Universitat Autònoma de Barcelona

Dipòsit digital de documents de la UAB

This is the **published version** of the bachelor thesis:

Torras i Hugas, Feliu; Antón Pelayo, Javier , dir. Les conversions forçoses a la Península Ibèrica i a l'Imperi Otomà (s.XVI). 2023. 32 pag. (Grau en Història)

This version is available at https://ddd.uab.cat/record/283151

under the terms of the license

Universitat Autònoma de Barcelona

Les conversions forçoses a la Península Ibèrica i a l'Imperi Otomà (s.XVI).

Feliu Torras i Hugas

FACULTAT DE FILOSOFIA I LLETRES
GRAU EN HISTÒRIA
TREBALL DE FI DE GRAU

Director: Dr. Javier Antón Pelayo

CURS 2022-2023

Índex

ABSTRACT 4
INTRODUCCIÓ. OBJECTIUS I AGRAÏMENTS 6
ANTECEDENTS 8
Els orígens de l'imperi otomà. La teoria *Ghazi* i les seves alternatives historiogràfiques. 8
Els orígens de la monarquia hispànica. La reconquesta. Un debat historiogràfic. 12
LES CONVERSIONS FORÇOSES 15
LES CONVERSIONS FORÇOSES A L'IMPERI OTOMÀ. 15
Conversions forçoses i no forçoses 15
El *devşirme* 18
LES CONVERSIONS FORÇOSES A LA PENÍNSULA IBÈRICA. 22
Regne de Granada i Regne de Castella. Regne de Navarra. 22
La Corona d'Aragó 24
CONSEQÜÈNCIES DE LES CONVERSIONS FORÇOSES. CONCLUSIONS. 28
BIBLIOGRAFIA 31

ABSTRACT

Aquest treball se centra en analitzar dos fets contemporanis entre si que, tot i tenir objectius i resultats diferents, foren claus per l'esdevenir de dos dels principals poders a l'Europa del segle XVI: la conversió forçosa dels moriscos a la Monarquia Hispànica i el *devşirme* a l'imperi otomà. En ambdós casos hi hagué un xoc entre la religió del poder i la de part dels seus súbdits, situació encarada amb diferents enfocaments.

Paraules clau: *conversions forçoses, devşirme, edat moderna, moriscos, imperi otomà*

This paper focuses on the analysis of two contemporaneous events which, besides their different approach and result, were pivotal in the fate of two massive powers in the 16th century Europe: the forced conversion of *moriscos* in the Hispanic Monarchy and the *devşirme* in the Ottoman Empire. In both cases it was a mismatch between the religion of the leader and the religion of a portion of its subjects which was faced in different ways.

Key words: *devşirme, early modern era, forced conversions, moriscos, Ottoman Empire.*

Tako se na kapiji, između neba, reke i brda naraštaj za naraštajem učio da ne žali preko mere ono što mutna voda odnese.

-Ivo Andrić[1]

Dels moros que no sian fets cristians per força.

-Ferran el Catòlic[2]

[1] Entre el cel, el riu i els turons, generació rere generació (de bosnis) es van ensenyar a no penedir-se en excés pel que s'emporten les convulses aigues. A *El pont sobre el Drina*.

[2] A les corts de Monzó de 1510. Citat a: Benítez Sanchez-Blanco, Rafael. *Heroicas decisiones*. València: 2001.

INTRODUCCIÓ. OBJECTIUS I AGRAÏMENTS

No crec que hi hagi millor manera de començar un treball sobre conversions que parlant de la meva, tot i que, per sort, no fou forçosa. Vaig començar aquest grau en història volent respondre les meves inquietuds sobre la història contemporània, de fet, fins ben entrat el tercer curs, només pensava en fer un treball final de grau sobre la Iugoslàvia de Tito i veia la història moderna com un mer tràmit per a obtenir el títol. Tanmateix, mica en mica aquesta part de la història que sembla ser que estigui al mig de tot i de res em va començar a atraure més i més, en part per la gran feina que es fa des del departament d'història moderna d'aquesta universitat.

