12 kilómetros de las costas. Como todos los vencedores, los cristianos tenían como meta despojar a los vencidos, los musulmanes, a un punto que tapiaron las puertas de las casas moriscas, borraron las inscripciones árabes, hasta las de los sepulcros, quemaron el Corán y los libros arábigos e islámicos.

A pesar de todo ello, parece que, bajo la protección real de la Corona de Castilla, los mudéjares llevaban una vida sin apuros, en los barrios que les habían sido asignados, con la obligación de llevar en sus vestidos distintivos especiales para distinguirlos de los cristianos viejos.

Sin embargo, hace falta destacar que, de un lado, con la conversión forzada, aunque conservaban poco de sus prácticas islámicas, los moriscos, según las autoridades españolas, seguían realizándolas en la clandestinidad, lo que los llevó a unirse por padecer del mismo problema y mismas contrariedades.

De otro lado, se consideraba que, a pesar de las discordias que podían existir al seno de la comunidad morisca, su oposición a los cristianos viejos era tan fuerte, que las tensiones y luchas internas de intereses no afectaron su vital e indiscutible unidad musulmana<sup>190</sup>.

#### **I.2.3.4. DE LA EVANGELIZACIÓN A LA EXPULSIÓN**

Es importante no confundir la salida de los mudéjares o moriscos con su expulsión, ya que, tenemos que analizar, frente a los dos diferentes acontecimientos, la vuelta de esta población al territorio español. La primera designa a los que abandonaron sus tierras, y la segunda, a los que fueron obligados a embarcar a partir del año 1609.

---

<sup>190</sup> CARDAILLAC, Louis, "El enfrentamiento entre moriscos y cristianos", *Chronica nova*, Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada, N° 20, 1992, pp. 27-37.

Vueltas masivas con la reintegración de los moriscos, como fue el caso de Villarrubia de los Ojos, un municipio de Ciudad Real, en la comunidad autónoma de Castilla la Mancha<sup>191</sup>, o el del municipio Albudeite<sup>192</sup> en Murcia. Casos precisos, pero que no pueden minimizar el grado de la expulsión ni sus consecuencias. Según su salida o expulsión se determinan las posibilidades de regreso y las condiciones de destierro.

Los mudéjares y moriscos que salieron de España antes del año 1609, conocieron mejores condiciones. Pues, como ejemplo, mencionamos a los ricos habitantes de Baeza, que cuatro años antes de la ejecución de la expulsión, trasladaron sus riquezas y capitales a Francia<sup>193</sup>. Una vez declarados los decretos, la situación de los moriscos era diferente, por ello, intentaron encontrar soluciones a su problema para permanecer en España, hechos que molestaron al conde de Salazar.

Ciertamente, muchos lograron liberarse de la expulsión, los que se casaron con cristianos viejos, los que ingresaron conventos<sup>194</sup>, los que se escondieron temporalmente en los montes o huyeron a otras regiones donde la expulsión ya se había producido, como fue el caso de los ricoteños que se instalaron en el sur del reino de Valencia tras la expulsión ejecutada con el primer decreto<sup>195</sup>.

La elección de la región valenciana era evidente, por las relaciones económicas y familiares que mantenían los valencianos con los de Ricote.

Después de la fase de alegaciones y de intentos por evitar lo inevitable, los que no tuvieron éxito se vieron confrontados con un hecho consumado. La opción de ocultarse y seguir viviendo en España clandestinamente ya no era posible.

---

<sup>191</sup> DADSON, Trevor J., *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII): historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Ed. Iberoamericana, Madrid, 2007, pp. 613-644.

<sup>192</sup> MONTES BERNÁRDEZ, Ricardo, «El siglo XVII. Origen del habla de Albudeite», en *Historia de Albudeite* (PDF), dirección, Ricardo Montes Bernárdez, Ayuntamiento de Albudeite, Sin fecha, pp. 83-88.

<sup>193</sup> HERRERA, Jorge Gil y BERNABÉ PONS, Luis F., «Los moriscos fuera de España: rutas y financiación», *Los moriscos: expulsión y diáspora, una perspectiva internacional*, ed. a cargo de Mercedes García- Arenal, Gerard Wieggers, Valencia; Granada; Zaragoza. Universidad de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2013, p. 216.

<sup>194</sup> A.G.S. Leg. 252, Sin fecha en el documento. Probablemente noviembre de 1613, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>195</sup> A.G.S. Leg. 254, 30 de abril de 1612, Ávila. Informe de fray Juan de Pereda, referente a los moriscos de Blanca, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

El conde Salazar, el comisario encargado de la expulsión de los moriscos del Valle de Ricote, ejecutó todo el proceso de expulsión con minuciosidad muy particular, y redactaba continuos y consecutivos informes al Rey y al Consejo de Estado, hasta el punto de molestar a veces a sus receptores. En el Valle instaló seis compañías de infantería, y explicó que “*porque los becinos del perdiesen el cuydado de yrse*”. De hecho, en el 15 de diciembre de 1613, el mismo conde de Salazar anunció al rey que “*no a quedado en todo el balle de Ricote morisco ninguno, sino algunos ciegos y tullidos*”<sup>196</sup>.

Hasta ante la fatalidad del destierro y en el camino hacia el desembarque, los moriscos no abandonaron la esperanza de escapar a la expatriación. Pues, durante el trayecto, unos, y sobre todo las mujeres, se casaron con cristianos viejos. A propósito de estos que no tenían que ser excluidos de la lista, Salazar notificó al rey, el 20 de diciembre 1613, “*que los moriscos del valle de Ricote habían llegado todos a Cartagena el 17 y 18 de diciembre*”<sup>197</sup>. Respecto a los que fueron embarcados en Cartagena, y por las terribles condiciones de viaje que experimentaron, resultó que su regreso se demostrase prácticamente imposible. Lo que apoya esta hipótesis son los informes históricos de diferentes épocas. Sin embargo, no todos llegaron a destino. Parte de los que salieron del Valle de Ricote, desgraciadamente, acabaron capturados y llevados a Argel. Al no renunciar a la fe católica fueron vendidos como esclavos<sup>198</sup>.

Las aventuras y desgracias de los desterrados de Ricote no acabaron con el embarque. Su trayecto era sembrado de incidentes y adversidades. Algunos, antes de alcanzar su destino hacia Francia o Italia, tuvieron dos escalas. Tras la llegada de uno de los dos grupos a Mallorca, el Consejo de Estado ordenó su marcha inmediata<sup>199</sup>, pero el Virrey de la isla no pudo cumplir la orden totalmente, y

---

<sup>196</sup> A.G.S. Leg. 252, 15 de diciembre de 1613, Cieza, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>197</sup> A.G.S. Leg. 252, 20 de diciembre de 1613, Cieza, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>198</sup> ROBLES LLUCH, Ramón, «Catálogo y nuevas notas sobre las rectorías que fueron de moriscos en el arzobispado de Valencia y su repoblación (1527-1663)», *Revista Anthologica Annua*, Vol. X, Roma, 1962, p. 147

<sup>199</sup> A.G.S. Leg. 2.644, 30 de junio de 1614, Madrid, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

contestó al Consejo, aclarando que de las “200 casas que eran quedauan 30 tan pobres y necesitados que no tenían con que hacer su viaje si Su Magestad no se seruía de mandar fletar algún navío que les lleuase a Italia”. Diez días después, el flete se autorizó<sup>200</sup>.

En una segunda carta del mismo Virrey,<sup>201</sup> quien escribió que llegaron dos grupos, por su mayoría, procedieron de Ulea<sup>202</sup> y Villanueva. Uno desembarcó en Mallorca y otro, de más de cien individuos, en la isla de Cabrera. Mencionó que, no sólo, los desterrados sufrían terribles condiciones, que más de treinta de ellos murieron en Cabrera “*como verdaderos christianos, acto que no admite género de ficción*”<sup>203</sup>, sino también, la isla estaba “*desierta y despoblada hasta de yerbas*”<sup>204</sup>, que ordenó trasladar a los sobrevivientes a Mallorca.

Otra desventura experimentó otro grupo de moriscos. Con el pretexto de haber llegado a su destino, fueron desembarcados en las costas de valencianas. Según la versión oficial del Consejo y una carta del Virrey de Valencia, por ser engañados y no culpables del desembarco, el Virrey ordenó su embarque y expulsión, pero sin castigarles.<sup>205</sup> Una segunda carta<sup>206</sup> del mismo indica la misma situación que los que pasaron por la isla de Mallorca y de Cabrera. Revela que los moriscos engañados “*vienen desnudos y descalzos, que es compasión verlos, siendo los más dellos viejos e niños*”, y añade que era “*tan antiguos y buenos cristianos como Su Magestad ha entendido que lo son toda esta gente*”. De hecho, las declaraciones del Virrey testifican del nivel de aculturación de los moriscos, como consecuencia

---

<sup>200</sup> A.G.S. Leg. 2.644, 30 de octubre de 1614, Madrid, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>201</sup> A.C.A. Leg. 221, N° 2, 19 de abril de 1614, Mallorca. Carta del Virrey de Mallorca, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>202</sup> Ulea es uno de los municipios de la comarca del Valle de Ricote, en la Región de Murcia.

<sup>203</sup> CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier, MONTOJO MONTOJO, Vicente, *Fuentes documentales sobre la expulsión y regreso de los moriscos del Valle de Ricote*, pp. 135-174, en *Historia e historiografía de la expulsión de los moriscos del Valle de Ricote*, Coords. Dimas Ortega, Bernard Vincent y José Miguel Abad, Ed. Universidad de Murcia, Murcia, 2015. p. 163.

<sup>204</sup> *Ibíd.*, p. 163.

<sup>205</sup> A.G.S. Leg. 2.644, 20 de julio de 1614, Valencia. Carta del virrey de Valencia, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

<sup>206</sup> A.C.A. Leg. 556, N° 5, 29 de abril de 1614, Valencia. Carta de Virrey de Valencia, en GARCÍA AVILÉS, *Entre el convencimiento y la imposición ...*, op. cit., pp. 117-137.

de la convivencia con viejos cristianos y del intenso proceso de la conversión al que fueron sometidos.

Comparando las suertes de los moriscos que salieron antes de la aplicación del decreto, los que pudieron seguir viviendo en la Península ilegalmente y sin que lo sepan las autoridades cristianas, y los que migraron temporalmente a territorios cercanos de su tierra natal, con la intención de volver más tarde, el regreso a España resultó más fácil. Todos ellos se sumaron a los moriscos que quedaron oficialmente y legalmente, y su presencia fue afirmada por el conde Salazar y Jerónimo Medinilla. Este último, el visitador de la Orden de Santiago, después de haber recorrido el Valle de Ricote en 1634, sorprendido y alarmado, escribió una carta al rey para informarle de la abundancia de moriscos y de la extraña relación que mantenían con los del reino de Valencia<sup>207</sup>.

El Marqués de los Vélez, Virrey de Valencia expuso, en su carta del 17 de octubre de 1634, al rey Felipe IV que:

Otros muchos destos moriscos mudéjares, luego que se publicó el bando, acudieron ante el conde de Salazar y presentaron peticiones alegando que, aunque vivían en aquellos lugares que estaban poblados de moriscos mudéjares, ellos no lo eran, sino cristianos viejos, y que sus padres y abuelos se habían benido a vivir en ellos y se avían casado con moriscas, pero que ellos eran hijos y descendientes de cristianos viejos. Y se ofrecían a proballo, y destos pedimientos dio traslado el Conde de Salazar al fiscal y en contradictorio juicio, el licenciado Aguayo, alcalde de las guardas de Castilla, su asesor, los declaró por christianos biejos, y no ser por ello comprehendidos en los bandos. Sacaron ejecutorias con que requirieron a las Justicias de los lugares donde havitavan y en esta forma fueron muchos los que se quedaron y se les mandaron volver sus haciendas que se les havian secuestrado y bendido, pero siempre se tuvo por cierto que todos estos eran moriscos mudéjares y descendientes de tales, y que las informaciones que hicieron de christianos biejos fueron falsas, con testigos pagados<sup>208</sup>.

---

<sup>207</sup> AGS, Estado, leg. 2653, 17 de octubre de 1634, Carta del Marqués de los Vélez, Virrey de Valencia, a Felipe IV sobre los moriscos del Reino de Murcia, en DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, «Actitud tolerante ante moriscos residentes del Valle de Ricote en 1634», en *Miscelánea de Estudios árabes y hebreos*, vol. VIII, Nº I, Granada, 1959, pp. 55-65.

<sup>208</sup> AGS, Estado, leg. 2653, 17 de octubre de 1634, Carta del Marqués de los Vélez, Virrey de Valencia, a Felipe IV sobre los moriscos del Reino de Murcia, en DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, «Actitud tolerante op. cit., pp. 55-65.

El Marqués de los Vélez y Virrey de Valencia, Pedro Fajardo, informó al rey Felipe IV (1621-1665) que los últimos moriscos del reino de Murcia fueron expulsados hacia Italia y Francia, «pero ninguno a Berbería, porque siempre se preciaron de cristianos». En su carta, reveló que, para él, los moriscos siempre «han parecido buenos cristianos, y son más respetuosos de las órdenes de V. M. y las que mi padre y yo, como Adelantados, les hemos dado que en los demás lugares. Es gente humilde y muy temerosa»<sup>209</sup>. Considerando, pues, que eran verdaderos cristianos, y que sufrieron terriblemente siendo inocentes, recordó al rey la decisión que tomó el año 1626, cuando ordenó que no se persiguiese más a los expulsados que habían regresado.

La situación y condición de los moriscos durante la ejecución del decreto de expulsión, ya fuera un destierro voluntario o la espera forzada de su exilio, presentaba un abanico de circunstancias diversas, complejas y dolorosas. Había aquellos que pudieron llevar consigo sus posesiones, mientras que otros se vieron forzados a abandonar todo. Entre ellos, algunos perdieron a sus seres queridos, como los niños a quienes se les arrebató la oportunidad de un futuro en su tierra natal, ahora bajo el control de cristianos viejos. Hubo quienes eligieron ocultarse y enfrentar el desafío de permanecer en España, así como aquellos afortunados que tuvieron la oportunidad de regresar posteriormente. También, muchos resistieron hasta el último momento, luchando contra la expulsión al casarse con cristianos. En cada caso, sus condiciones eran intrincadas, difíciles y particularmente deshumanas. A pesar de los sacrificios sostenidos tanto por los cristianos como por los moriscos durante más de un siglo en pro de la evangelización de los moriscos, la expulsión se impuso finalmente, poniendo fin a una época caracterizada por su complejidad y dificultad.

### **I.3. LA EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS Y SUS CONSECUENCIAS**

La situación de los moriscos en la España del siglo XVI estuvo marcada por una red de factores que abarcaron desde cuestiones religiosas y políticas hasta

---

<sup>209</sup> *Ibíd.*, pp. 55-65.

tensiones económicas y sociales. En este contexto, el período que comprende los años 1502 a 1609 se revela como una etapa decisiva, donde la comunidad morisca enfrentó desafíos significativos que culminaron en el decreto de expulsión de 1609.

Este análisis abordará distintos aspectos relevantes de la experiencia morisca durante este período, examinando los argumentos y reticencias de las autoridades españolas ante la expulsión, explorando las diversas fases y desarrollos de este acontecimiento histórico, evaluando las consecuencias para España y, finalmente, destacando la persistencia de la comunidad morisca en el país después de la expulsión.

Desde las tensiones religiosas hasta las dinámicas sociales y económicas, cada capítulo desvelará las capas de su historia, permitiendo comprender mejor la evolución de los moriscos en España durante esta etapa crucial de su historia.

### **I.3.1. EL DECRETO DE 1609: ARGUMENTOS Y RETICENCIAS DE LAS AUTORIDADES ESPAÑOLAS ANTE LA EXPULSIÓN**

La expulsión de los moriscos de España en el siglo XVII es un episodio histórico que se enmarca en un contexto complejo y multifacético. Este capítulo de la historia española se caracteriza por una serie de factores interrelacionados que llevaron a una decisión drástica y controvertida por parte de la Corona española. Para comprender plenamente las razones detrás de la expulsión de los moriscos en 1609, es esencial sumergirse en la época de Felipe III y explorar los diversos elementos que contribuyeron a esta medida histórica. Examinamos el contexto político, económico, religioso y social de la España de principios del siglo XVII, así como las tensiones y desafíos que llevaron finalmente a la expulsión de una comunidad que había vivido en la península ibérica durante siglos. Además, abordaremos las diferentes fases y el desarrollo de la expulsión, analizamos las consecuencias que tuvo para España en el ámbito político y social, y exploramos la situación de los últimos moriscos que permanecieron en el país después de esta medida histórica. A través de un análisis de los argumentos presentados por

diferentes historiadores y académicos, arrojamus luz sobre un tema histórico intrincado y debatido, tratando de comprender las causas y las consecuencias que marcarían profundamente la historia y la identidad de España.

Antes de invocar las causas de la expulsión, hace falta ver el contexto histórico de la época en España.

A inicios del siglo XVII reinaba en España Felipe III, España consigue firmar la paz con Inglaterra en 1604 y con las Provincias Unidas de los Países Bajos en 1609, lo que le permitió a concentrarse sobre su lucha en el Mediterráneo contra el Imperio Otomano. No obstante, a pesar de la paz política, empezó una recesión económica, que afectó, sobre todo, a la gran mayoría de población de cristianos viejos, mientras muchos moriscos disfrutaban de una situación económica próspera debido al ejercicio de profesiones y su tendencia al ahorro.

Probablemente, no hay un consenso sobre si existían causas específicas que provocaron la expulsión definitiva de los moriscos. Desde luego, hubo factores coincidieron y que acabarían con la expulsión en 1609.

Según Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent<sup>210</sup>, la expulsión de los moriscos es un problema histórico *"intrincado por la multiplicidad de factores y porque, a pesar de que poseemos abundante documentación de primera mano, las razones que inclinaron finalmente a la Corona hacia la solución más drástica no están bien aclaradas, ni acaso lo estén nunca"*.

Entre las varias y diferentes razones que se han presentado para justificar la solución radical adoptada por Felipe III y el Duque de Lerma figuran las siguientes:

- Lucha contra el Islam
- Enigma de integración de los moriscos
- Crecimiento demográfico
- Tensión de la opinión pública y prestigio de la corona

---

<sup>210</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 159.

A pesar de la presión otomana en el Mediterráneo y la piratería berberisca del norte de África seguía actuando en las costas de la península, no obstante, ni despertaba el temor de antaño, ni la guerra contra el Islam era tan indispensable como lo era en el siglo anterior. Realmente, no existía ninguna amenaza real de invasión musulmana ni los moriscos podrían actuar como quinta columna.

No obstante, algunos políticos de la Corona avanzaron la ofensiva contra el Islam como argumento para convencer de algunas decisiones, como fue el caso del duque de Lerma, valido del rey Felipe III, quien la invocó para justificar la expulsión.

El proceso de homogeneizar de los reinos de España bajo la fe cristiana había empezado con la expulsión de los judíos en 1492. Luego, en siglo XVI, tras el fracaso por acabar con el protestantismo en los Países Bajos, muchos gobernantes se radicalizaron y lo manifestaron contra los considerados como falsos cristianos. Además, por Europa corría dudas sobre la cristiandad de España a causa de la convivencia con los moriscos. Así pues, el problema de integración de los moriscos no era un problema menor, y por consiguiente con la expulsión se acabaría con las sospechas.

Efectivamente, a principios del siglo XVII, y a pesar de más de un siglo de conversión, la mayoría de los moriscos eran considerados falsos cristianos y seguían practicando en secreto su fe y costumbres de origen. Acusados de practicar el disimulo legalizado por fatwas de muftíes del Magreb. Diego Rubio, por su parte, demostró que:

(...) los cristianos contemporáneos de los moriscos conocían y aludían a la prescripción legal islámica que les permitía a éstos practicar el disimulo. La convicción de ese disimulo y el temor que suscita se convierte en un argumento de peso para defender la necesidad de expulsar a los moriscos<sup>211</sup>.

Sin embargo, casi la totalidad de los moriscos valencianos habían perdido el

---

<sup>211</sup> GARCÍA-ARENAL, Mercedes, «Taqiyya, disimulo legal», *Al-Qantara*, vol. 34, Nº 2, 2013, pp. 345-355 y 350.

rigor de la religión islámica, así como el uso de la lengua árabe en favor de las lenguas romances, como lo manifestó Anes Álvarez de Castrillón Gonzalo, explicando que *“Tanto en Castilla como en Aragón los mudéjares hablaban corrientemente la lengua romance a fines de la Edad Media. No así en Valencia, cuyos musulmanes tenían contactos más continuos con Granada y el Magreb”*<sup>212</sup>.

Para las autoridades españolas de la época, los moriscos no se integraron perfectamente en la sociedad cristiana, por ello constituían un problema político y una amenaza a la unidad religiosa y sobre todo un riesgo para la Monarquía Hispánica que les acusaba de apoyar a berberiscos y esperar que los otomanos conquistaran. Esta opinión se veía vigorizada tras la rebelión de las Alpujarras (1568-1571) de los moriscos granadinos. Pero las dudas se agudizaron con las numerosas invasiones de piratas berberiscos que saqueaban interminablemente toda la costa mediterránea. A partir de aquel entonces, los moriscos empezaron a ser considerados unos potenciales colaboradores de franceses, con los protestantes contra el Papa y sobre todo de turcos que representaban la mayor amenaza para los intereses de la Corona Española. Una colaboración que podría haber resultado fatal para España. Sin embargo, el humanista Antonio de Nebrija, como muchos otros, piensa que los moriscos formaban un grupo aparte a causa de la ruina de los principios de sus creencias, costumbres y modo de vida tras la caída de Granada. Pues, "Se entregaron a sí mismos y a todas sus cosas, tan sagradas para ellos como profanas para nosotros"<sup>213</sup>.

El argumento demográfico era una causa importante en la decisión de la expulsión de los nuevos cristianos. La estimación del número de la población morisca total para toda España se estimaba a 319.000, que era de aproximadamente un 4 % de los 8 millones de habitantes de toda la Península.

El problema residía en su repartición que era de forma desigual. La mayoría de la población estaba en el sureste peninsular y en el levante, lo que generó un

---

<sup>212</sup> ANES Y ALVAREZ DE CASTRILLON, Gonzalo (Coordinador), *Las tres culturas*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2004, p. 48.

<sup>213</sup> "...se, omniaque sua tam sacra, quam profana nobis tradiderunt, en Elio Antonio de Nebrija. Guerra de Granada, De bello Granatensi, Ed., introducción y notas de María Luisa Arribas. Madrid: UNED, 1990, pp. 98-99. / CARRASCO URGOITI, María Soledad, Apuntes sobre el mito de los Abencerrajes y sus versiones literarias, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*. Sección Árabe-Islam, 1998, vol. 47; pp. 65-88, p. 75.

problema de convivencia entre los convertidos y cristianos viejos y preocupación para las autoridades.

Así pues, a pesar del destierro de unos 84.000 moriscos hacia Castilla después de la rebelión de las Alpujarras, entre 110.000 y 120.000 moriscos permanecían en el reino de Granada. Pero, el mayor crecimiento demográfico de la población morisca respecto a la cristiana amenazaba el equilibrio de poder entre ambas comunidades, en particular, en el reino de Valencia y Aragón, donde había, respectivamente, unos 135.000 moriscos, un 33 % del total de la población, y 61.000, un 20 %. Ese considerable aumento propagó desconfianzas y angustias en la población cristiana y los gobernantes.

Unos historiadores avanzaron que gran parte de cristianos viejos expresaban un resentimiento hacia los moriscos por el mantenimiento de esos últimos de prácticas islámicas. Luego, en el año 1604, cuando España conoció una disminución en las riquezas, bienes materiales y necesidades traídas de América<sup>214</sup>, y la reducción de comodidades y recursos económicos, a ese resentimiento se añadió lo envidia que llevó a incrementar el rencor de los cristianos viejos contra los moriscos, que contrariamente a ellos, disfrutaban de una situación económica favorable. Frente a las tensiones de la opinión pública, gracias a la expulsión, mejoraría la imagen del rey y su gobierno, y reforzaría el poder y prestigio de la monarquía española.

Pero, para Domínguez Ortiz y Bernard Vincent<sup>215</sup>, la expulsión no era por presiones de la población cristiana, por ello, explican que:

hay que descartar que el motivo fundamental [de la expulsión] fuera la presión de la opinión pública. Es verdad que en conjunto ésta no les era favorable; pero peticiones masivas en pro de la expulsión no se encuentran ni en las Cortes ni en la literatura de la época; sólo se pide que se ponga coto a ciertos desmanes, que se reprima el bandolerismo, que se les impida el acceso

---

<sup>214</sup> HAMILTON, Earl Jefferson, El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650, Ed. Ariel, Barcelona, 1975, pp. 372-375. Según Hamilton el siglo XVII conoció un declive de la llegada de metales preciosos, lo que generó una fase depresiva (crisis del siglo XVII), que fue agravada por la política fiscal y las repetidas devaluaciones monetarias de la época.

<sup>215</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 160.

a ciertas profesiones... Las peticiones en pro de su expulsión sólo partieron de contados individuos.

Y como lo señalaron Domínguez Ortiz y Bernard Vincent<sup>216</sup>,

tal rigor debió suscitar ya entonces reprobación de parte de muchas personas que se preguntarían cómo podían significar un peligro para el Estado aquellos pobres restos de la minoría morisca, y con qué fundamentos teológicos se podía expulsar a vasallos bautizados que querían vivir como cristianos. [...] Que Cervantes diera el nombre de Ricote al protagonista de un célebre episodio del Quijote no puede ser una casualidad; refleja el efecto que produjo la fase final de un hecho que apasionó a la opinión.

Según Márquez Villanueva<sup>217</sup>:

el topónimo Ricote quedó desde entonces revestido de un aura de fatalidad y punto final [...] Cervantes quiso que su noble personaje fuera un recuerdo vivo del último y tristísimo capítulo de aquella expulsión que veía ensalzar a su alrededor como una gloriosa hazaña.

En conclusión, a pesar de las múltiples razones que se han propuesto a lo largo de los años, la decisión de expulsar a esta comunidad no puede ser reducida a un sólo factor determinante. Más bien, fue el resultado de la convergencia de diversos elementos, como la lucha contra el Islam, la cuestión de la integración de los moriscos en la sociedad cristiana, el crecimiento demográfico desigual y las tensiones en la opinión pública.

Este episodio histórico dejó una profunda huella en la identidad de España y en la historia de su relación con la diversidad religiosa y cultural. A través de la expulsión de los moriscos, España buscó consolidar su homogeneidad religiosa y protegerse contra posibles amenazas externas, pero también generó divisiones internas y dejó preguntas sin respuesta sobre la coexistencia de diferentes comunidades en una nación diversa.

---

<sup>216</sup> *Ibíd.*, pp. 199-200.

<sup>217</sup> MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *Personajes y temas del Quijote*, Ed. Taurus, Madrid, 1975, p. 256.

Podemos considerar la expulsión de los moriscos como recordatorio de la complejidad de la historia y cómo las decisiones históricas pueden estar influenciadas por una multiplicidad de factores. El debate en torno a este episodio continúa en la actualidad, recordándonos la importancia de comprender nuestro pasado para comprender mejor nuestro presente y futuro.

### **I.3.2. LA EXPULSIÓN: FASES Y CONSECUENCIAS PARA ESPAÑA**

Antes de la expulsión definitiva de los moriscos en España, hubo un intenso debate entre la iglesia y el estado. El Arzobispo de Valencia, Juan de Ribera, fue un firme defensor de la expulsión, argumentando que los moriscos eran infieles a la Corona y al Cristianismo, y proponiendo la confiscación de sus bienes y su uso como esclavos o remeros en galeras. Sin embargo, no todos los miembros del clero compartían esta postura radical; algunos defendían a los moriscos como auténticos conversos y bien integrados en la sociedad cristiana, mientras otros abogaban por su asimilación cultural. En el gobierno, los nobles terratenientes de Aragón y Valencia, con intereses económicos en la mano de obra barata de los moriscos, se oponían a la expulsión. No obstante, otros nobles y miembros del clero, que obtenían bajas rentas de los arrendamientos a moriscos, veían beneficios en deshacerse de ellos. Por otro lado, muchos campesinos, especialmente en Castilla y Aragón, resentían a los moriscos por considerarlos competidores laborales y apoyaban su expulsión.

En enero de 1609, el Consejo de Estado debatió sobre la seguridad del país y la presencia de los moriscos. El 4 de abril, se confirmó la decisión de expulsarlos, y el 9 de abril, Felipe III aceptó la propuesta tras considerar insuficientes los resultados de la evangelización y conversión. El 22 de septiembre de 1609, se emitió el Bando general de expulsión, decretando su salida definitiva:

Entendido tenéis lo que por tan largo discurso de años he procurado la conversión de los moriscos de ese reino de Valencia y del de Castilla, y los edictos de gracia que se les concedieron y las diligencias que se han hecho para convertidos a nuestra santa fe, y lo poco que todo ello ha aprovechado

(...), he resuelto que se saquen todos los moriscos de ese reino y que se echen en Berbería...<sup>218</sup>

En 1609, Felipe III de España decretó la expulsión de los moriscos, comenzando con el Reino de Valencia el 22 de septiembre debido a su alta población morisca y ubicación estratégica. Los moriscos, tras ser alertados por las preparaciones militares, buscaron ayuda del virrey Luis Carrillo de Toledo<sup>219</sup>. Al no encontrar respaldo, enviaron representantes a Madrid para solicitar la anulación de la orden o que "*Su Majestad les señalase otro [reino] que pudiesen conquistar para vivir conforme a su condición con hacienda, o morir peleando, que era harto más honroso que no a manos de pobreza*"<sup>220</sup>. A pesar de las protestas de la aristocracia valenciana, que temía perder ingresos y propiedades, la medida se mantuvo firme<sup>221</sup>. La expulsión continuó en Andalucía el 10 de enero de 1610, en Castilla y Aragón el 29 de mayo, en Extremadura y las dos Castillas el 10 de julio, y en el Reino de Murcia el 8 de octubre. Las familias moriscas se vieron obligadas a abandonar sus hogares, enfrentando una partida dolorosa y desoladora.

El decreto de expulsión de 1609 dio a los moriscos del Reino de Valencia tres días para abandonar sus hogares y dirigirse a los puntos de embarque indicados, permitiéndoles llevar consigo sólo los bienes que pudieran transportar. Serían llevados a Berbería en galeras, asegurando que no sufrirían maltrato. Los que no cumplieran enfrentarían la pena de muerte. Cualquier morisco encontrado fuera de su localidad tras el plazo podía ser arrestado, despojado de sus pertenencias o incluso asesinado sin repercusiones para el agresor. Además, se prohibía esconder o destruir bienes, y los bienes abandonados serían entregados a los señores de los territorios de los moriscos expulsados<sup>222</sup>.

---

<sup>218</sup> A.G.S., EST, LEG, 2638bis, 63, ES.47161, Valencia, 22/09/1609, Bando general de expulsión de los moriscos, 22 de septiembre de 1609, y firmado por su virrey, el Marqués de Caracena, Don Luis Carrillo de Toledo, consultarse en, CODOIN, t. 18, p. 5 Y ss.

<sup>219</sup> MUÑOZ Y GAVIRIA, José, Historia del alzamiento de los moriscos, Ed. Mellado, Madrid, 1861, p. 171.

<sup>220</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 179-180.

<sup>221</sup> MUÑOZ Y GAVIRIA, *op. cit.*, p. 167.

<sup>222</sup> A.G.S., EST, LEG, 2638bis, 63, *op. cit.*

El decreto de expulsión de 1609 permitía como excepción que las mujeres moriscas casadas con cristianos viejos y con hijos menores de seis años permanecieran en España, mientras que los hombres moriscos casados con cristianas viejas serían expulsados, y sus hijos menores se quedarían con sus madres. Para demostrar que la intención era sólo expulsarlos y no causarles daño, se permitía que diez moriscos del primer viaje volvieran para informar a los demás sobre la travesía. Además, seis familias moriscas de cada cien podían quedarse, si los señores locales confirmaban su verdadera cristiandad, para cuidar propiedades y mantener la producción agrícola<sup>223</sup>.

La excepción que permitía a algunas familias moriscas quedarse fue finalmente revocada. No hubo clemencia hacia los moriscos, quienes no pudieron vender sus bienes<sup>224</sup>, que fueron confiscados por sus señores. Durante su viaje a los puertos de embarque, sufrieron saqueos, robos y violencia de los cristianos viejos. Algunas familias que intentaron viajar en buques privados fueron traicionadas, sufriendo agresiones, violaciones, robos y asesinatos a manos de los marineros, quienes arrojaban los cuerpos al mar tras cometer atrocidades contra mujeres y niñas<sup>225</sup>.

Algunos señores cristianos, como el duque de Maqueda, se comportaron con honor, acompañando a sus vasallos moriscos hasta los barcos e incluso hasta Orán<sup>226</sup>. Sin embargo, la mayoría de los moriscos enfrentaron horribles condiciones durante su expulsión. Hubo sublevaciones en La Marina y en la sierra de Pop, donde muchos moriscos murieron de hambre y sed o vendieron a sus hijos por comida. La represión fue severa y se ofrecieron recompensas por capturar o matar moriscos rebeldes<sup>227</sup>.

Entre octubre de 1609 y enero de 1610 las galeras reales y buques particulares transportaron a los moriscos cubriendo sus gastos los miembros más ricos de su comunidad. El destino principal era el norte de África, aunque también fueron

---

<sup>223</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 180-181,185.

<sup>224</sup> FONSECA, Damián, *Justa expulsión de los moriscos de España: con la intrucción, apostasia y taryción dellos: y respuesta à las dudas que se ofrecieron acerca desta materia*, Ed. Giacomo Mascardo, Roma, 1612. pp. 262-263.

<sup>225</sup> MUÑOZ Y GAVIRIA, *op. cit.*, pp. 171-174.

<sup>226</sup> *Ibíd* p. 172. / DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 181.

<sup>227</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 184-185.

hacia otros puntos del Mediterráneo. Así, del puerto de Alicante partieron unas 30.000 personas; del de Denia, unos de 50.000; del Grao de Valencia, cerca 18.000; del de Vinaroz, más de 15.000; y del de Moncófar, cerca de 6000. Pues, para una población total de 135.000, fueron expulsados unos 120 000 moriscos. Según otras fuentes, esa cifra no reflejaba la realidad y estimaban que era inferior porque no tomó en cuenta los embarques posteriores a dichas fechas y que algunos expulsados tomaron la vía terrestre hacia Francia<sup>228</sup>.

Según José Muñoz y Gaviria:

(...) Veintidós mil quinientas personas se embarcaron en diez días en el Grao de Valencia; cinco mil quinientas cincuenta y cinco de una sola vez en Denia; catorce mil seiscientos tres en Alicante; mas de diez mil en Vinaróz. Desde allí eran transportadas á Argel, Túnez, Oran, y otras ciudades de África, en que hallaban muy buena acogida y hospitalidad.<sup>229</sup>

En seis meses, del 26 de setiembre de 1609 hasta marzo de 1610 salieron del reino de Valencia más de 150.000 moriscos, y más de la mitad no llegaron a los países a que fueron destinados y acabaron muriendo víctimas en los caminos por soldados o en los mares por marineros.

En Andalucía era una comarca donde era más fácil localizar a los moriscos. Existían dos grupos: los mudéjares naturales y los moriscos emigrados del reino de Granada tras las revueltas de las Alpujarras. Esa diferencia hizo que la expulsión, contrariamente al resto de la Castilla, era relativamente complicada a causa del conflicto que existía entre los dos grupos.

En Andalucía, pues, el decreto de expulsión fue publicado el 10 de enero de 1610. Respecto al decreto del Reino de Valencia, constaban dos diferencias. Así, los moriscos de la región podían vender todos sus bienes muebles que pasaban a la Real Hacienda. Pero, sólo podían sacar su valor en "*mercadurías no prohibidas*" y nunca en oro, plata, joyas o letras de cambio. Según el bando del rey en el cual anota que "*pudiera justamente mandar confiscar y aplicar a mi hacienda todos los*

---

<sup>228</sup> *Ibíd.*, pp. 182-183.

<sup>229</sup> MUÑOZ Y GAVIRIA, *op. cit.*, p. 171.

*bienes muebles y rayces de los dichos moriscos como bienes proditores de crimen laesa Majestad Divina y Humana".*

Luego, los padres estaban obligados a abandonar a sus hijos menores de siete años, excepto si fuesen a vivir en tierra de cristianos, lo que orientó a muchos, unos 80.000 moriscos,<sup>230</sup> pasar por Francia o Italia antes de dirigirse al norte de África. Sin embargo, igual que los moriscos valencianos, muchos padres tuvieron que abandonar a sus niños por tan largo, duro y costoso viaje que los esperaba<sup>231</sup>.

Tras la fracasada rebelión de las Alpujarras, fueron deportados a otras regiones del reino la mayoría de los moriscos del Reino de Granada. De los pocos que quedaron, confundidos con los cristianos viejos gracias a la complicidad de éstos, fueron expulsados unos dos mil individuos<sup>232</sup>.

En el reino de Jaén, de Córdoba y de Sevilla la población morisca era más numerosa como consecuencia de la deportación después del fracaso de la rebelión de Alpujarras. Pues, la mayoría de ellos eran granadinos. Entre las tres localidades un total de unos 30.000 moriscos fueron embarcados en los puertos de Málaga y Sevilla. Pero, a pesar de todos los bienes que dejaron, todos los gastos del viaje estaban al coste de los expulsados. Además, los dueños de los barcos exigían el doble del precio habitual<sup>233</sup>.

La orden de expulsión de Extremadura y de las dos Castillas se publicó el 10 de julio de 1610<sup>234</sup>. Pero, el caso de dichas regiones era diferente.

Pues, antes de esa fecha, a finales del año 1609, la región conoció una emigración espontánea de los moriscos tras una real cédula en la que se comentaba que como "*los de dicha nación que habitan en los reinos de Castilla la Vieja, Nueva, Extremadura y la Mancha se han inquietado y dado ocasión a pensar que tienen gana de irse a vivir fuera de estos reinos, pues han comenzado a disponer de sus haciendas, vendiéndolas por mucho menos de lo que valen, y no siendo mi*

---

<sup>230</sup> *Ibíd.*, p. 182.

<sup>231</sup> *Ibíd.*, p. 182.

<sup>232</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 188.

<sup>233</sup> *Ibíd.*, p. 189.

<sup>234</sup> DANVILA Y COLLADO, Manuel, *La expulsión de los moriscos españoles: Conferencias pronunciadas en el Ateneo de Madrid*, Universidad de Valencia, Granada y Zaragoza, 2007, p. 194.

*intención que ninguno de ellos viva en ellos contra su voluntad.*" Con el apoyo del gobierno, en plazo de treinta días, tenían la autorización de vender sus bienes muebles y convertir su valor en "mercaderías" o en dinero. Pero en caso del dinero efectivo, la Real Hacienda se quedaría con la mitad. Además, al Reino de Francia, tenían como obligación pasar por la ciudad de Burgos, donde pagarían un derecho de salida, y luego cruzar la frontera por Irún. A pesar de todos los gastos, las condiciones de su salida del país fueron mucho mejores que las de los expulsados tras la orden del 10 de julio de 1610. Era el caso de unos 45 000 individuos, por su mayoría deportados del Reino de Granada en el año 1571 tras el fracaso de la rebelión de alpujarras. Fueron, casi en su totalidad, embarcados en Cartagena hacia Argel<sup>235</sup>.

En la Corona de Castilla la expulsión era más difícil que las demás regiones y duró tres años del 1611 al 1614. Los moriscos eran muy dispersos después de la rebelión de las Alpujarras en 1571. Eran tan dispersos que algunos moriscos lograron escapar a la expulsión y permanecer en España. En 1614 se contabilizaron unos 275.000 moriscos, cuyo destino de la mayoría de ellos fue el norte de África: Argel, Orán, Marruecos y Túnez.

Los moriscos del Reino de Aragón representaban un sexto de la población total, unas 70.000 personas. A pesar de estar más asimilados que los del Reino de Valencia, ya que no hablaban árabe y entre ellos había más cristianos sinceros, contrariamente a los de Andalucía, no mantenían buenas relaciones con los cristianos viejos. Además, cuando comenzó la expulsión de los moriscos de Valencia y de Castilla muchos abandonaron sus labores agrícolas y unos vendieron sus bienes a bajos precios y emigraron al Reino de Francia<sup>236</sup>.

El rey Felipe III firmó la orden de expulsión de Reino de Aragón el 18 de abril de 1610, pero se guardó en secreto hasta el 29 de mayo del mismo año para llevar a bien la operación y evitar eventuales incidentes por parte de la población morisca.

---

<sup>235</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 191-192.

<sup>236</sup> *Ibíd.*, pp. 194-195.

Las condiciones eran las mismas que las del decreto firmado el 4 de abril de 1609 del Reino de Valencia, hasta la aristocracia terrateniente también protestó en vano.

Según los registros oficiales fueron 22.532 los moriscos que travesearon los Pirineos y los 38.286 restantes embarcaron, con los moriscos procedentes de Cataluña. en los Alfaques<sup>237</sup>, y además para embarcarlos, los obligaron a pagar el pasaje de la travesía.

Pedro Aznar Cardona, un testigo de la expulsión, en *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias christianas de nuestro Rey D. Felipe Tercero deste nombre* (Huesca, 1612), relató así la salida de los moriscos aragoneses:

Salieron, pues, los desventurados moriscos en los días señalados por los ministros Reales, en orden de procesión desordenada, mezclados los de a 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, de sus enfermos, viejos y niños, llenos de polvo, sudando y carleando, los unos en carros, apretados allí con sus personas, alhajas y baratijas; [...] 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 envoltorios y líos, todos saludando a los que los miraban diciéndoles: El Señor les ende guarde. Señores, queden con Dios<sup>238</sup>.

El decreto de expulsión Principado de Cataluña fue firmado por Felipe III en la misma fecha que el del Reino de Aragón, el 18 de abril de 1610.

La particularidad de esta reside en la población morisca que era, para los cristianos viejos, menos sospechosa y temible. Así, muchos de los que parecían cristianos por su lengua hablada, sus vestidos, sus costumbres, práctica de la religión y frecuencia de los sacramentos<sup>239</sup> obtuvieron certificados de buena conducta que les expidió el obispo de Tortosa, Pedro Manrique (1601-1611), y pudieron permanecer en su región y escapar a la expulsión.

---

<sup>237</sup> *Ibíd.*, p. 196.

<sup>238</sup> AZNAR CARDONA, Pedro, *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias christianas de nuestro Rey D. Felipe Tercero deste nombre*, Huesca, 1612, cap. II, pp. 5-6. Copia digital: Biblioteca del Banco de España 2016, Signatura: FEV-SV-P-00273.

<sup>239</sup> MUÑOZ Y GAVIRIA, *op. cit.*, p. 184.

Los demás moriscos de Cataluña, en particular, los asentados en el curso del río Segre no conocieron la misma suerte y fueron expulsados. Lo que valió al rey una carta de felicitación por parte de los consellers de la ciudad de Barcelona a la que anotaron "*por la santa resolución que había tomado*"<sup>240</sup>.

Según José Muñoz y Gaviria, los moriscos de Cataluña tenían un plazo de tres días para embarcar, además, autorizaron "*á cualquiera que encontrase alguno de ellos por los caminos ó fuera de población, para que pudiera capturarlos, desbalijarlos, y matarlos en caso de resistencia, sin incurrir en pena alguna*". Así, a pesar de los que pudieron evitar el destierro, salieron de Cataluña unos cincuenta mil moriscos por el puerto de la Rápita desde el 29 de mayo al 10 de setiembre..."<sup>241</sup>

Luego, hasta las dos poblaciones aisladas y no expulsadas tras el edicto del 22 de marzo de 1612, y a pesar de que gozaban del privilegio de cristianos viejos, fueron expulsadas. Fueron unos 2500 del valle de Ricote, en el reino de Murcia y 1100 del Campo de Calatrava<sup>242</sup>.

Para el Reino de Murcia, la orden de expulsión, publicada el 8 de octubre de 1610, sólo se refería a los moriscos granadinos que habían sido deportados tras la Rebelión de las Alpujarras entre los años 1568 y 1571.

Los que no estaban inquietados por el decreto, eran aquellos moriscos que habitaban el valle de Ricote. Vivían en la vega del río Segura y formaban parte de la encomienda de la Orden de Santiago. Pero, a pesar de los buenos informes que testificaban que eran sinceros y auténticos cristianos, Felipe III firmó otro decreto, el 8 de octubre de 1611, que significaba la expulsión de todos los moros del reino de Murcia incluso los moriscos antiguos. Después de todos los esfuerzos, numerosas manifestaciones, protestas y oraciones públicas cristianas, la orden fue suspendida pero no definitiva. Así, en octubre de 1613, expulsaron a unos seis o siete mil individuos, los 2 500 del valle de Ricote, junto con el resto de los moriscos *antiguos*. Todos fueron embarcados en Cartagena hacia Italia y Francia.

Algunos moriscos intentaron lo posible para no salir de España. Así, los que

---

<sup>240</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 196-197.

<sup>241</sup> MUÑOZ Y GAVIRIA, *op. cit.*, p. 184.

<sup>242</sup> *Ibíd.*, pp. 184-185.

hicieron escala en Las Islas Baleares pidieron al virrey permiso para que les dejaran instalarse y no continuar su viaje, pero la corte de Madrid le mandó rigurosas instrucciones para que no lo permitiera. Sólo unas moriscas lograron evitar la expulsión casándose con cristianos viejos<sup>243</sup>.

Al evaluar los hechos relacionados con la expulsión de los moriscos de España, consideramos que se trata de un episodio lamentable en la historia del país. Esta expulsión estuvo cargada de intolerancia religiosa y motivada en gran medida por prejuicios religiosos, rivalidades políticas y económicas, así como tensiones sociales.

Es evidente que hubo diferentes perspectivas dentro de la sociedad española en ese momento. Por un lado, la Iglesia desempeñó un papel destacado en la promoción de la expulsión, con figuras como el arzobispo Juan de Rivera abogando por la expulsión de los moriscos por razones religiosas. Sin embargo, no todos los miembros del clero estaban de acuerdo con esta postura, ya que algunos defendían la integración de los moriscos en la sociedad cristiana.

El Estado también tuvo divisiones internas, con algunos sectores favoreciendo la expulsión y otros interesados en mantener a los moriscos en la Península debido a sus beneficios económicos. Los terratenientes nobles, en particular, tenían intereses económicos en la mano de obra morisca, pero algunos preferían deshacerse de ellos para obtener contratos más rentables.

Consideramos que la decisión de comenzar la expulsión por los moriscos de Valencia se debió a diversas razones. Valencia era una región donde la población morisca era significativa, y su presencia generaba tensiones religiosas y sociales. Además, se consideraba que los moriscos de Valencia eran más rebeldes y que representaban un riesgo potencial para la estabilidad del reino. Por lo tanto, se optó por iniciar la expulsión por Valencia como una medida para establecer el control y enviar un mensaje a otras regiones.

Así, se notaron también variaciones en las condiciones de expulsión y las diferencias regionales en la implementación de esta política en todo el país.

---

<sup>243</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 197-199.

Algunas regiones permitieron a los moriscos vender sus bienes, mientras que otras confiscaron sus propiedades. Además, la expulsión de los moriscos no estuvo exenta de resistencia y sufrimiento humano. Muchos moriscos enfrentaron persecución, violencia y condiciones inhumanas durante su expulsión, lo que resultó en la pérdida de vidas y sufrimiento generalizado.

Los moriscos expulsados se dirigieron principalmente hacia el norte de África, incluyendo lugares como Argel, Orán, Túnez y Marruecos. Algunos intentaron escapar a través de Francia e Italia antes de llegar a sus destinos finales.

En última instancia, creemos que este capítulo oscuro la historia de España subraya la importancia de la tolerancia religiosa, el respeto a los derechos humanos y la necesidad de comprender las graves consecuencias de la persecución religiosa y cultural. Es esencial aprender de estos errores del pasado para promover una sociedad más inclusiva y justa en el presente y en el futuro.

La expulsión de los moriscos tuvo consecuencias demográficas y económicas negativas, especialmente en Aragón y Valencia, afectando la población y la economía local. Sin embargo, a nivel político, la monarquía española logró consolidar su poder central y la unidad religiosa, imponiéndose sobre las regiones y la nobleza. Las opiniones sobre la expulsión han variado con el tiempo, pero hoy se aprecia una visión más equilibrada de sus efectos.

Unos historiadores consideran que la expulsión de los moriscos tuvo efectos económicos y demográficos mínimos en el norte de España y severos en Aragón y Valencia. Aunque no fue un desastre como se pensó en el siglo XIX, contribuyó significativamente a la recesión del siglo XVII en España<sup>244</sup>.

La expulsión de los moriscos provocó una catástrofe económica inmediata en zonas como Valencia y Aragón, donde eran una significativa minoría. Incluso en áreas con pocos moriscos, su ausencia, siendo mayormente población activa sin caballeros, clero ni soldados, causó desajustes económicos, reduciendo los ingresos fiscales y la producción agrícola<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 223.

<sup>245</sup> KAMEN, *op. cit.*, p. 220.

Inmediatamente después de la expulsión de los moriscos, la reacción fue minimizar su impacto, destacando la seguridad, la religión y los beneficios económicos y demográficos. Cristóbal Pérez de Herrera, en su memorial, propuso fomentar la recuperación agrícola y demográfica. Criticó a los moriscos, argumentando que no contribuían a la economía local y que, al no consumir productos gravados como el vino, aportaban menos impuestos comparado con los cristianos viejos.

Inmediatamente después de la expulsión de los moriscos, la reacción fue minimizar su impacto, destacando la seguridad, la religión y los beneficios económicos y demográficos. Cristóbal Pérez de Herrera (1558-1620), político, militar, médico, poeta español y autor del memorial, en su memorial, propuso fomentar la recuperación agrícola y demográfica. Criticó a los moriscos, argumentando que no contribuían a la economía local y que, al no consumir productos gravados como el vino, aportaban menos impuestos comparado con los cristianos viejos<sup>246</sup>.

En la misma línea, Miguel de Cervantes también se refirió a los moriscos de Granada de manera similar, destacando su enfoque en el beneficio económico personal, y escribió:

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 oscuridad eterna; de modo que ganando siempre y gastando nunca llegan y amontonan la mayor cantidad de dinero que hay en España. Ellos son hucha, su polilla, sus picazas y sus comadreas; todo lo llegan, todo lo esconden y todo lo tragan. Considérese que ellos son muchos, y que cada día ganan y esconden poco o mucho... róbannos a pie quedo, y con los frutos de nuestras heredades, que nos revenden, se hacen ricos<sup>247</sup>.

En septiembre de 1622, apenas un año y medio después de suceder a su padre, Felipe IV tuvo que enfrentar las consecuencias económicas negativas de la expulsión de los moriscos. Muchas ciudades informaron de su incapacidad para

---

<sup>246</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 201.

<sup>247</sup> CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *Novelas ejemplares*, t. II, Coloquio de los perros, Imprenta de Don Antonio Bergnes, Barcelona, 1836, pp. 128-129 / MUÑOZ Y GAVIRIA, *op. cit.*, pp. 159-160.

pagar sus censos debido a la pérdida de la población morisca activa. En respuesta, el rey redujo los intereses. Por las mismas razones, en 1625, las Cortes de Castilla solicitaron la reducción de las tasas de alcabalas, argumentando que la expulsión había causado una gran disminución en el comercio y la agricultura, lo que afectaba significativamente los ingresos por impuestos<sup>248</sup>.

Lo confirmó el religioso Juan de Solana<sup>249</sup> en su Discurso en siete tratados culpaba de la decadencia de España. Según éste, la expulsión fue ejecutada por piedad, "*los muchos trabajos y plagas que padecen estos Reinos de España, y se prueba en ellos que son azotes de la ira de Dios... por los grandes pecados que cometen sus moradores...*"<sup>250</sup> "pero en lo temporal hicieron notable falta, y los dueños de las heredades no tienen a quien darlas, y así pasan suma pobreza"<sup>251</sup>.

Así, a partir de aquel momento, la estimación de las consecuencias de la expulsión de los moriscos empezó a cambiar.

Desde la nueva estimación de la situación desastrosa, debida a las consecuencias negativas de la expulsión de los moriscos, iniciada durante el reinado de Felipe IV, la misma valoración siguió en los siguientes siglos.

Además, estimaban que las cifras relacionadas al número de moriscos eran exageradas<sup>252</sup>.

La misma visión alarmista se había mantenido hasta el año 1934 en que Earl J. Hamilton, un historiador estadounidense, publicó *Revolución de los precios*<sup>253</sup>. Hamilton presentó su tesis en la cual minimizó las consecuencias de la expulsión. Consideró que el tema morisco, desde el punto de vista económico, carecía de importancia. Con su teoría, inclinó la tendencia anterior.

---

<sup>248</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 204.

<sup>249</sup> SOLANA CARVAJAL, Juan de, Discursos sobre España, Discurso por el cual en siete tratados se refieren los muchos trabajos y plagas que padecen estos Reinos de España (...), Manuscrito S. XVII, 194 hojas, BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA, Signatura Mss/2471.

<sup>250</sup> *Ibíd.*

<sup>251</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 204.

<sup>252</sup> *Ibíd.*, p. 202.

<sup>253</sup> HAMILTON, *op. cit.*, pp. 372-375.

Sin embargo, en 1959, las conclusiones y argumentaciones de Hamilton fueron discutidas por el francés Henri Lapeyre<sup>254</sup> cuando publicó "Geografía de la España morisca". En su obra, presentó la distribución de los moriscos expulsados por región<sup>255</sup>:

<b>Región</b>	<b>Número de moriscos expulsados</b>
Valencia	117.464
Aragón	60.818
Cataluña	3.716
Castilla y Extremadura	44.625
Murcia	13.552
Andalucía occidental	29.939
Granada	2.026
<b>TOTAL</b>	<b>270.140</b>

**Tabla 4: Demografía de los moriscos expulsados**

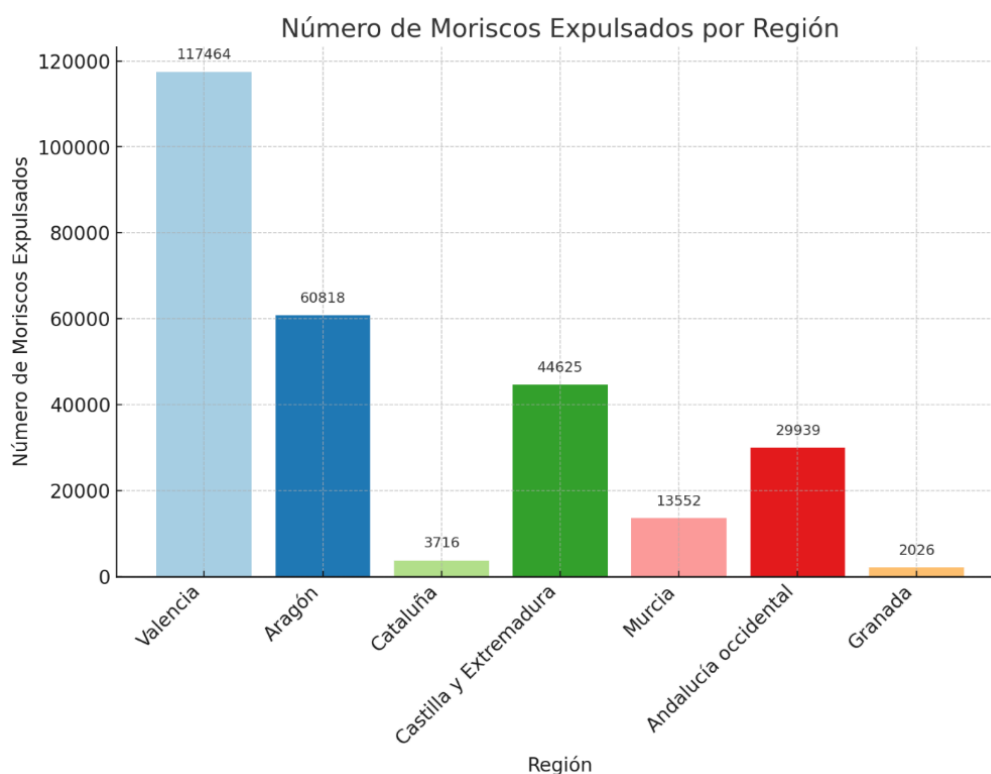
Según Lapeyre el número de expulsados fue de 270.000. Demostró que a pesar de representar sólo 4% de la población, es decir, un porcentaje mínimo, pero engañoso a causa de las desigualdades demográficas entre territorios, era bastante importante respecto a la población activa de la península, porque prácticamente, casi todos los moriscos eran activos y realizaban alguna actividad económica<sup>256</sup>. Por eso, en unas comarcas la expulsión sufrió la pérdida de un gran número de mano de obra, por su mayoría cualificada.

El siguiente gráfico permite visualizar mejor la distribución regional de los moriscos expulsados, destacando las diferencias en el número de expulsados por territorio.

<sup>254</sup> LAPEYRE, op. cit., pp. 33-73.

<sup>255</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, op. cit., p. 200.

<sup>256</sup> *Ibíd.*, pp. 202-203.



**Ilustración 7: Numero de moriscos expulsados**

La expulsión de los moriscos no sólo privó a España de trabajadores, sino que también provocó una fuga de capitales significativa, ya que los expulsados se llevaron más de cien millones de reales, exacerbando la escasez de dinero en el país. Además, llevaron consigo letras de cambio secretas proporcionadas por el embajador de Francia, y dejaron una gran cantidad de moneda falsa<sup>257</sup>, perjudicando el capital público y el comercio. España también sufrió una pérdida financiera directa de unos 800,000 ducados, el costo del transporte de los moriscos a África<sup>258</sup>.

Según lo que se ha expuesto, parece razonable suponer que los países receptores de la comunidad morisca se beneficiaron considerablemente de la expulsión en términos de una significativa fuga de capitales desde España hacia el norte de África, especialmente en la Regencia de Argel. El capital que los moriscos llevaron consigo habría contribuido al fortalecimiento económico de sus nuevos lugares de residencia. Además, la presencia de esta población expulsada pudo

<sup>257</sup> FONSECA, *op. cit.*, p. 263.

<sup>258</sup> MUÑOZ Y GAVIRIA, *op. cit.*, p. 187.188.

haber generado una entrada considerable de dinero que podría haber sido aprovechada para estimular el comercio y la inversión en infraestructura local.

En resumen, entre las muchas consecuencias de su expulsión, era sin duda, la cuestión económica. Sobre todo, la situación financiera tan degradada de España de aquel entonces. Los moriscos eran muy implicados, sobre todo en el sector de la agricultura. Sin embargo, según indica el historiador Braudel, el status de los moriscos variaba dependiendo del lugar donde residieran. Así, considerando España como territorios autónomos independientes y no un país, es preciso analizar las consecuencias por territorios.

Como los moriscos representaban el tercio de la población total, Valencia fue, sin duda, el reino el más quebrantado de la Monarquía Hispánica.

El primer sector más perjudicado fue la agricultura. La crisis afectó el cultivo y la cosecha de varios productos, como la caña de azúcar, el arroz, el trigo y los cereales, lo que obligó a importarlos de las demás regiones de la península o fuera del país. Sin embargo, el sector de la producción de la seda no se vio afectado por la crisis, mientras, la producción del vino conoció un aumento considerable<sup>259</sup>.

En conclusión, la expulsión de los moriscos en España es un ejemplo vívido de cómo la historia está impregnada de matices y complejidades. A través de las diferentes perspectivas históricas, observamos cómo las opiniones pueden variar ampliamente según el contexto y el enfoque de análisis. Mientras algunos defienden que esta medida fue necesaria debido a las circunstancias políticas y religiosas de la época, otros destacan las consecuencias humanas y económicas devastadoras que dejó a su paso.

Este episodio histórico de gran relevancia nos invita a reflexionar sobre las implicaciones profundas que las decisiones políticas pueden tener en la vida de las sociedades. Como se ha señalado en las conclusiones anteriores, la expulsión de los moriscos tuvo un impacto duradero en la economía y la sociedad de la época, marcando un antes y un después en muchas regiones.

---

<sup>259</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, pp. 216-217.

### I.3.3. LOS ÚLTIMOS MORISCOS EN ESPAÑA DESPUÉS DE LA EXPULSIÓN

Como ya está precisado en los capítulos anteriores, la expulsión en 1609 no significaba la desaparición completa de los moriscos en España. Numerosos estudios parecen concluir que, por el contrario, la expulsión estuvo lejos de acabar con la población morisca en España y que en gran parte del país (Andalucía, Castilla, Murcia y Extremadura). Fue un fracaso, sobre todo porque una gran parte de la población cristiana y las autoridades locales solían apoyar a la comunidad morisca como plenamente integrada y en proceso de asimilación, especialmente a partir de 1621, tras el ascenso al trono de Felipe IV.

En efecto, la política de hostigamiento a los moriscos terminó y pocos años después, en 1628, la Inquisición dio la orden de no expulsar más a los numerosos moriscos que regresaban del Magreb, salvo en caso de delito, infracción o escándalo<sup>260</sup>.

Pues, muchos fueron autorizados a permanecer en territorio peninsular y otros más volvieron de manera ilegal. Parece que, en unas aldeas, los moriscos querían irse de España, rechazando aprovechar la excepción que permitía a seis de cada cien familias la permanencia en el territorio. Era el caso de los habitantes de Elche, quienes, a pesar de la insistencia del duque, y como lo señaló el obispo de Orihuela, no querían quedarse<sup>261</sup>.

Otros casos fueron señalados con fue el caso de dos mujeres. La primera, María la Peña, un ejemplo como muchos otros, estaba casada con un anciano cristiano. Tras su exilio, su marido la buscó y la repatrió<sup>262</sup>.

En la misma línea, Geronima Pablo, hija de un cristiano viejo, se casó por primera vez con un morisco y había elegido el exilio durante el período de

---

<sup>260</sup> MARTÍNEZ, François, Femmes et enfants morisques: catégories sélectives de l'expulsion, VII<sup>o</sup> Symposium International d'Etudes Morisques sur famille morisque: femmes et enfants, [ *Mujeres y niños moriscos: categorías selectivas de expulsión, VII Simposio Internacional de Estudios Moriscos sobre la familia morisca: mujeres y niños*], Zaghuan 1997, pp. 224-239.

<sup>261</sup> TUELLER, James B., "Los moriscos que se quedaron o que regresaron"; en, *Los moriscos, expulsión y diáspora, una perspectiva internacional*, Ed., Universitat de València; Universidad de Granada; Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 191-208.

<sup>262</sup> AHN Inq. L 991 f<sup>o</sup> 423, Zaragoza, 1618, en MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

expulsión. Según los manuscritos de la Inquisición, un testigo incluso le hizo la pregunta: "*por qué se iba si era hija de cristiano viejo*"<sup>263</sup>. A su regreso a España, eventualmente se casó con un cristiano viejo<sup>264</sup>.

Las distintas autoridades estatales o religiosas interesadas, también, habían realizado una división a nivel de la población morisca y tenían sus propios principios y criterios para justificar la expulsión de algunos y autorizar la permanencia de otros en suelo español<sup>265</sup>.

En 1610, el obispo de Córdoba, por ejemplo, estableció una lista de criterios que le parecieron relevantes, afirmando en ella que "*los que se han tratado como cristianos en la lengua y en el hábito y en los actos de religión, confesión y comunión dejando aniversarios y otras memorias pías, — los que se han mezclado con cristianos viejos y apartándose del Reino de Granada ...*"<sup>266</sup>; y además, elaboraron una selección formada por tres categorías de privilegiados, y en el siguiente orden: niños, mujeres luego esclavas<sup>267</sup>.

Lo que explica estas elecciones y estrategias es que los moriscos representaban un capital humano muy importante. Para no perderlo, el Estado español tuvo que buscar una alternativa para no sufrir graves consecuencias en varios medios. Para ello, se han concedido numerosas licencias siguiendo diversos y diferentes razonamientos y pruebas. Como ilustran los testimonios o memoriales, socialmente, se destacaban los nuevos cristianos que convivían en el barrio morisco, llamados "apartados", y los mezclados con los viejos cristianos llamados "mezclados"<sup>268</sup>.

Había tantos criterios de selección, se basaban en el matrimonio con cristianos viejos, la edad, el estado de salud, etc., pero principalmente en el cristianismo.

Efectivamente, para otorgar a los moriscos el permiso de permanecer en la Península se requería una multitud de exigencias, pero entre las más importantes

---

<sup>263</sup> AHN Inq. L 991 f° 419v Zaragoza, 1618, en MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

<sup>264</sup> *Ibíd.*, pp. 224-239.

<sup>265</sup> MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

<sup>266</sup> Leg. E-220, 1610, en MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

<sup>267</sup> MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

<sup>268</sup> *Ibíd.*, pp. 224-239.

estaba “la buena cristiandad” de éstos. A ese propósito, el confesor del rey opinó que:

convendría que los que hacen estas averiguaciones estén advertidos que no han de averiguar solamente a actos positivos que hagan de cristianos porque confesar y oír misa y otras cosas tales las pueden hacer por licencia que Mahoma les dio como en lo interior sean buenos moros, otro que lo que han de probar y averiguar es que hayan hecho actos en denotación (cf denuesto) de Mahoma y en quebrantamiento de su maldita seta como son beber vino y comer tocino y a quien no le hace esto buen estómago porque de niño se acostumbran a no lo comer creo que no sólo hace tampoco buen estómago la ley de Cristo cuanto más que para la notoriedad que se ha de probar de que sean buenos cristianos no basta probar de que sean buenos cristianos no basta probar ejercicio de actos singulares de cristiano sino la voz común y fama pública de que fueron y son buenos cristianos y esta no parece que se puede probar verdaderamente sino en pocos y esto entiendo que es probar que son notoriamente cristianos<sup>269</sup>.

Como está ya señalado, unas categorías de niños y de mujeres eran exentos de destierro. El edicto de expulsión de 1609 especifica claramente que “*los muchachos y muchachas menores de seis años, que fueren hijos de cristiano viejo, se han de quedar, y su madre con ellos, aunque sea morisca. Pero si el padre fuere morisco, y ella cristiana vieja, él será expelido, y los hijos menores de seis años quedarán con la madre*”<sup>270</sup>.

También eran autorizados a quedarse niños huérfanos, o los que no tenían más contacto con sus parientes y familiares cercanos o lejanos.

En cuanto a las mujeres, sólo se aceptaban célibes, aquellas casadas con un cristiano viejo, y excepcionalmente, las que tuvieran hijos, pero jóvenes, sobre todo si eran de sangre cristiana. A tal efecto, los obispos de Málaga, a favor de la permanencia de las esposas e hijos de cristianos viejos en suelo español, habían expresado que “*la sangre que tienen de cristiano viejo pueden más en ellos que no la que alcanzan de moros y nunca salen a auto de Inquisición*”<sup>271</sup>.

---

<sup>269</sup> Leg. E-2640, 24 de noviembre de 1610, en MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

<sup>270</sup> Edicto de expulsión de 1609, legajo: (E 2638-bis(libro), fº 68-69); en MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

<sup>271</sup> Leg. E-227, 22 de enero de 1610, en MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

Sin embargo, y con respecto al caso de las mujeres, hubo dos puntos de vista opuestos. Los archivos de la Inquisición aportan cierta información que puede arrojar luz sobre la realidad de los dos juicios.

Por un lado, quienes pensaban que la mujer era dócil y una vez separada del morisco, es decir de la figura autoritaria del marido y del padre, y puesta bajo la autoridad de un esposo viejo cristiano, no representaría ningún peligro para la religión cristiana. Además, según los mismos, tampoco representaba algún peligro para la nación ya que no concebían que pudiera tomar las armas o conspirar con el enemigo otomano<sup>272</sup>.

Por otro lado, quienes consideraban que, por el contrario, la mujer era perjudicial, como lo había expresado el obispo de Orihuela. Para ése, sólo los niños tenían que ser autorizados a quedarse “porque son ellas las más nocivas”<sup>273</sup>.

Al respecto, los inquisidores explican que “*por algunas informaciones de procesos hechos en este Santo Oficio habemos entendido que las moriscas de este Reino son peores que ellos tanto que muchos por temor de sus mujeres no osan beber vino ni comer tocino ni hacer otras cosas de cristianos*”<sup>274</sup>.

En esta misma perspectiva, y según documentos de la Inquisición, la mujer morisca aparece como dominante. Fue el caso de Ángela Guasqui, esposa de Juan Fiero, un cristiano viejo, quien, en el exilio, arrastró a su esposo con ella<sup>275</sup>. Los inquisidores citaron unos cuantos hechos en los cuales varias parejas mixtas, como la de Pedro la Torre, se exiliaron, y explicando que era “porque su mujer le tenía tan rendido a su voluntad”<sup>276</sup>.

Sin embargo, a causa de las tantas excepciones que permitieron a muchos moriscos quedarse en España, y de los otros muchos que regresaron que fue necesario decretar una segunda orden de expulsión en el 10 de julio de 1610. Luego, el 22 de marzo de 1611, la cuestión del número de los moriscos era

---

<sup>272</sup> MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

<sup>273</sup> Leg. E-235, 16 de enero de 1611, en MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

<sup>274</sup> AHN Inq. Libro 962 f° 471, en MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

<sup>275</sup> AHN Inq. L 991 f° 425, 1618, en MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

<sup>276</sup> FOURNEL-GUERIN, Jacqueline, Les morisques aragonais et l'Inquisition de Saragosse (1540-1620), Montpellier, TL, 1980. p. 254, en MARTÍNEZ, Femmes et enfants..., *op. cit.*, pp. 224-239.

considerada como extremadamente crítica que las autoridades obligaron, en un plazo de dos meses, hasta a los moriscos cristianos antiguos, bautizados hacía más de cinco siglos antes y, también, a los que tenían documentos oficiales que certificaban su verdadera fe cristiana. Para los moriscos, las únicas excepciones mantenidas eran otorgadas a las moriscas casadas con cristianos viejos, monjes, monjas, sacerdotes de origen morisco y los conversos de Berbería<sup>277</sup>.

Para castigar a los que no hubieran salido del territorio y los que hubieran regresado, el rey ordenó, el 29 de septiembre de 1611, al conde de Salazar que los mandara a galeras. Más tarde, en 1613, el rey decretó lo siguiente:

Su Majestad manda que ninguna persona de todos sus reinos y señoríos, estantes y habitantes, de cualquier calidad, estado y preeminencia y condición que sean, no son osados de recibir, ni recetar, no acoger, ni defender, pública, ni secretamente Morisco, ni Morisca, para siempre jamás, desde hoy día de la publicación; y ofreció una recompensa de diez ducados a quienes denunciaran a los moriscos sobre el suelo español<sup>278</sup>.

Fue en el mes de agosto de 1614, a pesar de otras muchas quejas en contra de la presencia de los morisco<sup>279</sup>, tras un decreto, que el rey consideró que alcanzó sus objetivos, y era a partir de ese momento que los moriscos pudieron empezar a vivir casi normalmente<sup>280</sup>. De hecho, fue hasta el año 1727, los que se quedaron en España y los que regresaron fueron discretos para evitar los controles de la Inquisición y por tanto escapar de la expulsión. En canto a su número, Ortiz y Vincent citaron a Braudel quien escribió: fueron expulsados en su casi totalidad los moriscos de las ciudades; en proporción menor los que poblaban los realengos, y con excepciones más amplias aún los moriscos de las tierras de señorío, los montañeses, los campesinos aislados<sup>281</sup>.

Para Ortiz y Vincent, las grandes ciudades, en particular las andaluzas, ofrecieron a los moriscos de mejores ocasiones para quedarse y evitar a la

---

<sup>277</sup> TUELLER, James B., "Los moriscos que se quedaron ..., *op. cit.*, pp. 191-208.

<sup>278</sup> *Ibid.*, pp. 191-208.

<sup>279</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 259.

<sup>280</sup> TUELLER, James B., "Los moriscos que se quedaron ..., *op. cit.*, pp. 191-208.

<sup>281</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 264.

expulsión, gracias a la presencia de vagabundos y gitanos quienes debieron acoger a unos cuantos. En cuanto a las regiones rurales, piensan que, los señores facilitaron la permanencia a los moriscos, no asimilados y a los en vía de asimilación, porque lograron guardar a parte de sus vasallos<sup>282</sup>.

Sin embargo, fieles a su reputación, la mayoría de ellos gozaron de un nivel de vida muy cómodo, amasando enormes riquezas y poseyendo riqueza y poder. Igual que la Regencia de Argel, dominaron el dominio del comercio y todo lo relacionado con la seda. Eran tan hábiles en todos los dominios que ocuparon todos tipos de oficios que lograron controlar juraderías y regimientos. Eran escribanos, procuradores, abogados de la Real Chancillería, capitanes, alcaides, clérigos, etc.<sup>283</sup>

A través de estos eventos, podemos formular opiniones y valoraciones de las circunstancias que rodearon la expulsión, sus consecuencias y lo que ocurrió después de la expulsión.

En primer lugar, la expulsión de los moriscos no logró eliminar por completo su presencia en España. A pesar de los intentos, numerosas excepciones y estrategias permitieron que una parte significativa de los moriscos permaneciera en el país. Esto sugiere que la implementación de esta medida fue compleja y enfrentó resistencia por parte de la comunidad morisca, lo que contribuyó a una regresión en múltiples aspectos de la sociedad.

Notamos que los diferentes criterios utilizados para determinar quiénes debían quedarse y quiénes debían ser expulsados reflejan la falta de uniformidad en la aplicación de la expulsión. La noción de "buena cristiandad" resultó subjetiva y susceptible de interpretación, lo que condujo a una variedad de opiniones sobre la asimilación de los moriscos en la sociedad española.

Se destaca también la controversia en torno a las mujeres moriscas. Resalta las tensiones relacionadas con género y religión en ese período. Algunos

---

<sup>282</sup> *Ibíd.*, p. 264.

<sup>283</sup> SORIA MESA, Enrique, “*Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España Moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII)*”; en *Vínculos de Historia*, N° 1, 2012, pp. 205-230

argumentaban que las mujeres casadas con cristianos viejos no representaban una amenaza, mientras que otros tenían una perspectiva diferente. Esta discordancia de opiniones pone de manifiesto la complejidad de la expulsión desde una perspectiva de género y religión.

Además, la persistencia de la comunidad morisca en España, evidenciada por las segundas órdenes de expulsión y las medidas adicionales, sugiere una determinación por parte de algunos moriscos de quedarse en su tierra natal. Esto indica que, a pesar de los obstáculos y las dificultades, algunos moriscos estaban decididos a permanecer, lo que tuvo un impacto en la sociedad española.

Hace falta señalar que los moriscos sobresalieron en diversas esferas, lo que resalta su influencia y habilidades. El ascenso social de algunos moriscos en la sociedad española destaca su capacidad de adaptación y éxito en medio de circunstancias adversas.

Por último, podemos concluir que la expulsión de los moriscos revela las complejas dinámicas sociales, políticas y religiosas de la época. A pesar de los intentos por expulsar a esta comunidad, la realidad fue mucho más diversa y desafiante de lo que se podría haber previsto inicialmente. Las consecuencias de esta medida afectaron a múltiples aspectos de la sociedad y dejaron una huella duradera en la historia de España.

La expulsión causó una importante regresión en todos los dominios que luego fue recuperada gracias a la continuidad de la presencia morisca. Con los que permanecieron legalmente, ilegalmente con la interesada complicidad de los dueños de las explotaciones, así como los cristianos viejos iniciados a las habilidades que dominaban los expulsados, España evitó la ruptura violenta que pudiera causarle un desastre tremendo en todos los sectores.

Después de recorrer las causas, fases, desarrollo y consecuencias de la expulsión de los moriscos tras el decreto de 1609, podemos concluir que la expulsión de los moriscos de España fue un episodio controvertido en la historia del país. A pesar de los múltiples factores que contribuyeron a esta decisión, incluyendo tensiones religiosas, políticas y económicas, la medida no logró

eliminar completamente la presencia morisca en España. La diversidad de perspectivas y las excepciones que se permitieron reflejan la dificultad de implementar políticas drásticas de expulsión. La situación económica de los moriscos varió según su ubicación geográfica, y algunos lograron encontrar un cierto bienestar económico a pesar de las adversidades. Las opiniones sobre su nivel económico difieren, pero es innegable que poseían diversos tipos de propiedades y habilidades.

Este episodio histórico resalta la importancia de comprender la complejidad de la historia y cómo las decisiones políticas pueden tener múltiples consecuencias. Además, subraya la necesidad de reflexionar sobre la tolerancia religiosa, los derechos humanos y las implicaciones de la persecución religiosa y cultural en la sociedad. La expulsión de los moriscos dejó una profunda huella en la historia de España y continúa siendo objeto de debate y reflexión en la actualidad.

## **CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO I**

Al examinar detenidamente la experiencia de los moriscos en España entre 1492 y 1614, se evidencia una realidad compleja influenciada por diversos factores. La localización geográfica y las políticas regionales desempeñaron un papel crucial en la configuración de sus condiciones económicas. Las diferencias entre los moriscos del Reino de Valencia y Aragón, gravados con pesadas cargas, y aquellos de Castilla y Granada, que lograron en muchos casos una cierta estabilidad económica, reflejan la diversidad de experiencias dentro de esta comunidad.

La integración de los moriscos en la sociedad cristiana varió según su situación económica. Durante el siglo XVI, el proceso de aculturación se acentuó en lugares como el Valle de Ricote, impulsado por la evangelización liderada por la Orden de Santiago. Las distintas percepciones sobre la aculturación en este valle y las interacciones con otras comunidades moriscas influyeron en la visión general de su integración.

La orden de expulsión de 1609, que marcó el fin formal de la presencia del Islam en España, subrayó la paradoja de incluir a los moriscos del Valle de Ricote, quienes habían logrado una plena integración con los cristianos viejos, en esta drástica medida. Este valle representa un microcosmos que refleja la situación general de los moriscos en todo el país.

La historia de los moriscos durante este período muestra la influencia combinada de factores geográficos, económicos, sociales y religiosos, y el Valle de Ricote ofrece un ejemplo representativo de las dinámicas que definieron su experiencia en la España del siglo XVI y principios del XVII.

Finalmente, a pesar de todos los esfuerzos realizados por los moriscos para adaptarse y permanecer en tierras españolas, la expulsión de 1609 a 1614 marcó un punto de no retorno para la mayoría de ellos. Aunque muchos fueron forzados a abandonar el país, algunos lograron obtener permisos especiales para quedarse, generalmente. Por otro lado, algunos moriscos expulsados encontraron maneras de regresar clandestinamente, buscando recuperar sus hogares, bienes y conexiones que habían dejado atrás. Este fenómeno refleja no solo su fuerte arraigo en la tierra que consideraban suya.

Así, la historia de los moriscos no se cerró completamente con su expulsión, sino que dejó huellas profundas y ambiguas en la memoria colectiva de la España de la época.

## **CAPÍTULO II: LOS MORISCOS Y LA REGENCIA DE ARGEL (1516-1609)**

Antes de situar a los moriscos en el contexto político y socioeconómico de la Argelia otomana, es necesario primero ubicar esta última dentro del sistema que la gobernaba y al que debían adaptarse los nuevos llegados. Es importante, también, dibujar el entorno demográfico en el que iban a actuar, para situarlos en la pirámide de la formación social de los diferentes lugares de su acogida. Ello permitiría establecer su papel en los diversos dominios de la vida cotidiana, social, económica, política, así como su cohabitación con la casta dominante, sus congéneres y los demás grupos sociales, y finalmente determinar su integración o inserción en la sociedad de su acogida.

Sin embargo, respecto a la política de la Regencia de Argel hacia los moriscos podemos destacar dos etapas decisivas:

- **Período de los Beylerbey (1516-1671):** etapa de fundación de Argel, marcada por la alianza natural entre otomanos y moriscos, que permitió a los primeros establecer y consolidar su poder en la región.
- **Período de los Dey (1671-1830):** fase caracterizada por la estabilidad del poder otomano en Argel y la ruptura de la alianza otomano-morisca.

### **II.1. FUNDACIÓN DE LA REGENCIA DE ARGEL (1516-1671)**

En 1518, el sultán Selim I (1512-1520) extendió su protección sobre Argel, y en 1534, Solimán el Magnífico (1520-1566) solicitó la ayuda del corsario otomano más destacado, conocido como "Barbarroja". Este último había ocupado los cargos de "Beylerbey" (Gobernador General) y "Kapudan Pacha" (Gran Almirante) bajo el reinado del sultán Solimán el Magnífico. Este último le confió el mando de sus flotas para enfrentar al principal almirante cristiano, Andrés Doria (1466-1560) quien sirvió al Rey Francisco I de Francia (1515-1547) y luego a Carlos V (1516-1556), Rey de España. Sin embargo, Doria se vio obligado a rendirse debido a la adversidad que dañó sus barcos y causó terror entre su ejército, y como resultado, no logró conquistar Argel.

Este período se destaca como uno de los más notables períodos de la historia de Argelia, ya que en menos de medio siglo se convirtió en un estado fuerte y una fama internacional. Este éxito se debió posiblemente a la organización política aplicada en las costas del Magreb y, en particular, en la Regencia de Argel.

El período que abarca desde 1516 hasta 1671 marca la fundación de la Regencia de Argel y el establecimiento del sistema político conocido como el período de los "beylerbey" o "gobernadores generales". Corresponde a la primera etapa de la dominación otomana en la que los moriscos brindaron el apoyo necesario al Imperio Otomano para consolidar su poder en el Magreb, específicamente el Magreb Central, una ubicación extremadamente estratégica en el Mediterráneo.

En esa etapa, en la cual los otomanos necesitaban ayuda, los moriscos se establecerían en lugares designados por las autoridades de la Regencia de Argel, una región cuya estructura política y social difería significativamente de la suya. Esto implicaba que los exiliados interactuaran con nuevos grupos humanos y se adaptaran a reglas diferentes que regían en la regencia.

La Regencia de Argel, ubicada en la costa mediterránea, desempeñó un papel crucial en la interacción entre diversas culturas y comunidades étnicas durante los siglos XVI y XVII. Esta región, marcada por su posición estratégica y su relación con el Imperio Otomano, presenció una serie de transformaciones políticas, sociales y culturales que influenciaron el destino de sus habitantes.

La fundación de la Regencia y la organización del gobierno otomano establecieron las bases de su estructura política. Además, la Regencia de Argel se caracterizó por una diversidad poblacional única, que abarcaba desde los grupos autóctonos como los Chorfa notables hasta los grupos étnicos extranjeros como los turcos y judíos, entre otros.

Todos estos elementos desempeñaron un papel fundamental en la formación histórica y cultural del país en ese período, a la vez que influyeron en la postura de las autoridades otomanas hacia la presencia de los andalusíes, mudéjares y

moriscos en la Argelia otomana de la época, así como su posible inserción o integración en su nuevo entorno de su recepción inicial en el siglo XVI.

Se hablar de la "Argelia otomana" significa calificar al país y a su sociedad por un aspecto puramente político y dinástico<sup>284</sup>. Aclaró que el término en el sentido de "pertenencia" al Imperio Otomano es utilizado de manera diferente por los otomanitas contemporáneos.

Por ello, hace falta entender la estructura política que regía la "Argelia otomana" que recibió, en particular, a los moriscos rebeldes tras las rebeliones de Alpujarras y los expulsados de 1609, así como su comportamiento para con éstos en las dos etapas de su presencia en la Regencia de Argel, como, por ejemplo, la instalación de los exiliados en los alrededores de la capital del poder otomano en Argelia, a lo largo de las dos etapas.

Los otomanos impusieron su estructura y organización política en Argelia como parte de su estrategia de expansión, control territorial, recaudación de recursos y aseguramiento de rutas comerciales en el Mediterráneo. Esto llevó a la formación de la Regencia de Argel y a la influencia duradera de la cultura otomana en la región durante más de tres siglos.

Consideramos de suma importancia comprender la estructura política y la división territorial impuestas en las regiones argelinas conquistadas por el Imperio Otomano. Esta comprensión arroja luz sobre los objetivos otomanos, que incluían no sólo el control territorial y la recaudación de recursos, sino también la protección y consolidación de su poder.

La estrategia otomana de asentar a los moriscos alrededor de estas divisiones territoriales tendría un propósito dual: fortalecer su control y seguridad en la región, al utilizar a los moriscos como una especie de "escudos humanos" en caso de amenazas, y al mismo tiempo, integrar a estos exiliados en la vida política y social de Argelia.

Este enfoque permitió a los otomanos ejercer una influencia efectiva en las diferentes regiones de Argelia y consolidar su dominio. Al considerar cómo la

---

<sup>284</sup> MEROUCHE, Lemnour, *Recherches sur l'Algérie à l'époque ottomane*, Ed. Bouchene, Vol. I, Monnaies, prix et revenus (1520-1830), París, 2002, p. 11.

administración otomana y el asentamiento de los moriscos se relacionaron en el contexto de estas divisiones territoriales y centros de poder otomanos, obtenemos una comprensión completa de esta parte importante de la historia de Argelia y, por consiguiente, la historia de los moriscos en la Argelia de la época.

En 1516, los hermanos Barbarroja expandieron sus posesiones formando una alianza con los nativos y los andalusíes expulsados de España (1492-1609), que eran en gran parte hostiles a los españoles, gracias al elemento religioso, y por venganza, para los segundos. Con una lucha feroz, los hermanos Barbarroja y sus sucesores formaron y organizaron su Estado, para aumentar y fortalecer su Imperio y poner fin a la dominación española en Mazalquivir (1505), Orán (1509-1790), Peñón de Argel (1510-1529) y Bugía (1510-1554)<sup>285</sup>.

Por su parte, los españoles conspiraron, en los asuntos de la Regencia de Argel, a través de aliados locales: los antiguos sultanes zianide de Tremecén y los bereberes del Reino de Cuco, quienes recibieron su apoyo cuando entraron en disenso contra la Regencia de Argel. Sin embargo, algunas expediciones a gran escala como el intento de tomar Argel en 1541 se convirtieron en desastre y Argel obtuvo la reputación de la ciudad inexpugnable y el apodo de "*al Mahrussa*".

En el mar, los corsarios otomanos y argelinos atacaban barcos y costas españolas. Entre 1520-1580 persistió una intensa rivalidad entre Imperio Español y el Imperio Otomano por la hegemonía en el Mediterráneo. El conflicto generó una violenta guerra entre la Regencia de Argel y España.

A principios del siglo XVI, influenciada por los hermanos Barbarroja, Argel se erigió como la sede de una República religiosa y militar desafiante ante las potencias cristianas. Y muy rápidamente, se convirtió en una preocupación para los estados más poderosos de Europa, como España y Francia.

La Regencia se esforzaba por recuperar los enclaves y territorios de Argelia bajo dominio español. Se estableció un gobierno que en pocos años logró que todos los principados vecinos, incluyendo Mostagán, Medea, Tenés, Tremecén y

---

<sup>285</sup> BOUCHENE, A., PEYROULOU, J.P., SIARI TENGOUR, O., THENAULT, S., Cap. I, (1830-1880), La conquête coloniale et la résistance des Algériens, sección : L'Algérie dans l'Empire ottoman : un État d'empire, en Histoire de l'Algérie à la période coloniale (1830-1962), París, 2012, pp. 17-44.

Constantina, reconocieran su soberanía. Posteriormente, Argel logró imponer su autoridad en todo el territorio, extendiéndose hasta Tabarka en Túnez<sup>286</sup>.

En Argelia, como Regencia otomana, la organización administrativa se estructuraba en tres Beyliks, bajo un gobierno conocido como "Odjak"<sup>287</sup>, y experimentó tres períodos: los de los Pachas, Aga y Dey<sup>288</sup>.

Después de la fundación de Argel, el poder se centralizó en la ciudad y se instauró un sistema administrativo dividido en:

- Beylik al-garb, el beylik occidental, con Mazouna como su primera capital, luego Maskara en 1710 y finalmente Orán en 1792;
- Beylik at-Titri, el Beylik de los Titteri, con Medea como capital;
- Beylik as-sharq, el beylik oriental, cuya capital era Constantina<sup>289</sup>.

El este encerraba un territorio que iba desde Constantina (la capital de al-Beylik) hasta la frontera occidental de Túnez<sup>290</sup>.

En cuanto a la región de Argel, llamada "Dar es-Sultán", la Casa del sultán, compuesta de Argel, la Mitidja y la baja Kabilia, era administrada directamente por el Dey de Argel.

El conocimiento de estas divisiones y su relación con los moriscos nos ayudaría a comprender cómo estos exiliados se integraron o fueron utilizados como parte de la estrategia otomana para consolidar el control y la gobernabilidad en Argelia. Esta dinámica de asentamiento de los moriscos alrededor de las

---

<sup>286</sup> GALIBERT, M. Léon, *L'Algérie, ancienne et moderne depuis les premiers établissements des Carthaginois jusqu'à la prise de la Smalah d'Abd-el-Kader*, Furne et cie, París, 1844, p.166.