Per una altra banda l'imperi otomà no em resultava atractiu ni interessant en absolut. Però també com a part d'un procés iniciat fa gairebé dos anys la cultura turca contemporània i, per extensió, l'otomana moderna m'han resultat atractives i he intentat enfocar gran part dels meus objectius acadèmics en conèixer-la amb més profunditat, espero haver-ho aconseguit amb aquest treball.

El lector no tardarà en veure quines són les meves debilitats geogràfiques i temporals. Quan parlo de l'imperi otomà em centro en els Balcans durant el segle XVI, en part per aquesta preferència, en part a manera d'acotar tot el que es podria comentar, doncs l'espai, malauradament, és limitat. Quan s'analitzen les conversions a la Monarquia Hispànica, l'interès es situa obligatòriament al primer quart del segle XVI i especialment al regne de Granada i la Corona d'Aragó, perquè la realitat fou aquesta.

Amb aquest treball he volgut plasmar dues realitats, el que he après i el que he esdevingut. Hagués set impossible que el meu jo del 2019, quan començà aquest grau, hagués fet res remotament semblant al que aquí presento precisament per aquests dos motius, primer perquè no hagués tingut les capacitats i segon perquè no hagués tingut els interessos. Espero haver complert unes expectatives que ni jo tenia però que d'alguna manera o altra, existien.

Però no puc donar pas al treball pròpiament dit sense recordar-me de les persones que han permès que es faci realitat. La professora Eryilmaz va donar forma a unes idees molt abstractes que no haguessin arribat enlloc sense la seva claredat d'idees i el seu domini de l'edat moderna. Quan, per motius logístics, em va comunicar que no podria tutoritzar el meu treball el professor Antón em va acollir i em va tutoritzar de la millor manera possible, amb paciència, perfeccionisme i ajudant-me en tot el possible i impossible. El meu agraïment més profund cap a ells.

També mereix el meu reconeixement el departament d'història moderna, en conjunt, d'aquesta universitat, per, tal com ja he dit, aportar-me interès i fer-me apreciar i estimar aquesta part de la història tan bonica, amb un esment pel professor Espino i el professor Simón, amb qui més he coincidit. Així mateix, vull agrair a tots els professors, independentment de la seva àrea de treball, la seva feina i la passió per transmetre els seus coneixements, amb un record especial pel professor Veiga i el professor Forti de qui he après molt.

No puc oblidar a les persones properes a mi. A me mare, pel suport. Als amics i en concret els que he fet en aquest grau, especialment l'Anna a qui la casualitat em va unir a ella el primer dia i hores de biblioteca i treball conjunt ens han convertit en un gran equip. També en David i en Pau, que han esdevingut indispensables en els dos últims cursos.

ANTECEDENTS

Els orígens de l'imperi otomà. La teoria *Ghazi* i les seves alternatives historiogràfiques.

L'imperi otomà deu el seu nom a Osman I[3]. La informació que les fonts ens aporten sobre el fundador de la dinastia otomana és escassa i la historiografia ha tendit a interpretar-la de formes molt diferents, tal com ha fet també amb el primerenc procés expansiu. De fet, sembla pertinent centrar-se més en els debats historiogràfics que, des d'inicis del segle XX, mantenen els otomanistes respecte com va ser aquest procés expansiu que no pas biografiar a Osman o caure en un mer relat de fets sobre l'expansió. Tanmateix, resulta oportú certa contextualització sobre els primers líders otomans així com els seus orígens.

Una data clau per a comprendre la convulsió que sacsejà Anatòlia a inicis del mil·lenni és el 1071, any de la batalla de Manazkert, que enfrontà a bizantins i seljúcides. Aquesta batalla fou un punt d'inflexió perquè, amb la victòria dels seljúcides, de religió musulmana, es van obrir les portes de la península a les tribus seminòmades túrquiques (també musulmanes) que immigraren en massa a una zona molt favorable (est de la Península d'Anatòlia) pel tipus de ramaderia que practicaven. Cal precisar que els líders seljúcides no eren túrquics sinó perses. No seria fins als següents segles que les tribus túrquiques veurien elevat el seu estatus polític. (Imber, 2002: 4-5).