<sup>287</sup> Significa, en turco, "hogar", pero Constantinopla desconocía el significado que esa palabra tomaba en Argel y que era el de "pequeña unidad militar" dentro del mismo cuerpo de tropas. Para la Sublime Puerta, se refería a toda la milicia jenízaria y, en general, a los distintos "cuerpos de tropas" o "armas" que existían junto a esa "infantería regular". De hecho, en Argel, toda la tropa de jenízaros estaba dividida en más de 400 pequeñas unidades llamadas odjaq. DENY, J, *Les registres de solde des Janissaires conservés à la Bibliothèque nationale d'Alger*, (Los registros salariales de los jenízaros conservados en la Biblioteca Nacional de Argel) pp. 19-46, *Revue Africaine*, Ed. Société Historique Algérienne, N° 302-303, 1° y 2° trimestre, Argel, 1920.

<sup>288</sup> JULIEN, Charles André, *Histoire de l'Afrique du Nord : Des origines à 1830*, Ed. Grande Bibliothèque Payot, París, 1994, p. 677-678/ SIMON, Jacques, *Algérie - Le passé, l'Algérie française, la révolution (1954-1958)*, Ed. L'Harmattan, 2007, p. 22.

<sup>289</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>290</sup> TEMIMI, A., *Le Beylik de Constantine et Hadj Ahmed Bey (1830-1837)*, (Tesis doctoral), *Revue d'Histoire Maghrébine*, vol. I, Túnez, 1978, pp. 49-59.

divisiones territoriales también arroja luz sobre la historia de la Argelia otomana y su relación con los exiliados<sup>291</sup>.

Así, a partir de lo expuesto sobre la estructura y organización del territorio argelino, se ampliarán los datos en los capítulos siguientes. Se detallará la estrategia de los otomanos al elegir Argel como la nueva capital de la Regencia y se explicará cómo utilizaron a los andalusíes y moriscos para consolidar su poder, asentándolos en aldeas y pueblos específicos.

Para concluir este punto, podemos decir que, durante el siglo XVI, en la época de los berlerbey, la presencia de moriscos en Argelia estuvo estrechamente relacionada con la estrategia de los otomanos para consolidar su poder en la región. Esta estrategia implicaba la ubicación de los moriscos en áreas cercanas a los centros de poder otomanos, como los beylik (gubernaciones) del Dar es-Sultán, con el propósito de utilizarlos como escudos de protección.

Un ejemplo destacado de esta estrategia fue la elección de Argel como un importante centro de asentamiento morisco. Argel no sólo era la capital de la Regencia de Argel, una parte integral del Imperio Otomano, sino que también albergaba a una significativa población morisca. Esta elección no fue coincidencia, ya que colocar a los moriscos en Argel los ponía en una posición estratégica para proteger el centro de poder otomano en la región.

Además de Argel, otras áreas costeras y urbanas cercanas a los centros de poder otomanos también se convirtieron en destinos de refugio para los moriscos. Estas áreas incluían la región de Blida y Kolea, en las proximidades de Argel, así como ciudades en la costa este de Argelia, como Bujía (Bejaia), Djidjel, Dellis y Annaba, que estaban bajo influencia otomana. Incluso en el oeste de Argelia, beylik como Tenés, Birchik (Berchek) y Cherchel también formaban parte de esta estrategia, ya que estaban bajo control otomano.

Tremecén, en el oeste de Argelia, también fue un importante centro de asentamiento morisco. Aunque se encontraba en una región aparentemente alejada

---

<sup>291</sup> *Ibíd.*, pp. 49-59.

de los centros de poder otomanos, su rica tradición andalusí y su historia hicieron que fuera un lugar atractivo para los moriscos.

En resumen, consideramos que la estrategia de los otomanos de ubicar a los moriscos en áreas relacionadas con la localización de sus centros de poder, como los beylik del Dar es-Sultan, tenía como objetivo proteger sus intereses y consolidar su control en Argelia. Esta estrategia no sólo fortaleció el poder otomano en la región, sino que también influyó en la historia y la identidad de Argelia.

## **II.2. COMPOSICIÓN SOCIAL DE LA REGENCIA DE ARGEL**

Sin duda, una de las características relevantes de la historia de la Regencia de Argel es su composición social inédita, siendo una sociedad cosmopolita que engloba prácticamente todos los elementos sociales del Mediterráneo.

En la Argelia igual que en el Magreb, la tribu era uno de los principales mecanismos de las organizaciones políticas que podían ser centralizadas o periféricas. En el primer caso, estaban en el propio poder central, es decir, bajo el dominio de la dinastía gobernante, o vinculadas a su poder como fue el caso del sistema “Majzén”. En cuanto al segundo caso, eran independientes del poder central en un territorio disidente como el “Siba” en Marruecos. Era ese sistema medieval que persistía bajo el régimen de la Regencia de Argel en la época otomana. Para Henri Terrasse, el "bled Siba" no era sólo contra la autoridad del “Majzén”, sino también un obstáculo para el surgimiento de un estado moderno<sup>292</sup>.

---

<sup>292</sup> TERRASSE, Henri, Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français, Ed. Atlantides, vol. 2, Casa Blanca, 1949, p. 19.

Según Yazid Ben Hounet<sup>293</sup>, el debilitamiento de los antiguos Estados “Ziyánid”<sup>294</sup>, “Háfsid”<sup>295</sup>, “Merínid”<sup>296</sup> en el Magreb, el debilitamiento de la agricultura y del campesinado, así como la ralentización del comercio hasta el siglo XVI eran las causas que impidieron transformar el sistema tribal y sus jefaturas en un "feudalismo". al-Afrani añade que tan pronto como surge una situación crítica, las dinastías bereberes no pueden mantenerse debido a las interminables y amenazantes rivalidades internas. Es especialmente bajo los Merínid que el peligro es tan apremiante que es casi imposible que una dinastía, que no tiene una gran autoridad moral, pueda resistir y mantener su poder. La época corresponde a la conquista de los principales puertos del Magreb occidental por portugueses y españoles, la ocupación de Argelia por los otomanos y la expulsión de los moros de España<sup>297</sup>.

### II.2.1. LA POBLACIÓN

Las cifras que corresponden al número de la población de Argel son bastante variables y parecen desvinculadas totalmente de la realidad. La ciudad experimentó un rápido crecimiento desde principios del siglo XVI. Tenía alrededor de 80.000 habitantes durante el siglo XVII. Luego, desde mediados del siglo XVIII, el número cayó lo suficientemente rápido como para llegar a los 30.000 habitantes en 1830<sup>298</sup>.

A mediados del siglo XVI, la población total de la capital era de unos 50.000. Argel contaba con unas 12 000 casas, de las cuales 6 000 pertenecían Renegados", antiguos cristianos europeos o judíos convertidos al islam, ya que, la ciudadanía

---

<sup>293</sup> BEN HOUNET, Yazid, « *De quelques approches des rapports tribus. Pouvoirs politiques au Maghreb* », Revista, *Insaniyat*, 39-40, 2008, pp. 91-104.

<sup>294</sup> El Reino Ziyánid de Tlemecén, un Reino bereber establecido después de la desaparición del poder almohade en 1236 y más tarde cayó bajo la dominación otomana en 1554. los sultanes de la dinastía Zianid gobernaban desde Tremecén, en el Magreb Central, actual Argelia.

<sup>295</sup> Los haféses o háfsidas, una dinastía de origen bereber masmudita, formada por Constantinois (actual: Jijel, Skikda, Mila, Annaba, Souk Ahras, Sétif, Bordj Bou Arreridj, Guelma, Oum El Bouaghi, Constantine y El Tarf), Túnez y Tripolitana, y gobernaba y reinaba sobre Ifriqiya, entre 1207 y 1574.

<sup>296</sup> Benimerines, mariníes, meríníes o merínidas (1244-1465), Una dinastía de origen bereber de Zenata que reinaba en el Magreb al-Aqsa (Marruecos) entre los siglos XIII y XV y que controlaba, episódicamente, otras partes del Magreb y de la península Ibérica durante el siglo XIV.

<sup>297</sup> AL-AFRANI, *op. cit.*, p. III.

<sup>298</sup> SHUVAL, *La ville d'Alger...*, *op. cit.*, p. 32.

se expedía únicamente a los convertidos al islam<sup>299</sup>. Entre 2.000 y 3.000 eran “Zwawa” (bereberes), representaban aproximadamente 1/10 parte de la población de Argel<sup>300</sup>.

Entre 1610 y 1620 el número de la población alcanzó su punto máximo en la cima del curso con 150.000 o 200.000 almas<sup>301</sup>.

En su libro publicado en 1724, referente a los habitantes de Argel, Laugier De Tassy anotó que hay cerca de cien mil habitantes en la ciudad, incluyendo a 5.000 judíos casas o familias de la Berbería, sin contar a los cristianos<sup>302</sup>.

Las poblaciones rurales eran las más numerosas. Se agrupan en tribus que se distinguían según su modo de administración: marabúticas y según su vinculación con la autoridad turca: Majzén (súbditos), aliados, vasallos, o independientes<sup>303</sup>.

En el sector económico, predominaba la población sedentaria, sin embargo, las tribus de los altiplanos y del sur del país preferían la ganadería a la agricultura para evitar los impuestos<sup>304</sup>.

En cuanto a la representación y partición de los grupos sociales que poblaban Argel y sus alrededores, Haedo dividió a los habitantes de Argel en moros (ciudadanos “baldis”, montañeses “cabailes o bereberes”, alarbes “beduinos” (rurales semisedentarios) y andalusíes), turcos, judíos y cristianos<sup>305</sup>.

La noción de *al-Hadr* en el contexto del período otomano en Argelia se ha vinculado principalmente a los *Ashraf* o *chorfa* y a los andalusíes, quienes constituían la élite urbana por su prestigio social y origen histórico<sup>306</sup>.

Un siglo después de la gran expulsión, hacia el año 1720, por su parte, el fraile

---

<sup>299</sup> BOYER, Pierre, Les renégats et la marine de la régence d'Alger, en Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N° 39, 1985, pp. 94, 96 y 99.

<sup>300</sup> CAMPS, G. ; LEGLAY, M. ; GOLVIN, L. ; MANTRAN, R. y BOYER, P., « Alger », Encyclopédie berbère, Alger – Amzwar, vol. 4, Ed. Edisud, Aix-en-Provence, 1986, pp. 447-472.

<sup>301</sup> BOYER, Les renégats ..., op. cit., pp. 94, 96 y 99.

<sup>302</sup> LAUGIER DE TASSY, Jacques Philippe, Histoire du royaume d'Alger, Ed. Henri Sauzet, Amsterdam, 1725, p. 105, en 1769, Alonso Cano estima la población de Argel a 50. 000.

<sup>303</sup> KADDACHE, Mahfoud, L'Algérie durant la période ottomane, Ed. OPU, Argel, 1992, p. 181.

<sup>304</sup> *Ibíd.*, p. 181.

<sup>305</sup> HAEDO, Fray Diego de, Topografía e historia general de Argel, Ed. de la Sociedad de Bibliófilos Españoles, Valladolid, 1612, t. I, p. 46.

<sup>306</sup> CHOUITEM, Arezki, Al-Mujtama' al-Jazā'irī wa Fa'āliyātuhi fī al-'Ahd al-'Uthmānī, 926-1246 H/1519-1830, Ed. Dār al-Kitāb al-'Arabī, Argel, 2009, pp. 40-41.

Francisco Ximénez lo hizo de la forma siguiente: turcos<sup>307</sup>, moros, tagarinos (moriscos)<sup>308</sup>, judíos<sup>309</sup>, cristianos<sup>310</sup> y negros<sup>311</sup>.

Los moros eran originarios de África, magrebíes y de España, moriscos o andalusíes. Tres grupos constituían esta categoría: ciudadanos “baladíes<sup>312</sup>” rurales “badawíes” y montañosos “kabaylíes<sup>313</sup>”.

Una parte de los Kabaylíes era relativamente independiente del yugo otomano durante la dominación otomana del Magreb. Residían, principalmente, en tres reinos, el Reino de los Cuco, el Reino de Ait Abbes, y el Principado de Ait Jubar<sup>314</sup>. Los 2000 ó 3000 Kabaylíes, que poblaban Argel y sus alrededores, eran, por su mayoría, cultivadores y comerciaba con aceite, lana, frutas, verduras, etc., y muchos de ellos trabajaban como personal doméstico<sup>315</sup>.

La estructura social de Argel, igual que las demás ciudades del Magreb, era organizada por los turcos en varios grupos distintos y diferenciados por razones religiosas, étnicas y estatus social. En cuanto a los andalusíes y los moriscos de después de la gran expulsión, constituían un grupo bastante numeroso. Los gobernantes otomanos, pues, aplicaban una política común caracterizada por una pluralidad del orden social. El mantenimiento de esta forma de estructuras sociales permitía el sostenimiento de la dependencia de los súbditos hacia los otomanos. Sin embargo, la relación entretenida entre los pueblos sometidos y los turcos era una política de descentralización. Así, Constantinopla era un Estado centralizado que atribuía su poder a un gobierno central. Los gobiernos locales gozaban de una autonomía regional que les permitía tomar decisiones según sus competencias.

---

<sup>307</sup> XIMÉNEZ, Fray Francisco, *Diario de Argel*, año de 1720, «Noticias históricas de los hospitales de Argel», Capítulo 1, fol. 142.

<sup>308</sup> *Ibíd.*, año de 1720, mayo. «Noticias históricas de los hospitales de Argel», Capítulo 1, En que se trata de la descripción de Argel de las costumbres de sus habitantes y otras cosas notables, fol. 145.

<sup>309</sup> *Ibíd.*, abril de 1720, fol. 106.

<sup>310</sup> *Ibíd.*, de 1720, abril, 1, fol. 78.

<sup>311</sup> LEWIS, Bernard, *Race et esclavage au Proche-Orient*, Gallimard, París, 1993, p. 87.

<sup>312</sup> XIMÉNEZ, *Diario ...*, op. cit., año de 1720, mayo, «Noticias históricas de los hospitales de Argel». Capítulo 1, En que se trata de la descripción de Argel de las costumbres de sus habitantes y otras cosas notables. Fol. 143-144.

<sup>313</sup> *Ibíd.*, año de 1720. «Noticias históricas de los hospitales de Argel», Capítulo 1, fol. 144.

<sup>314</sup> BRILL'S, E. J., *First Encyclopaedia of Islam*, 1913-1936, Editores, Houtsma, Lévi-Provençal y otros más, vol. 4, Netherlands (Países Bajos), 1993, p. 600.

<sup>315</sup> CAMPS, LEGLAY, GOLVIN, MANTRAN y BOYER, op. cit. pp. 447-472.

El mismo gobierno otomano actuaba de manera totalmente diferente y opuesta a la magrebí. En el resto de los países bajo su dominio, el Imperio otomano formaba un Estado unitario, cuya administración era homogénea.

## II.2.2. LOS JAWAD, CHORFA Y LOS MORABITOS

La sociedad argelina, antes de la presencia otomana, está dominada por tres grupos, una forma de aristocracia:

- **los Jawad**, una casta de nobleza<sup>316</sup>. Constituía una de las castas aristocráticas de la sociedad tradicional argelina. Estaban a menudo a la cabeza de las tribus o confederaciones tribales poderosas que conservaban su autonomía<sup>317</sup>, considerados como "aliados" del poder otomano<sup>318</sup>. En Kabilia, encontramos a los Mokrani, una de las familias Jawad<sup>319</sup>.

Los otomanos reconocieron la autoridad de los Jawad en varias regiones, aunque intentaron limitar su poder generando disputas internas entre sus familias y, en ocasiones, enfrentándose directamente a ellos. A pesar de estos conflictos, las autoridades centrales dependieron de su colaboración en múltiples áreas. Estos líderes locales, por su parte, actuaban con gran autonomía: administraban impuestos, evitaban las tareas más arduas y se apropiaban de los botines sin interferencia del gobierno central. Sin embargo, cuando su influencia crecía demasiado y comenzaba a desafiar el control otomano, las autoridades respondían con acciones militares para mantener el equilibrio de poder<sup>320</sup>.

---

<sup>316</sup> ALLIOUI, Youcef Les Archs, tribus berbères de Kabylie: histoire, résistance, culture et démocratie, L'Harmattan, 1º enero 2006, p. 241.

<sup>317</sup> YACONO, Xavier, Histoire de l'Algérie: De la fin de la Régence turque à l'insurrection de 1954, Éditions de l'Atlantique, 1er janvier 1993, p. 110.

<sup>318</sup> JULIEN, Charles André y AGERON, Charles Robert, Histoire de l'Algérie contemporaine : Julien, C.A. La conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871), P.U.F. (Presses universitaires de France), París, 1º de enero de 1964, p. 5.

<sup>319</sup> BRAUDEL, Fernand, « Augustin Berque, article dans la Revue de la Méditerranée », Revista Annales : Économies, Sociétés, Civilisations, vol. 6., 1951

<sup>320</sup> ABBAD, Salah, al-Jazayir khilal al-hukm al-turki, (1514-1830), Ed. Dar Homa, Argel, 2012, pp. 362-363.

- **los Chorfa**, los cuales pretendían ser descendiente del Profeta Mahoma<sup>321</sup> a través su hija Fátima, es decir, sus dos nietos, Hasan y Husayn<sup>322</sup>. Aunque eran pocos en número, gozaban de un gran respeto y estima tanto por parte de los gobernantes como del resto de la población. Su actividad principal se limitaba a preservar sus privilegios, sin ejercer una influencia significativa en la estructura del poder político.

Establecidos en la ciudad desde tiempos antiguos, los *ashraf* disfrutaban de una posición social más favorable en comparación con la población local, gracias a exenciones fiscales y otros beneficios otorgados por Oruç Barbarroja. Muchos de ellos se dedicaban al comercio, la artesanía y la agricultura, cultivando productos como trigo, cebada y seda, además de criar ganado, incluyendo ovejas y vacas<sup>323</sup>.

- **los Morabitos**, nobleza religiosa, considerados como hombres santos y sabios, formaban parte del culto popular en el Norte de África. En Argel, encontramos a Sidi Abderramán ben Mohamed ben Majluf At-Taalibi, conocido como Sidi Abderrahmane, el Santo patrón de Argel del siglo XIV, y Sidi M'Hamed, llamado Bu Qobrín. Originario de Kabilia, fue una personalidad sufí y fundador de la hermandad sufí Rahmaniya. el Santo patrono de Argel del siglo XVIII.

Eran temidos por todos, incluso por las autoridades otomanas. No les preocupaban los ladrones ni los bandidos al cruzar, por ejemplo, las montañas de Jijel o la región de Beni Abbas. De hecho, las autoridades turcas recurrían a los Morabitos para transportar bienes de valor por rutas inseguras<sup>324</sup>.

- Mientras que las dos castas de nobles, los Chorfa y Morabitos, donde el elemento religioso y hermandad eran dominantes, se oponían en el oeste de la Regencia, en las grandes familias Jawad dominaban la sociedad en el este.

---

<sup>321</sup> FERRAH, Abdelaziz y IBN MUHYI AL-DIN, 'Abd al-Qādir, (Amir of Mascara), Le temps d'une halte: rencontre avec l'émir Abdelkader, Apic, 1º de enero de 2004, p. 150

<sup>322</sup> Varias dinastías gobernantes en el Magreb tienen un fundador que afirma ser del linaje del Profeta. En Argelia existen Chorfa en Kabylia, Tremecén, Ain Temuchent, Sidi-Bel-Abbès, Mostagán, Maskara, Chlef, Relizán, Orán y los Sulimánides de la línea de Sulayman, hermano de Idris I.

<sup>323</sup> ABBAD, op. cit., pp. 357-358.

<sup>324</sup> *Ibíd.*, p. 363.

### II.2.3. LOS TURCOS

Con la presencia turca, la sociedad argelina estaba formada en la cúspide por la personalidad que detenían el poder político y militar. Esta clase social incluía a los turcos "naturales", originarios de Anatolia y provenientes de Oriente<sup>325</sup>.

Los Jenízaros, en turco "Yeniçeri", "la nueva milicia", formaron una muy poderosa orden militar que constituían la élite de la infantería del ejército otomano, en el apogeo del Imperio Otomano.

Los jenízaros pertenecían a la clase de los soldados de "La sublime Puerta" que ocuparon los puestos más influyentes de la administración y del ejército. Se hicieron famosos por su disciplina y cohesión interna, logrando formar la columna vertebral del Ejército<sup>326</sup>.

Comenzaron a llegar a Argel tras la integración de la Regencia bajo el dominio otomano. Formaban parte de la taifa de los turcos orientales y muchos de ellos se casaron con mujeres argelinas, entre otros aspectos destacados.

Tras la incorporación de Argel al Imperio otomano por Hayreddine Barbarroja, la milicia de los jenízaros fue en seguida introducida en la Regencia<sup>327</sup>. Tenía los mismos privilegios que los concedidos a los jenízaros del sultán de Constantinopla y contaba con unos 15.000 hombres<sup>328</sup>.

Los jenízaros fueron reclutados en Anatolia. La milicia era el "segundo pilar" del estado argelino, por su reclutamiento y su organización, representaba "un pedazo de la lejana Turquía que se encontró transportado al suelo africano".

---

<sup>325</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., op. cit., p. 209.

<sup>326</sup> MONTEIL, Vincent, « Les janissaires », Société d'éditions scientifiques, Revista L'Histoire, N° 8, enero 1979, p. 25.

<sup>327</sup> ROTALIER, Charles de, Histoire d'Alger et de la piraterie des Turcs dans la Méditerranée, à dater du seizième siècle, t. I, vol. II, Ed. Paulin, París, 1841, pp. 302-522.

<sup>328</sup> BALAZUC, Jean, Guerre d'Algérie: une chronologie mensuelle : mai 1954-décembre 1962, Ed. L'Harmattan, 2015, p. 24.

Sin embargo, Tal Shuval se opuso y contradijo a los testimonios de los viajeros de la época, tal como, Jean-André Peyssonnel<sup>329</sup> o François Pétis de La Croix<sup>330</sup>, sobre el reclutamiento local entre los nativos en Argel de los jenízaros. De hecho, Tal Shuval citó a casos de soldados argelinos de diferentes regiones de Argelia entre los jenízaros, y explicó que, en sus inventarios, su identidad argelina estaba mencionada de manera clara, y junto al nombre y el rango aparecían sus orígenes étnicos y geográficos.<sup>331</sup>

#### II.2.4. LOS KULOGLU

Los Kulogli, del turco "kuloğlu", eran los hijos de soldados sirvientes del sultán otomano. Eran un grupo social que reflejaba la unión turco-argelina, principalmente en las Regencias de Argel, Túnez y Trípoli. El término indicaba que los otomanos consideraban a los Kulogli como los sirvientes del sultán otomano de la Regencia<sup>332</sup>.

Los Kulogli eran los hijos nacidos de uniones entre los jenízaros de la milicia otomana y las mujeres autóctonas, que, por ese parentesco maternal, solían estar unidos a los pueblos indígenas. Para los que tenían el poder exclusivo del poder de Argel, de origen turco, procedentes a menudo de Anatolia, representaban un peligro, por ello, y durante los tres siglos de la presencia otomana. Esos dos grupos conocieron varias etapas de confrontación y apaciguamiento<sup>333</sup>. Fuertes núcleos de Kulogli se encontraban en ciudades como Bujía, Constantina, Annaba, Medea, Miliana, Tremecén, Mostagán, etc.<sup>334</sup> Fueron incorporados para ocupar puestos en los servicios administrativos y militares en los beyliks, y sólo eran aceptados por las actividades de corsarios.

---

<sup>329</sup> PEYSSONNEL, Jean André, *Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger*, publiés par Dureau de la Malle : t. I, Ed. Gide, París, 1<sup>o</sup> de enero de 1838, p. 404

<sup>330</sup> SHUVAL, Tal, *La ville d'Alger vers la fin du XVIII siècle. Population et cadre de urbain*, CNRS, Paris, 2002, p. 88.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>332</sup> SHUVAL, Tal, *The Ottoman Algerian Elite and Its Ideology*, *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, vol. 32, N<sup>o</sup> 3, pp. 323-344, p. 325, 2000

<sup>333</sup> BOYER, Pierre, *Le problème Kouloughli dans la régence d'Alger*, en *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N<sup>o</sup> 8, 1970, pp. 79-94.

<sup>334</sup> *Ibid.* pp. 79-94.

Entre los 18 beylerbeyes que se sucedieron desde 1535 hasta 1586, dos eran Kulogli, y uno de ellos era Hasan Pacha, 1517-1570, hijo de Hayreddine Barbarroja y de una morisca, Aicha Memla<sup>335</sup>. Este período era favorable para ellos, porque eran considerados como turcos de origen y disfrutaban de todas las ventajas que la población de origen turca<sup>336</sup>.

A partir de 1720, el celibato se impuso más estrictamente a los miembros del odjak y al acceso a los puestos clave eran prohibidos para los no turcos de origen. Esa política redujo el número de kulogli, especialmente desde el año 1629<sup>337</sup>, fecha de la expulsión de Argel de la segunda generación de esos mestizos.

Durante las primeras etapas del dominio otomano en Argelia, los Kulogli constituyeron un grupo social cohesionado que intentó ejercer un control exclusivo sobre el poder y consolidar su presencia. Sin embargo, el incremento de soldados otomanos provenientes del Levante y la creciente demanda de privilegios materiales llevaron a su exclusión de los altos cargos y posiciones clave en el gobierno<sup>338</sup>.

A partir de finales del siglo XVIII, la actitud otomana hacia los Kulogli experimentó un cambio significativo: se les permitió integrarse en el ejército y acceder a ciertos puestos administrativos y de mando. No obstante, este cambio no respondía a una valoración positiva hacia ellos, sino más bien a la necesidad de compensar la escasez de soldados provenientes del Levante y de equilibrar las fuerzas dentro del ejército, que había ganado influencia política. Así, los Kulogli se convirtieron en una herramienta para reforzar las capacidades militares frente a amenazas externas y para controlar las revueltas internas<sup>339</sup>.

Este contexto complementa la observación del historiador Tal Shuval, quien señaló que la exclusión de los Kulogli de los altos cargos no fue total, ya que en

---

<sup>335</sup> HAEDO, Diego de, *Histoire des Rois d'Alger*, trad. de H.D. de Grammont, Alger, Ed. Adolphe Jourdan, 1881 (reedición : Ed. Bouchène, París, 2010, p. 86.

<sup>336</sup> BOYER, Le problème Kouloughli ..., op. cit., pp. 79-94.

<sup>337</sup> ABBAD, op. cit., p. 358.

<sup>338</sup> CHOUIEM, Arezki, *Dawr al-Kurāghila fī al-Jazā`ir athnā` al-fatra al-`Uthmāniyya (1519-1830)*, Revista, *Afkār wa Āfāq*, Vol. 3, Nº 4, Argel, 2013, pp. 175-189.

<sup>339</sup> *Ibid.*, pp. 175-189.

ocasiones accedieron a puestos importantes, especialmente durante la primera mitad del siglo XVIII, antes de que su participación se redujera considerablemente en la segunda mitad del mismo siglo. Esta dinámica ilustra una "tensión entre realidad e ideología", en la que la preservación del poder en manos de la élite turca prevalecía como principio rector<sup>340</sup>.

A pesar de que los Kulogli no lograron alcanzar sus objetivos, su papel en la sociedad se caracterizó por un notable dinamismo, lo cual podría interpretarse como un aspecto positivo, ya que representaban una forma de oposición interna. Esto contrasta con otros grupos, como los baladíes y los andalusíes, quienes asumieron un rol pasivo a lo largo del período otomano, limitándose a ser meros observadores de los acontecimientos. En lugar de cuestionar el poder establecido, estos grupos apoyaron al régimen como estrategia para preservar sus privilegios<sup>341</sup>.

## II.2.5. LOS RENEGADOS

El comercio de cautivos ya existía en las costas del Magreb desde la antigüedad, continuó en el período medieval, en el siglo XIII, especialmente en Bejaïa<sup>342</sup>. La actividad floreció principalmente entre los siglos XIV y XVIII en los mercados, en su mayoría europeos, a lo largo del litoral de la costa de Berbería o costa berberisca. Su práctica y el corso prosperaron cuando los estados berberiscos estaban bajo el dominio del imperio otomano, en Argel, Túnez y Trípoli. La reputación del corso costera fue incrementada por la afluencia de refugiados andalusíes, tras la Reconquista en 1492, luego, por moriscos expulsados de España entre 1609 y 1614.

De hecho, desde aquel entonces, la costa del Mediterráneo era conocida por sus corsarios musulmanes llamados corsarios berberiscos. La mayoría de los capitanes de las Galeras corsarias no eran magrebíes sino, en gran medida,

---

<sup>340</sup> SHUVAL, Tal, Remettre l'Algérie à l'heure ottomane. Questions d'historiographie, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, avril 2002, pp. 95-98.

<sup>341</sup> CHOUITEM, Arezki, *Dawr al-Kurāghila* ... op. cit., pp. 175-189.

<sup>342</sup> VALERIAN, Dominique, Bougie, port maghrébin, 1067-1510, Publications de l'École française de Rome, coll., Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3 mai 2013, pp. 421-496.

Europeos convertidos al islam, renegados<sup>343</sup> y turcos<sup>344</sup>. Que sean bajo poder otomana o los Cherifi de Marruecos, se apoderaban de las tripulaciones de los buques europeos para esclavizarlos o rescatarlos. Practicaban las razias<sup>345</sup> en el Mar Mediterráneo y parte del Océano Atlántico, desde Irlanda hasta los Azores. Entre su botín, estaban los cautivos europeos, prisioneros de guerra, capturados en redadas y negros africanos.

Los mercados del Norte de África comerciaban con cautivos que los corsarios berberiscos habían obtenido de la incursión contra barcos y ciudades costeras de Italia, el Egeo, las islas griegas, España, las islas Baleares, Portugal, Francia, Inglaterra, Irlanda, los países bajos y hasta Islandia.

Su número variaba según el éxito de las razias. Los capturados durante las operaciones de corso, en "Argel estaba lleno de cautivos en la época de Hayreddine Barbarroja<sup>346</sup>

En la mitad del siglo XVII, eran muy numerosos mientras que la ciudad de Argel tenía una población libre. Con el declive del corso, su número disminuyó a 2.000 cautivos, y luego a 400, a finales del siglo XVIII, en 1830<sup>347</sup>.

Eran de todas las nacionalidades y de todos los orígenes sociales especialmente europeas, dando a la Medina su aspecto cosmopolita<sup>348</sup>. Muy a menudo, se alojaban en los baños y servían en las galeras, para mantenimiento y fabricación de barcos. Había, también, unos cautivos que ejercían en tabernas, y otros con los convictos trabajaban de remeros en las galeras. Servían tres o cuatro meses en el mar y el resto del tiempo, en los muelles o en los astilleros navales, y algunos de esos convictos y esclavos recibían ingresos de las correrías. En cuanto a las mujeres, eran empleadas domésticas o prostitutas en nombre de su amo<sup>349</sup>.

---

<sup>343</sup> BAUDE, Jean-Jacques, L'Algérie, Revue des deux Mondes, París, août 1841, p. 184.

<sup>344</sup> HEERS, Jacques, L'histoire assassinée : les pièges de la mémoire, Ed. Éditions de Paris, Versailles, 2006, p. 194.

<sup>345</sup> Una razzia es un ataque, una incursión rápida en territorio extranjero, con el fin de tomar botín. La palabra viene del árabe gazwa que significa invasión.

<sup>346</sup> GUECHI, Fatima Z., Captifs sous la Régence turque, en Collectif, L'Algérie et la France, Ed. Robert Laffont, París, 2009, pp. 164-165.

<sup>347</sup> *Ibid.*, pp. 164-165.

<sup>348</sup> *Ibid.*, pp. 164-165.

<sup>349</sup> SIMON, Jacques, L'Algérie au passé lointain - De Carthage à la régence d'Alger, Ed. L'Harmattan Collection CREAC-Histoire, París, 2011, p. 190.

Los militares asimilados generalmente de origen cristiano y convertidos al Islam, renegados, llamados “elches”, uldj o “uyul”<sup>350</sup>.

B. Bennassar<sup>351</sup> y el padre Ximénez los clasificaron, según el contexto social y cultural de su época, en dos categorías: “turcos de naturaleza” y “turcos de profesión”. Los primeros eran los que vinieron de Turquía o de padres turcos. En cuanto a los segundos, eran los renegados, es decir, de origen cristiano pero convertidos al islam de modo voluntario. El padre Ximénez añadió que sólo son soldados los turcos de origen, los renegados y los hijos de turcos y renegados, y sólo a éstos se les daba el nombre de turcos<sup>352</sup>. Sin embargo, no todos los renegados entraron en la milicia, pues, muchos vivían “de su trabajo o su industria”<sup>353</sup>, como lo precisó Haedo, y artesanos y hasta de morabitos, como lo señaló el padre Ximénez<sup>354</sup>.

Según Haedo, sólo unos casos muy escasos de privilegiados de la clase de arráeces, capitanes corsarios, fueron aceptados en la clase de turcos y asimilados. Pues, ni siquiera los descendientes de turcos con locales, los “Kuloglu”, ni los de turcos con esclavas no turcas podían ser igualados a los turcos, ni aceptados al nivel de la dicha clase social la más alta. En esa clase social, tampoco pudieron entrar los andalusés y moriscos, a pesar de la estrecha colaboración que mantenían con la clase dirigente, y el apoyo que estos últimos les prestaban. Sin embargo, unas excepciones muy escasas pudieron infiltrar las barreras y formar parte del grupo privilegiado<sup>355</sup>.

Los cristianos eran cautivos o libres. Sin embargo, un gran número de ellos se convirtieron al Islam. Estos últimos llamados renegados, por su mayoría, eran corsarios o enrolados en el ejército.

---

<sup>350</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 209.

<sup>351</sup> HAEDO, Topografía ..., *op. cit.*, t. I, pp. 51-52

<sup>352</sup> XIMÉNEZ, Diario ..., *op. cit.*, año de 1720. «Noticias históricas de los hospitales de Argel», Capítulo 1, fol. 146.

<sup>353</sup> HAEDO, Topografía..., *op. cit.*, t. I, pp.50-51

<sup>354</sup> XIMÉNEZ, Fray Francisco, *Viaje de Argel*, año de 1718, septiembre, folio 30, «Ay en Argel una mezquita fuera de la ciudad en una eminencia azia poniente en la qual está siempre un morabuto. Los años passados un Mallorquín renegado se hizo morabuto de ella que es como hermitano de aquella mezquita».

<sup>355</sup> *Ibíd.* año de 1720. «Noticias históricas de los hospitales de Argel», Cap. 1, fol. 143.

La otra manera de liberarse era la del rescate, organizada por órdenes religiosas, “*La Orden de la Santísima Trinidad y de los Cautivos*”, “*La Orden Real y Militar de Nuestra Señora de la Merced y la Redención de los Cautivos*”, etc.<sup>356</sup> Las clases acomodadas, nobles y ricos, trataban bien y daban rescate a los esclavos debido a su valor de mercado.

Entre todos, había ilustres cautivos que han dejado inestimables testimonios históricos de su tiempo de esclavitud, como Miguel de Cervantes, Diego de Haedo o Emmanuel de Aranda. Miguel de Cervantes, 1547-1616, novelista, poeta y dramaturgo español, famoso por su novela el Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha, publicada en 1605 y reconocida como la primera novela moderna. Cautivo en Argel de 1575 a 1580. Sus escritos son autobiográficos<sup>357</sup> y considerados como fuentes literarias e históricas para rastrear su cautiverio y dibujar las diferentes facetas de Argel de aquel entonces, como, “*Los baños de Argel*”<sup>358</sup> y el relato conocido como “Historia del cautivo” inserto en la primera parte del “*Don Quijote de la Mancha*”, en los capítulos 39 a 41.

Diego de Haedo fue un Abad benedictino, erudito e historiador español del siglo XVI. Fue cautivo en Argel de 1578 a 1581 y autor de “Topografía e Historia general de Argel”, cuya autoría de la obra se disputa<sup>359</sup>. Emmanuel de Aranda expuso sus aventuras personales y dibujó el retrato de Argel del tiempo de su cautividad, de casi un año en 1640 y 1641, como las galeras, los mercados de esclavos y evaluación del rescate.

---

<sup>356</sup> GUECHI, *op. cit.*, pp. 164-165.

<sup>357</sup> CANAVAGGIO, Jean, Vida y literatura de Cervantes en el Quijote: Miguel de Cervantes, en Don Quijote de la Mancha, t. I, Ed. Crítica (ed. dirigida por Francisco Rico), Barcelona, 1998, pp. 41-66.

<sup>358</sup> *Ibíd.* / CANAVAGGIO, Jean, Cervantes, entre vida y creación, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2000.

<sup>359</sup> Antonio de Sosa fue un clérigo, teólogo y escritor portugués del siglo XVI. En 1577 fue capturado por corsarios berberiscos y quedó retenido contra su voluntad en Argel, entabló amistad con Miguel de Cervantes, hasta el año 1581. Durante su cautiverio, escribió una crónica titulada “Topografía e historia general de Argel”, en la que describe, desde su propia perspectiva de un cautivo, la sociedad de Argel, entonces bajo dominio turco. Una vez liberado regresó a España donde cayó en desgracia acusado de varios delitos graves, pero acabó obteniendo finalmente el perdón del Papa, pero murió en el mismo año de su liberación. En 1612, el monje benedictino fray Diego de Haedo publicó su obra. Ésta, se divide en cinco partes: “Topografía o descripción de Argel y sus habitantes y costumbres”; “Epítome de los reyes de Argel”; “Diálogo de la captividad”; “Diálogo de los mártires” y “Diálogo de los morabutos”.

## II.2.6. LOS ANDALUSÍES Y LOS MORISCOS (AL-HADR)

Los andalusíes y los moriscos representaban el grupo más importante de la población urbana. Muchos de ellos eran de una burguesía de origen andalusí. Tras la expulsión, numerosos moriscos desembocaron en las ciudades, con el apoyo de los corsarios turcos, para unirse con los llegados en las oleadas anteriores a la diáspora de principios del siglo XVII. Para Haedo:

La cuarta manera de moros son los que de los reinos de Granada, Aragón, Valencia y Cataluña se pasaron a aquellas partes y de continuo se pasan con sus hijos y mujeres por la vía de Marsella y de otros lugares de Francia, do se embarcan a placer, a los cuales llevan los franceses de muy buena gana en sus bajeles. Todos estos se dividen, pues, entre sí en dos castas o maneras, en diferentes partes, porque unos se llaman Modéjares, y éstos solamente los de Granada y Andalucía: otros Tagarinos, en los cuales se comprehenden y bien proporcionados, como aquellos que nacieron en España o proceden de allá.<sup>360</sup>

Los andalusíes se distinguían de las demás poblaciones de la Regencia por sus características físicas, lengua, sus costumbres y su cultura<sup>361</sup>.

Aunque muy pocos eran verdaderos “cherifes”, es decir, nobles descendientes del Profeta, pero, consideraban a los musulmanes de Al-Ándalus como pertenecientes a “la alta burguesía”.

Haedo afirmó que los andalusíes:

Ejercitan éstos muchos y diversos oficios, porque todos saben alguna arte. Unos hacen arcabuces, otros pólvora, otros salitres, otros son herreros, otros carpinteros, otros albañiies, otros sastres y otros zapateros, otros ollereros, y de otros semejantes oficios y artes; y muchos crían seda, y otros tienen boticas en que venden toda suerte de mercería<sup>362</sup>;

Efectivamente, desempeñaron un papel económico importantísimo realizando enormes y positivos cambios en varias ciudades argelinas donde se instalaron y

---

<sup>360</sup> HAEDO, Topografía ..., *op. cit.*, t. I, pp. 50-51.

<sup>361</sup> KADDACHE, *op. cit.*, p. 208.

<sup>362</sup> HAEDO, Topografía ..., *op. cit.*, t. I, pp. 50-51.

contribuyeron al desarrollo urbano de las mismas, como Argel, Cherchel, Tenés, Delis, Blida y Kolea<sup>363</sup>. En resumen, todas las actividades y habilidades, ya anotadas en los capítulos anteriores, que ejercían en España las aportaron con ellos<sup>364</sup>.

Originaron el progreso en varios y diferentes dominios, en particular, en la agricultura e industria. Mejoraron la arboricultura e introdujeron muchos cultivos y muchas culturas en los campos sobre todo en la Mitidja que era una zona de predilección del asentamiento andalusí. Aportaron varias industrias, como la seda, el bordado, el trabajo del cuero<sup>365</sup>. Pues, los instalados en las ciudades se dedicaban a artesanía y al comercio, y los de los alrededores de las ciudades y a la agricultura. Los instalados en las zonas rurales, muy a menudo, se enfrentaban a la enemistad de los llamados “alarbes”, árabes semisedentarios y los beduinos, nómadas. En cuanto a los beréberes llamados “cabailíes”, vivían de manera independiente en las montañas.

Las actividades ejercidas tenían una gran influencia sobre la presencia o no de los andalusíes y, o moriscos en Argelia. Eran de igual importancia para su inserción o no en la sociedad argelina.

Por ello se establecieron sólo en ciudades y zonas rurales en las periferias urbanas bajo autoridad otomana, y no hay ninguna huella de su presencia en las regiones rurales, ni en las montañas kabileñas del «Rey de Cuco». Muchas fuentes árabes y occidentales, eruditos y viajeros europeos de la época, testimoniaron de maltratos infligidos a los moriscos por los pueblos de esas zonas rurales mal o pocas controladas por los otomanos de Argel. La misma situación la conocieron los moriscos instalados en las zonas rurales de Marruecos, Túnez y Oriente.

---

<sup>363</sup> CHERGUI, Samia, « *Les morisques et l'effort de construction d'Alger aux XVIIe et XVIIIe siècles* », Cahiers de la Méditerranée, N° 79, 2009, pp. 303-317.

<sup>364</sup> RAVILLARD, *Los moriscos en Berbería...*, op. cit., pp. 617-629.

<sup>365</sup> KADDACHE, op. cit., p. 208.

## II.2.7. LOS JUDÍOS

La comunidad judía estaba formada principalmente por tres grupos: los nativos de Argelia, quienes, en su mayor parte, se habían asentado allí desde la Antigüedad, los expulsados de España en 1492, y los judíos de Livorno. Como esos últimos, los judíos estaban bajo la protección del consulado francés en el siglo XVIII<sup>366</sup>.

Las comunidades judías desarrollaban sus propias costumbres y ritos según su región de establecimiento, Argel, Constantina, Orán, Tremecén, etc<sup>367</sup>. La veneración de los "Santos" de los rabinos fundadores tales como Ribach y Rachbatz o de Ephraim Encaoua. Las persecuciones antijudías de 1391 obligaron a los tres, y a otros a huir de España.

Ribach y Ephraim Encaoua, rabino, doctor y Teólogo sefardita del siglo XIV (1359 Toledo – Tremecén 1442) eran muy venerados, sus tumba y algunas sinagogas fueron lugares sagrados de peregrinaciones por los judíos argelinos, como las de Bône, actual Annaba, Biskra y Tremecén.

En cuanto a Rachbatz era también una autoridad rabínica medieval de los siglos XIV y XV (Palma de Mallorca, 1361- Argel, 1444), y uno de los principales personajes del renacimiento cultural de Judaísmo argelino. Tras la muerte de los Ribach, fue elegido el rabino de Argel<sup>368</sup>.

En cada ciudad, la comunidad era encabezada por el "jefe de la nación judía", llamado "Mokadem", nombrado por el gobierno y encargado de la recaudación de impuestos. En cuanto a los juicios entre únicamente judíos eran juzgados por jueces de tribunales rabínicos, pero cuando involucraban a musulmanes, por jueces musulmanes<sup>369</sup>.

---

<sup>366</sup> SHUVAL, La ville d'Alger..., op. cit., p. 42./ SAAD, Fawzi, Yahūd al-Jazā'ir, Ed. Charikat al-Umma, Argel, 1995, p. 120.

<sup>367</sup> ALLOUCHE-BENAYOUN, Joëlle y BENSIMON, Doris, Juifs d'Algérie, Ed. Privat, Universidad de Michigan, 1989, p. 18

<sup>368</sup> *Ibíd.*, p. 18.

<sup>369</sup> *Ibíd.*, pp. 19, 20

En la Regencia de Argel, los judíos estaban estrictamente sujetos a la condición de "*dhimmi*". Era verdad que su estatus les proporcionaba una cierta protección, al igual que los cristianos, y una considerable libertad de culto, pero se les imponían muchas prohibiciones, como no llevar armas, no ir a caballo, y vestir ropa distintiva negra, un color que los turcos despreciaban, para distinguirlos de las demás poblaciones<sup>370</sup>. Sin embargo, a pesar de que no se les prohibía llevar el burnus blanco de los argelinos, los judíos iban vestidos de negro, pero a la manera morisca con burnuses blancos o negros<sup>371</sup>. Además, los judíos de España residían en barrio asignado a su residencia y no se les permitía mezclarse con los musulmanes como era permitido a las demás poblaciones<sup>372</sup>.

Al igual que los *dhimmi*, no tenían derecho a poseer tierras, pero, económicamente, representaban un importante poder comercial y financiero, así, a menudo eran artesanos o comerciantes, como sastres, bordadores, zapateros, también, orfebres o joyeros.

## **II.2.8. LOS BERRANI**

En las ciudades, distintas capas de residentes parcialmente integrados conformaban diversos grupos apartados. Estos individuos, conocidos como berrani o extranjeros, desempeñaban roles específicos en la sociedad. Kabyles, Mozabites, y personas originarias de Biskra o Laghouat, atraídas por las oportunidades laborales urbanas, a menudo se organizaban en gremios correspondientes a oficios específicos. Habitaban en zonas periféricas o marginales de la ciudad, alejados de la vida cotidiana de los ciudadanos locales, y conformaban, a excepción de los mozabitas, una suerte de clase trabajadora, descrita por Boyer como "una especie de proletariado flotante"<sup>373</sup>.

---

<sup>370</sup> LAUGIER DE TASSY, op. cit., p. 56.

<sup>371</sup> XIMÉNEZ, Diario ..., op. cit., año de 1719, mayo, 10 « Los Judíos estaban vestidos de negro(...)»

<sup>372</sup> LAUGIER DE TASSY, op. cit., p. 56

<sup>373</sup> VATIN, Jean-Claude, « *L'Algérie en 1830* ». *Essai d'interprétation des recherches historiques sous l'angle de la science politique* », Revue Algérienne des Sciences Juridiques et Politiques, Vol. 7, N° 4, 1970-12-15, pp. 977-1058.

A través de esta exploración, se nos brinda una visión panorámica de la compleja demografía y estructura social de la Regencia de Argel, así como de las dinámicas que influenciaron su desarrollo histórico. En la Argelia otomana coexistieron cuatro grupos étnicos extranjeros junto a la población local argelina. Los turcos-otomanos, renegado-europeos, judíos-sefardíes y andalusíes-mudéjares-moriscos compartieron este contexto único, todos llegando por mar, y cada uno contribuyó de manera significativa al rico tejido social y cultural de la región.

Respecto a la presencia de los moriscos en la Argelia otomana, en esta primera etapa de la "alianza natural", se inscribe en un contexto de gran diversidad étnica y cultural. Su experiencia en esta región se vio moldeada por la interacción con una amplia gama de grupos humanos, lo que probablemente contribuyó a la formación de una identidad morisca única en este entorno multicultural. Además, esta convivencia bajo el dominio del Imperio Otomano podría haber fomentado la tolerancia y el intercambio cultural entre las distintas comunidades en Argel, enriqueciendo la vida argelina y dejando una impresión perdurable en su identidad cultural.

## II.2.9. LOS ESCLAVOS

Los esclavos de origen subsaharianos eran un grupo humano, de origen africano, marginado y reducido a la esclavitud. La mayoría de esa población, servía en las casas, ya que tenían, en casi todos los países del Mediterráneo, los mismos papeles domésticos<sup>374</sup>. Los inventarios estudiados por Tal Shuval se referían a ellos como "wasîf," "abd" o "jâdim", que significa esclavo, y "ama", esclava, para las mujeres<sup>375</sup>.

Sin embargo, la mejor manera de liberarse era, sin duda, la conversión al islam.

De hecho, había una diferencia de trato entre los negros convertido al islam y nacidos como musulmanes. En principio, eran libres por la aplicación de la ley

---

<sup>374</sup> STELLA, Alessandro, « *L'esclavage en Andalousie à l'époque moderne* », *Annales E.S.C.*, N° 1, enero-febrero de 1992, pp. 35-65.

<sup>375</sup> SHUVAL, La ville d'Alger..., op. cit., p. 88.

musulmana que prohíbe la esclavitud de los musulmanes libres<sup>376</sup> independientemente de su origen<sup>377</sup>, pero no era muy aplicada, ya que la venta de esclavos negros era, por lo tanto, lo suficientemente lucrativa para incitar a muchos para convertirla en su profesión, sin ningún riesgo de ser castigados<sup>378</sup>.

Una distinción crucial se mantenía entre los cautivos y esclavos negros, en aquel entonces: los primeros podían convertirse en generales, gobernadores provinciales, soberanos, y fundar dinastías, pero casi nunca sucedió a los esclavos negros en países musulmanes<sup>379</sup>.

Sin embargo, en la Regencia de Argel, los negros, no sólo, podían convertirse en soldados o *Reis*<sup>380</sup>, sino también, desde el siglo XVIII, unos lograron integrar funciones de poder<sup>381</sup>.

En Argel, las mujeres negras eran más numerosas que los hombres<sup>382</sup>, eran muy escasas las casas donde están ausentes, y en algunas había hasta cuatro o seis esclavas<sup>383</sup>. Eran las únicas sirvientes domésticas en las casas porque, ninguna morisca ni judía quería servir a otra, y si las negras no estaban disponibles, preferían limpiar y ocuparse de las tareas domésticas personalmente y con sus propias manos<sup>384</sup>.

### II.3. LA CUESTIÓN MORISCA SEGÚN LAS FUENTES LOCALES Y ESPAÑOLAS

El estudio de la cuestión morisca a través de las fuentes locales y españolas permite comprender las diferentes interpretaciones sobre la implicación del Imperio otomano y la posición de las autoridades argelinas respecto a los moriscos. Esta sección analiza el papel de Uldj Ali Pacha y de los alfaquís argelinos, así como las respuestas jurídicas en forma de *fatwas* emitidas en su favor. Asimismo,

---

<sup>376</sup> XIMÉNEZ, Diario ..., op. cit., año de 1719.

<sup>377</sup> LEWIS, Race et esclavage ..., op. cit., p. 89.

<sup>378</sup> XIMÉNEZ, Fray Francisco, Viaje de Argel, año de 1718, octubre, 21.

<sup>379</sup> XIMÉNEZ, Diario ..., op. cit., año de 1719, agosto, 1, fol., pp. 92-93.

<sup>380</sup> XIMÉNEZ, Diario ..., op. cit., año de 1719, enero, 9-

<sup>381</sup> LEWIS, Race et esclavage ..., op. cit., p. 28.

<sup>382</sup> SHUVAL, La ville d'Alger..., op. cit., p. 88.

<sup>383</sup> XIMÉNEZ, Diario ..., op. cit., año de 1719, julio, 1.

<sup>384</sup> *Ibíd.*

se examinan los archivos otomanos y los *waqf* de los andalusíes como testimonios materiales de su presencia en Argelia, y se explora la postura de los autores locales y españoles sobre este proceso, evidenciando las diversas narrativas construidas en torno a la expulsión y asentamiento de los moriscos en el Magreb.

### **II.3.1. ULDJ ALI PACHA Y LOS ALFAQUÍES ARGELINOS**

A pesar de que el Imperio otomano es poderoso y ocupa una posición de liderazgo en el mundo islámico, se han formulado alegaciones perjudiciales que sugieren que no habría apoyado a los Moriscos en dificultades. Por otro lado, algunos demuestran, en cambio, que los otomanos proporcionaron asistencia a los Moriscos hasta su expulsión final.

#### **II.3.1.1. ULDJ ALI PACHA<sup>385</sup> Y LA REBELIÓN DE ALPUJARRAS (1568 – 1577)**

Desde los principios del siglo XV, período que coincide con el problema de los moriscos, tanto para musulmanes como para cristianos, era sin duda una época profundamente marcada por la religión. Todo estaba relacionado directa o indirectamente con la religión, y en todos los ámbitos: político, social, económico, etc. En particular, en el ámbito militar, la mayoría de las veces las luchas, levantamientos, motines y guerras tenían motivaciones religiosas o estaban vinculadas de alguna manera a la religión<sup>386</sup>.

El siglo XVI adquiere un carácter excepcional debido al surgimiento de dos potencias de gran relevancia: el Imperio español y el Imperio Otomano<sup>387</sup>. Estas potencias se destacaban por sus capacidades, y por su ferviente determinación para defender sus intereses, su hegemonía y su fe. Esta afirmación resalta la importancia histórica del siglo XVI como un período de competencia y conflicto entre dos

---

<sup>385</sup> Kılıç Ali Paşa (nacido en 1500 - fallecido el 25 de junio de 1587, Estambul), un almirante otomano también conocido como Uldj Ali o Uluç Ali Reis, fue una figura destacada en la historia naval otomana. Más allá de sus habilidades militares, se destacó por su papel en la diplomacia y la administración del imperio, y su vida ofrece un fascinante estudio sobre el poder y la intriga en el Mediterráneo del siglo XVI.

<sup>386</sup> TEMIMI, A., *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*, Ed. Centre d'Études et Recherches Ottomanes, morisques, de documentation et d'Information, Zaghouan 1989, pp. 7-22.

<sup>387</sup> *Ibíd.*, pp. 7-22.

imperios poderosos que buscaban afirmar su dominio tanto en el ámbito político como en el religioso.

Este análisis nos invita a reflexionar sobre la dinámica geopolítica y religiosa del siglo XVI, así como sobre las implicaciones que tuvo en el desarrollo posterior de la historia en el Mediterráneo en particular.

Esta rivalidad entre el Imperio español y el Imperio Otomano también se manifestó en el Mediterráneo a través de los conflictos de corso. Las flotas navales de ambas potencias se enfrentaban en frecuentes escaramuzas, buscando controlar las rutas comerciales y obtener recursos económicos. Estos enfrentamientos no sólo tuvieron implicaciones políticas y militares, sino que también afectaron el desarrollo económico de la región y la seguridad de las poblaciones costeras.

Ambos bandos, musulmanes y cristianos, se acusaban mutuamente de piratería. Entre los corsarios musulmanes se destacaban los hermanos Barbarroja, Oruç (1474-1518) y Hayreddine (1476-1546), Dragut y otros muchos.

Así, los cristianos incriminaban y calificaban a todos de salvajes y bandidos<sup>388</sup>. Pero, para sus adversarios musulmanes, el imperio otomano, así como sus seguidores intervinieron a favor de una minoría musulmana que necesitaba socorro. Por ello, los corsarios musulmanes justificaban sus intervenciones por su fe y convicciones, la religión islámica, así como su obediencia al imperio otomano que, según éstos, defiende los intereses del Islam y los musulmanes. Como se ha señalado, los moriscos se convirtieron en un problema significativo en ambas orillas del Mediterráneo, especialmente entre los dos principales poderes de la región: el Imperio Español y el Imperio Otomano. Esto generó tensiones no sólo entre estas dos potencias, sino también entre las dos religiones dominantes en la región: el Islam y el Cristianismo.

Sin embargo, cada uno de los dos bandos, así como sus respectivos partidarios y defensores, escribieron la historia según sus propias visiones y según su conveniencia, voluntad e interés, para elaborarla de tal manera a orientarla en su favor y beneficio.

---

<sup>388</sup> *Ibíd.*, pp. 7-22.

En medio de los temas controvertidos de la época, destaca el debate sobre la postura del Imperio Otomano y su implicación en relación con el problema morisco. Cada historiador tiene su propia perspectiva y argumentos respecto a esta cuestión.

Ya antes de la caída de Granada, en el año 1487, los andalusíes mandaron una carta al sultán Bayazid II (1447-1512) en la que se quejaron de los intensos sufrimientos pidiendo socorro al nombre de Islam que estaba perdiendo sus fuerzas en España. El sultán ordenó la constitución, en seguida, de una flota, bajo el mando de Kamal *Reis*, para recorrer las costas españolas, provocando un terrible terror para las flotas cristianas, durante los últimos años del mismo siglo. Esa intervención es una prueba de la solidaridad de los otomanos de carácter religioso.

Era a partir del siglo XVI que Estambul convirtió en “*la tierra prometida*” para los oprimidos de la época, los judíos y los moriscos. Sin embargo, la mayoría de estos últimos esperaban la llegada de los Otomanos en España<sup>389</sup>.

Entre los unos 60.000 moriscos, señalados por Haedo en 1580, llegados a Argelia, antes ya de la expulsión general, parte de ellos, los que no vinieron por sus propias cuentas, fueron auxiliados y ayudados por Hayreddine Barbarroja, entre los años 1533 y 1540<sup>390</sup>. Éste organizó incursiones a España y las Islas Baleares para trasladar a los musulmanes españoles a Argelia. Los moriscos contaban con su apoyo y Barbarroja, con su devoción y su lealtad, y los dos, con dominar de nuevo Al-Ándalus<sup>391</sup>.

Entre los que escaparon de España, muchos ofrecieron sus servicios como espías, intérpretes o intermediarios con los magrebíes, a las autoridades otomanas, favorecidos por sus conocimientos de la Península, sus costas y la lengua española. Es verdad que la intervención del imperio otomanos empezó a partir del año 1519, fecha que corresponde a la instalación del poder otomano en Argel, como regencia otomana, sin embargo, ya en 1516, unos 500 moriscos combatieron contra España al lado de Oruç Barbarroja, y en época de su hermano Hayreddine, su número se

---

<sup>389</sup> *Ibíd.*, pp. 7-22.

<sup>390</sup> RAVILLARD, Martine, *Los moriscos en Berbería*, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios El Colegio de México, Nueva Revista de Filología Hispánica, t. XXX, Nº 2, México, 1981, pp. 617-629.

<sup>391</sup> TEMIMI, *Le gouvernement ottoman...*, *op. cit.*, pp. 7-22.

duplicó en la Regencia de Argel. Así, en 1529, tras expulsar a los españoles del Peñón de Argel, éste, al dedicarles 36 galeotas, consiguió sacar de España a 70.000 moriscos, realizando 7 viajes sucesivos de 10.000 individuos a la vez<sup>392</sup>.

Después de este evento, por su buena acción, el 6 de mayo de 1534, en Estambul, el sultán Solimán el Magnífico ofreció personalmente a Hayreddine el estandarte, el cetro y la espada. Solimán mostró un especial interés por la región del Magreb, pero también por los moriscos y su problema con los cristianos en España. Y fue en esta perspectiva que ordenó la construcción de una nueva flota de 61 unidades, y que reforzó el entendimiento con el Rey de Francia, alianza que tenía como objetivo luchar contra un enemigo común, el Imperio español<sup>393</sup>.

Estas acciones plantean preguntas importantes:

- ¿Cuál era la finalidad de las autoridades otomanas con su intervención a favor de los moriscos?
- ¿Cuál era la reacción de los otomanos respecto al problema morisco?
- ¿Cuál era el impacto del problema morisco sobre la política de los dos lados del Mediterráneo, españoles frente a los otomanos?

Los triunfos de las fuerzas militares del Imperio Otomano eran tan importantes, sobre todo por su temible armada marítima y terrestre, que marcaban de manera constante los pensamientos y la política de las autoridades españolas, convirtiéndose en una de sus principales preocupaciones, y al mismo tiempo, animaba a los moriscos a resistir más y enfrentarse a la asimilación y evangelización impuesta por la Inquisición. Esa situación crítica llevó a Cervantes a decir que los turco-otomanos fueron enviados para castigar a los pecados de los cristianos<sup>394</sup>.

También se destacaron otros factores que consolidaron la fama y reputación del Imperio otomano, como los numerosos desplazamientos de musulmanes desde distintos puntos del mundo islámico hacia La Meca, así como la difusión de noticias relacionadas con la cuestión morisca y el poderío otomano. Tal fue la

---

<sup>392</sup> *Ibíd.*, pp. 7-22.

<sup>393</sup> *Ibíd.*, pp. 7-22.

<sup>394</sup> *Ibíd.*, pp. 7-22.

proyección de su reputación que el tema del Islam y los turcos fue retomado por intelectuales en sus obras literarias y teatrales<sup>395</sup>.

Diversos acontecimientos y la postura de los otomanos en el mar y las costas del Mediterráneo dan testimonio de su implicación en el asunto morisco<sup>396</sup>. Por ejemplo, la decisión de Kiliç Ali Pacha<sup>397</sup> (nacido en Calabria, suroeste de Italia, en 1519, fallecido en Constantinopla en 1587), un Gran Almirante de las fuerzas otomanas, de liderar personalmente la flota argelina para respaldar las revueltas moriscas en España, aunque finalmente renunció debido al ejército cristiano levantado para sofocarlas, bajo la dirección de Juan de Austria<sup>398</sup>.

A propósito de la actitud de Kiliç Alí, existen unas versiones y teorías. Una vez a la cabeza del Beylerbey de Argel, intensificó la ayuda otomana a los moriscos y permitió una nueva forma de intervención en suelo español. Durante las revueltas de Granada, los moriscos enviaron dos veces a un emisario al Beylerbey para informarle de su situación y al mismo tiempo combinar sus acciones de acuerdo con sus necesidades y el tipo de ayuda que conviniera. El resultado de estas reuniones se comunicó al Sultán a través de cartas y el envío de

---

<sup>395</sup> *Ibíd.*, pp. 7-22.

<sup>396</sup> *Ibíd.*, pp. 7-22.

<sup>397</sup> Emilio Sola citó a Uluç, Uluj o Kiliç Alí Pacha, un personaje importantísimo en el destino de los moriscos, durante las revueltas de Alpujarras. En *Don Quijote de la Mancha* de Cervantes, dijo Sola, aparece como *Uchalí Fartax* de quien relata sus vivencias, es un renegado, o como diría Cervantes se hizo musulmán o “*turco de profesión*”, de origen italiano. Sola se basó también sobre unos manuscritos que compiló. Según los servicios secretos españoles de la época, nació bajo el nombre de Dionisio Galea, se convirtió en súbdito y luego en oficial corsario del Imperio Otomano. Llegó a la cima de la jerarquía: fue nombrado kapudan paşa (almirante de la flota otomana) y de 1568 a 1577 Beylerbey de la Regencia de Argel, también llamado Rey de Argel, cargo equivalente al Gobernador General, o como en palabras de Cervantes, al Virrey.

Para llegar a sus fines y asegurar sus intereses, Felipe II creó servicios secretos de información y espionaje para defenderse de la amenaza turca y berberisca en el Mediterráneo, en particular, de tres destacadas figuras de la época: Dragut, Hasán Baja, hijo de Hayreddine, y Uluç Alí. (SOLA, Emilio, *Moriscos, renegados y agentes secretos españoles en la época de Cervantes*, OTAM, vol. 4, Ankara, 1993, pp. 345-346.

<sup>398</sup> Juan de Austria (1547-1578), Hijo ilegítimo del rey Carlos V. Después de la muerte de éste, su hijo legítimo, el rey Felipe II, lo reconoció como su hermanastro y le dio el nombre de Don Juan de Austria. Fue designado en marzo de 1569 comandante en jefe de las fuerzas españolas para someter a los rebeldes moriscos de Granada y sus descendientes, y nombrado, por Felipe II, en 1571, para encabezar las fuerzas navales de la Santa Liga de España contra los turcos otomanos en el Mediterráneo oriental. Como comandante militar español, logró derrotar a los turcos en la famosa e histórica “Batalla de Lepanto”, el 7 de octubre de 1571.

embajadores, con el propósito de obtener su apoyo y asistencia en municiones y armas<sup>399</sup>.

Muchos no tienen dudas sobre la posición y las intenciones de los otomanos, como lo confirman los dos firmanes que envió el Gran Visir del Sultán. Uno estaba dirigido a los moriscos para decirles que Argel proporcionará rápidamente armas y municiones a los 20.000 revolucionarios de Granada y a los otros 10.000 que necesitaban armarse, y que la flota imperial otomana se dirigirá a España para ayúdalos justo después de la toma de Chipre. El otro firmán fue para Kiliç Alí, donde se le ordenó, mientras esperaba a la flota otomana, proporcionarles la ayuda y el socorro necesarios<sup>400</sup>.

En efecto, Kiliç Alí envió rápidamente refuerzos, cañones y armas cargadas a bordo de seis galeotes que amarraron cerca de Almería, y 32 galeras que sufrieron daños por los vientos y tormentas que los afectaron y los dispersaron. En octubre, se enviaron 4.000 arcabuces, municiones y algunos cientos de antiguos jenízaros para servir como capitanes, según dos testimonios de la época, uno de los insurgentes y otro de un embajador francés en 1569. Además, a principios de 1570, se expidieron más tropas, armas y municiones<sup>401</sup>.

A este propósito y según Merouche<sup>402</sup>, entre 1568 y 1570, el Imperio Otomano jugó un papel importante en el levantamiento morisco. Envío, y en varias ocasiones, hombres, armas, municiones, así como una flota de 40 barcos que, por desgracia para él y por suerte para los cristianos, se ve dispersada por vientos muy fuertes.

Incluso después de la derrota de la revuelta de las Alpujarras, los otomanos continuaron trabajando para apoyar a los andalusíes, como lo confirma una carta de septiembre de 1573 al rey de Marruecos, con el objetivo de, a pesar de las

---

<sup>399</sup> TEMIMI, *Le gouvernement ottoman...*, *op. cit.*, pp. 7-22.

<sup>400</sup> *Ibíd.*, pp. 7-22.

<sup>401</sup> *Ibíd.*, pp. 7-22.

<sup>402</sup> MEROUCHE, Lemnour, *Recherches sur l'Algérie à l'époque ottomane*, Ed. Bouchene, Vol. II, *La course, mythes et réalité*, París, 2007, p. 42-45, 49 y 54.

aprehensiones entre las dos partes, no sólo para proteger las costas del Magreb de su enemigo común, el Imperio español, pero también para ayudar a los moriscos<sup>403</sup>.

Aquellos hechos fueron confirmados en 1580, en Sevilla, con el descubrimiento de una conspiración que tenía como objetivo invadir España.

De todos modos, está claro que, a lo largo del siglo XVI, los moriscos no dejaron de implorar a los otomanos, que tampoco dejaron de ayudarlos y apoyarlos, y que desde 1589 y principios de 1591 hubo 300 galeras que rescataron de España a los moriscos que se habían rebelado.

La monarquía española recolaba información necesaria, para asegurar sus estrategias políticas y militares, y obstaculizar las de sus adversarios, con la colaboración considerablemente remunerada de agentes, de varias y diferentes procedencias, en las regencias otomanas (en particular, desde Argel y Orán) o en la capital del mismo Imperio: cautivos, ex-cautivos, rescatadores de cautivos, renegados, comerciantes, ... los llamados por Emilio Sola<sup>404</sup>, “*hombres de frontera*”.

Efectivamente, existe una serie de cartas del año 1562, en castellano, italiano o en árabe, en las que se ofrecen servicios al rey de España, desde Estambul<sup>405</sup>. De esta serie, se destacan cartas entre varios interlocutores, entre los cuales está el Rey Felipe II, sobre las negociaciones atraer y enrolar al rey de Argel Uldj Alí, al servicio de rey de España<sup>406</sup>.

Para Sola<sup>407</sup>, antes ya de las revueltas de Alpujarras, Felipe II mandó una carta al virrey de Nápoles con el fin de encontrar un intermedio adecuado para acercarse del nuevo soberano de Argel, Uchalí, y negociar con él a propósito de la toma de Argel. Así, entraron en la escena unos interlocutores diplomáticos, Servicios secretos e Inteligencia, los hermanos Andrea y Francisco Gasparo Corso, el capitán

---

<sup>403</sup> TEMIMI, *Le gouvernement ottoman...*, *op. cit.*, pp. 7-22.

<sup>404</sup> SOLA, Emilio, Moriscos, renegados y agentes secretos españoles en la época de Cervantes, OTAM, vol. 4, Ankara, 1993, p. 339.

<sup>405</sup> *Ibíd.*, pp. 331-362.

<sup>406</sup> *Ibíd.*, pp. 331-362.

<sup>407</sup> SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, pp. 1-108.

cautivo Jerónimo de Mendoza, Juan Bautista Ganguza, compañero de infancia de Uchalí, y otros más<sup>408</sup>.

La necesidad de tal negocio era, por lo que representaba el nuevo “Rey” de Argel, por las agresivas y triunfantes acciones militares en la región del Mediterráneo, lo que significaba, el fracaso de los servicios secreto y explicaba la frustración de la corona española. Con la colaboración de un familiar de Uchalí, Mami Chaya o Mami Corso y los dos hermanos Andrea y Francisco Gasparo Corso, Felipe II le ofreció a cambio de su colaboración, “*una renta de por vida de diez mil ducados y un marquesado o ducado con tierras en el reino de Nápoles u otro lugar del rey de España*”<sup>409</sup>.

Sin embargo, fuera lo que fuera la verdad sobre su personalidad o esa negociación, los rumores causaron un malestar entre el Gobernador de Argel y la Estambul que, en 1571, provocó su rápida convocación a la capital del Imperio otomano. Mientras estaba en Estambul, era el hombre de confianza Mami Corso, el pariente de los dos hermanos espías Gasparo Corso, y lo sustituyó al poder hasta su vuelta<sup>410</sup>.

Los servicios de la corona eran muy alertos, en particular, a lo relativos a los moriscos y a los turcos berberiscos, y también, los contactos entre las dos partes. El rey de España y su corte estaban informados de todas las noticias y movimientos del nuevo soberano de Argel igual que los moriscos de las dos costas, por el peligro que pudieran representar para los intereses de la Corona de España, y para también, contratacar y dominar las situaciones.

Llegó una carta a la corte de España, fechada el 29 de octubre del 1569, del capitán cautivo en Argel, Jerónimo de Mendoza, informando que “*Al presente se dan gran priesa a juntar armas para llevar a los moros del Reino de Granada*”<sup>411</sup>.

---

<sup>408</sup> *Ibíd.*, p. 2.

<sup>409</sup> SOLA, Moriscos, renegados..., *op. cit.*, p. 348.

<sup>410</sup> SOLA, Moriscos, renegados..., *op. cit.*, p. 348.

<sup>411</sup> AGS Est, Leg 487, (doc. 245), 1569, 29 de octubre, Argel. El capitán don Jerónimo de Mendoza al Rey, en SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 52.

Luego, Andrea Corso escribió que:

Este Rey (Uchalí) ha escrito una carta a los moros de Granada para que se esforzasen por resistir tres meses, que vendrá la armada a su favor. Esto lo hace porque, viniendo la armada a la Goleta, vuestra majestad tenga trabajo que le impida socorrer la Goleta. Ha ordenado que se hagan 8000 cántaras de bizcocho para los bajeles, que si viene la armada han de ir con ellos<sup>412</sup>.

En la información siguiente, se puede entender la reacción de Felipe II a lo que le llegaba como noticias sobre el tema morisco. Se trata de uno de sus interlocutores, durante la guerra de las Alpujarras, informó:

Me envió a mí al Cardenal para que le soltase la palabra porque tenía orden de su majestad que no dejase ir navíos a Argel mientras no fuesen sosegados los bullicios de Granada porque no fuesen moros del Reino de Valencia que avisasen del estado de las cosas de Granada<sup>413</sup>.

El 17 de abril de 1570, menos de una semana después de una primera carta, el Conde de Benavente recibió del mismo Mendoza otra carta más. Escribió al rey para decirle “*A toda esta costa he avisado, y a Cartagena, para que estén con cuidado si fuese el armada de Argel a hacer algún daño en esta costa o en la parte de Cartagena*<sup>414</sup>”, quien contestó:

(...) fue muy bien despachar con todas ellas correo propio por lo que avisaban de la vuelta de Aluchali a Argel. Y de que se pensaba que saldría con todos los bajeles de allí a estas costas y de la salida de aquel Capitán Dali con las dos galeotas para socorrer a los moriscos de Granada. Y así lo fue prevenir de ello a las costas de ese Reino y a Cartagena, de lo cual yo también he mandado avisar al ilustrísimo don Juan de Austria, mi hermano, y a don Sancho de Leiva para que lo tengan entendido, y para que nuestras galeras anden bien en orden y apercebidas para lo que se podría ofrecer<sup>415</sup>.

---

<sup>412</sup> AGS, Est, Leg 487, (doc. 238), 1570, 22 de febrero, Argel. Andrea Corso al rey. Recibida a 25 de abril, En italiano, trad. de Sola, en SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 69.

<sup>413</sup> AGS Est, Leg 487, (doc. 176), 1568 o pr. 1569, papel sobre el Conde de Benavente contando un incidente de control de comerciantes con Argel durante la guerra de las Alpujarras, en SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 53.

<sup>414</sup> AGS Est, Leg 487, (doc. 243).1570, 17 de abril, Valencia. Descifrada del Conde de Benavente al Rey. Recibida a 25 de abril, en SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 92.

<sup>415</sup> AGS Est, Leg 487, (doc. 190). 1570, 22 de mayo, Guadalcazar, El Rey al Conde de Benavente, Respuesta, en SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 93.

Sin embargo, según las muchas cartas que informaban de las intenciones de Kiliç Alí o de la Sublime Puerta en época de las rebeliones en Granada y que correspondía al reinado de Selim II, podemos notar unas contradicciones, captadas por los servicios secretos de España.

Entre la correspondencia de los espías que llegó al rey de España, desde Argel, citamos la del 22 de febrero de 1570, que avisa “*Que el Rey de Argel había escrito a los moros de Granada exhortándoles que se detuviesen tres meses que la armada del Turco les vendría a favorecerlos*<sup>416</sup>.” También, en las del 1 y 6 de abril del mismo año, se destaca advertencia de “*Que el dicho Rey había enviado a mandar que Deli Capitán viniese a España con 2 galeotas para traer 200 turcos y alguna cantidad de trigo a los moros de Granada*<sup>417</sup>.” Y “*Que también podría ser que el dicho Rey, cuando salga de Argel, viniese a tomar moros de Granada y llevarlos a Túnez*<sup>418</sup>.” En el mismo sentido y más tarde que otra fuente informa de que se “*hablaba de ir a cargar veinte bajeles de moriscos y llevarlos a Túnez*<sup>419</sup>”.

Desde Argel, del 12 de abril del 1570, en una correspondencia al Rey, el Capitán Gerónimo de Mendoza escribió:

Hoy, día de la fecha de esta, ha entrado Aluchali, Rey de Argel, con gran triunfo. Viene con priesa de armar los bajeles aquí para dar vuelta a la costa de España. Su disinio (o designio) es traerse algunos moros para poner de guarnición en Túnez y en Biserta, porque tiene gran falta de turcos. Y a concertar este negocio es ido Dali Capitán a España con dos galeotas. Y en viniendo, pondrá Aluchali por obra su viaje, aunque por presto que de aquí salga tardará un mes. Los bajeles que podrá sacar de aquí, entre chicos y grandes, pueden ser de 25 a 30, y bien armados. Por horas se espera una galeota de Costantinopla<sup>420</sup>.

Según el aviso de Mendoza, la expedición tiene como objetivo enrolar e incorporar a moriscos para realizar sus proyectos políticos en Túnez y no para

---

<sup>416</sup> AGS Est, Leg 470 (doc. 247), 1570, 22 de febrero y 1 y 6 de abril, Avisos de Argel, en SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 83.

<sup>417</sup> *Ibíd.*, en SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 85.

<sup>418</sup> *Ibíd.*, en SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 86.

<sup>419</sup> AGS Est, Leg 487, (doc. 73), 1570, 14 de junio, Argel. Andrea Gasparo Corso al Rey. Recibida a 28, en SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 96.

<sup>420</sup> AGS Est, Leg 487, (doc. 244). 1570, 12 de abril, Argel. El Capitán don Gerónimo de Mendoza al Rey. Recibida a 25 del mismo, en SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 91.

apoyar las revueltas, además, Estambul, envió un sólo barco como apoyo marítimo. De un lado, se trata de apoyar a los moriscos que sufrían del hambre, pero en realidad, Keliç Alí necesitaba a los moriscos para tomar Túnez.

En otra carta *con fecha 14 de junio de 1570, Andrea Gasparo Corso explicó que:*

(...) mandaron una galeota para tener noticias de los moriscos, en qué término se encontraban. De modo que dicha galeota volvió y trajo la noticia de que los moriscos estaban con muchos problemas por el hambre y por tres campos o ejércitos que vuestra majestad les había enviado encima, y que estaban a punto de perderse.

De modo que habiendo tenido el Rey esta noticia, no estimó ir a dichos moriscos, sino que aún el Rey rogaba a los genízaros que tuviesen a bien dejarle ir a Bicertra para dar ánimo a los moros de Túnez. Lo cual dichos genízaros no quisieron consentir para nada hasta que no llegara la galeota de Constantinopla.<sup>421</sup>

Pues, más de dos meses tras la carta que informaba del hambre de los moriscos, y a pesar de la persistencia de sus sufrimientos, todo lo que importaba a Kiliç Alí era tomar Túnez.

En otra situación, una carta informaba de la salida del rey de Argel, el 22 de octubre de 1569 hacia Túnez, y la capital que se quedaba desprotegida, y mencionando el número de los diferentes grupos que la poblaban. Su autor explicaba, que Kiliç Alí:

Ha hecho tanta fuerza este Aluchali para sacar todo su poder, que deja esta tierra tan sin gente que no quedan 200 hombres de paga, y como 4.000 mudéjares y tagarinos<sup>422</sup>.

---

<sup>421</sup> AGS Est, Leg 487, (doc. 73), 1570, 14 de junio, Argel. Andrea Gasparo Corso al Rey. Recibida a 28, en SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 97.

<sup>422</sup> AGS Est, Leg 487, (doc. 245), 1569, 29 de octubre, Argel. El capitán don Jerónimo de Mendoza al Rey, en SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 52.

Y estos se entiende con las guardias de los tres castillos y alcazaba. De la otra gente que no es para poder tomar armas, como baldíes, judíos, muchachos y mujeres, hay tan grandísimo número que no lo oso decir<sup>423</sup>.

Este Reino, desde aquí a Tremecén, está todo muy alterado contra los turcos. Y es en tanta manera que se entiende que en estando este Rey cuatro o seis jornadas de aquí, no habrá hombre que ose salir de aquí de esta ciudad, porque los alarbes vernán a correr la tierra de Tremecén y Mostagán, Tenez, Briscar, Sargel y de otros lugares<sup>424</sup>.

Ansí, ya ha muchos días que los turcos no osan salir de las murallas, ni aún los moros que en estos lugares viven, porque en cayendo en poder de alarbes, los matan. En toda esta ciudad y Reino no dejarán de haber algunas disensiones y revueltas y cosas nuevas, ...<sup>425</sup>”

A partir de esas noticias, se puede darse cuenta de hasta que punto el “Rey” de Argel estaba absorbido por la toma de Túnez, arriesgando ataques de parte del Imperio de España o la degeneración de la mala situación en Argelia entre sus habitantes.

Mientras llegaban noticias desde Argel sobre la intención de Uchalí para buscar a moriscos y llevarlos a Túnez, y sobre la posibilidad de mandar socorro a los granadinos, llegaron otras sobre los genízaros que prohibieron al rey de Argel ir a Túnez antes de la llegada de la galeota de Estambul con las ordenes del Gran Turco. Finalmente, este último ordenó lo que frustró al Rey de Argel<sup>426</sup>.

Según el interlocutor de Felipe II:

Gran Turco ha escrito que si dicho Rey no tiene sospecha de que los cristianos le amenacen en su tierra o que haya guerra con moros, a juicio de su gobierno, que no teniendo tal sospecha no deje de ir para encontrarse primero... con las cien galeras de la guardia de la Morea, y que se esfuerce por llevar tantas galeotas cuanto antes, de modo que sabido todo esto se ha quedado muy defraudado porque pensaba que la armada iba a venir para la Goleta. Pero

---

<sup>423</sup> *Ibíd.*, p. 52.

<sup>424</sup> *Ibíd.*, p. 52.

<sup>425</sup> *Ibíd.*, p. 52.

<sup>426</sup> AGS Est, Leg 487, (doc. 73), 1570, 14 de junio, Argel. Andrea Gasparo Corso al Rey. Recibida a 28, en. SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, p. 97.

hizo salir campo o ejército a Tremecén de 600 genízaros, y a Catania lo envió a Constantina con 1000 jinetes para que tengan pacificado este reino.

Habiendo hecho esto, se resolvió a ir con estos bajeles a Bicerta para dar ánimo a aquellos de Túnez que son de buena voya – o remeros a sueldo – (o para que estén con buena voluntad)? y cuando esté en Bicerta irá a Túnez<sup>427</sup>.

Según el autor de esa carta, podemos deducir que, en aquel período, la Sublime Puerta y el Soberano de Argel estaban más preocupados por sus intereses como dominantes, el primero, como no había amenaza eminente con los cristianos, por el tema de Morea y apaciguar a la población local argelina, el segundo, por asentar su poder en Túnez, pero no aparecía, en ningún momento, el problema morisco.

Finalmente, lo que Felipe II había proyectado, es decir, "reducir" al soberano de Argel y al de Túnez, considerado quizá el hombre más poderoso de Berbería y sucesor de Hayreddine Barbarroja, no se concretó. Felipe II nunca recibió la respuesta que tanto esperaba, ya que, como se señaló, Uchalí "*le dijo a uno de los agentes enviados, porque el Turco "le daba todo cuanto quería", porque no tenía queja alguna de su patrón.*"<sup>428</sup>

Lo que pasó 30 años antes, entre el rey Carlos I y Hayreddine Barbarroja se repitió entre el Rey Felipe II y el rey de Argel, y por segunda vez, a pesar de las dos ofertas tentadoras, la colaboración entre la corona española y los dos jefes otomanos berberiscos no se materializó<sup>429</sup>.

Para entender la actitud de Estambul y del rey de Argel, se analizó la cuestión desde dos ópticas, la de la "*emoción*" y la de la "*razón de estado*".

La primera la sitúa a finales del siglo XVI, que correspondía, en Granada, a la época de la guerra de Alpujarras (1568-1570), en Estambul, en tiempos del Gran Visir, Sokullo Mehmet Pacha<sup>430</sup> (1505-1579), y en la Regencia de Argel, en el gobierno del soberano de Argel, Uldj Ali (1519-1587), representante, también, de

---

<sup>427</sup> *Ibíd.*, p. 97.

<sup>428</sup> SOLA, Las negociaciones de 1569 ..., *op. cit.*, pp. 107-108.

<sup>429</sup> SOLA, Moriscos, renegados..., *op. cit.*, p. 348.

<sup>430</sup> Ascendió al rango de alto almirante de la flota en 1546, más tarde fue Beylerbey (gobernador general) de Rumelia, y desde 1565, ministro principal, bajo el sultán Solimán el Magnífico (1494-1566) y su hijo el sultán Selim II (1524-1574).

la marina otomana en el Magreb. La califica de ayuda al nombre de la “hermandad religiosa”, animada al nombre del islam<sup>431</sup>.

La segunda, la sitúa durante el mismo reinado del sultán Selim II (1524-1574), pero, encabezada por sus consejeros, el Gran Visir, Mustafa Lale Pacha<sup>432</sup> (1500-1580), el Almirante de la flota otomana, Piyale Pacha<sup>433</sup> (1515-1578) y Cheikh al-Islam, Ebussuud Efendi<sup>434</sup> (1490-1574), quienes priorizaron el interés del Estado sobre la compasión hacia sus hermanos en la fe.

Se trata, pues, de dos visiones opuestas del mismo problema y durante el mismo reinado del sultán Selim II.

Con los numerosos informes, desde Estambul, de los embajadores y de los espías; la respuesta del sultán Selim II, en 1569, a los moriscos de Granada, pretendiendo tener la obligación de garantizar la seguridad del Mediterráneo, y quien decidió enviar más de 300 navíos armados a Chipre; se concluyó que es la razón la que prevaleció sobre la emoción. La deducción que resultó de la interpretación de los cronistas europeos, residía en la personalidad de los sultanes que sucedieron a Solimán el Kanuní<sup>435</sup>.

Así, a diferencia de ese último, conocido por su carismática personalidad, los demás carecerían de esa esencia, lo que llevó a Selim II a optar por la facilidad de la expedición a Chipre en lugar de la compleja y peligrosa misión de socorro contra el poderoso Imperio español<sup>436</sup>.

Para muchos observadores, lo que impidió la intervención franca de las fuerzas turcas era, en primer lugar, la necesidad de asentar su poder en todo el Magreb y la cuenca occidental del mar Mediterráneo, sobre todo, a causa de la distancia que separaba los dos lugares; luego, lo que obstaculizó esa operación fue la tregua firmada entre España y Francia, lo que significaba que el proyecto de una posible alianza con esa última contra la primera fracasó; y por último, teniendo en cuenta

---

<sup>431</sup> BENAFRI, Chakib, “*La posición de la sublime puerta y de la regencia de Argel ante la rebelión de los moriscos granadinos (1568-1570): entre esperanza y decepción*”, *Los moriscos y su expulsión: nuevas problemáticas*, AREAS, Revista Internacional de Ciencias Sociales, N° 30, 2011, pp. 141-146.

<sup>432</sup> Hombre de estado otomano. Ocupó altos rangos en el ejército otomano, fue Beylerbey de Damasco y se Gran Visir.j

<sup>433</sup> Almirante y Gran Visir en 1568.

<sup>434</sup> El sultán Solimán el Magnífico lo ascendió al rango del gran mufti (juez supremo).

<sup>435</sup> BENAFRI, “*La posición de la sublime...*, *op. cit.*, pp. 141-146.

<sup>436</sup> *Ibíd.*, pp. 141-146.

del peligro que representaba su presencia en Argelia, a las fronteras de Marruecos, y los temores que ése sentía por la dicha presencia, los turcos, ciertamente, no podían concebir una alianza para liderar una guerra en tierras españolas al lado de los moriscos. Al fin y al cabo, se piensa que un proyecto de tal magnitud, en realidad, no fue más que un sueño idealista, “*que sobrepasaba de lejos los límites de los recursos humanos y financieros del Imperio Otomano.*”<sup>437</sup>

A pesar de las tantas contradicciones ya señaladas, lo curioso era que el rey Selim II, además de seguir reiterando la promesa de apoyarlos con una flota armada, ordenó a Uldj Ali que brindara la ayuda militar necesaria a los moriscos de Granada, pero esto no fue respetado, sobre todo sabiendo que los otomanos eran muy exigentes en cuanto a ejecución de órdenes que emanaban de ellos.

Efectivamente, como lo podemos comprobar observando las correspondencias entre los diferentes interlocutores del rey Felipe II, recopiladas por Emilio Sola, las autoridades otomanas del siglo XVI, optaron más por su extensión territorial que por socorrer y auxiliar a sus hermanos de religión.

Se declaró que “*casi todos los historiadores árabes, rememoran con amargura la posición de los turcos otomanos en esta guerra, como si se tratara de una asignatura pendiente en la historia de la Sublime Puerta hacia la cuestión morisca.*” Se piensa que las revueltas granadinas representaban una oportunidad que no se debía perder para realizar una verdadera y directa intervención en el suelo español para juntar su fuerza a la de los moriscos<sup>438</sup>.

Los acontecimientos históricos revelados en el análisis de los hechos históricos nos llevan a considerar la compleja dinámica entre los moriscos y la Regencia de Argel durante el siglo XVI. Durante este período, constatamos que los moriscos en España se encontraron en medio de una persecución religiosa y una opresión cada vez mayores debido a su conversión al cristianismo, lo que los llevó a buscar apoyo en otras partes del mundo musulmán.

En este contexto, consideramos que la Regencia de Argel, bajo el liderazgo de Uldj Ali Pacha, desempeñó un papel significativo al ofrecer ayuda militar y

---

<sup>437</sup> *Ibíd.*, pp. 141-146.

<sup>438</sup> *Ibíd.*, pp. 141-146.

logística a los moriscos en su lucha contra la persecución. Este apoyo incluyó el envío de refuerzos, armas y municiones, lo que indica una alianza estratégica y solidaridad con los moriscos.

Opinamos que Uldj Ali Pacha no sólo brindó apoyo material, sino que también actuó como un puente diplomático entre los moriscos y el Imperio Otomano, buscando el respaldo del poderoso imperio para la causa morisca.

Consideramos que estos eventos históricos subrayan la importancia de las dinámicas políticas y religiosas en la toma de decisiones de la época. La religión desempeñó un papel central en la política internacional, y tanto la Regencia de Argel como el Imperio Otomano utilizaron argumentos religiosos para respaldar su participación en el conflicto.

Según los hechos expuestos, podemos concluir que la intervención otomana a favor de los moriscos tenía como objetivo tanto la protección de sus hermanos musulmanes como el beneficio estratégico y político en el contexto del conflicto entre el Imperio Otomano y las potencias europeas en el Mediterráneo. Esto tuvo un impacto significativo en la política y las relaciones interreligiosas en la región mediterránea durante ese período.

Su intervención tenía múltiples finalidades. Por un lado, había motivos religiosos y geopolíticos: los otomanos, siendo musulmanes, consideraban a los moriscos, que también eran musulmanes, como parte de la comunidad islámica. Por lo tanto, sentían una responsabilidad religiosa de protegerles que estaban siendo perseguidos en España. Además, al apoyar a los moriscos, podían debilitar los esfuerzos de España y otros poderes europeos en el Mediterráneo, lo que a su vez debilitaría a sus rivales cristianos.

Por otro lado, se trataba de una oportunidad estratégica. Los otomanos vieron en la cuestión morisca una oportunidad para debilitar a España y otros poderes cristianos en el Mediterráneo, lo que podría aumentar su influencia en la región y beneficiar sus intereses estratégicos en el comercio y la política mediterránea.

Podemos decir que la reacción de los otomanos ante el problema morisco fue principalmente de apoyo diplomático y militar, así como de ofrecer refugio seguro. Los otomanos ofrecieron apoyo diplomático a los moriscos al presionar a las potencias europeas a través de embajadores y cartas. También proporcionaron apoyo militar indirecto al permitir que corsarios berberiscos operaran desde sus territorios y al financiar incursiones navales en las costas españolas.

Además, permitieron a los moriscos que huían de España establecerse en territorios bajo control otomano, como el norte de África y el Imperio Otomano, donde podían practicar su fe musulmana libremente.

En cuanto al impacto del problema morisco, tanto en la política en ambos lados del Mediterráneo como en las dos religiones, fue significativo. La persecución y el exilio de los moriscos al interior de España (tras las revueltas de Alpujarras) debilitó la mano de obra y la economía en algunas regiones, lo que tuvo un impacto negativo en la política y la economía españolas. Además, la respuesta otomana y la presencia de corsarios berberiscos en el Mediterráneo aumentaron las tensiones entre España y el Imperio Otomano, contribuyendo a la rivalidad entre las potencias europeas y el Imperio Otomano en la región.

El conflicto entre España y el Imperio Otomano sobre la cuestión morisca exacerbó también las tensiones entre cristianos y musulmanes en el Mediterráneo. Esto contribuyó a la percepción de una lucha religiosa y geopolítica entre las dos religiones y alimentó las cruzadas y el yihad en la región.

### **II.3.1.2. LOS MORISCOS Y LAS FATWAS DE LOS ALFAQUÍES ARGELINOS**

Una de las consecuencias del decreto de 1502 fue que los moriscos de España se vieron forzados a abandonar su identidad religiosa, lo que se convirtió en la principal causa de conflicto y motivó la adopción de diversas estrategias de resistencia.

Tras la conversión, la representación de la comunidad islámica, con el papel de transmisores de la doctrina fue asumido por los alfaquíes. Eran los viejos de las

Aljamas. Organizaron y mantuvieron la resistencia ideológica interna. Pero que se hacía en el exterior, principalmente en zonas limítrofes como el antiguo reino de Granada o al sur del Reino de Valencia<sup>439</sup>.

La situación crítica de los moriscos que permanecieron en la Península Ibérica, junto con la llegada de los exiliados moriscos a Argel, llevó a los alfaquíes argelinos, como Ibn-Miqlás de Argel, Az-Zarkali de Bujía, Al-Magrawi de Orán y Al-Wancharisi, a abordar la cuestión mudéjar y morisca. Estos estudiosos se interesaron especialmente por la situación de los musulmanes en territorios cristianos, en particular los de la Península Ibérica, debido al contacto directo y continuo entre las dos costas vecinas del Mediterráneo.

Los alfaquíes y muftíes pronunciaban recomendaciones a los mudéjares y moriscos que permanecían en bajo el poder español. Unos les aconsejaban y otros les imponían que abandonaran la Península Ibérica y emigrar a tierras de musulmanes para salvar su fe y mejor practicar su religión, y sobre todo fortalecer a los guerreros musulmanes contra los cristianos.

Pues, a lo largo del siglo XVI, documentos, como la fetwa del muftí de Orán, debieron circular por España. Fue a causa de la inexistencia de líderes que renovasen y vivificasen los contenidos religiosos. Uno de los temas destacados de la época era sobre la oposición a la opinión de no permitir a los musulmanes vivir en territorios cristianos.

Para remediar la situación de los musulmanes de España bajo dominio cristiano, la fetwa del muftí valoró la “*niyya*”<sup>440</sup>, es decir, la intención del musulmán reduciendo sus acciones impuestas por el poder cristiano dominante, situando la “*niyya*” por encima de las propias actuaciones de los fieles de la religión islámica. Pues, la fetwa permitió al musulmán realizar prácticas cristianas, siempre que preservase su “*niyya*” o la intención de que estaba pareciendo ejecutarlas, manteniendo fuertemente en su interior que su verdadera fe es el Islam.

---

<sup>439</sup> CARDAILLAC, Louis, Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico, 1492-1640, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979, p. 71.

<sup>440</sup> Sobre el concepto de *niyya* y su oposición al de *taqiyya* ver: Luis F. Bernabé Pons, «*Taqiyya, niyya* y el Islam de los moriscos», *Al-Qantara*, 34, 2, 2013, pp. 491-527

En resumen, aquella fetwa que permitía al musulmán ocultar su fe era válida en un territorio hostil, pues, en caso de necesidad y temporalmente. Sin embargo, hace falta situar esos hechos en su contexto histórico y geográfico.

Efectivamente, como se notó:

las minorías entre mayorías represoras o bajo regímenes autoritarios se ven necesitadas de recurrir al disimulo y se ven necesitadas también de legitimar y regular esa actitud para no perder su condición y su identidad de creyentes (...) no se disimula únicamente por coerción, sino por la convicción de pertenecer a un grupo aparte, extraño, superior, que espera o planea otro tiempo futuro<sup>441</sup>.

El tema del disimulo se puede observar en la siguiente fatwa, la del-Magrawi. Dictamen jurídico escrito justo después de las primeras conversiones forzosas en 1502 ó 1504, está en lengua árabe, pero existe su traducción en lengua castellana. El muftí de Orán Al-Maghrawi se dirigió a los moriscos<sup>442</sup>:

A nuestros hermanos, los que están encogidos sobre su religión, como quien está encogido sobre las brasas. Mantened la oración, aunque lo hagáis por medio de señas. Pagad el azaque<sup>443</sup>, aunque sea haciendo mercedes a los pobres, y aunque lo deis con vanagloria; pues Dios no ha de atender a vuestra actitud exterior, sino a la intención de vuestros corazones (...) Para cumplir con la purificación, os bañaréis en la mar o en el río; y si esto os fuese prohibido, hacedlo de noche, y os servirá como si fuese de día. Haced el atayamum<sup>444</sup>, aunque sólo sea frotando las manos en la pared; (...) Si a la hora de la oración se os obligase a ir a adorar los ídolos de los cristianos, formaréis intención de nuevo, (...) mas vuestra intención se encaminará a Dios, aunque no estéis situados de cara hacia la alquibla, a la manera que hacen oración los que en la guerra se hallan frente al enemigo. Si os fuerzan a beber vino, bebedlo, apartando toda intención de cometer vicio. Si os obligan a comer cerdo, comedlo, purificando vuestra intención y reconociendo su ilicitud, lo mismo que respecto de cualquier otra cosa prohibida. Si os casan con sus mujeres, estimadlo cosa lícita, pues ellos profesan una religión revelada. Y si os obligan a casar con ellos vuestras mujeres, haced patente que tal cosa está prohibida, y que obráis forzados, y que, si tuvieseis poder para ello, lo cambiaríais. Si os obligan al logro o usura,

---

<sup>441</sup> GARCÍA-ARENAL, «Taqiyya, disimulo..., *op. cit.*, p. 348.

<sup>442</sup> EPALZA, La voz oficial de los musulmanes..., *op. cit.*, p. 281.

<sup>443</sup> El azaque: la limosna obligatoria, que se suele entregar a las autoridades para necesidades sociales

<sup>444</sup> El atayamum: ablución sin agua.

hacedlo, purificando la intención y pidiendo perdón a Dios. Si os colocan en la balanza de la infidelidad y os es posible disimular, hacedlo así, negando con el corazón lo que afirméis con vuestras palabras, al obrar forzados. Y si os dicen que denostéis a Mahoma, denostadlo de palabra y amadlo a la vez con el corazón, atribuyendo lo malo a Satanás o a Mahoma el judío. Y si os dicen que Jesús murió en la cruz, atribuiréis esto a honra que Dios quiso hacerle, a fin de ensalzarlo a lo alto de los cielos<sup>445</sup>.

Se destacaron las conclusiones de algunos estudios que analizan la alfabetización y la práctica religiosa de los moriscos hacia finales del siglo XVI. Se subrayó que el aprendizaje del árabe representaba un desafío significativo, ya que la población morisca era mayoritariamente analfabeta. Según estimaciones, el 72% de los hombres no sabía leer ni escribir, mientras que la capacidad lectora global alcanzaba apenas el 7,3%. Este porcentaje descendía al 3,3% si se incluía a las mujeres, ninguna de las cuales sabía firmar. Estas cifras evidencian las dificultades para transmitir conocimientos esenciales sobre la lectura y comprensión del islam<sup>446</sup>.

Ante esta situación, surgen interrogantes acerca de cuántos moriscos pudieron leer textos islámicos, recibir su interpretación o comprender su significado para aplicarlos de forma adecuada. Dado su aislamiento de las comunidades musulmanas externas a la península, la vigilancia constante de la Inquisición y su nivel cultural cada vez más degradado, es importante cuestionar cómo lograron mantener su fe. Asimismo, resulta pertinente examinar hasta qué punto fueron receptores de estos conceptos y cómo los percibieron, considerando que muchas estrategias de preservación de su identidad religiosa se basaban en aparentar ser cristianos, priorizando la intención interna sobre las acciones visibles.

En este contexto, se ha planteado el debate sobre el uso de conceptos como *taqiyya* y *niyya*. Algunos estudiosos argumentan que los moriscos no practicaban *taqiyya* (disimulo religioso asociado al chiismo) en el sentido legal que esta noción implica, dado que no se menciona con este término en las fuentes moriscas. Más

---

<sup>445</sup> EPALZA, Mikel de, La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en agrave, en castellano y en catalán-valenciano, *Sharq al-Ándalus*, Nº 12, Alicante, 1995, pp. 279-297.

<sup>446</sup> VINCENT, «*Reflexión documentada* ...», op. cit., pp. 731-748.

bien, parece que recurrían al disimulo como una medida de supervivencia, similar a la de otros grupos perseguidos, como los judeoconversos. En cambio, el concepto de niyya (intención interna) aparece con mayor frecuencia en los escritos moriscos y podría reflejar mejor la forma en que vivían su fe.

Se destacó también la ausencia del término taqiyya en la producción escrita morisca, lo que lleva a algunos investigadores a considerar que los moriscos, desde la época mudéjar, actuaban de manera similar a otros grupos bajo presión, simulando por necesidad más que por una práctica doctrinal específica. En este sentido, se señaló que el término niyya es más representativo de su experiencia religiosa, subrayando la importancia de las intenciones internas sobre las acciones externas<sup>447</sup>.

Sin embargo, otros estudios han señalado que términos como taqiyya o ikrah (coacción legal) ya aparecen en fuentes andalusíes anteriores a la conquista cristiana. Esto sugiere que ciertos textos continuaron estando disponibles para los moriscos y para los juristas del norte de África, quienes les ofrecieron consejo en momentos críticos. Estas observaciones invitan a reflexionar sobre las prácticas religiosas de los moriscos y los desafíos que enfrentaron para preservar su identidad en un contexto de constante amenaza<sup>448</sup>.

En conclusión, el análisis de la posición de los sufíes argelinos y la experiencia de los moriscos en España revela una compleja lucha por la identidad y la supervivencia en un contexto histórico de tensiones religiosas y políticas. Los alfaquíes y muftíes argelinos desempeñaron un papel crucial al proporcionar orientación religiosa y moral a los moriscos, quienes se encontraron en una encrucijada entre su fe islámica y la presión represiva para adoptar la religión cristiana.

La noción de "niyya", o intención interna, se convirtió en un principio fundamental para los moriscos, permitiéndoles mantener su identidad musulmana mientras realizaban prácticas cristianas en público. Esta estrategia de

---

<sup>447</sup> GARCÍA-ARENAL, «Taqiyya, disimulo..., *op. cit.*, p. 349-350.

<sup>448</sup> STEWART, Devin, "The identity of the 'mufti of Oran', Abu l-, Abbas Ahmad b. Abi Jum'ah al-Magrawi al-Wahrani (d. 917/1511)", *Al-Qantara*, N° 27 (2006), pp. 265-301.

supervivencia plantea preguntas intrigantes sobre la autenticidad de las conversiones forzadas y el grado en que los moriscos pudieron mantener su fe en secreto.

El debate sobre si los moriscos practicaban la "taqiyya" en el sentido islámico o simplemente simulaban por necesidad sigue siendo un tema de discusión, pero lo que queda claro es que se vieron obligados a enfrentar desafíos excepcionales en su esfuerzo por conservar su identidad religiosa.

En última instancia, la historia de los moriscos es un recordatorio de la complejidad de las identidades religiosas y culturales en un mundo diverso y a menudo conflictivo. Su experiencia también nos invita a reflexionar sobre las estrategias de adaptación utilizadas por las minorías religiosas en situaciones de opresión y cómo estas estrategias pueden moldear y preservar su legado a lo largo del tiempo.

### **II.3.2. LAS FUENTES LOCALES Y ESPAÑOLAS**

Entre los recursos históricos necesarios para dibujar el itinerario y la situación de los deportados de al Ándalus en el dominio social, económico y político, y luego conocer el grado y los límites de su integración o su inserción, se destacan: Los relatos oficiales muy detallados de las autoridades españolas, es decir de los vencedores y de sus cronistas; un número muy limitado de cronistas locales, musulmanes del Magreb, que relataron la llegada y el asentamiento de los moriscos; documentos de moriscos que escribieron sobre este hecho o contaron sus propias aventuras y experiencias y finalmente, los documentos oficiales otomanos.

No obstante, los datos que emanen de todas esas fuentes están moldeados por la perspectiva, posición y la visión de quienes las crearon, lo que influye en su enfoque su postura frente al problema de esa minoría. Además, los investigadores aún enfrentan obstáculos relacionados tanto con las fuentes como con sus autores.

### II.3.2.1. LOS ARCHIVOS OTOMANOS Y LOS WAQF DE LOS ANDALUSÍES

Algunos eruditos musulmanes, árabes y/o arabistas se han ocupado de algunos de los importantísimos temas históricos, pero, según se ha mencionado, lo que han tratado en sus investigaciones es sólo una pequeña parte de este vasto espacio<sup>449</sup>.

Para el caso de los andalusíes, mudéjares y moriscos, Pons señaló dos elementos importantísimos para el estudio de esa minoría en los países musulmanes que puedan inducir a error las investigaciones, en especial, en los países del Magreb por conocer oleadas de emigrantes musulmanes de España desde la Edad Media. Pues, en la documentación árabe, se encuentran dos términos para designar al musulmán natural de al-Ándalus<sup>450</sup>, el mismo obstáculo se aplica a la documentación (manuscritos) turco-otomana. Efectivamente, los historiadores de los países islámicos emplean “andalusí” y “muriskí”, cuyo plural es respectivamente, “andalusiyín” y “muriskiyín”. El primer término se usa para referirse a los andalusíes, mudéjares y moriscos. Se destaca el lugar de su proveniencia, sin tener en cuenta su situación y su posición en la sociedad de la que procedían, ni la condición religiosa y cultural que había forjado su identidad, informaciones imprescindibles para todo tipo de investigaciones sobre esa categoría de grupos étnicos. El segundo nomina a los expulsados a principios del siglo XVII<sup>451</sup>.

A este estado, consideramos que el estudio de la historia de los deportados de al-Ándalus y su integración en contextos árabes y otomanos presenta desafíos considerables. La falta de uso de fuentes otomanas, los obstáculos lingüísticos y la complejidad de los documentos manuscritos son aspectos que dificultan la comprensión completa de esta historia. A pesar de los esfuerzos de instituciones y expertos, la tarea de acceder y analizar estos recursos históricos sigue siendo complicada. Además, la terminología y los términos utilizados en la

---

<sup>449</sup> BAYAT, Fazil, *El bilad al arabiya fi el wathaiq el othmaniya, el qarn esadis ashar*, Los países árabes en los documentos otomanos, siglo XVI, Vol. I, Ed. IRCICA, Estambul, 2010, en la Introducción del libro.

<sup>450</sup> BERNABÉ PONS, Luis, El exilio morisco. Las líneas maestras de una diáspora, *Revista de historia moderna*, Anales de la Universidad de Alicante Nº 27 - 2009, La expulsión de los moriscos 400 años después, Universidad de Alicante, Alicante, 2009, pp. 286-289.

<sup>451</sup> *Ibid.*, pp. 286-289.

documentación árabe y turco-otomana añaden una capa adicional de complejidad en el estudio de grupos como los andalusíes, mudéjares y moriscos. En conjunto, estos desafíos subrayan la necesidad de un enfoque interdisciplinario y una dedicación continua para arrojar luz sobre este aspecto crucial de la historia.

En Argelia, en la época de la dominación otomana, cada ciudad y región tiene sus propios archivos que representan eventos locales específicos. Por otro lado, En Dar al-sultán, se encuentran archivos que contienen tanto fuentes locales como de otras ciudades y provincias, reflejando simultáneamente lo local y lo global<sup>452</sup>. Actualmente, todos estos documentos están centralizados y archivados en los Archivos Nacionales de Argel.

Los archivos nacionales argelinos contienen dos grupos de documentos, la mayoría de los cuales se refieren a los waqfs.

- "Registros Beylik": 186 registros divididos en 36 cajas.

- "Mahakim Char'ia", documentos de los tribunales legales también llamados "grupo Z": centenas de documentos, varios de los cuales llevan una numeración múltiple, distribuidos entre 151 cajas, que abarcan el período comprendido entre principios del siglo XVII y el último cuarto del siglo XIX<sup>453</sup>.

Los documentos se denominan "*waqf*", que sirven como "*el-houdja el-waqfía*", que significa "el argumento de la "*waqfía*". En caso de que el documento no sea original, por lo que es una copia o un extracto, a menudo es un resumen de la "*waqfia*", registrado en hojas independientes o registros de waqf, dependiendo de la naturaleza del waqf y las condiciones de su tiempo.

El tema de los moriscos, a pesar de las numerosas investigaciones, merece ser estudiado más, porque muchas interrogaciones quedan sin resolver, o por lo menos, parcialmente resueltas, en particular, en lo que se refiere al caso de los instalados en Argelia.

---

<sup>452</sup> LOUALICHE, Fatiha, La famille à Alger XVII et XVIII siècles Parenté alliances et patrimoine, Ed. Bouchène, París, 2008, p. 12.

<sup>453</sup> SAIDOUNI, N., « Les documents de waqf des archives algériennes et leur exploitation dans l'histoire économique et sociale de l'Algérie », en R.H.M. (Revue Historique Maghrébine), N° 93-94, Zaghouan, 1999, p. 270.

El estudio y la manipulación cuidadosa y metódica de algunos de los registros, permitiría los resultados interesantísimos. Nos llevarían a explorar varios sectores conectados a la vida política, social, económica y cultural de los moriscos establecidos en diferentes partes de la “Argelia otomana”, así como, su papel en la sociedad argelina. Sin embargo, antes de eso, nos parece esencial analizar, siquiera brevemente, el contexto histórico que ha conducido a la inserción socio-laboral de los moriscos.

Sin embargo, la referencia al origen morisco aparece muy escasamente en los inventarios y registros de contabilidad en la segunda mitad del siglo XVIII. Probablemente, se trataba de una asimilación deseada por el gobierno central otomano que no quería designarle un estatus político aparte o diferente del resto de la población argelina.

Además, tal visión asimilativa había condicionado fuertemente la distribución urbana de esta franja de población. A este propósito, Sakina Missoum señaló que, entre 1645 y 1831, más de 150 casas de moriscos estaban dispersas en el tejido urbano. Gracias a unas actas analizadas, demostró que la mayor densidad de estas casas se concentraba en las dos zonas que habrían estado libres de construcción, correspondientes a la parte sudoccidental y la zona Alta, al oeste<sup>454</sup>.

Así, se aseguró que los moriscos, a finales del siglo XVIII, no representaban más que una minoría aparte, y que a muy pocos se les designaba por su origen, y formaban una población completamente integrada en la población baldí<sup>455</sup>.

Devoulx explicó que, la primera administración de los Waqf de los andalusíes data de 1018 hégira (1609), fecha del inicio de la diáspora de los moriscos y que el contenido de los documentos muestra que, los dichos Waqf proporcionaban constantes y considerables ingresos y rendimientos, lo que había dado lugar a la creación de una administración especializada para coleccionar, utilizar y distribuir

---

<sup>454</sup> MISSOUM, Sakina, *Alger à l'époque ottomane : la médina et la maison traditionnelle*, Alger, Ed. INAS Édition, 2003, pp. 166-167.

<sup>455</sup> VENTURE DE PARADIS, Jean-Michel, *Alger au XVIIIe siècle*, Ed. Edmond Fagnan, Argel, 1898, p. 3. / RAYNAL, El Padre Guillaume-Thomas, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux indes*, t. II, Ed. Gosse fils, La Haye, 1774, p. 139. Los testigos fueron Venture de Paradis, tras su estancia en Argel de 1788 a 1790, y el abad Raynal.

parte de dichas rentas a los necesitados de origen andalusí. Estaba encabezada por “Wakil el-Ándalus”, (el representante de los andalusíes), el funcionario más importante y del más alto rango de la institución<sup>456</sup>.

El documento más antiguo está fechado en el año 976 hégira (1568), de antes la expulsión de los moriscos, y que se refiere a la compra de un “hanut” (una tienda) por un andalusí llamado “Mohamed El-Haddad” y apodado “Et-Taouil”<sup>457</sup>. Según el estudio de Devoulx, los actas relativos a los Waqf de los andalusíes son numerosos, los mencionó y los clasificó cronológicamente como lo siguiente; dos actas, fechados al año 980 hégira (1573), y los demás se refieren a los años 1574, 1604, 1605 y 1606<sup>458</sup>.

La primera administración de los Waqf de los andalusíes era una “madrasa” (escuela) construida anexa a una mezquita reservada a la comunidad Andalusí, y más tarde conocida con el nombre de “Zawia” de los andalusíes “Zawiyet ahl-el-andalus”<sup>459</sup>. Según el acta, fechada el mes de moharrem 1033 hégira (noviembre de 1623), Mohamed Ben Mohamed el-Abli, Ibrahim Ben Mohamed Bousahel, el-maalica Caid el-Aïoun, Mohamed named Chlassa, Mohamed el-Anjdoun, Youcef named Adoud, Mohamed es-Samih Ben Candid, Ali Ben Omar comerciante de jabón, Mohamed Ben Mohamed el-Adel y Yahia el modisto, un grupo de andalusíes, compraron una casa situada en el barrio “M'sid el-Adlia” en la ciudad de Argel y después de su demolición, construyeron, en su lugar, una “Madersa-Mezquita” reservada para los andalusíes, cuyo wakil se llamaba “Ech-Charif el-Abili”<sup>460</sup>.

---

<sup>456</sup>SAIDOUNI, N., *Muazafu muasasat al-awqaf bi al-jazayir fi awakhir al-ahd al-uthmani min khilal wathayiq al-arshif al-jazayiri*, (Funcionarios del waqf en Argelia al final de la era otomana según los documentos de los archivos argelinos), III Congreso internacional de estudios otomanos sobre la vida intelectual en las provincias Árabes otomanas, Hammamet-Zaghouan, Túnez, 15-20 de marzo de 1988. Publicado en la revista de historia magrebí, N°57-58, Túnez, 1990, pp. 178-180 y 188.

<sup>457</sup> DEVOULX, Albert, Notice sur les corporations religieuses d'Alger accompagnée de documents authentiques et inédits, en *Revue africaine*, Ed., impr., Bastide, Argel, 1862, p. 37.

<sup>458</sup> *Ibíd.*, p. 37.

<sup>459</sup> DEVOULX, Albert, *Les édifices religieux de l'ancien Alger*, Ed. Typographie Bastide, Argel, 1870, pp. 174-175.

<sup>460</sup> ANA (Archives nationales algériennes), Documents de *mahkamas*, cajas 96-97, N° de doc. 17-1f, 1034 de la hégira, en SAIDOUNI, N., *Le waqf en Algérie à l'époque Ottomane XIe-XIIIe siècles de Hégire: XVIIe-XIXe siècles : recueil de recherches sur le waqf*, Ed. Fundación Pública de los Awqaf de Kuwait, 2ª edición, Kuwait, 2009, p. 238.

Ese primer logro iba a ser seguido por muchos otros, de hecho, numerosos ricos andalusíes ponían los Waqf en sus testamentos, como fue el caso de “El-Nasik Abi Abdelah el-Hadj Habib Ben Mohamed el-Andalusí”, quien en el acta fechado “Radjeb” 1034 hégira (1624-1625), escrito sobre la base de la voluntad, estipuló reservar parte de sus bienes a la compra de un Waqf para el beneficio de los andalusíes necesitados<sup>461</sup>.

Estos ejemplos muestran cómo la comunidad andalusí en Argel estaba organizada y preocupada por su bienestar colectivo. Establecer instituciones como mezquitas y madrasas, así como establecer Waqf para ayudar a los necesitados, refleja un esfuerzo por mantener su identidad cultural y religiosa, así como proporcionar apoyo social dentro de su comunidad.

La aparición de los Waqf de andalusíes coincidió con el aumento del flujo de refugiados en la Regencia de Argel, en particular, en las ciudades costeras, sobre todo, tras la caída de Granada (1492), y luego de manera masiva debido a la expulsión definitiva (1609-1614).

Mudéjares y moriscos, de toda clase y condición, llegaron a Regencia, en varias oleadas, para poblarla. Desde los que salieron voluntariamente tras la toma de Granada en 1492<sup>462</sup> y la conversión forzada de 1502, hasta los que fueron desterrados durante la expulsión definitiva entre 1609<sup>463</sup> y 1614, se establecieron en todas partes del país. En cada una, introdujeron su cultura y aportaron soluciones. Por ejemplo, proporcionaron agua abundante para Argel, mano de obra para Blida, fundaron Kolea, similar a la Kolea que dejaron en España para preservar sus costumbres, y reconstruyeron Cherchell, Tenes y Dellys.

---

<sup>461</sup> TEMIMI, A., « *Sommaire des registres arabes et turcs d'Alger* », vol. 1, Ed. Institut Supérieur de Documentation, Tunis, 1983, pp. 26-169.

<sup>462</sup> Al-Shwihad ‘Abd Allāh Muhammad Ben al-Hājj Yūsaf, Kitāb Qânûn bil-Jazâ’ir’alâ al-aswâq (‘wâyad al-sûq), Ms. 670/1378, f. 105, BNA, sección Manuscritos, la llegada masiva de moriscos a Argel, 992 hégira 1584 y 1018 hégira 1609.

<sup>463</sup> CARRASCO, Le refus d’assimilation ... *op. cit.*, pp. 169-216.

Así, un gran número de Andalusíes se estableció en las ciudades de Argel, Blida, la llanura de La Mitidja, Kolea, Cherchel, Medea, Miliana, Dellys, Tenes, Béjaïa, Jijel, Berchek, Annaba, Arzew, Mostaganem, Tremecén y Orán<sup>464</sup>.

El advenimiento de los bienes constitución Waqf de la comunidad andalusí, a diferencia de los demás grupos de la población, puede explicarse por las difíciles circunstancias que los miembros de ese grupo encontraron al principio de su asentamiento en el territorio argelino.

Efectivamente, a principios de la era otomana, la llegada a la Regencia de Argel de los andalusíes, en particular los moriscos, significaba el cambio de su entorno geográfico, político, económico, social y cultural, y por consiguiente, cambio total de vida y de mentalidad. La situación política del país era inestable debido a, entre muchas, las amenazas españolas en las costas, los abusos de los gobernantes y la hostilidad de unos autóctonos, grupos nómadas del interior del país. Todos esos factores, probablemente, contribuyeron al aislamiento de la comunidad. Ese sentimiento, además de ser alimentado por la nostalgia por el país perdido, fue acentuado por considerarse de origen noble y superiores al resto de la población respecto a sus conocimientos, habilidades y competencias, en diferentes dominios, agricultura, arquitectura, industria, etc.

Sin embargo, a principios del siglo XVII, la situación empezaba a cambiar para los 25.000 andalusíes de Argel. Su número imponente, debido a sus llegadas escalonadas y masivas, se juntó al de número, también abundante, de los cautivos cristianos, y causó la saturación del mercado de empleo. Estos últimos se ocupaban de todo tipo de tareas que se les asignaban, y no quedaba casi nada para los expatriados. Lo peor para ellos era, cuando les ofrecían trabajo, muy a menudo no correspondía ni a sus capacidades ni a su rango social. Tras las reivindicaciones dirigidas a la Sublime Puerta, que contestó favorablemente, se vieron elevados al mismo nivel que los naturales de la ciudad de Argel, los baldî. Gracias a dos firmanes, decretos publicados por de la autoridad suprema de la otomana en

---

<sup>464</sup> ANA, Documents de mahkamas, caja 32, N° de doc. 32- 111f., en SAIDOUNI, Le waqf en Algérie à l'époque..., op. cit., p. 239

Estambul, respectivamente, del 28 de julio de 1571, y del 14 de noviembre de 1573, los administradores de Habûs, es decir, de los bienes o las propiedades del Habûs, se vieron obligados reservar la prioridad a los moriscos. Beneficiaban, pues, de puestos de trabajo que coincidían con sus habilidades y lo que facilitó y permitió su inserción oficialmente en la vida económica de la Regencia de Argel<sup>465</sup>.

Con el establecimiento del poder otomano en Argel como regencia otomana, en 1519, la intervención fue más claramente manifestada, concretizada por la ayuda a los moriscos expulsados. Pues, durante el siglo XVI, los berberbeys con la participación de los mudéjares que abandonaron voluntariamente la Península se unieron para asistir a los expulsados. Además, varios documentos de los archivos españoles, como los de Simancas<sup>466</sup>.

### **II.3.2.2. LA POSTURA DE LOS AUTORES LOCALES Y ESPAÑOLES FRENTE A LA CUESTIÓN MORISCA**

Antes de profundizar en el análisis de las fuentes locales y españolas sobre la cuestión morisca en España y el Magreb, especialmente en la Argelia otomana, es crucial señalar que la historiografía que aborda estos vínculos, es decir, las relaciones entre la España europea, la Regencia de Argel magrebí y la Sublime Puerta durante la Edad Moderna, está ampliamente monopolizada y, por ende, influenciada por instituciones europeas, especialmente francesas y anglosajonas. Según Eloy Martín Corrales<sup>467</sup>, la explicación de este fenómeno radica en la atención dedicada a los intercambios y negociaciones de diplomáticos y

---

<sup>465</sup> BENAFRI, Chakib, *Mawqif al-dawla al-'outhmaniyya min al-jaliya al-andalusiyya bi-l-Djazâ'ir mâ bayn sanaty 1571-1573*, Actas del 5º Simposio Internacional sobre Estudios de Moriscos, el quinto centenario de la caída de Granada (1492-1992), II, Zaghouan, Imprenta de la Unión General de Trabajadores de Túnez, 1993, pp. 31-52.

<sup>466</sup> AGS (Archivo General de Simancas), Estado, leg. 461, 1510-1534, sin título; leg. 469, 1541, Copia de la carta q Juan alguacil a los inquisidores de Murcia, (Cartas de Juan Gil a los inquisidores pintan un cuadro general de los preparativos para la guerra.)

<sup>467</sup> MARTÍN CORRALES, Eloy, *Descolonizar y desnacionalizar la historiografía que se ocupa de las relaciones de Europa con los países del Magreb y Oriente Próximo en la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII)*, Encuentros y desencuentros en el Mediterráneo: La nueva investigación y el “gran relato” (siglos XVI-XXI), Jornada de estudios lunes, 14 de marzo de 2016, pp. 167-193, Revista, RiMe, Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 18, junio 2017, p. 167.

comerciantes de estos países con los musulmanes, a expensas de los realizados entre España y estos últimos.

Lo que Corrales denunció es un fenómeno de "colonización" y "nacionalización" de la historiografía centrada en las relaciones entre los países cristianos y musulmanes. Reclamó su "descolonización" y "desnacionalización", para otorgar a todos los agentes protagonistas de ambas orillas, incluidas las relaciones diplomáticas y comerciales a nivel estatal, regional, particular e incluso de minorías religiosas y culturales, el papel que realmente desempeñaron. Todo esto tenía como objetivo una historiografía *“en beneficio de una historia más integrada y más potente del Mediterráneo común”*<sup>468</sup>. Para respaldar su argumento, explicó lo siguiente:

conviene no olvidar lo que sucedió cuando Edward Said lanzó su monumental obra en la que criticaba que la imagen de Oriente había sido una creación de Occidente. Una de las críticas que recibió, españoles de la época que intentaron o básicamente en la producción libresco francesa, inglesa y alemana, dejando casi completamente de lado lo producido en los países del sur del Mediterráneo en parte de los cuales la frontera con el Islam no solamente es marítima y cercana, sino que también había sido, en períodos más o menos largos, terrestre, en sus propios territorios<sup>469</sup>.

Terki Hassaine<sup>470</sup> destacó la necesidad de ampliar los campos de investigación para abordar de manera más completa el estudio de las relaciones hispano-argelinas. Según afirmó, *“sería necesario abrir otros campos de investigación para prosperar, catalogar, consultar y analizar las fuentes manuscritas turcas-principalmente los registros del Beylik de Máscara y de Orán y de Beit el Mal-conservadas tanto en el Archivo Nacional de Argel como en los Archivos de Aix en Provence y Constantinopla, con el fin de completar los trabajos elaborados a partir de las fuentes bibliográficas y manuscritas extranjeras”*.

---

<sup>468</sup> *Ibíd.*, p. 167.

<sup>469</sup> *Ibíd.*, p. 182.

<sup>470</sup> TERKI-HASSAINE, Ismet, Relaciones políticas y comerciales entre España y Argelia otomana (1700-1830), Ed. Universidad de Alcalá, Madrid, 2011, p. 402.

Resulta esencial considerar la relación entre la Regencia de Argel y la Sublime Puerta. No obstante, como señaló Terki Hassaine<sup>471</sup>, existen obstáculos que dificultan una comprensión completa de este vínculo histórico. Debido a estas limitaciones, muchas preguntas permanecen sin respuesta, y los dos principales protagonistas de esta historia no logran transmitirnos su versión ni su visión. Por ello, la investigación se apoya principalmente en los fondos de archivo europeos, especialmente los españoles.

En cuanto a las actitudes de los autores sobre la cuestión de los moriscos y su acogida en las tierras musulmanas eran diferentes. Las fuentes, pues, generaron diversas y desemejantes versiones. Sería para justificar las acciones de sus ejecutantes y proteger sus intereses. Podría ser que el asunto de los moriscos no formaba parte de sus prioridades, o porque ese pueblo aparte no les caía bien.

Del lado cristiano, entre la información difundida, Bleda transmitió dos imágenes de lo que ocurrió a los primeros moriscos llegados al Magreb: salieron sanos y felices bajo la protección de la Corona y, por castigo divino, fueron sus hermanos de la religión quienes los maltrataron. Bunes afirmó que “*el más acérrimo enemigo de los moriscos fue el dominico Jaime Bleda*”<sup>472</sup>. Ya que antes de su expulsión, los consideraba como “*la encarnación del mal. Su presencia no es más que una fuente de problemas y sólo esperan la menor oportunidad para desestabilizar la paz*”. Su destierro era una bendición divina, “*Y sin duda Dios que guió la expulsión*”<sup>473</sup>.

Bunes apuntó que Bleda contribuyó en influir en todos los que escribieron sobre el tema de los moriscos<sup>474</sup>. más que eso, influyó incluso en los autores del Magreb, ya que no dudaron en copiar la información emitida por él.

Al-Maqqari al-Telemsani relató, en su crónica fechada en 1629, los mismos hechos que los cronistas españoles, Bleda y Marcos de Guadalajara, pero con menos detalles. Es verdad que contó que los moriscos padecieron robos, agresiones

---

<sup>471</sup> TERKI HASSAINE, «*Relations entre Alger ...*, 1994, *op. cit.*, p. 95.

<sup>472</sup> BUNES IBARRA, Miguel Ángel de, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Ed. Cátedra, Madrid, 1983, p. 31.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 31.

y asesinatos, pero, según él, se trataba de bandidos, ladrones, asesinos, y no de las poblaciones musulmanas ni de las autoridades del lugar de su acogida<sup>475</sup>.

Sin embargo, unos locales, además de relatar los mismos hechos que Al-Maqqari, ocultaron u omitieron mencionar los incidentes de manera detallada, como es el caso de Al-Afrani<sup>476</sup> en “*Nuzhat al-hadi bi akhbar muluk al-qarn al-Hadi*”. En cuanto a la obra de un anónimo, *Tarih Adawla Assa’dia Atakmdartia*, su autor, a pesar de la tan importante acontecimiento histórico y humano, no mencionó más que la fecha de la expulsión<sup>477</sup>. Sería, según Chachia, por la situación de Marruecos entre 1578 y 1603 que se encontraba en plena guerra civil a causa de los conflictos entre los hijos de Ahmad al-Mansur. Con la inestabilidad y las tensiones engendrada por las rivalidades disminuiría la importancia del evento que representaba la expulsión.

Hace falta mencionar otro tipo de relatos por parte de los magrebíes, como es el caso de Mohamed Bou Ras al-Moaskri. En su obra *Al-Hulal Assondosia fi Šan Wahran w al-Gazira al-Andalusia*, que, como lo señaló Chachia, fue escrita dos siglos después de la de al-Maqqari, se contentó de copiar el texto del mismo, ya minimizado, omitiendo, también, citar que los expulsados eran víctimas de matanzas, limitándose a notar solamente los pillajes. Lo que se puede observar comparando los dos textos, respectivamente de al-Maqqari y del al-Moaskri<sup>478</sup>:

Salieron millares para Fez y otros millares para Tremecén, a partir de Orán, y masas de ellos para Túnez. En sus itinerarios terrestres, se apoderaron de ellos alárabes y gente que no teme a Dios, en tierras de Tremecén y Fez; les quitaron sus riquezas y pocos se vieron libres de estos males (...)

---

<sup>475</sup> CHACHIA, Houssem Eddine, “*La instalación de los moriscos en el Magreb: entre el relato oficial y el relato morisco*”, Universidad de la Manouba, Túnez, II Congreso Internacional Descendientes de Andalusíes Moriscos en el Mediterráneo Occidental, Murcia, del 23 al 26 de abril de 2015, pp. 125- 142.

<sup>476</sup> Mohamed El Saghir Al-Afrani, El Ifrini, Wafrani o Eloufrâni (1669-1744) es un historiador y erudito marroquí del siglo XVII. Según O. Houdas, es posible que Eloufrâni ocupara un puesto oficial en la corte del Sultán; los documentos que dice que vio y consultó, y que a menudo fueron escritos por la propia mano del soberano, sugerirían que esto es cierto. Su obra *Nozbet-Elhâdi* fue considerada como una de las fuentes interesantes de la historia de Marruecos.

<sup>477</sup> ANÓNIMO, *Tarih Adawla Assa’dia Atakmdartia*, presentación y edición de Abderrahim Benhadda, ‘Wione Al-Makal, Marrakech, 1994, p.85, en CHACHIA, op. cit., pp. 125- 142.

<sup>478</sup> AL-MAQQARI, Chihab-eddine Ahmad., *Nafah at-tib min ghusn al-Ándalus alratib*, Dar Sader, Beirut, 1988, vol.4; Trad. de GARCÍA-ARENAL, M., WIEGERS, G., (eds.), *Los Moriscos: Expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Universitat de València, València, 2013, p.19.

Y:

(...) Salieron millares para Fez y Tremecén, les quitaron la mayoría de sus riquezas los alárabes y salieron a Tetuán, Salé, Argelia y llegaron hasta Estambul y Egipto y Assam (el Levante mediterráneo) y otros sitios (...)<sup>479</sup>.

Textos que se pueden comparar con el siguiente texto en lengua árabe de Abu Abbas Ahmed Ibn Khaled Ennasseri quien mencionó que la información la tenía de al-Maqqari<sup>480</sup>:

كان اخراج النصارى اياهم اعوام سبعة عشرة و الف، فخرجت الوف بفاس، و ... "نفح الطيب" قال في الوف اخر بتلمسان ، و وهران، و خرج جمهورهم بتونس، فسلط عليهم الاعراب و من لا يخشى الله تعالى (... )في الطرقات و نهبوا اموالهم، و هكذا كان بلاد تلمسان و فاس، و نجى القليل منهم من هذه المصرة

Es que, al contrario de los cronistas españoles que describieron las matanzas y pillaje de que sufrieron los expulsados a su llegada a las tierras del Magreb, los locales sólo señalaron un hecho sin más.

En cuanto a la situación de los moriscos como deportados, Fray Marcos Guadalajara y Javier, como la mayoría de los cronistas españoles, afirmó que salieron de España serenos con mucha confianza y muy felices de ir a las tierras musulmanas, pero eran sus hermanos de religión que los maltrataron, saquearon y mataron.

A la sombra de su Magestad, passaron con seguridad hasta Berbería (entre otras diversas tropas, que hizieron mal fin) passadas de seys mil personas en veynte y nueve Vageles, que desembarcaron en el puerto de Canastal, no muy lejos de Orán: y las espías, que para reconocer embiaron, les dieron nuevas de muchos despojos, que descubrieron de Moriscos robados y muertos. Al

---

<sup>479</sup> AL-MOASKRI, Mohamed Bou Ras, Al-Hulal Assondosia fi Šan Wahran w al-Gazira al-Andalusia, Dar Sanine, Libia, 2002, p.449. en CHACHIA, op. cit., pp. 125- 142.

<sup>480</sup> ENNASSERI, Abu Abbas Ahmed Ibn Khaled, Kitab el istiqssa li. akhbar dual el Maghrib, Parte 2, t. 6, Dar El Kitab, Casa Blanca, 1955, p.11. (Texto original en lengua árabe). Trad. personal "Dijo en "Nafah al-Tayyib"[obra de al-Maqqari] ... alrededor del año mil diecisiete [año 1609] los cristianos los expulsaron, por lo que miles salieron para Fez, y otros miles más para Tremecén y Orán, y masas entre ellos para Túnez. En su camino, fueron dominados por los alárabes y la gente que no teme a Dios, y los despojaron de sus bienes. Fue así en las tierras de Tremecén y Fez, y pocos de ellos escaparon a esta desgracia."

punto que tomaron tierra, vinieron dos Alarves a cavallo... el siguiente día tomaron el camino de Mostagán, (...) De allí a un rato se descubrieron otros treientos [los Alarves], con lanças y alfanges, que con desentonadas voces embistieron contra los Moriscos: los quales con piedras y palos se defendieron (...) prosiguieron el camino lleno de cuerpos muertos Moriscos: singularmente en un barranco más de duzientos, que conocieron ser de Gadia, de Afandiga y Betera, y hasta veynte Alarves. Entraron en un bosque desmayados, asonde les salieron quatro Alarves y dos Moriscos conocidos, que persuadieron a los demás que llevaban dinero, los siguiesen, pues por encubiertas sendas los guiaría a Mostagán (...), y a pocos passos, fueron acometidos de emboscadas de Alarves, que no les dexaron con que cubrirse<sup>481</sup>.

Sus palabras se unieron con las de Bleda quien opinaba que, los moriscos eran musulmanes a pesar de parecer practicar el cristianismo y por ello tenían que vivir en tierra islámica y entre musulmanes como ellos: en Berbería. Añadió que la Corona, después de facilitar todas las condiciones para llegar al norte de África, y como estaban con gente de la misma religión que ellos, no tenían ninguna responsabilidad de las crueldades de que sufrieron los moriscos a manos de los “*alárabes*”. Además, pensaba, igual que muchos otros historiadores cristianos, que los moriscos merecieron sus sufrimientos y castigos por los delitos cometidos por ellos contra la fe cristiana. Bunes señaló a otro escritor, un valenciano, quién manifestó que “*Las muertes de los moriscos por manos de los árabes, los capitanes de los barcos que los transportaban o en las navegaciones que tuvieron que hacer forzosamente fueron el justo castigo a sus malas acciones*”<sup>482</sup>.

En el mismo sentido, Bleda<sup>483</sup> notó que:

Aunque la orden de su Majestad fue que los moriscos fueron con blandura, y dignidad Cristiana conducidos a la embarcación, y los ministros de su Majestad les hiciera muy buen tratamiento en el pasaje, pero Dios nuestro señor, que a tan santa intención de su Majestad, y la fiel, y buena ejecución de sus ministros tiene señalados premios en su eterna bienaventuranza, no dictaron el castigo de los perdidos moriscos por sólo los tormentos eternos.

---

<sup>481</sup> GUADALAJARA Y JAVIER, Fray Marcos, Prodición y destierro de los moriscos de Castilla, hasta el valle de Ricote: con las dissensiones de los hermanos Xarifes, y presa en Berberia de la fuerza y Puerto de Alarache, Ed. Nicolas de Assiayn, Impressor del Reyno de Nauarra, Pamplona, 1614, pp.73-74.

<sup>482</sup> BUNES IBARRA, Los moriscos en el pensamiento ..., op. cit., pp. 38-40.

<sup>483</sup> BLEDA, J., Crónica de los moros de España, Ed. Felipe Mey, Valencia, 1618, pp.1020-1021.

Antes bien en saliendo de la blandura, y benignidad española, los entrego crueles verdugos de su misma ley, y crecía.

Se puede subrayar que los cronistas españoles y locales del Magreb incriminaron a los “alárabes” para distinguir entre esta categoría de gente y las demás, los habitantes y las autoridades de las localidades acogedoras de los moriscos. Pues, ambas fuentes, la cristiana y la musulmana, interpelaron la inocencia de sus respectivas autoridades de la mala suerte de los moriscos, quienes, según esas fuentes “*tomaron el camino de Argel, más la aspereza del camino: hambre, sed, y mal tratamiento de los de la tierra, (...)*”<sup>484</sup>

Así pues:

A Sahargel llegaron veinte mil Moriscos en diversas tropas: donde al principio los hizieron buen hospedage, y señalaron un gran barrio destruydo y abrasado en cierta guerra: que ellos repararon en breve tiempo, y començaron a grangear con los moros de la tierra, y Cafilas de Alaraves, con tanta verdad y buen despacho, que hazia perder totalmente el crédito a los naturales ciudadanos: con que passavan a su nueva población, todo el trafago de los extranjeros. Abrieron los ojos sus naturales, y trataron con el Governador: que les mandasse salir de la ciudad, y en un burgo vezino (también destruydo) hiziessen vida de por si<sup>485</sup>.

Sin embargo, unos autores magrebíes también criticaron a los andalusíes, mudéjares y moriscos. Uno de ellos era Abu Abbas Ahmed Ibn Khaled Ennasseri, quien escribió:

كثيرا ما يهاجرون من بلاد الكفر الى بلاد الاسلام اثناء هذه المدة السالفة ، غير ان عامتهم كانوا قد تخلقوا باخلاق العجم و اثر فيهم ذلك اثرا ظاهرا لطول صحبتهم لهم و نشأت اعقابهم بين اظهرهم ، فكانت تصدر منهم في بعض الاحيان مقالات قبيحة في حق ولاة المسلمين من اهل المغرب و عامتهم ، سوالات و فتاوي صدرت : و غيره "المعيار" لا سيما اذا نالهم منهم بعض الظلم ، و لقد رايت في كتاب من علماء المغرب في حق هؤلاء الصنف منهم ، و كان الملوك السعوديون قد جمعوا منهم جندا كبيرا ، (... ) و بهم فتح المنصور اقليم السودان<sup>486</sup> ،

<sup>484</sup> GUADALAJARA Y JAVIER, op. cit., p.73.

<sup>485</sup> *Ibíd.*, p.74.

<sup>486</sup> ENNASSERI, op. cit., p.11. (Texto original en lengua árabe): Trad. personal: “*Durante este período anterior, muchos emigraron de los países incrédulos a los países del Islam. Sin embargo, la mayoría de ellos habían sido educados en la cultura no árabe, y esto tuvo un efecto muy claro en ellos debido a su larga compañía. En algunos casos, han emitido calumnias contra el pueblo y los líderes musulmanes del Magreb, especialmente si han sufrido alguna injusticia por su parte. Leí en el libro "almieyar" y en muchos*

Así, si comparamos la fuente en lengua árabe de Ennasseri, podemos observar que no sólo los cronistas magrebíes copiaron a los occidentales sino también que no proporcionaron todos los acontecimientos de manera fiel a las fuentes originales. Pues, los eventos, sobre los expulsados de España, narrados por los españoles, primero, fueron reducidos por el Maqqari, luego, la versión de este último fue abreviada, otra vez más, por los historiadores magrebíes. Por ello, podemos concluir que los relatos locales fueron deteriorados, sin olvidar de tener en cuenta que, desde el inicio, las informaciones procedieron de las autoridades españolas interesadas y hostiles a todo lo que tocaba al tema de los moriscos. Si juntamos las noticias de la época, lo que resulta es la tragedia de que sufrieron esos últimos era minimizada por los cristianos y musulmanes.

## **CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO II**

Examinando la relación entre los moriscos y la Regencia de Argel durante un período crucial que abarca desde 1516 hasta 1609, podemos desentrañar los diversos aspectos que configuran esta interacción histórica, desde la fundación de la Regencia hasta la consolidación de los Pachas en el período posterior.

Durante el primer período, los otomanos, recién llegados a la región, necesitaban el apoyo de los moriscos, que al igual que ellos eran extranjeros en Argelia. Los moriscos fueron instalados alrededor del centro de poder político en Argel, la capital, y desempeñaron un papel clave en consolidar el dominio otomano en la región. Sin embargo, en el segundo período, una vez que los otomanos aseguraron su control y estabilidad en Argel, la alianza natural con los moriscos dejó de ser necesaria, y el interés por su apoyo disminuyó. Los otomanos, ya firmemente asentados, enfocaron sus políticas en mantener la estabilidad interna, relegando a los moriscos a una posición menos estratégica en su estructura de poder.

---

*otros: preguntas y fatwas emitidas por académicos norteafricanos contra este tipo de individuos. Con ellos, los reyes saadíes habían reunido un gran ejército, y también fue con ellos que Al-Mansur conquistó la región de Sudán, ...”*

Se revelan, también, luchas políticas, transformaciones culturales y estrategias en el escenario mediterráneo generaron transformaciones significativas en la región y evidenciaron la influencia otomana en la organización política.

Además de la diversidad poblacional, desde los autóctonos hasta los turcos, judíos y renegados que contribuyeron a la riqueza cultural de la Regencia, los moriscos exiliados, asentados en estas divisiones, jugaron un papel clave en la estrategia otomana para consolidar el control y la seguridad en la región. La rivalidad con España y las expediciones corsarias destacaron la importancia de la región en el escenario del Mediterráneo.

Después de las tensiones asociadas con la coexistencia religiosa y cultural en España, la expulsión de los moriscos en 1609 marcó un punto decisivo en la relación entre España y la Regencia de Argel, dejando un impacto duradero en ambas regiones del Mar Mediterráneo.

La implicación de los Sultanes Otomanos, las relaciones con la Regencia de Argel bajo el gobierno de Uldj Ali Pacha y la posición de los sufíes argelinos añadió capas adicionales a esta narrativa. Se precisó cómo estos actores influenciaron y moldearon el destino de los moriscos en este contexto histórico arrojando luz sobre la experiencia morisca en la región. Estos aspectos destacan las estrategias adoptadas por los moriscos para preservar su identidad y fe en un entorno desafiante y contribuyendo a una comprensión de la problemática morisca en este contexto histórico específico, y ponen de manifiesto cómo estas dinámicas transmediterráneas influyeron en el destino de los moriscos exiliados.

Las fuentes locales y españolas, incluidos los archivos otomanos en Turquía y Argelia, así como los Waqf de los andalusíes, arrojan luz sobre la cuestión morisca. Desde la postura de los autores locales hasta la riqueza de los archivos, se revela otra dimensión adicional en la comprensión de este episodio histórico.

Estos archivos proporcionan una perspectiva única desde el punto de vista otomano, revelando las decisiones políticas, estrategias y acciones tomadas por los líderes otomanos en relación con la Regencia de Argel y los moriscos. La documentación otomana permite entender la implicación directa de los Sultanes

Otomanos en la cuestión morisca, así como las relaciones diplomáticas y militares entre el Imperio Otomano y la región mediterránea.

La combinación de fuentes locales argelinas y españolas brinda una visión de la relación morisca en la Regencia de Argel, destacando las diferentes interpretaciones y enfoques de los eventos históricos desde ambos lados del conflicto. Estas fuentes ofrecen la posición de los argumentos y reticencias de las autoridades españolas ante la expulsión de los moriscos, proporcionando una mejor comprensión de los motivos y tensiones detrás de esta medida.

En cuanto a los Waqf (bienes destinados a fines religiosos o culturales) de los andalusíes, ofrecen una ventana hacia la vida cotidiana, las prácticas religiosas y la preservación de la identidad morisca en la Regencia de Argel. Estos bienes revelan patrones de asentamiento, actividades comunitarias y estrategias de preservación de su grupo étnico y cultural.

Estas fuentes representan una rica variedad de perspectivas y datos que permiten una comprensión global de la historia morisca en la Regencia de Argel, ofreciendo datos desde múltiples ángulos y enriqueciendo nuestra apreciación de este fascinante episodio histórico.

En cuanto a la postura de los autores locales y españoles frente a la cuestión morisca, se destaca la diferencia de las actitudes, perspectivas y enfoques de diferentes autores, presentes en las fuentes históricas, frente a la cuestión morisca, resaltando la influencia de factores como la religión, la política y las rivalidades en la interpretación de los eventos históricos.

Podemos decir que los autores muestran actitudes diversas hacia la cuestión morisca en tierras musulmanas, y sus relatos varían considerablemente. Las fuentes generaron versiones diferentes, posiblemente para justificar acciones, proteger intereses o debido a la falta de prioridad en el tema. Además, de las dos diferentes versiones, la cristiana y la musulmana, se destaca la diferencia entre los relatos de los cronistas españoles y los locales. Los autores musulmanes, o copiaron las informaciones de los cristianos o omitieron detalles.

Por ejemplo, se sugiere que los relatos locales fueron deteriorados a lo largo del tiempo, reduciendo la fidelidad a las fuentes originales y minimizando la tragedia que sufrieron los moriscos.

### **CAPÍTULO III: LA VIDA DE LOS MORISCOS EN LA ARGELIA OTOMANA**

La geografía política de Argelia fue crucial en la instalación de los musulmanes provenientes de España, primero como andalusíes antes de la gran expulsión de 1609, y más tarde como moriscos. Los primeros emigraron voluntariamente de España y optaron por establecerse en lo que posteriormente sería la Regencia de Argel. Los segundos fueron obligados de salir de la península. Pero los dos optaron por establecerse en el Magreb Central, primero por la vecindad geográfica de las dos orillas del Mediterráneo, y desde luego, por razones geopolíticas. Como lo explicó Epalza<sup>487</sup>:

Sólo unos 200 kilómetros separan las actuales costas argelinas de amplias regiones de la península, desde Cataluña y las Baleares a toda la zona costera valenciana, alicantina y murciana, hasta Almería. Todo el llamado Xarc-Al-Ándalus (Oriente o Levante de la Península Ibérica árabe) está abocada a la costa magrebí y viceversa.

Al principio del siglo XVI Argel era un puerto poblado por unos 4 000 habitantes. Su población creció fuertemente después de la caída de Granada en 1492, cuando recibió, por oleadas, un flujo importantísimo de habitantes de Al-Ándalus, judíos expulsados y musulmanes, lo que la transformó en una "*pequeña República municipal*"<sup>488</sup>.

Con la llegada de las fuerzas marítimas otomanas, Jenízaros y Renegados europeos tomaron el poder en Argel. Posteriormente, numerosos turcos se establecieron en la ciudad, seguidos más tarde por otros renegados de origen europeo o judío que se asentaron tanto en la capital de la Regencia que en otras ciudades como Bona (Annaba)<sup>489</sup>.

En este sentido, por ejemplo, dos hechos en fechas diferentes de la presencia y dominación otomana y también, de incesables luchas con el Imperio Español.

---

<sup>487</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 211.

<sup>488</sup> SIMON, *op. cit.*, p. 185.

<sup>489</sup> CAMPS, LEGLAY, GOLVIN, MANTRAN y BOYER, *op. cit.*

Haedo contó que, en 1535, en época de Carlos V, Barbarroja se apoderó del Reino de Argel y Bona y de sus tierras y pueblos<sup>490</sup>.

En 1579 se registró la llegada al puerto de Bona de un barco procedente de Constantinopla, acompañado de turcos y soldados.<sup>491</sup> Pues, Argel se convirtió en una ciudad cosmopolita con una sociedad muy diversificada: beréberes, árabes, turcos, moros, Kulogli, andalusíes, esclavos negros, judíos, así como de “*berranî*”, procedentes de regiones interiores como Biskra, Lagwat y Mzab<sup>492</sup>. Además, albergaba una gran cantidad de extranjeros como franceses, españoles, malteses, italianos, trabajadores de diversos países, soldados, comerciantes, entre otros.

En todos los casos, la instalación de los moriscos en la Argelia otomana marcó un capítulo fascinante en la historia de la región y dejó una profunda huella en todos los dominios de Argel y sus alrededores.

La llegada de los moriscos a las costas argelinas, en particular en el inicio del siglo XVII, fue un episodio que estuvo lleno de desafíos y esperanzas para miles de expulsados de su paraíso Al-Ándalus. Cuando pusieron pie en tierra argelina, a pesar de la incertidumbre del futuro y la nostalgia de las tierras que habían dejado atrás, cargaron consigo una historia de exilio y resistencia, así como una herencia que había florecido durante siglos en la península ibérica.

Argel, en aquel entonces, era una ciudad que había experimentado un auge demográfico significativo. Después de la caída de Granada en 1492, y a lo largo de los años, había recibido a oleadas de habitantes de Al-Ándalus: musulmanes, judíos y cristianos conversos que habían encontrado en la ciudad un refugio lejos de la Inquisición española.

Esta diversidad ya había contribuido a forjar la identidad cosmopolita de Argel, pero, la llegada de los moriscos expulsados añadió un nuevo matiz a esta rica paleta humana. No sólo se establecieron en Argel, sino también en otras ciudades costeras, donde se mezclaron con la comunidad turca y otros grupos ya presentes. Las tensiones y desafíos surgieron de esta coexistencia, pero también la riqueza de

---

<sup>490</sup> HAEDO, Topografía ..., *op. cit.*, t. III. p. 39.

<sup>491</sup> *Ibíd.*, p.180.

<sup>492</sup> BELVAUDE, Catherine, L'Algérie, Karthala, París,1991, pp. 27-28.

sus habilidades, de intercambio cultural y lingüístico que caracterizaría a la Argelia otomana en los siglos que siguieron en todos los dominios.

Sin embargo, es importante señalar que la recepción y el asentamiento de los moriscos en el Norte de África variaron considerablemente de un lugar a otro, como se puede constatar en diferentes testimonios de la época. De hecho, la disposición de los moriscos en las distintas regiones del Magreb estaba estrechamente relacionada con la política de los gobernantes marroquíes y otomanos. Marruecos, a diferencia de Argelia y Túnez, no estaba bajo el dominio del Imperio Otomano. Esta distinción resultó en diferentes enfoques y condiciones para la llegada y establecimiento de los moriscos en cada una de estas áreas. Además, los moriscos tomaron decisiones sobre su asentamiento de acuerdo con sus propios intereses y ambiciones.

### **III.1. LOS MORISCOS Y SU INSTALACIÓN EN LA ARGELIA OTOMANA (XVI-XVIII)**

#### **III.1.1. LOS MORISCOS EN LA CAPITAL (ARGEL)**

Desde la Edad Media, y a pesar de las ocupaciones españolas de la costa de Argel, a principios del siglo XVI, y que frenaron la llegada de los andalusíes, su paso a la capital argelina había sido constante. Igual que los que se instalaron en la región del Oeste, y por las mismas razones político-religiosas, grandes masas de exiliados, obligados a irse a tierras cristianas, acabaron por establecerse en Argel, donde habrían sido positivamente recibidos.

A propósito de la implantación de los andalusíes en las zonas urbanas de Argel, las opiniones son diversas.

Se cuestionó la teoría que identificaba a los tagarinos como los moriscos de Argel, así como la opinión que los asociaba con los moriscos de Tarragona. En realidad, los apodos “*granadinos*” y “*tagarinos*<sup>493</sup>” se utilizaban para designar a

---

<sup>493</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 226. “El barrio de los Tagarenos es una zona extra-muros, en la parte alta de Argel, fuera de la Puerta Nueva, y es un barrio no documentado antes del siglo XVII.” / “los originarios de un thagr o “frontera, territorio fronterizo del Islam”,

todos los andalusíes, tanto en Túnez como en Argel. Según otras interpretaciones, los tagarinos podrían ser originarios de la región de “Tugur”, en la frontera norte de la España musulmana, o referirse específicamente a los originarios de Aragón o a los moriscos que pasaron por Argelia antes de establecerse en Túnez, independientemente de su origen exacto. Cabe señalar que en Argel existe un barrio que lleva su nombre, conocido actualmente como “Tagara”<sup>494</sup>.

Las dos designaciones se referían a los moriscos originarios de las dos principales coronas de España. Los “*granadinos*” serían de la Corona de Castilla, ya que la mayoría de los musulmanes del Reino de Granada fueron trasladados a Castilla tras la guerra de Las Alpujarras (1569-1572). Por su parte, los “*tagarinos*” serían los musulmanes de la Corona de Aragón, principalmente de Aragón, Valencia y Cataluña. Para explicar esta doble denominación, utilizada por los europeos para referirse a los moriscos de Argel y Túnez, se puede considerar que los árabes, en cambio, los llamaban únicamente “*andalusíes*” o “*gente de Al-Ándalus*”.

Es importante señalar los resultados de investigaciones previas. En los documentos de las autoridades otomanas, que abarcan desde el siglo XVI hasta principios del XIX, relacionados con asuntos fiscales, “*habus*”, donaciones de limosnas o fundaciones religiosas vinculadas a la mezquita mayor de Argel, no se diferenciaron las categorías de andalusíes ni su lugar de procedencia.

Tagarinos o granadinos, durante los años de la gran expulsión, su llegada a Argel provocó una importante amplificación de la ciudad y el surgimiento de nuevos barrios típicos y propios a la cultura de los musulmanes de Al-Ándalus. Aunque algunos historiadores consideran que es una cifra exagerada, se ha mencionado la presencia de unos 60.000 andalusíes en Argelia en el año 1580. Llegaron por sus propios medios, o entre los años 1533 y 1540, en la flota de Hayreddine Barbarroja<sup>495</sup>. En cuanto a su número en la capital de Argelia, hacia el año 1605, se mencionó la existencia de 1.000 familias, equivalentes a unos 25.000

---

<sup>494</sup> RAVILLARD, *Los moriscos en Berbería...*, op. cit., pp. 617-629.

<sup>495</sup> HAEDO, *Topografía ...*, op. cit., t. I, pp. 50-51.

individuos, lo que representaba una sexta parte del total de las propiedades urbanas. Pues, los tagarinos, naturales los reinos de Aragón, Valencia y Cataluña<sup>496</sup>, se asentaron principalmente en un barrio llamado, Bab al-Jadid, que significa "la Nueva Puerta", donde se dedicaban principalmente a oficios artesanales.

Entre las familias moriscas más ricas de Argel estaban los Ben Amar y los Bu Darba que vivían en la zona llamada “*hûmat al-Rahba al-Qadîma*”, mientras que los Shwîhad vivían en la zona de “*hûmat Hammâm al-Mâlah*”, (baño de agua salada)<sup>497</sup>.

### III.1.2. EN LOS ALREDEDORES DE ARGEL

Otras regiones atestan de la presencia de los moriscos en las periferias de la Capital argelina, en el valle o las llanuras de la Mitidja. Se establecieron alrededor de las actuales ciudades, Blida, llamada “*Al-Bulaida*” y Kolea, fundada en 1535, “*Al-Qulai'a*” o “*Al-Colea*”, unas zonas periurbanas agrícolas.

Hadji Jalifa, historiador turco del siglo XVII, mencionó que los andalusíes del siglo XVI, llegados antes de la expulsión, construyeron baños, hornos y una mezquita, en agradecimiento a la autoridad turca que aseguró su instalación y protección en la Regencia. La llamaron yâmi'at-turk, que significa “*gran mezquita de los turcos*”.

Se evocó la acogida Sidi Ahmad Al-Kebir, en Blida, en el año 1535. Se trataba de un andalusí, a quien Hayreddine Barbarroja dio tierras y lo casó con la hija de

---

<sup>496</sup> DAN, *op. cit.*, p. 82. Pierre Dan señala que el término “Tagarinos” aparece en el diccionario de Covarrubias del año 1611, donde se subraya que “son los antiguos moriscos, criados entre los cristianos viejos, en Castilla y Aragón, que conocen nuestro idioma tan bien como el de ellos, de modo que apenas podemos distinguirlos o reconocerlos, excepto por el hecho de que, por orden, deben vivir en ciertos barrios”. Trad. personal del siguiente texto original : « *Notons aussi que le terme Tagarinos est répertorié dans le dictionnaire de Covarrubias de 1611, Tesoro de la lengua castellana o española, où il y est dit que ce sont « les anciens morisques, élevés parmi les vieux-chrétiens, en Castille et en Aragon, qui savent tout aussi bien notre langue que la leur, de sorte qu'on peut à peine les distinguer ni les reconnaître, si ce n'est du fait que par ordre ils doivent vivre dans certains quartiers* ». / COVARRUBIAS OROZCO, S. de, Tesoro de la lengua castellana o española, (bajo dirección del Rey Felipe III, por Luis Sánchez, impresor del Rey, Madrid, 1611

<sup>497</sup> GHETTAS, Aicha, *Al-hiraf wa al-hirafiyûn bi-madinat al-Djazâ'ir (1700-1830)*, Muqâraba ijtimâ'iyya-iqtisâdiyya, Ed. A.N.E.P, Argel, 2007, pp. 321-335.

un jefe local de los Awlad-Sultán<sup>498</sup>.

En el siglo XVII, Al-Máqqari anotó que La Mitidja representaba una de las principales zonas de establecimiento de los moriscos expulsados de Al-Ándalus.

A principios del XVIII, el religioso español Francisco Ximénez, visitó Blida. Fue durante un viaje de una semana que realizó del 9 al 16 de mayo de 1719. En su texto editado por Oueslati, describió como le encantó la vista de los jardines con “*abundancia de árboles frutales y silvestres*<sup>499</sup>” con “*algunas casas de campo muy buenas de moros ricos*”<sup>500</sup>. Según el religioso español Francisco Ximénez, Blida era ciudad con murallas y con más de mil casas “*muy buenas con tejados al estilo de España ... Es tradición que le fundaron los moriscos que fueron expulsados de España*”.<sup>501</sup>

Lo que el religioso español Francisco Ximénez califica de tradición sobre el origen andalusí de Blida, fue expuesta por muchos historiadores y viajero del siglo XVIII, como el eclesiástico británico Shaw<sup>502</sup> quien vivió durante doce años en Argel, como sacerdote y religiosos de la misma época, como Alonso Cano y Nieto<sup>503</sup>.

### III.1.3. EN EL ESTE DE ARGEL

Desde ya la Edad Media, los andalusíes ocuparon varias ciudades costeras del este de Argel, en particular, Bujía “*Bidjaïa*”, Djidjel, Dellis “*Tedellis*” y Annaba “*Bona*”. La documentación conservada atesta de que dichas ciudades eran los centros de refugio principales en el Este de la capital argelina. Sin embargo, desde

---

<sup>498</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 227.

<sup>499</sup> OUESLATI, Hedi, “*Argel, según el diario inédito de Francisco Ximénez (1718-1720)*”, Sharq Al-Ándalus, Nº 3, Alicante, 1986, pp. 169-181.

<sup>500</sup> *Ibíd.*, pp. 169-181.

<sup>501</sup> *Ibíd.*, p. 172.

<sup>502</sup> SHAW, Thomas, Voyage dans la Régence d’Alger, ou Description Géographique, Physique, Philosophique, etc., de cet État, trad. del inglés por, MAC CARTHY, J., Ed., Chez Marlin, París, 1830 / SHAW, Thomas, Travels or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant, Oxford, 1738.

<sup>503</sup> Alonso Cano y Nieto, (1711 – 1780). Escritor, consejero real, trinitario calzado, obispo, calificador del Santo Oficio, redentor de cautivos y filántropo. En 1768 participó en una redención llevada a cabo en Argel, con el rescate de 1.402 cautivos. Tras esa experiencia escribió “Nuevo aspecto de la topografía de Argel”, obra conocida también como “Topographia de Argel”, La Real Academia de la Historia, <http://dbe.rah.es/biografias/17919/alonso-cano-y-nieto> .

los principios del siglo XVI, los andalusíes refugiados en la misma banda costera, en particular, Bujía, conocieron terribles ataques por parte de los cristianos de España. Así, los andalusíes de Bujía sufrieron un trágico embate cuando desembarcó Pedro Navarro, el 5 de enero de 1510. Por ello, Oruç Barbarroja aprovechó la situación para incitar a los andalusíes a que se movieran a Argel, para reforzar la defensa y el poder militar de la ciudad. Así, con ellos y los otros recién llegados de la Península Ibérica, Oruç logró crear la potencia del Estado argelino, en el siglo XVI. En cuanto a la instalación de los moriscos expulsados de 1609-1614 en las ciudades costeras al Este de Argel, es muy probable, pero sólo está documentada su presencia en “*Bona*”, la actual Annaba<sup>504</sup>.

Se anotó que la ciudad Bona fue citada, al menos, en tres ocasiones. Se citó el caso del andalusí instalado en Túnez, quien afirmaba con certeza que Bona era una de las ciudades argelinas que acogió a unos “*cherifes*” andalusíes, nobles y descendientes del Profeta Mahoma. Mencionó, también, el incidente de dos navíos que salieron de Sevilla para dirigirse a Marsella. Pero, a causa de amenazas de la peste, la ciudad se vio obligada afretar navíos para dirigir a los moriscos a Berbería: Bona, Tabarca y otras partes de la misma región. El tercer caso era el del un importante jefe de los andalusíes de Túnez. Se trataba, pues, de un gran terrateniente, Mustafá de Cárdenas “*Al-Kardanax*”, quien huyó de Túnez y pasando por Oriente medio y Turquía, acabó refugiándose en Bona. Allí, siguió las costumbres de sus antepasados de Al-Ándalus, de su región natal Baza. Pues, después de ser gran dueño de olivares y de una finca fructifica en Grombalia (Túnez), logró realizar las mismas actividades beneficiosas en Bona<sup>505</sup>.

#### **III.1.4. EN EL OESTE DE ARGEL**

Los principales centros de la costa oeste de Argel ocupada por los andalusíes fueron Tenés, Birchik “*Bresk*” y Cherchel.

---

<sup>504</sup> HALAILI, Hanifi, *Al-Qadiyya al-Moriskyya fi al-Fadha' al-'Uthmani al-Jaza'iri 'ala Dhaw' al-Farmanat al-'Uthmaniyya (1492-1921)*, Revista, Al- Hiwar al-Mutawassiti, Nº 6, Sidi Bel Abbes, Marzo 2014, pp. 9-37.

<sup>505</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, pp. 228-229.

La segunda parte del libro *Kitabi-i Bahriye* del almirante otomano Pirî Reis<sup>506</sup>, escrito en el año 1525, informa de manera afinada y exacta sobre los puertos y los amarraderos indicando el modo de penetrarlos. Describe de manera insistida los arrecifes, los cabos, los fondos, las islas, los puntos de referencia, etc. Pirî Reis completó e ilustró su descripción adjuntando numerosos mapas y descripción de las costas argelinas<sup>507</sup>

El cartógrafo turco describió, Argel, Bujía, Delis, Djidjel, Annaba, Mazalquivir, Orán, Mostagán, Tenés, Birchik (actual Gouraya) y Cherchel. Sin embargo, mencionó la presencia de andalusíes únicamente en las dos últimas ciudades. Así, señaló que la mayor parte de la población de las fortalezas Birchik y Cherchel era andalusí. Además, las construcciones de las dos ciudades estaban en ruinas<sup>508</sup>, y añadió que:

Birchik est une forteresse située en un lieu élevé au bord de la mer ; il n'y a pas de port, mais c'est un endroit poissonneux. A cinq ou six milles en face, il y a une île: cette île est un bon mouillage où les navires peuvent jeter l'ancre et s'amarrer ; (...) Beaucoup des constructions de cette forteresse de Birchik sont en ruine. La population de la forteresse est constituée en majorité par des gens d'Andalousie. (...) de la forteresse de Birchik jusqu'à Cherchell, il y a vingt milles en direction de l'Est-Nord-Est. Autrefois, Cherchell était une grande ville, mais par la suite elle est tombée en ruines ; actuellement il reste quelques éléments de la forteresse. Lorsque les infidèles s'emparèrent de Grenade, ils accordèrent l'aman et la population partit pour les pays arabes. Cette population peupla alors la forteresse de Cherchell qui devint son quartier général<sup>509</sup>.

A finales del mismo siglo XVI, Haedo describió la actividad marinera y corsaria de Cherchel, así como el trabajo de los andalusíes en las montañas para

---

<sup>506</sup> Hadji Mehmet, almirante, marino y cartógrafa turco. Fue discípulo y sobrino de Kemal Reis.

<sup>507</sup> MANTRAN, Robert, « *La description des côtes de l'Algérie dans le Kitab-i Bahriye de Pirî Reis* », Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, vol. 15, N° 1, 1973, pp. 159-168.

<sup>508</sup> *Ibíd.*, pp. 159-168.

<sup>509</sup> *Ibíd.*, pp. 159-168, Trad. personal: “*Birchik es una fortaleza situada en un lugar elevado junto al mar; no tiene puerto, pero es un lugar con mucho pescado. Cinco o seis leguas al frente hay una isla: esta isla es un buen fondeadero donde los barcos pueden echar ancla y amarrarse. (...) Muchas de las construcciones de esta fortaleza de Birchik están en ruinas. La población de la fortaleza está constituida en su gran mayoría por gente de Al-Ándalus....de la fortaleza de Birchik a Cherchel, hay veinte leguas en dirección Este-Nordeste. Antes, Cherchel era una gran ciudad, pero luego cayó en ruinas; (...) Cuando los infieles se apoderaron de Granada, concedieron el amán a la población [andalusí] que se fue a los países árabes. Esta población luego pobló el Fortaleza de Cherchel que se convirtió en su cuartel general.*”

sacar hierro, madera y otros productos del bosque. En cuanto la construcción naval, la aseguraban, sobre todo, los cristianos<sup>510</sup>.

Allí hallará un gran número de cautivos que a fuerza de sus hombros y brazos descargan mucha y gruesa madera o tablazón que con sus manos fueron a cortar a las montañas de Sargel [Cherchell] o de Gegari [Jijel]. Allí hallará otro número de serradores que la sierran sin reposar de mañana hasta la noche<sup>511</sup>.

En cuanto a la ciudad Tremecén, lo que facilitó y favoreció la inserción de los moriscos del siglo XVII era la presencia de los primeros andalusíes instalados antes de la expulsión. La ciudad era, pues, de gran cultura y tradición andalusí. Los expulsados no tenían que instalar sus costumbres para sentirse al gusto. Por ello y por falta de documentación precisa, los historiadores se enfrentan a la dificultad de determinar de manera concreta a los primeros andalusíes y lo que se debe a los expulsados del siglo XVII, en las grandes ciudades de no sólo Argelia sino de todo el Magreb. Según los investigadores, la dificultad en determinar la evolución cultural andalusí de las ciudades magrebíes se debe al papel de los otomanos frente a los moriscos. Pues, unos, como el historiador turco del siglo XVII Hadji Jalifa, consideran la acogida positiva, y otros, como Juan Penella<sup>512</sup>, al contrario, negativa.

Se localizó a los moriscos en Arzew, Mostagán y Tremecén. Afirmó que estaban instalados en unos barrios especiales llamados “*Al-Andalusiyat*”, situados al oeste de Orán. A Epalza no le pareció probable, ya que, según él, hasta finales del siglo XVIII, Orán y Mazalquivir eran fortalezas españolas. Por ello, los españoles no permitirían a musulmanes precisamente hostiles instalarse entre la costa y la montaña del Murdjadjo, situados entre Orán y Mazalquivir. Además, “*Al-Andalusiyat*” no aparecen en la documentación cartográfica de la región, en el siglo XVIII. Sin embargo, avanzó la posibilidad de la existencia de dichas “*Al-Andalusiyat*” pobladas por descendientes de moriscos expulsados en el siglo XVII,

---

<sup>510</sup> HAEDO, Topografía ..., *op. cit.*, t. I, pp. 80-81

<sup>511</sup> *Ibíd.*, t. II, *op. cit.*, p. 182.

<sup>512</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ y VINCENT, *op. cit.*, p. 225.

entre los años 1709 y 1732, fechas en las cuales los otomanos de la Regencia de Argel recuperaron Orán y Mazalquivir<sup>513</sup>.

Varios aspectos llevaron a los musulmanes de España a favorecer la elección de la Regencia como país de predilección para la instalación de los moriscos antes y después de la gran expulsión de 1609-1614.

Como es sabido, después de la toma de Granada en 1492, otro flujo de refugiados mudéjares se salió de España para dirigirse a tierras musulmanas y se instaló, sobre todo en el actual Marruecos, y en el Magreb Central, Argelia.

Así, un número importante de granadinos se refugiaron en Orán y la ciudad se convirtió en una base de combatientes contra los cristianos de las costas españolas. Mientras en Tremecén, se suponía que, en el siglo XV, se instalaron miembros de la familia real y de descendientes de los soberanos musulmanes de Granada los Banu-Sultán. Las demás regiones costeras argelinas van a seguir el ejemplo de Orán y representar un verdadero peligro contra España. Lo que permitió a la Corona española, a partir del siglo XVI, justificar la conquista de muchas zonas litorales del Magreb Central: Mazalquivir, Tenes, Cherchel, Tedellis, Djidjel, Melia etc. que los otomanos no tardaron a manifestarse y recuperar las ciudades ocupadas excepto Orán y Mazalquivir<sup>514</sup>.

Muchos historiadores escribieron sobre la historia de la Regencia, en particular, Argel. Consideran que, en el siglo XVI, la obra de Diego de Haedo contribuyó, también, en atraer a los moriscos para instalarse en el norte de África, en Berbería, e incrementar el ejército otomano en Argelia. Pues, según muchos, y como lo mencionó Epalza, Haedo señaló el potencial económico y militar de que los corsarios disponían, era lo que animó a los musulmanes de Al-Ándalus a elegir Argel para instalarse<sup>515</sup>.

---

<sup>513</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 224.

<sup>514</sup> BUNES IBARRA, Miguel Ángel de, *La presencia española en el norte de África: las diversas justificaciones de las conquistas en el Magreb*, Aldaba, Revista del Centro Asociado a la UNED de Melilla, Nº. 25, 1995, pp. 13-34.

<sup>515</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 287.

Las ciudades del litoral argelino eran el lugar de predilección de miles de expulsados moriscos. Llegaron a través de diferentes puertos, ya sea para establecerse o de manera provisional antes de dirigirse a otra ciudad.

En cuanto a los cristianos, además de los 200 kilómetros que separaban las costas española y argelina, las regiones de Orán y Mazalquivir, ocupadas por la Corona española y organizadas por militares españoles, ofrecían las mejores condiciones para facilitar el desembarco de los barcos españoles, condiciones que no se podían encontrar en otros puertos del Magreb.

Sin embargo, los españoles no habían previsto complicaciones. Efectivamente, los expulsados transitaban por Orán para ser, después, encaminados hacia territorio argelino, y fue el gobernador de Orán, el conde de Aguilar, quien se encargó de entablar y asegurar las negociaciones con las autoridades argelinas para recibirlos. Pero, nada estaba preparado para la admisión a causa de las relaciones bélicas entre ambas autoridades.

La primera expedición, por su mayoría, del Reino de Valencia, salió de Denia el día 2 de octubre de 1609 y llegó el 5 a Orán. En sólo dos meses, entraron unos 116.000 refugiados<sup>516</sup>, y según unos historiadores y escritores como Fonseca<sup>517</sup>, serían bien acogidos en Tremecén y Mostagán, donde el conde de Aguilar había logrado obtener el permiso de su acogida. La acumulación de las masas colapsó la ciudad de Orán, que los cristianos los hicieron desembarcar directamente en las playas de Cabo Falcón y Arceo “actual Arzew”, exhibiendo artillería y mosquetes ante los argelinos, para evitar su oposición. Luego, se limitaron a abandonarlos en las afueras de su enclave, sin ninguna escolta ni protección, porque no negociaron con las autoridades de ciudades argelinas, como Tremecén, Mostagán, etc.<sup>518</sup>

Epalza habló de unos 500 ó 600 expulsados. Fueron tan numerosos que suscitaron el espanto de los autóctonos, poblaciones rurales locales que se enfrentaron a esos extranjeros, que hablaban y vestían a la europea. Por su número, los consideraron, según él, como amenaza para su subsistencia y su vida ya

---

<sup>516</sup> *Ibíd.* p. 218.

<sup>517</sup> FONSECA, *op. cit.*, pp. 276-277.

<sup>518</sup> *Ibíd.*, pp. 276-277.

precaria<sup>519</sup>.

Los incidentes generaron enseguida fuertes reacciones en el Magreb y en España. Así, las autoridades locales, los jefes religiosos de unas tribus se manifestaron contra las hostilidades para proteger a los moriscos. Citó la obra *Ayaib al- asfar*, del historiador Abu-Ras An-Násiri quien señaló un tardío y eficaz apoyo a los andalusíes. Contó como unas tribus de la región de Arzew y Mostagán se unieron y atacaron la tribu Habra causando una terrible matanza<sup>520</sup>.

En España, unos moriscos valencianos se negaron a embarcar con destino a Tremecén y Mostagán hasta provocar rebeliones. Se ha reconocido la hostilidad en algunas localidades rurales argelinas, pero se ha explicado que una de las causas del ambiente de pánico que afectó a la población morisca de Valencia en el año 1609 fue la exageración de las fuentes españolas.

Pues, los autores españoles avanzaron un número erróneo de moriscos muertos, víctimas de agresiones en Argelia. Lapeyre notó que, en realidad, fueron más numerosos los moriscos de Argelia víctimas de expolios, y los pocos que murieron, en su mayoría, era por hambre o agotamiento. Añadió que unos soldados españoles de la región de Orán cometieron las mismas violaciones contra los expatriados andalusíes<sup>521</sup>.

En aquel período, el sentimiento de pánico se intensificó debido a la difusión de coplas y romances que narraban los sufrimientos de los moriscos, presentándolos como mártires del islam. El impacto de las coplillas era inmenso y de doble repercusión. De un lado, acentuó la resistencia y el rechazo de muchos moriscos a ser deportados a Argelia; y de otro lado, irritó a los defensores de la expulsión que, por su parte, acusaban dichos relatos de mentirosos<sup>522</sup>.

Sin embargo, la lista de los acusados de maltratar a los expulsados no se limitaba a los ya mencionados, sino también, a los transportistas privados y los oficiales de la Armada. Así, el historiador francés Louis Cardaillac mencionó la historia de la morisca Catalina Barón expulsada con su marido a Orán. La

---

<sup>519</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 219.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 221.

deportada fue raptada por el capitán antes de llegar a la Regencia y llevada a Palermo como esclava<sup>523</sup>. Después de un ritmo acelerado, y por motivos religiosos, los cristianos frenaron la deportación de los expulsados hacia las tierras argelinas, en particular la de los moriscos menores de edad. Su objetivo era evitar fortalecer el ejército de la Regencia de Argel, principal enemigo de España en el Mediterráneo occidental, y educar a los niños en la fe cristiana. En realidad, detrás de los citados argumentos religiosos se escondían dudosos intereses, como usar a los jovencitos como mano de obra doméstica. Para desbaratar los planes de los cristianos y no estar obligados de abandonar a sus hijos menores en manos de cristianos, los expulsados pedían dirigirse a territorios cristianos, como Francia e Italia, aunque su destinación final era dirigirse a tierras musulmanas, en particular las argelinas<sup>524</sup>.

Los que llegaron sanos y salvos no tenían otro remedio que reconstruir su porvenir adaptando su cultura al nuevo lugar o, al contrario, adaptar ése a la suya para recrear el ámbito perdido en España.

En resumen, la instalación de los moriscos en diversas regiones de la Argelia otomana fue un proceso complejo y diverso. Provenientes de varias regiones de España, principalmente de Granada, pero también de áreas como Aragón, Valencia, Cataluña y el Reino de Castilla, su recepción y tratamiento variaron según las circunstancias y las regiones.

En las ciudades costeras del este, como Bujía y Annaba, fueron bien recibidos debido a la tradición de refugio musulmán en esa área. En Tremecén, la presencia previa de andalusíes y moriscos facilitó su inserción. Sin embargo, en la costa oeste, incluyendo Tenés, Birchik y Cherchel, enfrentaron hostilidad debido a tensiones con las poblaciones locales. La situación en Orán y Mazalquivir, bajo control español, también fue complicada.

La diversidad en la recepción de los moriscos refleja las diferencias geográficas y culturales de la región. Sin embargo, en las ciudades donde se asentaron, contribuyeron significativamente a la economía y la cultura de Argelia,

---

<sup>523</sup> *Ibíd.*, p. 221.

<sup>524</sup> *Ibíd.*, p. 221.

mientras que su presencia también tuvo implicaciones políticas y militares.

Se involucraron en diversas actividades económicas, como la agricultura, la construcción naval, la extracción de recursos naturales y otras ocupaciones. Su contribución económica fue significativa y contribuyó al crecimiento de las ciudades donde se asentaron.

Los moriscos conservaron su identidad andalusí en Argelia y establecieron barrios característicos que enriquecieron la diversidad cultural de la región. Algunos se mezclaron con la población local, mientras que otros mantuvieron sus costumbres y su identidad cultural. Su llegada también tuvo un impacto en la situación política de Argelia al fortalecer el poder militar de la región, lo que fue aprovechado por los otomanos.

### **III.1.5. LOS MORISCOS EN LA VISIÓN ESTRATÉGICA DE LOS TURCOS DE ARGELIA**

Los Hermanos Barbarroja, Oruç y en particular Hayreddine tras la muerte de su hermano en 1518, desempeñaron un papel crucial en la región enfrentándose tanto a los líderes locales que resistían y quienes declararon su lealtad a España pagando impuestos y cerrando sus puertos a los enemigos de España, particularmente en ciudades como Mostagán, Tenés, Cherchel y Bujía, como a las expediciones y ataques contra las costas españolas, que veía la expansión otomana en el Mediterráneo occidental como una amenaza para su dominio. Junto a los moriscos leales, los Hermanos Barbarroja unieron sus fuerzas contra los españoles, considerándolos enemigos comunes.

Entre 1516 y 1534, Barbarroja y sus fuerzas llevaron a cabo una serie de conquistas en ciudades costeras del oeste de Argelia, entre las que se incluyen Tenés, Medea, Miliana, Cherchel y Mostagán. Estas acciones fueron respaldadas por el Imperio Otomano a partir de 1519 cuando Barbarroja Hayreddine solicitó la protección del Imperio siendo agraciado con el título de Beylerbey de Argel Este evento marcó un hito al establecer a Argel como la primera provincia otomana en África del Norte.

Para comprender la estrategia en la elección de lugares de asentamiento de los andalusíes, mudéjares y moriscos en la Regencia de Argel, es esencial examinar diversas etapas de su llegada: antes de la caída de Granada, antes de su expulsión y después de la expulsión definitiva. Este análisis proporcionará una visión integral de las dinámicas de asentamiento y migración de estas comunidades (andalusí, mudéjar y morisca) en la región, así como de su impacto en el entramado social y económico de Argelia. Además, permitirá comparar los lugares de interés de los otomanos, arrojando luz sobre las estrategias y preferencias en diferentes momentos históricos. Es crucial indagar sobre las razones detrás de la elección específica de estos lugares para el asentamiento de los moriscos, explorando su conexión con los objetivos estratégicos de la dominación otomana en distintas épocas en Argelia.

Antes de la caída de Granada y con la intensificación de la Reconquista en España, las ciudades costeras de Argelia, como Argel, Tremecén, Orán, Cherchel, Bujía y Annaba, se convirtieron en las zonas preferidas de los emigrantes andalusíes para constituir una clase social distinta dentro de la sociedad argelina<sup>525</sup>.