És, doncs, a partir del segle XIII que hi ha un canvi de paradigma respecte a la situació dels turcs. Això es deu a dos fets: la presa de Constantinoble per part dels croats i les invasions mongoles. El primer fet succeí el 1203, en el marc de la quarta croada, quan els contingents europeus, en lloc de dirigir-se a Terra Santa, es van dirigir a Constantinoble, van assetjar la ciutat i van coronar un emperador (Aleix IV Àngel) proper als seus interessos. Tanmateix, els bizantins el van derrocar en una insurrecció popular. Davant d'aquesta situació els croats, ja al 1204 van conquerir la ciutat pròpiament dita, aniquilant l'imperi i repartint-se gran part dels territoris bizantins (Phillips, 2004: 162-180).

Des de principis del segle XII, concretament, fins el 1261, bona part de l'actual Grècia i les zones més occidentals de l'actual Turquia, van estar sota un estat feudal, depenent de Venècia i governat per nobles francesos. A aquest territori la historiografia s'hi ha referit

[3] En algunes cròniques europees el nom fou transcrit com a Othman, d'aquí el nom que rep l'imperi en no pocs idiomes europeus com ara el català, el castellà o l'anglès.

com a Imperi Llatí. Durant aquests anys els líders bizantins grecs van instaurar diversos regnes, com el Despotat d'Èpira o els Imperis de Nicea i de Trebizonda.

Aquests estats, liderats per l'Imperi de Nicea i, en algunes ocasions, amb col·laboració dels búlgars, van anar recuperant territori de l'Imperi Llatí fins que, finalment, el 1261, van recuperar Constantinoble (Chrysostomides, 2009). Tanmateix, el trasbals provocat pels croats no fou el que feu trontollar l'equilibri i les estructures d'Anatòlia sinó que fou la derrota dels seljúcides davant dels mongols el 1243. Amb el domini mongol a l'est d'Anatòlia, que comportà l'assentament de mongols a aquesta zona, els turcs, tal com havien fet segles abans, van tornar a desplaçar-se a l'oest, afeblint el domini bizantí. (Imber, 2002: 6).

Aquest desplaçament túrquic cap a l'oest es va veure facilitat per la decisió de l'emperador bizantí Miquel VIII Paleòleg que, després de recuperar Constantinoble, preferí centrar els esforços defensius en les fronteres de l'oest. A finals del segle XIII, Anatòlia occidental era ètnicament de majoria turca (Shaw, 2002: 12).

Ja a inicis del segle XIV ens trobem amb un major domini turc sobre Anatòlia, basat en principats amb una extensió relativament reduïda degut, no només a la seva major expansió demogràfica, sinó també al debilitament del control mongol i seljúcida. Aquests principats, coneguts com a beyliks pel nom que rebia el dirigent, bey, no sorgeixen espontàniament al segle XIV sinó que s'anaren formant durant els convulsos segles anteriors, però, és en aquest moment, on comencen a ser una força clau en els equilibris a Anatòlia.

Un d'aquests beys era Osman. Les seves biografies estan repletes de llegendes fins al punt que és gairebé impossible poder-ne extreure un relat historiogràficament coherent. De fet, Imber sosté que els historiadors hem d'acceptar que és impossible trobar una explicació convincent des d'un punt de vista acadèmic als orígens otomans[4] (Imber, 1993). Tanmateix, és interessant relatar quines diferents postures ha plantejat la historiografia per a justificar la primera expansió otomana i com s'han rebatut.

El debat sobre com explicar l'expansió dels otomans des d'un petit beylik a un poderós imperi tricontinental sorgeix al primer terç del segle XX. El primer historiador a aportar una tesi fou Herbert Gibbons el 1916. La seva tesi, avui totalment descartada, argumentava que els otomans eren una "nova raça" formada per una mescla de turcs i

[4]Literalment Imber diu: "The best thing that a modern historian can do is to admit frankly that the earliest history of the Ottomans is a black hole".