Después de la caída de Granada, Argelia fue testigo de una notable intensificación de las migraciones de los andalusíes. Enfrentados al dominio de los Reyes Católicos, muchos optaron por la emigración hacia tierras bajo control musulmán. Estos recién llegados buscaron refugio en ciudades como Argel, Tremecén, Orán, Cherchel, Bujía y Jijel, escapando así de la creciente presión de las autoridades españolas<sup>526</sup>.

Se establecieron centros de acogida en diversas localidades, entre ellas Kolea, fundada en 1535 por Hassan Pacha para recibir a los Moriscos, atrayendo a unas 300 familias mudéjares y tagarinos. Los Moriscos también emprendieron migraciones hacia Mostagán, Tenés, Miliana, Medea, Delís y Annaba (Bona), contribuyendo de manera activa al desarrollo de estas regiones<sup>527</sup>.

---

<sup>525</sup> BENAFRI, *Endülüs`te ...*, op. cit., pp. 88-92.

<sup>526</sup> *Ibíd.*, pp. 93-97.

<sup>527</sup> *Ibíd.*, pp. 93-97.

La fundación de la ciudad de Blida en 1535 marcó un cambio significativo en la historia del asentamiento de los Moriscos en Argelia. Esta nueva aldea se convirtió en un importante centro de población para los Moriscos, destacando el impacto considerable de estas migraciones en el tejido social y económico de la región<sup>528</sup>.

Después de su expulsión definitiva, los Moriscos encontraron refugio en diversas ciudades de Argelia, a veces contando con el apoyo de la población y las autoridades locales y de las comunidades andalusíes ya establecidas. Como se mencionó anteriormente, se establecieron en diferentes regiones de Argelia, siguiendo el patrón de migración de las olas anteriores, incluyendo Argel, Tremecén, Kolea, Mostagán, Tenés, Miliana, Medea, Delís, Annaba, Blida y Constantina. Algunos Moriscos fueron dirigidos hacia Tremecén, donde se hicieron acuerdos con los líderes locales para garantizar un paso seguro hacia ciudades específicas de Argelia.

Los puertos de Orán y Mazalquivir actuaron como puntos de tránsito para la migración de los Moriscos. Los barcos españoles los transportaban a estos puertos y luego eran dirigidos hacia diferentes ciudades del norte de África, incluyendo Tremecén, Mostagán y Arzew<sup>529</sup>.

Sin embargo, indudablemente, la ciudad de Argel y la llanura de la Mitidja justo al norte son las áreas que más atraen a los Moriscos en Argelia<sup>530</sup>.

Los andalusíes, mudéjares y moriscos, antes o después de la expulsión en el siglo XVII, se establecieron en diversas regiones de la Argelia otomana, desempeñando un papel crucial en la economía, cultura y política de la región. Su instalación fue un proceso complejo, con variaciones según las regiones, pero dejó una contribución significativa en varios aspectos de la vida regional. No fue una coincidencia tanto para ellos como para las autoridades otomanas.

---

<sup>528</sup> *Ibíd.*, pp. 99.

<sup>529</sup> *Ibíd.*, pp. 110-122.

<sup>530</sup> *Ibíd.*, pp. 126.

Los otomanos ubicaron estratégicamente a los moriscos alrededor del centro de poder en Argel en momentos clave, como la fundación de la Regencia y después de asegurar su dominación. Esta disposición en ciudades, aldeas, pueblos, etc.. cercanos al centro de poder otomano fue claramente estratégica.

Los moriscos, al elegir las costas litorales, expresaron la esperanza de regresar a España. También se establecieron en áreas ya pobladas por su comunidad en oleadas anteriores, aprovechando las facilidades ofrecidas por su propia gente. Los otomanos, por diversas razones, incluida la protección contra la población local y el fortalecimiento de su posición en el Mediterráneo occidental, ubicaron a los moriscos en ciudades costeras clave que tenían interés para el imperio español o que habían sido recuperadas de los españoles.

En este contexto, los factores estratégicos y geopolíticos desempeñaron un papel esencial. Al colocar a los Moriscos como un "escudo" alrededor de Argel, los otomanos podrían haber buscado crear una población leal que actúe como defensa contra influencias locales y extranjeras, especialmente las españolas. La presencia de Moriscos en conflicto con los españoles también podría haber disuadido ataques directos.

Esta actitud se refleja en el comportamiento de la Sublime Puerta y las autoridades otomanas de la Regencia de Argel. A pesar del apoyo otomano a los musulmanes de España, algunas intervenciones diplomáticas, su ayuda se limitó al transporte de refugiados y su instalación en territorios otomanos.

### **III.2. HUELLAS MORISCAS EN LA VIDA SOCIOECONÓMICA EN ARGELIA**

Para describir Argel de los principios del siglo XVIII, Laugier de Tassy notó que “Casi no vemos más en la ciudad que los moros, que fueron expulsados de España<sup>531</sup>. Se trata de un número importantísimo de andalusíes expulsados un siglo antes. Corresponde, en efecto, al período de gran crecimiento urbano de la ciudad, impregnada de la cultura de las comunidades moriscas, herederas de la vida islámica española. La observación de Laugier de Tassy sobre la presencia de

---

<sup>531</sup> LAUGIER DE TASSY, op. cit., p. 51.

moriscos en Argel indica que no sólo eran numerosos en la ciudad, sino que también estaban profundamente adaptados en la sociedad argelina otomana. Su gran número sugiere que no sólo encontraron refugio en Argel, sino que también fueron aceptados y valorados por la comunidad local. Esto también explica el florecimiento de los lugares donde se instalaron y la marca indeleble que dejaron en la historia y la identidad de dichos lugares.

El éxito social de esta comunidad bien instalada con sus capitales y herencias, experiencia, conocimientos técnicos, y competencias en muchos dominios, reflejaba un verdadero auge urbano de la ciudad de Argel.

Los viajeros europeos, así como la documentación archivística en árabe sostuvieron que los musulmanes originarios de Al-Ándalus participaron en la vida económica de Argel de manera muy activa y dinamizadora. Pues, en el siglo XVII, y gracias a su presencia, la Regencia de Argel se transformó en el centro urbano más importante del Magreb. Eran muy activos en varios dominios, en particular, la agricultura intensiva, artesanía y en el sector de las actividades relacionadas con los servicios de la Regencia en general.

Los andalusíes se destacaban en muchos oficios, y gracias a su presencia, la producción textil se había desarrollada considerablemente desde el siglo XVII. De hecho, la fabricación de bonetes, “*shwashî*”, estaba en manos de su población, y los tejedores moriscos “*harrârîn*” (es decir, los que trabajaban la seda), por su parte, tenían el monopolio de la producción de seda, y que proporcionaban al estado uno de los ingresos fiscales más importantes. Eran sastres “*Khayyat*”, fabricantes de babuche “*bâbûjî*”, perfumistas “*’atâr*” y albañiles, oficio relacionado con la construcción que se transmitía de padres a hijos. Con los judíos<sup>532</sup>, dominaban el comercio exterior, que, antes de su llegada, era de poca importancia. En cuanto a las condiciones de la práctica de los oficios en el Argel en época de la dominación otomana, sólo muy pocos documentos de los archivos

---

<sup>532</sup> BRAHIMI, Denise, Quelques jugements sur les Maures Andalous dans les régences turques au XVIIe siècle, (Algunas sentencias sobre los moriscos andaluces en las regencias turcas del siglo XVII), en el libro de Ramón Petit et Miguel de Epalza, titulado *Recueil d’études sur les Moriscos Andalous en Tunisie* (Colección de estudios sobre los moriscos andaluces en Túnez), Madrid, Ed. Dirección de Relaciones Culturales, 1973, pp. 137-140.

habûs y unas fuentes narrativas proporcionaban informaciones detalladas, con ciertas confusiones respecto a las especialidades relacionadas entre sí.

Así, el historiador argelino N. Saidouni ha constituido muchos documentos que detallaban las actividades económicas de diversos individuos andalusíes: tiendas comerciales, propiedades agrícolas, fabricación de tejidos y jabón, tenencia de baños, encargos de administración, fundaciones piadosas, etc. Sobre la importancia de los andalusíes de la Argelia otomana estimó que:

El elemento andalusí fue un agente positivo de la vida económica y social antes de que se apropiaran con exclusivismo de sus actividades los turcos. Gracias a la actividad de los andalusíes y a la riqueza que engendraron o que consiguieron asociándose con comerciantes y corsanos, renacieron muchas ciudades de sus ruinas, como Cherchel, Blida y Kolea. Florecieron la agricultura de los jardines e introdujeron especies agrícolas nuevas, como el algodón en Mostagán o la viña en Annaba, mientras que Kolea se hizo famosa por la producción de seda natural<sup>533</sup>.

Inspirándose de fuentes escritas por viajeros europeos del siglo XVIII, se afirma que los andalusíes de Argelia y Túnez eran dotados de una gran capacidad de generar y acumular enormes riquezas. Pues, los moriscos y sus descendientes representaban un dinamismo económico y por consiguiente una fuerza social, en las ciudades portuarias del mar Mediterráneo de las Regencias otomanas, Argel y Túnez. Además de la arquitectura, las actividades agrícolas, comerciales, de trata de cautivos, de transacciones de propiedades inmobiliarias, se destacaban en los intercambios económicos y comercio internacional.

Se afirma que la llegada de los andalusíes a Argel, antes de 1609, seguida por la llegada masiva de moriscos expulsados, congestionó la ciudad y requirió más recursos para acoger a los numerosos nuevos habitantes. Sin embargo, en lugar de causar escasez de productos alimenticios, viviendas y agua, se construyeron más infraestructuras, como casas, escuelas, mezquitas y baños. También se aseguró un mayor suministro de agua para diversos usos: doméstico, fuentes de abluciones y baños en las mezquitas, baños de vapor, artesanía (cerámica, textiles y tintes,

---

<sup>533</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 237.

curtidos, etc.), riego agrícola y de jardines y huertas urbanas y periurbanas, entre otros. Además, se incrementó la mano de obra en todos los sectores y dominios.

Pues, contribuyeron al desarrollo y expansión de las ciudades donde vivían, proporcionándoles todo lo necesario para que fueran ciudades musulmanas.

Los andalusíes lograron canalizar las aguas subterráneas de las colinas de Argel, que apenas brotaban de sus laderas o, peor aún, se perdían desembocando en el mar, como era el caso de las aguas de Al-Hamma. Redirigieron estas aguas hacia la ciudad y sus jardines. Además, transformaron los extensos terrenos de la Mitidja, donde abundaban ciénagas y charcos formados por aguas de lluvia o corrientes superficiales provenientes de los montes vecinos. De este modo, convirtieron las tierras pantanosas en una rica zona agrícola con cultivos diversos.

La locución de “*hâj*”, usada antes de los nombres de andalusíes o moriscos, revelaba su riqueza material, mientras que la de “*sharif*”, que eran descendientes del Profeta. Cabe señalar que, en general, el título de “*hâj*” se da a los musulmanes que realizaron el peregrinaje a la Meca. Sin embargo, para los otomano, el término significaba, el que es “honesto, honorable y respetado”. Se refería, también, a los ricos poseedores de poder político y económico<sup>534</sup>.

Los andalusíes, mudéjares y moriscos, de todas las épocas, llegados a Argelia voluntariamente o expulsados, ocuparon una variedad de puestos de trabajo.

### **III.2.1. LA ARQUITECTURA Y GESTIÓN DE ASTILLEROS**

El período otomano resultó decisivo para el desarrollo urbano de Argel. La prosperidad económica que alcanzó su punto culminante a principios del siglo XVII se reflejó en una floreciente actividad arquitectónica, particularmente en el campo religioso. La construcción de los edificios religiosos, así como su

---

<sup>534</sup> BAHAEDDIN YEDIYILDIZ, Mehmed, Institutions du waqf au XVIIIe siècle en Turquie. Étude socio-historique, Tesis de maestría/doctorado, Éd. Société d'histoire turque, Ankara 1975, p. 70.

renovación, representaban testimonios de un dinamismo real que se remonta en su mayor parte a esta época de Esplendor.<sup>535</sup>

El comienzo de una nueva etapa fue expresado por la fuerza de las motivaciones religiosas en la intervención activa y la contribución reflexiva del gobierno central otomano. Estas mismas motivaciones poderosas han alimentado el esfuerzo popular<sup>536</sup>.

El hecho a observar, es que los lugares de culto eran objetos de encomiables atenciones. Las mezquitas desempeñaban un papel importante en la vida social, económica y política de la ciudad. De hecho, los “*Mezquita o jâma*”, mezquitas de predicación, eran, al mismo tiempo, un lugar de oración, centro político y sede de tribunal, las “*Mezquitas*” de proximidad, una segunda categoría de oratorios de los barrios, las “*qubba-s*” y “*Zawiya-s*”, mezquitas conmemorativas y, finalmente, los “*msîd-s*”, mezquitas escuela<sup>537</sup>.

Por ello, sean las figuras tan ilustres, sea la población fueron animados por un fervor religioso. Los primeros, como Hussein Bacha Mizimorto (1683-1688) o el Dey Chaban Khodja (1688-1695), que marcaron su reinado con la construcción de mezquitas a khutba, y mientras que otros dignatarios sólo dieron una modesta expresión de su poder, contentándose con la renovación de antiguas mezquitas, tales como Al-Sayyida y Khatchawa; los segundos, cedían su propiedad al estatus de *Habûs*<sup>538</sup>.

Los oficios de la construcción parecen haber florecido después de la llegada de los moriscos. Su presencia era más que decisiva en varios sectores. al igual que la actividad arquitectónica, que ha sido fuertemente estimulada y en donde se destacaban como especialistas, también fueron solicitados para las necesidades de la experiencia inmobiliaria.

---

<sup>535</sup> CHERGUI, Samia, « *La Nouvelle Mosquée d'Alger. Le déroulement d'une procédure constructive au xviiiè siècle* », Les mosquées. Espaces, institutions et pratiques – Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, vol. 125, 2009, pp. 233-250.

<sup>536</sup> *Ibid.*, pp. 233-250.

<sup>537</sup> *Ibid.*, pp. 233-250.

<sup>538</sup> *Ibid.*, pp. 233-250.

Sobre el acta emanada de los tribunales, en 1083 Hégira correspondiente a los años 1672-1673, Sulaymân al-Shwîhad aparece entre los expertos en construcción, llamados “*ahl al-khibra wa al-basar wa al-Ma'rifa fî ahwâl al-binâ*,”<sup>539</sup>. Sulaymân al-Shwîhad, jefe de expertos, de origen morisco, presidió la reunión de síndicos corporativos y garantizó la coordinación entre los agentes del estado. La mayor parte de su trabajo se hizo en colaboración con oficiales que eran, en su mayor parte, de origen otomanos o morisco: los delegados del gobierno central, así como “Cheikh al-blâd” y “al-muhtasib”, respectivamente, el administrador de la ciudad y el jefe de la policía del mercado. El mismo jefe, tenía, también, prerrogativa de realizar valoraciones de los bienes por invitación del Tribunal de primera instancia. De hecho, en el dominio del arte de la construcción, como en la evaluación inmobiliaria, su opinión fue muy escasamente discutida.

En los oficios en relación con la construcción se distinguía el perfil de “amîn Al-binâ”, el experto en construcción. Desde un punto de vista práctico, tenía como misión supervisar y coordinar las diferentes tareas, proporcionar mano de obra suficiente, los materiales de construcción necesarios, etc. Dada la naturaleza técnica de sus funciones de supervisión, parece que se estaba acercando del cargo directivo del “Mi'mâr Bâchî”, al arquitecto jefe, cuya actividad se atestiguaba en casi todas las demás provincias del Imperio otomano.

Resulta que esta profesión de arquitecto no era necesariamente la exclusiva de los moriscos. Como lo señaló Jean-Baptiste, el refuerzo de las obras avanzadas del puerto, decretado alrededor de 1026 hégira (1617) en el caso de un ataque español, fue conferido, durante tres años, al griego al-Qâyad Hasan y el napolitano Yusuf<sup>540</sup>, dos renegados. En los archivos aparecen, también cristianos, así, para la construcción de la nueva Mezquita, las obras fueron dirigidas, desde 1070 hégira (1659-1660), exclusivamente por un “m'allam bannâ ' nasrânî”, maestro albañil cristiano. Ramdhân Uldj (renegado), un cristiano cautivo, desempeñó el papel

---

<sup>539</sup> ANA, al-Mahâkim al-Shar'iyya, caja 116, doc. 110/109, en CHERGUI, « *Les morisques et l'effort...*, op. cit., pp. 303-317 / Trad. Perso. del árabe al español: “Personas con experiencia, visión y conocimiento en la construcción”.

<sup>540</sup> BENMANSOUR, Abd el Hadi, Alger. XVIe–XVIIe, journal de Jean-Baptiste Gramaye « évêque d'Afrique » : manuscrit latin de Jean-Baptiste Gramaye, col. Historia, Éditions du Cerf, París, 1998, p. 26.

arquitecto en 1068 hégira (1657-1658), y asumió la supervisión de los “nasâra al-Beylik”, los cautivos trabajadores cristianos.

Tanto las comunidades minoritarias andalusíes como las judías y cristianas han colaborado para dar un impulso vigoroso al sector de la construcción. Sin embargo, la probada competencia técnica de los andalusíes y los cristianos de Europa parece legitimar su selección a la cabeza del proyecto por las autoridades otomanas. Es en el sistema institucional de los habûs, un instrumento jurídico, que se habían basado la mayoría de las operaciones, prácticamente todas las cuales se habían llevado a cabo con miras a la reurbanización de Argel<sup>541</sup>.

Así pues, una minoría de maestros albañiles de otras áreas geográficas invirtieron en este dominio. Documento anotan que “M'allmîn nasâra al-Beylik”, maestros albañiles, cautivos cristianos del Beylik, trabajaban junto a los nativos, los maestros Amhamad, al-'Arbî, Alî al-Blîdî y Slîmân, y o incluso, a inmigrantes procedentes de la Regencia de Túnez como fue el caso de al-tûnsî al-bannâ' o del Reino de Fez, al-bannâ' al-Fasî<sup>542</sup>.

Se trataba de una de las corporaciones de construcción más influyentes, que tenía una mayoría de Albañiles de la ciudad “baldis”. Las maniobras y empleados están afiliados, tanto a su comunidad de origen como a su gremio. Eran asimilados a los recién llegados “barrânîs”, que procedían de las montañas de los alrededores y regiones del sur, de Kabilia o Biskra. La mayoría de estos jornaleros aparecen, muy a menudo, en los inventarios después de su muerte con la mención “muerto” y la de Kabilia, Biskri o Negro<sup>543</sup>. Hace falta mencionar, que una fuerza de trabajo servil, de linaje europeo, reforzó el rango de todos estos trabajadores aprendices<sup>544</sup>.

Sin embargo, en Argel de los siglos XVII y XVIII, los maestros albañiles calificados promovidos al rango de sindicato de edificación provenían, por su

---

<sup>541</sup> CHERGUI, « *La Nouvelle Mosquée d'Alger...*, op. cit., pp. 233-250.

<sup>542</sup> ANA, al-Beylik, R 325/423, 1066/1655-1656 à 1082/1671-1672 ; C 310 à 328, R 317/415, 1087/1667-1668 à 1130/1717-1718 ; C 246 à 279, R 262/358, 1158/1745-1746 à 1159/1746-1747, en CHERGUI, « *Les morisques et l'effort...*, op. cit., pp. 303-317.

<sup>543</sup> ANA, al-Beylik, C 246 à 279, R 257/353, 1131/1718-1719, f. 34, en CHERGUI, « *Les morisques et l'effort...*, op. cit., pp. 303-317.

<sup>544</sup> CHERGUI, « *La Nouvelle Mosquée d'Alger...*, op. cit., pp. 233-250.

mayoría, de un linaje morisco. Gracias a su competencia técnica, varias generaciones de Maestros “m'allmîn” fueron nombrados a este cargo, como fue el caso de Al-Thaghrî, que significa tagarino, o al-Qachatalî, que significa castellano<sup>545</sup>. Dichos nombres, que aparecen en los archivos, corresponden a los ejercieron sus funciones en el dicho sector de 1634 a 1835. Así, una verdadera familia de arquitectos moriscos, como Mûsâ al-andalusî, y sus dos hijos 'Alî e Ibrâhîm al-Thaghrî ben Mûsâ, había marcado los principales sitios de construcción de la ciudad en el siglo XVII, con la construcción de varios edificios civiles, religiosos y militares. El mismo Mûsâ y sus dos hijos fueron los principales artesanos de innumerables obras arquitectónicas, como la nueva Mezquita, el antiguo cuartel situado cerca del mercado de verduras “Suq al-Khadharîn”. Fueron también los Restauradores de muchos otros edificios, como el Palacio de Gobierno “al-Janîna” y la puerta del mar “Bâb al-Bahr”.

Efectivamente, durante la primera mitad del siglo XVIII, los maestros albañiles expulsados de al-Ándalus instalados en Argel participaron activamente en las operaciones para salvaguardar y preservar todos los bienes inmuebles. Sea, patrimonios fundados en beneficio de al-Haramayn, es decir, a favor de la institución “habûs” de las dos ciudades santas, la Meca y Medina, sea, los compartidos con sharikat al-Andalus<sup>546</sup>, sharikat al-Jâma 'al-Azam<sup>547</sup> y al-sharika al-'Âma<sup>548</sup>.

Un ejemplo ilustrado por los registros de bayt'ul Mal) referentes a la Institución habûs de los Andalusîes entre 1157-1159 hégira (1744-1747), lleva la mención “Banyân 'alâ yadihi” que muestran que el trabajo fue llevado a cabo por el maestro albañil Qâsam mismo<sup>549</sup>. Un extracto sin fecha de la escritura legal de waqf figura en el registro de inventario N° 218/313, también, que al-bannây (el albañil) “Al-Hâj” Qâsam fundó en el waqf una casa contigua al paso cubierto sabât

---

<sup>545</sup> GHETTAS, Al-hiraf wa ..., *op. cit.*, p. 151.

<sup>546</sup> Institución habûs de los Andalusîes.

<sup>547</sup> Institución habûs de la Grande mezquita.

<sup>548</sup> Institución pública de agua y caminos.

<sup>549</sup> ANA, al-Beylik, C 246 à 279, R 252/348, 1150/1737-1738, f. 20; R 255/351, 1154/1741-1742, f. 26 ; R 248/343, 1157/1744-1745, f. 29 ; R 249/344, 1159/1746-1747, f. 8 ; R 260/356, 1159/1746-1747, f. 14, en CHERGUI, « *Les morisques et l'effort...*, *op. cit.*, pp. 303-317.

Kashkûl, para el beneficio de las instituciones de al-Haramyn y los oratorios de sûq al-Lûh (mercado de madera) y de Ben Nîgrû<sup>550</sup>.

Entre las muchas huellas moriscas, se destaca el Tophane Gömrük (fuerte de la Aduana) fue construido (1551 y parte de 1552) bajo la dirección de Ustâ Mûsa al-Andalusí. Se llamaba, también, Tophane al Andalus, "la batería andalusí", nombre que estaría vinculado a "la memoria de los obreros andalusíes que la construyeron", y incluso, la habían financiado<sup>551</sup>. La batería conoció varias modificaciones. La última restauración se llevó a cabo tras los considerables daños registrados en las fortificaciones de la ciudad de Argel durante el bombardeo anglo-holandés del 27 de agosto de 1816. En aquel entonces, servía para realizar disparos de cañón hacia el mar. Pues, se lanzaba un cañonazo como salve, en las fiestas religiosas musulmanas. Pero, la señal de salvas fue abolida por Husein Dey, el último Pacha de Argel. Durante la ocupación francesa, fue demolido en gran parte en 1867 para la construcción de la avenida que forma el nuevo frente marítimo de Argel, y sus restos acabaron desaparecidos por completo.

El hijo mayor, 'Alî al-Thaghrî ben Mûsâ, fue promovido a la posición de arquitecto Jefe en el año hégira 1044 (1633-1634), y unos años más tarde, el dey de Argel, Ali Pacha, lo nombró para dirigir la labor de completar el cuartel al-Khadharîn, que su padre Mûsâ al-andalusî realizó diez años antes, también conocido como Dâr al-Inkishâriya al-Jadida (el nuevo cuartel de los jenízaros), al-Fûqânia (el cuartel superior) y al-Tahtâiya (el cuartel inferior)<sup>552</sup>.

En cuanto al segundo hijo del maestro Mûsa, Brahim al-Thaghri<sup>553</sup>, en vista de la magnitud y complejidad del trabajo para erigir la nueva Mezquita, fue el experto quien colaboró, durante los tres primeros años de construcción, con la supervisión y control de las operaciones de este monumental edificio entre 1067 hégira (1656-

---

<sup>550</sup> ANA, al-Beylik, C 217 à 245; R 218/313, 1104/1692-1693 à 1195/1780-1781, f. 15, en CHERGUI, « *Les morisques et l'effort...*, op. cit., pp. 303-317, Esos dos oratorios beneficiaron enormemente de la generosidad andalusí y morisca.

<sup>551</sup> DEVOULX, Albert, « La batterie des Andalous à Alger », *Revue africaine*, t. 16, Argel, 1872, p. 340-342.

<sup>552</sup> COLIN, Gabriel, *Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie*, vol. 1, Ed. Leroux, París, 1901, p. 35.

<sup>553</sup> CHERGUI, « *La Nouvelle Mosquée d'Alger...*, op. cit., pp. 233-250.

1657) y 1069 hégira (1658-1659). También, fue nombrado, como maestro albañil “m'allam al-bannâ'in”, por orden de “Al-Hâj” 'Alî Agha para supervisar la construcción de “burdj al-Sardîn” (la fortaleza de las Sardinias), en 1077 hégira (1666-1667), y el almacén de grano adyacente al Palacio del Gobierno, en 1080 hégira (1669-1670)<sup>554</sup>.

El maestro Brahim al-Thaghri participaba en las experiencias judiciales de los edificios, y el control de sus defectos, lo que le permitió ampliar el campo de sus intervenciones. Pues, aparece en varios documentos judiciales entre otros expertos albañiles, es decir, que formaba parte de "ahl al-khbra wa al-basar wa al-Ma'rifa ahwâl al-binâ". A los expertos, se les destacaba su probada experiencia “khbra”, su ojo “basar” ejercido y su particular conocimiento “Ma'rifa” en el análisis de los edificios, ya que, las sentencias del tribunal se basaban en el asesoramiento técnico de estos verdaderos conocedores de los problemas de construcción y conservación<sup>555</sup>.

Así, para resumir, podemos decir que el período otomano en Argel fue una época de florecimiento económico y desarrollo urbano que dejó una profunda huella en la arquitectura y la vida de la ciudad. A lo largo de este período, las motivaciones religiosas, la intervención activa del gobierno central otomano y la contribución de diversas comunidades, en particular los moriscos, desempeñaron un papel crucial en la construcción y renovación de edificios religiosos y civiles.

Las mezquitas se erigieron como centros no sólo de oración, sino también de actividades políticas y judiciales, demostrando su importancia en la vida de la ciudad. Los maestros albañiles, muchos de ellos moriscos, desempeñaron un papel esencial en la supervisión y coordinación de la construcción, asegurando que Argel se convirtiera en un centro arquitectónico próspero.

Las contribuciones de otras comunidades, como los judíos y cristianos, también fueron significativas en este período, pero la competencia técnica de los moriscos y su linaje en el campo de la construcción los llevó a ocupar puestos

---

<sup>554</sup> COLIN, op. cit., pp. 60-65.

<sup>555</sup> ANA, al-Mahâkim al-Shar'iyya, caja 39, doc. 59/368, 1099/1688; ANA, Ms. 670/1378, f. 22, en CHERGUI, « *Les morisques et l'effort...*, op. cit., pp. 303-317.

destacados en el sindicato de edificación y a desempeñar un papel central en la reurbanización de la ciudad.

En definitiva, el legado de los moriscos en la historia de Argel es innegable. Sus habilidades técnicas y su compromiso con el desarrollo urbano contribuyeron significativamente al esplendor arquitectónico de la ciudad durante el período otomano. Su influencia perdura como un testimonio duradero de su contribución invaluable al patrimonio de Argel.

### **III.2.2. LA AGRICULTURA**

Las agrupaciones agrícolas andalusíes, en los alrededores de las ciudades, esencialmente de Argel y sus llanuras del valle de La Mitidja, eran de las más fértiles de todo el país. Lo confirmaron, sobre todo, los viajeros extranjeros.

Se puede percibir, también, en la descripción de Blida que hizo el viajero como el español Fray Francisco Ximénez, el inglés Thomas Shaw<sup>556</sup> y el francés Venture de Paradis, que se podría fácilmente atribuir a una ciudad andalusí:

Belidé est une des plus agréables villes du royaume; elle est à 6 lieues d'Alger, sur la grande route qui conduit à Mascara. Toutes les maisons ont leur fontaine. Les jardins fournissent tous les fruits et toutes les verdures qui se consomment à Alger. Il s'y tient tous les jeudis un marché général, où de tous les environs on apporte les poules, les oeufs, les boeufs, les fruits secs, l'orge, le blé et les légumes<sup>557</sup>.

Se señaló un informe del año 1755 que mencionó el cultivo de la viña:

Ay muchas viñas de una naturaleza y fertilidad prodigiosas; i vides que trepan y enlazan los más empinados árboles, formando naturalmente copas mui deliciosas i admirables. An sido dichas viñas plantadas por los Moros expulsados de Granada; porque antes no sólo no las plantaran, sino que desceparan los que avían plantado los Christianos, haziendo servir a los campos para otras cosechas (Castillo)<sup>558</sup>.

---

<sup>556</sup> SHAW, Thomas, *Travels or Observations ...*, op. cit., p. 22.

<sup>557</sup> VENTURE DE PARADIS, op. cit., p. 12.

<sup>558</sup> EPALZA, *Los moriscos antes y después ...*, op. cit., p. 250.

Se explica que las similitudes en las actividades agrícolas encontradas en el Magreb se debían al pasado agrícola de los emigrantes en su país de origen, España. Estas personas se agruparon en zonas agrícolas, formando un tipo de “colonias”, que se denominaban “pobladors de colonización de nueva fundación”<sup>559</sup>. Allí, introdujeron, también, nuevas variedades y especies de productos agrícolas inexistentes en la región, aportados de España o de América.

Los andalusíes introdujeron en la región la técnica de la cría de gusanos de seda, lo que permitió la producción de seda en localidades como Kolea y Cherchel. Además, introdujeron el cultivo del azufaifo (jujuba), destacándose la ciudad de Annaba por su reputación en la producción de este fruto<sup>560</sup>.

Todo ello permitió entender la importancia y el papel de dichas gestiones en la inserción de los andalusíes en las sociedades y ciudades de los países de su nueva residencia: Argelia, Marruecos y Túnez. Sus objetivos eran reproducir en su país de acogida su medio ambiente perdido en España y producir suficientemente los alimentos necesarios para su propio consumo y el de los nativos de las ciudades de su instalación, sin olvidar las materias primas usadas en el sector que dominaban perfectamente: la artesanía. A pesar de ser, casi exclusivamente, metropolitanos, ligaron entre las ciudades y los campos, gracias a su espíritu de intercambio, como fue el caso de la construcción de acueducto para encaminar agua a Argel.

Gracias a las colonias agrícolas que desarrollaron y el intercambio de toda clase de productos comerciales, los andalusíes participaron en la vida y el esplendor de las zonas que habitaron. Pues, ello les permitió gozar de una protección militar por las autoridades turcas contra ataques de los beduinos o campesinos. Era también por dicha protección que los moriscos se instalaron en las zonas urbanas y periurbanas y en la capital de la Regencia de Argel, en particular, para estar cerca del centro militar del poder otomano.

A finales del siglo XVIII, los andalusíes, no sólo, regulaban los precios agrícolas, sino también, gracias a ellos, Blida y Kolea seguían siendo los centros

---

<sup>559</sup> *Ibíd.*, p. 251.

<sup>560</sup> VENTURE DE PARADIS, *op. cit.*, p. 287.

agrarios de las que se nutría Argel. Se trataba de una agricultura intensiva, destinada al intercambio comercial extenso, contribuyendo, también, a proporcionar materias primas para la artesanía. Sus actividades generaron enormes riquezas que les permitió sufragar donaciones, especialmente en los lugares santos del Islam (La Meca, La Medina, Jerusalén, etc.)<sup>561</sup>

Así, en otro dominio, el legado de los moriscos perdura como un testimonio de su habilidad para adaptarse y prosperar en un entorno nuevo y desafiante. Su contribución a la agricultura y al desarrollo de la región es un recordatorio de la riqueza cultural y la diversidad que puede surgir cuando las comunidades humanas se unen para forjar un futuro mejor.

Su historia es un recordatorio de cómo las personas pueden dejar una huella perdurable en la tierra que llaman hogar. No sólo transformaron tierras áridas en oasis de fertilidad, sino que también enriquecieron la dieta local, impulsaron el comercio y la artesanía, y contribuyeron significativamente a la vida económica, política y cultural de la región.

### **III.2.3. AGUA Y BAÑOS**

Al lado de la arquitectura, la dirección y el control de las obras para asegurar el suministro de agua potable a varios edificios de la ciudad, tal como las residencias, los baños y los edificios religiosos para las abluciones, estaban bajo el mando de los fontaneros moriscos. Uno de los documentos del Beylik de 1076 hégira (1665) atesta la contribución de las obras destinadas a conectar la nueva Mezquita con la red hidráulica general, al “Qaid al uyun”, jefe fontanero, el maestro Mûsa, y “rufaqaîhi”, sus subordinados<sup>562</sup>.

Un dominio importantísimo en el que se destacaron los moriscos, en cuanto a su aportación a la vida económica y al urbanismo de la sociedad argelina: al aprovechamiento del agua. Muchos documentos atestan de la construcción de un acueducto para traer agua a la capital desde Al-Hamma, una fuente costera, a una

---

<sup>561</sup> *Ibíd.*, p. 287.

<sup>562</sup> ANA, al-Beylik, C 310 à 382, R 325/423, 1066/1655-1656 à 1082/1671-1672, f. 62-63, en CHERGUI, « *Les morisques et l'effort...*, op. cit., pp. 303-317.

distancia de cuatro kilómetros y medio, con un caudal de nueve litros por segundo. El canal lo realizó el técnico andalusí “Usta Musa”, en época de Mustafá Kusa Pacha<sup>563</sup>, en los años 1610-1611. Como las fechas correspondían al período del gran destierro, era probable que se hizo precisamente a causa de una mayor necesidad de agua para la ciudad, como consecuencia del número importante de los moriscos expulsados de Al-Ándalus. Otra probabilidad para explicar el fenómeno, como lo anotaron diversos viajeros europeos del siglo XVII, era el penoso transporte de cisternas de aguas pluviales de que dependía la población de la ciudad que llevaron a la construcción del conducto. Así, un viajero francés del siglo XVII, el reverente y padre Pierre Dan escribió:

Ahora hay más de cien fuentes en la ciudad de Argel, desde sólo veinticinco años, antes únicamente había cisternas. Un moriscos llamado Maestro Musa, uno de los que fueron expulsados de España en el año mil seiscientos diez y mil seiscientos once, las hizo allí, por medio de un Acueducto, que viene de dos leguas fuera de la Ciudad; Y es evidente que este trabajo costó mucho sudor y dolor a los pobres cristianos cautivos que, en el calor más violento, no pararon de trabajar allí, como todavía lo hacen todos los días en el edificio del muelle del puerto<sup>564</sup>.

A mediados del siglo XVIII, un documento atestó de un suministro de agua, también, realizado por andalusíes, en las colinas que dominaban la capital argelina, precisamente encima del barrio de los Tagarinos:

Antiguamente no avía agua dulce en esta ciudad, sino en las cisternas, que en cada casa procuraran hazer; por lo que padecían mucha incomodidad, por tener que traer el agua media legua distante de la ciudad, hasta que en el año de 1612 un moro, descendiente de aquéllos que fueron echados de España, aviendo visto un manantial en una colina, cerca del castillo que llaman del emperador, propuso al Rey el conducir dicha agua a más de cien fuentes, que se hicieron dentro de la población; y aviéndole admitido el proiecto, hizo venir dicha agua, como avia prometido (Castillo)<sup>565</sup>.

---

<sup>563</sup> Mustafá Kusa Pacha (1610- 1613).

<sup>564</sup> DAN, *op. cit.*, p. 91. Trad. personal

<sup>565</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 241.

Hasta mediados del siglo XVI, la ciudad tenía sólo unos cuatro o cinco Hammam (baños) antiguos, cuya construcción precedió a la llegada de los turcos. Según el testimonio del Diego de Haedo, quien permaneció en Argel entre 1578 y 1580, y a quien se debe una de las descripciones más completas de la ciudad de aquella época, la Regencia contaba con unos sesenta baños<sup>566</sup>.

El siglo XVI aparece como el gran período de construcción de los baños. La ciudad está efectivamente bien abastecida de agua gracias a sus cuatro acueductos (de Telemly, Hamma, Birtraria y Ayn Zeboudja) cuya construcción se completó ya en 1620<sup>567</sup>. Durante el período otomano, debido a su alta rentabilidad económica, los baños de Argel, fueron constituidos principalmente en bienes del waqf, para el beneficio de instituciones religiosas, caritativas o de utilidad pública. Los registros del-Beylik y documentos de los tribunales religiosos (Mahakim el Charia), proporcionan información sobre muchos aspectos de su gestión y la práctica del waqf en las fundaciones a las que están enajenados<sup>568</sup>. Raymond añadió que la utilidad de la edificación de los baños públicos puede ser religioso o individual. En el primer caso, cuando se constituyen como waqf en beneficio de una obra piadosa, y en el segundo, el objetivo es económico, cuando su propietario o fundador tenga a la vista intereses pecuniarios personales<sup>569</sup>.

Durante la primera etapa de la colonización francesa, han ido desapareciendo y no quedaba más que unos 31 baños<sup>570</sup>.

En definitiva, el papel de los moriscos en el desarrollo y la gestión de la infraestructura de agua en Argel fueron de suma importancia. Se destacaron en la construcción de acueductos y la conexión de la ciudad con fuentes de agua, lo que contribuyó significativamente al abastecimiento de agua potable a la población y al crecimiento urbano. Además, su influencia se extendió a la construcción y gestión de baños públicos, que eran esenciales tanto desde una perspectiva

---

<sup>566</sup> HAEDO, Topografía ..., *op. cit.*, t. I, p. 192.

<sup>567</sup> CHERIF-SEFFADJ, Nabila, « *Waqf et gestion des bains publics à Alger durant la période ottomane (XVIe-XIXe siècle)* », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2007, pp. 197-231.

<sup>568</sup> *Ibid.*, pp. 197-231.

<sup>569</sup> RAYMOND, André, *La ville arabe, Alep, à l'époque ottomane (XVIe-XVIIIe siècles)*, Instituto Francés de Damasco, Damasco, 1998, pp. 184-209.

<sup>570</sup> CHERIF-SEFFADJ, *op. cit.*, pp. 197-231.

higiénica como cultural y religiosa. La habilidad técnica y la contribución de los moriscos en la vida económica y urbanística de la sociedad argelina fueron clave para proveer servicios esenciales, transformando profundamente los barrios donde se asentaron.

Su trabajo no sólo mejoró la vida cotidiana de los habitantes, sino que también impulsó la prosperidad económica y social de la ciudad, dejando un impacto duradero gracias a la administración otomana. Por ejemplo, durante el período otomano en Argelia, *el Khodjet-el-Aïoun*, encargado de gestionar el sistema hidráulico, supervisaba todo lo relacionado con acueductos, canalizaciones y fuentes. En 1788, se documenta que Sid Mohamed Pacha decidió canalizar las aguas de la fuente de Hamma hacia Argel, y los obreros, cuyo origen no fue especificado, comenzaron a excavar los conductos, revestirlos con mampostería y extenderlos hasta la ciudad<sup>571</sup>.

#### **III.2.4. LA ARTESANÍA**

Se observó que una lista de las actividades de los andalusíes en Argel, afirmando que, mayoritariamente, eran pequeños empresarios y artesanos, y constituían un grupo humano importantísimo en la sociedad musulmana cuya cultura era defendida por los otomanos. Pues, no se hizo ninguna referencia a los andalusíes en las actividades como la joyería, tapices, la cerámica, esparto, la construcción etc. Y más tarde, a principios del siglo XVIII, sólo se citó a un albañil, un maestro de obra andalusí<sup>572</sup>.

Sin embargo, muchos señalaron a artesanos de tradición andalusí en diversas zonas de Argelia con su proceso de fabricación colaborada con los andalusíes de las zonas rurales: productores de tocados andalusíes en Tremecén; de vestidos moriscos en Cherchel; de bordados, alfombras y chechías con su zoco especial en Bab al-Wed en Argel, y la artesanía del tejido, en particular la de la seda, importada

---

<sup>571</sup> DEVOULX, Albert, Tachrifat. Recueil de notes historiques sur l'administration de l'ancienne régence d'Alger, Imprenta del Gobierno, Argel, 1852, pp. 20 y 79.

<sup>572</sup> HESS, Andrew C., The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain, American Historical Review 74 (1968) / HESS, Andrew C., The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier, Chicago, 1978.

desde Granada en el siglo XIV en la zona occidental de Argelia (Orán, Honéin y Tremecén, y Al-Qal'a de Banu-Rached )<sup>573</sup>.

En realidad, dada la diversidad étnica y cultural de la población de Argelia y, en particular, la de las ciudades, como Argel, Cherchel, etc., y a pesar de las afirmaciones que atribuyeron los orígenes de muchas fabricaciones artesanales a los andalusíes y las evoluciones técnicas múltiples que aportaron, es indudablemente, que las tradiciones artesanales argelinas se debieron a la mezcla y fusión de las tradiciones locales y andalusíes, así como, las influencias de todo el Mediterráneo, exigidos por el intercambio mercantil interior y exterior de Argelia. Las dichas tradiciones e influencias verosímiles, poco documentadas y cuya cronología de difícil precisión, participarían al establecimiento de la estructura artesanal de Argelia en general y Argel en particular.

En cualquier caso, la participación andalusí y su papel en la economía y el desarrollo de las zonas donde habitaban eran cruciales en todas las actividades, como la artesanía, el comercio y la administración, tanto en las áreas urbanas como periurbanas de Argelia, especialmente en la ciudad de Argel.

La cuestión de la contribución de los andalusíes al arte de la cerámica fue planteada tanto para la España Musulmana (en época de la presencia de los musulmanes en al-Ándalus) como para España Cristiana (tras la caída de Granada). Esto llevó a unos investigadores a evaluar los datos y cuestionar la existencia de un arte morisco en la cerámica. Además, aunque los moriscos introdujeron esta manufactura en Argel, es necesario precisar que la situación era diferente en Túnez. Efectivamente, los exiliados de al-Ándalus habían contribuido en gran medida al desarrollo de la industria cerámica, que se había establecido en un barrio morisco, al-Qallâîn<sup>574</sup>.

A este propósito, se declaró que el arte de la alfarería no era actividad exclusiva de los moros, sino que los turcos también lo ejercían<sup>575</sup>. Por su parte, el obispo

---

<sup>573</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 253.

<sup>574</sup> SAADAUI, Ahmed, Tunis, ville ottomane : trois siècles d'urbanisme et d'architecture, Centre de Presse Universitaire, Tunis, 2001, p. 20.

<sup>575</sup> HAEDO, Topografía ..., *op. cit.*, t. I, p.51.

Jean-Baptiste Gramaye, capturado durante unos meses en la ciudad en 1619, indicó que únicamente los baldís ejercían esta profesión<sup>576</sup>.

Se anotó, también, que en lo que se refiere a la fabricación de la cal, los moriscos poseían hornos que funcionaban muy parecido a los hornos de cerámica<sup>577</sup>. Pues, para el año 1093 hégira (1682), los registros del Archivo Nacional de Argel atestan que la fabricación de cal fue compartida entre moriscos y Mozabites<sup>578</sup>. Así<sup>579</sup>, el “jarryâr” (calero) Muhammad al-Sharif al-Sharbalî, un morisco que trabajaba en bâb ' Azzûn, había recibido 25 reales por mediación de al-Hâj Muhammad, “amîn al-jarryârîn”, el sindicato de expertos de los caleros<sup>580</sup>.

Otro oficio en el que los expulsados de España sobresalían, el trabajo de la madera. A principios del siglo XVII, Argel contaba, pues, con unos 46 artesanos moriscos que excedían en la carpintería y ebanistería. Entre ellos estaba el maestro carpintero morisco 'Abd Allâh Ibn Mahraz al-Andalusî<sup>581</sup>.

En cuanto a la introducción de la artesanía de la seda en Argelia, el diplomático veneciano Gio Battista Salvago afirmó que era gracias a los granadinos y a principios del siglo XVII<sup>582</sup>.

Muchos historiadores<sup>583</sup> recalcaron la afirmación sin confirmarla, pero anotaban que la producción de la seda estaba, por lo general, en manos de andalusíes. Latham avanzó un número importante de unos 600 sederos que, según el mismo, contribuyeron mucho a la riqueza de la ciudad de Argel del siglo XVII.

Haedo consagró un capítulo al trabajo de las mujeres, y dijo que:

---

<sup>576</sup> BENMANSOUR, Abd el Hadi, Alger. XVIe-XVIIe, journal de..., op. cit., p. 87.

<sup>577</sup> HAEDO, Topografía ..., op. cit., t. I, p. 51.

<sup>578</sup> ANA, al-Beylik, C 246 à 279, R 278/374, 1093/1682, f. 4, en CHERGUI, « *Les morisques et l'effort...*, op. cit., pp. 303-317.

<sup>579</sup> Según el registro N° 278/374, de 1093 hégira (1682).

<sup>580</sup> ANA, al-Beylik, C 246 à 279, R 278/374, 1093/1682, f. 4, en CHERGUI, « *Les morisques et l'effort...*, op. cit., pp. 303-317.

<sup>581</sup> GHETTAS, Al-hiraf wa ..., op. cit., p. 153.

<sup>582</sup> FONTENAY, M., “*L'esclavage en Méditerranée Occidentale au XVII<sup>e</sup> siècle*”, pp. 11-50, en *La Méditerranée occidentale au XVII<sup>e</sup> siècle: actes du colloque de 1989*, boletín N° 14, Prensa de la Universidad de París Sorbona, Prensas de la Universidad de París-Sorbona, París, diciembre de 1990, pp. 11-50.

<sup>583</sup> LOUALICH, Fatiha, Alger au XVII<sup>e</sup> siècle: le regard d'un captif porteur d'eau (Le sieur de Rocqueville), en *L'Afrique au XVII<sup>e</sup> siècle, mythes et réalités: actes du VII<sup>e</sup> colloque du Centre international de rencontres sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Editado por Alia Baccar Bournaz, Tunis, 14-16 mars 2002, pp.181-189.

(...) pocas son las que saben labrar de seda, si no es alguna renegada o morisca de España, que en su tierra lo deprendió, y las hijas que de éstas nacen, a quien sus madres se lo han enseñado, con todo, no dexa de haber algunas públicas maestras de moras; pero es muy poco y grosero lo que les enseñan, y ellas tienen menos voluntad de deprenderlo, y menos las madres de apremiarlas a ello, y por esta causa son tan preciadas las cristianas captivas, especialmente las que labran de sus manos (...) <sup>584</sup>.

Según anotaciones en un estudio sobre los oficios en Argel durante los siglos XVI y XVIII, los andalusíes no fueron identificados como un grupo específico aparte de la población de la capital. Sólo mencionaron a los artesanos: “*los caballés de las montañas, los mzabíes jarichíes del sur, los mzitíes y biskríes de los oasis, los cháwiyas y los negros* <sup>585</sup>.” Así, “*sería una muestra más de la integración total de los andalusíes a todos los oficios urbanos de los ciudadanos de la capital, al igual que otros islamizados de origen oriental y europeo y sus descendientes* <sup>586</sup>.”

Es importante destacar que las tradiciones artesanales en Argelia resultaron de la fusión de las tradiciones locales, andalusíes y otras influencias del Mediterráneo y Europa. Los moriscos, junto con otros grupos, contribuyeron a la riqueza y diversidad, en varios dominios, de la sociedad argelina.

Aunque su presencia no siempre fue documentada con detalle en las fuentes históricas, a lo largo de los siglos y las épocas, los andalusíes, mudéjares y moriscos desempeñaron un papel esencial en diversas actividades artesanales, como la cerámica, la producción de cal, la carpintería y la seda. Su influencia también se extendió a la transmisión de conocimientos técnicos y habilidades en estas áreas.

### **III.2.5. LA PRESENCIA DE LOS MORISCOS EN LA ACTIVIDAD MARÍTIMA**

Para entender la importancia de la actividad marinera del Mediterráneo, en particular, la de Argel, es fundamental distinguir entre la “piratería” y el “corso”.

---

<sup>584</sup> HAEDO, Topografía ..., *op. cit.*, t. I, p. 135.

<sup>585</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 254.

<sup>586</sup> *Ibíd.*, p. 254.

La primera es un verdadero saqueo marítimo sin fe ni ley, hecho por piratas y prohibido y condenado por la ley y la moral<sup>587</sup>. En contraste, el corso entre cristianos y musulmanes representaba una forma de guerra y violencia marítima, aunque aceptada por ciertas normas sociales. Esta actividad era la principal fuente de ingresos para ciertos países corsarios, principalmente mediterráneos, como los estados de Berbería. El Corso generalmente está sujeto a reglas de ley entre el representante autorizado y el mandatario que proporciona las reglas de compromiso y sobre la repartición del botín.

En Argelia, el corso era una actividad oficial. Su objetivo era defender el territorio y la religión, el Islam. No sólo, era perfectamente integrada en la legislación del Estado argelino otomano y asimilado por la población de Argelia, sino también, representaba la base de los ideales patrióticos argelinos<sup>588</sup>.

En realidad, los aspectos militares e ideológicos del corso junto a la importancia de su dimensión económica, a que se añadió el elemento morisco en Argelia, hizo que la situación era compleja y tal como se percibió por los historiadores. A este propósito, se citó a unos arráeces argelinos y se explicó que, hacia 1529:

(...) después de haber tomado alguna gente y navíos por aquellas Islas y por la costa de España, siendo avisados de ciertos moriscos del Reino de Valencia y del estado del Conde de Oliva, que se querían pasar en Barbaría a vivir en la ley de moros, con sus hijos y mujeres, y que si los querían pasar, que pagarían una suma grande de dineros, fueron los dichos corsarios dello contentos. Y una noche embarcaron junto a Oliva, más de doscientos destos moriscos, y luego se hicieron a la mar con ellos y a la vuelta de la Isla de Tormentera<sup>589</sup>.

---

<sup>587</sup> Terki-Hassaine, Ismet, « Relations entre Alger et Constantinople sous le gouvernement du dey Mohammed Ben Othmane Pacha (1766-1791), selon les sources espagnoles », Universidad de Alcalá, 2011, pp. 32.

<sup>588</sup> MADANI, Ahmad Tawfiq, *Al ḥarb al-tha-lâ-thimi'a sana bayna al-Jazâ'ir wa Isbanya 1492-1792*, SNED, s.d., Argel, 1967, 2ª Ed. ENAL, 1984, pp. 8.

<sup>589</sup> HAEDO, *Topografía e historia general de Argel*, tomo I, pp.251-252.

### III.2.5.1. LOS MORISCOS EN LA MARINA ARGELINA

El mediterráneo de los siglos XVI al XVIII era un auténtico lugar mítico de incursiones entre musulmanes y cristianos, y por supuesto, de cautiverio y corso.

En los siglos XVI-XVIII, el Mediterráneo fue, al mismo tiempo, el teatro de interminables disputas ideológicas y militares entre el Islam y el Cristianismo, y un centro de tráfico marítimo y de intercambios comerciales. La complejidad de las actividades político-comerciales eran conjugadas con la práctica de la piratería y del corso. Este último fue convertido en una organización estatal y oficial por los países del mar Mediterráneo: los musulmanes del Magreb y los europeos, en particular, los territorios dependientes de la Corona española, en las penínsulas e islas ibéricas e italianas<sup>590</sup>.

Y como consecuencia de estas dos razias, Berberisca y cristiana, aparecían historias de cautiverio en ambos lados del Mediterráneo. Historias contadas o escritas por los propios cautivos, hermandades, asociaciones o instituciones religiosas, pero instrumentalizadas por esas órdenes con propósitos puramente religiosos e ideológicos.

A menudo, eran razias religiosas más que comerciales, ya que, los discursos de las historias de la época llevaban luchas entre las dos religiones. A ojos de los cristianos, los de Berbería eran los infieles, y a de los musulmanes, los cristianos eran los incrédulos. Terki Hassaine denuncia la ferocidad de la historiografía de los europeos con la cual describían las prácticas del cautiverio en Argel, olvidando que era una actividad muy practicada al mismo nivel que en Europa<sup>591</sup>. Además, unos afirmaban la desaparición de la esclavitud y el cautiverio en España de los siglos XVI y XVII. Finalmente, con la documentación consultada, los protocolos notariales privados, se descubrió la persistencia de la esclavitud de musulmanes en

---

<sup>590</sup> LÓPEZ NADAL, Gonçal Artur, Entre la cruz y la media luna, Congreso Internacional en Barcelona 1998, Felipe II y el Mediterráneo, Vol. 1, Barcelona, 1999, pp. 409-426.

<sup>591</sup> TERKI HASSAINE, « Relations entre Alger et Constantinople ... », op. cit., p. 93.

España hasta en el siglo XVIII<sup>592</sup>.

Sin embargo, la existencia de historias de cautivos y sus experiencias en tierras cristianas eran casi nula, debido principalmente a un problema de conservación, pero, la escasez de esos documentos no significa, en ningún caso, la falta de cautivos en suelo cristiano. No obstante, los textos de cautivos cristianos en tierras musulmanas eran tan abundante que se convirtieron, en aquella época, en una literatura de género. Por ello, el cautiverio en tierras berberiscas es más rico en historia, y esa abundancia era debida principalmente al interés de los países, en particular cristianos, afectados por el fenómeno del cautiverio.

Los moriscos, acusados, primero, de infieles a la religión cristiana, luego, de conspiración con los otomanos contra los intereses de España. Se vieron, así, arrojados fuera de su patria. Ya a principios del siglo XVI, es decir, al comienzo de la presencia de los hermanos Barbarroja, Argelia representaba, para los otomanos, una base militar y defensiva de toda la costa mediterránea magrebí. Fue dirigida con un objetivo primordial de amparar el Islam y a los musulmanes. Sus intenciones fueron claramente detalladas en un firmán enviado por el califa otomano a los mudéjares:

Con la voluntad de Dios, proyectamos el envío de mi gloriosa flota hacia vuestra costa, lo cual es de una importancia fundamental, y desde ahora lo vamos preparando. También hemos dirigido una orden imperial firme al Beylerbey de Argel para que os procure toda la ayuda posible, ya que habéis dado prueba de celo y de cuidado constante en defender el Islam y no habéis abandonado vuestra religión, a pesar de los combates contra los infieles -¡que Dios los maldiga!- Habéis dado prueba de toda vuestra perseverancia y vuestra valentía<sup>593</sup>.

El papel ideológico y militar de Argel y su función de defensa del Islam y los musulmanes, contra posibles ataques cristianos queda evidente y claro. Precisamente, como ejemplo, dos incidentes, entre muchos, atestan de papel estratégico de la Regencia de Argel. Extracto

---

<sup>592</sup> *Ibíd.*, pp. 112- 113.

<sup>593</sup> Extracto del firmán (carta del sultán otomano) que el califa otomano envió a los mudéjares, el 16 de abril de 1570. El texto fue editado y traducido por Abdeldjalil Temimi.

En el mes de septiembre de 1601, unos años antes de la expulsión de los moriscos, el almirante genovés Andrea Doria, con una impresionante armada española de 70 galeones y 10 000 hombres, llegó a Argel. Sin embargo, no pudo desembarcar a causa de una fuerte borrasca. Al intentar retirarse, su flota fue atacada por los andalusíes de Cherchel en 1560<sup>594</sup>. Se trataba de la segunda derrota del almirante Doria. La primera fue en el mes de septiembre de 1541, al servicio de Carlos I, en la famosa “Jornada de Argel”<sup>595</sup>.

La costa magrebí, y la argelina en particular, estaban realmente enfrentada a continuos ataques de los cristianos. En 1603, las fuerzas españolas intentaron invadir Argel, desembarcando, al este de Argel, en las costas de la Gran Kabilia y Azefoun. Aquella vez, fue con la colaboración con un jefe local llamado “Rey de Cuco”.<sup>596</sup> Pero, el ataque fue fracasado, y los 80 invasores acabaron capturados y ejecutados en Argel.

Durante los siglos XVI al XVIII, el Mediterráneo se convirtió en un escenario de conflictos religiosos, rivalidades y luchas por el poder entre musulmanes y cristianos. Estos enfrentamientos no sólo se manifestaron en incursiones y prácticas de piratería, sino también en una abundancia de historias de cautiverio. Estos relatos, en su mayoría escritos por cautivos cristianos en tierras musulmanas, se utilizaron como herramientas para promover objetivos religiosos e ideológicos, y reflejaron la intensidad de la lucha ideológica de la época.

En la Regencia de Argel, en particular, es necesario analizar el tema del corso desde diferentes ángulos: según la visión de los cristianos y especialmente españoles, y musulmanes, así como la actitud de cada uno de ellos frente a la problemática magrebí que desembocó en los conflictos entre los dos campos.

---

<sup>594</sup> COURTINAT, Roland, *La piraterie berberesque en Méditerranée: XVI-XIX siècle*, Ed. Serre, Nice (Francia), 2003, p.60.

<sup>595</sup> *Ibíd.*, p.60.

<sup>596</sup> DEYÁ BAUZÁ, Miguel José, *La política mediterránea de Felipe III vista desde el archipiélago Balear (1601-1608)*, en *Temas y formas hispánicas. Arte, cultura y sociedad*, Eds. Carlos Mata Induráin, Anna Morozova, Biblioteca Áurea Digital Del Griso (BIADIG), N° 28, 2015, pp. 69-83 / ANDRÉS, Gabriel, *Verdadera Relación de todo lo que a suscedido en Arjel (1603) del cautivo Juan Ramírez, auctor teatral*, Ed. Archivo de la Frontera, Alcalá de Henares, 2012, pp. 1-15.

Para unos, muchos moriscos practicaban el corso, considerando este trabajo como la opción más ventajosa para obtener todas las riquezas que necesitaban<sup>597</sup>, con sólo, según la expresión usada por el fray Pierre Dan, “rozando los mares<sup>598</sup>”.

Uno de los motivos del destierro de los moriscos era su alianza con los musulmanes del Magreb, exactamente, con los otomanos. Efectivamente, tras la gran expulsión de 1609-1614, muchos moriscos incorporaron cuerpos militares otomanos, como fue mencionado en un folleto, editado en Sevilla en 1618: “... *Y así mismo da cuenta del batallón que el Gran Turco ha hecho de todos los moriscos de España, para que corran la costa de ella*<sup>599</sup>.”

En el ejército argelino se enrolaron mucha gente de Al-Ándalus, de antes y después de la expulsión, y sus descendientes (andalusíes, mudéjares y moriscos). La documentación anotó la formación de importantes regimientos en campañas terrestres y marinas. Atribuyeron a los andalusíes su lealtad y apoyo al poder otomano, y evidentemente, las autoridades militares turcas de Argel pudieron siempre contar con ellos, tanto para la defensa de Argelia contra los cristianos, como para asentar la autoridad turca en Argelia, para controlar todas las ciudades y sus poblaciones, como fue el caso de las expediciones contra Tenés y Medea, en el siglo XVI. Reforzaron, también, los ataques otomanos contra Orán durante la ocupación de ésta por España, para proteger Mostagán, Maskara y Tremecén, y evitar su ocupación, como Orán, por los españoles.

Esa participación militar de los moriscos Al-Maqqari la llamó, “*El Yihad en el mar*<sup>600</sup>”.

En cuanto a los *Reis*, la mayoría eran renegados de origen cristiano<sup>601</sup>, con más de dos tercios provenientes del Mediterráneo. No obstante, algunos sostienen que los *Reis* de origen andalusí y magrebí, a pesar de su número y experiencia, ocupaban un papel secundario debido a la desconfianza política de los Barbarroja

---

<sup>597</sup> RAVILLARD, *Los moriscos en Berbería...*, op. cit., pp. 617-629.

<sup>598</sup> DAN, *op. cit.*, p. 9.

<sup>599</sup> EPALZA, *Los moriscos antes y después ...*, op. cit., p.147.

<sup>600</sup> AL-MAQQARI, op. cit., p.528.

<sup>601</sup> BELHAMISSI, Moulay, *Marine et marins d'Alger (1518-1830)*, Tesis de Estao (Bordeaux 1986), Biblioteca Nacional de Argelia, Argel, 1996, p. 46 y 107.

hacia hombres que podían hacerles sombra o contar con demasiado apoyo en el país<sup>602</sup>.

Por otro lado, bajo la denominación otomana, muchos eran moriscos, pero ninguno de ellos era *Reis*. Se afirma que los moriscos y árabes eran absolutamente excluidos del puesto de *Reis* porque, de acuerdo con los primeros, los turcos no confiaban en su lealtad. Además, se observó que los turcos los rebajaban, y que el más rico de los árabes y moriscos temblaban delante del más “miserable” de los turcos<sup>603</sup>.

En el siglo XVI, según los documentos de la época, los corsarios de la Argelia otomana eran predominantemente turcos, levantinos, renegados y andalusíes, con muy pocos autóctonos. Aunque la documentación es escasa, se deduce que la participación de los autóctonos en la piratería era secundaria o marginal. Además, las fuentes contemporáneas no nombran a ningún corsario de origen magrebí o andalusí en la época de los Barbarroja. No obstante, diversos testimonios confirman que había un gran número de ellos dedicados al corso<sup>604</sup>.

Las galeras de Argel contaban con una tripulación de entre 120 y 150 remeros, aunque algunas podían tener hasta 200 o más. Estos remeros eran en parte cautivos cristianos mezclados con remeros musulmanes, algunos voluntarios y otros no. Este equilibrio se mantenía para evitar motines. En cada galera había entre 60 y 100 soldados, además de entre 10 y 20 oficiales y miembros del personal de mando<sup>605</sup>.

Para la actividad corsaria, respecto a los nombres de *Reis*, se destacan dos períodos: (1580-1649 y 1650-1699). De los 420 nombres de *Reis* registrados, 249 pertenecen al período 1580-1649, mientras que 171 corresponden a la segunda mitad del siglo XVII. La primera mitad del siglo XVII fue una época de intensa actividad corsaria, mientras que la segunda mitad fue más tranquila. A pesar de los esfuerzos por documentar a los *Reis*, la cantidad de nombres registrados para la

---

<sup>602</sup> MEROUCHE, Vol. II, La course, ... op. cit. p. 52 y 170.

<sup>603</sup> LAUGIER DE TASSY, op. cit., pp. 205-206.

<sup>604</sup> MEROUCHE, Vol. II, La course, ... op. cit. p. 61 y 143.

<sup>605</sup> *Ibíd.*, p. 157.

segunda mitad del siglo es insuficiente, representando sólo una pequeña parte del número real.

La actividad corsaria se intensificó, operando todo el año, lo que resultó en mayores pérdidas humanas y una mayor rotación de *Reis*. En cambio, la segunda mitad del siglo XVII fue más tranquila, con una actividad corsaria más regular y menos fluctuaciones en sus efectivos. Sin embargo, el número de *Reis* registrados para esta segunda mitad del siglo es muy bajo y representa sólo una pequeña fracción del número real de *Reis* de la época<sup>606</sup>.

Como ejemplo de fuente cristiana del siglo XVII citamos a uno de los capitanes de navío de la época, Philippe Prévost de Beaulieu-Persac quien describió la derrota de 500 hombres y 4 naves, entre febrero y marzo del 1621<sup>607</sup>. Afirmó que registró y mató a los jefes e hizo una estimación del botín. Anotó la presencia de tres navíos de Argel, de los cuales se apoderó los días 11 y 25 de febrero, y el 18 de marzo del mismo año. Indicó también el nombre y origen de todos los cautivos, y se constató que los capitanes eran renegados franceses, al servicio del corso argelino<sup>608</sup>.

A continuación, se presentan listas extraídas de los registros de Philippe Prévost de Beaulieu-Persac, quien documentó las operaciones corsarias en el Mediterráneo a principios del siglo XVII. Incluyen nombres de cautivos y corsarios recuperados tras diversos enfrentamientos. Para este análisis, se han destacado exclusivamente los nombres que sugieren un origen morisco o andalusí, como "Granadino," o "Moro", aunque las listas originales contienen más nombres, como se señala en las notas adjuntas.

**Lista titulada:** Nombres de los turcos que el señor de Beau-lieu imprimió en la embarcación de Argel el once de febrero de 1621.

**Nota:** Veintiséis turcos más un cristiano al que se le dio la libertad.

---

<sup>606</sup> *Ibíd.*, p. 166-167.

<sup>607</sup> RONCIERE, Charles de la, *Mémoires de Philippe Prévost de Beaulieu-Persac, capitaine de vaisseau 1608-1610 et 1627*, Librairie Renouard, París, 1913, p. 265.

<sup>608</sup> *Ibíd.*, p. 273.

Soliman Mora
Abrain Moro

**Tabla 5: Nombres de cautivos de una embarcación de Argel**

**Lista titulada:** Nombres de los turcos que el señor de Beau-lieu salvó del barco hundido el veinticinco de febrero de 1621.

26 turcos más 11 cristianos a quienes se les dio la libertad.

**Nota:** La publicación de estas listas de prisioneros es muy instructiva, ya que revela que los renegados franceses de Ré, Marsella, Olonne, Saint-Malo y Saint-Tropez lideraban las fuerzas de los corsarios argelinos en combate.

Moustafa Granadino
Ally Granadino
Ally, Moro
Bougace de Teneda
Abrain Moro
Ally Brain

**Tabla 6: Nombres de corsarios musulmanes y renegados de Argel**

**Lista titulada:** Nombres de los turcos recuperados del barco de Argel, que se hundió en la playa de Cavalaire (en Francia) el 18 de marzo de 1621.

**Nota:** 29 Turcos más 4 cristianos a quienes se les dio libertad.

Ally, de Andalucía, Granadino
Ally, Moro
Ma Amet, Granadino
Moustafa, de Andalusí
Abrain Meme hijo
Amet Valantian, Granadino

**Tabla 7: Nombres de cautivos de un navío de Argel**

**Lista titulada:** Nombres de los turcos recuperados nadando del barco de Argel hundido el 22 de marzo de 1621.

53 Turcos. 11 Cristianos a quienes se les dio libertad.

**Nota:** A diferencia de los anteriores, la tripulación sólo estaba compuesta por berberiscos de Argel, Túnez, Biserta, Tlemecén, etc.

Amit, Moro
Muor, Moro
Ally, Moro
Ally, Moro
Abjoura, Moro
Amet, Moro

**Tabla 8: Nombres de Berberiscos de un barco hundido**

Las listas documentadas por el capitán Beau-lieu destacan la participación activa de individuos vinculados al mundo morisco en las actividades corsarias. Nombres como Granadino, Andalusí o Moro subrayan la presencia de moriscos o descendientes de andalusíes, quienes, pese a su desarraigo, se incorporaron a las redes de corso en el Mediterráneo. Estas menciones reflejan cómo los moriscos, en muchos casos, ocuparon posiciones relevantes dentro de las estructuras corsarias argelinas, a menudo junto a renegados de otros orígenes, incluidos franceses y otros europeos. La presencia de estos nombres refuerza la idea de que los moriscos se adaptaron a la sociedad argelina y participaron en las actividades bélicas y económicas de la época.

En cuanto a Haedo afirmó que los corsos moriscos, por su mayoría, eran al mismo tiempo patronos y capitanes de sus bergantines. Lo que les facilitaba la tarea era el hecho que nacieron en España, y por supuesto, conocían muy bien sus costas y, además, tenían allí parientes y amigos que los prestaban ayuda para causar daño fácilmente a los españoles. Explicó, también, cómo se construían las naves utilizadas por el corso en Cherchel: “...*en ese puerto los más dellos son todos moriscos de Granada, Valencia y Aragón, de los cuales está todo aquel lugar lleno y poblado...*”

Se proporcionaron cifras sobre el número de andalusíes en las fuerzas otomanas en Argelia durante la expedición de Argel contra la rebelión de Miliana

en 1544. Había alrededor de 4.000 tiradores, entre moros y renegados, otros 500 tiradores conocidos como "moros de España" y 600 "españís a caballo", todos ellos de Argel.

En el año 1541, cuando Carlos V envió una expedición de 10 000 hombres, encabezada por el almirante genovés Andrea Doria, Fray Diego de Haedo mencionó que, Hasan Agá sólo contaba “*con poco más de tres mil turcos, aunque tenía muchos andaluces y moros*”.

Los andalusíes, no sólo, y como lo anotó Haedo, combatían al lado de los turcos y renegados, como “genízaros”, “arcabuceros”, “espayes a caballo”<sup>609</sup> y “escopeteros”<sup>610</sup>, sino también, participaron en la formación e instrucción militar de los soldados argelinos, como fue el caso de los primeros “arcabuceros” de Tremecén.

La notoriedad militar de los andalusíes trascendió las fronteras de la Regencia de Argel. A mediados del siglo XVII, el Dey de Túnez encargó la construcción del puerto militar de Porto Farina<sup>611</sup>, (actualmente Ghar-El-Melh, en la bahía de Túnez) a Jamiro Al-Andalusí Al-Garnatí, originario de Granada, quien había trabajado previamente en las reparaciones del puerto de Argel.

Sin embargo, a pesar a la popularidad y resonancia de los andalusíes en el dominio militar, era en la actividad militar del curso marítimo donde mejor se integraron y culminaron, sobre todo, los moriscos expulsados y sus descendientes. Otra vez, como lo había previsto la Corona Española, vigorizaron el curso musulmán y otomano. Además, pudieron asociarse con los autoridades locales y extranjeras y mejorar sus técnicas corsarias, como fue el caso de la creación de la “República Andalusí” en Salé, en Marruecos.

A principios del siglo XVI, los puertos de Argel y Cherchel, contaba con unos 20 ó 25 bergantines o fragatas. Ello hizo que Argel se transformó en una base corsaria muy activa y poderosa, gracias a su puerto de Cherchel y las montañas

---

<sup>609</sup> Spay o españí, soldado de caballería turco. (RAE). <https://dle.rae.es/espah%C3%AD?m=form>

<sup>610</sup> Soldado armado de escopeta. (RAE). <https://dle.rae.es/escopetero?m=form>

<sup>611</sup> Los moriscos: expulsión y diáspora: Una perspectiva internacional, editado por Mercedes García-Arenal, Gerard Wiegers.

de sus alrededores riquísimas en madera de muy buena calidad, y evidentemente, de la experiencia de la mano de obra calificada de los andalusíes.

La notoriedad de la Regencia de Argel instaló el sentimiento de odio y temor hacia el corso argelino, por parte de los europeos y, en particular, los españoles. Cabe señalar que los andalusíes no limitaban su actividad corsaria a Argel, ciudad de su instalación, sino actuaban tanto en Marruecos (en Salé), en Túnez, como en la costa atlántica. Pues, los dichos sentimientos fueron expresados de manera muy clara, contra un corsario morisco, en un impreso del año 1623, en Málaga:

Verdadera Relación en la qual se da cuenta de las trazas y arbitrios que tuvo el Corsario Blanquillo, Morisco renegado, natural de la ciudad de Arcos, en el discurso del tiempo que fue corsario en las costas de España, lleuando della muchos cautiuos, dase Cuenta de las desgracias, y enemigos que tuuo con desseo de auerle a las manos, y como al fin vino a poder de Ioan Mellado, Patrón del Bergantin de Melilla, y la victoria que tuuo, juntamenta con la justicia que se hizo del, y de sus compañeros<sup>612</sup>.

Hace falta mencionar la complejidad de la organización corsaria de los andalusíes. No eran únicamente marineros, sino también, importantes y ricos comerciantes. No sólo, se encargaban de financiar expediciones corsarias contra las fuerzas cristianas, sino también, de vender sus bienes raptados y en particular a los cautivos reducidos a esclavos.

En realidad, y como lo afirmaron muchos historiadores europeos, la verdadera razón de la agresividad de los andalusíes instalados en el Magreb hacia los cristianos, en particular contra de España, se explicó y se atribuyó a su odio a causa de la expulsión. Por ello, deseaban debilitar su enemigo que los arrancó a su tierra natal y al enemigo de la fe islámica. Y lo que favoreció la eficacia de sus intervenciones corsarias era su conocimiento de la situación geográfica y militar de España.

Finales del siglo XVI, Haedo pintó el retrato de los andalusíes de Argel de la misma época, es decir antes de la expulsión. Sin embargo, el libro, en el que

---

<sup>612</sup> BAUER LANDAUER, Ignacio, Papeles de mi archivo. Relaciones de África (Marruecos), t. II, Ed., Ibero-Africano Americana, Madrid, 1922, p.239.

apareció dicha descripción, fue editado en el año 1612, principios del siglo XVII, durante el proceso del destierro. Contó unas reclamaciones de venganzas por parte de moriscos. Explicó que la actitud cruel era una protesta de solidaridad con sus compañeros que seguían viviendo en España. Pues, era a causa de las hostilidades infligida a los suyos, y no por odio a los cristianos en general y los de España en particular. Así escribió:

(...) a 12 de mayo 1579... en Argel pidieron los tagarinos (moriscos que son de España) a este rey les dexase quemar vivo a un solo soldado de Almería, que se decía Antonio Albornoz (que poco antes cautivaron en aquella costa, y es natural de la ciudad de Buxaraca, junto a Vera), por decir que en España había ahorcado a un morisco pariente de ellos, y hecha ya la hoguera y que le quería llevar al martirio, inspiró Dios en su patrón, que era un moro que le cautivara, y no quiso que le quemasen.<sup>613</sup>

Añadió también:

y todos en general son los mayores y más crueles enemigos que los cristianos en Berbería tenemos, porque nunca jamás se hartan o se les quita la hambre grande y sed que tienen entrañable de la sangre cristiana. Visten todos estos al modo y manera que comúnmente visten los turcos, de que adelante hablaremos; habrá de todos estos en Argel hasta 1.000 casas<sup>614</sup>.

Pero, al contrario, algunos sostienen que la enemistad de los andalusíes de Argel no se debía al odio hacia los cristianos, sino a la muy lucrativa actividad corsaria, y por los considerables beneficios y ganancias que sacaban, en particular, del rescate de los cautivos, en la inmensidad del mar Mediterráneo<sup>615</sup>.

Sin embargo, opinamos que los moriscos que participaron en la actividad corsaria en el Mediterráneo después de su expulsión de España mantuvieron relaciones complejas tanto con los españoles como con las autoridades otomanas. Esta actividad corsaria los llevó a aliarse estratégicamente con las autoridades otomanas en el Magreb, participando en expediciones bajo su liderazgo.

---

<sup>613</sup> HAEDO, Topografía ..., *op. cit.*, t. II, p.122.

<sup>614</sup> *Ibíd.*, t. I, pp.50-51.

<sup>615</sup> BRAHIMI, Denise, *Voyageurs français du XVIIIe siècle en Barbarie*, Atelier Reproduction des thèse, Université Lille III, 1976, p. 755.

Aprovecharon su conocimiento de las costas españolas y sus habilidades náuticas adquiridas durante su estancia en la Península Ibérica. Esto no sólo aumentó su valor para los otomanos, sino que también les permitió llevar a cabo incursiones efectivas y obtener importantes botines.

El corso también tuvo un impacto en la dinámica social y económica de las regiones del Magreb. A través de sus actividades, los moriscos contribuyeron a la economía local, no sólo mediante el botín obtenido, sino también al integrarse en las comunidades locales y al asumir roles significativos dentro de las estructuras militares y marítimas. Esta actividad corsaria fomentó la creación de redes internacionales de comercio y comunicación, ya que los moriscos y otros corsarios establecieron conexiones con comerciantes, líderes locales y otros actores en el Mediterráneo y más allá. Estas redes no sólo facilitaban el comercio de bienes capturados, así como de cautivos, sino que también permitían el intercambio de información y estrategias, lo que incrementaba la eficacia de las operaciones corsarias.

En conclusión, consideramos que su participación en el corso estuvo motivada por una variedad de factores, que incluyen el resentimiento hacia los españoles debido a la expulsión, así como la búsqueda de oportunidades lucrativas en esta empresa. Su presencia ayudó a fortalecer las fuerzas corsarias, que se convirtieron en una amenaza constante para las potencias cristianas en el Mediterráneo. La combinación de resentimiento, habilidad náutica y oportunidad económica creó una mezcla poderosa que impulsó la actividad corsaria.

### **III.2.5.2. LOS MORISCOS Y EL CAUTIVERIO**

Muchos historiadores afirman que era la actividad del corso que más aportaba al gobierno turco. Pues, éste beneficiaba del octavo de la totalidad del botín, tanto de mercancías, navíos como cautivos. Y, además, era el Dey quien tenía la prioridad de elección. El resto se repartía entre el propietario del navío y la tripulación<sup>616</sup>.

---

<sup>616</sup> LAUGIER DE TASSY, op. cit., p. 262.

Hay que tener en cuenta que, en los siglos XVII y XVIII, el valor de los cautivos de Argel era importantísimo. Por ello, el comercio de cautivos si no era la principal fuente económica de la capital argelina, representaba una fuente de riqueza considerable, sobre todo para al-Beylik<sup>617</sup>.

Los cautivos eran vendidos a la subasta. Existían, en aquel momento, dos clases: los de al-Beylik<sup>618</sup>, del Gobierno, y los de los particulares<sup>619</sup>. A unos se les concedía la misión de servir al Dey mismo, a otros, los más aventajados, trabajaban en tabernas o cantinas. Éstos sólo pagaban derechos anuales al Dey, y con lo que ganaban, muchos lograron autorescatarse. En cuanto a los cautivos de los particulares, generalmente, se dedicaban a faenas domésticas, en casas o jardines. Su suerte dependía de la buena voluntad de sus dueños, pero la mayoría de los dueños, intentaban cuidarlos para no perderlos o para poder venderlos. Los más desafortunados eran los secuestrados, los que tenían o su familia tenía recursos para pagar el rescate<sup>620</sup>. Estos últimos estaban en manos de tagarinos. Estaban, según las fuentes occidentales, maltratados y los obligaban a trabajar duramente. No admitían ninguna excepción, ni siquiera con los monjes ni los hombres de religión. Todo lo que les importaba era el beneficio. Los amos podían alquilarlos a particulares o hacerlos trabajar como marineros.

La presión sobre esta categoría de cautivos era primitiva pero no era exclusiva de los andalusíes o musulmanes en general, sino que era una práctica usada en España, desde el siglo XIII. En realidad, la violencia sufrida por los cautivos era para acelerar su rescate. Ello lo reveló José María de Cossío en unos textos, como lo atesta el siguiente fragmento: “(...) *pero lo que declaran constantemente los cautivos es que los atormentaban para que se apresuraran a pagar el precio de su redención (...)*”

Sin embargo, se afirmó que los cautivos eran más respetados que los cristianos, a tal punto que unos se encontraban a gusto en Argel que pagaban a sus amos el

---

<sup>617</sup> TERKI HASSAINE, « Relations entre Alger ...,2011, *op. cit.*, p. 95.

<sup>618</sup> *Ibíd.*, pp. 100-103.

<sup>619</sup> *Ibíd.*, pp. 100-103.

<sup>620</sup> *Ibíd.*, p. 138.

derecho de quedar cautivo, o para trabajar a su cuenta. La última manera de recuperar su libertad era la salvación pública. Los reinos cristianos o su país de origen, así como la Iglesia y las asociaciones caritativas cristiana, pagaban lo debido al dueño y tasas al gobierno para liberar al cautivo.<sup>621</sup>

En la Casa de Francia, los individuos originarios de países no colonizados, como los griegos, judíos extranjeros y otros estaban bajo su protección. Era la casa de la consolación de todos los cautivos maltratados por sus dueños. Ofrecía comida a los necesitados o en las fiestas religiosas cristianas<sup>622</sup>. La Casa del Hospital de España, bajo la protección de la Casa de Inglaterra y encabezada por un sacerdote para la redención de los cautivos, tenía como misión ayudar a todos los cautivos cristianos necesitados o enfermos. La Casa del Hospital de España contaba, también, sobre la protección y el apoyo de las autoridades de Argel<sup>623</sup>. Pues, el Gobierno argelino exigía de los amos de los cautivos enfermos de pagar una piastra para cada cautivo ingresado en el hospital para su entierro en caso de muerte. Una vez curado, el dueño recuperaba a su cautivo y su piastra. La Casa ofrecía, también, la práctica de la religión cristiana, ya que, en la Regencia de Argel, de aquel entonces, reinaba la libertad de culto<sup>624</sup>.

Sobre el maltrato de los cautivos cristianos por parte de los moriscos, Emilio Sola publicó un folleto hispano de 1639, que coincidía con lo expresado por los testimonios franceses del siglo XVIII:

(... ) los cautivos (... ) trátalos mal, y mayormente los Tagarinos, que son los expulsos de España; y porque se corten, que es que traten de su rescate, los hacen trabajar demasiado, les ponen cadenas y a los fuertes ponen en las galeras; y al fin los que mejor los tratan son los Turcos, los suelen dejar pasear sin darles de comer (... ) Fuera de esto, el trato no es tan malo como antes, si no es entre los Moriscos, que en venganza del bien perdido los tratan mal.

Se afirma de manera categórica que los andalusíes eran los especialistas en compra, venta y rescate de cautivos cristianos. Pues, el fray Francisco Ximénez

---

<sup>621</sup> LAUGIER DE TASSY, op. cit., pp. 275-286.

<sup>622</sup> *Ibíd.* pp. 286-287

<sup>623</sup> TERKI HASSAINE, «*Relations entre Alger ...,2011, op. cit.*, pp. 104-107.

<sup>624</sup> LAUGIER DE TASSY, op. cit., pp. 289-292.

citó unos nombres de los mayores propietarios: Mustafá de Cárdenas, en Túnez, y Mustefá Benamar, en Argel<sup>625</sup>.

Destacamos que la vida de los moriscos en el Magreb durante los siglos XVII y XVIII se centró en su participación en el comercio de cautivos cristianos relacionado con el corso en el Mediterráneo. Los hechos clave aportados por historiadores y otros nos permiten comprender mejor esta época y las complejas relaciones que los moriscos mantuvieron con los españoles y las autoridades otomanas.

En primer lugar, se subraya la importancia económica del comercio de cautivos, tanto para los moriscos como para el gobierno otomano. La participación de los moriscos en esta actividad proporcionó una fuente significativa de ingresos y riqueza, lo que influyó en la economía de los moriscos y en la de la Regencia de Argel.

Además, notamos las relaciones entre los moriscos y las autoridades otomanas. La cooperación estratégica entre ellos, con el objetivo de debilitar a sus enemigos comunes, como España, muestra la complejidad de las alianzas políticas en juego en la escena del Mediterráneo, así como las dinámicas políticas, económicas y sociales en el Magreb Central durante los siglos XVII y XVIII.

### **CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO III**

A partir de la exploración de la vida de los moriscos en la Argelia otomana, centrándonos en su instalación estratégica alrededor de Argel y su impacto en la vida socioeconómica de la región, podemos destacar que, desde su llegada, los moriscos no sólo contribuyeron significativamente a la arquitectura, agricultura, artesanía y actividad marítima de la regencia, sino que también desempeñaron un papel importantísimo en las dinámicas geopolíticas del Mediterráneo occidental.

La disposición estratégica de los moriscos por parte de los otomanos que, además de asegurar la lealtad de una población útil como defensa contra influencias extranjeras, especialmente españolas, fortaleció la posición de Argel

---

<sup>625</sup> *Ibíd.*, pp. 289-292.

como un punto estratégico en el comercio corsario. Este capítulo ha revelado cómo la cooperación entre los moriscos y las autoridades otomanas fortaleció las defensas de la región y contribuyó significativamente a la economía local a través del comercio de cautivos.

Además, hemos destacado cómo las relaciones entre moriscos, españoles y otomanos moldearon el curso de la historia en el Magreb, en particular, durante los siglos XVI y XVII. La participación activa de los moriscos en el corso no sólo representó una oportunidad lucrativa, sino también un acto de resistencia y venganza contra la expulsión de España. Esta combinación de factores geopolíticos, económicos y sociales subraya la influencia de la presencia de los moriscos en la configuración de la región de la época, dejando una marca perdurable en la historia de la Regencia de Argel y el Mediterráneo occidental.

## **CAPÍTULO IV: CONVIVENCIA EN LA ARGELIA OTOMANA**

Adentrarse en el vibrante escenario de la Argelia otomana y explorar la convivencia entre diversas comunidades, con un enfoque especial en los moriscos, requiere considerar el contexto de las relaciones entre diferentes grupos sociales y étnicos. Este análisis no sólo abordará aspectos sociales, económicos y religiosos, sino que también se sumergirá en las huellas duraderas que dejaron en la identidad y la cultura de la región.

El inicio de este segmento nos sumergirá en la dinámica social de la Argelia otomana, destacando el papel desempeñado por los sufíes en la inserción de los moriscos en este contexto. Se revelarán las intersecciones entre la espiritualidad, la identidad y la cohesión social, así como la influencia ejercida por la comunidad andalusí durante los siglos XVII y XVIII. Este análisis será esencial para comprender el tejido mismo de la convivencia en este contexto, explorando cómo influyó en la construcción y mantenimiento de la sociedad argelina otomana y delineando el impacto perdurable que dejaron en su entorno.

En el proceso de convivencia, los moriscos no sólo compartieron un espacio común, sino que también consolidaron una solidaridad que les permitía apoyarse mutuamente para encontrar su lugar e insertarse en la sociedad argelina otomana.

Para abordar de manera integral el tema de los moriscos en la Argelia otomana, es esencial establecer las bases conceptuales que permitan comprender la inserción, integración y asimilación. Este enfoque contribuirá a aclarar los matices de cada término en el contexto específico de los moriscos en Argelia.

### **IV.1. CONVIVENCIA EN LA ARGELIA OTOMANA: IMPACTO Y ALCANCES RECÍPROCOS**

Antes de abordar el tema de la convivencia de los moriscos en la Argelia otomana, de su impacto, de los alcances recíprocos, entre los mismos y los demás pueblos, para después, desembocar en el tema de su inserción o integración, es importante determinar unos puntos relacionados implícitamente o explícitamente.

Partiendo de estas perspectivas, uno puede preguntarse sobre las relaciones y contactos de los recién llegados a Argelia con sus congéneres, las autoridades y las demás poblaciones que formaban la regencia de Argel a partir del siglo XVII, y por tanto, plantearse la pregunta sobre el porqué de la elección de las regiones del Magreb, en particular el Magreb Central, como lugares de exilio.

¿Y si la religión no fuera el principal motivo que llevó a los expulsados a establecerse en Argelia? habría que encontrar un enfoque para responder a una serie de interrogantes.

¿Qué había facilitado la inserción o integración de los moriscos expulsados en Argelia? ¿Por qué? y ¿Cómo?

Para poder contestar, hace falta, primero, determinar su identidad, su religión y las relaciones de este grupo, especialmente, con los suyos, luego precisar su papel en la sociedad argelina otomana, y las aportaciones de que aprovechaba esta última de su presencia. De hecho, se podría realizar averiguando la existencia o no de una solidaridad entre los moriscos, una “*solidaridad étnica*” y el impacto de su presencia en la regencia.

#### **IV.1.1. PAPEL DE LOS SUFÍES EN LA INSERCIÓN O INTEGRACIÓN DE LOS MORISCOS**

Es cierto que los dos líderes religiosos relacionados con la crisis andalusí, de finales del XV y principios del XVI eran: Al-Faqih Ahmad Al-Wancharisi y Abu Juma Al-Maghrawi Al-Wahrani. Sabios y juristas que se acercaban a consultarlos en los casos más difíciles. El caso de los musulmanes de España era uno de los más complicados y trágicos que padecieron ese grupo humano de la época.

Los dos eruditos emitieron las dos fatwas muy conocidas sobre esta compleja y difícil situación, ya que este caso estaba ligado al desamparo de sus hermanos de religión. Sin embargo, para los andalusíes, Al-Wancharisi era más estricto y rígido en su fatwa, mientras que Al-Maghrawi era más tolerante en la suya.

Este tipo de teólogos y juristas del sunismo malikí tenía una influencia muy importante sobre los musulmanes<sup>626</sup>. Entre otros factores, la Inquisición española contra los musulmanes de España había provocado reacciones de los morabitos en Berbería<sup>627</sup>.

Además, los "Mujahidín" eran una réplica de los Caballeros de San Juan de la Orden de Malta (1530). Estos caballeros, que inicialmente tenían fines benéficos y piadosos, se convirtieron posteriormente en un cuerpo armado de gran fama debido a sus acciones bélicas. Los cristianos, al declararse enemigos jurados de los musulmanes y demostrar un odio implacable hacia el Islam, provocaron las tristes guerras corsarias<sup>628</sup>.

Según unos, los moriscos que se vieron obligados a convertirse al cristianismo o marchar al exilio, los que después de haber conocido muchos sufrimientos de los cristianos, y los encarcelados y quemados a causa de su fe y sus costumbres islámicas, denunciaron al nivel internacional los abusos, la intolerancia, la tiranía y la crueldad que sufrieron por parte de los españoles para hacer odioso todo lo que se refiera a España. Y era, según los mismos, lo que contribuyó a la introversión de los habitantes del Magreb, que no tenían fuerzas para responder a agresiones de los españoles, encontrando consuelo únicamente en los hombres del sufismo, de los *churafa* y del corso. Así, se acabó con la tolerancia que prevalecía en la Edad Media hacia los no musulmanes en el Magreb<sup>629</sup>.

Los habitantes de Kabilia estaban al tanto de las atrocidades cometidas por los cristianos españoles contra los musulmanes en España, así como contra sus bienes. Esto se debía en parte a la presencia de pocos refugiados andalusíes exiliados que residían en las montañas y los morabitos de la región, quienes desde antes del siglo XVI desempeñaban un papel político destacado en la vida social. Por lo tanto, era natural que fueran los primeros en sentir la urgencia de tomar las armas y

---

<sup>626</sup> BENAÏSSA, Omar, « *Le soufisme algérien à l'époque coloniale* », en Jorge Luis Borges et l'héritage littéraire arabo-musulman / Le soufisme en Occident Musulman, Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, N°41, 1999, pp. 91-103.

<sup>627</sup> BOULIFA, S.A., *Le Djurdjura à travers l'histoire : depuis l'Antiquité jusqu'à 1830 : organisation et indépendance des Zouaoua (Grande Kabylie)*, Ed. J. Bringau, Alger, 1925, pp. 200-201.

<sup>628</sup> *Ibíd.*, pp. 200-201.

<sup>629</sup> ABBAD, *op. cit.*, pp. 22-23.

enfrentarse a los infieles españoles, ya que compartían el mismo enemigo que los andalusíes: España, que había invadido y ocupado su tierra<sup>630</sup>.

El factor que ayudó a los turcos a extender su soberanía en Argelia era su respeto por los sufíes y por la influencia de estos últimos sobre la población argelina. Así, los otomanos les expresaron mucha consideración por su estatus y nunca dejaron de recompensarlos generosamente por sus servicios hasta que sus santuarios y *Zawias* se convirtieron en un refugio para los fugitivos y los que huían de las autoridades turcas y donde éstos no podían perseguirlos<sup>631</sup>.

Además de representar uno de los más prestigiosos establecimientos sociales, religiosos y culturales, además de la enseñanza y celebración de fiestas religiosas y otras, las *zawias* desempeñaron un papel en varios dominios. Gracias a la riqueza material, especialmente la que generaban *al-Awqf*, se ha convertido en una ayuda indispensable para el gobierno otomano, por un lado, para cubrir las necesidades de los pobres en cuanto a alimentación y alojamiento y, por otro lado, para acercarse a los argelinos.

En el mismo sentido, los andalusíes y moriscos, en 1623, se unieron para construir, para su uso exclusivo, una mezquita y una *zawia*. Perteneciendo a otras costumbres y otras tradiciones, unidos por una solidaridad nacional, por la comunidad de origen, sintieron la necesidad de apoyarse mutuamente su nuevo país, tierra de exilio, por lo tanto, se apresuraron a crear fundaciones piadosas en beneficio de sus pobres<sup>632</sup>.

Esta solidaridad entre los originarios de al-Ándalus era consolidada por los habitantes de Argelia ya antes de la caída de Granada de la expulsión. Entre los que facilitaron la integración e inserción de andalusíes y moriscos estaban los sufíes y hombres de las *zawias*.

Los inmigrantes andalusíes fundaron, en diferentes partes de Argelia donde se instalaron, unas *zawias* como la *Zawiya de los andalusíes* en la ciudad de Argel,

---

<sup>630</sup> BOULIFA, op. cit., pp. 90-91.

<sup>631</sup> KELOUCHI, Mustapha, *La dimensión política de los movimientos sufíes: Argelia como modelo*, Albued alsiyasiu lilharakat alsufia: Aljazayir namudhajan, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Dr. Yahia Fares Medea (Argelia), (ASJP) Revista del Investigador en Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Kasdi Merbah de Ouargla, Vol. 12/1/2020, pp. 533-546.

<sup>632</sup> DEVOULX, Les édifices religieux ..., op. cit., pp.174-177.

la *Zawiya de Sidi Ahmed al-Kebir al-andalusí* en Blida y la *Zawiya de Sidi Ali ben Mubarak* en Kolea quien era admirado y respetado por las tribus de la *Metidja*<sup>633</sup>.

En Bugía, implantaron *zawias* educativas en *Wed al-Somam*, *Djurdjura*, *Beni Yaala* y *Tamokra*. Entre las que se destacan figuran las *zawias* de *Sidi Abd al-Rahman al-Belouli*, *Sidi Ali ben Sharif*, *Sidi Ahmed Ben Dris*, *Sidi Mansur*, etc. De esos institutos y *zawias* se graduaron generaciones de los más famosos alfaquíes de la época<sup>634</sup>.

Así, como ejemplo de ayuda y apoyo de los sufíes a los hispanomusulmanes, a principios del siglo XVI, Blida, como muchos otros lugares de Argelia, era un refugio de esos inmigrantes. Afortunadamente para la ciudad, con éstos, llegaron eruditos, como era el caso del científico e ingeniero de riego, Ahmed Sidi al-Kebir.

De hecho, en ese momento, sólo había unas tribus árabes y bereberes. La más famosa de ellas, era la tribu *Awlad Sultán*. Estos últimos facilitaron su instalación y le apoyaron y ayudaron a establecer un recinto para sus congéneres en particular en *Wed al-Rummán*<sup>635</sup>.

La presencia de los andalusíes de la época se fortaleció a partir de entonces bajo el mando de Ahmed Sidi al-Kebir como una sociedad organizada y civilizada. Aprovechando la abundancia de agua y la fertilidad de las tierras de Blida, Ahmed Sidi al-Kebir invirtió su conocimiento y experiencia científica en el desarrollo del lugar. Creó verdes huertas que produjeron diversos tipos de frutas y verduras, etc., y en torno a la Gran Mezquita de Sidi al-Kebir, empezó a asomar el primer núcleo de la actual ciudad de Blida, con la aparición de otros equipamientos imprescindibles como el horno, el baño, etc<sup>636</sup>.

Así, con la llegada de los moriscos, la ciudad se expandió posteriormente y se rodeó de murallas con siete puertas cuyos nombres todavía se usan hasta el día de hoy, como *Bab Esebt*, *Bab Edzair*, *Bab Ezawiya*, etc.

---

<sup>633</sup> SAIDOUNI, N., *Al-andalusiyun (al-muriskiyun) bimuqataeat al-Jazayir "Dar al-Sultan" athna al-qarnayn al-sadis eashar wa al-saabie eashr*, Los andalusíes (moriscos) en la provincia de Argel "Dar al-Sultán" durante los siglos XVI y XVII, Revista Anales de la Universidad de Argel N° 7, Argel, 1993-1994, pp. 107-129.

<sup>634</sup> SAIDOUNI, N., *Dirasat andalusia wa madhahir altaathir al-ibiri wa alwujud al-andalusi bil-jazayir*, Estudios andalusíes y aspectos de la influencia ibérica y la presencia andalusí en Argelia, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut, 2003, p. 122.

<sup>635</sup> SAIDOUNI, N., *Al-andalusiyun ...*, op. cit., pp. 107-129.

<sup>636</sup> *Ibíd.*, pp. 107-129.

La historia de Ahmed Sidi al-Kebir está mezclada con la leyenda y según la cual era un hombre de religión muy piadoso. Su ermita estaba rodeada por una *zawia* que pronto se convirtió en lugar de peregrinación para quienes se sentían atraídos por sus enseñanzas y por la fama de sus virtudes. Hoy su mausoleo se encuentra en el pueblo del mismo nombre. El cheikh sufí *Sidi Ahmed Al-Kebir* acudió en la ayuda de los andalusíes tras ser objeto de hostilidad por parte de las tribus de la *aldea Chenua*<sup>637</sup>.

Sidi Ahmad Al-Kebir había pedido a Hayreddine Barbarroja que salvara a los moriscos de España. Al aceptar, los andalusíes asentados en Blida quedaron bajo la protección de estos dos protagonistas. Gracias a esos últimos, los moriscos crearon huertas y granjas muy ricas en frutas y flores. Así, Blida se transformó para los andalusíes, además de ser su hogar y refugio, en su centro para sus artesanías como el bordado, el trabajo en cuero, etc.<sup>638</sup>. Blida se convirtió en la residencia predilecta de muchas familias andalusíes y moriscas. A pesar de que otros grupos se unieran a ellos, turcos, *kuloglu* y otros pertenecientes a las tribus de la *Metija* del Atlas de Blida, sin embargo, los andalusíes y moriscos constituían un gran porcentaje de la población, según Saidouni, no menos de la mitad de la población<sup>639</sup>.

El sufismo promovió la práctica religiosa y la espiritualidad personal, lo que permitió a los moriscos fortalecer su fe y buscar una relación más profunda con lo divino en un entorno seguro.

Las *zawias*, también funcionaron como centros de educación islámica, donde los moriscos y otros musulmanes podían recibir instrucción religiosa, estudiar el Corán y la Sunnah, y aprender sobre las tradiciones islámicas. Esto fue esencial para preservar su herencia cultural y religiosa.

---

<sup>637</sup> SAADALLAH, Fawzi, *Al-shatat al-andalusí fi al-Jazayir wa al-aalam*, Diaspora andalusí en Argelia y el Mundo, Vol. 1, Ed. Dar Córdoba, Argel, 2016, p. 139.

<sup>638</sup> MADANI, Ahmad Tawfiq, *Kitab al-Jazayir*, Libro de Argelia, Ed. Fundación Nacional del Libro, Argel, 1984, p. 199.

<sup>639</sup> SAIDOUNI, N., *Al-andalusiyun ...*, op. cit., pp. 107-129.

El sentido de comunidad y solidaridad que se fomentó en las zawias ayudó a los moriscos a conectarse con otros que compartían sus experiencias y desafíos, fortaleciendo así su sentido de pertenencia y apoyo mutuo.

En términos políticos y sociales, algunos líderes sufíes y zawias también desempeñaron un papel importante en la mediación de conflictos y en la estabilidad de la sociedad argelina, brindando especial atención a los intereses y preocupaciones de la comunidad morisca. Su capacidad para actuar como mediadores entre diferentes grupos étnicos y religiosos, incluidos los moriscos, contribuyó en gran medida a la cohesión social y a la preservación de la paz en la región.

El sufismo y las zawias contribuyeron a la preservación de la identidad cultural y religiosa de los moriscos en un entorno hostil y desafiante. Estos aspectos se convirtieron en elementos clave para la comunidad morisca en su búsqueda de un nuevo hogar en Argelia.

Esto evidencia que, al igual que los dos líderes religiosos, Al-Faqih Ahmad Al-Wancharisi y Abu Juma Al-Maghrawi Al-Wahrani, quienes emitieron importantes fatwas relacionadas con la difícil situación de los musulmanes en España durante la conversión forzosa a partir de 1502, la influencia y el papel de los líderes religiosos en la toma de decisiones para la comunidad musulmana seguían siendo cruciales en ese momento. Además, el sufismo y las zawias desempeñaron un papel significativo en la vida política y social de Argelia, actuando como mediadores entre los otomanos y el pueblo, y contribuyendo de manera efectiva a la vida política y social de la región.

Las zawias también desempeñaron un papel humanitario al proporcionar asistencia a los necesitados, incluidos los refugiados moriscos, brindando alimentos, refugio y otros recursos esenciales.

En resumen, el sufismo y las zawias fueron pilares fundamentales en la vida de los moriscos y la sociedad argelina en general durante los siglos XVI, al proporcionar refugio espiritual, apoyo social, educación religiosa y un sentido de comunidad en un contexto histórico marcado por la persecución y la opresión en

España. Sus influencias se extendieron a lo largo de los siglos, ayudando a mantener viva la herencia cultural y religiosa de los moriscos y contribuyendo a la configuración de la sociedad argelina en ese período histórico. Además, a pesar de los desafíos, algunas zawias dedicadas a figuras de origen andalusí persistieron en Argelia como un testimonio de la herencia morisca.

#### **IV.1.2. LA COMUNIDAD ANDALUSÍ Y SU IMPACTO EN LA ECONOMÍA DE LA REGENCIA DE ARGEL**

Las oleadas anteriores de familias andalusíes lograron ganar prestigio en su país adoptivo, Argelia, gracias a las buenas relaciones con las autoridades otomanas y su enriquecimiento a través la compra de tierras, y la práctica del comercio, entre otras actividades. Muchos de esas familias privilegiadas desempeñaron importantes cargos administrativos y religiosos, lo que, inevitablemente, llevó a la formación de los waqf para los miembros necesitados de su propia comunidad. Algunas de esas familias distinguidas permanecieron en esta posición distinguida hasta los primeros años de la ocupación francesa, como: Ben Ramul, Beni Heni, Berrahal, Bonatero, Bentchico, Kebabti, Buderba, Ben-el-Amin, Ben Ammar, etc.

Para el fraile español Francisco Ximénez<sup>640</sup>, algunos moriscos de Argel, en particular los del siglo XVIII, personificaban la prosperidad de la comunidad andalusí. En su diario escribió:

Mostafá Benamar era un morisco «tagarino», el más rico de todo el reino de Argel, propietario del mayor número de esclavos entre los particulares, con más de cien cautivos: preguntando Achi Mostafá Benamar a unos cautivos españoles, qué hacienda tendría un Grande de España, le respondieron que seis o siete millones. A esto dijo: pues yo también podría ser Grande de España, que mi caudal aún es más que eso<sup>641</sup>.

En aquel entonces, los moriscos formaban una verdadera comunidad, llamada

---

<sup>640</sup> XIMÉNEZ, Diario ..., op. cit., 1 de septiembre de 1719).

<sup>641</sup> *Ibíd.*, 1 de septiembre de 1719).

“*jamâ’at al-Andalus*<sup>642</sup>”. Muchas muestras de la solidaridad andalusí y morisca, así como su influencia en la sociedad urbana argelina del siglo XVII y del XVIII y muchos de ésta figuraban entre los miembros fundadores del “*waqf*”, así como entre los miembros más influyentes de las corporaciones de oficios, en particular en relación con el sector de la construcción. Por todo ello, y para encontrar su pista, debemos, por lo tanto, buscar en los archivos de los *habûs*<sup>643</sup>. Uno de los casos citados, aparece el del religioso español Francisco Ximénez, en su Diario del 14 de febrero de 1720, contó que más de quinientos tagarinos asistieron al entierro de Sidi Alí un maestro de obras tagarino.

El 23 de mayo de 1719, Francisco Ximénez anotó la muerte de un cierto Benamar El Topal, probablemente, un familiar del morisco Mostafá Benamar citado en su Diario del 1 de septiembre de 1719. Benamar El Topal era un morisco tagarino de los más ricos de la ciudad. Otro tagarino de Argel apareció en la documentación de Túnez. Se trataba de Mamet Topal, rico comerciante y propietario de un cautivo francés en 1657. Ostali Capitán apareció en la documentación consular francesa de Túnez del XVII. Francisco Ximénez, analizando e interpretando su nombre, sacó la conclusión de que era, probablemente, carpintero, fabricante de pertrechos marinos y el corso. Como su nombre lo indica, “*Usta*” que significa en turco “maestro artesano”, y “*Reis*” significa “corso”.

Peyssonnel<sup>644</sup> citó el caso del andalusí, Mustafá Cárdenas un potente terrateniente y gran comerciante de Túnez, del mismo siglo XVIII. Explicó que Mustafá Cárdenas tenía una casa con grandes apartamentos y fuentes de estilo español con unos 3000 olivares, unos almendros, unas fuentes y un gallinero. Para regar, instaló un conducto de agua que encaminaba desde una montaña cercana. En su casa tenía 30 talleres de seda y 300 cautivos cristianos y negros que se dedicaban al trabajo de la tierra. El bey de Túnez quiso matar al riquísimo andalusí

---

<sup>642</sup> EPALZA, Mikel de, *Les Morisques, vus à partir des communautés Mudéjares précédentes, Les Morisques et leur temps : Table Ronde Internationale de Montpellier (4-7 de julio de 1981)*, Ed. CNRS, París, 1983, pp. 30-41.

<sup>643</sup> Término empleado en la ley musulmana para denotar la "mano muerta", equivalente a *habûs* en el Magreb.

<sup>644</sup> PEYSSONNEL, op. cit., pp.182-184.

para poder recuperar sus bienes. Cuando lo supo, se llevó parte de su fortuna y se escapó pasando por Constantinopla y el Cairo y acabó instalándose en Bona. Allí, asentó una finca de olivares y otros árboles más desarrollada que la que estaba obligado de abandonar en La Colombaire (anteriormente llamada Grombalia), en la región del Cap Bon, al este de la capital Túnez<sup>645</sup>.

Además de pertenecer a la casta rica, la influencia de los moriscos de la sociedad urbana argelina del siglo XVII y XVIII no se restringía a la economía local y a los intercambios entre la ciudad y el campo periurbano, sino también, a la del Magreb. Gracias a su actitud de solidaridad, contribuyeron también a la riqueza de los demás centros urbanos y comerciales del Mediterráneo donde estaban instalados. Más allá del Magreb, su colaboración no se limitó a Argelia, Túnez, Marruecos y Libia, sino también, Estambul, Salónica<sup>646</sup>, Esmirna, Alejandría, etc.

Uno de los ejemplos de colaboración económica, que Venture de Paradis, un viajero francés de finales del siglo XVIII, citó, residía en la elaboración de gorros llamados “chechía”. No lo precisó, pero era evidente que se trataba de andalusíes o moriscos. El viajero francés comparó la famosa chechía argelina fabricada en Blida con la de Túnez, juzgando que las dos eran semejantes:

En Belidé hay un batán, donde se preparan y tiñen todos los bonetes que se fabrican en Argel [... Hay también en Argel diversas fábricas de bonetes o boinas de lana, que se denominan chachiet gezirié (chechía argelina). Están hechas con lana del interior del país, lo que las hace inferiores a las que se fabrican en Túnez, donde se emplea lana de España. La chachie de Argel no vale más que la mitad del precio de las de Túnez, y por consiguiente están más al alcance del pueblo; pero de ellas no se hace ninguna exportación hacia Levante [... Los precios de los bonetes de Túnez antes de la peste de 1783, que ha arrebatado más de 100.000 almas sólo en la ciudad de Túnez, era de 24 a 25 libras la docena de bonetes surtidos; ahora la docena vale 33 y hasta

---

<sup>645</sup> *Ibíd.*, pp.182-184.

<sup>646</sup> La capital de la región de Macedonia Central y un puerto importante del norte del Egeo.

36 libras. Los de Argel<sup>647</sup> nunca valen más que la mitad de precio de los de Túnez (...) <sup>648</sup>.

Todos aquellos intercambios lucrativos, generados por los andalusíes y moriscos, extendieron su influencia sobre el sistema monetario de Argelia.

En los pocos documentos conservados del siglo XVII, testimonios de compra y venta atestaron la riqueza de algunos andalusíes de Argel. Subrayó, también, que por afinidad entre comerciantes o por origen hispánico, los andalusíes y judíos escondían sus ganancias a los turcos.

Interpretando todos estos hechos, podemos concluir que la mayoría de los moriscos que se establecieron en Argelia durante los siglos XVII y XVIII lograron un alto grado de prosperidad. Esto fue posible gracias a una combinación de factores, como sus relaciones con las autoridades otomanas, sus inversiones en tierras, su participación en el comercio y la industria, y su desempeño en cargos administrativos y religiosos.

Su comunidad, conocida como "jamâ't al-Andalus" o "Ahl al-Andalus", demostró una fuerte solidaridad que se reflejó en su apoyo a los miembros necesitados de la comunidad a través de la creación del waqf. Además, contribuyeron al bienestar económico de otras ciudades y regiones donde se establecieron.

Su influencia no se limitó a Argelia. Su participación en la industria de la construcción y otras actividades económicas desempeñó un papel importante en el desarrollo económico de estas regiones. Además, lo que realizaron tanto para su propio beneficio como por solidaridad con su comunidad tuvo un impacto beneficioso sobre la economía de Argelia en general. Aunque no se proporcionan detalles específicos, los moriscos también parecen haber tenido un impacto en la industria textil.

En suma, los moriscos en Argelia y en el Magreb en general desempeñaron un papel significativo en la prosperidad económica, la solidaridad comunitaria y la

---

<sup>647</sup> VENTURE DE PARADIS, *op. cit.*, p. 16.

<sup>648</sup> EPALZA, *Los moriscos antes y después ...*, *op. cit.*, p. 339.

influencia en varios aspectos de la vida socioeconómica de la región durante los siglos XVII y XVIII. Su legado perduró incluso más allá de Argelia, alcanzando otras regiones del Mediterráneo.

#### **IV.1.3. LA SOLIDARIDAD ENTRE LOS ANDALUSÍES Y MORISCOS Y SU CONTRIBUCIÓN A LA GESTIÓN DE LA CIUDAD**

Según muchos investigadores, los moriscos desempeñaron un papel importantísimo en el ejercicio de las funciones públicas en Argel y siempre proporcionaron la supervisión de la gran mayoría de las instituciones relacionadas con la gestión municipal de la ciudad. Los registros del inventario de la propiedad Habûs revelan una notable presencia de los gerentes originarios de Al-Ándalus (andalusíes, mudéjares y moriscos)<sup>649</sup>. Tales funcionarios de alto rango, a menudo nombrados por la autoridad Suprema otomana, eran en su mayoría de esta comunidad de exiliados.

La gestión política y administrativa de la ciudad estaba bajo el control total del estado otomano, por lo que las instituciones estaban sujetas a la autoridad otomana en sus distintos niveles: autoridad política, autoridad religiosa y autoridad comercial.

La relación del Cheikh el baled o jeque de la ciudad con la autoridad suprema, es decir el bey, era una relación directa sin intermediario entre ellos, y en ocasiones ejercía de portavoz oficial del bey.

A partir de 1708 y 1709, en unas familias, el puesto de cheikh el baled acabó por volverse hereditario<sup>650</sup>.

Para las familias, la riqueza era la mejor manera de ganar poder. Efectivamente, la familia Bû Dharba ha estado a la cabeza de la ciudad en tres ocasiones, en 1749, en 1755, y durante los primeros años de la ocupación francesa, de 1835 a 1836, con su participación en el comercio internacional a gran escala, en

---

<sup>649</sup> Algunos historiadores, investigadores y autoridades musulmanas cometen el error de incluir la referencia "andalusíes" en todos los documentos para referirse a aquellos originarios de Al-Ándalus.

<sup>650</sup> GHETTAS, Al-hiraf wa ..., *op. cit.*, pp. 99-101 y 465.

particular con Europa. La familia morisca de Ben Tabbâl, también, ocupó el mismo cargo durante dos años, desde 1778 hasta 1780<sup>651</sup>.

La familia morisca Ben 'Ashîr construyó una Mezquita-escuela y un baño (msîd wa hammâm Ben' Ashîr). Mantuvieron el cargo de administrador de la ciudad (shaykh al-balâd) por un corto tiempo. Muhammad ben “Al-Hâj” 'abd al-Rahman ben al-Hâj' Ashîr fue nombrado para este puesto en 1745<sup>652</sup>.

En cuanto al cargo de Amin al-Umana, en un sentido el síndico de los sindicatos de todas las profesiones, fue monopolizado casi totalmente y continuamente por los descendientes del mismo linaje hispanomusulmán. De hecho, son los miembros de la familia morisca de Al-Shwîhad, transcritos inadvertidamente al-Shwîhat, quienes mantuvieron esta función desde la primera mitad del siglo XVII hasta el final del siglo XVIII. Sulaymân al-Shwîhad, un rico comerciante pero también un experto en bienes raíces, fue el primero en ocupar este puesto desde 1609 hasta 1626. Su propio hijo, Yusuf, le sucedió unos años más tarde. Los actos jurídicos lo designan como sindicato de oficios. Luego, fue Muhammad ben al-Shwîhad quien asumió el cargo de síndico de los sindicatos en el año 1736. Y el último de los Shwîhad en ocupar este puesto fue Mustafa ben Ahmad ben Muhammad al-Shwîhad en 1750. La familia al-Shwîhad, también, administró algunas fundaciones habûs, así como “bayt al-Mâl”, la tesorería general. Además, varias obras arquitectónicas, como el oratorio y el baño que llevan el nombre de esta familia, han recibido la mejor atención y cuidado, ya que ha financiado continuamente la construcción y el mantenimiento. Otra figura, que representaba a los andalusíes, es el corso. Efectivamente, como fue el caso del bisabuelo, al-râyis sa'id al-Shwîhad, había construido una enorme fortuna, gracias a la actividad marítima, el corso.

En cuanto a las familias moriscas que tomaron y mantuvieron, durante varias generaciones consecutivas, la gestión de la Institución de los bienes habûs de al-

---

<sup>651</sup> *Ibíd.*, pp. 99-101 y 465.

<sup>652</sup> CHERGUI, Samia, *Construire, gérer et conserver les mosquées en al-Djazâ'ir ottomane*, vol. II, tesis doctoral en Historia del Arte, bajo la dirección de Marianne Barrucand, París IV, 2007, p. 646.

Haramayn, en los archivos de al-Beylik, aparece la familia Ben' Amar, Ben Brâhîm y Ben Fudhîl<sup>653</sup>.

Después de su anexión a la Sublime Puerta en el siglo XVI, Argel vio el nacimiento de grandes fundaciones de waqf, incluyendo la de Subul al-Khayrât, que se distinguía por el hecho de que es una fundación del rito “madhab Hanafî”, mientras que la gran mayoría de la población argelina es del rito “Malikî”. Fue fundada por los turcos otomanos a finales del siglo XVI, 999 hégira (1590-1591). Su responsabilidad consistía en la administración y gestión de las mezquitas Hanafî que dependían de ella, así como del manejo de sus propiedades y bienes pertenecientes a su waqf, y fue administrada conjuntamente por representantes de la autoridad militar y gerentes de origen morisco. En 1697, Al-Hadj Brâhîm ben al- Hmîda al-Andalusî fue nombrado administrador de esta Institución hanafî<sup>654</sup>.

Tres de sus mezquitas sobrevivieron a la demolición después de la toma de Argel: al-Jami' al-Jadid, que es la principal Mezquita Hanafî construida en el siglo XVII, por orden del ejército y financiada por Subul al-Khayrât, Jâmi' Kashshâwa y Jâmi' al-Qâ'id Şafar.

El análisis de los documentos relativos al waqf, en su mayoría inéditos, permite conocer el número y la naturaleza de los bienes waqf de la fundación hanafî y, en consecuencia, de sus fundadores, que en su mayoría eran turcos. Estos documentos también permiten determinar el componente demográfico de la ciudad de Argel en la época otomana, así como las diversas funciones y ocupaciones desarrolladas en la ciudad.

La gestión de sharikat al-Andalus, la institución creada por el pueblo andalusí en los primeros años de su asentamiento en Argel, siempre ha sido confiada a gente de su comunidad. Sin embargo, el establecimiento de esa institución, precedió la expulsión masiva de los moriscos de 1609-1614.

---

<sup>653</sup> ANA, al-Beylik, C 217 à 245, R 226/321, 1111/1699-1700, en CHERGUI, « *Les morisques et l'effort...*, op. cit., pp. 303-317.

<sup>654</sup> GHETTAS, Al-hiraf wa ..., op. cit., pp. 78, 84 y 141.

Albert Devoulx notó que el más antiguo entre los actas de los bienes habûs, muy a menudo en asociación con al-Haramayn en la mayoría de los registros, en beneficio de los pobres Andalusíes, se remonta a 980 hégira (1574), más de medio siglo después de la primera ola de emigración morisca a Argel, que comenzó en 1502, tras la orden de conversión forzosa<sup>655</sup>.

Además de ser muy eficaz en la gestión de la ciudad y sus instituciones, la comunidad morisca fue activa en el fortalecimiento de su función religiosa. Desde su primera llegada masiva, en la primera mitad del siglo XVII, los expulsados se motivaron a construir una Mezquita conmemorativa para su uso exclusivo.

A mediados del siglo XVII, los jenízaros ordenaron la construcción de la nueva Mezquita del rito Hanafí. La mayoría de las otras mezquitas eran obra de particulares, pero zâwiyat al-Andalus era uno de los pocos ejemplos de edificios religiosos erigidos como resultado de una acción colectiva.

Según la documentación de la fundación de la zâwiyat al-Andalus, fechada en muharram 1033 de la hégira (noviembre de 1623), el administrador de las aguas, el maestro fontanero Mûsa, quien construyó el acueducto de El Hamma entre 1610 y 1611 para mejorar la estructura existente y aumentar el suministro de agua, era uno de los nueve miembros asociados en la construcción de dicho edificio. Con la intención de demoler la estructura anterior y utilizar su emplazamiento para la construcción de la zâwiyat al-Andalus, los nueve notables moriscos, incluyendo al maestro Mûsa, financiaron la adquisición de una casa situada en “hûmat Msîd al-Dâlya”, el barrio de la escuela de la Vid.

Otra mezquita, la de al-Qashâsh, se encuentra cerca de la puerta de la Isla (Bab al-Jazîra), en medio de la calle de los Cónsules. Según el relato del monje benedictino Haëdo<sup>656</sup> y un acta de 1046 de la hégira (1636-1637), esta mezquita

---

<sup>655</sup> DEVOULX, Albert, « Notes historiques sur les mosquées et autres édifices religieux d'Alger », Revue Africaine, t. 5, Argel, 1861, pp. 59-70.

<sup>656</sup> HAEDO, Fray Diego de, Topographie et histoire générale d'Alger, trad. B. Monnereau et A. Berbrugger, Revue africaine, Argel, 1871, vol.15, p. 383.

pertenecía a un rico morisco, una figura influyente que estuvo estrechamente relacionada con su reconstrucción alrededor de 987 de la hégira (1579-1580)<sup>657</sup>.

Cerca de "bâb al-Wâd" estaba "al-masdjid Sattî Maryam". Pertenecía a una familia morisca, la familia Al-Ben-Nîgrû, arquitecto de padre a hijo. Una fuerte explosión del Polvorín "dâr al-Bârûd" destruyó no sólo los edificios vecinos, sino también "al-masdjid Sattî Maryam", cuyo imán era " Ibrâhîm Ben Nîgrû ", de la misma familia morisca. "Sattî Maryam", una ferviente musulmana, que también disfrutaba de una gran riqueza material, fue su principal fundadora. Comenzó inmediatamente las obras de renovación, entre 1070-1092 hégira (1659-1682). La gestión de esta Mezquita se mantuvo, desde mediados del siglo XVII, durante la presencia otomana en Argel, en manos de la misma ilustre familia morisca. Incluso después de la llegada de los franceses, la wakâla (dirección) estaba en manos del llamado "Mustafa Ben Nîgrû", uno de sus descendientes<sup>658</sup>.

Según el extracto de un acta de habûs de 1213-1214 hégira (1798-1800)<sup>659</sup>, el riquísimo morisco, Sulaymân Ben sa'îd al-Shwîhad, estableció varias tiendas en habûs para el beneficio de "masdjid Suq al-Khayyâtîn" (mezquita del mercado de sastres), también conocido como la "mezquita Suq al-Lûh" (mezquita del mercado del comercio de la madera), y su propio imán. Las donaciones de esta gran familia morisca de al-Shwîhad representaban la prueba de su generosidad y sus convicciones religiosas. Sus miembros desempeñaron un importante papel en la preservación y mantenimiento del Patrimonio religioso de Argel, la financiación y gestión de la Institución habûs de los Andalusíes.

La administración otomana de los Habûs registraba cada detalle financiero relacionado con la gestión de los edificios religiosos de la Regencia de Argel. En algunos documentos habûs, establecidos desde el siglo XVIII, aparecen dos pequeñas mezquitas que citó Devoulx. Son oratorios cuyo topónimo es,

---

<sup>657</sup> ANA, Alger, al-Beylik, C 117 à 127, R 125/210, 1112/1700-1701, f. 37, en CHERGUI, « *Les morisques et l'effort...*, op. cit., pp. 303-317.

<sup>658</sup> DEVOULX, Albert, *Les édifices religieux de l'ancien Alger*, t. 8, Ed. Typographie Bastide, Argel, 1870, p. 30.

<sup>659</sup> ANA, al-Beylik, C 117 à 127, R 127/213, 1213/1798-1799 à 1214/1799-1800, f. 82, en CHERGUI, « *Les morisques et l'effort...*, op. cit., pp. 303-317.

probablemente, para perpetuar la memoria de uno de sus administradores moriscos. Se trata de "Jamâ'al-Bîlwâ"<sup>660</sup> y "jamâ'Al-Shâtbi"<sup>661</sup>, probablemente de Shâtîba (Játiva, cerca de Valencia).

Para resumir, si el siglo XVII era, sin duda, y muy pocas veces igualado hasta entonces, un período propicio con un verdadero desarrollo urbano de Argel, poco después, será diferente. En cuanto al siglo XVIII, la situación era diferente, y se caracterizó más por la perpetuación de la salvaguardia del entorno existente y su incesante mejora que por nuevas construcciones.

Los moriscos, así como las comunidades minoritarias judías y cristianas, colaboraron, cada uno a su manera y su propia aportación, para dar un impulso vigoroso a la actividad de construcción de la ciudad de Argel. Sin embargo, la probada competencia técnica de "Ahl al-Andalus", superior a la de los cristianos europeos, así como la de los judíos, parece convertirse en un criterio más que suficiente para su selección a la cabeza de un número considerable de astilleros, y en diferentes dominios.

Como lo confirmaron las fuentes epigráficas, la primera generación de arquitectos moriscos fue ilustrada, a lo largo del siglo XVII, por su contribución activa a los proyectos urbanos más importantes de la ciudad. Las Fuentes de archivo otomanas, conservadas en los fondos de los archivos de Argel revelaron, también la implicación continuada de una segunda generación de maestros masones moriscos en el mantenimiento y conservación de bienes inmuebles en el siglo XVIII.

La contribución de la Diáspora morisca no se limitó desarrollar únicamente el aspecto de la construcción y de la conservación, sino de los servicios relacionados con las comodidades cotidianas de la vida urbana que beneficiaron de la gestión compartida entre los ricos letrados moriscos y representantes de la casta militar otomana. Finalmente, el fortalecimiento de la función religiosa se ha beneficiado,

---

<sup>660</sup> DEVOULX, Les édifices religieux ..., *op. cit.*, p. 284.

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 175.

a su vez, en gran medida de la generosidad de las familias moriscas como la de “Ben Nîgrû” y “Shwîhad”.

En análisis de los hechos relativos a la comunidad morisca en Argel durante el período otomano revela un impacto significativo y duradero en la vida de la ciudad. Los moriscos, en su mayoría descendientes de exiliados de Al-Ándalus, desempeñaron un papel multifacético en el desarrollo y la gestión de Argel.

Uno de los aspectos más destacados de su contribución fue su participación en la administración municipal. Ocuparon cargos de alto rango y supervisaron diversas instituciones, demostrando su capacidad para mantener la estabilidad y el funcionamiento eficiente de la ciudad. Esta influencia no sólo se mantuvo, sino que también se consolidó a lo largo de generaciones, con ciertas familias moriscas manteniendo el control durante décadas.

Además de su papel político y administrativo, los moriscos también desempeñaron un papel fundamental en la vida religiosa de Argel. Su generosidad y compromiso se reflejaron en la construcción y el mantenimiento de mezquitas, lo que fortaleció aún más su posición en la comunidad.

En el ámbito económico, su participación en el comercio y el curso marcó una diferencia notable, y su competencia técnica en la construcción y conservación de edificios urbanos los destacó como una comunidad influyente en el desarrollo de la ciudad.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, los moriscos continuaron siendo actores clave en Argel, incluso frente a cambios significativos en el entorno político y la llegada de nuevas potencias coloniales. Su legado perduró en la historia de la ciudad, enriqueciendo su diversidad cultural y su identidad.

En última instancia, los moriscos de Argel representan un testimonio vivo de la influencia positiva y duradera que una comunidad puede ejercer en el desarrollo y la vitalidad de una ciudad. Su historia es un recordatorio de la riqueza que la diversidad cultural aporta a una sociedad y cómo diferentes grupos pueden contribuir de manera significativa a su crecimiento y prosperidad. La historia de

los moriscos de Argel es un testimonio de resiliencia, adaptabilidad y compromiso con la construcción de un lugar que pudieran llamar hogar.

#### **IV.1.4. SOLIDARIDAD DE LOS MORISCOS**

Para abordar el tema de la solidaridad o no de los moriscos, hace falta abordar primero el tema de su identidad, en particular religiosa, así como su estatuto jurídico en España y en la Argelia otomana. Para ello pues, es necesario precisar la identidad las comunidades moriscas, es decir, en España y en la Regencia de Argel y su pertenencia étnica y / o religiosa. La razón es que cada institución opera según su propia lógica utilizando sus propios criterios particulares, como los citados más arriba, para definir la identidad de los individuos, y los moriscos, según su condición jurídica, estaban sujetos a las respectivas jurisdicciones, que podían ser numerosas y diversas.

Así pues, los diversos y diferentes orígenes e identidades (étnicos, religiosos, etc.) de los súbditos del Imperio Otomano eran notablemente complejas y sus prácticas, que fueran individuales o colectivas, eran ampliamente libres y flexibles. Desde el punto de vista de unos desterrados, como era el caso de Abd al-Rafí, un morisco bilingüe expulsado, y quien dijo sobre su lamentable situación:

Nosotros, el grupo de los andalusíes que descendemos del profeta, tenemos ciertamente mucha contestación por parte de muchos de nuestros hermanos en la fe, entre los de Ifriqiyya [región que abarca desde Trípoli de Libia, todo Tunicia y el este de Argelia], de Túnez y muchos otros (...). Decían: «¿De dónde les viene, pues su nobleza, que dicen proviene del profeta, cuando ellos vivían en tierras de infieles –¡Dios, ensalzado sea, los aniquile! – y que han vivido allí cientos de años de esa y de la otra forma? Ya no queda entre ellos ninguno que se acuerde del período islámico, y se han mezclado con los cristianos –¡Que Dios, ensalzado sea, les rechace!»<sup>662</sup>.

A partir de esta queja y la condición de unos grupos moriscos originarios de diferentes regiones de España, uno puede imaginar, además del doloroso sentimiento de nostalgia por su país de origen, el dolor que experimentaron los

---

<sup>662</sup> EPALZA, GAFSI SLAMA, El español hablado en Túnez por los ..., *op. cit.*, p.116.

expatriados y, por lo tanto, preguntarse por la forma en que reaccionaron para remediar o adaptarse al problema y a la situación de migrantes.

Se trata, pues, de analizar los elementos en torno a la construcción o reconstrucción de la identidad de los moriscos en España y en su nuevo ambiente y nueva situación en la Argelia otomana a partir del siglo XVII y, luego, su conexión con sus congéneres de la misma época y también con los que vinieron antes que ellos, andalusíes, mudéjares y moriscos de antes la expulsión, y los demás habitantes de la Argelia otomana, en particular, las autoridades turcas.

Como cualquier comunidad desplazada, los moriscos formaban una “etnia” diferente con su “identidad” igualmente diferente, y se supone que constituirían una “*solidaridad étnica*” y un “*capital social*” que se basaría en esa solidaridad. Estos términos y a lo que se refieren son indispensables para determinar los procesos de la “inserción” y / o “integración” y la posible “asimilación” de los moriscos instalados en la Regencia de Argel desde los principios del siglo XVII, sin olvidar a sus descendientes, las siguientes generaciones, y el peso de su presencia en la región y la sociedad cosmopolita argelina. La importancia de esos procesos reside en el importantísimo flujo migratorio hacia el Magreb Central y el impacto que generó en los diversos dominios.

Existen testimonios de una real solidaridad “étnica” entre moriscos expulsados de España, entre individuos de misma procedencia, sin embargo, es difícil encontrar documentación para evaluarla y justificarla.

Su solidaridad fue reforzada y mantenida gracias al régimen otomano, que instaló a los andalusíes en su amplio territorio cosmopolita, en particular, en sus ciudades portuarias del Mediterráneo, con sus numerosos y diferentes grupos socio-culturales. Después de su solidaridad religiosa contra los cristianos en España como sistema de defensa, los moriscos, en las tierras islámicas, instalaron entre sí el mismo sistema de apoyo a muchos niveles respecto a los musulmanes que los acogieron. Así, su lealtad, las actividades comerciales y de corso y la unidad política del poderoso imperio otomano en el Mediterráneo les facilitó los desplazamientos entre los países del Magreb, favoreciendo los contactos entre los

expulsados españoles.

Por otra parte, y como aparece en la documentación, a pesar de pertenecer a mundos culturalmente y geográficamente distintos, la mayoría de la población andalusí, gracias a su próspera condición económica, sobre todo los comerciantes, realizaron viajes de Peregrinación a la Meca. De hecho, las ciudades Blida y Kolea representaban, gracias a su enorme población andalusí, unos de los principales centros de cotizaciones y de envío de dinero a las fundaciones islámicas en la Meca.

Su solidaridad, en el país donde estaban instalados, tenía que ser a todos los niveles, religioso, social, económico, político y militar. Su ayuda económica se manifestaba, por ejemplo, en el sector de la artesanía, como en la fabricación de la chechía en Argel y Blida.

En el caso de los moriscos de Argelia, su cooperación, igual que en los demás países del Magreb, se manifestaba, también, mediante los enlaces establecidos gracias a la vecindad, su cultura y los intereses comunes. Este tipo de apoyo se notó de manera clara entre los moriscos de Argel, los tagarinos y granadinos, en ocasiones de entierro de uno de ellos, y también, para con los andalusíes pobres que subvinieron a sus necesidades gracias a las fundaciones caritativas. A ese propósito, se comentó que:

(...) los «elches» o «renegados» (cristianos convertidos al Islam, renegados del Cristianismo) que formaban parte (...) de la clase dirigente (...). Los andalusíes, ciudadanos y urbanizados de las zonas próximas a las ciudades, tenían que sufrir precisamente a causa de esas dos clases sociales, mientras que se llevaban bien con sus congéneres, los «moros» de las ciudades y de sus dependencias (...) <sup>663</sup>

La identidad de los moriscos, enraizada en una rica herencia cultural andalusí, se mantuvo viva a lo largo de las generaciones de la Argelia otomana. Su capacidad para preservar sus costumbres, idioma y conexiones culturales, incluso en un entorno diferente, es un testimonio de su fuerte sentido de identidad étnica.

---

<sup>663</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, pp. 233-235.

Además, su posición económica y social en la Argelia otomana les permitió contribuir significativamente a la sociedad que los acogió.

Para concluir este punto, podemos decir que la solidaridad entre los moriscos, basada en su historia compartida y su pertenencia étnica, desempeñó un papel crucial en su capacidad para superar desafíos y prosperar en su nueva tierra. Colaboraron en diversos aspectos de la vida, desde lo religioso hasta lo económico, creando un capital social que fortaleció su posición en la sociedad argelina.

La historia de los moriscos es un testimonio fascinante de migración, adaptación y preservación de la identidad en un mundo en constante cambio.

Su trágica historia es un recordatorio de la capacidad de los seres humanos para adaptarse, preservar su identidad y construir redes de solidaridad incluso en las circunstancias más difíciles. Su experiencia nos enseña la importancia de la diversidad cultural y la resiliencia de las comunidades en la diáspora, y representan un ejemplo de cómo la identidad y la solidaridad pueden superar las barreras impuestas por el tiempo y el espacio.

#### **IV.1.5. LISTA DE INVENTARIO DE UNOS BIENES WAQF ASOCIATIVOS**

Los bienes Waqf desempeñaron un papel importantísimo en la configuración del tejido social y económico de la comunidad morisca en la Argelia otomana. La diversidad de estos bienes, como se refleja en la lista de inventario registrada por el Beylik durante los años 1175-1181 de la hégira (1761-1767)<sup>664</sup>, evidencia no sólo la variedad de propiedades asociadas a los Waqf, sino también la importancia de estos recursos en el fortalecimiento de la solidaridad comunitaria.

Entre los bienes más destacados se encuentran tiendas “*Hanout*”, baños de vapor “*Hamman*”, pisos de viviendas construidas en varios niveles “*Alwi*”, así como casas completas, partes de casas y habitaciones.

---

<sup>664</sup>SAIDOUNI, N., Les biens *waqfs* aux environs d'Alger à la fin de l'époque ottomane, en Actes de la Table ronde d'Istanbul (13-14 novembre 1992), sur le *waqf* dans le monde musulman contemporain (XIX-XXème siècles), Istanbul, 1994, pp. 103.

Este inventario refleja la naturaleza asociativa y solidaria de los Waqf, gestionados con el propósito de beneficiar a la comunidad, al tiempo que evidencia la posición socioeconómica de los moriscos en la sociedad argelina durante la época otomana. Estas propiedades proporcionaban recursos fundamentales para la comunidad y servían como testimonio de los fuertes lazos de cooperación que definían a los moriscos, favoreciendo su adaptación e integración en el contexto de la Argelia otomana. Asimismo, los Waqf representaban tanto un patrimonio material como una manifestación de resistencia cultural y cohesión social ante las dificultades del exilio y la pérdida de raíces. La lista que sigue es una prueba concreta de estas dinámicas, ilustrando cómo los moriscos aprovecharon las estructuras del Waqf para garantizar su subsistencia y contribuir al desarrollo de la comunidad en su nuevo entorno.

**1. “Hanout” (las tiendas) <sup>665</sup>:**

- Tienda en Funduq ez-Zaït, propiedad de “wakil el-Ándalus”, con una renta de 20 riales;
- Tienda en Funduq el-Azaza, en manos del "*dhimmi*" (judío) Chalom Kheroub, con un ingreso de 6 riales.
- Tienda en Suq el-Luh, conocido como Tahadrit, en manos de Mohamed Mustafa, Odjaq 235, con un ingreso de 12 riales;
- 5/6 de una tienda en Suq al-K'baïl, administrada por Mustafa Ben el-Kaïd Yucef, con un ingreso de 24 riales;
- 3/4 de una tienda ubicada cerca de "Sarraf al-qahwa", en manos de Ben Khalil Odjaq 103 y Sidi Mohamed Ben ed-Dekni, con una renta de 9 riales;
- 3/4 de una tienda cerca de "Sarraf al-qahwa", en manos de Ulad Ben Babar, con un ingreso de 18 riales;
- 3/4 de una tienda situada cerca de "Sarraf el-qahwa", en manos de Ibn El-Halatji, con un ingreso de 12,6 riales;

---

<sup>665</sup> SAIDOUNI, Le waqf en Algérie à l'époque..., op. cit., pp. 246-247.

- 1/2 de una tienda en el barrio de Sabaghin, en manos de Sidi Mohamed Ech-Charif Ben el-Hadj H'mida, con un ingreso de 10 riales;
- 1/2 de una tienda en Zenqat Sidi Mohamed ech-Charif, dirigida por Ahmed Abdellah Morsli Chaouch. Luego pasó a manos de Kaz-Kaz-Fakkah; los ingresos recibidos por “wakil al-Ándalus” se evaluaron en 4,6 riales;
- 1/2 de una tienda en Diwan El-Kermous "Dar el-Kermous", en manos de al-Hadj Ahmed al-Jijeli, con un ingreso de 10,3 riales;
- 1/2 de una tienda en Suq es-S'men, cerca de la Gran Mezquita, en manos de E-Tabji Hasán, con un ingreso de 7,4 riales;
- 1/2 de una tienda en Swiqet Ammour, administrada por al-Kasantini, en manos de Mohamed Ahmed, Odjaq 303, con un ingreso de 9 riales;
- 1/2 de una tienda en Bab al-Wed, en manos de al-Khuri ech-Cherchali, ingresos no mencionados;
- 1/2 de una tienda entre Funduq ez-Zaït y Funduq Ali et-Tedjeni, ingresos no mencionado.

## 2. “Hammam” (baños de vapor) <sup>666</sup>:

- Hammam al-Qorun;
- 1/2 de una tienda ubicada frente al Hammam al-Qorun, en manos de Ahmed el-Fakkah, con un ingreso de 10 riales;
- 1/3 de una tienda en Suq al-Hut (mercado de pescado), en manos de Ahmed Ben el-Attar, con una renta de 6 riales.

## 3. “Alwi” (piso de una vivienda construida en varios niveles) <sup>667</sup>.

- alwi Ibrahim;
- alwi Al-Kolai ed-Dhimmi;
- alwi en El-Mekaysiya;

---

<sup>666</sup> *Ibíd.*, pp. 246-247.

<sup>667</sup> *Ibíd.*, pp. 246-247.

- 1/2 de un alwi en hammam El-Qaïd Musa, en manos de Abdelkader Mohamed, Odjaq 379, luego pasó a manos de Husein Mustafa, Odjaq 410, con un ingreso de 23 riales;
- 1/2 de un alwi, cerca de la casa de Ali Dey, en manos de Ali Chauch al-Askeri, con un ingreso de 50 riales;
- 1/2 de un alwi en Bab al-Wed, en manos de Mohamed Hasán Bezawzen Abdelah "Ouzden", Odjaq 26, con un ingreso de 13 riales y luego 75 riales;
- 1/2 de un alwi en Zenqat al-Abdi, cerca de Qahwa al-Kebira (Gran Café), en manos de Ibrahim Khalil, Odjaq 287, con una renta de 32 riales;
- 1/2 de un alwi en Zenkat al-Azzara, en manos de Mustafa Abdelah, Odjaq 332, con un ingreso de 10,6 riales;
- 1/2 de un alwi frente al Hammam al-Qorun, en manos de "*dhimmi*" Yacub, con un ingreso de 25,4 riales;
- 1/2 de un alwi en Sekifet Dar Bent Joradwa, en manos de Ahmed Ben Mohamed es-Sabagh, con un ingreso de 10,5 riales;
- 1/3 del alwi Al-Beskriya, cerca de Al-qahwa (café), en ruinas;
- 1/3 de un alwi en Bab al-Bhar, en manos de Bachir Ben Bushelaghem al-Hadjar, con un ingreso de 16 riales;

**4. Casas, partes de casas y habitaciones: (“*diar*” casas; sing. “*dar*” casa) y (“*buyut*” habitaciones; sing.: “*beït*” habitación)<sup>668</sup>.**

- casa de Sidi Ali y Taleb;
- casa en Bala;
- Casa Sekkat al-Muadhem;
- Casa Harat el-Djenan, en manos de Omar Mohamed, Odjaq 142, y su socio Wali Ahmed Odjaq 91, con un ingreso de 30 riales;

---

<sup>668</sup> *Ibíd.*, pp. 246-247.

- 3/4 de la casa Ayn al-Wed, cerca de la casa Serkadji, en manos de Mohamed Ben el-Hadj Yucef Sekakdji, que recibe 6 riales de un ingreso anual de 90 riales
- 2/3 de la casa al-Medafî, cerca de Dar el-Hamra, en manos de Hadj H'mida saidji en Beit-al-Mal, con un ingreso de 95 riales;
- 5/8 de una casa en Zenqat es-Sabbagh, conocida como Dar al-Hamra, administrado por Hadj Kasem Sbawldji, con un ingreso de 40,3 riales;
- 1/2 de la casa Friten;
- 1/2 de la casa de Hadj Yucef en-Nadjar en Swiqet Ammour, en manos de Mohamed Ben Bahriya Azri en Dar al-Imara, con una renta de 26 dinares;
- 1/2 de una casa cerca de Ayn esh-Shah Huseyn, en manos de Ali ed-Drarii, cerca de la mezquita, con un ingreso de 30 riales;
- 1/2 de la casa Ben Dhekrouk, en manos de Si el-Arbi Kateb Beït-ul-Mal, Ben Mohamed e Ibrahim Hasán Seradj y su yerno Ammar o Abderrahmane, Odjaq 57, año 1175, con una renta de 40 riales;
- 1/2 de una casa en Sabat al-Muadhem, habitada por Musa Ali, Odjaq 7, fue gestionada por Ismaïl Ahmed Odjaq 419, en manos de Ismail Shauch, con una renta de 50 riales;
- 1/2 de una casa en M'sid Akadlia, en manos de Ibrahim Ahmed, Odjaq 185, con un ingreso de 48 riales;
- 1/2 de la casa de al-Hanafi, cerca de Sidi Helal, en manos de Amin Sbauldji, pasó a manos de Ibrahim Swam Agha, con una renta de 70 riales;
- 1/2 de la Casa de Kushat Eskander de Hadj Kasem Abid, habitada por Ali Ben Zemmouri, en manos de Hadj Kasem Othman, Odjak 13, con un ingreso de 35 riales;
- 1/2 de la casa de Hadja Amina Bent Joradoua en Sabat Bubala, en manos de Ahmed Ammar Kasab Wali, Odjaq 365, con un ingreso de 58 riales;
- 1/2 de la casa de Hadj Mohamed Attar Ben Brahim en Sakat el-Khandak en Aberkane, en manos de Ben Abdelkader el-Brameli (Suleïman Ibrahim), Odjaq 72, con una renta de 35 riales;

- 3/10 de la mitad de una casa al pie de Suq es-S'men, por Fatma Bent Ahmed Bulukbashi, en manos de dhimmi Bikhour, con una renta de 31 riales;
- 1/3 de la casa El-Ghobri en Suq al-Djemaâ, en manos de Wled al-Ghobri, con un ingreso de 33,2 riales;
- 1/6 de una casa cerca de Ayn al-Hamra, ingresos no mencionados.
- Casa Alwi Harrar en lo alto de Kushat al-Jijlia en al-M'kaysia, en manos de Ibrahim Ben al-Hadj, con una renta de 10 riales;
- habitación arriba de la casa mencionada anteriormente, en manos de Bakir Ben Bushelaghem al-Hadjar, ingresos no especificados.

La diversidad de nombres presentes en el inventario, incluyendo andalusíes, moriscos, y posiblemente turcos del Odjak y *dhimmi*, evidencia la coexistencia de distintas comunidades en la administración de los bienes Waqf. Esto puede interpretarse como una manifestación de la solidaridad interna de los moriscos y, al mismo tiempo, de la colaboración intercomunitaria en la Argelia otomana. No obstante, también sugiere la influencia predominante del poder otomano, ya que, en algunos casos, la gestión de estos bienes parece haber estado bajo el control de los turcos del Odjak, reflejando su papel central en las dinámicas socioeconómicas de la época.

#### **IV.1.6. APORTACIÓN DE LOS MORISCOS EN LA SOCIEDAD DE LA ARGELIA OTOMANA**

Un embajador del sultán marroquí Muley Zaydân, en siglo XVII, Ahmed Ibn Qasim al-Hacharî o Ahmed Bejarano<sup>669</sup>, un morisco exiliado, traductor y escritor en árabe y castellano, dio también su visión, en una carta<sup>670</sup>, a propósito de la población magrebí, Marruecos y las bajo dominio otomano y sobre la población de Argel, sin por ello atreverse a nombrar a las autoridades turcas. La carta original en árabe, traducida al castellano, fue enviada desde París en 1612 y dirigida a los moriscos asentado en Constantinopla. Como se menciona en la misiva:

---

<sup>669</sup> BERNABÉ PONS, Luis F., *La nación en lugar seguro: Los moriscos hacia Túnez*, Revista Cartas de la Goleta 2, Ed. Embajada de España, Túnez, abril 2009, pp. 107-118.

<sup>670</sup> *Ibíd.*, Manuscrito D. 565 de la biblioteca Universitaria de bolonia.

Lo que toca a la nueva tragedia y trasmigración tendrán vuestras mercedes deseo de saber lo que por aquel rreyno pasa açerca de los desterrados de España, que ansí les llamo. Digo señores que vuestras mercedes no estarán contentos con estar en el mejor puesto de la morisma, pues es de creer que a los forasteros se les pasan años antes que se hallen bien, aunque estén en el mejor lugar. En lo que toca a la África, desde Marruecos a Túnez, es una región que a mi parecer se puede llamar purgatorio de forasteros que buscan buen mundo; y tengo por lo más desgraciados a los que fueron a Túnez que, según escribe Mármol en su libro Discripçión de África, es lugar donde no se abrán hartado los pobres de agua dulce y porque tienen dos plagas, la una de alarues y la otra de intolerables renegados y turcos, y lo mismo en Argel y Tremeçén.<sup>671</sup>

Fuera lo que fuera su situación, lo que es cierto, es que los moriscos expulsados e instalados en las regiones del Magreb contribuyeron de manera muy activa y en todos los dominios en las sociedades de acogida, dejando huellas visibles en nuestros días. En este sentido, en el mismo texto “*Nafh at-Tîb*”, al-Maqqari escribió:

Ellos construyeron pueblos y poblaciones en sus territorios deshabitados; lo mismo hicieron en Tetuán, Salé y La Mitidja de Argel. Entonces el sultán de Marruecos tomó a algunos de ellos como soldados armados. Se asentaron también en Salé. Otros se dedicaron al noble oficio de la guerra en el mar, siendo muy famosos ahora en defensa del Islam. Fortificaron el castillo de Salé y allí construyeron palacios, baños y casas, y allí están ahora<sup>672</sup>.

Como ha sido expuesto el papel político, socio económico y cultural de los musulmanes de origen hispánico como andalusíes, mudéjares y luego moriscos en la “Regencia de Argel”, como «Estado» dentro del Imperio Otomano, hace falta conocer el impacto y los alcances para los mismos deportados y la sociedad argelina.

---

<sup>671</sup> *Ibíd.*

<sup>672</sup> AL-MAQQARI, op. cit., p.19.

Durante ya las primeras décadas de la existencia de la Regencia, entre 1516 y 1541, los hispánicos originarios de al-Ándalus participaron, de manera muy activa, en el nacimiento del nuevo Estado político argelino turco.

El análisis de los diversos mapas histórico geográficos de los mismos, en España y en el Magreb Central, según unas fuentes locales y otras españolas, ha permitido visualizar mejor las implantaciones de los inmigrantes andalusíes, a lo largo de los siglos.

Andalusíes, mudéjares y moriscos, han sido considerados de manera separada y distinta, según su época de emigración, las causas, condiciones y motivaciones de su destierro. De hecho, a pesar de ser del mismo país de origen, al-Ándalus, eran de culturalmente distintos, conocieron diferentes condiciones de viaje e instalación en el país de acogida, y para unos, su expatriación era voluntaria, y para otros impuesta, como fue el caso de los expulsados del siglo XVII.

De un lado, se percibía la esperanza con la que abandonaron su patria y su país de origen, a un nuevo país, religiosamente islámico, pero también, del otro lado, lo que ofrecía el país acogedor: más ventajas y facilitación en su huida e instalación, como se les procuraban los hermanos Barbarroja, en particular, en las ciudades bajo dominio del Imperio Otomano.

De hecho, la Regencia de Argel representaba un lugar que les proporcionaba crear las condiciones que les permitieran, tanto en el alcance de sus objetivos y realización de su visión, como en la creación de un espacio y clima relacionales donde reinara la seguridad, para el restablecimiento de su modo de vida andalusí y las formas de organización de su grupo para que la equidad y el equilibrio perdidos en su país natal fueran efectivos en el país de acogida. La Argelia otomana era muy rica en comercio, artesanía y agricultura, sin olvidar esa riqueza emanada del curso en los puertos magrebíes en general y argelinos en particular. Según Emilio Sola, Argel era la:

ciudad del siglo XVI, que debió fascinar a los ribereños del Mediterráneo, con su leyenda de crueldad y cautiverio, pero también de posibilidad de ganancias rápidas y de medro económico para unas gentes de zonas

deprimidas o castigadas que la veían como castellanos y extremeños veían América<sup>673</sup>.

De la misma manera, Diego de Haedo, en su monumental obra publicada en 1612, describía a unas ciudades de la costa mediterránea, como Argel, Cherchel y de Presc (Bershek, actualmente Gouraya) proporcionando muchos datos sobre el curso turco facilitados por la colaboración de los moriscos y cautiverio, y las inmensas riquezas emanadas de dichas actividades. Además, haciendo una comparación entre Argel y las colonias españolas en América, explicaba qué representaban, en particular Argel, a ojos de los turcos:

Desta manera (como sabéis) tienen arruinado y destruido Cerdeña, Córcega, Sicilia, Calabria, riberas de Nápoles, playa romana, Qínovesado, Mallorca, Menorca, Ibiza y la costa de toda España, en la cual, particularmente, les va muy bien por causa de los moriscos que habitan en ella, los cuales, siendo más moros que los que viven en esta Barbaría, los recogen, acarician y avisan de todo lo que quieren y desean saber. Desta manera, a veinte días, treinta, o poco más, se salen de sus casas vacíos, pobres y hambrientos, vuelven hartos, ricos y abundantes, y sus bajeles cargados todos y metidos en el hondo de riquezas, gozando en una hora y sin trabajo de todo lo que el codicioso indiano y perulero desentierra de las entrañas de la tierra y de las minas de oro y plata con tan grande ansia y cuidado, y de lo que el avaro mercader, con tan manifiestos peligros de vida, fue tantas mil leguas buscar en las Indias y otras partes de Poniente y Levante y (...) Y así, como vos mismo veis, hinchen sus casas y magazenes y todas las boticas desta ladronera de mucho oro, plata, perlas, coral, ámbar, drogas, azúcar, hierro, acero, cobre, estaño, plomo, alumbre, azufre, lacre, tincal, brasil, tintas, granas, paños, lanas, telas, lienzos, holandas, algodón, vidrios, cristal, trigo, vino, aceite, sal y salumes, con otras infinitas mercaderías con que han hecho y hacen esta ciudad la más rica de cuantas hay hoy en Levante y Poniente<sup>674</sup>.

Haedo siguió refiriéndose a Argel, añadiendo que:

A la cual llaman los turcos (y con razón) sus Indias y Perú... y afirmaban [turcos venidos de Constantinopla hablando con unos renegados y otros

---

<sup>673</sup> SOLA, Emilio, *Argelia, entre el desierto y el mar*, Ed., Mapfre, Madrid, 1993, p. 273.

<sup>674</sup> HAEDO, *Topografía ...*, *op. cit.*, t. II, pp. 87-88.

leventes] que allá por toda Turquía, Romanía, Anatolia y Suria, hablan todos de Argel, como nosotros acá de las Indias de Castilla y Portugal<sup>675</sup>.

A partir de estos testimonios es fácil de concluir que las dos partes, los moriscos y la Regencia de Argel, representaban fuentes de riqueza, desarrollo y estabilidad mutuos y recíprocos, capaces de determinar y orientar el porvenir de los unos y otros, por la importancia desafíos estratégicos para los dos. Se ha señalado que las fluctuaciones económicas no solo transforman la situación material de un grupo humano o de una clase, sino que también alteran las posiciones relativas entre las clases, reduciendo o ampliando las brechas sociales y generando las condiciones para grandes cambios institucionales<sup>676</sup>.

El análisis de la situación económica de los moriscos en Argelia es fundamental porque permite comprender su papel en la sociedad argelina de la época, así como su relación privilegiada con las autoridades otomanas. El impacto y los alcances eran, para los dos, recíproco.

Así, según lo avanzado, los moriscos construían y desarrollaban la vida social, económica y política del lugar de su instalación que, por supuesto donde se encontraban bien y a su gusto, como fue el caso de la Mitidja de Argel.

En conclusión, la presencia de los moriscos en la sociedad argelino-otomana del siglo XVII tuvo un impacto significativo y multifacético en ambas partes. Estos expulsados de España, en su búsqueda de un nuevo hogar religiosamente islámico, contribuyeron activamente a la formación del emergente Estado político turco en Argelia. Su habilidad en diversos campos, desde la construcción de poblados hasta su participación en la guerra en el mar, fortificó y enriqueció la región, convirtiéndola en un lugar atractivo para los moriscos y importante activo económico para el Imperio Otomano.

La relación simbiótica entre los moriscos y la Regencia de Argel fue evidente. Los moriscos encontraron un ambiente propicio para el restablecimiento de su

---

<sup>675</sup> *Ibíd.*, pp. 87-88.

<sup>676</sup> MEROUCHE, op. cit., Vol. I, p.7; Trad. personal «*Las fluctuaciones económicas no sólo modifican por sí mismas la situación material de un grupo de hombres o de una clase, modifican las respectivas posiciones de las clases: reducen o agravan las disparidades sociales, calman el origen de grandes cambios institucionales*».

estilo de vida andalusí y formas de organización social, mientras que Argelia se benefició de sus habilidades en comercio, artesanía y agricultura, así como de su contribución al florecimiento de actividades corsarias. Este intercambio de recursos y conocimientos creó una relación de mutuo beneficio que impulsó el desarrollo y la estabilidad de ambos.

Es importante destacar que, a pesar de las diferencias culturales y condiciones de expatriación, los moriscos se adaptaron y prosperaron en su nuevo entorno, contribuyendo de manera significativa a la riqueza y el desarrollo de la sociedad argelina. Esta colaboración exitosa demuestra cómo los desplazamientos forzados pueden conducir a oportunidades inesperadas y cómo la interacción entre diferentes culturas puede enriquecer a ambas partes.

## **IV.2. INSERCIÓN E INTEGRACIÓN DE LOS MORISCOS EN LA ARGELIA OTOMANA**

Durante el reinado de Isabel la Católica, la identidad social, histórica y política de cada grupo e individuo se interpretaba en función de sus propios intereses y conexiones dentro de la sociedad. A partir de estas relaciones, las personas se integraban en niveles más amplios a través de un proceso de agregación o superposición: cada persona era parte de una familia, vecino de una localidad, oriundo de un reino y, en el caso castellano, también perteneciente a una Corona, súbdito de un rey y miembro de la Cristiandad<sup>677</sup>.

Lo fundamental era la inserción y protección dentro de diversos tipos de grupos, cuyo ámbito de personalidad jurídica, tanto privada como pública, era mucho más amplio que en la actualidad. Estos grupos a menudo desempeñaban un papel más destacado en la vida social y política que los individuos, quienes estaban integrados y subordinados a ellos, y a través de los cuales se definían<sup>678</sup>.

---

<sup>677</sup> LADERO QUESADA, Miguel-Ángel, "Sociedad y poder real en tiempos de Isabel la Católica", *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, N° 13-14, 2004, pp. 11-28.

<sup>678</sup> *Ibíd.*, pp. 11-28.

Según Ladero Quesada<sup>679</sup>, los moriscos, en los países de su acogida, se insertaron mucho más en grupos privilegiados de la vida socioeconómica, política y militar para asegurar su protección. Lo habían realizado a todos los niveles citados por el mismo Ladero Quesada, refiriéndose a la sociedad en tiempos de los Reyes Católicos, que no iba a ser muy diferente de sus sucesores, si no era para empeorar respecto a los originarios de Al-Ándalus:

- **la familia:** en particular con la practica de la endogamia;
- **la vecindad:** viviendo aislados de los autóctonos y los demás grupos étnicos, en barrios como “*Bab al-Jadid*” o llevan su nombre como “*Tagara*” en Argel, o localidades como Cherchel, “*Al-Bulaida*” la actual “*Blida*”, o que llevan el nombre de las que dejaron en España, “*Al-Colea*”, la actual “*Kolea*”<sup>680</sup>;
- **la ciudadanía religiosa,** la Cristiandad en España, que “era la ciudadanía plena y suprema por cuanto la Iglesia anticipaba en el mundo a la Ciudad de Dios celestial, además de que la conciencia de Europa como comunidad cultural se desarrolla en la Edad Media a partir de este presupuesto religioso”. Citando a lo que escribió el cronista Andrés Bernáldez refiriéndose a los musulmanes malagueños, añadió que eran “*gente de España pero no llegaban a ser ciudadanos por completo, aunque estatutos jurídicos y prácticas de tolerancia les hubieran asignado un lugar en la sociedad*”; y el Islam en Argelia, religión que los expulsados pretendían a pesar de la larga y dura aculturación que sufrieron por parte de la población de cristianos viejos y la Inquisición. Habían, por ejemplo, invertido en varios proyectos caritativos en beneficio de mezquitas en Argelia y en la Meca<sup>681</sup>;
- **los grupos sociales:** “*el cambio político, explicó Ladero Quesada, promovido por los Reyes Católicos no supo asimilar situaciones socio-religiosas cuya existencia se había respetado, mejor o peor, hasta entonces, prefirió fundamentarse sobre la unidad de fe, excluyendo a judíos y musulmanes, y dio una solución a la cuestión de los conversos incluso contraproducente en sus efectos sociales*”. Esa exclusión

---

<sup>679</sup> *Ibíd.*, pp. 11-28.

<sup>680</sup> *Ibíd.*, pp. 11-28.

<sup>681</sup> *Ibíd.*, pp. 11-28.

de esos dos grupos étnicos se impuso por conciencia de “identidad común”, y afirma que no era por motivos de raza sino de religión<sup>682</sup>.

- **El trabajo:** para Ladero Quesada el “*tipo de trabajo es el segundo fundamento elemental de identidad social y política (...) clérigos u oradores, guerreros aristócratas o bellatores y productores de bienes económicos, sobre todo agrarios o laboratores*”. En España, la mayoría de los mudéjares y moriscos pertenecían a esta última categoría<sup>683</sup>.

Estos son los principales elementos de origen económico, religioso, familiar, geográfico etc., que se combinan de manera a componer la identidad, y “*a través de los cuales un individuo puede identificarse social y políticamente y ser identificado por los demás*”<sup>684</sup>.

En este sentido, cabe mencionar que la identidad goza de un carácter dinámico. “[...] *es un sistema psicológico-cultural formado por distintos elementos interrelacionados que han estado formados a través de factores macroculturales: ciertas instituciones, conceptos culturales y artefactos compartidos*”<sup>685</sup>.

El dominio de la cultura es inmenso y abarca diferentes elementos y aspectos de varios dominios como el lenguaje, la música y la gastronomía.

La cocina y el sistema alimentario de grupo humano desempeñan un papel vital en la construcción de su identidad cultural. Al igual que otros elementos culturales, los alimentos se transmiten de generación en generación. Así, los migrantes hacen migrar su cocina al mismo tiempo que los demás elementos de su cultura para reafirmar su propia identidad en su nuevo entorno ajeno al suyo<sup>686</sup>.

Todo ello, y para todos los grupos sociales, como lo notó Ladero Quesada, era para “*la inserción y el amparo*”.

---

<sup>682</sup> *Ibíd.*, pp. 11-28.

<sup>683</sup> *Ibíd.*, pp. 11-28.

<sup>684</sup> *Ibíd.*, pp. 11-28.

<sup>685</sup> GUITART, Moisés Esteban; VILA MENDIBURU, Ignasi; RATNER, Carl, «*El carácter macrocultural de la identidad nacional*», Revista Estudios de Psicología, Vol. 34, Nº 1, Barcelona, 2013, pp. 27-36.

<sup>686</sup> TORRES, Graciela; MADRID DE ZITO FONTÁN, Liliana; SANTONI, Mirta Elsa, «*El alimento, la cocina étnica, la gastronomía nacional. Elemento patrimonial y un referente de la identidad cultural*», Revista Scripta Ethnologica, núm. 26, Buenos Aires, 2004, pp. 55-66.

El historiador francés Bernard Vincent<sup>687</sup> señaló la resistencia de los moriscos, destacando que *"fue la primera resistencia 'nacional' que tuvo que enfrentar el Estado español (...) se manifiesta en lugares de suma importancia estratégica. Actúa tanto dentro como fuera de la Península Ibérica<sup>688</sup>".*

Para él es *"una enorme incisión ubicado en el corazón del imperio, nunca dejó de preocupar a los príncipes y a todos los que entonces tenían una onza de poder<sup>689</sup>".* Además de resaltar el peligro que, según él, representaba la presencia morisca en territorio español, añade que, además, *"la historiografía ha subestimado en gran medida la amenaza musulmana en el mar interior<sup>690</sup>".*

Lo que probablemente acentuó la cuestión morisca en España era, sin duda, lo que señaló el mismo historiador: la existencia e instalación de las aljamas de los mudéjares de la época anterior, donde y siempre que fuera posible, lo que era, según él, prueba de la cohesión y solidaridad de los moriscos dentro comunidades rurales<sup>691</sup>.

Analizando los propósitos de Fernand Braudel destacamos que, para justificar la expulsión de los moriscos, planteó la cuestión desde una perspectiva que no se centra en reevaluar el juicio con los sentimientos actuales, dado que el consenso histórico es favorable a los moriscos. En lugar de debatir si España actuó bien o mal al privarse de esta población, Braudel se enfocó en las razones detrás de la decisión.

Argumentó que la expulsión fue motivada principalmente por la inasimilabilidad de los moriscos. España no actuó por un odio racial, que era casi inexistente en este conflicto, sino por un rechazo profundo hacia la civilización y la religión morisca. La expulsión, según Braudel, fue una manifestación de esta hostilidad y, al mismo tiempo, una admisión de la impotencia española frente a la

---

<sup>687</sup> VINCENT, Bernard, *Le Péril Morisque*, Revista de Historia, N° 129-131, Universidad de Sao Paulo, 1994, pp. 121-131.

<sup>688</sup> Texto original de la trad. personal: *«fut la première résistance "nationale" que l'État espagnol eut à affronter (...) elle se manifeste en des lieux dont l'importance stratégique est capitale. Elle agit à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la péninsule ibérique ».*

<sup>689</sup> Texto original de la trad. personal: *« énorme plaie située au cœur de l'empire, elle n'a cessé d'inquiéter les princes et tous ceux qui eurent alors une once de pouvoir ».*

<sup>690</sup> Texto original de la trad. personal: *« l'historiographie a largement sous-estimé la menace musulmane dans la mer intérieure »*

<sup>691</sup> VINCENT, Bernard, *Le Péril Morisque*, ..., op. cit., pp. 121-131.

resistencia de los moriscos a integrarse en la civilización occidental. A pesar de siglos de convivencia, los moriscos conservaron sus costumbres, religión, idioma y modo de vida, negándose a adoptar los valores occidentales, lo que representaba el verdadero núcleo del conflicto<sup>692</sup>.

En la sociedad argelina del siglo XVII, Epalza afirmó que la inserción de los moriscos o andalusíes sería debida a “*su asimilación rápida, como extranjeros que eran en una sociedad dominada por extranjeros de origen muy diverso.*” Eran, pues, extranjeros andalusíes de España en una Argelia dominada por extranjeros otomanos de Turquía, y esa inserción coincide perfectamente con la política de las autoridades del imperio<sup>693</sup>.

Efectivamente, para Epalza, la estructura social otomana participó y facilitó la inserción y la asimilación de los andalusíes en Argelia. Pues, la población turca estaba constituida de “minorías” que desempeñaban el papel que el poder se les asignaba. Los andalusíes, tan extranjeros como el poder político y militar turco dominante, no tenía más que ingresar la sociedad argelina, asentando su cultura hispanomusulmana y respetando la cultura islámica argelina. Sobre todo, que su inserción coincidía perfectamente con la dinámica de la política de los otomanos en el Magreb, la de dominar toda la zona. Y los andalusíes desempeñaban un papel imprescindible en todos los dominios, económico, social y en particular el militar<sup>694</sup>.

Asimismo, señaló la dificultad de saber si la comunidad andalusí y morisca estaba tan estructurada y organizada en Argel como era el caso de los instalados en Túnez. Pues, hasta mediados del siglo XVII, no se encontró ninguna referencia de algún jeque de los musulmanes originarios de España, como los había en Túnez y Trípoli. Posiblemente, según su teoría, porque Argelia, ya antes de acoger a los expulsados de los años de 1609 - 1614, conoció la llegada de los musulmanes de Al-Ándalus de manera gradual y escalonada a lo largo del siglo XVI y principios del siglo XVII, lo que, probablemente, facilitó, también, su asimilación.

---

<sup>692</sup>BRAUDEL, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, t. 2 : Destins collectifs et mouvements d'ensemble, Ed. Le Livre de Poche, 9ª ed., París, 1993, p. 531.

<sup>693</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después ..., *op. cit.*, p. 254.

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 254.

Inversamente, la población andalusí instalada en Túnez, era más densa y estaba constituida, por su mayoría, por los expulsados de 1609 – 1614, y por su puesto menos asimilada<sup>695</sup>.

Según la etimología de la palabra integración, que significa "renovar, involucrar, asociar". Se trata de un concepto complejo que se basa en el deseo común de aceptación mutua, de las personas y de las sociedades en las que se encuentran<sup>696</sup>.

Añade que este origen semántico sólo explica la especificidad del término. Para él, la integración es participación y asociación, es decir, interacción, lazos e interdependencia entre los individuos que desean integrarse y el entorno en el que quieren lograrlo; y los cambios deben ocurrir en ambos lados y deben ser alentados por las políticas estatales. Insiste en estos detalles para que no se confunda con el concepto de inserción que, por su parte, busca alcanzar estándares socioeconómicos y significa la penetración, la introducción de los individuos en un lugar, sin modificar su funcionamiento y su identidad<sup>697</sup>.

La inserción no requiere interdependencia o co-influencia, como ocurre con la integración. Individuos, grupos étnicos o lingüísticos, etc. sólo tienen que adoptar la cultura, las normas y el comportamiento de la sociedad a la que pretenden insertar, compartir su cultura y contribuir al mantenimiento de su sistema. En definitiva, las personas, que quieran insertarse y encajar en un medio social, deben estar lo suficientemente cerca de las normas de éste para no ser rechazadas, y deben, también, seguir actuando de manera a mantener la conformidad de dicho medio<sup>698</sup>.

Y para explicar el destino de los moriscos en Argelia e incluso en España o en cualquier otra parte del mundo donde se asentaron antes o después de la expulsión forzosa y definitiva, es juicioso, según nuestro punto de vista, optar por un enfoque

---

<sup>695</sup> *Ibíd.*, p. 236.

<sup>696</sup> SCANDELLARI, *op. cit.*, pp. 5-39.

<sup>697</sup> *Ibíd.*, pp. 5-39.

<sup>698</sup> *Ibíd.*, pp. 5-39.

que permita comprender los procesos de socialización<sup>699</sup> de los moriscos durante la "Argelia otomana" y comparar los resultados con los de la ocupación francesa.

Para determinar sus efectos, a partir de las posiciones que ocupaban, en dos épocas distintas, en las dos "Argelias", una "otomana" y la otra "francesa", es decir, en el espacio social de una Argelia con dos autoridades distintas que la dominaban.

Un individuo posee otros capitales que el capital material como, el capital social<sup>700</sup>, el capital cultural<sup>701</sup>, y el capital simbólico<sup>702</sup>».

Dos autores, Peter Berger y Thomas Luckmann<sup>703</sup>, señalaron que la influencia y el impacto de los demás varían según los ámbitos de socialización. Añadieron que «*se necesitan varios choques biográficos para desintegrar la realidad masiva internalizada durante la infancia*». Este es el caso de los moriscos en España y en Argelia, en relación con la religión y los procesos de conversión o reconversión religiosa, donde:

la alternancia requiere procesos de resocialización. Estos procesos se asemejan a una socialización primaria en la que deben redistribuirse radicalmente los acentos de la realidad y, por tanto, reproducirse en un grado considerable la identificación fuertemente afectiva con el personal socializador característico de la infancia.

---

<sup>699</sup> La socialización es un proceso mediante el cual los individuos aprenden a vivir en sociedad y también a integrarse en ella, y para hacerlo, también deben aprender las normas y valores dominantes en la sociedad en la que están establecidos y donde viven. BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Col. Travaux de Sciences Sociales, Ed. Librairie Droz, Ginebra, 1972, pp. 178-179.

<sup>700</sup> capital social, es decir, la posesión de una red duradera de relaciones de interconocimientos e interreconocimientos. Se trata del conjunto de relaciones personales que un individuo o grupo social puede movilizar a su servicio, en su interés y cuándo lo necesita. / BOURDIEU, Pierre, « *Les trois états du capital culturel* », *Revista Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 30, París, 1979, pp. 3-6.

<sup>701</sup> capital cultural: todos los recursos culturales como los soportes materiales (escritos, monumentos), dominio de herramientas artísticas, lenguaje, etc. / *Ibid.*, pp. 3-6.

<sup>702</sup> capital simbólico : según la definición de Bourdieu, es « n'importe quelle espèce de capital (économique, culturel, scolaire ou social). / BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Ed., Le Seuil, París, 1994, pp. 160-161.

<sup>703</sup> BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas, *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*, 1966, trad. fr. *La construction sociale de la réalité*, Ed. Armand Colin, París, 1986 / Texto original de la trad. personal: « *il faut plusieurs chocs biographiques pour désintégrer la réalité massive intériorisée au cours de la prime enfance* », / Texto original de la trad. personal: « *l'alternation exige des processus de re-socialisation. Ces processus ressemblent à une socialisation primaire où ils doivent redistribuer de façon radicale les accents de réalité et dès lors reproduire à un degré considérable l'identification fortement affective au personnel de socialisation qui était caractéristique de l'enfance* », pp.197-198 y 214.

Sin embargo, «*la resocialización corresponde a una ruptura del nudo gordiano del problema de la consistencia mediante el abandono de la búsqueda de esta y la reconstrucción de una realidad desde cero*». La ruptura biográfica, «*identificada con una separación cognitiva entre oscuridad y luz*», requiere procesos significativos para pasar de la “desafiliación” a la “reafiliación”<sup>704</sup>.

Además de los factores mencionados que influyen en el comportamiento y las acciones, y que, en nuestro caso, determinaron el destino de los moriscos, la psicología social destaca el papel de los capitales sociales. Existen múltiples tipos de vínculos sociales (profesionales, familiares, asociativos, etc.). Robert Putnam<sup>705</sup> distingue dos tipos de capital social:

- ***Bridging capital*** (“capital puente”): un capital que conecta, actuando como un “lubricante” sociológico. Son conexiones abiertas que tienden puentes entre grupos diversos.
- ***Bonding capital*** (“capital vinculante”): un capital que une, actuando como un “pegamento” sociológico. Son lazos cerrados y emocionales que fortalecen la cohesión dentro de grupos homogéneos en términos de raza, religión, origen, etc.

No obstante, Putnam sostiene que los vínculos del capital puente, que conectan a individuos de diferentes orígenes, son más beneficiosos en sociedades multiétnicas y pacíficas. Aunque son lazos más débiles, favorecen la movilidad y la evolución social. En cambio, los vínculos del capital vinculante, que predominan en círculos familiares o de parentesco, generan sociedades con menos normas comunes. Son lazos fuertes, pero resultan más útiles para preservar la identidad y reforzar las raíces culturales<sup>706</sup>.

Al aplicar estas ideas al caso de los moriscos en Argelia durante el dominio otomano, surge la pregunta sobre su proceso de socialización y evolución en la

---

<sup>704</sup> *Ibíd.*, Texto original de la trad. personal: «*la resocialisation correspond à une rupture du nœud gordien du problème de consistance par l'abandon d'une quête de consistance et la reconstruction d'une réalité de novo*», «*identifiée à une séparation cognitive entre ténèbres et lumière* », pp. 218 y 220.

<sup>705</sup> PUTNAM, Robert, *Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community*, Ed. Simon and Schuster, New York, 2000, pp. 22-23.

<sup>706</sup> *Ibíd.*

nueva sociedad. La socialización primaria y secundaria juegan un papel crucial en este proceso, ya que los moriscos se ven influenciados por las normas, valores y roles de la sociedad en la que viven.

Es importante determinar si la socialización de los moriscos en Argelia fue continua, es decir, una adaptación gradual a las normas y valores de la sociedad, o si fue rota, implicando un cuestionamiento más profundo de su identidad. Esto ayudaría a comprender si los moriscos mantuvieron su identidad cultural o si se integraron completamente en la sociedad argelina.

El control social y la asimilación de normas sociales son parte integral de este proceso de socialización, y se manifiestan en el *habitus*<sup>707</sup> de los individuos. Entender cómo los moriscos se adaptaron a las normas y valores de la sociedad argelina proporcionaría una visión más completa de su inserción y evolución en esta nueva comunidad.

El concepto de "*habitus*"<sup>708</sup> destaca la importancia de la interiorización y compartición de hábitos en la construcción de la sociedad y la identidad colectiva de los moriscos. Antes de que se produjera la individualización de comportamientos y valores, los moriscos compartían hábitos comunes como comunidad. La socialización y la influencia de la cultura compartida fueron fundamentales en la conformación de la identidad morisca y su integración en la sociedad.

Nuestro objetivo es reconstruir el proceso de desintegración de los moriscos, identificando factores clave que contribuyeron a su desaparición como grupo étnico y cultural. Al explorar sus interacciones, primero, con la sociedad española y luego con la argelina, se podrían encontrar explicaciones sobre cómo se fueron diluyendo en el tiempo.

Para comprender cómo se perpetuó el orden social de los moriscos de la Argelia otomana, es necesario establecer sus sistemas de "Estrategias

---

<sup>707</sup> ELIAS, Norbert, *La Société des individus*, (Die Gesellschaft der Individuen, Francfort, 1987), avant-propos de Roger Chartier, trad. del alemán de Jeanne Etoré, Ed. Fayard, París, 1991, p. 239.

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 239.

reproductivas y modos de dominación".

A su llegada a Argelia, los moriscos expulsados de España se apresuraron a experimentar una existencia de interacciones (especialmente con los suyos, los que les precedieron hace siglos y con los que vivieron la misma suerte que ellos, pero que llegaron de diferentes regiones de la Península) y conciencia de pertenencia común. La comunidad morisca había logrado forjar y tejer fuertes lazos sociales, los que hacen fuerte y reconfortan. Los moriscos lograron como grupo formar su propia clase social. Como señaló Marx, lo que se habían logrado está determinado por la relación entre "capital" y "trabajo" en la sociedad argelina bajo el dominio otomano, el estudio de registros históricos, la dinámica social de esa época y la relación entre "capital" y "trabajo", hemos contextualizado los factores económicos y sociales que desempeñaron un papel crucial en la formación de su comunidad social y hemos observado cómo los moriscos lograron establecer su identidad y formar una comunidad unida con intereses y necesidades compartidas. De hecho, pudieron poseer las cuatro capitales principales: capital económico (patrimonio material, ingresos, etc.), capital social (relaciones especialmente con los suyos, otros y especialmente con las autoridades otomanas) y capital cultural (todos los recursos culturales, capacidades y maestrías en muchos dominios aportadas de España).

Gracias a su capital, la comunidad morisca había ocupado una posición social honorable dentro de la sociedad argelina de la época y que reflejaba muy buena situación social y una de las mejores condiciones en comparación con otros grupos humanos.

Su estatus les fue otorgado, pero en realidad su estatus lo adquirieron y se basó en el mérito y el reconocimiento de las hazañas que lograron a través de su herencia en varios campos.

Es a partir de esta herencia que intentaremos explicar el destino social de los moriscos de Argelia y de los que se quedaron o regresaron a España. La noción de herencia constituye un conjunto de bienes, patrimonios y capitales. Según el significado utilizado por los sociólogos, se trata de toda riqueza económica, un apellido, un nivel cultural, una red de relaciones, etc. Bourdieu considera que el

patrimonio cultural es más importante que el económico en el funcionamiento y destino de las sociedades<sup>709</sup>, y los moriscos poseían ambos.

Los moriscos que llegaron a Argelia, como cualquier otro grupo humano, habían vivido las mismas etapas en su socialización. Gracias a su herencia cultural (normas, valores, capital adquirido) que interiorizaron, consiguieron, en primer lugar, fusionarse con el grupo formado por andalusíes y mudéjares, en un entorno social ya preparado por estos dos últimos. Esta fusión es un paso fundamental en la cohesión social de cualquier sociedad y la suya propia. Por las mismas razones, habían logrado encontrar un entorno adecuado a su instalación en la sociedad argelina y otomana desde que encontraron su lugar entre todos los diferentes grupos étnicos.

Es evidente que el “*habitus*” de los moriscos había funcionado como un conjunto de conceptos que había guiado todas sus prácticas, realizadas en su particular forma de actuar y trabajar para conseguir sus objetivos esperados, a su propia forma de hacer y pensar en su grupo como una comunidad aparte. En este sentido, añade Bourdieu, el *habitus* es lo que “transformará la herencia colectiva en inconsciente”, en estructuras inconscientes generando comportamientos específicos en una infinidad de contextos<sup>710</sup>.

Se distinguen tres concepciones del orden social y su fundamento metafísico<sup>711</sup>: la cristiana, que sostiene que el orden social se deriva de la voluntad divina y una necesidad moral; la concepción basada en la voluntad humana, donde el orden social es modificado por los individuos; y la concepción naturalista o evolucionista, que se basa en la naturaleza de la sociedad. La política de la monarquía española se alineaba con la primera y rechazaba la idea de pequeñas sociedades dentro de la suya. Por el contrario, los otomanos permitían a las diferentes etnias mantener su identidad, lo que benefició a los moriscos. Según la sociología y la psicología, el concepto de “poder utilitario<sup>712</sup>” puede ayudar a

---

<sup>709</sup> BOURDIEU, « *Les trois états ...*, op. cit., pp. 3-6.