grecs i eslaus dels Balcans convertits a l'islam. A això hi suma la idea que, els grecs i els eslaus després de les seves conversions, van ajudar a crear l'administració otomana. És a dir, Gibbons defensa que, si bé l'islam va tenir un paper cohesionador en l'expansió i manteniment de l'imperi, foren les estructures heretades dels bizantins les que donaren als otomans la capacitat d'esdevenir un imperi amb una llarguíssima extensió temporal (Gibbons, 1916: 12-23). Aquesta tesi va ser ben aviat rebatuda i avui dia té poc interès més enllà de participar en treballs sobre l'estat de la qüestió dels orígens otomans. En aquest sentit, cal destacar l'opinió que n'extreu Kafadar que, tot i ser conscient del context en el qual Gibbons publicà el seu treball, el cataloga de racista, ja que creu que Gibbons vol demostrar que és impossible que un imperi tan mirífic fos fundat i portat a la glòria per asiàtics (Kafadar, 1995: 10).

Les primeres respostes foren les tesis de Mehmet Köprülü i Paul Witttek que, tot i desenvolupades independentment, tenen certs punts en comú. Malgrat tots dos tenen publicacions anteriors, és a partir de la dècada de 1930 que les seves tesis comencen a circular pels àmbits historiogràfics. Köprülü, turc, influenciat pel fort nacionalisme que impregnà la jove República de Turquia liderada per Mustafa Kemal Ataturk planteja una tesi totalment oposada a la de Gibbons en la qual els turcs juguen un paper clau en la creació i expansió dels otomans tal i com sintetitza Kafadar. Wittek, per la seva banda, proposà que el que motivà a Osman a expandir el seu territori fou la voluntat d'estendre l'Islam. De fet, el terme *Ghazi* es pot interpretar com "ideologia de la Guerra Sagrada" (Kafadar, 1995: 34-41) (Wittek, 1958: 14-23).

Tot i que, òbviament, el que s'ha relatat de Köprülü i Wittek és una mera simplificació de les seves tesis, el que queda palès és que obre un nou paradigma trencant totalment amb el que havia teoritzat Gibbons. De fet, durant gairebé mig segle la historiografia acceptà la tesi *Ghazi* com a explicació sobre el sorgiment i l'expansió otomana sense molta oposició[5]. Fou a partir de la dècada de 1980 que, tal com explica Kafadar, diferents acadèmics van, de forma independent, abordar el que havien suggerit Köprülü i, especialment, Wittek (Kafadar, 1995: 50-55). La discussió que en els últims quaranta anys hi ha hagut al voltant de les reformulacions de la tesi *Ghazi* és summament interessant.

[5] Kafadar cita a Arnakis, Togan, Akdağ, Vyronis i Werner com els historiadors que des de diferents ideologies i plantejaments proposaren alternatives a la teoria *Ghazi.* (Kafadar ,1995: 42-47)

Una de les primeres aportacions discordants amb Wittek fou la de Rudi Lindner que, des d'un punt de vista antropològic, explica que els primers otomans eren una comunitat tribal i que, per tant, els era relativament senzill incorporar subjectes de diferents rerefons religiosos o socials si s'adaptaven als seus interessos polítics. (Lindner, 1983: 10-37). També introdueix quelcom que posteriorment tindrà importància en altres acadèmics: posa en dubte la religiositat dels primers otomans, contraposant-se així a la idea de Wittek que fou precisament la voluntat islamitzadora el que propicià l'expansió otomana. Lindner exposa que els otomans, encara al segle XIV, practicaven rituals allunyats dels dogmes i cerimonials islàmics, com la momificació i els sacrificis humans, ergo, és difícil assumir que els primers otomans eren musulmans devots disposats a supeditar els seus objectius en la religió. (Lindner, 1983: 7).

La visió de Jennings també s'oposa totalment a la de Wittek, però des d'un punt de vista diferent del de Lindner, ja que, si bé aquest últim abordava la importància (o no) de la religió pels primers otomans des d'un punt de vista antropològic, Jennings advoca per fer-ho des d'un punt de vista més dogmàtic. Creu que el caire de conquesta d'Osman i els seus successors no encaixa amb el que faria un *Ghazi* en tant que hi havia soldats no musulmans en les campanyes bèl·liques o que a vegades es buscava arribar a acords o interferir en les dinasties dels estats rivals, quelcom no acceptable en la guerra sagrada (Jennings, 1986).