<sup>710</sup> *Ibíd.*, pp. 3-6.

<sup>711</sup> HALLEUX, Jean, « Le problème philosophique de l'ordre social », *Revue néo-scholastique*, 6º año, Nº 22, 1899, pp. 97-118.

<sup>712</sup> AMIEL, Philippe, *Ethnométhodologie appliquée. Éléments de sociologie praxéologique*, Ed. Presses du Lema (Ed. aumentada), París, 2010, p. 28.

explicar este comportamiento, destacando la apropiación y transformación de prácticas útiles.

Para los otomanos, los moriscos representaban un interés importante, ya que compartían prácticas útiles como el corso en el Mediterráneo y cautiverio. Por el contrario, en España, aquellos que permanecieron o regresaron tenían que convertirse completamente en cristianos, y la sociedad española de la época no valoraba la doctrina del utilitarismo. Optaron por la expulsión de los moriscos, viendo más beneficios en su ausencia que en su presencia. En Argelia, después de 1830, con la llegada de las fuerzas francesas, la situación de los moriscos cambió drásticamente, pero las influencias culturales que habían experimentado a lo largo de los siglos persistieron.

#### **CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO IV**

En este capítulo, al explorar la convivencia en la Argelia otomana, se han destacado aspectos clave que han moldeado la interacción entre diversas comunidades, especialmente los moriscos. La influencia significativa de los sufíes en la inserción e integración de los moriscos en la sociedad argelina ha quedado claramente delineada, revelando los caminos por los cuales se forjaron vínculos culturales y religiosos duraderos.

La relación entre la situación económica y la influencia de la comunidad andalusí durante los siglos XVII y XVIII emergió como un factor en la gestión de la ciudad, revelando los vínculos socioeconómicos. La destacada solidaridad entre los moriscos ha subrayado su importancia en el tejido social y su contribución a la gestión colectiva de la ciudad, demostrando la cohesión interna de esta comunidad.

La contribución y el impacto de los moriscos en la sociedad argelina otomana, abarcando dimensiones socioeconómicas y políticas, han dejado una huella duradera, configurando de manera significativa la historia y la evolución de la región.

Una sección específica se dedicó a explorar conceptos fundamentales como la inserción, integración y asimilación, proporcionando definiciones desde perspectivas sociológicas y ofreciendo análisis de historiadores y pensadores clave

sobre la situación de los moriscos en España y Argelia. Este enfoque ha permitido comprender mejor la adaptación de los moriscos en su contexto histórico.

La experiencia de los moriscos en Argelia refleja la importancia de factores económicos, sociales y políticos en los procesos de inserción e integración. La política de los otomanos, que favorecía la diversidad cultural y étnica, contrastaba marcadamente con la postura de la monarquía española, que abogaba por la homogeneidad religiosa y cultural. Esta diferencia fundamental permitió a los moriscos encontrar un espacio donde mantener su identidad cultural mientras se integraban en la nueva sociedad.

<b>Aspecto analizado</b>	<b>Resultados u observaciones</b>	<b>Impacto o implicación</b>
<b>Influencia de los sufíes</b>	Facilitación de la inserción e integración de los moriscos a través de vínculos culturales y religiosos.	Creación de relaciones duraderas y consolidación de un anclaje espiritual en la sociedad argelina.
<b>Contribuciones socioeconómicas</b>	Participación activa de los moriscos en la gestión y desarrollo de las ciudades.	Reflejo de la relevancia económica y social de los moriscos en la dinámica urbana.
<b>Solidaridad entre los moriscos</b>	Cohesión interna que permitió fortalecer su adaptación en la sociedad receptora.	Preservación de redes sociales y culturales, contribuyendo a su integración y visibilidad.
<b>Adaptación histórica</b>	Interacción entre la política otomana de diversidad cultural y la homogeneidad religiosa española.	Contexto favorable para que los moriscos mantuvieran su identidad cultural mientras se integraban.
<b>Conceptos clave</b>	Inserción: contacto inicial; integración: aceptación mutua; asimilación: pérdida de identidad cultural.	Comprensión de los niveles de adaptación de los moriscos según las circunstancias históricas.

**Tabla 9: Principales resultados sobre la convivencia de los moriscos en la Argelia otomana**

## **CAPÍTULO V: LOS MORISCOS: EXPULSIÓN, DESINTEGRACIÓN E INVISIBILIDAD**

La firma del decreto de expulsión de los moriscos, promulgado por Felipe III el 9 de abril de 1609, desencadenó el segundo mayor éxodo que ha registrado la historia de España, sucediendo únicamente a la expulsión de los judíos en 1492. Cerca de 300.000 cristianos nuevos españoles se vieron compelidos a abandonar la Península Ibérica. A pesar de haber sido durante siglos una etnia claramente diferenciada y notoria, incluso tras su dispersión, terminaron por desvanecerse. Se plantea entonces la ineludible interrogante: ¿Por qué y de qué manera ocurrió su desaparición?

En un panorama donde las opiniones sobre su deportación se presentan divergentes y contradictorias, surgen cuestionamientos inevitables: ¿Cuáles fueron las motivaciones de España para expulsar a los moriscos? ¿Existían justificaciones desde la perspectiva española para llevar a cabo la expulsión? ¿Cuáles fueron las verdaderas razones detrás de dicha expulsión?

A medida que se desarrollan estas cuestiones, este capítulo examinará no sólo la historia de la expulsión, sino también las consecuencias que ésta tuvo en la vida de los moriscos y su legado cultural en el contexto argelino. Las últimas huellas materiales e inmateriales del legado andalusí y morisco se manifestarán en las diversas dimensiones de la cultura argelina, que serán objeto de análisis.

### **V.1. DESINTEGRACIÓN E INVISIBILIDAD DE LOS MORISCOS:**

#### **ACULTURACIÓN O TRANSCULTURACIÓN**

A lo largo de la historia, ciertos períodos han estado marcados por movimientos migratorios masivos, ya sean voluntarios o forzados, motivados por causas políticas, sociales, económicas o religiosas. Estos desplazamientos no sólo implican el movimiento de individuos o grupos, sino también de culturas enteras, que a menudo generan encuentros y, en muchos casos, enfrentamientos entre diferentes tradiciones culturales.

En el caso particular de los moriscos y sus descendientes, su cultura chocó, tanto antes como después de su expulsión, con la cultura cristiana de España y, posteriormente, con otras culturas en el exilio, como la de Argelia, durante la dominación otomana y más tarde la francesa. Las consecuencias de estos encuentros variaron significativamente según el contexto y la época.

Es evidente que todas estas situaciones, cambios y circunstancias influyeron en todos los aspectos de la vida de los moriscos, sus comportamientos, acciones y reacciones, generando encuentros forzados entre su cultura y las de otros grupos étnicos con los que convivían. Sin embargo, las consecuencias de estos encuentros fueron desiguales, dependiendo de la posición y el estatus jurídico de cada grupo, particularmente en relaciones de dominación.

En la dominación cultural, los grupos con mayor poder político y económico imponen sus valores, normas y costumbres a los grupos dominados. Este proceso se desarrolla a través de diferentes vías, a menudo mediante flujos migratorios y ocupaciones políticas, como la colonización.

Para determinar la situación de los moriscos en España (antes y después de la expulsión) y en Argelia (bajo la dominación otomana y posteriormente francesa), es crucial identificar las diferentes presiones que afectaron su adaptación a nuevos entornos. La adaptación a un nuevo lugar requiere que los individuos modifiquen ciertos elementos de su identidad, dependiendo de las oportunidades que les ofrezca su nuevo medio ambiente.

La adaptación a un nuevo lugar requiere que el individuo modifique unos elementos de su identidad según las suertes que se le ofrece su nuevo medio ambiente para que pueda moldearlos en la nueva cultura según el tipo y el grado del proceso de presión.

A pesar de la existencia de otras nociones, el término “aculturación” continuó siendo utilizado con mayor frecuencia. Dado esto y considerando las diversas y variadas circunstancias que experimentaron los moriscos, sería más interesante ampliar el campo de investigación e indagar si fueron objeto de “transculturación”. Este enfoque resulta relevante, dado que, según el planteamiento del creador de este último concepto, el antropólogo cubano Fernando Ortiz Fernández, existe una

notable diferencia entre ambos términos. Además, adoptar la perspectiva "multidireccional" proporcionada por este nuevo concepto es crucial para evitar una visión exclusivamente "unidireccional".

En este sentido, se introdujo por primera vez el término "transculturación" con plena conciencia de que era un neologismo, proponiéndolo como una alternativa en la terminología sociológica para reemplazar, al menos en parte, el término "aculturación", cuyo uso se estaba generalizando en ese momento<sup>713</sup>.

Surge así la pregunta: ¿qué proceso vivieron los moriscos en España y Argelia?

La cuestión de si los moriscos, tanto en España como en Argelia, experimentaron aculturación o transculturación es fundamental para comprender los procesos culturales a los que se vieron sometidos. Tomando como base las definiciones de estos conceptos desde la antropología cultural o de la Real Academia Española, se analizarán sus significados y usos, junto con los datos históricos de los moriscos en ambas orillas del Mediterráneo, en las diferentes épocas y circunstancias que enfrentaron antes y después de su expulsión. Posteriormente, se relacionarán estos análisis para determinar qué tipo de procesos influyeron en los moriscos y, finalmente, para explicar su invisibilidad tanto en España como en Argelia.

El propósito de este enfoque es evitar la tendencia a englobar todos los cambios culturales experimentados por los moriscos bajo el término general de "aculturación", un concepto que ha sido ampliamente empleado por los investigadores. La aculturación<sup>714</sup>, en este contexto, se refiere al proceso mediante el cual un individuo o grupo incorpora elementos culturales de otro grupo, pero se explorará si la "transculturación" ofrece una mejor descripción de su experiencia.

El sustantivo "transculturación", también, "trasculturación", significa *"recepción por un pueblo o grupo social de formas de cultura procedentes de otro,*

---

<sup>713</sup> ORTIZ FERNÁNDEZ, Fernando, "Del fenómeno social de la «transculturación» y de su importancia en Cuba", en F. Ortiz, Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Editorial de Ciencias Sociales; La Habana, Cuba, 1983, pp. 86-90.

<sup>714</sup> RAE, <https://dle.rae.es/aculturar>

*que sustituyen de un modo más o menos completo a las propias*<sup>715</sup>”, mientras su adjetivo “transcultural” califica a lo “*que afecta a varias culturas o a sus relaciones*<sup>716</sup>”.

Los antropólogos sociales que exploran los procesos de cambio cultural ofrecen definiciones que a menudo carecen de coincidencia, lo que genera interpretaciones variadas de ambos términos. Aunque "aculturación" es el término más utilizado, conlleva una connotación negativa, ya que implica que una cultura siempre se enfrenta a otra más dominante. Esto está relacionado con un contexto de poder que conlleva la disminución y debilitamiento de la cultura sometida.

Diversos artículos han propuesto redefinir el concepto de "aculturación", interpretándolo como la adquisición de una segunda cultura. Sin embargo, reducir la "aculturación" a una simple apropiación de otra cultura, sin considerar la dificultad del proceso, que implica convivir con y entre dos culturas, conduce a una pérdida del sentido esencial del término<sup>717</sup>. También se cuestionan otras definiciones, como aquella que la equipara con la "enculturación"<sup>718</sup>. Mientras los individuos participan en dos grupos culturales distintos en un contexto de contacto, estarán viviendo procesos de "aculturación" y no únicamente de "enculturación", la cual se refiere al proceso de convertirse en un miembro competente de una cultura específica y de identificarse con ella. En situaciones de contacto cultural, esto implica que una persona puede estar participando en dos procesos de "enculturación" simultáneamente.

No obstante, se señala que "*when cultural incompatibility or conflict is present, then integration is not likely or even possible; instead other strategies (particularly separation and marginalization) are the most common ways of acculturating*<sup>719</sup>." En última instancia, se identifican cuatro estrategias de aculturación: integración, asimilación, separación y marginalización, dependiendo de cómo las personas

---

<sup>715</sup> *Ibíd.*, <https://dle.rae.es/transculturación?m=form>

<sup>716</sup> *Ibíd.*, <https://dle.rae.es/transcultural>

<sup>717</sup> BERRY, J. W., "A critique of critical acculturation. *International Journal of Intercultural Relations*", vol. 33, Nº 5, septiembre 2009, pp. 361–371.

<sup>718</sup> Enculturación o Inculcación: Proceso de integración de un individuo o grupo en la cultura y en la sociedad con las que entra en contacto; Dicc. RAE, <https://dle.rae.es/enculturación>

<sup>719</sup> BERRY, op. cit., pp. 361–371, Trad. Perso. [*Cuando existe incompatibilidad o conflicto cultural, la integración no es probable o ni siquiera posible; en cambio, otras estrategias (particularmente la separación y la marginación) son las formas más comunes de aculturación*].

gestionen su relación con la cultura dominante y su cultura de origen en contextos de contacto cultural.

Décadas antes, entre los primeros antropólogos culturales que analizaron la aculturación, se afirmó que este proceso comprende los fenómenos resultantes del contacto continuo de grupos con culturas diferentes, lo que provoca cambios en los patrones culturales de uno o ambos grupos<sup>720</sup>. Posteriormente, se destacó que por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Se argumentó que el término *transculturación*<sup>721</sup> expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, ya que no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, como sugiere el término angloamericano, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que podría considerarse "*una parcial desculturación*<sup>722</sup>". Además, se refiere a la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que podrían denominarse "*neoculturación*<sup>723</sup>".

La transición de un pueblo o etnos<sup>724</sup> a la cultura de otro etnos con el que entra en contacto ocurre debido a circunstancias que pueden estar en conflicto o en armonía con la voluntad del etnos en transculturación. Este fenómeno es tan antiguo como la especie humana y sus procedimientos son diversos, reflejando la diversidad de culturas de los grupos étnicos involucrados en el contacto. Sin embargo, existen aspectos comunes a toda transculturación, ya que siempre implica un intercambio de elementos culturales, materiales o espirituales.

Los aspectos generales de la transculturación pueden resumirse en lo siguiente:

1. un etnos, al entrar en contacto con otro, abandona ciertos elementos de su patrimonio cultural;

---

<sup>720</sup> REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph y HERSKOVITS, Melville J., "Memorandum for the Study of Acculturation" [Memorando para el estudio de la aculturación], Ed. American Anthropologist, New Series, Vol. 38, Nº 1, enero-marzo 1936, pp. 149-152;

<sup>721</sup> El vocablo "transculturación" se debe al sociólogo cubano Fernando Ortiz; fue adoptado por el sociólogo anglo-polaco Bronislaw Malinowski y por otros autores de habla castellana y portuguesa (LIPSCHUTZ, op. cit., pp. 199-228.)

<sup>722</sup> ORTIZ FERNÁNDEZ, op. cit., pp. 86-90.

<sup>723</sup> *Ibíd.*, pp. 86-90.

<sup>724</sup> Del griego *étnos* y significa "pueblo" o "raza". RAE, <https://dle.rae.es/etno->

2. o los adapta al conjunto del patrimonio cultural que lo ha invadido o que le ha sido impuesto;
3. incorpora elementos del conjunto cultural ajeno, ya sea en su forma original o transformándolos según sus necesidades<sup>725</sup>.

En lo que respecta al “*abandono o la adaptación de elementos culturales propios*” y a “*la incorporación de elementos culturales ajenos*”, se explica que no son fenómenos independientes el uno del otro, sino que obedecen todos a exigencias que emanan de la firme voluntad del etnos de sobrevivir en el choque de dos economías opuestas. Cada una de estas economías está representada por un patrimonio cultural cuyos elementos materiales y espirituales son instrumentos de realización de la economía respectiva y de su vida colectiva toda. La cultura se concibe como un todo formado por elementos interdependientes en su nacimiento, desarrollo, supervivencia y muerte. Los elementos del patrimonio cultural de un grupo étnico tienen su origen en una fuerte necesidad de adaptarse a su entorno natural y a las nuevas circunstancias creadas por el encuentro con un grupo étnico invasor<sup>726</sup>.

La resistencia, ya sea mayor o menor, que las sociedades oponen al proceso de aculturación en un contexto colonial depende de un conjunto complejo de factores. Estos factores incluyen la cohesión de las estructuras tradicionales, la fuerza de la dominación extranjera, y la elección (o las posibilidades de elección) de los autóctonos entre resistir o colaborar<sup>727</sup>.

Se argumenta que ni la duración ni la intensidad del contacto son criterios suficientes para diferenciar la aculturación de otros mecanismos del cambio cultural. El enfoque principal es estudiar los procesos de cambio cultural y luego clasificar las situaciones en las que ocurre el cambio<sup>728</sup>. En este sentido, no importa

---

<sup>725</sup> LIPSCHUTZ, Alejandro, “*Los últimos fueguinos: transculturación y desculturación, extinción y exterminación*”, en Perfil de Indoamérica de nuestro tiempo, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1968, pp. 199-228.

<sup>726</sup> *Ibíd.*, pp. 199-228.

<sup>727</sup> WACHTEL, Nathan, Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570). Trad. Antonio Escotado, Ed. Alianza, Madrid, 1976, p. 322.

<sup>728</sup> HERSKOVITS, Melville J., Les bases de l’anthropologie culturelle, Ed. François Maspero, Paris, 1950, p. 206.

tanto si un caso particular de transmisión cultural es llamado aculturación o difusión, ya que lo relevante es cómo las circunstancias afectan la recepción de una innovación. Se menciona también que cuando dos culturas diferentes entran en contacto, algunas de sus características se mantienen intactas, ya que, por puro desconocimiento, no han estado en interacción directa<sup>729</sup>.

Entre los factores que influyen en el declive o la asimilación cultural, destaca el matrimonio, especialmente cuando la mujer pertenece a la cultura dominante. El contacto cultural puede llevar a un “mínimo préstamo” con o sin presión externa, o generar una aceptación casi total de las formas de vida de otro pueblo. Los aspectos de la cultura que se transmiten o el cambio de sanciones de una costumbre antigua a una nueva forma cultural son el resultado de circunstancias históricas particulares que influyen en los motivos psicológicos determinantes de la selectividad que entra en juego<sup>730</sup>. Estos factores históricos y psicológicos de los préstamos culturales pueden distinguirse sólo a nivel conceptual.

Con la exposición a elementos de culturas extranjeras, algunos serán aceptados y las circunstancias del contacto cultural y la cultura preexistente determinarán qué elementos serán rechazados. Un adulto de un grupo debe decidir si acepta o no lo nuevo; o, si se le impone, debe encontrar una forma de mantener creencias o comportamientos que considera correctos. Se afirma que el reajuste de los individuos puede influir en el pensamiento, los sentimientos o el comportamiento de otros individuos y provocar la readaptación del modo de vida del grupo. Las diferencias que percibimos en las culturas permiten identificar una cultura por sus preocupaciones más sobresalientes, lo que destaca el hecho de que los intereses de los individuos en un grupo en un momento dado se centran en ciertos aspectos de su cultura más que en otros<sup>731</sup>.

Se determina que se aceptará lo compatible con los tipos de cultura anteriores y se rechazará lo que no lo sea, y que cuando una cultura está abierta a la innovación, esta surgirá. Sobre la variación cultural, se explica que la cultura es la

---

<sup>729</sup> *Ibíd.*, p. 215.

<sup>730</sup> *Ibíd.*, p. 218.

<sup>731</sup> *Ibíd.*, p. 219

expresión del comportamiento de un pueblo y las sanciones de ese comportamiento. Las circunstancias provocan diferencias en el comportamiento individual, lo que se refleja en la variabilidad de las sanciones que permiten desviaciones de las conductas aprobadas o en las formas reconocidas de las instituciones. El grado total de variación en las creencias y comportamientos individuales entre los miembros de una sociedad en un momento dado define la cultura de esa sociedad. Las creencias y comportamientos no son arbitrarios, sino que varían en torno a normas establecidas que deben derivarse por inducción a partir de las convergencias de creencias y comportamientos observados en un grupo dado, e incluyen las formas de una cultura<sup>732</sup>.

En este contexto, consideramos que la situación de los moriscos en España antes de la expulsión, vivieron bajo la presión de la Inquisición durante más de un siglo. Su cultura estuvo en contacto directo con la cultura cristiana, y era esta última la que era dominante e impuesta para asimilarlos e integrarlos en la sociedad española. A pesar de los informes que confirmaban su conversión al cristianismo, muchos eran considerados "falsos cristianos". Lo que no se puede negar es que tenían una apariencia externa similar a la de los cristianos viejos y la mayoría de ellos perdió el uso de la lengua árabe. Por ello, el contacto directo y continuo para un cambio obligatorio y radical y que tenía como objetivo borrar definitivamente y por completo la identidad morisca, podemos concluir que los moriscos de antes del destierro sufrieron el proceso de aculturación.

En la "Argelia otomana", y durante la dominación turca, los moriscos disfrutaban de todas las condiciones para el mantenimiento de su identidad. Más que aquello, desarrollaron su cultura admitiendo otros elementos que los afectaron y afectaron su entorno geográfico positivamente. Participaron de manera muy activa en el florecimiento de la Regencia de Argel lo que le permitió conocer la prosperidad.

Con el contacto duradero e intenso entre la cultura morisca y el resto de las culturas en el espacio argelino, su identidad era protegida por sus múltiples

---

<sup>732</sup> *Ibíd.*, p. 237-240 y 250.

estrategias como su marginalización voluntaria en barrios exclusivamente habitados por los suyos y la endogamia. Esa separación les permitió controlar los elementos ajenos a su cultura para acoger sólo las innovaciones que servían sus intereses y reforzaban su poder y consciencia colectivos. Así pues y según las circunstancias del momento, los moriscos sólo habrían aceptado, voluntariamente, unos elementos de la Argelia otomana, depende de sus necesidades, incorporándolos o adaptándolos.

Por ello, consideramos que, los moriscos de la Argelia de aquel período eran afectados por el proceso de transculturación y no de aculturación.

La situación de los moriscos que se quedaron legalmente y los que volvieron ilegalmente a vivir en España era completamente diferente y opuesta a la de los instalados en Argelia.

Al optar por seguir viviendo bajo la autoridad cristiana, está claro que sólo tenían una opción, la de asimilarse plenamente y, además, para evitar la expulsión, tenían que ser lo más discretos e invisibles posible. Entonces, con el contacto de la cultura autoritaria, su supervivencia dependía del abandono definitivo de todas sus características identitaria y todo lo que lo relacionaba a lo islámico. De este modo, su asimilación era total. Bajo el proceso de la aculturación, los últimos moriscos reemplazaron su cultura por la cristiana, y todo lo que les quedaba era vivir con y como cristianos viejos.

Como es sabido, los moriscos eran considerados como resistentes en España y colaboradores con los otomanos desde España y en Argelia. Y con la dominación francesa, ¿tenían la posibilidad de elegir entre la resistencia y la colaboración? Y ¿cómo era la cohesión de sus estructuras tradicionales?

Los franceses eran extranjeros, pero contrariamente a los otomanos, no necesitarían y/o no confiarían (como cristianos) en la colaboración de los moriscos musulmanes. En cuanto a su resistencia, la situación de estos últimos y su relación con las autoridades dominantes eran completamente diferentes y opuestas en las dos orillas del Mediterráneo.

En España, para las autoridades los moriscos eran una minoría social, sus sujetos que se convirtieron en un problema (de religión y seguridad) de Estado.

Los nuevos conversos (pseudocristianos), por la multitud de las presiones de la Inquisición y decretos de la monarquía, resistieron luchando y manifestaron su descontentamiento, como con las revueltas de Alpujarras.

En Argelia, los franceses fueron conquistadores y colonizadores que impusieron su dominio y autoridad por la fuerza y las armas. No consideraban a los moriscos como una minoría distinta de otros grupos, ni como de origen europeo, y la mejor prueba, probablemente, sería la nacionalidad francesa concedida sólo a los judíos de Argelia. Para Francia, sólo serían unos “moros” más entre los diferentes grupos étnicos que poblaban el país.

Por ello, es evidente que los moriscos no podían disfrutar de la protección de los franceses ni de los privilegios de los que gozaban durante el dominio otomano. Las autoridades francesas los clasificaron al mismo nivel que los nativos. La colonización francesa significaba, también, que los moriscos perdieron lo que más fortificaba su poder económico y, por consiguiente, su poder político, en particular, el corso, la esclavitud y la redención de cautivos cristianos. Bajo estas circunstancias, los desterrados no tendrían más opción que unirse a los argelinos. Podemos imaginar que, con el tiempo, fueron perdiendo gradualmente sus características distintivas, su etnicidad particular, su identidad única y su conciencia colectiva, todo aquello que, durante siglos, los había definido como una etnia diferente y original.

La transculturación actuó como un proceso de asimilación para los moriscos en Argelia, probablemente representando la única garantía de supervivencia en un entorno dominado por cristianos franceses. Aunque se encontraban en una situación similar a la de sus antepasados en España antes de la expulsión, las circunstancias no eran del todo idénticas. La principal diferencia radicaba en el hecho de que, a diferencia de la Inquisición española, los franceses no mostraban interés en convertir a los musulmanes al cristianismo.

A pesar de que sus contribuciones en diversos ámbitos a la Argelia otomana fueron reconocidas, los andalusíes, mudéjares, y moriscos, tanto los que vivieron en Argel antes de la expulsión como los expulsados que convivieron con los

argelinos, terminaron por sacrificar voluntariamente o perder de manera inconsciente parte de su herencia cultural.

Después de conocer una evolución a lo largo de los siglos y una adaptación a las cambiantes circunstancias y situaciones, un proceso de descomposición afectó las estructuras tradicionales a nivel cultural construidas por andalusíes, mudéjares y finalmente por los moriscos desde siglos. El proceso de transculturación provocó un desmantelamiento de la comunidad morisca.

Las consecuencias de esta pérdida, tras siglos y siglos de interminables y dolorosas luchas, iban cruzando su grupo con el de los argelinos y mezclando su cultura con la suya hasta la total desintegración de su identidad original y caer en la invisibilidad identitaria para subsistir, de manera fragmentaria, en la tradición y el folclore de determinadas regiones de la Argelia actual.

Consideramos que el proceso de la transculturación que los moriscos de Argelia experimentaron, intencionalmente o inconscientemente, los hizo sucumbir para desembocar en un “mestizaje étnico y cultural”.

Creemos que “mestizaje” es el término el más coherente y adecuado a la situación de los moriscos de después de la colonización francesa, porque, según la RAE, significa el “cruce de grupos étnicos diferentes” y *“mezcla de culturas distintas, que da origen a una nueva”*. Tomando en cuenta los anteriores resultados, consideramos que, con el nuevo entorno político impuesto por la conquista y colonización francesa que reunió a todos los musulmanes de Argelia en la misma clase de “moros”, obligó a los moriscos, después de ser fieles de asumir su identidad como moriscos que representaba y procuraba muchos privilegios y distinciones, a retirarse de la escena como clase privilegiada y mezclarse con los autóctonos. Las nuevas condiciones los llevó, después de rechazar la incorporación de miembros ajenos en su propio grupo, de practicar la endogamia, a vivir con los demás grupos étnicos, a practicar la exogamia, cruzándose así con otros grupos humanos y mezclando su cultura con otras distintas, para finalmente crear un “mestizaje étnico” y, por consiguiente, un “mestizaje cultural”.

En definitiva y, en otras palabras, consideramos que los moriscos instalados en Argelia, con la colonización francesa, eran afectados por un proceso de “*mestizaje étnico y cultural*”.

## **V.2. LAS ÚLTIMAS HUELLAS MATERIALES E INMATERIALES DEL LEGADO ANDALUSÍ Y MORISCO**

En el campo de la industria, los andalusíes y moriscos en la Regencia de Argel introdujeron varias actividades nuevas y trabajaron para desarrollar en lo que eran hábiles, y esto es lo que hizo que las ciudades de Argel, Blida, Kolea, Cherchel, Constantina, Tremecén y otras más se distinguieran.

Implantaron industrias y una auténtica actividad artesanal dirigida a cubrir el consumo local y el intercambio con otros países islámicos. Así, el patrimonio de esas ciudades estaba formado por un conjunto de tradiciones y costumbres que configuraron y marcaron y siguen marcando la forma de vida de sus habitantes de las que emergió un gran número de actividades artesanales de todo tipo que han desafiado los siglos para sobrevivir hasta hoy en día.

Las poblaciones de esas ciudades se caracterizaban por una cultura urbana propia, y un refinado arte de vivir con unos códigos propios, herencia del mestizaje beréber, árabe, andalusí-morisco y otomano. Es evidente que es de ahí que las huellas de su patrimonio cultural material e inmaterial se encuentre entre las características de esos mismos lugares y su respectiva gente.

Por ello y para poder descubrir las conexiones que vinculan a los andalusíes, mudéjares y moriscos con el Magreb Central, así cómo la manera de la pervivencia de su legado hasta el día de hoy.

Kolea, a modo de ejemplo, era una tierra con vistas a las costas de *Wadi Ma zaefaran* (valle de agua de azafrán), cerca de la ciudad de Blida y a unos 40 km al oeste de Argel. Se ha señalado que:

El olor a Andalucía se sigue emitiendo en esta ciudad morisca a través de la arquitectura de las antiguas dinastías ibéricas, que se asemejan a las casas y palacios de las Casbas de Argelia, Constantina, Cherchel y Tremecén con sus patios, sus ventanas y sus puertas que están casi copiados de las casas y palacios de Sevilla, Córdoba y Granada<sup>733</sup>.

Se agregó también que:

El perfume ibérico emana también de sus fincas y huertas, así como de las costumbres, tradiciones y antiguos ritos sociales traídos por los refugiados pioneros, que se manifiestan en los métodos de celebración de al-mawlid al-nabawi [el cumpleaños del Profeta Mahoma] y festivales religiosos, así como en artes culinarias y pasteles rellenos de almendras y nueces y los rociados con miel, y en artesanías, así como en métodos de bordado y actividades domésticas familiares y en la gestión de los asuntos. de la casa a la que siguen muy unidas las familias descendientes de andalusíes en Kolea y deseosas de perpetuarlas de generación en generación hasta el día de hoy<sup>734</sup>.

Blida, otra ciudad modelo, representativa y testigo de la presencia andalusí y morisca, al igual que otras ciudades habitadas por los hispanomusulmanes, sigue siendo ciudad de arte y tradición, habiendo acogido la música arabo-andalusí. Ha conservado muchas artesanías tradicionales como la destilación de agua de rosas y de azahar, bordados sobre lienzo, trabajos en cobre, etc.

Debido a la gran cantidad de tumbas y santuarios de santos, entre los hábitos de los habitantes de Blida, especialmente de las mujeres, destaca la visita a las tumbas y santuarios de los santos de la ciudad como la tumba de Sidi Ahmed al-Kebir y la tumba de Sidi Abdel Qader Al-Jilani, el santuario de Sidi Yacoub Al-Sharif, el santuario de Sidi Ben Yusef al-Meliyaní y otros santuarios, Blida es apodada "la ciudad de los santos", e incluso de fuera de la ciudad, como el santuario de Sidi Muhamed ben Abdul Rahmán, apodado "Buqibrín", la tumba de Sidi Ahmed ben Yusef Al-Malyaní, y muchos otros<sup>735</sup>.

---

<sup>733</sup> SAIDOUNI, N., *Al-andalusiyyun ...*, op. cit., pp. 107-129.

<sup>734</sup> *Ibid.*, pp. 107-129.

<sup>735</sup> KHOUDJA, Hamdane, *Ithaf al-munsifin wa al-udaba fi al-ihiras ean al-waba*, presentado e investigado por: Mohamed Ibn Abd al-Karim, Ed. Empresa Nacional de Publicaciones y Distribución, Argel. 1968, p. 58.

Una de las costumbres de la comunidad de Blida durante la era otomana era jugar al juego *al-Buqala*<sup>736</sup>. Es un término en árabe argelino que designa un jarrón de cerámica utilizado por las mujeres durante las prácticas adivinatorias. Se trataba de una práctica en la que una anciana que, en medio de un círculo de mujeres, invocaba al jeque Abd al-Qadir al-Jilani, también apodado "Abu Laalam", que significa el hombre de la bandera<sup>737</sup>.

Las interpelaciones iban acompañadas de breves poemas, recitados o improvisados, también llamados *buqala*, y que se interpretaban como "al-fal", es decir, presagios. El juego de *buqala* era especialmente popular en las antiguas ciudades históricas de Argelia: Argel y sus alrededores como Blida, Medea, Miliana, Kolea y Cherchel (la primera estación de ese patrimonio desde la época fenicia), pero también Delis y Bugía, y en los barrios antiguos como la Casbah y Bab al-Wed. Estas prácticas parecen haber estado algo de moda en la época de la presencia otomana cuando la piratería campaba a sus anchas y las mujeres querían saber de sus hombres en el mar, pero que acabaron convirtiéndose, aún hoy, en un juego de sociedad muy apreciado y patrimonio cultural oral que ha adornado y sigue adornando las noches del mes de Ramadán. Una práctica que revive el espíritu de autenticidad y tradición. Es el resultado de mezclar la poesía de *al-muwashah* al-andalusí, las coplas españolas y la estética del folklore de las dos orillas del Mediterráneo que acabaron adaptándose a las lenguas dialectales de las regiones de Argelia. Así, la música andalusí morisca se fusionó con el refranero popular para crear una armonía entre las costumbres y las tradiciones y, por consiguiente, un legado cultural para generaciones y generaciones<sup>738</sup>.

---

<sup>736</sup> El *hufi* "الحوافي" es un estilo musical femenino argelino de origen andalusí, popular en Tremecén y conocido en la capital como *buqala* o *djaalula*. Aunque su historia es difícil de precisar por la falta de registros, este género poético, derivado del *muwashah* andalusí, ha desarrollado una identidad argelina propia. BEN CHENEB, Saâdeddine *Chansons de l'escarpolette*, Revue Africaine, Vol. 89, 1945, pp. 89-102. / M'HAMSADJI, Kaddour, *La 'bat al-Buqala*, (*El juego de la Bouqala*), Editorial de Publicaciones Universitarias, Ben Aknoun, Argelia, 1ª ed., 2003, p. 19.

<sup>737</sup> SAADALLAH, Aboul Kacem, *Tarikh al-Jazayir al-thaqafii*, "Historia cultural de Argelia", Vol. 1, Ed. Dar El Gharb El Islami, Beirut, 1998, p. 131.

<sup>738</sup> SIMON-KHEDIS, Setty G., « *Boqala jeu-poésie à usage divinatoire* », *Boqala*, poesía-juego para uso adivinatorio, en Conte, conteurs et néo-conteurs. Usages et pratiques du conte et de l'oralité entre les deux rives de la Méditerranée, Revista Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, N°49, Toulouse, 2003, pp. 125-129.

El tema es esencialmente una poesía amorosa dominada por el amor, la pasión, el erotismo, la ausencia, la separación, los reencuentros, la descripción de los jardines, los viajes, etc., a la que se añade una poesía sobre las relaciones sociales, sobre la vida cotidiana, la actitud religiosa y también sobre ciertas sabidurías<sup>739</sup>.

Así, podemos decir que las últimas huellas andalusí-moriscas en Argelia revelan la capacidad de estos grupos para preservar y adaptar su legado, contribuyendo de manera significativa a la diversidad y la riqueza cultural de la Regencia de Argel. La intersección de elementos andalusíes, moriscos y locales ha creado una sinergia única que ha perdurado a lo largo del tiempo, evidenciando la resiliencia y la influencia duradera de estos grupos en la historia y la identidad cultural de la región.

### **V.3.1. LAS HUELLAS TOPONÍMICAS ANDALUSÍES EN ARGELIA**

La herencia de los hispanomusulmanes está también en los espacios donde residieron y se reunieron, un legado toponímico visible en sus asentamientos, en unos barrios y calles, en unas mezquitas y unas ciudades históricas de la actual Argelia.

Ese fenómeno, la similitud de los nombres de regiones y lugares de Argelia, que abrazaron esas diferentes comunidades, con los nombres de sus antiguas ciudades y pueblos de España, no puede ser coincidencia.

Sin duda, eso reflejaría huellas que, hoy parecen muy lejanas de la llegada de los primeros refugiados y su gran melancolía y fuerte nostalgia por su al-Ándalus perdido.

Así, su fuerte apego a su lugar de origen los llevó a trasladar nombres de sus pueblos, aldeas, valles, montes, calles, etc., desde al-Ándalus, y proyectarlos a sus nuevas patrias. Era y es un fenómeno humano global que ocurre en todas las sociedades y en todos los tiempos. Por ello, resulta difícil no prestar atención y

---

<sup>739</sup> *Íbid.*

preguntarse por el secreto de la existencia de nombres comunes para lugares de la España y Argelia modernas.

Entre los nombres que aparecen en las dos orillas del Mediterráneo está el Guadalquivir y “Wed al-Kebir” en Jijel; Alhama (como la de Murcia, la en la región de Rioja, o la Alhama en Almería y sin olvidar el Río Alhama.), y Alhama de Argel, y la de Constantina<sup>740</sup>. Para uno de esos lugares, Shaw anotó que:

Algunas leguas al noreste de Mazafran hay una torre redonda, construida sobre un cabo que se adentra casi cien brazas en el mar. Se llama en nuestros mapas modernos Turetta-Chica, es decir, la Torrecilla; los moros lo llaman Sidi Ferdji, por un morabito que está enterrado allí<sup>741</sup>.

De hecho, Sidi Fredj es una península situada a 5 leguas al oeste de Argel, a media legua al este de la boca de Mazafrán, que desemboca en la bahía occidental. Es un municipio de la wilaya de Argel<sup>742</sup>, como muchos otros lugares cuyo origen e historia son directamente relacionados con el patrimonio andalusí morisco, forma parte de la historia de Argelia y de su toponimia geográfica.

Sidi Fredj era un célebre teólogo, natural de Granada y que formó parte de un grupo de exiliados andalusíes que llegaron a Argel a principios del siglo XVI. Era muy piadoso y vivía aislado y sobrio. Su adoración y devoción a Dios pronto llamó la atención de los habitantes de Argel y sus alrededores. Considerado un santo, acudían con frecuencia a pedirle bendiciones y consejos. Tras su muerte, lo enterraron y le construyeron una magnífica “qubba”. El mausoleo fue arrasado por los invasores franceses.

Para el caso de otra ciudad como Tremecén, entre las Mezquitas con estilo arquitectónico andalusí y que siguen resistiendo desde siglos: jamia al-Kebir de

---

<sup>740</sup> SAADALLAH, Fawzi, *Safahat majhulat min tarikh alghina' al-Ándalus, Páginas desconocidas de la historia del canto andalusí.*, Ed. Dar Córdoba, Argel, 2011.

<sup>741</sup> SHAW, *Voyage dans la Régence ...*, op. cit., p. 291.

<sup>742</sup> MERCIER, op. cit., p. 533. / BERTEUIL, Arsène, *L'Algérie Française : Histoire, mœurs, coutumes, industrie, agriculture*, t. I, Universidad de Harvard, Ed. Édouard Dentu, París, 1856, p. 106.

Tremecén<sup>743</sup>, jamia Sidi Bu Medyen al-andalusí<sup>744</sup> y jamia Sidi al-Halwi<sup>745</sup>. Desde la independencia hasta hoy, a lo largo de la ciudad de Tremecén se han construido otros 18 en los que destacaron el grabado y la arquitectura andalusí antigua. Algunas construcciones se asemejan a jamia de Sidi Medyen.

A partir de todo ello, podemos concluir que la presencia de huellas toponímicas andalusíes en Argelia revela la profunda conexión emocional y cultural de los hispanomusulmanes con su al-Ándalus perdido. La similitud de nombres de regiones y lugares entre España y Argelia no puede considerarse mera coincidencia, sino más bien un reflejo del fuerte apego de estos refugiados a sus lugares de origen. Este fenómeno, manifestado en asentamientos, calles, mezquitas y ciudades, testimonia la voluntad de preservar y proyectar la identidad andalusí en su nueva patria. A través de ejemplos como Sidi Fredj en Argel, la toponimia geográfica se convierte en un testimonio tangible de la historia compartida entre ambas orillas del Mediterráneo. A pesar de las adversidades y el paso del tiempo, estas huellas persisten como testigos silenciosos de una herencia que trasciende fronteras y perdura en la memoria colectiva de Argelia.

### V.3.2. LA MÚSICA

Los andalusíes se caracterizaron por su interés por las bellas artes, la música y una marcada tendencia a la melodía, especialmente en Granada, donde la música era para sus habitantes un elemento muy importante en su vida social<sup>746</sup>.

La inmigración de un gran número de artistas, especialmente de dicha región, ha contribuido en gran medida a su difusión y ha tenido un fuerte impacto en el desarrollo de la música en los países vecinos, en particular en Argelia, hasta el punto de que se ha convertido en parte integrante de sus vidas.

---

<sup>743</sup> Principios de construcción 1136. El mihrab, decorado con finos relieves de yeso con motivos vegetales y epigráficos, evoca el de Córdoba.

<sup>744</sup> Construida en el transcurso de dos años, entre 1337 y 1339.

<sup>745</sup> La mezquita, dedicada a Abu Abdallah Echudsi, conocido como Sidi el Halwi, un cadí de Sevilla que llegó a Tremecén a finales del siglo XIII, fue construida en 1353 junto a su mausoleo.

<sup>746</sup> BEN RAMDHAN CHAOUICHE, Hadj Mohamed, *Baqat al-suwsan fi al-taerif bihadarat telimsan asimat dawlat Bani Zian*, Vol. 1, Ed. Diwan al-matbuat aljamieia (Prensa Universitaria), Argel, 1995, pp. 140-141; 150, 153 y 260.

*Al-tarab* al-andalusí o *al-musiqa al-andalusiya* es un tipo de música que se daba en al-Ándalus entre los siglos IX y XV. Se trasladó a Marruecos, Túnez y Argelia con las primeras migraciones andalusíes particularmente tras la caída de Granada<sup>747</sup>.

Según el testimonio del eclesiástico británico Shaw, la música de los moros destacaba por su armonía y el refinamiento con el que se ejecutaba, superando en sofisticación a la de los beduinos. Además, contaban con una variedad de instrumentos más amplia, que incluía flautas, oboes, el “*al-rebab*” (un violín de dos cuerdas tocado con arco), el “*al-aud*” (un laúd más grande que un violín, también ejecutado con arco) y guitarras de distintos tamaños afinadas en octavas progresivamente más altas. Asimismo, habían perfeccionado el “*al-tarr*”, un instrumento propio de los beduinos.

A pesar de la diversidad de instrumentos y técnicas, Shaw resaltó la armonía característica de esta música, interpretada íntegramente de memoria. Sin conocer notación musical alguna, los músicos confiaban únicamente en su oído, demostrando un dominio excepcional. Según su relato, era habitual escuchar a grupos de veinte o treinta personas tocar juntos durante largas horas, alternando melodías sin errores ni disonancias, lo que reflejaba una maestría notable y una fuerte tradición musical comunitaria<sup>748</sup>.

La poesía de esta tradición se distingue por su autenticidad y espontaneidad, libre de artificios. En cada verso y narración, refleja con fidelidad la sociedad de su tiempo, capturando sus creencias religiosas, costumbres, recuerdos y emociones más genuinas y profundas.

Como manifestación del alma humana, esta poesía expresa lo que el individuo siente, piensa y experimenta, y es valorada por el pueblo como un don divino. Su lenguaje, alejado de las estructuras métricas rígidas, posee un poder único para conmover, cautivar la mente y

---

<sup>747</sup> AL-TOUKHI, Ahmed Amine, *Mazahir al-hadara fi al-andalus fi easr bani al-Ahmaru*. Manifestations de la civilisation en Andalousie à l'époque des Bani Al-Ahmar, Fondation pour la jeunesse de l'Université, Alejandría, 1997, p. 251.

<sup>748</sup> SHAW, *Voyage dans la Régence ...*, op. cit., pp. 91-92.

tocar el corazón. Este "lenguaje que pinta y esta pintura que habla" se percibe como una fuerza extraordinaria, una capacidad para comunicar más allá de lo visible, vista como un regalo otorgado únicamente a quienes han sido bendecidos con una gracia especial.

Este respeto hacia el poeta, visto como un "cha'ir" o "cheikh," explica el reconocimiento que recibía en su tiempo por parte de príncipes y emires, así como la admiración que aún conserva entre el público contemporáneo<sup>749</sup>.

Se distingue por la *nuba* en su ritmo y el carácter religioso se mezcla con el carácter artístico e histórico. De hecho, sus pioneros eran intelectuales y hombres de religión, sufíes, que combinaban el sentido artístico con lo que derivaba de su condición religiosa. Hoy en día, los que se dan a este estilo son sólo artistas, pero que todavía aparecen en sus conciertos con vestimenta tradicional, la *jelaba* y *al-belgha*.

La escuela de *Gharnati* es compartida por los modelos de la música andalusí magrebí en general, pero está muy ligada al patrimonio argelino, donde el estilo se abrazó y se desarrolló en su territorio a través de unas ciudades como Kolea, Orán y Tremecén y donde recibe, según la ciudad, el nombre de *Gharnati*, *Sanaa* o *Maluf*. Del mismo estilo derivan, en la música popular argelina, unos géneros y variantes regionales, como *al-Chaabi* y *al-Hawzi*.

Entre los instrumentos musicales más importantes usado en Granada y en la música *gharnatí*, aportados por los andalusíes y los moriscos expulsados: *al-awd*, *al-kamen* o *al-kamenja*, la mandolina, *al-tar* y *al-derbuka*.

En Tremecén, los más famosos artistas de Tremecén que tocan el instrumento musical de "al-awd" son: Sheikh Omar Bakhshi, Sheikh Abdel Karim Dali, Sheikh Redwan ben Sari, etc<sup>750</sup>.

---

<sup>749</sup> *Ibíd.*, pp. 91-92.

<sup>750</sup> BAHLOUL Ibrahim, *Al-alat al-musiqiat al-taqlidia fi aljazayir*, Instrumentos musicales tradicionales en Argelia, Dar Al Khaldouniyah, Argelia, 2007, pp. 16-28 / BEN SANNOUSSI, kamal, *Al-tarab al-ghirnatí bimadinat telimsan, al-shaykh Ben Sari al-namudhej*, El canto granadino de Granada en Tlemcen, Cheikh Ben Sari como modelo, Ed. Enag., Argel, 2011, pp.102-130.

Finalmente, la influencia andalusí en la música argelina, especialmente a través del al-tarab al-andalusí, ha dejado una marca perdurable en la rica tradición musical del país. La migración de artistas desde al-Ándalus, en particular de la región de Granada, ha contribuido significativamente a la difusión y evolución de la música en Argelia. Los instrumentos como el al-rebab, al-aud, y las guitarras refleja la riqueza y complejidad de la herencia musical andalusí. Además, la poesía andalusí, como expresión genuina de la sociedad de la época, sigue siendo reverenciada como un don divino que conecta con lo más profundo del alma humana. La escuela de Gharnati, arraigada en ciudades como Kolea y Tremecén, ilustra la fusión única entre lo religioso y lo artístico en la música argelina. Hoy en día, los artistas continúan llevando adelante esta tradición, preservando la autenticidad de su vestimenta y el estilo musical. A través de la música, los andalusíes han dejado un legado cultural perdurable que sigue resonando en los corazones y oídos de la sociedad argelina.

### V.3.3. LA GASTRONOMÍA

La cocina argelina, en particular la de las grandes ciudades y regiones donde se instalaron se caracteriza por la preparación de unas recetas y la utilización de unos ingredientes específicos, modos y técnicas de preparación de recetarios heredados del arte culinario hispano musulmán, andalusí morisco, y también, del uso de vocabulario de origen español para ciertas denominaciones de platos que, con el tiempo, pasaron a formar parte de las tradiciones culinarias argelinas.

Gracias a la presencia de la población hispanomusulmana, Argelia, al igual de los países del Magreb, heredó de numerosas recetas exquisitas, de una larga tradición dulcera de alta reputación, como *al-makrut*, *griwech* (*chebakía en Marruecos*), *samsa*, etc., y la introducción de ingredientes como: el ajo, la cebolla, el garbanzo, almendras, la miel, especias aromáticas (la canela, el jengibre, el azafrán, la almendra, el clavo de olor), hierbas aromáticas (coriandro), etc.<sup>751</sup>

---

<sup>751</sup> BENOSMAN de BENDIMERAD, Nacira, La Primera Deportación Masiva Humana de la Época Moderna: Estudio del Caso de los Moriscos y de sus Migraciones hacia el Magreb Central (1609-1614), tesis doctoral, Universidad de Tremecén, 2012, pp. 155-157.

Entre los otros dulces que se remontan, sobre todo, al siglo XVI:

- **Zlabía** (en particular, zlabía de Bufarik, en Blida): Existen diferentes historias sobre su origen y varios reclamos de afiliación. Parece que estuvo en el origen de una torpeza, donde un pastelero tunecino había gritado "*zela bya*", es decir, "me lo perdí"; otra historia casi parecida donde se cuenta que en al-Ándalus, un rey habría organizado un concurso por el pastel más original y que un pastelero se distinguió por uno "sin nombre" cuya bandeja sobre su cabeza resbaló, exclamando allí: "*Zela bya* "; otra más en la que, durante una peregrinación, desde Bagdad a al-Ándalus, el músico Abdurrahman Ibnu Nafaa Ziriab inventó un dulce que llevó su nombre: el ziriabia; etc.
- **Sfenj**: Rosquillas fritas que representan una tradición común a todos los países del Mediterráneo que se preparan con la esperanza de un buen augurio o para anunciar una buena noticia. Sin embargo, como lo señaló el sociólogo Rachid Sidi Boumediene, esta "rosquilla no tiene nada que ver con la europea, es consistente y nutritiva, es ligera, de masa apenas suficiente para contener burbujas de aire, se deshace en la boca, la quema invadiéndola con su calor, ahuyentando las nieblas invernales".

El sfenj es una receta de bolitas de sémola bañadas en aceite caliente, muy popular también en el reino abasí y en la España musulmana donde se le llamaba "*Isfanj*", es decir, esponja<sup>752</sup>.

- **Baghrir**: Es una especie de crepa. Según algunos, una madre de Argel, al no tener suficiente sémola para alimentar a una familia de 17 niños, añadió más agua a su masa de lo habitual. Los convirtió en panqueques ligeros y aireados para absorber mejor la miel y la mantequilla derretida.

Para Mohamed Oubahli, doctor en historia y civilizaciones, el término utilizado en Andalucía sería *Mushahhada* y que habría desaparecido entretanto,

---

<sup>752</sup> SAIDOUNI, Dirasat Andalusiya ... op. cit., p. 58- 138.

pero que, en el occidente del Argelia, se atribuye a otro pastel similar. En Orán se llama *al-mthakeb*, es decir, el agujero o *khrinego*, término castellano<sup>753</sup>.

Shaw señaló que:

Además de platos hervidos y asados (que sirven de forma muy delicada), Turcos y moros siguen comiendo todo tipo de Ragú y fricasé de carne. Entre los ricos también se sirven gran cantidad de platos de almendras, dátiles, mermeladas, lácteos, miel y multitud de otros alimentos similares, que sería tedioso enumerar aquí. En contadas ocasiones, vi más de doscientos platos servidos en sus banquetes, que se prepararon por lo menos de cuarenta maneras diferentes. Pero los beduinos y los kabileños no tienen ni los utensilios ni las comodidades necesarias para preparar comidas tan espléndidas. Dos o tres platos de madera, una olla y un caldero, componen toda la batería de cocina del mayor emir<sup>754</sup>.

Yassine Bahri señaló unas características de la cocina tunecina que, al igual que la argelina, conoció las mismas influencias andalusí morisca, y que pueden fácilmente reconocerse en los platos argelinos de hoy:

Las recetas culinarias de origen andalusí se encuentran sobre todo entre poblaciones que conocieron directamente la emigración de los andalusíes. Fuera de este perímetro, su influencia sólo parece haber afectado a los entornos urbanos. Esto se debe a las características muy específicas de esta cocina, como el color amarillento debido al azafrán y la ausencia casi total de ciertos condimentos fuertes utilizados por todos los tunecinos, especialmente en las zonas rurales. También hay que señalar el sabor muy particular debido al queso y al *smen* [mantequilla clarificada], que sigue siendo una de las características esenciales de las recetas culinarias de origen andalusí, está lejos de ser apreciado por las poblaciones del Sahel poco acostumbradas al uso de productos lácteos<sup>755</sup>.

---

<sup>753</sup> Contes et légendes autour de la gastronomie algérienne, Diario El Watan, N° 642, 30 de junio de 2016, <https://www.elwatan.com/pages-hebdo/magazine/contes-et-legendes-autour-de-la-gastronomie-algerienne-30-06-2016>

<sup>754</sup> SHAW, Voyage dans la Régence ..., op. cit., pp. 122-123.

<sup>755</sup> YASSINE BAHRI, Raja, "Les morisques en Tunisie un siècle après leur arrivée", Cartas de la Goleta 2, Actas del Coloquio internacional: les morisques et la Tunisie. Expulsion, arrivée, impacte et héritage. Túnez: Embajada de España en Túnez, abril, 2009, pp. 157-176.

Entre las ciudades del oeste de Argelia marcadas por la cultura andalusí morisca y que habían heredado su patrimonio en el campo de la gastronomía se encuentra Tremecén.

Así, varios platos reflejan la identidad andalusí de Tremecén, en particular, en platos dulces, salados y aromatizados con canela u otras especias imprescindibles en su elaboración. Entre estos platos típicos de Tremecén, se encuentran:

- ***Al-Bsibsi bel ham***: plato de carne acompañado de puré de calabaza endulzado aromatizado con agua de azahar y un toque de jengibre;
- ***Sfiriyyet Tilimsán***: plato con salsa melosa acompañado de sémola de almendras al azafrán;
- ***L'ham lahlu***: un plato común en las ciudades del norte de Argelia, y que consiste en carne caramelizada acompañada de frutos secos, a menudo ciruelas pasas;
- ***Al-mechmachía mâamra***: paletilla de cordero al azafrán acompañada de nísperos o albaricoques, según la temporada, rellena con almendras molidas y aromatizada con agua de azahar.

La gastronomía argelina emerge como un fascinante mosaico culinario que fusiona las tradiciones locales bereberes y africanas, la influencia culinaria de Oriente Medio a través de al-Ándalus, y las aportaciones otomanas. La presencia de la población hispanomusulmana, en particular, ha dejado una huella indeleble en la cocina argelina, introduciendo recetas, ingredientes y técnicas heredados del arte culinario hispano musulmán.

La riqueza de esta herencia se manifiesta en la amplia variedad de platos y dulces que caracterizan la mesa argelina. Desde las recetas exquisitas como el *al-makrut* y mantecados, llamados en Argelia *ghribiya* hasta los platos emblemáticos como la *zlabía* y *sfenj*, cada bocado cuenta una historia de influencias culturales entrelazadas a lo largo de los siglos. La introducción de ingredientes como ajo, cebolla, garbanzos, almendras y especias aromáticas revela la diversidad de sabores que han enriquecido la gastronomía argelina.

En ciudades como Tremecén, donde la herencia andalusí morisca ha dejado una marca profunda, los platos como *al-Bsibsi bel ham*, *Sfiriyyet Tilimsán* y *Al-*

*mechmachía mâamra* son testigos vivos de la identidad culinaria única de la región. La gastronomía argelina, en su fusión de sabores, aromas y técnicas, no sólo alimenta el cuerpo, sino que también narra la historia multicultural que ha dado forma a este país a lo largo de los siglos.

#### **V.3.4. VESTIMENTA, ADORNOS Y ACCESORIOS**

En el caso de Argelia, igual que cualquier otra parte del Magreb o del mundo, la región conoció patrimonios y sistemas de vestimenta complejos que iban enriqueciéndose a lo largo de los siglos con nuevos elementos nacidos de préstamos de varias culturas. Sin embargo, en particular entre los siglos XIV y XVII, experimentó una transformación de tejidos y trajes urbanos tras la llegada de decenas de miles de familias musulmanas y judías expulsadas de la Península Ibérica.

Como se señaló en capítulos anteriores, este desplazamiento masivo de personas permitió la difusión de nuevas técnicas de tejido, corte y bordado, ya que muchos de los refugiados eran criadores de gusanos de seda, tejedores y hábiles artesanos, especialmente sastres, tintoreros y bordadores de hilo de oro e hilo de seda.

El *Karacou* es una de las piezas derivadas más importantes que constituyen el patrimonio indumentario femenino de Argel. La evolución de esta categoría de ropa abierta revela implícitamente la influencia de vectores de hibridación entre El otomano, el argelino y el hispanomusulmán. Efectivamente, apareció en el siglo XIX, heredero de las chaquetas de diferentes largos que se impusieron como elemento central del sistema de vestimenta femenino a partir del siglo XVI<sup>756</sup>.

Es descendiente de la antigua *ghlila* (*ghalila* o *golilla*), una chaqueta tradicional argelina, usada en particular por las mujeres de la ciudad durante el período otomano. Etimológicamente, *ghalila* corresponde a un botón con el que se cierra una coraza o a un clavo que une los dos extremos de un collar, y *Golilla*

---

<sup>756</sup> BELKAÏD NERI, Leyla, “Croisements et hybridations des modes vestimentaires : Dans les sociétés urbaines sud et nord méditerranéennes”. Paresys, Isabelle. *Paraître et apparences en Europe occidentale du Moyen Âge à nos jours*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008, pp. 227-241.

designa también en español, una especie de abrigo corto o una forma particular de cuello de una prenda<sup>757</sup>.

En el mismo sentido, existe la *ghalila* de Tremecén y otros tipos de vestimenta de origen o de influencia andalusí morisca, como la blusa de Tlemcén, la jubba o *guendora* de Constantina, el *serouel* andalusí, la *chekhía* de la novia, etc.<sup>758</sup>.

Belkaïd Neri considera que, en el campo del bordado, las aportaciones andalusíes y moriscas eran decisivas para el desarrollo del bordado con hilo de oro, no sólo en las ciudades de Argelia (Argel, Kolea, Blida, Orán, Mostagán, Tremecén, Constantina, etc.) sino en varias ciudades del Magreb. Explica que:

En Argel como en Tremecén, dos principios gobiernan la distribución del bordado en ciertas partes del traje: el control de la decoración a la función de la prenda y el subrayado de la forma por el arreglo y los patrones de esta decoración<sup>759</sup>.

En suma, estas tradiciones incluyen trajes, accesorios y técnicas que aún se utilizan hoy en día. Entre estas riquezas se encuentra el al-Shedda de Tremecén, un traje tradicional cuyo saber-hacer artesanal y los rituales asociados fueron inscritos, en 2012, en la lista del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad como parte del traje de boda de Tremecén. Ya en el siglo XIX, Arsène Bertheuil, antiguo farmacéutico jefe de los hospitales militares del Ejército de África y quien escribió sobre la Argelia francesa, dijo:

La vestimenta de las mujeres moras consiste en una camisita que, para las mujeres de calidad, es de las mejores telas, con mangas bastante anchas de muselina bordada entrelazada con oro o plata; un pantalón que se abrocha por encima del tobillo, una túnica de brocado o de tela ricamente bordada adornada con puntilla por detrás; luego vienen las pantuflas, pero nunca las medias<sup>760</sup>.

---

<sup>757</sup> *Ibíd.*, pp. 227-241.

<sup>758</sup> BELKAÏD NERI, Leyla, *Histoire d'un costume méditerranéen*, Edisud, Aix-en-Provence, 1998, p. 40, 44-47 y 136.

<sup>759</sup> *Ibíd.*, p. 89.

<sup>760</sup> BERTEUIL, *op. cit.*, p. 39.

Esto quiere decir que la influencia andalusí morisca todavía estaba presente en la sociedad argelina, sin embargo, hoy en día, todos estos tesoros heredados siguen siendo únicamente trajes de ceremonia.

Entre los adornos y accesorios que acompañaban la prenda:

- **Beniqa:** este nombre lo dan los andalusíes y moriscos de Argel a una especie de capota con cintas, en calicó bordado con seda y a veces con hilo de oro. Este casco se utiliza, después del baño, para secar y atar el pelo<sup>761</sup>.
- **Bzaim (bzim o bzima):** la joya parece provenir de los moriscos de España. En Argel, *Bzaim deheb* es una especie de alfiler de oro destinado a los europeos y engastado con piedras preciosas o perlas. En Orán, es un broche de forma triangular, la mayoría de las veces en plata y raras veces en oro<sup>762</sup>.
- **Khamsa:** Mucho tiempo después de la conquista de Granada, las mujeres y muchachas de origen morisco aún llevaban manitas de oro en su chechia que se utiliza como adorno y amuleto de la suerte para niñas y niños.
- **Kheït errouh:** era la joya favorita de los andalusíes y moriscos de Argel (en Tlemcen se llama “zerrouf”). Antiguamente, en la capital, algunos eran un conjunto de diamantes formando rosetones de rubíes y esmeraldas, y se engastaba en tapas de plata, pero hoy está en oro. En Argel, a menudo, se lleva en la frente, debajo de al-asaba (una especie de bufanda)<sup>763</sup>.
- **Tasa o setla:** una especie de pequeño balde o tacita sin asas y con el fondo un poco más abombado, decorada con flores en arcos morunos o en medias lunas. Se usa para preparar henna y en el hammam para abluciones<sup>764</sup>.
- **Djelaba:** una túnica tradicional. La calidad de su tela reflejaba el estatus social de quien la usaba y variaba según la estación: más ligera en verano y más abrigada en invierno. En todo el norte de África, la *djelaba* es una tradición arraigada, fabricada

---

<sup>761</sup> EUDEL, Paul, Dictionnaire des bijoux de l'Afrique du Nord, Maroc, Algérie, Tunisie, Tripolitaine, E. Leroux, París, 1906, p.22.

<sup>762</sup> *Ibid.* pp. 26-30.

<sup>763</sup> *Ibid.* pp. 93-94.

<sup>764</sup> *Ibid.* p. 221.

en ciudades como Nedroma, Tremecén, Bugía, Fes, Meknés y Túnez, entre otras<sup>765</sup>.

- **Haik:** según estudios históricos, el *haik* argelino tiene sus raíces en la época fenicia. Sin embargo, su uso por parte de las mujeres en Argel se consolidó principalmente en el siglo XVI.

Las relaciones con al-Ándalus y la llegada de un gran número de migrantes andalusíes facilitaron la difusión del *haik* en los reinos islámicos de España. En este contexto, las mujeres de la élite andalusí mostraron un fuerte apego al *haik*, incluso más que las mujeres del norte de África. El *haik* andalusí se adaptó, llegando sólo hasta las rodillas, ya que las andalusíes utilizaban pantalones que cubrían las piernas. Este estilo se hizo popular en las ciudades del Magreb que recibieron a numerosos migrantes de al-Ándalus.

Este vestuario femenino tradicional, de origen antiguo, ha evolucionado a lo largo de los siglos, especialmente bajo la influencia andalusí y morisca, convirtiéndose en un símbolo de la identidad argelina. Su significado se amplificó durante la ocupación francesa, donde adquirió un valor simbólico aún mayor.

El *haik* es un elemento fundamental en la historia de Argelia, resaltando el papel de la mujer argelina durante la ocupación. Se utilizó para realizar actividades clandestinas, como plantar bombas, transportar municiones y ocultar documentos secretos. A pesar de los riesgos, el *haik* permitió a las mujeres moverse sin ser detectadas por los colonizadores franceses, apoyando así la causa revolucionaria argelina<sup>766</sup>.

En conclusión, podemos decir que:

- La rica herencia vestimentaria, adornos y accesorios andalusíes moriscos persisten como testimonio tangible de la fusión de culturas en Argelia. La hibridación de modas y prácticas de indumentaria en el área

---

<sup>765</sup> BENOSMAN de BENDIMERAD, Nacira, “*Los moriscos en Argelia: asentamiento social y desarrollo protoindustrial*”, Revista Argelina, N° 10, Primavera 2020, 15-47.

<sup>766</sup> BELKAID, Leyla, Algeroises, Histoire d’un costume méditerranéen, pref. de Paul Balta, Edisud, Alger, 1998, pp. 90, 146, 150 y 153.

mediterránea, mencionada por Leyla Belkaïd Neri, se manifiesta de manera notable en la evolución de prendas como el *Karakou*, descendiente de la antigua *ghlila*, y en otros atuendos de influencia andalusí morisca como la blusa de Tremecén, la *jubba* de Constantina, y el *serouel* andalusí.

- El bordado con hilo de oro, una contribución crucial de la tradición andalusí morisca, sigue siendo un arte distintivo en la confección de trajes en ciudades como Argel y Tremecén. La preservación de estas técnicas y la inclusión del traje *al-Shedda* de Tremecén en el patrimonio cultural inmaterial de la humanidad destacan la importancia de estas prácticas en la identidad cultural argelina.
- Los accesorios y joyas, como la *Beniqa*, *Bzaim*, *Khamsa*, *Kheït errouh*, y *Tasa*, revelan la meticulosa atención a los detalles y la influencia estética de la época andalusí morisca. Estos elementos, aunque actualmente reservados principalmente para ceremonias, siguen siendo testigos de la riqueza y la diversidad de la herencia cultural argelina, otra de las muchas expresiones tangibles de una historia compartida.
- En lo que respecta al *haik*, aunque ha sido reemplazado por el *hidjab* y hoy en día en la capital sólo algunas mujeres, principalmente ancianas, lo llevan, sigue siendo un símbolo de la feminidad argelina.

### **V.3.5. LA ANTROPONIMIA Y LOS APELLIDOS DE LOS MORISCOS EN ARGELIA**

En Argelia, los moriscos adoptaron una antroponimia mixta, similar a la de otras regiones. En ciudades como Argel, Cherchel (Sargel) y Bresc, algunos moriscos cambiaron completamente sus nombres y apellidos cristianos. Otros optaron por descartar únicamente su nombre castellano, adoptando uno islámico, pero conservando su apellido de origen hispánico-andalusí.

## **Nombres islámicos comunes**

Algunos nombres de origen morisco hacen referencia a oficios y están precedidos por nombres islámicos clásicos, tales como:

- Amete (Aḥmad)
- Alí (‘Alī)
- Brahim (Ibrāhīm)
- Mahamet (Muḥammad)<sup>767</sup>

## **Apellidos relacionados con oficios**

Los apellidos que indican oficios desempeñados tanto en la Península Ibérica como en su nuevo entorno incluyen: Carpintero, Boticario, Bonetero, Seder, Tintorero, Pastor, Pescador, Platero, Mercader, Jabonero, Sastre, Herrero, Carnicero, Cocinero, Confitero, Barbero.

Aunque muchos moriscos adoptaron rápidamente nombres y apellidos islámicos completos, la documentación del siglo XVII revela que aún podían ser distinguidos de la población local mediante gentilicios como “Andalusí”, “morisco”, “granadino”, “moro andaluz” o “moro tagarino”. Este cambio les permitía integrarse plenamente en las comunidades islámicas, borrando cualquier vínculo con la sociedad cristiana que los había perseguido y exiliado.

## **Ejemplos de cambios de nombres**

- Alonso Castellano → Aly ben Abdelrafy
- Alonso López → Amet Abderrahman
- Alonso de Vessa → Mahamet Bailly (Muḥammad Wālī)
- Damián de Padilla → Hamet ben Moussa
- Diego Hernandes → Hybren Salin (Ibrāhīm Salīm)<sup>768</sup>

---

<sup>767</sup> CHAVARRÍA VARGAS, Juan Antonio, “*Caracterización lingüística de la antroponimia morisca del norte de África (ss. XVII-XVIII)*”, Los nombres en la vida cotidiana. Actas del XXIV Congreso Internacional de ICOS sobre Ciencias Onomásticas. Anexo. Sección 5, Barcelona, 2011, pp. 719-733./ GOZÁLBES BUSTO, G.. “*Antroponimia y sociología morisca en Argel. Datos para su estudio*”. En Mélanges Louis Cardaillac. Túnez. 1995, pp. 353-380.

<sup>768</sup> *Ibid.*

## **Apellidos con sufijos castellanos**

En Argelia, los apellidos de los moriscos que reflejan oficios suelen contener sufijos castellanos como -ero, -ario y -dor, adaptándose ligeramente al árabe, como: Argentero, Barbero, Bonetero, Carnicero, Cocinero, Jabonero, Panadero, Pescador, Zapatero.

## **Apellidos gentilicios**

También se conservan apellidos con sufijos gentilicios en -ano, -ana, -án, -ino, -ina y -ín, que indican el origen geográfico de sus portadores, mostrando así la llegada de la población morisca de diversas regiones, especialmente de la Corona de Aragón y del Reino de Castilla. Ejemplos incluyen:

Balensianu (Valenciano), Bizcaino (Biscaino), Catalán, Granadino, Mallorquín, Provinciano, Saragosano.

Se observan, aunque con menor frecuencia, gentilicios en -és, como “Cordobés”. La presencia de estos apellidos en Argelia refleja la llegada de la población morisca.

## **Nombres con sufijos diminutivos**

Los nombres y apellidos españoles relacionados con cualidades morales, defectos, características físicas y apodos frecuentemente presentan sufijos diminutivos expresivos como -ito y -illo, que a veces se someten a un proceso de arabización. Ejemplos incluyen: Blanquillo, Bonito, Chiquito, Negrillo.

## **Antropónimos de filiación**

Los apellidos moriscos a menudo indican la procedencia geográfica específica en la Península Ibérica, con el sufijo gentilicio “-í” que señala una identidad cultural diferenciada. Ejemplos incluyen:

- Chichili (de Chinchilla)
- Lurqui (lorquino, de Lorca)

- Malqui (malagueño, de Málaga)<sup>769</sup>

En Argelia, se utilizan nombres de paternidad o maternidad (*kunya*), que combinan Abū (padre) o Umm (madre) con el resto del nombre. Un ejemplo notable es el corsario morisco Hamete Boali (Aḥmād Abū ‘Alī’), anteriormente conocido como Andrés Chinchón, originario de Osuna (Sevilla).

### **Nombres teofóricos**

Asimismo, se observan nombres personales que incluyen el elemento ‘Abd (siervo de, adorador de), combinándose con uno de los nombres de Dios en un modelo teofórico. Ejemplos son:

- Adala (Abd Allāh)
- Audalasi (Abd al-‘Azīz, siervo del Poderoso)
- Aly ben Abdelhaq (Abd al-Haqq, siervo de la Verdad)

### **Uso del *nasab***

Los antropónimos árabes suelen incluir el *nasab*, que es el nombre de filiación formado por Ibn (‘hijo de’) o sus variantes como Ben o Bin, seguido del nombre del padre. Esta estructura de filiación se extiende a varias generaciones, como en el caso de Ibn Mahmud Ibn Muḥammad Ibn al-Jaṭīb.

Entre los moriscos que llegaron a Argel, se pueden encontrar ejemplos de *nasab* como:

- Benomar/Venomar (Ibn ‘Umar)
- Benamar (Ibn ‘Ammār)
- Abendaut (Ibn Dāwūd)
- Hamed Ben Alí (Aḥmad Ibn ‘Alī)
- Benazor (Ibn ‘Ašūr)<sup>770</sup>

---

<sup>769</sup> Íbid.

<sup>770</sup> Íbid.

Un gran número de andalusíes llegaron a Argelia a lo largo de los siglos, antes y después de la caída de Granada, y en particular los moriscos de después de la expulsión de 1609.

El número de argelinos de origen andalusí se puede estimar en al menos una décima parte de la población, o sea, unos dos millones y medio de argelinos y muchos de los cuales aún recuerdan sus orígenes, principalmente en Argel, Tremecén, Orán, Bugía, Blida, Annaba y otras ciudades.

La inmigración andalusí morisca a Argelia también dejó claras huellas en la vestimenta, la cocina y el dialecto, especialmente en Tremecén y sus ciudades vecinas.

Entre éstos estaba García Días (de Toledo), Rabadán Rodríguez (un monje en Arcos en España perseguido por la Inquisición), Louis Écija (de Écija, un municipio español y una ciudad perteneciente a la provincia de Sevilla en Andalucía) y otros más<sup>771</sup>.

Muchas familias andalusíes llegaron, pues, a Argelia, así como a Marruecos y Túnez, a lo largo de los siglos. Está claro que éstas influyeron de la misma manera en los lugares de su recepción, trajeron los mismos aportes y dejaron los mismos vestigios. Entre esas huellas se encuentran sus apellidos.

Cabe señalar que, como lo apuntó Ali Al-Muntasir Kettani, existen muchas familias pertenecientes a familias famosas originaria de al-Ándalus, como los Banu al-Ahmar, reyes de Granada<sup>772</sup>.

En Marruecos, Túnez o Argelia, muchas familias llevaban el nombre de su región de origen, como Kortbi de Córdoba, Chebil de Sevilla, Garnati de Granada, Saraqusti de Zaragoza, Balansi de Valencia, y también de sonoridad ibérica como los apellidos Condé, Luis, Méndez, Palau, Pintor, etc.

Por lo tanto, muchos apellidos se derivan de nombres de lugares (toponimia). Comparando el mapa de Argelia con el de España, podemos ver una paradoja entre

---

<sup>771</sup> KETTANI, Ali Al-Muntasir, *Inbi'ath al-Islam bi al-Ándalus*, El auge del Islam en al-Ándalus, Ed. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, Beirut, 2005, pp. 400-401.

<sup>772</sup> *Ibíd.*, pp. 400-401.

la toponimia de España y la de Argelia. El primero está claramente más arabizado que el segundo. De hecho, resulta que todos los nombres de lugares, pueblos y aldeas, ríos, valles y montañas llevan nombres bereberes con algunas escasas excepciones. Entre los sinónimos de montaña en bereber, tenemos Adrar y Amour que darán Ammouri, Amraoui, Drari y Bouzina (el pico del Aurés, una extensión de la cordillera del Atlas)<sup>773</sup>.

A modo de ejemplo y como una de las muchas otras muestras que atestiguan la presencia de huellas de andalusíes y moriscas, aquí están los nombres de algunas familias andalusíes y moriscas que se asentaron en los cuatro rincones de Argelia, cuyos apellidos aún perduran en la actualidad.

#### **Lista de unos apellidos andalusíes y moriscos en Argelia**<sup>774</sup>

<b>Apellidos</b>	<b>Acogida</b>	<b>Procedencia</b>	<b>Observaciones</b>
Al-Achaachi	Tremecén		Morisco. Una rama que emigró de Mostagán.
Al-Achahir	Tremecén		Andalusí
Al-Amine	Nedroma		
Al-Ayachi/Al-Aychi	Blida	Cádiz	Andalusí
Al-Blansa	Blida	Valencia	Morisco
Ben Achour	Nedroma		Andalusí
Ben Ghebrit Ben Ghabrid	Tremecén	Granada	
Benighasse	Orán	Granada	
Ben Yelles	Tremecén		Andalusí
Ben Zerga	Tremecén		Andalusí
Bouanani	Nedroma		Andalusí
Bouri/Bourisse/ Bouriche	Nedroma		Morisco

<sup>773</sup> Aux origines des noms de famille, Diario El Watan, N° 9899, 29 MARS 2005.

<https://www.elwatan.com/archives/dossier/aux-origines-des-noms-de-famille-29-03-2005>

<sup>774</sup> BENOSMAN de BENDIMERAD, La Primera Deportación ..., op. cit., pp. 171 a 173 y 245 a 247 / SAIDOUNI, Le waqf en Algérie à l'époque..., op. cit., pp. 246-247. / KETTANI, op. cit., pp. 264-266 / XIMÉNEZ, Diario ..., op. cit., 1 de septiembre de 1719). / GOZÁLBES BUSTO, op. cit., pp. 353-380.

Chakandi	Argel	Secunda	Secunda, uno de los arrabales que tuvo Córdoba.
Chebli/Chebili	Jijel	Sevilla	Andalusí
Chiali/Benchiali/Chio uli/ Benchiouli	Tremecén	Islas baleares	Morisco
Didane/Didanou	Nedroma		Morisco
Gaouar	Tremecén		Andalusí
Ghaffour	Nedroma		Andalusí
Ghrandi/Randi	Jijel	Castilla	Morisco
Ghrinassia	Constantina	Granada	
Kortbi	Argel	Córdoba	Encontramos este apodo en muchas ciudades de Argelia, como todos los apodos derivados del nombre de una ciudad de al-Ándalus.
Longho	Jijel		Morisco
Morssi	Argel	Murcia	
Nekkache	Nedroma		Andalusí
Ramaoune	Nedroma	Aragón	Morisco
Rehal/Rehali	Nedroma		Andalusí
Selles/Sallas	Nedroma		
Sissani/Sissaoui	Jijel		Morisco
Tabet/Serasseri/Ksiri/ Kemouche/Boutiche	Jijel		Andalusí. Ramas del apellido Khelifa.
Tchico/Ben Tchico	Cherchel	Castilla	Morisco

**Tabla 10: Unos nombres de familias andalusíes y moriscos en Argelia**

Todos estos apellidos y nombres de familias son más que simples etiquetas; son conexiones vivas con un pasado compartido, una historia de coexistencia y

enriquecimiento mutuo. La diversidad de estos apellidos subraya la contribución duradera de la diáspora andalusí morisca a la identidad argelina y su patrimonio cultural.

## **CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO V**

Para cerrar este capítulo, es relevante destacar que los moriscos, a pesar de todos los desafíos, no experimentaron una desaparición total. Los resultados de las teorías sobre aculturación y transculturación sugieren que los procesos culturales no implican la desaparición absoluta de una cultura ante influencias externas, sino su transformación en nuevas formas culturales. En este sentido, los moriscos pasaron de un proceso de aculturación en España, donde la "limpieza de sangre" y el etnocidio se utilizaron como herramientas de exclusión y destrucción de su civilización, a una transculturación en la Argelia otomana, donde se produjo una interacción más dinámica y multidireccional con las culturas locales. Finalmente, durante la colonización francesa, este proceso culminó en un mestizaje étnico y cultural.

La noción de etnocidio, vinculada con la destrucción deliberada de la identidad cultural y religiosa de los moriscos, añade una capa adicional de comprensión sobre los objetivos de su expulsión y su posterior desaparición en la Península Ibérica. Sin embargo, a pesar de los intentos de eliminar cualquier rastro de su legado, las últimas huellas de la presencia andalusí morisca en Argelia, desde toponimias hasta manifestaciones culturales como la música, la gastronomía, la vestimenta, los apellidos y los nombres de familias, resaltan la perdurabilidad de su legado. Esto demuestra cómo los moriscos no sólo sobrevivieron a estos múltiples procesos, sino que también contribuyeron a enriquecer de manera significativa la identidad cultural argelina.

La Argelia otomana fue testigo de una red de interacciones sociales, económicas y culturales entre los moriscos, la sociedad local y el poder otomano. La riqueza de este pasado perdura en las huellas tangibles e intangibles que aún se encuentran en la actualidad, sirviendo como testimonio de una convivencia única,

en la que incluso la "limpieza de sangre" y los esfuerzos de etnocidio no lograron borrar completamente la identidad morisca.

Este capítulo pone de relieve los principales resultados de la investigación sobre la expulsión, desintegración e invisibilidad de los moriscos. Estos resultados destacan tanto los procesos de exclusión y transformación cultural que vivieron, como la persistencia de su legado en la Argelia otomana. La siguiente tabla organiza de manera sintetizada los elementos clave analizados, mostrando el impacto del etnocidio, la transculturación y las huellas tangibles e intangibles que dejaron en su entorno, así como las dinámicas sociales que marcaron su interacción con la sociedad local y el poder otomano.

<b>Ámbito</b>	<b>Resultados Principales</b>	<b>Impacto</b>
<b>Etnocidio en España</b>	Destrucción deliberada de la identidad cultural y religiosa mediante la "limpieza de sangre".	Herramienta clave para la exclusión de los moriscos y la eliminación de su civilización en la Península Ibérica.
<b>Procesos culturales</b>	De aculturación en España a transculturación en la Argelia otomana, culminando en mestizaje cultural bajo la colonización francesa.	Dinámica multidireccional entre culturas locales y moriscas, destacando la transformación cultural frente a la desaparición.
<b>Legado tangible e intangible</b>	Persistencia de huellas andalusíes en Argelia: toponimias, música, gastronomía, vestimenta, apellidos y nombres de familias.	Resistencia cultural y enriquecimiento significativo de la identidad cultural argelina.
<b>Interacciones sociales</b>	Relación dinámica entre moriscos, sociedad local y poder otomano en la Argelia otomana.	Fomento de una convivencia única que equilibró intereses locales y otomanos, reflejando adaptabilidad.
<b>Perdurabilidad cultural</b>	Las huellas tangibles e intangibles evidencian la capacidad de los moriscos para sobrevivir y enriquecer su entorno.	Testimonio de la contribución cultural y social de los moriscos en la historia argelina.

**Tabla 11: Principales resultados sobre la Expulsión, desintegración e invisibilidad de los moriscos**

## CONCLUSIONES

La expulsión de los moriscos en el siglo XVII dejó una huella profunda en la historia de España y el Magreb Central. Esta decisión de la monarquía española en 1609 obligó a una comunidad que había convivido culturalmente durante siglos a abandonar su tierra, afectando profundamente la sociedad y la cultura de ambas regiones. Como resultado, la identidad de España y Argelia quedó marcada de manera permanente.

Este evento histórico sigue siendo relevante hoy en día, ya que genera debates sobre la identidad, la convivencia intercultural y la preservación del patrimonio. La diáspora morisca en el Magreb, especialmente en la Argelia otomana, no es sólo un episodio del pasado, sino que también arroja luz sobre cuestiones contemporáneas. La historia de los moriscos ofrece lecciones valiosas sobre la diáspora, las relaciones interculturales y la adaptación a nuevos entornos, mientras que la persistencia de su influencia cultural demuestra su relevancia continua en la identidad de Argelia y España.

En la sociedad actual, la historia de los moriscos suscita interrogantes sobre la aceptación y gestión de la diversidad cultural. Los debates en torno a su expulsión mantienen su relevancia, ya que su legado constituye un elemento esencial de la memoria histórica en ambas regiones. Esta investigación no sólo pretende reconstruir una parte, aunque infinita, del pasado de los desterrados, sino que también busca comprender mejor los desafíos actuales relacionados con la diversidad cultural y la convivencia.

Esta tesis doctoral, titulada “*La inserción morisca en la “Argelia otomana” según las fuentes locales y españolas (siglos XVI-XVIII)*”, se centra en dos ejes principales: la inserción e integración de los moriscos en la sociedad argelina bajo la dominación otomana y el análisis comparativo de las fuentes españolas, otomanas y musulmanas sobre la cuestión morisca. Por un lado, se aborda la vida de los moriscos en Argelia, evaluando sus aportaciones al desarrollo socioeconómico y cultural, y su conservación de identidad en un nuevo entorno. Por otro lado, se examinan las perspectivas divergentes y convergentes entre las

fuentes estudiadas, ofreciendo una visión más completa de esta experiencia histórica.

Este trabajo constituye una contribución que emplea fuentes otomanas, españolas e historiográficas para ofrecer una nueva perspectiva sobre la presencia morisca. Se presenta como un hito en la literatura académica, resaltando la importancia de un enfoque multidisciplinario, que incluye la sociología y la psicología, para comprender mejor esta parte de la historia. Este enfoque inédito permite analizar no sólo los aspectos económicos y culturales, sino también las dinámicas sociales, las relaciones interpersonales y los procesos psicológicos que influyen en la identidad y la convivencia de los moriscos. Así, se abordan la adaptación socioeconómica, la conservación de la identidad cultural y los vínculos de convivencia en Argelia, aportando una visión matizada y desde otra perspectiva de la experiencia de los moriscos en la Argelia otomana.

Finalmente, la principal interrogante de este trabajo de investigación es: ¿los moriscos expulsados e instalados en el Magreb Central durante la dominación otomana lograron integrarse plenamente en su nuevo entorno o simplemente se insertaron en él? Este análisis busca responder a esta cuestión mediante la comparación de las perspectivas ofrecidas por las fuentes locales y españolas de la época, así como por las fuentes locales, musulmanas y occidentales contemporáneas. De este modo, se pretende contribuir a una mejor comprensión de la experiencia morisca en la Argelia otomana y a evaluar la diversidad, o la ausencia de ella, en los puntos de vista de los investigadores actuales.

Bernard Vincent<sup>775</sup> dijo que “*Tenemos que estar particularmente atentos al vocabulario que empleamos y al sentido que damos a las palabras*”, y sobre los

---

<sup>775</sup> “*Les musulmans dans l’histoire de l’Europe. Une intégration invisible*”, Dir. Jocelyne Dakhli et Bernard Vincent, París, Albin Michel, 2011, p. 19 ; en VINCENT, Bernard, “*Paseos por los estudios moriscos*”, en *De nación morisca*”, Eds. BIRRIEL SALCEDO, Margarita M. y RUIZ ÁLVAREZ, Raúl, Editorial universidad de Granada, Granada, 2020, pp. 13-33.

términos “*asimilación e integración*”. Siguió explicando que “*integración correspondería a la*<sup>776</sup>”:

inserción social de individuos o de grupos alógenos, con conservación de marcadores de la diferencia (nombre, vestido, práctica religiosa...) mientras la asimilación suponía al contrario la elisión de estos mismos marcadores. Sin embargo, hasta en caso de asimilación, la memoria social puede mantener el estigma de la diferencia.

En cuanto a la presencia de los moriscos en España antes y después de la expulsión, así como su establecimiento en los países de acogida, especialmente en el Magreb Central, la terminología empleada es principalmente constante. En este sentido, nos enfocamos en los términos integración, inserción y asimilación con el propósito de determinar si los moriscos, expulsados de España y establecidos en la "Argelia otomana", fueron integrados o insertados en dicha sociedad.

Para llegar a los resultados de la investigación, era importante limitar los estudios a los grupos instalados en la Argelia de la época, es decir, los moriscos procedentes de la Corona de Castilla (el Reino de Granada) y de la Corona de Aragón (el Reino de Valencia y el Reino de Aragón) llegados principalmente de Granada, Andalucía, Aragón, Valencia y Cataluña

Como se impuso el tema religioso y cultural de los moriscos expulsados, era evidente investigar en esa dirección para comprobar su identidad religiosa, identificar las presiones, procesos e influencias que sufrieron (asimilación, aculturación y/o transculturación), establecer el tipo de incorporación que conocieron en los diferentes espacios geográficos y dominios a lo largo de los siglos (inserción o integración).

El uso de una variedad de materiales bibliográficos y su diversidad de orígenes tenía como finalidad conocer y contrastar las diferentes opiniones de las corrientes orientales musulmanas y occidentales cristianas. El objetivo de incorporar otras disciplinas de estudio era analizar las múltiples facetas de la cuestión morisca,

---

<sup>776</sup> VINCENT, Bernard, “*Paseos por los estudios moriscos*”, en *De nación morisca*”, Eds. BIRRIEL SALCEDO, Margarita M. y RUIZ ÁLVAREZ, Raúl, Editorial universidad de Granada, Granada, 2020, pp. 13-33

explorar distintas perspectivas y, finalmente, interpretar los datos históricos desde un enfoque social y psicosocial.

Los enfoques abordados en la presente investigación, así como los resultados obtenidos tienen como pretensión contribuir a la reconsideración de la cuestión de los moriscos en general (en España, antes de la expulsión, en y la Argelia otomana después de la expulsión)

Argelia, llamada Cezayir i Garb, formaba una de las Regencias magrebíes del Imperio Otomano con Túnez y Trípoli de Occidente. Las fronteras entre Argelia y Marruecos al oeste y Túnez al este eran, durante siglos, objeto de disputas e intervenciones militares sobre los límites.

La costa del Magreb representaba para el espantoso Imperio Otomano un lugar estratégico para dominar y controlar el mar Mediterráneo. En cuanto a España, constituía una situación geopolítica de vecindad que le aportaba el temor y el peligro de los otomanos. Aquí tienes el texto modificado:

España tenía miedo de una posible reconquista musulmana. Controlar el Norte de África le permitiría detectar la amenaza y eliminar la rivalidad turca. La posición geopolítica de Argelia y la importancia de la instalación de los moriscos expulsados originaron un conflicto y agresividad entre las dos potencias. Curiosamente, a pesar de la intensidad de las guerras entre España y los otomanos, existían treguas y relaciones comerciales que reflejaban la interacción constante entre ambas naciones en la región<sup>777</sup>

El dominio de los otomanos y españoles en Argelia no abarcaba la totalidad del país. En realidad, se centraba en Argel, la capital, y sus alrededores, así como en ciudades estratégicas donde los otomanos habían instalado guarniciones. Debido a su ubicación geoestratégica, ocupaban puertos importantes en la costa y ciudades del interior como Tremecén, Constantina y Medea.

No obstante, los otomanos organizaban expediciones militares periódicas hacia otras regiones de Argelia con fines fiscales. Es relevante mencionar que, a

---

<sup>777</sup> BRAUDEL, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*, t.I, Trad. de Mario Monteparte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, Ed. Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2001, pp. 592-593

pesar de la presencia otomana entre los siglos XVI y XIX, algunas ciudades estaban bajo autoridad española. Éstas pasaban de un dominio a otro, lo que se tradujo en conquistas y reconquistas entre ambas potencias. Un ejemplo es Orán, con su importante puerto Mazalquivir, que fue una base clave para la conquista. Estuvo bajo control español desde 1509, fue recuperada por los otomanos de 1708 a 1732, y finalmente pasó a ser otomana de forma definitiva en 1792<sup>778</sup>.

En España, las autoridades y la Iglesia, a través de la Inquisición, desplegaron múltiples esfuerzos destinados a aculturar, asimilar e integrar a los moriscos. Aunque los informes sobre estos procesos son contradictorios, la mayoría coincide en destacar el compromiso con la evangelización de este grupo. Sin embargo, se ha argumentado que tanto la actuación de la Inquisición como la persecución y expulsión de los moriscos constituyeron un error significativo. Este error, más allá de ser de carácter moral, se considera profundamente intelectual, al pretender imponer por la fuerza de la ley aquello que sólo podía ser alcanzado como un ideal deseado<sup>779</sup>.

Sin embargo, aunque esta situación no era beneficiosa para España y se consideraba uno de los errores cometidos, a diferencia de sus predecesores, Felipe III tomó la decisión de expulsar a los nuevos conversos.

A lo largo de los siglos, la monarquía española obstaculizó todo lo relacionado y vinculado a los moriscos, incluyendo su religión y cultura islámicas. A pesar de ser fundamentales para la economía en diversos sectores y de los numerosos testimonios que respaldaban su contribución y su sinceridad en la conversión, al menos por parte de la mayoría de ellos, las autoridades españolas sostenían que la unidad religiosa tenía mayor prioridad que la unidad territorial.

El caso de los moriscos en el Valle del Ricote pone de manifiesto una paradoja en la actitud de la monarquía y la Iglesia hacia esta comunidad. Aunque los inquisidores los consideraban verdaderos cristianos plenamente integrados en la sociedad cristiana, practicando correctamente la fe, acabaron siendo expulsados

---

<sup>778</sup> EPALZA, Los moriscos antes y después..., *op. cit.*, pp. 445- 447.

<sup>779</sup> MARIAS, *op. cit.*, p. 246.

igualmente. Esto evidencia que la decisión de la expulsión no estuvo motivada únicamente por cuestiones religiosas o por una falta de evangelización sincera, sino más bien por la representación simbólica que los moriscos encarnaban: su pasado islámico y su conexión con la etapa de la colonización.

Los moriscos, lucharon tenazmente para no abandonar su tierra natal y la de sus bisabuelos. Aunque algunos lograron permanecer o regresar, la mayoría se dispersó fuera de España.

En nuestra investigación, hemos constatado la destacada participación de los hermanos Barbarroja y otros marineros otomanos en la transferencia de moriscos a las costas argelinas durante el período de la fundación de Iyalet el Jazair y del Beylerbey, que abarca desde 1516 hasta 1587, coincidiendo con la elección de Argel como la nueva capital del Imperio Otomano en el Mediterráneo.

A lo largo de estas secciones y subsecciones, hemos analizado cómo la combinación de estos elementos moldeó el devenir histórico de la Regencia de Argel y sentó las bases para las interacciones entre las diversas comunidades que compartían este territorio, especialmente los moriscos. Al explorar estos aspectos, pretendemos obtener una comprensión de las dinámicas históricas y culturales que configuraron esta región a lo largo de los siglos.

En la Argelia de la época, que servía como asentamiento de los moriscos, se caracterizaba por ser un escenario reconfigurado bajo el dominio y la influencia otomana.

La Regencia de Argel, en la costa mediterránea, desempeñó un papel crucial en la interacción entre diversas culturas y comunidades étnicas durante los siglos XVI y XVII. Esta región, marcada por su relación con el Imperio Otomano, experimentó transformaciones políticas y sociales que influyeron en el destino de sus habitantes.

En este contexto, exploramos la posición de la Regencia de Argel hacia los andalusíes y moriscos, grupos que desempeñaron un papel significativo en la historia de la región. Desde la fundación de la Regencia hasta la organización de

su gobierno bajo el dominio otomano, examinamos cómo estas comunidades interactuaron con las autoridades y se adaptaron en el entramado sociopolítico.

Al investigar el asentamiento de diversos grupos de andalusíes y moriscos en Argel, especialmente a partir del siglo XVI, hemos identificado categorías particulares, como los andalusíes, los tagarinos y los mudéjares, lo que nos ha permitido comprender mejor sus respectivas contribuciones a la sociedad argelina.

Nuestra investigación resalta la política inicialmente favorable de los primeros otomanos en la Regencia de Argel hacia los moriscos, revelando una visión estratégica detrás de su establecimiento en Argelia. Hemos observado que los moriscos desempeñaron un papel importantísimo en la consolidación del nuevo centro político de Argel.

Al analizar la relación entre otomanos y moriscos, hemos identificado dos fases distintas. En la primera fase, durante la época de los Beylerbey y la fundación de la Regencia de Argel (1516-1587), se caracterizó por una alianza natural. Los moriscos, considerados elementos sociales extranjeros, brindaron un respaldo esencial, tanto administrativo como militar, a los otomanos durante la lucha conjunta contra los autóctonos y España. En este contexto, los turcos buscaban el respaldo de los moriscos como un elemento social confiable para asegurar la supervivencia y consolidación de Argel como nuevo centro político. Este apoyo se manifestó con expediciones militares en diversas regiones de Argelia y en la exitosa defensa de Argel contra las incursiones marítimas españolas.

En cuanto a la distribución geográfica, hemos constatado que la ubicación estratégica de los moriscos en lugares como Kolea, Cherchel, Berchek (en Guraya de Cherchel), Tenés, e incluso Mostagán en la parte occidental, fue fundamental para proteger y consolidar el florecimiento del nuevo centro político de la Regencia de Argel.

En la segunda etapa, correspondiente a la época de los Pacha (1587-1609), observamos que los otomanos habían consolidado su poder en Argelia, dejando de depender del apoyo de los moriscos. En este contexto, los otomanos comenzaron a centrarse más en sus propios intereses, tanto dentro de Argelia como en el

exterior, orientando sus esfuerzos hacia la expansión de su influencia en regiones como Túnez. Esta fase marcó un cambio significativo en la dinámica de las relaciones entre otomanos y moriscos en la Regencia de Argel.

Nuestra investigación ha permitido pues destacar la evolución de la relación entre otomanos y moriscos en la Regencia de Argel durante el siglo XVI, resaltando la colaboración inicial y señalando las transformaciones en dicha dinámica a lo largo del tiempo.

En los reinados otomanos, desde el sultán Bayazid (1481-1512) hasta el sultán Ahmed (1603-1617), así como de las autoridades otomanas en la Regencia de Argel, especialmente durante la época de Uldj Ali (1558-1577), se observa un interés constante en la cuestión de los moriscos, tanto en España antes y después de la expulsión como fuera de España, como es el caso de Argelia. A pesar de representar durante siglos la única esperanza para la realización de sus sueños, los moriscos no recibieron la ayuda esperada en ninguna de las épocas.

El Imperio Otomano mostró un marcado interés en la cuestión morisca desde sus primeros años, estableciendo contactos antes de la caída de Granada y intensificando este interés durante los reinados de Solimán el Magnífico y Selim II, períodos en los que estaba involucrado en actividades significativas en el Mediterráneo occidental. El Imperio Otomano participó activamente en la cuestión morisca, enviando ayudas directas o indirectas y colaborando en campañas contra España.

A pesar de un breve período de estancamiento después del reinado de Selim II, el Imperio Otomano continuó cerca de la situación morisca, respaldando los movimientos migratorios e incluso facilitando la instalación de los moriscos en el norte de África y otros países bajo su dominio. La relación entre ambas partes evolucionó hacia un compromiso activo por parte del Imperio Otomano en respaldo a la causa morisca, aunque dicha ayuda se limitaba principalmente al transporte e instalación de los moriscos en países de acogida.

Desde España, y antes de la toma de Granada, los moriscos intentaron permanecer en al-Ándalus contando con el apoyo militar del Imperio Otomano.

Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, los otomanos, tanto antes de su establecimiento en Argelia como después de la creación de la Regencia de Argel, no intervinieron como los moriscos esperaban, es decir, no hubo un enfrentamiento directo entre ambos imperios para salvar Granada ni para reconquistar al-Ándalus.

La cuestión morisca generó justificaciones religiosas de inquisidores y muftíes, rivalidades, rebeliones y guerras sanguinarias. Cada parte actuó según sus intereses, y los moriscos se vieron obligados a abandonar su país natal para instalarse en tierras ajenas, ya fueran cristianas o musulmanas, donde su destino estaba sujeto a las políticas y creencias de las autoridades locales.

En relación con la historia de los moriscos después de su expulsión, su narrativa se vio influenciada por los intereses y creencias de los autores, predominando los escritos de origen cristiano. Esto se debe a que las fuentes musulmanas, especialmente las magrebíes, se basaban en gran medida en las fuentes cristianas españolas y, en muchas ocasiones, ofrecían descripciones menos detalladas.

A diferencia de las crónicas otomanas, que escasamente mencionan a los moriscos más allá de algunos detalles ocasionales relacionados con las negociaciones diplomáticas previas a su llegada y su establecimiento en el Imperio Otomano, las fuentes occidentales han resultado más útiles al señalar otras vías de investigación para conocer más sobre la vida económica y social de los moriscos refugiados en sus territorios.

Además, aunque las fuentes otomanas identifican a los moriscos en algunos casos como miembros de la *taife-i mudajjal* (equivalente a "mudéjar" en castellano) o *Endülüis taifesi* (comunidad andalusí), es posible que en algunos casos se les trate como otros musulmanes y, como tal, pasen desapercibidos para el investigador.

Es evidente que sólo a través de las fuentes otomanas y occidentales se podrá obtener una visión más completa de las actividades y el destino de los moriscos en su nuevo entorno.

En cuanto a los relatos sobre la expulsión y el destino de los moriscos, tal como se presentan en las fuentes cristianas españolas y las musulmanas magrebíes de la época, revelan una representación fragmentada y, en ocasiones, distorsionada de los acontecimientos. Las crónicas cristianas, mayormente redactadas desde una perspectiva justificativa o condenatoria, tienden a subrayar las razones detrás de la expulsión, como la amenaza que los moriscos representaban para la estabilidad del reino cristiano. Esta visión contribuye a la construcción de una imagen negativa de los moriscos, presentándolos como peligrosos para la sociedad cristiana y merecedores de su destino.

En contraste, las fuentes magrebíes, aunque ocasionalmente influenciadas por las narrativas europeas, adoptan una postura diferente al minimizar o silenciar las adversidades padecidas por los moriscos durante y después de su exilio. Estas crónicas, aunque muestran solidaridad con los moriscos, no siempre proporcionan una representación completa de su sufrimiento y dificultades. La omisión de detalles cruciales en las crónicas magrebíes refuerza la fragmentación de la memoria histórica, ya que, al no reflejar toda la complejidad de la experiencia morisca, se favorece una visión más reduccionista.

A través de este análisis, se puede observar cómo las crónicas tanto cristianas como magrebíes fueron influenciadas por intereses políticos, religiosos y sociales, lo que llevó a una transmisión de los hechos de manera diluida y a menudo sesgada. Esta "transmisión diluida" de la historia pone en evidencia la dificultad de acceder a una representación fiel y multifacética de los eventos que marcaron la vida de los moriscos, tanto en el proceso de su expulsión como en su destino posterior.

Así, a partir de lo expuesto, podemos decir que las fuentes cristianas españolas y las magrebíes presentan un mosaico de relatos que, aunque reflejan diferentes perspectivas sobre los moriscos, también muestran las limitaciones inherentes a cada uno de estos relatos. El análisis crítico de estas fuentes revela cómo la historia de los moriscos quedó oculta bajo narrativas influenciadas por los intereses del poder, invitándonos a reconsiderar la interacción entre memoria, poder y escritura

histórica y a reconstruir, aunque de manera fragmentaria, la tragedia de los moriscos y su impacto en las sociedades de acogida.

Los historiadores magrebíes, especialmente los hispanistas, incluso aquellos que emplean fuentes primarias como los manuscritos otomanos, recurren con frecuencia a las crónicas españolas de la época por su carácter más completo y detallado, aunque estas reflejen los intereses y perspectivas de sus autores. De igual forma, arabistas como Bernabé Pons combinan fuentes occidentales con locales, como las obras de al-Maqqari, para enriquecer sus investigaciones. Como consecuencia, este enfoque permite reconstrucciones históricas más ricas y matizadas, pero también plantea el desafío de discernir entre los aportes objetivos de las fuentes y las influencias ideológicas que las atraviesan.

La situación socioeconómica y política de las regiones de acogida desempeñó un papel decisivo en la determinación de los destinos de los moriscos, influenciados también por los intereses de las autoridades locales. Sin embargo, los propios moriscos tomaron medidas para facilitar su vida y la de sus comunidades, como se evidencia en los documentos waqf.

El Waqf no sólo se responsabiliza de asuntos religiosos, sino que va más allá al desempeñar un papel como administración para resolver problemas cotidianos, orientar la conducta de las personas en la vida, gestionar aspectos económicos y contribuir al mantenimiento de la ciudad. Este organismo históricamente ha velado por la preservación del patrimonio. En otras palabras, la función del Waqf demuestra que las sociedades musulmanas, como la otomana, ya tenían prácticas institucionalizadas para la preservación del patrimonio mucho antes de la aparición del concepto en la tradición occidental. Por lo tanto, asumir que la noción de patrimonio es una idea desarrollada únicamente en Occidente no toma en cuenta estas prácticas históricas que también abarcaban la protección y gestión de bienes culturales y comunitarios en otras culturas<sup>780</sup>.

---

<sup>780</sup> HAMMA, Walid, El waqf and the preservation of heritage in Algeria before 1830, International Journal of Human Settlements Vol. 2. Nr.1. 2018, Tlemcen University, Faculty of Technology, Department of Architecture, Tremecén, marzo, 2018.

Otra fuente igualmente valiosa y rica en información es la documentación notarial, que abarca escrituras jurídicas registrando diversas transacciones. Basándonos en estas fuentes históricas fundamentales sobre los moriscos establecidos en la Argelia otomana, podemos concluir que brindan un testimonio claro de la fuerte solidaridad que existía dentro de la comunidad hacia sus propios miembros.

Es cierto que su activa participación en diversos sectores de la vida socioeconómica, política, militar y cultural, y las contribuciones significativas en estos ámbitos, les ofrecieron las condiciones propicias para evolucionar y prosperar. No obstante, resalta de manera significativa el impacto de la solidaridad recibida, tanto entre ellos mismos como con los hombres de religión, especialmente los sufíes argelinos, ya sea durante la evangelización forzosa o después de la expulsión definitiva.

Antes y después de la expulsión de los moriscos de España, la mayoría de los desterrados se estableció en países musulmanes, especialmente en el Magreb, y principalmente bajo dominio otomano. Su situación estaba fuertemente influenciada por la política de las autoridades dominantes, en este caso, los turcos, y también por la relación entre estos últimos y los habitantes locales.

En efecto, las condiciones de aquellos que se instalaron en Marruecos, un país independiente y fuera del dominio otomano, diferían de los establecidos en Túnez, cuyos jeques tribales eran más cooperativos con las autoridades turcas, y de aquellos que eligieron Argelia.

Se observa una notable variación en la recepción de los moriscos en el Norte de África, específicamente en Marruecos y en territorios bajo dominio otomano. Esta diversidad se evidencia a través de los testimonios de la época, revelando que el establecimiento de los moriscos en distintas regiones del Magreb estuvo fuertemente influenciado por las políticas de los gobernantes marroquíes y otomanos, particularmente en Argelia y Túnez, que estaban bajo dominio otomano, y en concordancia con los intereses tanto de Marruecos como del Imperio Otomano.

En las regiones del Magreb Central, los moriscos desempeñaron un papel decisivo en diversos aspectos del desarrollo político, social, económico y cultural. Su participación activa se destacó especialmente en áreas clave como la arquitectura, la administración de astilleros, la agricultura, la provisión de agua, los baños públicos y la artesanía, entre otros ámbitos. Este involucramiento dejó un impacto duradero en la vida económica, política y cultural de estas regiones. No obstante, es relevante señalar que la situación de los moriscos experimentaba variaciones según la percepción de los habitantes locales y las autoridades del país, y siempre estaba influenciada por la presencia o ausencia de dominio otomano.

Las diferencias en la instalación de los moriscos en Turquía, Marruecos, Túnez y Argelia durante los siglos XVI al XVIII se deben a factores como la actitud local, la influencia otomana y el contexto histórico, especialmente las tensiones con España, así como a las habilidades específicas requeridas por cada sociedad.

En Turquía y en algunas regiones de Argelia, los moriscos fueron recibidos de manera positiva debido a sus habilidades en sectores como la agricultura, construcción naval y la lucha contra las fuerzas cristianas. Esto se destacó durante la formación de la Regencia de Argel, donde los otomanos buscaban el respaldo y la protección que ofrecían los moriscos, cuya ubicación geográfica era beneficiosa para el poder otomano en la regencia, actuando como un escudo protector contra las amenazas que representaban los locales y los españoles.

En Marruecos, la recepción varió según la región. En lugares estratégicos como Fez y Tetuán, los moriscos fueron recibidos de manera más positiva debido a sus contribuciones en diversos dominios estratégicos, ocupando a menudo papeles importantes en la sociedad. Sin embargo, en Salé, como las autoridades locales perdieron el control de la región, los moriscos transformaron la zona en un activo centro de corsarios conocido como la República de Salé o de Buregreg. Este enclave, según las fuentes históricas, a veces actuaba en contra de España y otras veces traicionaba a Marruecos.

En Túnez, aunque al principio no estaba bajo dominación otomana, la recepción positiva de los moriscos cambió durante el período de la regencia

otomana. Fueron los otomanos quienes se encargaron de la instalación de los moriscos en Túnez, influenciando en su asentamiento y dinámicas locales.

Al analizar las circunstancias de Argelia y Túnez durante su período bajo el dominio del Imperio Otomano, se destaca una diferencia fundamental relacionada con la actitud de los autóctonos. A pesar de experimentar ambos territorios la subyugación otomana, en Argelia, la resistencia liderada principalmente por los jeques tribales condujo a su exclusión del poder en Argel. En contraste, en Túnez, los otomanos reconocieron y respetaron el poder de los jefes hafsí, lo que llevó a que los jefes tribales, optaran por aceptar y cumplir las demandas otomanas.

Mientras los jeques tribales argelinos persistían en su postura de resistencia, en Túnez, los jefes tribales finalmente se resignaron y brindaron su apoyo a los otomanos. Un ejemplo esclarecedor es el caso del emir hafsí de Túnez, quien, con la intención de consolidar su liderazgo, ofreció generosos regalos a la Sublime Puerta con la esperanza de ser designado como el líder del odjak en Argel, Trípoli o Constantina<sup>781</sup>.

En cuanto a la ubicación de los moriscos, seleccionaron sus asentamientos de acuerdo con sus propios intereses y metas. En la Regencia de Argel, optaron por instalarse en la capital y sus alrededores, orientándose al este y al oeste, alrededor del centro de poder otomano. Este posicionamiento estratégico les permitía estar cerca de España, con la esperanza inicial de regresar, y posteriormente, enfocarse en actividades económicas muy lucrativas relacionadas con el Mar Mediterráneo, el corso y el cautiverio (comercio y rescate de cautivos), tras perder la esperanza de retorno. Se unieron también a cuerpos militares islámicos en Argelia, colaborando con los otomanos en expediciones y ataques contra ciudades controladas por España. Este resentimiento hacia los españoles influyó en sus relaciones y participación militar.

Además, su ubicación geográfica resultaba beneficiosa para el poder otomano en la regencia, actuando como un escudo protector, contra el peligro que

---

<sup>781</sup> Consultar la carta del hijo del Emir de Túnez, fechada en 1552, en los anexos, en BAYAT, Fazil, *El bilad al arabiya fi el wathaiq el othmaniya, el qarn esadis ashar, Los países árabes en los documentos otomanos, siglo XVI, Vol. I, Ed. IRCICA, Estambul, 2010.*

representaban los locales y los españoles, y como una fuente de riqueza para la economía tanto del país como del imperio.

Consideramos que estas conclusiones resaltan los factores que incidieron en la recepción, asentamiento y contribución de los moriscos en el Norte de África durante el período analizado. Las variaciones en la actitud local, la influencia otomana y las habilidades específicas requeridas por cada sociedad desempeñaron un papel determinante en estas dinámicas.

En su conjunto, estas observaciones indican que la interacción entre la actitud local, la influencia otomana y las habilidades particulares de los moriscos fue un elemento decisivo en su aceptación y participación en el tejido social del Norte de África. La capacidad de los moriscos para adaptarse a las circunstancias locales y contribuir en áreas estratégicas refleja la diversidad de las interacciones históricas en la región durante ese período.

Investigamos la convivencia de los moriscos en la Argelia otomana, con el propósito de analizar si experimentaron un proceso de integración, inserción o si su situación y estatus eran distintos. Este enfoque implica la consideración de aspectos históricos, sociológicos y culturales, así como la evaluación de las diversas experiencias y condiciones de los moriscos en diferentes regiones y bajo distintas autoridades, todas las cuales influyeron en su destino.

Exploramos elementos esenciales que impactaron positiva o negativamente su camino hacia la inserción o integración en la Argelia otomana, tales como la influencia de los sufíes argelinos, la situación política, socioeconómica, religiosa y la solidaridad dentro de su comunidad. También examinamos la contribución y el impacto de la presencia morisca en la sociedad argelina, metropolitana y otomana.

No obstante, antes de abordar todos estos aspectos, resulta fundamental, dado el enfoque principal de esta investigación sobre "la inserción de los moriscos en la Argelia otomana", diferenciar claramente entre los términos "inserción" e "integración", que con frecuencia se utilizan como sinónimos a pesar de sus diferencias. El propósito es analizar la posición de los moriscos en la sociedad de "la Argelia otomana" para definir con precisión su situación.

Evitar el uso casual de estos términos implica examinar esta situación a través de las disciplinas sociales pertinentes, específicamente la "sociología y psicología", para comprender por qué y cómo los moriscos, ya sea que permanecieron en España tras la gran expulsión o se establecieron en Argelia, desaparecieron de manera repentina a pesar de sus esfuerzos por destacar y diferenciarse de los demás.

En nuestra investigación, nos adentramos en el estudio de la experiencia de los moriscos desde su llegada a la península ibérica hasta su adaptación en la Regencia de Argel. Durante este análisis, constatamos que, a pesar de las notables contribuciones de los moriscos al desarrollo de Argelia en diversos sectores como la agricultura, la artesanía y el ámbito militar, enfrentaron una paradoja identitaria. Esta paradoja se tradujo en ser percibidos como falsos cristianos en su lugar de origen, España, y como falsos musulmanes en la nueva tierra que los acogió, en nuestro caso, Argelia.

Para ilustrar el rechazo mutuo entre la población local y los moriscos en Argelia, podemos destacar casos concretos que reflejan las tensiones culturales y religiosas. Por un lado, los moriscos fueron criticados por algunos sectores de la sociedad argelina por sus prácticas religiosas consideradas heterodoxas, como el uso continuado de la lengua castellana en oraciones privadas, la adopción de costumbres asociadas a su pasado cristiano o su vestimenta, que en algunos casos conservaba elementos típicos de la moda andalusí y se diferenciaba notablemente de las prendas locales, lo que generaba desconfianza sobre la sinceridad de su conversión al islam. Por otro lado, los moriscos podrían percibir cierto desprecio de la población local hacia sus tradiciones culturales y sociales, considerándolos como extranjeros que alteraban el orden establecido.

Esta desconfianza mutua los llevó a desarrollar estrategias para proteger su identidad y cohesión comunitaria. Una de ellas fue la tendencia a casarse principalmente entre ellos, lo que aseguraba la preservación de sus tradiciones culturales y la transmisión de su legado. No obstante, en algunos casos también se establecieron matrimonios con miembros de la clase dirigente otomana, especialmente los turcos, lo que les permitía acceder a una mayor influencia

política y social, pero al mismo tiempo reforzaba su posición como grupo diferenciado de la población local. Estas dinámicas reflejan el proceso de su inserción e integración en la sociedad argelina.

Esta investigación ha permitido una mejor comprensión de la experiencia de los moriscos en España y Argelia, utilizando herramientas de las ciencias sociales, como la sociología y la psicología, para explorar las razones detrás de la aparente desaparición de este grupo, a pesar de sus esfuerzos por preservar su identidad. Se han analizado las tensiones y estrategias de resistencia que adoptaron frente a las autoridades cristianas, así como la presión para asimilarse, incluida la prohibición de prácticas culturales y religiosas.

Se ha incorporado el concepto de "espacio social" y "habitus" para examinar cómo el entorno influyó en las prácticas culturales de los moriscos. Las contradicciones del proceso de "integración" se han destacado, evidenciando la pérdida de identidad que este conllevaba.

Al considerar la integración e inserción en el contexto de las relaciones entre civilizaciones, se ha analizado la socialización de los moriscos en la sociedad argelina, observando tanto los procesos continuos como las rupturas en la internalización de normas y valores. La noción de "control social" ha planteado preguntas sobre el destino de los moriscos, tanto de aquellos que permanecieron en España como de los que se establecieron en Argelia.

Los resultados indican que los moriscos en Argelia desarrollaron un "Capital Puente", interactuando con diversos grupos étnicos y religiosos, lo que les permitió establecer conexiones y construir puentes con diferentes comunidades, facilitando su adaptación en un entorno culturalmente diverso. En España, antes de la expulsión, los moriscos experimentaron un "Capital Vinculante" dentro de su comunidad, con lazos emocionales y culturales sólidos. Sin embargo, esta cohesión interna no logró protegerlos de las políticas discriminatorias y de la expulsión.

El análisis de estos tipos de capital social ha mostrado cómo las relaciones sociales y las conexiones establecidas por los moriscos, tanto entre ellos como con

las autoridades otomanas y las comunidades locales, impactaron en su destino en diferentes contextos. Asimismo, se ha explorado la interacción entre lo psicológico y lo social, considerando las presiones externas, influencias culturales y cambios en la estructura social.

La psicología social y la sociología proporcionan un nuevo marco para comprender la identidad morisca, su adaptación a nuevos entornos y las dinámicas sociales que influyeron en su destino histórico. La interacción entre lo psicológico y lo social, así como la influencia recíproca entre individuos y sociedad, iluminan los procesos de socialización y resocialización, así como los factores que contribuyeron a la desintegración del grupo morisco en diferentes momentos y lugares.

La investigación ha explorado la intrincada travesía de los moriscos en la Argelia otomana, destacando su significativa influencia en la configuración social, económica y religiosa de la región. Se ha puesto de relieve el papel destacado de los sufíes en la inserción de los moriscos, así como la sólida solidaridad que establecieron para encontrar su lugar en la sociedad argelina otomana. Cada uno de estos aspectos ha enriquecido la convivencia en el contexto.

El análisis de la situación económica, la influencia de la comunidad andalusí y la contribución de los moriscos a la gestión de las ciudades ha revelado capas de interconexión entre diversas comunidades, enriqueciendo la vida en Argelia durante los siglos XVII y XVIII. Las huellas dejadas por los moriscos, tanto a nivel religioso como socioeconómico, han marcado de manera duradera la identidad y cultura de la región, evidenciando la capacidad de comunidades diversas para coexistir y colaborar.

Asimismo, la exploración sobre los procesos de inserción, integración y asimilación ha establecido una base conceptual sólida para entender los difíciles caminos que los moriscos recorrieron para incorporarse a la sociedad argelina otomana. Desde una perspectiva sociológica, se ha evidenciado cómo estas dinámicas sociales no solo moldearon la vida de los moriscos, sino que también

contribuyeron a la configuración del tejido social más amplio de la Argelia otomana.

En todos los casos, la llegada de los moriscos a la Argelia otomana marcó un fascinante capítulo en la historia de la región, dejando una profunda huella en todos los aspectos de la vida en Argel y sus alrededores.

El desembarco de los moriscos en las costas argelinas, especialmente a principios del siglo XVII, fue un episodio lleno de desafíos y esperanzas para los miles de expulsados de su amada Al-Ándalus. A pesar de la incertidumbre del futuro y la nostalgia por las tierras que dejaron atrás, los moriscos llevaron consigo una historia de exilio y resistencia, junto con una herencia que se había desarrollado durante siglos en la península ibérica.

En aquel momento, Argel experimentaba un auge demográfico significativo, habiendo recibido a lo largo de los años oleadas de habitantes de Al-Ándalus: musulmanes, judíos y cristianos renegados que huían de la Inquisición española después de la caída de Granada en 1492. La llegada de los moriscos expulsados agregó un nuevo matiz a esta rica paleta humana, estableciéndose no sólo en Argel, sino también en otras ciudades costeras como Bona (Annaba), donde se mezclaron con la comunidad turca y otros grupos ya presentes. Aunque surgieron tensiones y desafíos de esta coexistencia, consideramos que también se generó una riqueza de habilidades, intercambio cultural y lingüístico que caracteriza a la Argelia otomana en los siglos siguientes.

A pesar de haber sido forzados a abandonar su tierra natal, los moriscos llevaron consigo su música, arquitectura, gastronomía y conocimientos. Sus historias de resistencia y su herencia enriquecieron aún más el mosaico cultural de Argelia. No sólo fueron testigos de la convivencia de diferentes comunidades, sino que también contribuyeron activamente a esta mezcla cultural, forjando una identidad única en Argel.

En las centurias posteriores, los moriscos desempeñaron un papel vital en la Argelia otomana, y a pesar de ser prácticamente invisibles en la actualidad, su legado sigue perdurando en la memoria colectiva de las regiones que habitaron. Su

instalación en la Regencia de Argel fue un episodio que destacó la capacidad de las personas para adaptarse y contribuir a nuevas culturas, incluso en medio de desafíos y adversidades. La historia de los moriscos es un testimonio de la riqueza de la diversidad cultural y la resiliencia humana.

Es cierto que tanto los andalusíes como los moriscos han dejado un legado cultural, conocimientos y habilidades en su país de origen, España, así como en Argelia y en otros lugares del mundo donde fueron acogidos. En este contexto, algunos defienden la idea de que nunca desaparecieron, lo cual plantea la cuestión de si es justo y legítimo aceptar esa afirmación.

Para abordar la pregunta de esta investigación, también exploramos la desintegración e invisibilidad de los moriscos. Nos proponemos determinar si esta situación fue el resultado de aculturación, transculturación u otros factores, exploramos también las huellas dejadas por estas comunidades, que continúan persistiendo hasta el día de hoy.

Nos sumergimos en el oscuro período de la expulsión de los moriscos de España, un episodio histórico marcado por el decreto de Felipe III en 1609, que llevó a cerca de 300.000 moriscos a abandonar la Península Ibérica. Esta expulsión, siendo el segundo mayor éxodo en la historia española, plantea interrogantes pertinentes sobre los motivos detrás de tal medida y las consecuencias que tuvo en la comunidad morisca.

La dispersión de los moriscos, a pesar de ser una etnia claramente diferenciada, condujo a su desvanecimiento a lo largo del tiempo. La pregunta central que emerge es: ¿por qué y de qué manera ocurrió su desaparición? Diversas opiniones sobre su deportación y la falta de consenso en torno a su expulsión nos dejan reflexionando sobre estas realidades de la historia española.

La diversidad entre los moriscos y su dispersión condujo a experiencias variadas. Sorprendentemente, a pesar de la expulsión, lograron mantener una conexión sólida con su identidad cultural, dejando un impacto significativo en las sociedades de acogida y enriqueciendo las comunidades receptoras con su diversidad cultural y conocimientos.

Las decisiones de la monarquía, influenciadas por factores religiosos, sociales y políticos, revelan la desconfianza hacia las conversiones, las presiones sociales y las amenazas percibidas, elementos que afectaron las políticas hacia los moriscos.

En este sentido, consideramos que la expulsión refleja elementos de "limpieza de sangre", donde grupos religiosos o étnicos son excluidos y perseguidos. Además, la expulsión llevó a la desaparición gradual de la presencia y la cultura morisca en España, lo que podría interpretarse como un acto de "etnocidio", implicando la destrucción de una civilización o cultura.

El análisis de la situación de los moriscos en España, antes y después de 1609, y en Argelia, que abarca desde la dominación otomana hasta la colonización francesa, revela una serie de conclusiones significativas.

Muchos otros testimonios, hasta inquisitoriales, corroboran la integración de los moriscos aragoneses. Sin embargo, tomando el caso más representativo, como el de "Valencia", los moriscos que permanecieron en España (ya sea aquellos que se quedaron, los que regresaron de Berbería o los que huyeron de las galeras) continuaron siendo considerados más que nunca como una "quinta columna", en un estado de constante sospecha y persecución, aún muchos años después de la deportación<sup>782</sup>. En estas circunstancias, aislados unos de otros y viviendo en condiciones de esclavitud o servidumbre, sumado a las necesidades económicas y un sistema represivo que los obligaba a aceptar cualquier tipo de trabajo, los moriscos no podían contar con el apoyo de sus comunidades, lo que hacía que cualquier intento de reconstruir grupos solidarios pareciera inútil.

Es evidente que, en estas condiciones, los moriscos en España antes de la expulsión fueron sometidos al proceso de asimilación forzada, lo que puede considerarse como aculturación.

Durante la dominación otomana en Argelia, los moriscos mantuvieron su identidad cultural implementando estrategias como la marginalización voluntaria

---

<sup>782</sup> MARTÍNEZ, François, La esclavitud y los moriscos de la expulsión (1609-1614), Folios, Guanajuato (México), 1997, pp. 37-98.

y la endogamia para preservar su cultura mientras interactuaban con otras culturas. Este proceso de preservación cultural y adaptación selectiva se puede entender como un caso de transculturación.

En contraste, los moriscos en España, los que se quedaron y los que regresaron después de la expulsión, enfrentaron una aculturación forzada bajo la autoridad cristiana, lo que resultó en una asimilación completa a la cultura dominante. La supervivencia pues de los moriscos bajo la autoridad cristiana dependía de renunciar por completo a su identidad islámica y a todos los aspectos que la vinculaban, lo que generó su desintegración e invisibilidad identitaria.

La colonización francesa cambió radicalmente la situación de los moriscos, quienes fueron considerados parte de la población local. Esto resultó en la pérdida de sus privilegios y afectó su posición económica y política. Bajo el dominio francés, experimentaron un proceso de transculturación al integrarse en la sociedad más amplia, lo que llevó a la pérdida gradual de sus características distintivas e, igual que en España, a su desintegración e invisibilidad identitaria.

Consideramos que el término "mestizaje" describe perfectamente esta transformación, ya que implica la fusión de razas y culturas, generando una nueva identidad. Así, los moriscos se vieron obligados a abandonar su identidad anterior y a fusionarse con la población local, dando lugar a una nueva identidad mestiza.

A pesar de los procesos de desintegración, invisibilidad, aculturación, transculturación o mestizaje, los moriscos, tanto en España como en Argelia, dejaron un legado indeleble. Las marcas finales dejadas por los moriscos de Al-Ándalus en Argelia, como los nombres de lugares, expresiones musicales, platos culinarios, indumentaria y apellidos, destacan la duradera influencia que ejercieron, incluso mucho después de su partida. Estas evidencias tangibles son un testimonio elocuente de la riqueza cultural que los moriscos aportaron, arraigándose profundamente en la identidad argelina.

Con ello, podemos afirmar que la convivencia en la Argelia otomana, particularmente con la activa participación de los moriscos, no sólo fue un fenómeno histórico, sino un capítulo vivo y dinámico que sigue resonando en la

identidad cultural de la región. Este estudio ha buscado capturar estas interacciones y dejar abiertas las puertas a futuras exploraciones sobre la convivencia en la historia de la Argelia otomana.

Cuando examinamos las huellas dejadas por los moriscos en Argelia podemos destacar que, a pesar de abandonar su país natal y establecerse en diversas naciones receptoras, en este caso, Argelia, estos individuos han dejado su influencia y marca tanto en su lugar de origen como en su destino adoptivo.

La invasión musulmana de España en 711, el dominio islámico que se extendió hasta 1492, la existencia de una población morisca hasta principios del siglo XVII y las huellas dejadas en la vida española posterior, son elementos fundamentales para comprender la historia y la identidad de España. De acuerdo con Marías, a pesar de los esfuerzos por negar o minimizar las influencias islámicas, España no puede pretender ser una nación europea sin estas influencias. La larga duración de la Reconquista, la persistencia de los moriscos y el impacto de la cultura islámica en la literatura y la arquitectura españolas son testimonios de la profunda huella musulmana en la historia del país. La idea de una Europa “pura”, sin influencias islámicas, resulta imposible en el caso español<sup>783</sup>.

La historia de los moriscos en España constituye "*elementos decisivos que hay que tener presentes si se quiere entender lo que ha sido y es España*"<sup>784</sup>. Esta idea es claramente aplicable también a la comprensión de la historia de Argelia. Los movimientos migratorios de andalusíes, mudéjares y moriscos, tanto antes como después de su exilio forzoso, trajeron consigo la transmisión de ideas, mentalidades, costumbres, conocimientos, técnicas y gustos a las tierras del Magreb, en particular a Argelia. El legado andalusí-morisco en la Argelia otomana, en sus épocas de esplendor y lo que ha sobrevivido hasta hoy, es amplio y diverso, abarcando muchos ámbitos más allá de la herencia musical andalusí, que, pese a su riqueza y variedad de escuelas, estilos y géneros, no era el único aspecto de esta herencia.

---

<sup>783</sup> MARIAS, *op. cit.*, p. 103.

<sup>784</sup> MARIAS, *op. cit.*, p. 19.

El legado andalusí morisco de la Argelia otomana, en sus momentos de esplendor y lo que ha podido pervivir hasta hoy en día, era y sigue siendo diverso y considerable en muchos dominios y no se limitaba a la herencia musical andalusí a pesar del amplio y riquísimo abanico de escuelas, estilos y géneros.

En resumen, el legado andalusí morisco, compuesto por un patrimonio material e inmaterial vivo, se ha forjado a lo largo de los siglos, integrándose en las características identitarias actuales de la cultura de Argelia, de otros países del norte de África donde se asentaron, y de España.

La influencia y el estilo andalusí-morisco aún son visibles en las antiguas ciudades argelinas como Argel, Blida, Dellys, Constantina, Medea, Annaba, Tremecén, entre otras. Los moriscos contribuyeron a la construcción de casas, baños, mezquitas, institutos, murallas, fuertes, torres, castillos y palacios, rodeados de lujosos huertos, utilizando el distintivo estilo arquitectónico andalusí. Ejemplos notables incluyen *Dar Hasán Basha* (la casa de Hassan Pacha), *Khadawej aleamy*, *Dar al-Hamra* y *Jenán al-Akhdar*, que aún existen hoy.

Caminar por las callejuelas de la "Casbah" en Argel, a menudo comparada con Granada por sus conexiones históricas, o explorar la "*Swiqa*" en Constantina, construida en la época hafsí por los almerienses, evoca la sensación de estar en ciudades emblemáticas de al-Ándalus, como Granada, Almería, Sevilla, Valencia, Ronda y Málaga. Esta fuerte conexión andalusí-morisca se percibe también en ciudades como Tremecén y Dellys, donde la influencia arquitectónica persiste.

Esta herencia andalusí-morisca se refleja incluso en los nombres de ciudades y pueblos actuales, inspirados en sus homólogos andalusíes, como *Bulayda* y *Kolea*. A pesar de los impactos negativos de la época colonial francesa, que buscó eliminar la herencia argelina, la influencia andalusí-morisca ha perdurado. La presencia andalusí contemporánea en Argelia merece un estudio en profundidad, señalando la necesidad de comprender y preservar esta rica herencia<sup>785</sup>.

---

<sup>785</sup> KETTANI, op. cit., pp. 264-266.

En este contexto, en España, todas las expresiones visibles de la Andalucía contemporánea, incluyendo ciudades, pueblos y castillos, atestiguan la presencia islámica. La arquitectura andalusí ha perdurado, evidenciada en los edificios de estilo morisco en ciertos barrios de Granada, con calles tan estrechas que sólo permiten el paso de dos personas a la vez, y algunas sólo para una persona, con o sin salida<sup>786</sup>. Es importante subrayar que el jardín andalusí ha perdurado hasta nuestros días como una forma de arte independiente, y el balcón se ha convertido en un elemento emblemático de la arquitectura andalusí contemporánea. Las murallas de las ciudades antiguas, las mezquitas convertidas en iglesias, las iglesias construidas con forma de mezquitas, y los palacios —tanto históricos como modernos— que evocan el diseño de los originales, constituyen testimonios tangibles de la continuidad de la tradición arquitectónica andalusí.

En regiones como las Alpujarras, la provincia oriental, la sierra de Ronda en Málaga, y el valle del Almanzora en Almería, el paisaje urbano y rural ha permanecido prácticamente intacto desde su incorporación al dominio castellano. Sin embargo, estos palacios y mezquitas representan, como señaló un musulmán andalusí contemporáneo, los vestigios de una caravana andalusí que dejó su marca en la historia. Aunque esa caravana parece haber pasado, aún subsisten las huellas de su legado, no solo en los monumentos, sino también en la identidad cultural y social de quienes mantienen viva su herencia<sup>787</sup>.

Como respaldo de estas afirmaciones, se señala que, en las costumbres populares actuales de las Alpujarras, las madres asustan a sus hijos con la frase "*El hombre de la grasa vendrá a ti*", relacionándolo con la llegada de monjes en el siglo XVI que traían grasa de cerdo a los hogares y obligaban a su consumo, imponiendo castigos a quienes se negaban.

Antes de abordar la problemática de este trabajo de investigación, que se centra en si los moriscos de la Argelia otomana fueron insertados o integrados, es

---

<sup>786</sup> *Ibid.*, pp. 264-266.

<sup>787</sup> *Ibid.*, pp. 264-266., Trad. personal, del árabe.

necesario explorar el tema de la cuestión morisca, siendo el Imperio Español y Otomano quienes afectaron el destino de los desterrados.

La cuestión morisca ha despertado y continuará atrayendo un interés creciente entre investigadores e historiadores debido a sus aspectos "enigmáticos, dolorosos y trágicos", que aún no han sido completamente comprendidos a pesar de los numerosos estudios realizados. La historia de los moriscos requiere una comprensión más profunda a la luz de los nuevos descubrimientos que provienen de los ricos archivos españoles y turco-otomanos.

La postura adoptada por la alta autoridad política y religiosa musulmana frente a la tragedia morisca ha sido objeto de controversia en los escritos de historiadores árabes y musulmanes a lo largo del tiempo. Han criticado a los otomanos por abandonar completamente a los moriscos a su triste destino, acusándolos de falta de valentía.

Las fuentes otomanas, venecianas, francesas y árabes han demostrado cómo los líderes otomanos estaban bien informados sobre la tragedia morisca a través de numerosas peticiones enviadas por los propios moriscos a estas autoridades. Sin embargo, no proporcionaron el necesario apoyo militar sustancial para liberarlos de su temible adversario, condenándolos a una lenta decadencia civilizacional al negarles cualquier referencia a su identidad, lengua, religión o patrimonio<sup>788</sup>.

La tragedia morisca dejó una huella en el imaginario del mundo literario y artístico, no sólo árabe-musulmán, sino también en el mundo occidental.

Para ofrecer una respuesta coherente a la problemática principal planteada, es decir sobre si los moriscos de la Argelia otomana eran insertados o integrados, podemos concluir lo siguiente:

En España, antes de la expulsión de los moriscos, su situación variaba según la región. Algunos grupos "*se integraron*" con los cristianos viejos, mientras que otros vivían separados en aljamas, siendo "*insertados*" en la sociedad. Tras la expulsión, todos los moriscos se mezclaron con los cristianos viejos y fueron

---

<sup>788</sup> Revisar en los anexos las cartas de los moriscos dirigidas a las autoridades otomanas en distintas épocas.

“*asimilados*” e “*integrados*” voluntariamente, adoptando la identidad cristiana y desapareciendo como grupo étnico.

En Argelia, los moriscos experimentaron dos períodos distintos. Durante la dominación otomana, vivían en comunidades independientes y ocupaban posiciones económicas lucrativas, siendo valorados y privilegiados por los otomanos. Aunque fueron considerados extranjeros junto con los otomanos, esto facilitó su “*inserción*” en la sociedad argelina más que su “*asimilación*”. Sin embargo, con la ocupación francesa, al ser tratados como musulmanes nativos, se vieron obligados a convivir con la población autóctona y renunciar a su identidad. Esto los llevó a “*asimilarse*” e “*integrarse*” en la sociedad argelina, dando lugar a un “*mestizaje étnico y cultural*”. Finalmente, los moriscos no llegaron a formar una nueva minoría distinta, ya que su identidad se disolvió gradualmente en la sociedad argelina. En lugar de consolidarse como un grupo diferenciado, fueron absorbidos cultural y socialmente, adoptando las características del entorno local sin mantener una identidad colectiva propia que los distinguiera ni como andalusíes ni como argelinos.

Los resultados de esta investigación evidencian que, bajo la presión y las circunstancias, los grupos insertados tienden a acabar integrándose. Esto significa que, con el tiempo, tanto los individuos como las etnias<sup>789</sup>, tras resistir durante años o siglos, terminan cediendo y abandonando, total o parcialmente, su identidad inicial. En el caso de los moriscos, cuya expulsión fue una medida dirigida a erradicar su presencia, se puede observar que, a pesar de algunas huellas culturales y reclamos de sus descendientes, ya no se les reconoce como una etnia distintiva, lo que sugiere que fueron absorbidos por completo en la sociedad dominante.

Creemos que tanto para los andalusíes como para los mudéjares y moriscos, las razones de su exilio estuvieron arraigadas en motivos políticos y religiosos. Los andalusíes, siendo musulmanes, mantenían relaciones políticas con el Magreb

---

<sup>789</sup> La distinción entre etnia y raza es fundamental en el estudio de las comunidades humanas. Mientras que la etnia se refiere a una comunidad que comparte rasgos socioculturales como la lengua, la cultura, la religión y costumbres, la raza se centra en aspectos biológicos y físicos. En el ámbito de la antropología y la sociología, se ha explorado la relación entre etnia/raza y clase social. Una revisión bibliográfica ofrece una visión amplia de cómo estas variables se entrelazan en diversas investigaciones y tradiciones teóricas.

desde la formación de Al-Ándalus. Por otro lado, los mudéjares, también musulmanes, optaron por el exilio voluntario debido a razones religiosas, rechazando permanecer bajo la autoridad cristiana. En cuanto a los moriscos, aquellos que se exiliaron antes de la expulsión lo hicieron para escapar de los incesantes ataques de la inquisición y para trasladar la mayor cantidad posible de sus riquezas y bienes. Respecto a los expulsados, su decisión podría atribuirse a la falta de alternativas viables, ya que aceptar la ayuda ofrecida parecía ser la única opción.

En resumen, tanto para los primeros como para los últimos, el exilio fue una cuestión de supervivencia, requiriendo una mentalidad enfocada en la preservación de sus vidas y bienes.

De cara al futuro, se podrían explorar diversas líneas de investigación centradas en la historia y el legado de los moriscos desde una perspectiva interdisciplinaria que involucre a historiadores, antropólogos, lingüistas y otros especialistas. Esta colaboración no sólo enriquecería la comprensión de su experiencia histórica y cultural, sino que también permitiría profundizar en los mecanismos de exclusión cultural aplicados a los moriscos y en las huellas que dejaron en la arquitectura, el arte y las tradiciones de las regiones donde estuvieron presentes. Además, analizar el legado y la identidad de sus descendientes en la actualidad ofrecería una comprensión más completa de su influencia en las sociedades contemporáneas y de cómo su herencia cultural ha perdurado a lo largo del tiempo.

En relación con el tema de los moriscos, las minorías musulmanas en Europa contemporánea plantean cuestiones similares sobre la inserción e integración en contextos socioculturales diversos. Aunque no enfrentan expulsiones masivas como los moriscos, estas comunidades a menudo lidian con desafíos de convivencia, identidad y aceptación en sociedades predominantemente no musulmanas.

Por un lado, existen esfuerzos significativos por parte de las minorías musulmanas para mantener su identidad cultural y religiosa, lo que recuerda la resistencia de los moriscos ante la asimilación forzada. Por otro lado, las políticas

de integración en algunos países europeos buscan fomentar una coexistencia armoniosa, aunque a veces pueden percibirse como intentos de asimilación que diluyen las especificidades culturales y religiosas.

Además, el fenómeno del multiculturalismo en Europa ha dado lugar a debates sobre el lugar de las tradiciones islámicas en el espacio público, reflejando tensiones similares a las vividas por los moriscos en su época. Temas como el uso del *hiyab*, la construcción de mezquitas y la educación religiosa muestran cómo las cuestiones identitarias y culturales siguen siendo puntos clave en la interacción entre minorías musulmanas y las sociedades europeas contemporáneas.

Este paralelo histórico permite reflexionar sobre la importancia de políticas inclusivas que reconozcan y valoren la diversidad cultural sin imponer la homogeneización.

Para concluir esta investigación, podemos afirmar que la diáspora de los moriscos representa uno de los capítulos más trágicos en la historia de España. Miguel de Cervantes ha expresado magistralmente el dolor de los moriscos expatriados, como lo refleja el personaje morisco Ricote en sus palabras:

Finalmente, con justa razón fuimos castigados con la pena del destierro, blanda y suave al parecer de algunos, pero al nuestro, la más terrible que se nos podía dar. Doquiera que estamos lloramos por España; que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural. En ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura 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 casi todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos, y son muchos, que saben la lengua como yo, se vuelvan a ella, y dejan allá sus mujeres y sus hijos desamparados: tanto es el amor que la tienen; y agora conozco y experimento lo que suele decirse; que es dulce el amor de la patria<sup>790</sup>.

---

<sup>790</sup> CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, libro II, cap. 54.

## BIBLIOGRAFÍA

### ARCHIVOS Y MANUSCRITOS

A.C.A. Leg. 221, Nº 2, 19 de abril de 1614, Mallorca. Carta del Virrey de Mallorca.

A.C.A. Leg. 556, Nº 5, 29 de abril de 1614, Valencia. Carta de Virrey de Valencia.

A.G.S. Est., Leg. 2653, 17 de octubre de 1634, Carta del Marqués de los Vélez, Virrey de Valencia, a Felipe IV sobre los moriscos del Reino de Murcia.

A.G.S. Est., Leg. 487, (doc. 245), 1569, 29 de octubre, Argel. El capitán don Jerónimo de Mendoza al Rey.

A.G.S. Est., Leg. 461, 1510-1534, sin título; leg. 469, 1541, Copia de la carta q Juan alguacil a los inquisidores de Murcia, (Cartas de Juan Gil a los inquisidores pintan un cuadro general de los preparativos para la guerra.)

A.G.S. Est., Leg. 487 (doc. 175), 1568, 22 de diciembre, Madrid, El Rey al Conde de Benavente, minuta, "Sobre lo de Argel".

A.G.S. Est., Leg. 487, (doc. 176), 1568 o pr. 1569.

A.G.S. Est., Leg. 487, (doc. 190). 1570, 22 de mayo, Guadalcázar, El Rey al Conde de Benavente, Respuesta.

A.G.S. Est., Leg. 487, (doc. 238), 1570, 22 de febrero, Argel. Andrea Corso al rey. Recibida a 25 de abril, En italiano, trad. de Sola.

A.G.S. Est., Leg. 487, (doc. 243).1570, 17 de abril, Valencia. Descifrada del Conde de Benavente al Rey.

A.G.S. Est., Leg. 487, (doc. 244). 1570, 12 de abril, Argel. El Capitán don Gerónimo de Mendoza al Rey.

A.G.S. Est., Leg. 487, (doc. 245), 1569, 29 de octubre, Argel. El capitán don Jerónimo de Mendoza al Rey.

A.G.S. Est., Leg. 487, (doc. 73), 1570, 14 de junio, Argel. Andrea Gasparo Corso al Rey.

A.G.S. Est., Leg 470 (doc. 247), 1570, 22 de febrero y 1 y 6 de abril, Avisos de Argel.

A.G.S. Estado, leg. 2653, 17 de octubre de 1634, Carta del Marqués de los Vélez, Virrey de Valencia, a Felipe IV sobre los moriscos del Reino de Murcia.

A.G.S. Leg. 1166, publicado por CODOIN, t. XLV, doc. CCXI.

A.G.S. Leg. 2.643, 4 de mayo de 1613.

A.G.S. Leg. 2.643. 1612-diciembre-19.

A.G.S. Leg. 2.644, 20 de julio de 1614, Valencia. Carta del virrey de Valencia.

A.G.S. Leg. 2.644, 30 de junio de 1614, Madrid.

A.G.S. Leg. 2.644, 30 de octubre de 1614.

A.G.S. Leg. 227. 1610-abril-6. Murcia.

A.G.S. Leg. 252, 15 de diciembre de 1613.

A.G.S. Leg. 252, 20 de diciembre de 1613, Cieza.

A.G.S. Leg. 252, Sin fecha en el documento. Probablemente noviembre de 1613.

A.G.S. Leg. 254, 30 de abril de 1612, Ávila. Informe de fray Juan de Pereda, referente a los moriscos de Blanca.

A.G.S. Leg. 2643. 1612-noviembre-18.

A.G.S. Leg. E-220, 1610.

A.G.S. Leg. E-227, 22 de enero de 1610.

A.G.S. Leg. E-235, 16 de enero de 1611.

A.G.S. Leg. E-2640, 24 de noviembre de 1610.

A.G.S., Est., Leg. 2638bis, 63, ES.47161, Valencia, 22/09/1609, Bando general de expulsión de los moriscos, 22 de septiembre de 1609, y firmado por su virrey, el Marqués de Caracena, Don Luis Carrillo de Toledo, consultarse en, CODOIN, t. 18, p. 5 Y ss.

A.H.N. Inq. L 991 f° 419v Zaragoza, 1618.

A.H.N. Inq. L 991 f° 423, Zaragoza, 1618.

A.H.N. Carpeta 293. Documento N° 12.

A.H.N. Inq. L 991 f° 425, 1618.

A.H.N. Inq. Libro 962 f° 471.

A.H.N. OO.MM. Mss. Santiago, sign. 1069 C. ff. 211r-219v. Visita de 1498.

A.H.N. OO.MM. Mss. Santiago. Sign. 1078 C, ff-319r-341v.

A.H.N. OO.MM. Mss. Santiago. Sign. 1080C, ff. 424r-435v.

A.H.N. OO.MM. Mss. Santiago. Sign. 1085 C, ff. 14r-40v.

A.H.N. Servicio de Microfilm, n. 3.

A.H.P.M. Protocolo 9283, 08 de diciembre de 1605, Abarán, Testamento de Juan Funes realizado según las normas impuestas por la Orden de Santiago.

A.M.B. 1750. Blanca. Ordenanzas de la villa de Blanca. Caja 34.

A.M.M. Leg. 2337, 08 de diciembre de 1613, Donación de Gonzalo Rojo a la cofradía de San Sebastián. F. 4r-v.

A.M.M. Leg. 2337, 09 de diciembre de 1613, Donación de Francisco de Sales a la Cofradía y capilla de Nuestra Señora del Rosario. Fol. 6r-v.

A.N.A. al-Beylik, C 117 à 127, R 127/213, 1213/1798-1799 à 1214/1799-1800, f. 82.

A.N.A. al-Beylik, C 217 à 245, R 226/321, 1111/1699-1700.

A.N.A. al-Beylik, C 217 à 245; R 218/313, 1104/1692-1693 à 1195/1780-1781, f. 15.

A.N.A. al-Beylik, C 246 à 279, R 252/348, 1150/1737-1738, f. 20 ; R 255/351, 1154/1741-1742, f. 26 ; R 248/343, 1157/1744-1745, f. 29 ; R 249/344, 1159/1746-1747, f. 8 ; R 260/356, 1159/1746-1747, f. 14.

A.N.A. al-Beylik, C 246 à 279, R 257/353, 1131/1718-1719, f. 34.

A.N.A. al-Beylik, C 246 à 279, R 278/374, 1093/1682, f. 4.

A.N.A. al-Beylik, C 310 à 382, R 325/423, 1066/1655-1656 à 1082/1671-1672, f. 62-63.

A.N.A. al-Beylik, R 325/423, 1066/1655-1656 à 1082/1671-1672 ; C 310 à 328, R 317/415, 1087/1667-1668 à 1130/1717-1718 ; C 246 à 279, R 262/358, 1158/1745-1746 à 1159/1746-1747.

A.N.A. al-Mahâkim al-Shar'iyya, caja 116, doc. 110/109.

A.N.A. al-Mahâkim al-Shar'iyya, caja 39, doc. 59/368, 1099/1688; ANA, Ms. 670/1378, f. 22.

A.N.A. Alger, al-Beylik, C 117 à 127, R 125/210, 1112/1700-1701, f. 37.

A.N.A. Documents de mahkamas, caja 32, N° de doc. 32- 111f.

A.N.A. Documents de mahkamas, caja 34, N° de doc. 136- 34f.

A.N.A. Documents de mahkamas, caja 34, N° de doc. 2-1f.

A.N.A. Documents de *mahkamas*, cajas 96-97, N° de doc. 17-1f, 1034 de la hégira.

Archives Nationales d'Outre-mer, Aix-en-Provence, F. 80/1632, Informe de Bernardet (Controlador de finanzas), 1 de septiembre 1837.

B.N.A Al-Shwîhad 'Abd Allâh Muhammad Ben al-Hâjj Yûsaf, Kitâb Qânûn bil-Jazâ'ir'alâ al-aswâq ('wâyad al-sûq), Ms. 670/1378, f. 105, BNA, sección Manuscritos, la llegada masiva de moriscos a Argel, 992 hégira 1584 y 1018 hégira 1609.

B.N.A. ms 1642, carta N° 19, de Hadj Ahmed al Dey Husain de Argel, en lengua árabe.

B.N.A. SOLANA CARVAJAL, Juan de, Discursos sobre España, Discurso por el cual en siete tratados se refieren los muchos trabajos y plagas que padecen estos Reinos de España (...), Manuscrito S. XVII, 194 hojas, Signatura Mss/2471.

Edicto de expulsión de 1609, legajo: (E 2638-bis(libro), f° 68-69).

Ms. S 2 de la Colección Gayangos, Biblioteca de la R.A.H. (Real Academia de la Historia), Tratado de los dos caminos, por un morisco refugiado en Túnez, edición, notas lingüísticas y glosario por Álvaro GALMÉS DE FUENTES, preparada para la imprenta por Juan Carlos Villaverde Amieva, con un estudio preliminar de Luce López-Baralt, Universidad Complutense de Madrid, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal; Seminario de Estudios Arabo-Románicos, Universidad de Oviedo, Madrid, 2005.

AZNAR CARDONA, Pedro, *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias christianas de nuestro Rey D. Felipe Tercero deste nombre, relató así la salida de los moriscos aragoneses*, Huesca, 1612, cap. II, pp. 5-6. Copia digital: Biblioteca del Banco de España 2016, Signatura: FEV-SV-P-00273.

COVARRUBIAS OROZCO, S. de, Tesoro de la lengua castellana o española, (bajo dirección del Rey Felipe III, por Luis Sánchez, impresor del Rey, Madrid, 1611.

GUADALAJARA Y JAVIER, Fray Marcos, Prodición y destierro de los moriscos de Castilla, hasta el valle de Ricote: con las dissensiones de los hermanos Xarifes, y presa en Berberia de la fuerça y Puerto de Alarache, Ed. Nicolas de Assiayn, Impresor del Reyno de Navarra, Pamplona, 1614.

PÉREZ DE AYALA, Martín y MEY, Joan, *Doctrina cristiana en la lengua arábica y castellana compuesta e impresa por mandado del Ilustrísimo Señor don Martín de Ayala Arzobispo de Valencia para la instrucción de los nuevos convertidos deste Reyno*, Segunda edición en fotograbado editada por el M. I. SR. DR. D. Roclue Chabás Canónigo de la S. I. M. de Valencia, Imprenta Hijos de F. Vives Mora, Hernán Cortés, Valencia, 1566.

XIMÉNEZ, Fray Francisco, *Diario de Argel*, año de 1720, «Noticias históricas de los hospitales de Argel», Capítulo 1, fol. 142.

XIMÉNEZ, Fray Francisco, *Viaje de Argel*, año de 1718, octubre, 21.

XIMÉNEZ, Fray Francisco, *Viaje de Argel*, año de 1718, septiembre, folio 30, «Ay en Argel una mezquita fuera de la ciudad en una eminencia azia poniente en la qual está siempre un morabuto. Los años passados un Mallorquín renegado se hizo morabuto de ella que es como hermitano de aquella mezquita».

## FUENTES

ABBAD, Salah, *al-Jazayir khilal al-hukm al-turki*, Ed. Dar Homa, Argel, 2012.

AGUILAR, Gaspar, *Expulsión de los moros de España (1610)*, Alcalá de Guadaíra, Ed. Guadalmena, Sevilla, 1999.

AL-AFRANI, Mohammad al Saghir Ibn al-Haj Ibn Abdellah, *Nuzhat al-hadi bi akhbar muluk al-qarn al-Hadi*, Ed. Burdin, Angers (Francia), 1888.

AL-MAQQARI, Chihab-eddine Ahmad., *Nafah at-tib min ghusn al-Ándalus alratib*, Dar Sader, Beirut, 1988, vol.4; Trad. de GARCÍA-ARENAL, M., WIEGERS, G., (eds.), *Los Moriscos: Expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Universitat de València, València, 2013.

AL-MOASKRI, Mohamed Bou Ras, *Al-Hulal Assondosia fi Šan Wahran w al-Gazira al-Andalusia*, Dar Sanine, Libia, 2002.

AL-TOUKHI, Ahmed Amine, *Mazahir al-hadara fi al-andalus fi easr bani al-Ahmaru*. Manifestations de la civilisation en Andalousie à l'époque des Bani Al-Ahmar, Fondation pour la jeunesse de l'Université, Alejandría, 1997.

ALLOUCHE-BENAYOUN, Joëlle y BENSIMON, Doris, *Juifs d'Algérie*, Ed. Privat, Universidad de Michigan, 1989.

- AMIEL, Philippe, Ethnométhodologie appliquée. Éléments de sociologie praxéologique, Ed. Presses du Lema (Ed. aumentada), París, 2010.
- ANES Y ALVAREZ DE CASTRILLON, Gonzalo (Coordinador), *Las tres culturas*, R.A.H. (Real Academia de la Historia), Madrid, 2004.
- ANÓNIMO, Tarih Adawla Assa'dia Atakmdartia, presentación y edición de Abderrahim Benhadda, 'Wione Al-Makal, Marrakech, 1994.
- BAHLOUL Ibrahim, *Al-alat al-musiqiat al-taqlidia fi aljazayir*, Instrumentos musicales tradicionales en Argelia, Dar Al Khaldouniyah, Argelia, 2007.
- BALAZUC, Jean, Guerre d'Algérie: une chronologie mensuelle : mai 1954-décembre 1962, Ed. L'Harmattan, 2015.
- BAUER LANDAUER, Ignacio, Papeles de mi archivo. Relaciones de África (Marruecos), t. II, Ed., Ibero-Africano Americana, Madrid, 1922.
- BAYAT, Fazil, *El bilad al arabiya fi el wathaiq el othmaniya, el qarn esadis ashar*, Los países árabes en los documentos otomanos, siglo XVI, Vol. I, Ed. IRCICA, Estambul, 2010.
- *El bilad al arabiya fi el wathaiq el othmaniya, el qarn esadis ashar*, Los países árabes en los documentos otomanos, siglo XVI, Vol. II, Ed. IRCICA, Estambul, 2010.
- BELHAMISSI, Moulay, Marine et marins d'Alger (1518-1830), Tesis de Estao (Bordeaux 1986), Biblioteca Nacional de Argelia, Argel, 1996.
- BELKAÏD NERI, Leyla, Histoire d'un costume méditerranéen, Edisud, Aix-en-Provence, 1998.
- BELVAUDE, Catherine, L'Algérie, Ed. Karthala, París, 1991.
- BENAFRI, Chakib, Endülüs'te Son Müslüman Kalıntısı Morisko'ların Cezayir'e Göçü ve Osmanlı Yardımı (1492-1614), Sosyal Bilimler, Enstitüsü, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1989.
- BEN RAMDHAN CHAOUICHE, Hadj Mohamed, Baqat al-suwsan fi al-taerif bihadarat telimsan asimata dawlat Bani Zian, Vol. 1, Ed. Diwan al-matbuat aljamieia (Prensa Universitaria), Argel, 1995.

- BEN SANNOUSSI, kamal, *Al-tarab al-ghirnatî bimadinat telimsan, al-shaykh Ben Sari al-namudhej*, El canto granadino de Granada en Tlemcen, Cheikh Ben Sari como modelo, Ed. Enag., Argel, 2011, pp.102-130.
- BENMANSOUR, Abd el Hadi, Alger. XVIe–XVIIe, journal de Jean-Baptiste Gramaye « évêque d’Afrique » : manuscrit latin de Jean-Baptiste Gramaye, col. Historia, Éditions du Cerf, París, 1998.
- BENOSMAN de BENDIMERAD, Nacira, La Primera Deportación Masiva Humana de la Época Moderna: Estudio del Caso de los Moriscos y de sus Migraciones hacia el Magreb Central (1609-1614), tesis doctoral, Universidad de Tremecén, 2012.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas, The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge, 1966.
- BERTEUIL, Arsène, L’Algérie Française : Histoire, mœurs, coutumes, industrie, agriculture, t. I, Universidad de Harvard, Ed. Édouard Dentu, París, 1856.
- BLEDA, J., Crónica de los moros de España, Ed. Felipe Mey, Valencia, 1618.
- BORRERO FERNÁNDEZ, Mercedes, “El concejo de Fregenal: Población y economía en el siglo XV”, Departamento de Historia Medieval, Universidad de Sevilla y Ciencias y Técnicas Historiográficas, Sevilla, 1978.
- BOUCHENE, A., PEYROULOU, J.P., SIARI TENGOUR, O., THENAULT, S., Cap. I, (1830-1880), La conquête coloniale et la résistance des Algériens, sección : L’Algérie dans l’Empire ottoman : un État d’empire, en Histoire de l’Algérie à la période coloniale (1830-1962), París, 2012.
- BOULIFA, S.A., Le Djurdjura à travers l’histoire : depuis l’Antiquité jusqu’à 1830: organisation et indépendance des Zouaoua (Grande Kabylie), Ed. J. Bringau, Alger, 1925.
- BOURDIEU, Pierre, Esquisse d’une théorie de la pratique, Col. Travaux de Sciences Sociales, Ed. Librairie Droz, Ginebra, 1972.
- BRAHIMI, Denise, Voyageurs français du XVIIIe siècle en Barbarie, Atelier Reproduction des thèse, Université Lille III, Diffusion Librairie Honoré Champion, París, 1976.

BRAUDEL, Fernand, El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II, [1953], t. I, Trad. de Mario Monteporote Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, Ed. Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2001.

----- La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, t. 2 : Destins collectifs et mouvements d'ensemble, Ed. Le Livre de Poche, 9ª ed., París, 1993.

----- La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II [1949], vol. 2, Ed. Colin Armand, 2e édition, París, 1966.

BRILL'S, E. J., First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936, Editores, Houtsma, Lévi-Provençal y otros más, vol. 4, Netherlands (Países Bajos), 1993.

BUNES IBARRA, Miguel Ángel de, Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado, Ed. Cátedra, Madrid, 1983.

CAMPS, G., LEGLAY, M., GOLVIN, L., MANTRAN, R. y BOYER, P., «Alger», Encyclopédie berbère, Alger – Amzwar, vol. 4, Ed. Edisud, Aix-en-Provence, 1986.

CANAVAGGIO, Jean, Cervantes, entre vida y creación, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2000.

----- Vida y literatura de Cervantes en el Quijote: Miguel de Cervantes, en Don Quijote de la Mancha, t. I, Ed. Crítica (ed. dirigida por Francisco Rico), Barcelona, 1998.

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

CARO BAROJA, Julio, «Los moriscos del Reino de Granada», Ed. Istmo, Madrid, 1976.

CARRASCO, Raphael, Le refus d'assimilation des Morisques : aspects politiques et culturels d'après les sources inquisitoriales, en Les Morisques et leur temps, Mesa redonda internacional en Montpellier del 4 al 7 de julio de 1981, Eds. Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), París, 1983.

CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier, “La asimilación de los moriscos granadinos: un modelo de análisis”, Coordinadores, Disidencias y exilios en la España Moderna, Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia

Moderna, Alicante, 27-30 de mayo de 1996, Caja de Ahorros del Mediterráneo, Universidad de Alicante A.E.H.M, Alicante, 1997.

----- «Mudéjares y moriscos en la Tierra de Baza (1488-1508)», Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Andalucía Moderna (I), Ed. CajaSur, Córdoba, 1995.

CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier, MONTOJO MONTOJO, Vicente, *Fuentes documentales sobre la expulsión y regreso de los moriscos del Valle de Ricote*, Historia e historiografía de la expulsión de los moriscos del Valle de Ricote, Coords. Dimas Ortega, Bernard Vincent y José Miguel Abad, Ed. Universidad de Murcia, Murcia, 2015.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *Novelas ejemplares*, t. II, Coloquio de los perros, Imprenta de Don Antonio Bergnes, Barcelona, 1836.

----- Don Quijote de la Mancha, libro II, 1615.

CERVERA FRAS, María José, *Mudéjares y moriscos en la sociedad aragonesa*, Historia de Aragón, t. II, Economía y sociedad, Sitio web oficial (IFC) Institución Fernando El Católico (Excma. Diputación de Zaragoza), Ed. IFC, Zaragoza, 1996.

CHACÓN JIMÉNEZ, F., *Murcia en la centuria del Quinientos*, Ed. Universidad de Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1979.

CHERGUI, Samia, *L'entretien et la conservation du patrimoine religieux durant la période musulmane. Cas de la Grande Mosquée d'Alger*, Mémoire de Magistère, École Polytechnique d'Architecture et Urbanisme, Novembre 1998.

CHOUITEM, Arezki, *Al-Mujtama' al-Jazā'irī wa Fa'āliyātuhi fī al-'Ahd al-'Uthmānī, 926-1246 H/1519-1830*, Ed. Dār al-Kitāb al-'Arabī, Argel, 2009.

COLIN, Gabriel, *Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie*, vol. 1, Ed. Leroux, París, 1901.

COURTINAT, Roland, *La piraterie berberesque en Méditerranée: XVI-XIX siècle*, Ed. Serre, Nice (Francia), 2003.

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

DAN, Pierre, Histoire de Barbarie et ses corsaires des royaumes et des villes d'Alger, de Tunis, de Salé, et de Tripoly, París, chez Pierre Rocolet, 2<sup>a</sup> Ed., París, 1649.

DANVILA Y COLLADO, Manuel, *La expulsión de los moriscos españoles: Conferencias pronunciadas en el Ateneo de Madrid*, Universidad de Valencia, Granada y Zaragoza, 2007.

DEVOULX, Albert, Les édifices religieux de l'ancien Alger, t. 8, Ed. Typographie Bastide, Argel, 1870.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y VINCENT, Bernard, Historia de los moriscos, Ed. Alianza, Madrid, 1984.

----- *Historia de los moriscos Vida y tragedia de una minoría*, Editorial Revista De Occidente, Madrid, 1978.

ELIAS, Norbert, La Société des individus, (Die Gesellschaft der Individuen, Francfort, 1987), avant-propos de Roger Chartier, trad. del alemán de Jeanne Etoré, Ed. Fayard, París, 1991.

ENNASSERI, Abu Abbas Ahmed Ibn Khaled, Kitab el istiqssa li. akhbar dual el Maghrib, Parte2, t. 6, Dar El Kitab, Casa Blanca, 1955.

EPALZA, Mikel de, Los moriscos antes y después de la expulsión, Mapfre, Madrid, 1992.

----- Les Morisques, vus à partir des communautés Mudéjares précédentes, Les Morisques et leur temps : Mesa redonda international en Montpellier del 4 al 7 de julio de 1981, Eds. Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), París, 1983.

EPALZA, Mikel, GAFSI SLAMA, Abdel Hakim, El español hablado en Túnez por los moriscos o andalusíes y sus descendientes siglos XVII-XVIII, material léxico y onomástico documentado, siglos XVII-XXI, en prensa en la Universidad de Valencia, Valencia, 2010.

EUDEL, Paul, Dictionnaire des bijoux de l'Afrique du Nord, Maroc, Algérie, Tunisie, Tripolitaine, E. Leroux, París, 1906. o

FERRAH, Abdelaziz y IBN MUḤYI AL-DIN, 'Abd al-Qādir, (Amir of Mascara), Le temps d'une halte : rencontre avec l'émir Abdelkader, Apic, 1<sup>o</sup> de enero de 2004.

FONSECA, Damián, *Justa expulsión de los moriscos de España: con la intrucción, apostasia y taryción dellos: y respuesta à las dudas que se ofrecieron acerca desta materia*, Ed. Giacomo Mascardo, Roma, 1612.

GALIBERT, M. Léon, *L'Algérie, ancienne et moderne depuis les premiers établissements des Carthaginois jusqu'à la prise de la Smalah d'Abd-el-Kader*, Furne et cie, París, 1844.

GALLEGO BURÍN, Antonio y GAMIR SANDOVAL, Alfonso, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix en 1554*, (1ª ed. 1968), Universidad de Granada, Granada, 1996.

GARCÍA AVILÉS, José María, *Política aculturadora de la Orden de Santiago: el ejemplo de los moriscos del Valle de Ricote*, Historia e historiografía de la expulsión de los moriscos del Valle de Ricote, Editores: Dimas Ortega, Bernard Vincent y José Miguel Abad, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Murcia, enero 2015.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*, Ed. Siglo XXI de España, Madrid, 1978.

GHETTAS, Aicha, *Al-hiraf wa al-hirafiyûn bi-madinat al-Djazâ'ir (1700-1830)*, Muqâraba ijtimâ'iyya-iqtisâdiyya, Ed. A.N.E.P, Argel, 2007.

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

GUECHI, Fatima Z., *Captifs sous la Régence turque*, en Collectif, *L'Algérie et la France*, Ed. Robert Laffont, París, 2009.

HAEDO, Fray Diego de, *Histoire des Rois d'Alger*, trad. de H.D. de Grammont, Alger, Ed. Adolphe Jourdan, 1881 (reedición: Ed. Bouchène, París, 2010).

----- *Topografía e historia general de Argel*, Ed. de la Sociedad de Bibliófilos Españoles, tomos I, II y III, Valladolid, 1612.

HAMILTON, Earl Jefferson, *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*, Ed. Ariel, Barcelona, 1975.

HESS, Andrew C., *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, [La frontera olvidada: una historia de la frontera iberoafricana del siglo XVI], Ed. The University of Chicago Press, Chicago, 1978.

JANER, Florencio, *Condición social de los Moriscos de España: Causas de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político*, R.A.H. (Real Academia de la Historia), Madrid, 1857.

JULIEN, Charles André, *Histoire de l'Afrique du Nord : Des origines à 1830*, Ed. Grande Bibliothèque Payot, París, 1994.

JULIEN, Charles André y AGERON, Charles Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine : Julien, C.A. La conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871)*, P.U.F. (Presses universitaires de France), París, 1º de enero de 1964.

KADDACHE, Mahfoud, *L'Algérie durant la période ottomane*, Ed. OPU, Argel, 1992.

KETTANI, Ali Al-Muntasir, *Inbieath al-Islam bi al-Ándilus*, El auge del Islam en al-Ándalus, Ed. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, Beirut, 2005.

KHOUDJA, Hamdane, *Ithaf al-munsifin wa al-udaba fi al-ihthiras ean al-waba*, presentado e investigado por: Mohamed Ibn Abd al-Karim, Ed. Empresa Nacional de Publicaciones y Distribución, Argel. 1968.

LAUGIER DE TASSY, Jacques Philippe, *Histoire du royaume d'Alger*, Ed. Henri Sauzet, Amsterdam, 1725.

LEWIS, Bernard, *Race et esclavage au Proche-Orient*, Gallimard, París, 1993.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, J.E., "Granada y el Magreb. La emigración andalusí (1485-1516) en relaciones de la Península con el Magreb, siglos XIII-XVI, Actas del Coloquio. Madrid, 17 y 18 de diciembre de 1987, Ed. Mercedes García Arenal y María J. Viguera, Ed. CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Madrid, 1988.

LÓPEZ NADAL, Gonçal Artur, *Entre la cruz y la media luna*, Congreso Internacional en Barcelona 1998, Felipe II y el Mediterráneo, Vol. 1, Barcelona, 1999.

LOUALICH, Fatiha, *La famille à Alger XVII et XVIII siècles Parenté alliances et patrimoine*, Ed. Bouchène, París, 2008.

----- Alger au XVII<sup>e</sup> siècle: le regard d'un captif porteur d'eau (Le sieur de Rocqueville), en L'Afrique au XVII<sup>e</sup> siècle, mythes et réalités: actes du VII<sup>e</sup> colloque du Centre international de rencontres sur le XVII<sup>e</sup> siècle, Editado por Alia Baccar Bournaz, Tunis, 14-16 mars 2002.

MADANI, Ahmad Tawfiq, Al ḥarb al-tha-lâ-thimi'a sana bayna al-Jazâ'ir wa Isbanya 1492-1792, SNED, s.d., Argel, 1967, 2<sup>a</sup> Ed. ENAL, 1984.

----- Kitab al-Jazayir, Libro de Argelia, Ed. Fundación Nacional del Libro, Argel, 1984.

MARÍAS, Julián, España inteligible: Razón histórica de las Españas, Editorial Alianza, Madrid, 1993.

MÁRMOL CARVAJAL, Luis de, Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada, Biblioteca de Autores Españoles, t. XXI, Madrid, 1946.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, Personajes y temas del Quijote, Ed. Taurus, Madrid, 1975.

MARTÍNEZ, François, La esclavitud y los moriscos de la expulsión (1609-1614), Folios, Guanajuato (México), 1997.

MAYORGA HUERTAS, Fermín, *Los moriscos de Hornachos crucificados y coronados de espinas*, Ed. Cultiva Comunicación, Madrid, 2009.

MERCIER, Ernest, Histoire de l'Afrique Septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française (1830), t. III, Quatrième partie, Période turque et chérifienne, 1515-1830, Historia del norte de África (Berberia) desde los primeros tiempos hasta la conquista francesa (1830), t. III, cuarta parte, período turco y cherifiano, 1515-1830), Ed., Ernest Leroux, París, 1868.

MEROUCHE, Lemnouar, Recherches sur l'Algérie à l'époque ottomane, Ed. Bouchene, Vol. II, La course, mythes et réalité, París, 2007.

----- Recherches sur l'Algérie à l'époque ottomane, Ed. Bouchene, Vol. I, Monnaies, prix et revenus (1520-1830), París, 2002.

M'HAMSADJI, Kaddour, *La 'bat al-Buqala, (El juego de la Bouqala)*, Editorial de Publicaciones Universitarias, Ben Aknoun, Argelia, 1<sup>a</sup> ed., 2003.

MISSOUM, Sakina, Alger à l'époque ottomane : la médina et la maison traditionnelle, Alger, Ed. INAS Édition, 2003.

MONTES BERNÁRDEZ, Ricardo, «El siglo XVII. Origen del habla de Albudeite», en Historia de Albudeite (PDF), dirección, Ricardo Montes Bernárdez, Ayuntamiento de Albudeite, Sin fecha.

MUÑOZ Y GAVIRIA, José, Historia del alzamiento de los moriscos, Ed. Mellado, Madrid, 1861.

PEYSSONNEL, Jean André, Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger, publiés par Dureau de la Malle : vol. I, Ed. Gide, París, 1<sup>o</sup> de enero de 1838.

PUTNAM, Robert, Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community, Ed. Simon and Schuster, New York, 2000.

RAYMOND, André, La ville arabe, Alep, à l'époque ottomane (XVIe-XVIIIe siècles), Instituto Francés de Damasco, Damasco, 1998.

RAYNAL, El Padre Guillaume-Thomas, Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux indes, t. II, Ed. Gosse fils, La Haye, 1774.

REDONDO, Augustin, *Les Représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain : perspective diachronique*, Presses Sorbonne Nouvelle, París, 1993.

----- “*El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: el del doctor Carvajal, 1526, Les morisques et leurs temps: table ronde internationale*, Ed. Centre de la Recherche Scientifique, París, 1983.

REGLÁ, Juan, *Estudios sobre los moriscos*, Secretariado de Publicaciones, Intercambio Científico y Extensión Universitaria, Universidad de Valencia, 1964.

RODRÍGUEZ LLOPIS, Miguel, *Señoríos y feudalismo en el reino de Murcia: los dominios de la Orden de Santiago entre 1440 y 1515*, Ed. Universidad de Murcia, Murcia, 1986.

RONCIERE, Charles de la, Mémoires de Philippe Prévost de Beaulieu-Persac, capitaine de vaisseau 1608-1610 et 1627, Librairie Renouard, París, 1913.

ROTALIER, Charles de, Histoire d'Alger et de la piraterie des Turcs dans la Méditerranée, à dater du seizième siècle, t. I, vol. II, Ed. Paulin, París, 1841.

SAAD, Fawzi, Yahūd al-Jazā'ir, Ed. Charikat al-Umma, Argel, 1995.

SAADALLAH, Aboul Kacem, *Tarikh al-Jazayir al-thaqafii*, “*Historia cultural de Argelia*”, Vol. 1, Ed. Dar El Gharb El Islami, Beirut, 1998.

SAADALLAH, Fawzi, *Al-shatat al-andalusí fi al-Jazayir wa al-aalam*, Diaspora andalousí en Argelia y el Mundo, Vol. 1, Ed. Dar Córdoba, Argel, 2016.

----- *Safahat majhulat min tarikh alghina' al-Ándalus, Páginas desconocidas de la historia del canto andalusí.*, Ed. Dar Córdoba, Argel, 2011.

SAADAOUÏ, Ahmed, Tunis, ville ottomane : trois siècles d’urbanisme et d’architecture, Centre de Presse Universitaire, Tunis, 2001.

SAIDOUNI, N., Le waqf en Algérie à l’époque Ottomane XIe-XIIIe siècles de Hégire : XVIIe-XIXe siècles : recueil de recherches sur le waqf, Ed. Fundación Pública de los Awqaf de Kuwait, 2<sup>a</sup> edición, Kuwait, 2009.

----- *Dirasat andalusia wa madhahir altaathir al-ibiri wa alwujud al-andalusi bil-jazayir*, Estudios andalusíes y aspectos de la influencia ibérica y la presencia andalusí en Argelia, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut, 2003.

----- Les biens *waqfs* aux environs d’Alger à la fin de l’époque ottomane, en Actes de la Table ronde d’Istanbul (13-14 novembre 1992), sur le *waqf* dans le monde musulman contemporain (XIX-XX<sup>e</sup> siècles), Ed. IFEA (Instituto Francés de Estudios de Anatolia), Istanbul, 1994.

SALAS AUSÉNS, José Antonio, Economía y población en la Edad Moderna Historia de Aragón, Vol. 2, (Economía y sociedad), Eds., Institución Fernando el católico, Zaragoza, 1989.

SCANDELLARI, Thomas, Politiques d’intégration et de lutte contre les exclusions, Ed., Dunod, París, 2018.

SHAW, Thomas, Voyage dans la Régence d’Alger, ou Description Géographique, Physique, Philosophique, etc., de cet État, trad. del anglès por, MAC CARTHY, J., Ed., Chez Marlin, París, 1830.

----- Travels or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant, Oxford, 1738.

SHUVAL, Tal, La ville d’Alger vers la fin du XVIIIe siècle: Population et cadre urbain, Ed., CNRS Éditions, París, 2002.

SIMON, Jacques, L'Algérie au passé lointain - De Carthage à la régence d'Alger, Ed. L'Harmattan Collection CREAC-Histoire, París, 2011.

----- Algérie - Le passé, l'Algérie française, la révolution (1954-1958), Ed. L'Harmattan, 2007.

SOLA, Emilio, Argelia, entre el desierto y el mar, Ed., Mapfre, Madrid, 1993.

TERKI-HASSAINE, Ismet, Relaciones políticas y comerciales entre España y Argelia otomana (1700-1830), Ed. Universidad de Alcalá, Madrid, 2011.

TERRASSE, Henri, Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français, Ed. Atlantides, vol. 2, Casa Blanca, 1949.

VALERIAN, Dominique, Bougie, port maghrébin, 1067-1510, Publications de l'École française de Rome, coll., Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3 mai 2013.

VENTURE DE PARADIS, Jean-Michel, Alger au XVIII siècle, Ed. Edmond Fagnan, Argel, 1898.

VINCENT, Bernard, El río morisco, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 2006.

### **TESIS DOCTORALES**

BAHAEDDIN YEDIYILDIZ, Mehmed, Institutions du vaqf au XVIIIe siècle en Turquie. Étude socio-historique, Tesis de maestría/doctorado, Éd. Société d'histoire turque, Ankara 1975.

BENAFRI, Chakib, *“Las relaciones entre España, el Imperio Otomano y las Gerencias Berberiscas en el siglo XVIII (1759-1792)”*, [Tesis doctoral dirigida por Mercedes García-Arenal Rodríguez, Universidad Complutense de Madrid], Revue d'Histoire Maghrébine, N° 75-76, Zaghouna, 1994.

CHERGUI, Samia, Construire, gérer et conserver les mosquées en al-Djazâ'ir ottomane, vol. II, Tesis doctoral en Historia del Arte, bajo la dirección de Marianne Barrucand, París IV, 2007.

GARCÍA PEDRAZA, Amalia, *“Aptitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: Los moriscos que quisieron salvarse, Tesis doctoral (2001), Ed. Universidad de Granada, Granada, 2002.*

TEMIMI, A., “*Le Beylik de Constantine et Hadj Ahmed Bey (1830-1837)*”, (tesis doctoral), Revue d’Histoire Maghrébine, vol. I, Tunis, 1978.

## ARTÍCULOS

ANDRÉS, Gabriel, “*Verdadera Relación de todo lo que a suscedido en Arjel (1603) del cautivo Juan Ramírez, auctor teatral*”, Ed. Archivo de la Frontera, Alcalá de Henares, 2012.

ANSÓN CALVO, María del Carmen, La vida cotidiana entre los moriscos, en Anejos VIII, “*Cosas de la vida*”. Vivencias y experiencias de la vida cotidiana en la España Moderna, Revista Cuadernos de Historia Moderna, 2009.

BAUDE, Jean-Jacques, L’Algérie, Revue des deux Mondes, París, août 1841.

BELKAÏD NERI, Leyla, “*Croisements et hybridations des modes vestimentaires : Dans les sociétés urbaines sud et nord méditerranéennes*”. Paresys, Isabelle. *Paraître et apparences en Europe occidentale du Moyen Âge à nos jours*. Villeneuve d’Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2008.

BEN HOUNET, Yazid, “*De quelques approches des rapports tribus. Pouvoirs politiques au Maghreb*”, Revista, Insaniyat, N° 39-40, 2008.

BENAFRI, Chakib, “*La posición de la sublime puerta y de la regencia de Argel ante la rebelión de los moriscos granadinos (1568-1570): entre esperanza y decepción*”, *Los moriscos y su expulsión: nuevas problemáticas*, AREAS, Revista Internacional de Ciencias Sociales, N° 30, 2011.

----- “*Mawqif al-dawla al-’outhmaniyya min al-jaliya al-andalusiyya bi-l-Djazâ’ir mâ bayn sanaty 1571-1573*”, Actas del 5º Simposio Internacional sobre Estudios de Moriscos, el 5to centenario de la caída de Granada (1492-1992), II, Zaghouan, Imprenta de la Unión General de Trabajadores de Túnez, 1993.

BENAISSA, Omar, « Le soufisme algérien à l’époque coloniale », en Jorge Luis Borges et l’héritage littéraire arabo-musulman / Le soufisme en Occident Musulman, Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, N°41, 1999.

BEN CHENEB, Saâdeddine, “*Chansons de l’escarpolette*”, Revue Africaine, Vol. 89, 1945.

BENOSMAN de BENDIMERAD, Nacira, “*Los moriscos en Argelia: asentamiento social y desarrollo protoindustrial*”, Revista Argelina, Nº 10, Primavera 2020.

BERNABÉ PONS, Luis F., “*De los moriscos a Cervantes*”, Revista eHumanistas /Cervantes, Nº 2, 2013.

----- “*Los moriscos: conflicto, expulsión y diáspora*”, Revista de Historia Moderna, Nº 28, Ed. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009.

----- El exilio morisco. “*Las líneas maestras de una diáspora, Revista de historia moderna*”, Anales de la Universidad de Alicante Nº 27 - 2009, La expulsión de los moriscos 400 años después, Universidad de Alicante, Alicante, Junio 2009

----- “*La nación en lugar seguro: Los moriscos hacia Túnez*”, Revista Cartas de la Goleta 2, Ed. Embajada de España, Túnez, abril 2009.

BORJA, Franco, “*La erección de nuevas rectorías de moriscos en las diócesis valencianas durante el siglo XVI, problemas histórico-artísticos*”, *Los moriscos y su expulsión: nuevas problemáticas*, Áreas, Revista Internacional de Ciencias Sociales, Nº 30, Universidad de Murcia, Universidad de Murcia, 2011.

BOURDIEU, Pierre, Méditations pascaliennes, Ed., Le Seuil, París, 1997.

----- « *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action* », Ed., Le Seuil, París, 1994

----- « *Le capital social* », Revista Actes de la recherche en sciences sociales, Vol. 31, París, enero 1980.

----- « *Les trois états du capital culturel* », Revista Actes de la recherche en sciences sociales, Vol. 30, París, 1979.

BOYER, Pierre, « *Les renégats et la marine de la régence d'Alger* », en Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, Nº 39, 1985.

----- « *Le problème Kouloughli dans la régence d'Alger* », en Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, Nº 8, 1970.

BRAHIMI, Denise, « *Quelques jugements sur les Maures Andalous dans les régences turques au XVIIe siècle* », (Algunas sentencias sobre los moriscos andaluces en las regencias turcas del siglo XVII), en el libro de Ramón Petit et

Miguel de Epalza, titulado Recueil d'études sur les Moriscos Andalous en Tunisie (Colección de estudios sobre los moriscos andaluces en Túnez), Madrid, Ed. Dirección de Relaciones Culturales, 1973.

BUNES IBARRA, Miguel Ángel de, “*La presencia española en el norte de África: las diversas justificaciones de las conquistas en el Magreb*”, Aldaba, Revista del Centro Asociado a la UNED de Melilla, Nº 25, 1995.

CARDAILLAC, Louis, “*El enfrentamiento entre moriscos y cristianos*”, Chronica nova, Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada, Nº 20, 1992.

CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso, “*Consideraciones sobre la pervivencia de la jurisprudencia andalusí en las épocas mudéjar y morisca*”, Actes du Ve Symposium International d'études morisques sur le Ve centenaire de la chute de Grenade: 1492-1992, ed. Centre d'études et Recherches Ottomane, morisque, de documentation et d'information, Zaghouane, 1992.

CARRASCO, Rafael, «*La inquisición de Murcia y los moriscos (1560-1615)*», Áreas, Revista internacional de ciencias sociales, vol.14, Universidad de Murcia, 1992.

CHACHIA, Housseem Eddine, “*La instalación de los moriscos en el Magreb: entre el relato oficial y el relato morisco*”, Universidad de la Manouba, Túnez, II Congreso Internacional Descendientes de Andalusíes Moriscos en el Mediterráneo Occidental, Murcia, del 23 al 26 de abril de 2015.

CHACÓN GIMÉNEZ, Francisco, «*El problema de la convivencia: granadinos, mudéjares y cristianos viejos en el Reino de Murcia, 1609-1614*», Mélanges de la Casa de Velázquez, t. XVIII/1, 1982.

CHAVARRÍA VARGAS, Juan Antonio, “*Caracterización lingüística de la antroponimia morisca del norte de África (ss. XVII-XVIII)*”, Los nombres en la vida cotidiana. Actas del XXIV Congreso Internacional de ICOS sobre Ciencias Onomásticas. Anexo. Sección 5, Barcelona, 2011.

CHERGUI, Samia, « *La Nouvelle Mosquée d'Alger. Le déroulement d'une procédure constructive au xviiie siècle* », Les mosquées. Espaces, institutions et pratiques – Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, Vol. 125, 2009. --

----- « *Les morisques et l'effort de construction d'Alger aux XVIIe et XVIIIe siècles* », Cahiers de la Méditerranée, N° 79, 2009.

CHERIF-SEFFADJ, Nabila, « *Waqf et gestion des bains publics à Alger durant la période ottomane (XVIe-XIXe siècle)* », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 2007.

CHOUITEM, Arezki, *Dawr al-Kurāghila fī al-Jazā'ir athnā' al-fatra al-'Uthmāniyya (1519-1830)*, Revista, Afkār wa Āfāq, Vol. 3, N° 4.

DENY, J, « *Les registres de solde des Janissaires conservés à la Bibliothèque nationale d'Alger* », (Los registros salariales de los jenízaros consevados en la Biblioteca Nacional de Argel), R.A. (Revue Africaine), Ed. Société Historique Algérienne, N° 302-303, 1° y 2° trimestre, Argel, 1920.

DEVOULX, Albert, « *La batterie des Andalous à Alger* », R.A. (Revue Africaine), t. 16, Argel, 1872.

----- « *Notice sur les corporations religieuses d'Alger accompagnée de documents authentiques et inédits* », en R.A. (Revue Africaine), Ed., impr., Bastide, Argel, 1862.

----- « *Notes historiques sur les mosquées et autres édifices religieux d'Alger* », R.A. (Revue Africaine), t. 5, Argel, 1861.

DEYÁ BAUZÁ, Miguel José, “*La política mediterránea de Felipe III vista desde el archipiélago Balear (1601-1608)*”, en Temas y formas hispánicas. Arte, cultura y sociedad, Eds. Carlos Mata Induráin, Anna Morozova, Biblioteca Áurea Digital Del Griso (BIADIG), N° 28, 2015.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, «*Actitud tolerante ante moriscos residentes del Valle de Ricote en 1634*», en *Miscelánea de Estudios árabes y hebreos*, vol. VIII, N° I, Granada, 1959.

EPALZA, Mikel de, “*La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en agrave, en castellano y en catalán-valenciano*”, Sharq al-Ándalus, N° 12, Alicante, 1995.

----- “*Rites musulmans opposés aux tites chrétirns dans deux textes de morisques tunisiens : Ibrahim Taybili et Ahmand Al-Hanafī*”, Las prácticas musulmanas en los moriscos andaluces. Tercer Simposio Internacional, ed. Centre

d'Études et Recherches Ottomanes, morisques, de documentation et d'Information, Zaghuan, 1989.

FONTENAY, M., "*L'esclavage en Méditerranée Occidentale au XVII<sup>e</sup> siècle*", en *La Méditerranée occidentale au XVIII<sup>e</sup> siècle: actes du colloque de 1989*, boletín N° 14, Prensa de la Universidad de París Sorbona, Prensas de la Universidad de París-Sorbona, París, diciembre de 1990.

GARCÍA AVILÉS, José María, "*Entre el convencimiento y la imposición: El proceso de aculturación de los moriscos del Valle de Ricote*", Universidad de Alicante, Murgetana, N° 131, Año LXV, 2014.

GARCÍA AVILÉS, José María y GARCÍA, José Victorio, "*La intrahistoria de los moriscos del valle de Ricote. Ejemplo de pervivencia de un entorno morisco: la rambla de Benito (Abarán)*". *Propuesta de debate sobre su conservación*, Abenza *Actas I Jornadas de Investigación y Divulgación sobre Abarán*, Abarán, 30 abril / 7 mayo, 2010, Asociación Cultural «La Carrahila», Murcia, 2010.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, «*Taqiyya, disimulo legal*», *Al-Qantara*, Vol. 34, N° 2, 2013.

----- «*Últimos estudios sobre moriscos: estado de la cuestión*», *Al Qantara, Revista de estudios árabes*, Vol. 4, N° 1-2, 1983.

GONZÁLEZ CASTAÑO, Juan, «*El informe de fray Juan de Pereda sobre los mudéjares murcianos en vísperas de la expulsión*», *Áreas, Revista internacional de ciencias sociales*, N° 14, Universidad de Murcia, Murcia, 1992.

GOZÁLBES BUSTOS, Guillermo, "*Antroponimia y sociología morisca en Argel. Datos para su estudio*". En *Mélanges Louis Cardaillac*. Túnez. 1995.

GUITART, Moisés Esteban; VILA MENDIBURU, Ignasi; RATNER, Carl, "*El carácter macrocultural de la identidad nacional*", *Revista Estudios de Psicología*, Vol. 34, N° 1, Barcelona, 2013.

GUTIÉRREZ MOYA, César, "*Los moriscos en la Algaba en el siglo XVI, en VIII Simposium Internacional de Mudejarismo, De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*", Teruel, 15-17 de Septiembre de 1999, *Actas Vol. 2*, ed. Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turoleses, Teruel, 2002.

- HAEDO, Fray Diego de, «*Topographie et histoire générale d'Alger* », trad. B. Monnereau et A. Berbrugger, vol.15, R.A. (Revue Africaine), Argel, 1871.
- HALAILI, Hanifi, «*Al-Qadiyya al-Moriskyya fi al-Fadha' al-'Uthmani al-Jaza'iri 'ala Dhaw' al-Farmanat al-'Uthmaniyya (1492-1921)* », Revista, Al- Hiwar al-Mutawassiti, N° 6, Sidi Bel Abbes, Marzo 2014.
- HALLEUX, Jean, « *Le problème philosophique de l'ordre social* », Revue néo-scolastique, 6° año, N° 22, 1899.
- HAMMA, Walid, “*El waqf and the preservation of heritage in Algeria before 1830*”, International Journal of Human Settlements Vol. 2. Nr.1. 2018, Tlemcen University, Faculty of Technology, Department of Architecture, Tremecén, marzo, 2018.
- HAMIDOU, Abdelhamid, « *Aperçu de la poésie vulgaire de Tlemcen* », R.A. (Revue Africaine), N° 79, Argel, 1936.
- HERRERA, Jorge Gil y BERNABÉ PONS, Luis F., «*Los moriscos fuera de España: rutas y financiación*», Los moriscos: expulsión y diáspora, una perspectiva internacional, ed. a cargo de Mercedes García- Arenal, Gerard Wieggers, Valencia; Granada; Zaragoza. Universidad de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2013.
- HESS, Andrew C., “*The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain*”, [Los moriscos: una quinta columna otomana en la España del siglo XVI], Revista American Historical Review, Ed. The University of Chicago Press, vol. 74, N° 1, Chicago, 1968.
- KAMEN, Henry, “*La Inquisición Española. Una revisión histórica*”, Ed. Crítica, 3ª edición, Barcelona 2011.
- KELOUCHI, Mustapha, “*La dimensión política de los movimientos sufíes: Argelia como modelo*”, Albued alsiyasiu lilharakat alsuwfia: Aljazayir namudhajan, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Dr. Yahia Fares Medea (Argelia), (ASJP) Revista del Investigador en Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Kasdi Merbah de Ouargla, Vol. 12/1/2020.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, “*Sociedad y poder real en tiempos de Isabel la Católica*”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, Nº 13-14, 2004.

----- “*Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*”, Universidad de Granada, Granada, 1989.

LAPEYRE, Henri, « *Géographie de l’Espagne morisque* », École Pratique des Hautes Etudes VI, Section, Centre des Recherches Historiques, Col. Démographie et Sociétés t. II, Ed. S.E.V.P.E.N., París, 1959.

MALKI, Sofiane, « *Una muralla infranqueable. Corso, cautiverio y órdenes redentoras en el Argel osmanlí: desde la consolidación de una regencia hasta la llegada del padre Ximénez*», *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021).

MANTRAN, Robert, « *La description des côtes de l’Algérie dans le Kitab-i Bahriye de Pirî Reis* », *Revue de l’Occident musulman et de la Méditerranée*, Vol. 15, Nº 1, 1973.

MARTÍN CORRALES, Eloy, “*Descolonizar y desnacionalizar la historiografía que se ocupa de las relaciones de Europa con los países del Magreb y Oriente Próximo en la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII), Encuentros y desencuentros en el Mediterráneo: La nueva investigación y el “gran relato” (siglos XVI-XXI)*”, Jornada de estudios lunes, 14 de marzo de 2016, Revista, RiMe, Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 18, junio 2017.

MARTÍNEZ, François, «*Tolerantes e intolerantes: intento de estructuración discursiva en torno a la expulsión de moriscos (1609)*», VII Congreso Internacional de la Sociocrítica en Chapala, Revista *Sincronía*, Nº 17 (diciembre 2000-marzo 2001), México, 2000, versión electrónica: <http://sincronia.cucsh.udg.mx/francois.htm>.

----- “*Femmes et enfants morisques: catégories sélectives de l’expulsion*”, VII° Symposium International d’Etudes Morisques sur famille morisque: femmes et enfants, [ *Mujeres y niños moriscos: categorías selectivas de expulsión, VII Simposio Internacional de Estudios Moriscos sobre la familia morisca: mujeres y niños*], Zaghouan 1997.

MOLAS RIBALTA, Pere, “*La administración real en la Corona de Aragón*”, *Chronica nova*, Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada, Nº 21, 1993-1994.

MONTEIL, Vincent, « *Les janissaires* », Société d'éditions scientifiques, Revista *L'Histoire*, Nº 8, enero 1979.

OUESLATI, Hedi, “*Argel, según el diario inédito de Francisco Ximénez (1718-1720)*”, *Sharq Al-Ándalus*, Nº 3, Alicante, 1986.

RAVILLARD, Martine, “*Los moriscos en Berbería*”, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios El Colegio de México, Nueva Revista de Filología Hispánica, t. XXX, Nº 2, México, 1981.

ROBLES LLUCH, Ramón, «*Catálogo y nuevas notas sobre las rectorías que fueron de moriscos en el arzobispado de Valencia y su repoblación (1527-1663)*», *Revista Anthologica Annua*, Vol. X, Roma, 1962.

SAIDOUNI, N., « *Les documents de waqf des archives algériennes et leur exploitation dans l'histoire économique et sociale de l'Algérie* », en R.H.M. (*Revue Historique Maghrébine*), Nº 93-94, Zaghouan, 1999.

----- “*Al-andalusiyyun (al-muriskiyun) bimuqataeat al-Jazayir "Dar al-Sultan" athna al-qarnayn al-sadis eashar wa al-saabie eashr*”, Los andalusíes (moriscos) en la provincia de Argel "Dar al-Sultán" durante los siglos XVI y XVII, *Revista Anales de la Universidad de Argel* Nº 7, Argel, 1993-1994.

----- “*Muazafu muasasat al-awqaf bi al-jazayir fi awakhir al-ahd al-uthmani min khilal wathayiq al-arshif al-jazayiri*”, (Funcionarios del waqf en Argelia al final de la era otomana según los documentos de los archivos argelinos), III Congreso internacional de estudios otomanos sobre la vida intelectual en las provincias Árabes otomanas, Hammamet-Zaghouan, Túnez, 15-20 de marzo de 1988. Publicado en la revista de historia magrebí, Nº57-58, Túnez, 1990.

SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael Benítez, “*La expulsión de los moriscos: el triunfo de la razón de Estado, Refugiados, exiliados y retornados en los mundos ibéricos (siglos XVI-XX)*”, Ed. Fondo de Cultura Económica, Coordinadores RUIZ IBÁÑEZ, José Javier; VINCENT, Bernard, Madrid, 2018.

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

----- “*La geografía de la España morisca*”, *Cartas de la Goleta* Nº 2, *Actas del Coloquio Internacional "Los moriscos y Túnez*, Revista cultural española editada por la Embajada de España en Túnez con la colaboración del Instituto Cervantes de Túnez y la Oficina Técnica de Cooperación, Túnez, abril 2009.

SHUVAL, Tal, « *Remettre l'Algérie à l'heure ottomane* ». *Questions d'historiographie*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, avril 2002.

----- “*The Ottoman Algerian Elite and Its Ideology*”, *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, Vol. 32, Nº 3, 2000

SIMON-KHEDIS, Setty G., « *Boqala jeu-poésie à usage divinatoire* », *Boqala*, poesía-juego para uso adivinatorio, en *Conte, conteurs et néo-conteurs. Usages et pratiques du conte et de l'oralité entre les deux rives de la Méditerranée*, *Revista Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, Nº49, Toulouse, 2003.

SOLA, Emilio, “*Las negociaciones de 1569 para atraer a Uchalí al servicio del rey de España. Mercaderes o financieros y espías*”, *Revista, Archivo de la Frontera*, Pub., 03/05/2013.

----- “*Moriscos, renegados y agentes secretos españoles en la época de Cervantes*”, *OTAM*, Vol. 4, Ankara, 1993.

SORIA MESA, Enrique, “*Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España Moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII)*”; en *Revista Vínculos de Historia*, Nº 1, 2012.

----- «*De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII*», *Áreas*, *Revista internacional de ciencias sociales*, Nº 14, Universidad de Murcia, 1992.

STELLA, Alessandro, « *L'esclavage en Andalousie à l'époque moderne* », *Revista Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, Nº 1, enero-febrero de 1992.

STEWART, Devin, “*The identity of the 'mufti of Oran', Abu l-, Abbas Ahmad b. Abi Jum'ah al-Magrawi al-Wahrani (d. 917/1511)*”, *Al-Qantara*, Nº 27 (2006).

TEMIMI, A., « *Le gouvernement ottoman et le problème morisque* », ed. Centre d'Études et Recherches Ottomanes, morisques, de documentation et d'Information, Zaghuan 1989.

----- « *Sommaire des registres arabes et turcs d'Alger* », vol. 1, Ed. Institut Supérieur de Documentation, Manouba (Túnez), 1983.

TERKI HASSAINE, Ismet, “*Relaciones hispano-argelinas en la época otomana (1505-1830)*”, Revista Hesperia Culturas del Mediterráneo, Ed. Fundación José Luis Pardo. Culturas del Mediterráneo Biblioteca Viva de al-Andalus (Fundación Paradigma Córdoba), Madrid, año X, 2015.

----- « *Relations entre Alger et Constantinople sous le gouvernement du dey Mohammed Ben Othmane Pacha (1766-1791), selon les sources espagnoles* », Universidad de Alcalá, Madrid, 2011.

----- « *Identité Musulmane et Expulsion des Morisque d'Espagne (1502-1609)* », Coloquio Internacional, Tlemcen, 25/26 y 27 de octubre de 2011 (Nouveau Palais de la Culture d'Imama, Tlemcen, Argelia).

----- « *Relations entre Alger et Constantinople sous le gouvernement du Dey Mohammed Ben Othmane Pacha (1766- 1791), selon les sources espagnoles* », OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (Revista del Centro de Investigación y Aplicación de la Historia Otomana de la Universidad de Ankara), Ankara, 1994.

TORRES, Graciela; MADRID DE ZITO FONTÁN, Liliana; SANTONI, Mirta Elsa, «*El alimento, la cocina étnica, la gastronomía nacional. Elemento patrimonial y un referente de la identidad cultural*», Revista Scripta Ethnologica, núm. 26, Buenos Aires, 2004.

TORRÓ, Josep, “*Vivir como cristianos y pagar como moros. Genealogía medieval de la servidumbre morisca en el reino de valencia*”, Revista de Historia Moderna, Universidad de Alicante, Nº 27, Alicante, 2009.

TUELLER, James B., “*Los moriscos que se quedaron o que regresaron*”; en, Los moriscos, expulsión y diáspora, una perspectiva internacional, Ed., Universitat de València; Universidad de Granada; Universidad de Zaragoza, 2016.

VATIN, Jean-Claude, « *L'Algérie en 1830* ». Essai d'interprétation des recherches historiques sous l'angle de la science politique », *Revue Algérienne des Sciences Juridiques et Politiques*, Vol. 7, N° 4, 1970-12-15, pp. 977-1058.

VICENTE LÓPEZ, Ignacio M., « *Felipe V y la monarquía católica durante la Guerra de Sucesión: una cuestión de “estilo”* », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, t. 7, 1994.

VINCENT, Bernard, “*Le Péril Morisque*”, *Revista de Historia*, N° 129-131, Universidad de Sao Paulo, 1994.

----- « *Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (S. XVI-XVII)* », *Sharq al-Ándalus*, N° 11-12, Alicante, 1993-1994.

YASSINE BAHRI, Raja, “*Les morisques en Tunisie un siècle après leur arrivée*”, *Cartas de la Goleta 2*, *Actas del Coloquio internacional: les morisques et la Tunisie. Expulsion, arrivée, impacte et héritage. Túnez: Embajada de España en Túnez*, abril, 2009.

## **PÁGINAS WEB**

FORNER Pablo Juan, “*Discurso sobre la historia de España*”, Ed., Prólogo y nota de LÓPEZ François, Barcelona, 1973, Edición digital a partir de *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la Historia de España; Informe fiscal*, Barcelona, Labor, 1973, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discurso-sobre-la-historia-de-espana--0/html/>

RAE, <https://dle.rae.es/aculturar>

RAE, <https://dle.rae.es/enculturación>

RAE, <https://dle.rae.es/etnia>

RAE, <https://dle.rae.es/etno->

## APÉNDICES

### 1. MANUSCRITOS OTOMANOS

39

رسالة أهالي الجزائر إلى السلطان العثماني سليمان  
القانوني يشيدون فيها بما عمله الإخوة بارياروس  
لأجلهم، ويناشدونه إبقاء خير الدين في الجزائر  
لحمايتهم من الغزاة الأسبان. (٩٢٥هـ-١٥١٩م)

- ١- هذه الوثيقة عبارة عن رسالة أرسلها أهالي الجزائر إلى السلطان العثماني سليمان القانوني في سنة ٩٢٥هـ/١٥١٩م أي قبل استقرار الحكم العثماني في المنطقة.
- ٢- عرض الأهالي في رسالتهم الأوضاع العامة التي كانت تمر بها المنطقة ولا سيما بعد طرد الإسبان العرب المسلمين من الأندلس، وقيامهم بالاستيلاء على قلعة وهران وبجاية وطرابلس.
- ٣- أخبر الأهالي السلطان بأن الإسبان يخططون لاحتلال مدينة الجزائر ويسعون إلى إدخالها تحت سيطرتهم، وأنهم اضطروا إلى طلب الصلح معهم ومجاراتهم، خوفاً على أرواحهم وأموالهم. غير أن الإسبان لم يستجيبوا لطلب الصلح وخططوا لاحتلال المدينة.
- ٤- في هذه الفترة ظهر في المنطقة الإخوة بارياروس وعلى رأسهم أروج (عروج) الذي نجح في تحرير مدينة بجاية من الاحتلال الإسباني بعد أن تلقى دعماً من الأهالي وعلى رأسهم المجاهد الفقيه أبو العباس أحمد بن القاضي.
- ٥- بعد طرد الإسبان من بجاية توجه أروج بك إلى مدينة الجزائر، وتمكن من إبعاد الخطر الإسباني عنها، وبعد استشهاده خلفه أخوه خير الدين الذي أشاع الأمن والعدل في المنطقة.
- ٦- صدر الأمر بتوجه خير الدين إلى أستانبول، الأمر الذي أوقع خوفاً وهلعاً في قلوب الأهالي، لأنهم رأوا كما يبدو أن غيابه سيترك فراغاً في الجزائر لا يتمكن أحد من إشغاله، الأمر الذي يستغله الإسبان لصالحهم. فضلاً عن هذا فإن الأهالي تعلقوا به كثيراً واعتبروه حامياً لهم من الغزاة الإسبان.
- ٧- أوفد أهالي الجزائر الفقيه أبا العباس أحمد بن علي بن أحمد إلى السلطان يناشدونه إبقاء خير الدين في الجزائر وعدم تكليفه بمهمة أخرى خارج الجزائر لأنهم يدونه غير قادرين على الوقوف في وجه الإسبان المترصين بهم.

151

791

**Ilustración 8: Carta de los habitantes de Argel al sultán otomano Solimán el Kanuni, en la que alaban lo que han hecho los hermanos Barbarroja por ellos y le piden que mantenga a Hayreddine en Argelia para protegerlos de los invasores españoles. 925 hijri (1519 d.c).**

<sup>791</sup> BAYAT, Fazil, Los países árabes en los documentos otomanos, siglo XVI, Vol. I, (El bilad al arabiya fi el wathaiq el othmaniya, el qarn esasis ashar), Ed. IRCICA, Estambul, 2010, p. 151.

دعاء سعد ونصر کہ اقصای آماله ایرشدور، ایصال قلندقدن صکره مدینه جزایره اولن بنده لرك یازوب اعلام ایلدکلری بودر که: مقام عظیمکوزه بیزوم یانمزده بر مرتبه ده تعظیم واردرکه ایام اوزرنه وجوبنه ولزومنه معترفلرز. ویاب مرفعکوزه بر وجهله اجلال ایذارزکه، مکتوب انوک مکتومنه (۲) وافی دکلدن، بیز سعادت ایامکوزله فرحلرز وزمام عبودیتکوزه إرتسامله مستبشزلرز، وسیزه بر وجهله اعتماد ایدرزکه باطنی وظاهری خالص واولیلی وواخری مستحسندر امرکوزی سامعلرز بو بنده لری یاننده جناب معظمکوزه غایت تعظیمدن غیری نسته یوقدر. ومقام اشرفکوزک مشرف اولمه سن طلب ایدرز. بو بنده لره اعداء دیندن حادث اولن اهوالله والله دوستلری اولن مؤمنلرک نصری وعدو الله اولن کافرلرک هزیمتی ایله اخبار طویلله در وحادثه دخی جلیله در. أما محصولی بودر که: طائفه طاغیه اندلس وطننه مستولی اولدقدنه وهران قلعه سنه انتقال ایلدی، سایر بلادہ تعدی ایلمک ایجون پس کلوب بجایه ایله طربلسی آلدقدن صکره که بیزوم شهرموز اولن جزایر باقی قالدی، وسط دائره ده قلن نقطه کبی غریب وحایر قالدق. هر جانبدن اهل کفر بیزه مضایقه ویرردی. بیز همان جبل متین دینه تثبیت ایدوب اللهه صغندق پس طائفه طاغیه بیزی طلب ایلدی که تحت ذمتنه ادخال ایلیه، بیز داخی نظر ایدوب کوردک که، محنت وشداید مشدد اولدی. بالضروره حق تعالی اهل تثلیث اوزرنه نصرت میسر ایلیتجه نفسلرموز

هذا ما كتبه وأبلغه عبیدكم في مدينة الجزائر بعد الدعاء بالسعد والنصر الذي يوصل إلى أقصى الأمانی: إن لمقامكم العظيم عندنا منزلة عظيمة إلى درجة نعترف بوجود عهدكم علينا ولزومه، ونجل عتبتكم السامية بحيث تفجز الرسالة عن الوفاء بحقه، نحن فرحون بأيام سعادتكم ومستبشرون بزمام عبوديتكم ومنقادون لأمركم، ونعتمد عليكم اعتماداً باطنه وظاهره مخلصان وأوله وآخره مستحسنان، نصغي إلى أمركم، ولا نملك إلا غاية التعظيم لجنابكم المعظم، وتدعو أن يكون مقامكم الشريف مشرفاً. لقد شهد هؤلاء العبيد إخباراً طويلاً وأحداثاً جليلاً فتدقق هوال سببها أعداء الدين وحقق المؤمنون أحبة الله نصراً وألحقت بالكفار أعداء الله هزائم. ولكن في نهاية المطاف أن الطائفة الطاغية بعد أن استولوا على بلاد الأندلس انتقلوا إلى قلعة وهران ثم توجهوا لأجل الاعتداء على غيرها من البلاد فبعد استيلائهم على بجاية وطرابلس لم تبق أمامهم غير مدينتنا الجزائر، وبقينا حائرين كنقطة في وسط الدائرة. وضيق أهل الكفر الخناق علينا من كل النواحي، إلا أننا تشبثنا بالدين وهو الجبل المتين، ولجأنا إلى الله، ولكن الطائفة الطاغية سعوا إلى إدخالنا تحت سيطرتهم، الأمر الذي أدى إلى اشتداد المحن والشدائد علينا. وعندما رأينا أن الله تعالى قد غلب أهل التثليث علينا اضطررنا إلى الصلح

وحرملرموز واولادموز واموالموز  
قورقسندن صلح ايلدك. وسبي وتفريق خوفندن  
مدارا اتدك. انا لله وانا اليه راجعون.

بو مضايقه دن صكره كه، كفار كلوب وهراني  
وبجايه وطربلسي الدى. قصد ايلدى كه كميلرله  
بيزه دخى مستولى اولوب ايسر ايله، وبر بريموزدن  
تفريق ايده، ناكاه ناصر دين وحامي مسلمين  
ومجاهد في سبيل الله اولن اروج بك بر مقدار  
غازيلرله چيغه كلدى. بيز داخى آتى قبول واكرامله  
استقبال ايلدك. زيرا خوفموزدن الله فضليله بيزى  
خلاص اتدى. مشار اليه اروج بك بيزه كلمزدن  
اول تونس شهرندن بجايه حصارنه كلمش ايدي.  
اعداء ديندن الكوب اخوان مسلمين ايجون تعمير  
ايلمك قصدنه پس قلعه مزبوره مجاهد صالح فقيه  
ابو العباس احمد بن قاضى ايله محاصره ايدوب،  
اركانته تزلزل ويروب، بنيانى هدم ايليوب، قلعه يه  
كيردكلرنده كافرلر بنيه لرلك اختلالنى ومنه لرلك  
حلونلى مشاهده ايلديلر. قلعه مزبوره نك اراسنده  
مسلمانلر هجوم ايدوب عظيم البنا بر برجن ايلديلر.  
عنوة قلعه يه داخل اولديلر. كافرلك اول قلعه دن  
بعضى قاقچوب وبعضى كه روحلرى ناره اولاشمه  
سنى حق تعالى معجل ايلمش ايدي قتل اولدى  
والحاصل مسلمانلر اول كافرلرله انواع محاربه  
ومقاتله ايله آناء الليل والنهار اشراقدن غرويه دكين  
جنگلر ايلديلر. ناكه مشار اليه اروج بكوك  
اصحابندن بر جماعت مفارقت ايلديلر. مشار اليه  
جماعة قليله ايله اول كافرلر اراسنده قلدى. مشار  
اليه بيزه كلوب ملاقى اولمغه واعداء ديندن بيزى  
خلاص قلمغه سبب بو اولمش ايدي. پس مشار  
اليه اروج بك تلمسان شهري محاربه سنده رحمه

معهم خوفأ على ارواحنا ونسائنا واولادنا  
واموالنا، وقمنا بمجاراتهم خوفأ من السبي  
والتشتيت. انا لله وانا اليه راجعون.

وبعد هذه المضايقة جاء الكفار واستولوا على  
وهران وبجاية وطرابلس، وكانوا ينوون احتلالنا  
بالسفن وابقاعنا أسرى بأيديهم، وتشتيت شملنا،  
إلى أن جاءنا فجأة ناصر الدين وحامي المسلمين  
والمجاهد في سبيل الله أروج (عروج) بك مع ثلثة من  
مجاهديه. وقمنا نحن باستقباله بحفاوة وتقدير.  
لأنه ويفضل الله خلصنا من خوفنا. وكان أروج  
بك قبل أن يأتينا قد قصد لحصار بجاية متوجهاً  
من مدينة تونس، وذلك بغية تحريرها من أعداء  
الدين وتسخيرها للإخوان المسلمين، فقام وإلى  
جانبه المجاهد الصالح الفقيه أبو العباس أحمد  
بن القاضي بمحاصرة القلعة المذكورة، وزلزل  
أركانها وهدم بنيانها، وعند دخول القلعة شاهد  
الكفار بأن بنياتهم قد اختلت وأيقنوا أن  
أجلهم قد دنا. وهاجم المسلمون القلعة المذكورة  
وسيطروا على برج عظيم البناء، ودخلوا القلعة  
عنوة، فلاذ بعض الكفار بالفرار منها، وعجل  
الله تعالى وصول ارواح البعض الآخر منهم إلى  
النار فوقعوا مقتولين. وخلصنا القول إن  
المسلمين قاتلوا أولئك الكفار بكل أنواع  
القتال وحاربوهم من أناء الليل والنهار ومن  
الشروق إلى الغروب، إلى أن قام جماعة من  
أصحاب أروج بك المشار إليه بتركه، فبقي  
هو مع جماعة قليلة بين الكفار. فقصدنا  
المشار إليه والتقى بنا فكان السبب في إنقاذنا  
من أعداء الدين. إلا أن المشار إليه أروج بك  
استشهد في معركة مدينة تلمسان فرحمة الله

عليه، فخلفه أخوه المجاهد في سبيل الله أبو  
التقى خير الدين فأصبح خير خلف لخير سلف،  
وقام بحمايتنا. ولم نشاهد منه غير العدل  
الكامل وإتباع الشرع الشريف النبوي. وقام  
المذكور أيضاً بتعظيم مقامكم العالي غاية  
التعظيم واشتغل في أمر الجهاد وبذل ماله  
وروحه في رضى رب العباد، وحرص على  
إعلاء كلمة الله، وكل ما يتمناه هو التعلق  
بسلطنتكم العلية وتقديم كمال الاحترام  
بكم، ولهذا فإن محبتنا تجاهه أصبحت  
خالصة وثابتة. وكيف لا نكن له المحبة  
وقد حل بيننا، وشمر عن ساعديه، وجاهد الى  
جانبنا في سبيل الله بنية خالصة وقلب صادق.  
وحرص على التقيد بأمر الله تعالى في  
الشدّة والرخاء وهو كالكوكب الوهاج  
والدليل واضح المنهاج في العقيدة الإيمانية.

واليوم فإن ما نريد إبلاغه للمقام العالي هو:  
أن أميرنا المذكور خير الدين قد عزم على التوجه  
إلى طرفكم العالي، وقد توسل إليه أعيان البلدة  
المذكورة للعدول عن السفر. نحن الآن نعاني من  
الضعف ونحذر بنا الكارثة فنخاف من الكفرة  
الطاغية لأن النصارى ينوون شراً بنا. ولهذا السبب  
فقد تم إرسال الفقيه العالم المدرس السيد أبي  
العباس أحمد بن علي بن أحمد إلى عتبتكم  
العالية، نحن خدم أميرنا المذكور وجنابكم  
الأعلى، كما أن أدناي إقليم بجاية والغرب  
والشرق هم في خدمة مقامكم الأعلى. وعند  
وصول المذكور حاملاً هذه الرسالة  
سيقوم بتبليغ مقامكم الأعلى عن الأمور  
الأخرى المتعلقة بهذه البلاد.

الله شهيد اولدقده، قونداشى مجاهد فى سبيل الله  
ابو التقي خير الدين خير خلف اولوب، بيزى حامى  
اولدى. عدل تامندن وشرع شريف نبويه اتباعندن  
غيرى نسته سن كورمدك. مذكور داخى دايمامقام  
اعلاكوزى غاية تعظيمه تعظيمه وأمر جهاده  
اشتغالده ورب العبادك رضاسنه مالى ونفسنى بذل  
ايلمكده اولوب اعلاء كلمة الله حريص اولمغين  
وجمله آمالى سلطنت عليه كوزه منوط وكمال  
احترامكوز اوزره مبسوط اولدغى اجلدن بيزم  
داخى محبتموز انوك حقتده خالص وثابت  
اولمشدر. نيجه محبت ايلميالوم كه، بيزومله بيله  
اتك بيلده ساعد اقدام اوزرنه كلوب، بيزومله بيله  
جهاد فى سبيل الله نيت خالصه قلب صادق  
توجه ايلمشدر. وشدة ورخاده حق تعالى نك امرى  
اوزرنه قايم اولمخه اتفاق ايدويدر. عقيدة ايمانيه ده  
كوكب وهاجه ودليل واضح المنهاجه بكرز.

والحالة هذه بو بنده لرك مقام عاليه اعلام  
ايلدكلرى اولدركه، مذكور اميرموز خير الدين  
جانب اعلاكوزه كتمكه عزيمت ايلمش ايدى.  
بلده مزبوره نك عرفاسى تضرع ايدوب  
قويورمديلر. كفرة طاغيه دن خوف ايلدكموزدن  
اوترو، زيرا نصارى بيزه زياده يرامز قصدده در،  
بيز خود غايت ضعف وفلاكتده يوز. بو سيدين  
اوترو باب اعلاكوزه فقيه عالم مدرس سيد ابى  
العباس احمد بن علي بن احمد ارسال اولندى.  
بيز مذكور اميرموزله جناب اعلاكوزك  
خدمتكارلريوز. واقليم بجايه وغرب وشرق  
اهاليسى مقام اعلاكوزك خدمه سيدر. وساير بو  
بلادده واقع اولن امورى اشبو مكتوبله وارداقده  
مقام اعلاكوزه مزبور اعلام ايلسه كركدر.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.  
حرر في أوائل شهر ذي القعدة من عام خمسة  
وعشرين وتسعمائة للهجرة (٢٥١ تشرين الأول/  
أكتوبر ١٥١٩م).

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.  
حرر في أوائل شهر ذي القعدة  
من عام خمسة وعشرين  
وتسعمائة.

Topkapı Sarayı Arşivi, 6456



**Ilustración 9: Carta al sultán Solimán al-Kanuni informándole sobre la muerte de Oruç Barbarroja (1519).**

<sup>792</sup> Ibid., pp. 152-155.

#### TEXTE DE LA LETTRE (35)

Ensuite (36)

Vos serviteurs dont le nombre est évalué à 364.000, parmi lesquels 50 chefs installés à Grenade et ailleurs, misérables et malheureux, tels des étrangers retranchés dans l'île de l'Andalousie, tous se plaignent de leur malheur, de leurs épreuves et de leurs armes ; ils supplient humblement le sultan, implorent le secours de notre Seigneur, que Dieu fasse durer son honneur et sa victoire. Tous vous traduisent combien ils ont été persécutés par les ennemis de la religion et les oppresseurs infidèles, ce qu'ils ressentent en combattant les infidèles et endurent nuit et jour comme chagrins, dommages et tyrannie de la part de ces infidèles qui les font périr par le feu. L'ennemi nous tend toujours une main armée pour nous causer maux et dommages. Il nous a cernés de toutes parts et chacune des flèches qu'il nous dépêche va droit au but. Cet état de fait, qui dure depuis longtemps, nous touche profondément et nous cause beaucoup de dégâts. Nos voisins du Maroc et frères de notre religion nous ont abandonnés. Auparavant se trouvait dans notre voisinage l'honorable vizir, le mudjahid au nom de Dieu, Kheireddine, vainqueur pour la religion et la gloire de Dieu sur les incroyants. Kheireddine, alors à Alger, a été informé de notre situation et de nos grands malheurs..

La population musulmane s'est alors unie pour obéir à notre Seigneur et pour lui témoigner les sentiments d'amour de leur cœur ; la justice, la religion et la sécurité se sont établies dans les villes de la Province. Nous avons imploré l'aide de Kheireddine et il nous a secourus ; il est l'auteur de la délivrance de nombreux musulmans prisonniers aux mains des infidèles, il les a transportés en terre d'Islam, sous la dépendance et les ordres

---

moriscos dans l'Encyclopédie de l'Islam, première édition. Souhaitons que ce vide soit comblé dans la deuxième édition par une étude plus exhaustive de cette question qui intéresse un grand nombre d'historiens arabes et européens.

(35) Nous avons découvert ce document dans les archives historiques du Topkapi à Istanbul : T.K.E. 3154, de format 44,5/24,5 cm.

(36) Nous avons évité de traduire les compliments d'usage, voir le texte intégral de la lettre dans la version arabe.

---

<sup>793</sup> TEMIMI, A., *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*, Ed. Centre d'Études et Recherches Ottomanes, morisques, de documentation et d'Information, Zaghuan 1989, pp. 30-32.

de notre Seigneur le Sultan, dans les villes de Perchek (37), Cherchell et aux environs de Tlemcen pour les peupler et les mettre en valeur.

L'incroyant maudit était au courant de tout ce qui nous concernait, il n'avait pu venir à bout de nous par la politique et le bûcher et, il s'était aperçu que nous préférions mourir plutôt que renier notre religion que nous plaçons plus haut que toutes les autres. Quand l'incroyant a été convaincu de notre ferme volonté de lui résister, il a eu peur de notre union, de nous qui avons abandonné nos biens et notre pays pour émigrer et nous réfugier dans un pays musulman dans le but de préserver notre religion. Etonné et désespéré, l'incroyant a réuni ses conseillers et ses hommes politiques pour comploter et tâcher de nous tromper, mais le mensonge et la ruse se retournèrent contre leurs auteurs. Nos ennemis, à la suite de leur consultation, ont adopté un plan maudit : combattre Alger afin qu'il ne reste, dans le pays du Maghreb, personne susceptible d'apporter aide et secours aux musulmans. Mais Dieu les a châtiés comme il châtie ses ennemis le « jour de l'éléphant », et a fait se retourner contre eux leur propre ruse lorsque la tempête les dispersa au large des côtes où ils périrent ou furent pris et très peu se sauvèrent du naufrage. Après cet événement, la colère des incroyants contre les musulmans s'est accrue ; avec leurs prêtres ils prient maintenant leurs statues ; quant à nous, nous nous adressons au Prophète Mohammed. Ainsi leur plan d'attaque contre Alger s'est retourné contre eux et gloire est restée à la religion musulmane car Dieu est pour nous le meilleur des défenseurs.

O notre Seigneur des deux terres et des deux mers, que Dieu vienne à votre victoire, du secours, du secours pour la gloire d'Alger, car Alger est un rempart protecteur pour les musulmans et elle est une cause d'ennuis et de préoccupations pour les oppresseurs et les incroyants. Alger est liée à votre nom, elle est sous votre dépendance ; grâce à elle, les cœurs blessés sont redevenus puissants et fiers, la population hétérogène est maintenant liée par l'amitié et celui qui a honoré la ville c'est le mudjahid au nom de Dieu votre serviteur l'honorable Vizir Kheireddine, qui obéit aux ordres de notre Seigneur, et représente la gloire de la religion et la garantie de notre existence. Kheireddine a rajeuni ce pays, rassemblé tous ses habitants, effrayé les infidèles, chassé le mensonge et établi la loi du Prophète ; il

(37) Dans le texte de la lettre on trouve le mot « Perchik », et malgré nos recherches, il nous a été impossible de le vérifier ; mais le comparant à Ilter, op. cit., t. I<sup>er</sup> p. 59, nous relevons que les andalous se sont installés sur la côte algérienne et dans la ville de Presk (?), serait-ce le même mot ?

a fait régner l'ordre de l'Empire ottoman et les lois de notre Seigneur, que Dieu vienne à sa victoire, jusqu'à ce que le pays soit honorablement embelli.

Nous demandons à notre Seigneur, que Dieu vienne à sa victoire, d'envoyer quelqu'un à ce pays si notre Seigneur le juge opportun ; cela se fera au profit de toute la population musulmane et au détriment du parti du diable. Notre communauté musulmane s'est mise d'accord pour présenter cette requête à notre grand Sultan, Sultan de l'Islam, qu'il soit toujours honoré et victorieux, et lui demander de venir à notre aide en nous envoyant le mudjahid Kheireddine Pasha d'Alger, le meilleur homme susceptible d'apporter une victoire à ce pays et que tous les incroyants craignent ; et sur cela salut à votre rang si haut et miséricordieux, en date du début de Sha-'ban 948 (38).

(38) Entre le 19 et le 29 novembre 1541.

**Ilustración 10: Carta de los moriscos de Granada al Sultán Solimán al-Kanuni en 1541.**

طلب ابن أمير تونس محمد الرشيد منحه لواء طرابلس أو  
قسنطينة أو بعض البلدات في المنطقة على طريقة  
السنجد ووعده بأداء الخدمات السلطانية وتقديمه المال  
اللازم للخزينة ( ٩٥٩هـ، ١٥٥٢م )

يتحدث الحكم عن طلب قدمه ابن أمير تونس محمد الرشيد إلى الديوان الهمايوني وهو من الأسرة الحفصية التي كانت تحكم تونس قبل دخول العثمانيين إلى المنطقة واعترفت بهم الدولة حكماً على مناطقهم بعد أن أعلنوا ولائهم للسلطان العثماني. ويبدو أن الأمير محمد الرشيد كان يرغب في إدارة بعض الأماكن في المنطقة بطريقة السنجد أي تحويلها إلى لواء ليدبره بصفة "أمير سنجد" تحت إمرة بكلي الجزائر. والأماكن التي طلبها هي: طرابلس الغرب التي يديرها أحد القادة الإنكشاريين وهو مراد آغا، أو قسنطينة التي كان يتصرف بها أحد رجال البحرية العثمانية، أو مجموعة من البلدات الكائنة في المنطقة وكانت تابعة للحفصيين، إلا أنها خرجت عن سيطرتهم لتدخل كل واحدة منها تحت سيطرة أحد شيوخ العرب في المنطقة. وهذه البلدات واقعة على الحدود الجزائرية - التونسية إلا أنها لا تتبع أيًا منهما من الناحية الإدارية، ووعده في حالة تلبية طلبه:

- ١- الارتباط بالإدارة العثمانية بصفة - أمير سنجد تابع إلى ولاية الجزائر.
- ٢- القيام بأداء الخدمات السلطانية تحت إمرة بكلي الجزائر.
- ٣- دفع أموال تزيد على ما يدفعها كل واحد ممن يتصرفون على الأماكن المذكورة.

ويبدو أن الديوان الهمايوني تريت في اتخاذ أي قرار بشأن مقترحات الأمير الحفصي واكتفى بالاستئناس برأي بكلي الجزائر بشأن الموضوع. ومما يجدر ذكره أن هذا الحكم يعطينا فكرة عن الأوضاع الإدارية لبعض المناطق من بلاد المغرب في هذا الوقت المبكر للحكم العثماني في المنطقة، ومدى تمكن أمير تونس الحفصي السلطان حسن من فرض إرادته على المناطق التي كانت تابعة لدولتهم بعد انضواء المنطقة تحت الحكم العثماني. ولجوء الأمير محمد الرشيد إلى السلطان العثماني يؤكد على انحسار الحكم الحفصي.

<sup>794</sup> BAYAT, Fazil, Los países árabes en los documentos otomanos, ... op. cit., pp. 163-165.

ولاية مغربده جزاير بكلي بكيسي  
صالح باشايه حكم كه

حكم إلى بكلي بكي الجزائر بولاية المغرب  
صالح باشا

حالياً خلف الأمراء الكرام شرف الكبراء الفخام  
ذو القدر والاحترام المختص بمزيد عنايت الملك  
المجيد تونس بكى أوغلى محمد الرشيد دام مجده  
دركاه معلامه رقعاه صوتوب، بو بنده لرى حالياً  
ولاية مغربده جزاير بكلي بكيسي بنده لرى ايله  
قوشوب، اول ديارده سنجاقي همايين صدقه  
بيورلورسه اولاد وتواجمي امر شريفله محروسه  
استانبولده قوپ، مشار اليه ايله كيدوب، خدمات  
پادشاهي ايليام. واكر طرابلس سنجاقي بو بنده لرينه  
عنايت اولنور ايسه، لواء مزبورك سنجاقي بكى  
اولان مراد آغا بنده لرى هر ييل نمقدار بشكش  
ويورسه آندن زياده اوتوز بيك فلورى ويرريم.  
وجزايره تابع قسنطينه نام قصبه نيجه ييلدر كه بر  
لونت تصرفنده در، مزبور نمقدار بشكش  
ويورسه آندن زياده يكرمي بيك فلسورى ويره يم.  
ويوندىن غيرى نيجه قصبه لر واردكه سابقا بابام  
زماننده بزم ايدي، بابام وفات اتدكدن صكره ايچنده  
اولوب ملتزم اولان شيخ عربلسر قرداشم سلطان  
حسن بنده لرنه نسه ويرموب، مالكانه ضبط  
وتصرف ايدوب نه جزايره ونه تونس تابع در، ذكر  
اولنان قصبه لر سنجاقي طريقى ايله بو بنده لرينه  
صدقه بيورلورسه خزينه عامره به هر ييل اوتوز بيك  
فلورى ويره يم. ذكر اولنان قصبه لرى سنجاقي  
طريقى ايله بو بنده لرى..... ضبط ايليام خزينه  
عامره به كلى مال تحصيل اولنور. وتونس  
خصوصيجون عرض اولناجق احوال وارد در ديو  
عرض ايلدى. امدى بيوردوم كه:

قدم خلف الأمراء الكرام، شرف الكبراء  
الفخام، ذو القدر والاحترام، المختص بمزيد عنايت  
الملك المجيد ابن أمير تونس محمد الرشيد دام  
مجده عريضة إلى سدي العلياً ذكر فيها أنه إذا  
منح سنجاقي (لواء) سلطانياً في المنطقة، وأصبح  
برفقة بكلي بكي الجزائر بولاية المغرب، فإنه  
سيترك اولاده وحاشيته في المحروسة استانبول  
بأمر شريف ويؤدي الخدمات السلطانية مع  
المنكور، فإذا منح له لواء طرابلس فإنه سيدفع  
سنوياً ثلاثين ألف فلوري زيادة على ما يدفعه أمير  
سنجاقي اللواء المذكور مراد آغا من هدايا. وإذا ما  
تم منح القصبه المعروفة بقسنطينة التابعة  
للجزائر، والتي هي تحت تصرف أحد رجال  
البحرية منذ سنوات، فاني أدفع عشرين ألف  
فلوري زيادة ما يدفعه المنكور من هدايا، فضلاً  
عن هذا فإن هناك بلدات عديدة كنا نمتلكها في  
السابق في عهد والدي، ويعد وفاة والدي لم يدفع  
شيوخ العرب الذين يلتزمون بها أي شيء لأخي  
السلطان حسن، وهم يتصرفون بها على طريقة  
المالكانة (أي يعتبرونها ملكاً لهم)، وهذه البلدات  
ليست تابعة لا إلى الجزائر ولا إلى تونس، وإذا ما  
تم منح هذه البلدات بطريقة السنجاقي إلى هذا  
الداعي، فإنني أدفع للخزينة العامرة ثلاثين ألف  
فلوري كل سنة. وإذا ما قام هذا الداعي بضبط  
هذه البلدات فإن الخزينة العامرة ستحصل أموال  
طائلة. كما ذكر مسائل أخرى عن أحوال تونس.  
وبناء عليه فقد أمرت:

عند وصول حكيمى الشريف، تقوم بالنظر في  
المسائل التي ذكرها المشار إليه وتكتب عنها  
وفق ما تراه أنت مناسباً وتعرضه على سدة  
سعادتي، في أوائل ربيع الأول ٩٥٩هـ / أواخر  
شباط / فبراير ١٥٥٢م في أدرنة

حكيم شريفم واروب وصول بولدقده، مشار اليه  
ذكر اتدوكى خصوصاً انه وجهله مناسب ايسه وجه  
ومناسب كوردوكك اوزره يازوب سده سعادتمه  
عرض واعلام ايليه سن. شويله بلاسن. في اوائل  
ربيع الأول سنة ٩٥٩هـ. في ادرنه.

مهمه دفتري، طوب قايى سرايى ٨٨٨ ص ٨٤ ب

١٦٥

**Ilustración 11: Carta del hijo del príncipe de Túnez solicitó ser nombrado gobernador de Trípoli, Constantina o algún Sangak, y prometió realizar los servicios sultánicos y proporcionar el dinero necesario para el tesoro. 959 Hijri (1552 d.C)**

Muhimme defteri 9, p. 77 ; 10 dhoul kaada 977 / 16 avril 1570

Édit à Ali Pacha, Beylerbey d'Alger :

Vous avez évoqué dans votre lettre adressée à la Sublime Porte, que la Régence bénéficie de la sécurité et de la tranquillité et qu'on y a restauré les endroits qui avaient besoin de l'être, et que la population connaît aujourd'hui une vie meilleure ; quant aux ennemis, ils se sont groupés pour attaquer les provinces proches de l'Espagne, ils les ont pillées et enlevées ; depuis, la population andalouse s'est manifestée pour affronter les ennemis, leurs chefs ont été vaincus et dispersés ; grâce à Dieu, les Andalous ont mené une attaque et ont emporté une victoire ; nous avons agi alors en conséquence, en adressant des soldats et munitions et ce pour les aider dans leur combat ; mais les ennemis n'ont pas cessé d'attaquer les provinces à leur proximité, en déclenchant des raids de temps en temps.

Nous sommes donc au courant de toutes ces informations et en détail ; auparavant, j'avais l'intention d'envoyer ma flotte impériale dans ces régions, pour venir au secours des musulmans, par tous les moyens ; mais les infidèles de l'île de Chypre, située près de mes royaumes, ont rompu le traité qui nous lie, et ont agressé les pèlerins qui se rendent aux Lieux Saints et la taïfa des commerçants musulmans ; nous inspirant des sacrifices des martyrs, nous avons décidé de conquérir cette île et de prendre son sort en main ; ce qui fut réalisé avec beaucoup de facilité au printemps ; c'est ainsi que les musulmans comme par le passé accomplissent les préceptes de la religion et les pèlerins et commerçants accomplissent leurs tâches, sans entraves et retournent chez eux en paix, en évoquant élogieusement notre Etat ; c'est pour ces raisons que nous avons tardé à envoyer les soldats dans ces régions.

Nous vous ordonnons d'envoyer les soldats et les munitions, chaque fois que cela est possible, pour venir en aide aux musulmans ; dès l'arrivée de notre édit, et suivant nos instructions, procurez toute aide aux musulmans cités ci-haut ; soyez très attentifs face aux ennemis et prenez soin de défendre la religion et les affaires importantes de l'Etat ; il faut que vous manifestiez courage et audace ; informez-nous régulièrement de tous les événements qui se passent dans ces régions ; cet édit est remis le 27 chewwal 979/13 mars 1572.

795

**Ilustración 12: Edicto a Ali Pachá, Beylerbey de Argel. Muhimme defteri 9, p. 77, Dhu al-Qi'dah, 977 hijri, 16 de abril de 1570.**

<sup>795</sup> TEMIMI, Abdeljelil, « Langue des derniers morisques et leur installation au Maghreb à la lumière de nouveaux textes et firmans ottomans », Dimensiones ideológicas y culturales de los moriscos y las políticas de la Inquisición, Actes du XIII Symposium International d'Études Morisques, Fondation Temimi, Tunis, Mayo del 2009, p. 298.

Muhimme defteri 23, p. 139, 28 rajab 981/23 novembre 1573

*Objet* : Les Andalous d'Alger se plaignent du coût de la vie et des abus des hommes d'Etat :

Ceci est notre Edit au beylerbey de la Régence d'Alger : Les pauvres Andalous, Tagarinos et Mudéjares, ont envoyé à la Sublime Porte un délégué pour nous informer qu'après avoir laissé leurs biens en Espagne, ils se sont installés à Alger et ses environs ; ils sont devenus pauvres et ne possèdent rien ; les gouverneurs de ces régions leur ont imposé l'impôt tout comme les autres sujets du pays, ce qui les a poussés à se plaindre du coût de la vie ; même les salaires qu'ils touchent sont confisqués et les marins ont arraché leurs fonds et biens. Pourquoi les a-t-on lésés, en confisquant leurs fonds et salaires ? Ainsi selon l'Edit sultanien, il t'incombe de prendre précaution et d'obéir ; on ne doit pas confisquer les fonds et les biens de ces indigents, non plus que leurs salaires.

Ne permets à personne d'intervenir dans leurs affaires ; ces pauvres gens seront exemptés durant les trois années de toutes les charges jusqu'à ce qu'ils deviennent plus aptes et aient les moyens pour cela ; il faut leur procurer de la tranquillité ; et lorsque leur situation s'améliorera, c'est à ce moment là, qu'on prélèvera les droits et impôts sur eux comme les habitants du pays ; ne commettez pas d'injustice sur les malheureux, en appliquant une loi non conforme à la charia, non plus qu'à mon Edit ; que cet Edit reste dans tes mains...

796

**Ilustración 13: Los andalusíes de Argel se quejan del costo de vida y de los abusos de los hombres de Estado. Muhemmi defteri 23, p. 139, 28 de Rajab de 981 Hijri, 23 de noviembre de 1573.**

---

<sup>796</sup> TEMIMI, Abdeljelil, « Langue des derniers morisques et leur installation au Maghreb à la lumière de nouveaux textes et firmans ottomans », Dimensiones ideológicas y culturales de los moriscos y las políticas de la Inquisición, Actes du XIII Symposium International d'Études Morisques, Fondation Temimi, Tunis, Mayo del 2009, p. 300.

**Traduction de la lettre du turc (10) :**

A l'illustre et Grand Prince des Chrétiens, celui qui a été choisi parmi les grands honorables de la nation chrétienne, celui qui a rétabli le bon état des affaires de la population chrétienne, celui qui a manifesté de la considération, de la gloire, de la fierté, le Doge de Venise, que ses fins soient heureuses et que Dieu étende sur lui sa protection.

Nous vous informons, par notre lettre impériale, que Suleiman et 'Ali (11), de la communauté « morisque » qui habite l'Andalousie, nous ont présenté un rapport nous apprenant que déjà un certain nombre de Morisques ont gagné les territoires de l'Empire ottoman et qu'un certain nombre d'autres désirent rejoindre les territoires de l'Empire ottoman par voie terrestre et souhaitent que personne ne s'oppose à leur passage et n'intervienne contre eux lors de leur traversée du territoire de Venise. Nous vous prions de leur faciliter le passage et la traversée de votre territoire dans la tranquillité et la sécurité ; et puisque vous êtes de ceux qui veulent du bien à notre Gouvernement Impérial et que vous n'avez cessé de témoigner de la fidélité et de bons rapports de voisinage à notre haut Gouverne-

---

(10) Voir le texte intégral en turc avec une reproduction d'une partie de la lettre dans notre étude publiée en langue arabe.

L'original de la lettre au Archivio Di Stato Di Venezia, Buste 7 42/155 4 17/3.

(11) Des recherches dans les divers fonds d'archives et bibliothèques de Turquie, seront, sans doute, très révélatrices et nous permettront de découvrir ces rapports qui nous éclaireront davantage sur les relations Morisco-Ottomanes.

---

<sup>797</sup> TEMIMI, A., Le gouvernement ottoman et le problème morisque, Ed. Centre d'Études et Recherches Ottomanes, morisques, de documentation et d'Information, Zaghwan 1989, pp. 36-37.

ment, et ce avec bonne foi, il est clair pour notre lumineuse Majesté que vous resterez de même pour veiller à tels services et prêter aide à notre Sublime Porte ; en fonction de tout ceci nous vous avons rédigé cette lettre impériale et nous vous l'avons adressée, pour permettre à tous ceux de la communauté morisque qui sont actuellement dans votre pays de passer par voie terrestre pour se rendre en sécurité, dans notre Empire et grâce à votre sincère et fidèle amitié, votre fraternité et votre limpide croyance en notre Sublime Porte, depuis longtemps ; lorsque notre lettre vous parviendra, nous vous demandons d'acheminer, vers nos territoires bien gardés, tous ceux qui, de la communauté morisque, ont quitté l'Espagne et ont fait halte à Venise. Ne permettez à personne d'intervenir parmi eux ou de les importuner à propos de leurs biens, argent et animaux, s'ils étaient importunés ce serait contre le traité de paix conclu entre nous, et tout cela au cours de leurs diverses étapes jusqu'à ce qu'ils arrivent en sûreté et sans dommage.

Nous connaissons clairement, jusqu'aujourd'hui, comme nous l'avons dit, votre bon intérêt et soyez sûr que votre aide à ces pauvres malheureux pour regagner notre pays qui est la demeure du repos, est un moyen d'acquérir notre satisfaction impériale et une condition pour consolider l'édifice de notre entente et prolonger le traité. Occupez-vous de ceci et efforcez-vous à ce que ces gens passent dans votre territoire, contents de leur situation, l'esprit délivré.

Rédigé à Constantinople la bien gardée au milieu du mois djumada I - 1023 (12).

---

(12) Entre le 19 et 29 Juin 1614.

**Ilustración 14: Carta del Sultán Ahmed I al Dux de Venecia en 1614 sobre los moriscos. Constantinopla, Yumada I, 1023 Hijri (1614 DC)**

نومبر ۱

Le 14/11 1897

N° d'arrivée 14/11/97

Transmis par واسطه

دقیقه ساعت h. m. du

بدأ بحاره

Commencé à

Finis à 6/3/40

L'Etat n'accepte aucune responsabilité à

Signature de l'employé raison du service de la telegraphie. Signature de l'employé

محل نومروسى	عدد كلمات	حروب	محل تاريخى	ساعت	دقیقه	روز و پاشب	طریق	اشارات مخصوصه
No du dépit	Nombre de mots	Group	Date du dépit	Heures	Minutes	Matin ou soir	Voies	Indications aux télégraphes

CPLÉ LONDON 3619 63 3 40 S SUHEYA PASHA FIRST  
 CHAMBERLAIN CPLÉ = THE ANGLO JEATISH ASSOCIATION  
 DESIRING TO JOIN IN LOYAL MANIFESTATIONS EVOKED THROUGH  
 CELEBRATION BY JEAS IN TURKEY OF FOUR HUNDHEDTH  
 ANNIVERSARY OF ANCESTORS ARRIVAL IN THAT EMPIRE AFTER  
 EXPULSION FROM SPAIN RESPECTFULLY APPROCHES HIS  
 IMPENIAL MAJESTY THE SULTAN WITH THE EXPRESSION OF  
 ITS HIGH APPRECIATION OF THE LIBERAL SENTIMENTS EDISPLAYED  
 THROUGHOUT HIS MAJESTYS REIGN TOWARDS HIS  
 JENISH SUBJECTS +

ماده هیجده ملوکہ سرتا سلبوسہ

اسپانیا ده طرد اولندقدہ ہندہ اجداد لریک مالک شہادہ قبول لریک درت بورنجی سٹہ دورہ سہ  
 تشبہ مالک حورہ وہ سائہ بود بیک ابراز اید کلہ نمایشات صادقہ انکیز موسوی صغینی  
 رض اشزان اینک آرزو سیدہ عہد ہیجودہ ملوکہ وہ موسوی نیم حقہ اظہار جو ریڈہ حسابان  
 اصرانہ وہ طویلہ ہیکہ سوتہ اخوی بار شہیم عہدہ تشکات و نقد برانہ جرأت ایدیک معروضہ

نومبر ۱، ۱۸۹۷

( 152 )

نمبر  
 سری قوللہ 61/51

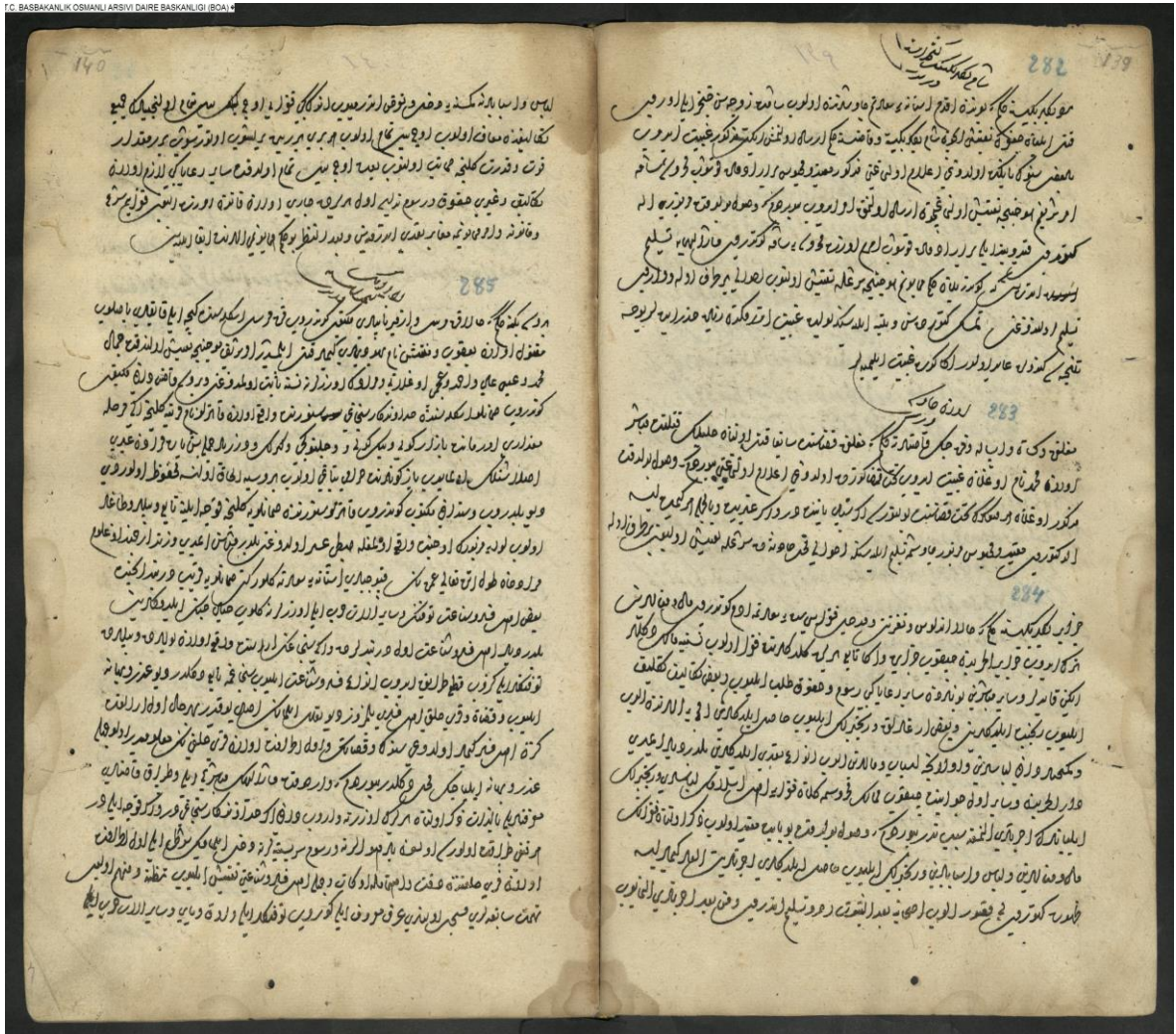
Y.M.T.V

Y.MTV.00061.00051.001

Ilustración 15: Manuscrito Turquía Y\_MTV\_00061\_00051\_001\_001-1

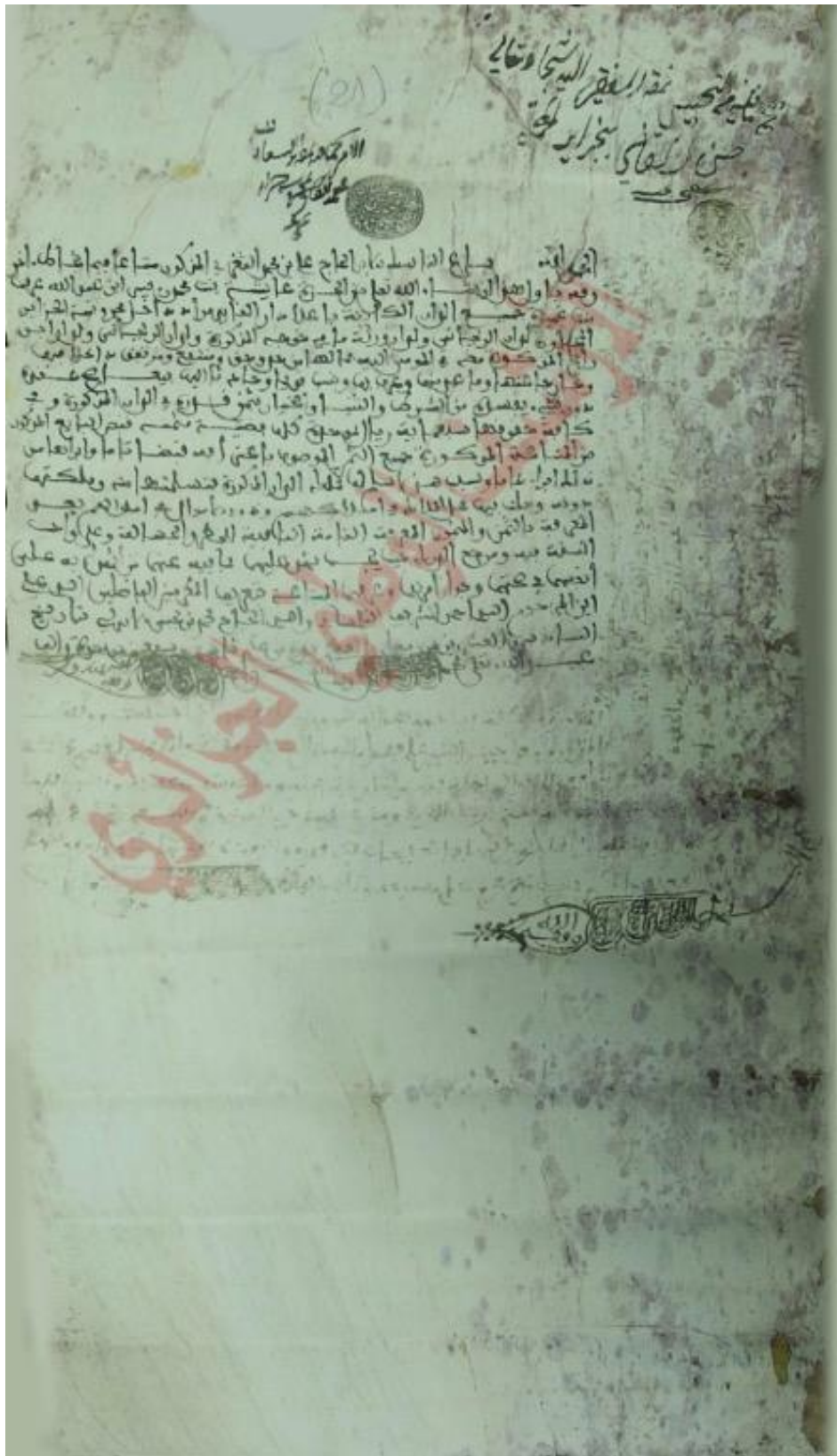




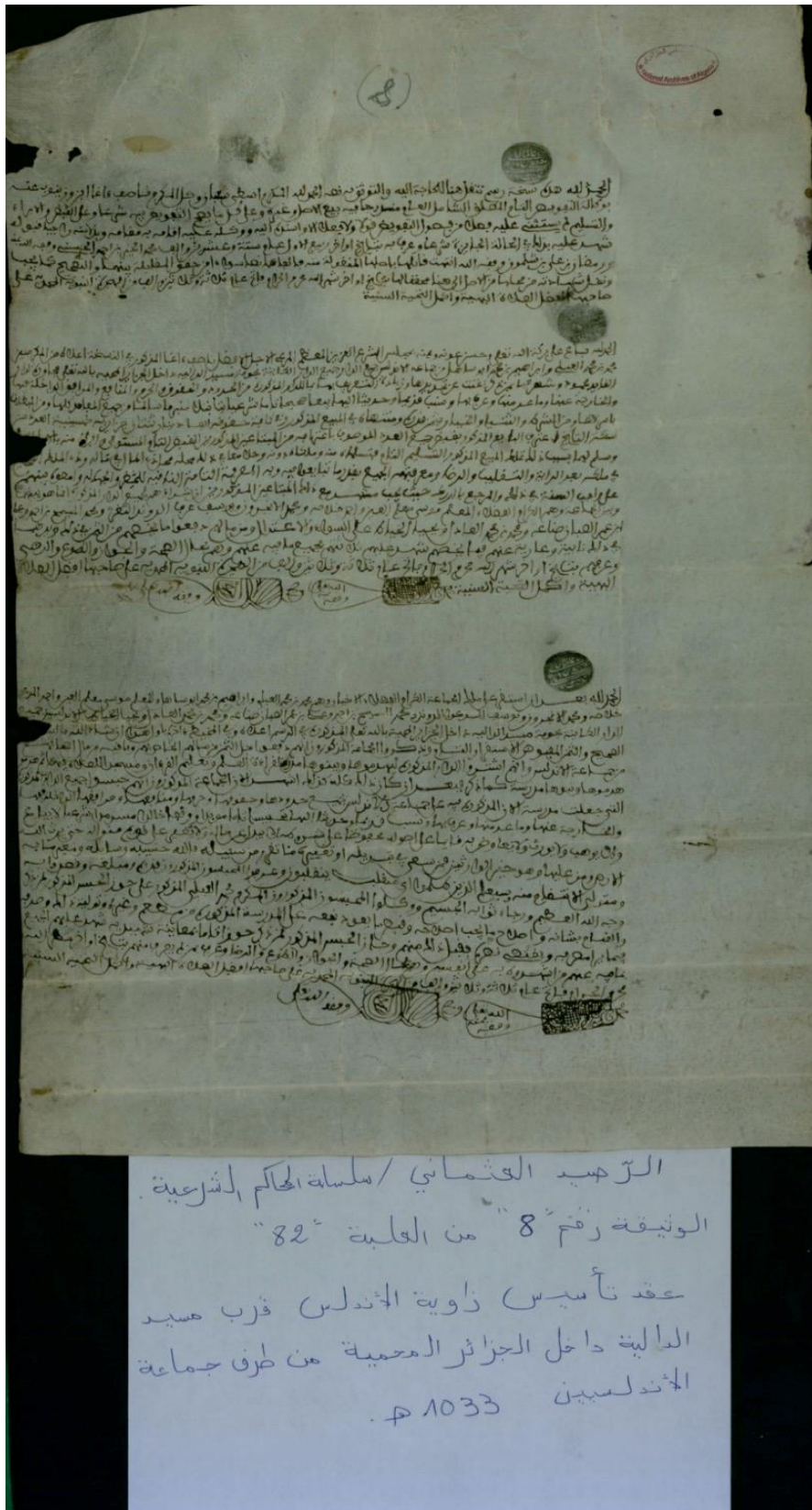


A: {DVNSMHH.d.00023

Ilustración 18: Manuscrito Turquía Sobre los moriscos de Argel. A. {DVNSMHH.d.00023. T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı", Ankara.



**Ilustración 19:** Archivo Otomano, de la serie Mahākim Shar'īyah. Documento número 8 de la caja 82. Contrato de fundación de la zawiya de los andalusíes cerca del masid de Daliya (Argel), año 1033 de la hégira (1623). (conservado en el Archivo Nacional de Argel)



الترتيب القماني / سلسلة المحاكم الشرعية  
الوثيقة رقم 8 من العلبة 82  
عقد تأسيس زاوية الأندلس قرب مسجد  
الدالية داخل الجزائر المحمية من طرف جماعة  
الأندلسيين 1033 هـ

Ilustración 20: Archivo Otomano, de la serie Mahākim Shar'iyah. Documento número 8 de la caja 82. Contrato de fundación de la zawiya de los andalusíes cerca del masid de Daliya (Argel), año 1033 de la hégira (1623). (Continuación, página 2). (conservado en el Archivo Nacional de Argel)

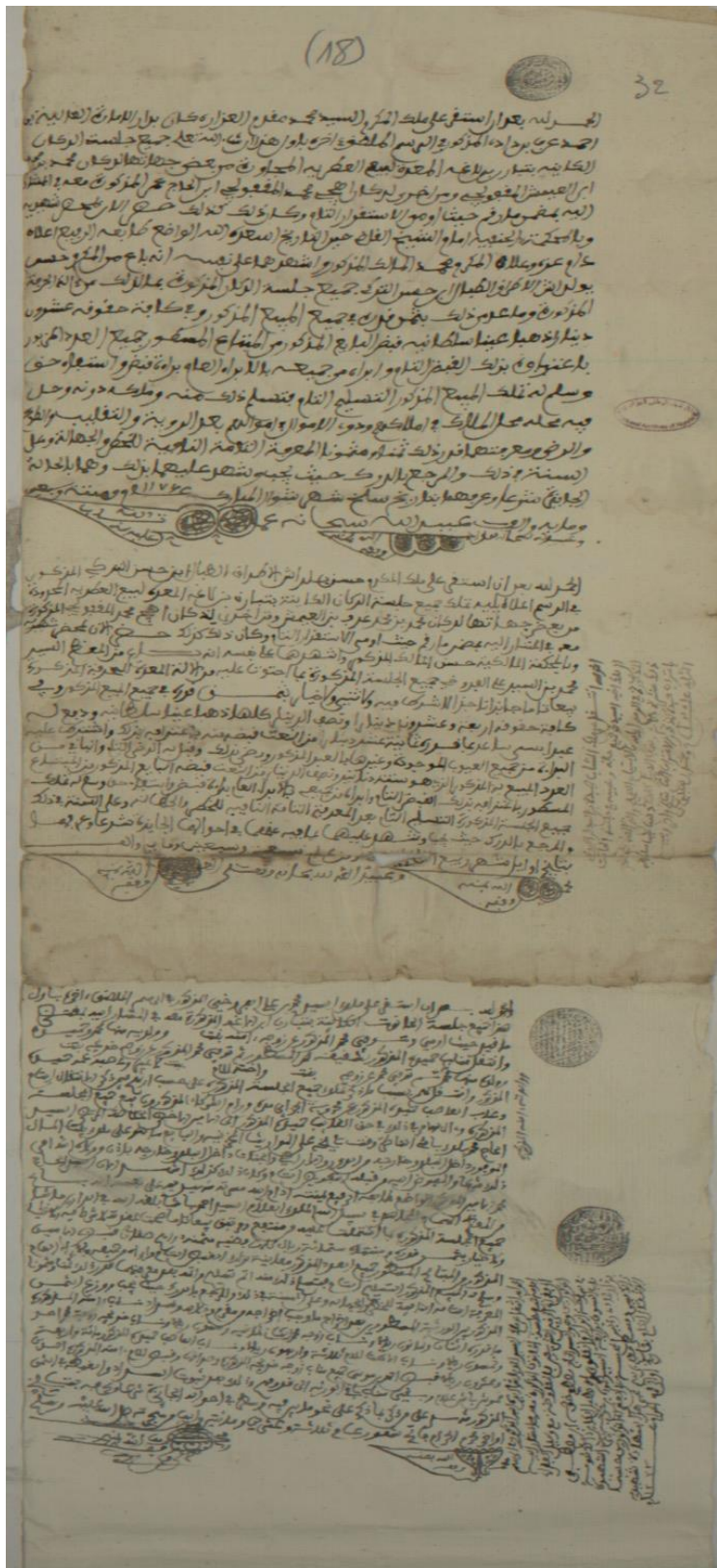


Ilustración 21: Archivo Otomano, de la serie Mahākim Shar'iyah. Documento número 8 de la caja 82. Contrato de fundación de la zawiya de los andalusíes cerca del masīd de Daliya (Argel), año 1033 de la hégira (1623). (Continuación, página 3). (conservado en el Archivo Nacional de Argel)

## 2. MANUSCRITOS ESPAÑOLES

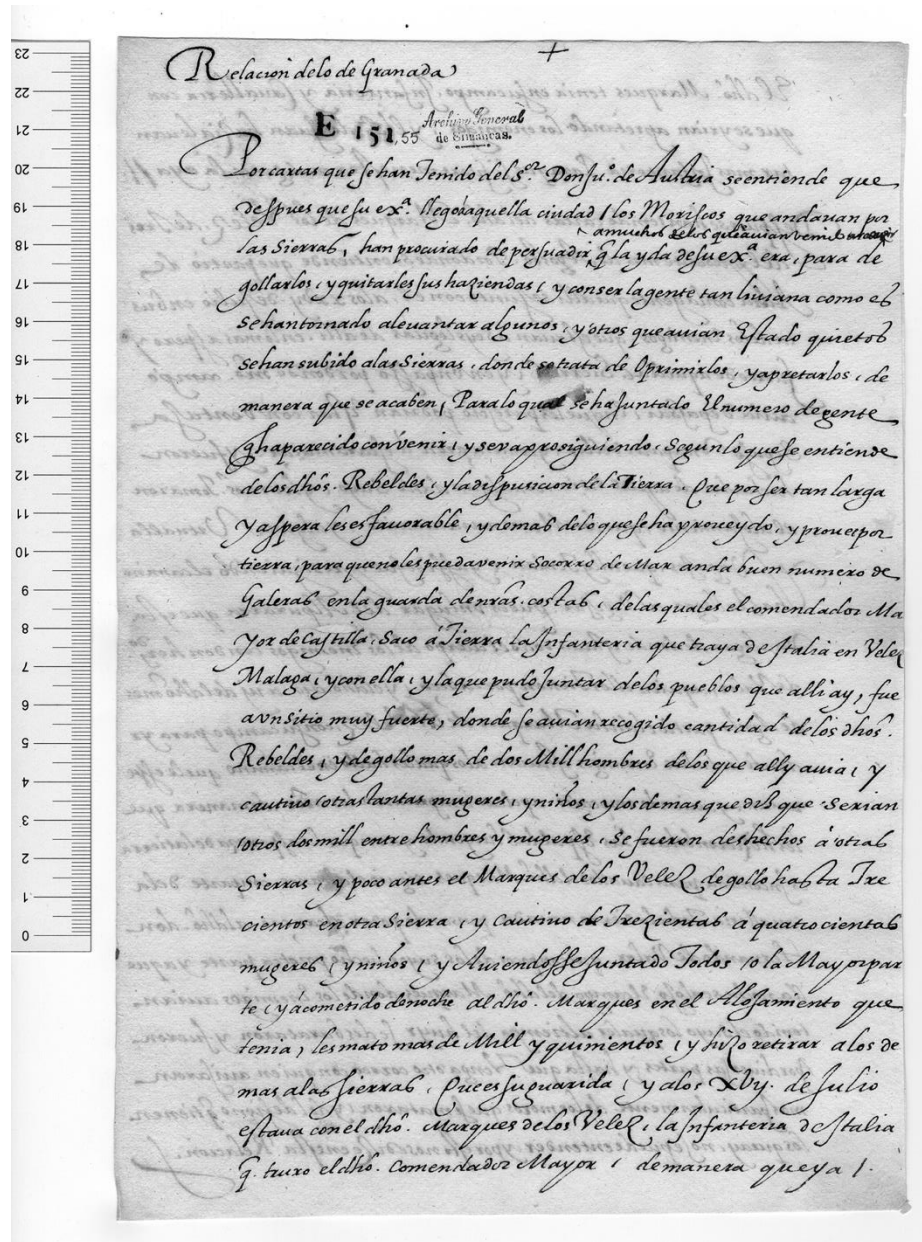


Ilustración 22: AGS. Est. Leg. 0151. 0001



Relacion de los Morisun que se han embarrados en los sig.<sup>tes</sup> navios en la ind. de Ocho.  
1692 por los siguientes

En el navio llamado *San Pedro* y el *Lado* *San Geronimo*

Ombres	—	—	—	—
Mujeres	—	—	—	—
Niños y niñas	—	—	—	—
Todos son				—
				—

En el navio llamado *San Pedro* y el *Lado* *San Juan*

Ombres	—	—	—	—
Mujeres	—	—	—	—
Niños y niñas	—	—	—	—
Todos son				—
				—

En el navio llamado *San Juan* y el *Lado* *San Juan*

Ombres	—	—	—	—
Mujeres	—	—	—	—
Niños y niñas	—	—	—	—
Todos son				—
				—

En el navio llamado *San Juan* y el *Lado* *San Juan*

Ombres	—	—	—	—
Mujeres	—	—	—	—
Niños y niñas	—	—	—	—
Todos son				—
				—

En el navio llamado *San Juan* y el *Lado* *San Juan*

Ombres	—	—	—	—
Mujeres	—	—	—	—
Niños y niñas	—	—	—	—
Todos son				—
				—

Todos son — 782 —

Ilustración 24: AGS. Est. Leg. 0214. 0005

— 3093 —

*S. Margalida*

Ombres	—	8 64	—
Mujeres	—	8 77	—
Niños y niñas	—	8 202	—
Todos son			8 246

*Archivo General de Simancas.*

*S. Masia*

Ombres	—	8 71	—
Mujeres	—	8 77	—
Niños y niñas	—	8 81	—
Todos son			8 229

*Vigilante*

Ombres	—	8 73	—
Mujeres	—	8 78	—
Niños y niñas	—	8 84	—
Todos son			8 235

Todos juntos son 8 3803

De manera que todos juntos son de n.° tres mil ochocientos y tres en esta manera

Ombres	—	8 1228	—
Mujeres	—	8 1293	—
Niños y niñas	—	8 1282	—
Son todos			8 3803

E 14

Ilustración 25: AGS. Est. Leg. 0214. 0009

en Terma a 29 de Mayo 1610

Yo el Duque de Lerma

Para que sea en el con-  
 Acont de estado la Inleya con  
 escusar el dñio de Aragón y carta  
 con ordena del Virrey de Mallorca, en que aya  
 Presi de hazim sea sabido que de Argel han salido  
 de se acuda a los onze Barcos de alto Bordo y  
 con el armada una fragata de 16 Bancos en cuyo  
 con cargo por se con muchos Moriscos, y nos van por  
 entienda por se soldados y otros como plateros  
 necesi y por se los han conducido a formar  
 de parte de de el prai y en senen los lugares  
 de la Marina de Cantabar los  
 que aytarari en ellos, y como ay  
 de quiza muchos Casalleros y dños  
 en sus Aldeas lo a ayntado a los  
 Virreyes y Gobernadores de los Puertos  
 que se ayntados de ello.

Ilustración 26: AGS. Est. Leg. 0494. 0009

+

G A Leg 78-57

RECORD GENERAL DE SIMANCAS

La ca q. v. m. me embio el paborda  
 de metorca / sobre los misos  
 se tienen de arzel tela venida  
 de la rra turqca aoran y los  
 cruallio ligeros y se gan  
 gan luego en orden sin q  
 de gites donde han de y  
 y mirese que capitanes y  
 aproposito para los se  
 de infanteria y de quin  
 entre tanto que esto se  
 comuni de reys esto al  
 ceanuller para de  
 se le ofrese que auran  
 que en las de  
 que en las de  
 que tambien veriam  
 heros y de la escapa  
 nes que van en el  
 de se van a proposito  
 rales otros que con  
 garios y a un faze  
 mase que en este  
 resalte /

q tiene de los moriscos del reyno  
 Valenya y de quien se vio ayer  
 lunes en y seguen por el mar  
 de quin y don francisco q por  
 en otra junta el dia de medina del  
 y de de chinchon no se hallaron en  
 como se avia antes  
 de los moriscos es de  
 y q con buena  
 miron en el remedio  
 como antes se apuntado seria  
 bien enbiar ala costa de vala  
 de los q estan  
 que el mar q se  
 aya alij mofeta  
 que fultan  
 los capitanes  
 se hizo luego de  
 cada tres compa en  
 cada vno de los dos regios /

Ilustración 27: GYM. Leg. 0078. 0204

Rescibimos la letra de v<sup>ra</sup> M<sup>te</sup> de xxvii de octubre sobre el negocio de los nuevamente convertidos del Reino de Granada, y el Príncipe nos mando mostrar la q<sup>ta</sup> v<sup>ra</sup> M<sup>te</sup> le scriuio en el caso. Y si fuéramos solos en el parecer q<sup>e</sup> avemos dado, pensáramos q<sup>e</sup> sería mas cierto el de las personas de letras que en esto han dado a v<sup>ra</sup> M<sup>te</sup> otro parecer, mas como por mandado de v<sup>ra</sup> M<sup>te</sup> ayva avido sobre el mesmo caso en estas partes diversos ayuntamientos de letrados; así en vallid hallando se aqui el marqués de mondésjar el año de xxxviij: como despues en toledo en presencia del dicho marq<sup>s</sup>: el año de xxxcix, lo de los del consejo de la inquisición se juntaron con los prelados y personas de otros consejos q<sup>ta</sup> v<sup>ra</sup> M<sup>te</sup> para ello mando señalar, y siendo el neg. muy examinado fueron en el voto y parecer q<sup>e</sup> a v<sup>ra</sup> M<sup>te</sup> ovimos embiado. Y como quiera q<sup>e</sup> no se deue dexar de tener por bueno y seguro lo q<sup>e</sup> en conformidad fue declarado por tantas y tales personas, to darvia por las causas que v<sup>ra</sup> M<sup>te</sup> scriue, y desseñando q<sup>e</sup> las necesidades q<sup>e</sup> al presente se le offrescen, sean en alguna manera ayudadas deste s<sup>cto</sup> officio: Avemos pensado alg<sup>os</sup> medios para satisfacer y contentar a los dichos nuevamente convertidos, extendiendo nos mas en favor suyo de lo q<sup>e</sup> contiene los dichos pareceres y el voto de los prelados y hombres de consejo de que arriba se ha<sup>e</sup> mención. Y tenemos mucha pena q<sup>e</sup> no se satisfaga dello el marq<sup>s</sup> de mondésjar: diciendo que no lo acceptaran los convertidos y no se perderia nada en platicarlo con ellos agora de nuevo: pues q<sup>e</sup> en substancia diffiere poco de lo q<sup>e</sup> ellos pedian. V<sup>ra</sup> M<sup>te</sup> mandara ver lo vno y lo otro y pues q<sup>e</sup> para lo effectuar se requiere autoridad del Papa como lo scriue el dicho marq<sup>s</sup>, la podra

Ilustración 28: PTR. LEG. 28.52. 001



MCCCXLIV

mandar haer despachar como mas conuenga a seruiço de Dios E suyo E saluacion  
 de los dichos nueuamente convertidos. Guarde y ensalce Nro. S. la Imperial  
 y Real persona de C. V. M. por largos y bien auenturados tiempos, De  
 vallid. Ultimo de Enero 1544 años.

Huill fundor y Capellanes q las ymperiales y  
 feales manos de vna M. besan

J. Car. A. toletan.

Alrest. H. Cruz.  
 Pacci

f. ciuitaty

Don diego  
 Tau. Lic.

**Ilustración 29: PTR. LEG. 28.52. 002**