Tanmateix, des de la historiografia turca no s'ha produit aquest trencament. Dos dels otomanistes més destacats, com són el ja esmentat Cemal Kafadar i Halil İnalcık, han buscat afrontar una nova interpretació de la tesi *Ghazi*. İnalcık no es desmarca massa de Wittek, de fet una de les poques diferències que té amb l'austríac és que, a diferència d'ell, dóna certa importància al paper tribal dels primers otomans (İnalcık 1980). Paradoxalment, en alguns moments sembla que s'apropa a la tesi de Gibbons perquè diu que l'imperi otomà esdevé un estat cosmopolita i que uneix musulmans i ortodoxes (İnalcık 1973: 7).

Kafadar si que s'allunya una mica més de la tesi *Ghazi*, però sense oposar-s'hi frontalment, sinó buscant una reinterpretació que pot ser vista com una resposta als crítics de Wittek. En certa manera s'ha vist com Lindner i Jennings dubtaven de la religiositat dels primers otomans perquè, segons ells, trencaven molts dogmes. Kafadar accepta l'heterodòxia dels primers otomans, però diu que no seguir un islam completament dogmàtic no significa que els primers otomans no fossin musulmans ni que deixessin de voler expandir-lo (Kafadar, 1995: 53).

Ja al segle XXI resulta interessant la proposta de Lowry, doncs suposa trencar totalment amb la de Wittek proposant una nova interpretació de les fonts en què l'austríac es basà per formular la tesi *Ghazi*; la ja esmentada inscripció de la mesquita de Bursa i, especialment, un poema èpic conegut com a *İskendernâme,* escrit per Ahmedi. Lowry critica que Wittek només usa les parts d'aquest poema èpic que encaixen amb la seva teoria i que, a més, no ha interpretat bé el que diu. El poema no és un intent de relatar la realitat, no és una crònica, sinó que pretén ser un "mirall per prínceps", un escrit dirigit al governant aconsellant-lo sobre com ser un bon líder (Lowry, 2003 15-32). Així mateix, l'autor aporta una tesi nova: si l'imperi otomà es va estendre tant i tan fàcilment fou per què oferia als seus nous súbdits sistemes més justos de fiscalitat i, valgui la redundància, justícia. (Lowry, 2003: 80-83).

Tot i que el debat historiogràfic al respecte encara és vigent, la falta de fonts fidedignes convida a pensar com Imber i a interpretar els inicis i l'expansió otomana com un forat negre del qual no es podrà saber mai amb exactitud els detalls. En aquest sentit, que queda palès que manca de sentit creure que hi ha una teoria correcta, ja que, els processos narrats pels historiadors són abstractes i no segueixen una causalitat directa ni poden ser axiomàtics per la seva pròpia idiosincràsia. El que és innegable és que l'expansió otomana a partir del segle XIV fou extraordinària, estenent-se per 3 continents i englobant diverses religions en el seu si.

Aquesta expansió, que inclou el domini de territoris habitats majoritàriament per cristians, és la clau d'aquest treball. A partir del segle XV els otomans reclutaven obligatòriament nens de famílies cristianes, especialment dels Balcans, perquè formessin part de l'administració estatal, així com un cos militar d'elit (els geníssers). Com a part d'aquest procés els infants eren convertits forçosament a l'Islam.

Els orígens de la monarquia hispànica. La reconquesta. Un debat historiogràfic.

El terme reconquesta va ser encunyat per primera vegada per a fer referència a les conquestes dels regnes del nord peninsular enfront del domini musulmà a l'obra de José Ortiz y Sanz l'any 1796. De fet, va fer servir el terme *guerra de reconquista,* però al referir-se a batalles concretes advocà per l'ús de paraules més genèriques com *tomar, restaurar o conquistar* (Ríos, 2008). Que l'ús d'un terme sorgeixi més d'un mil·lenni més tard de quan va començar a succeir el fet al qual fa referència és un clar indicador que el concepte desprèn més artificialitat que no pas espontaneïtat, i, és, doncs, innegable que la historiografia dels últims dos segles ha buscat i ha forçat l'ús de la paraula reconquesta.

Tanmateix, la idea -no el concepte- de reconquesta beu d'una ideologia fonamentada durant els anys de "reconquesta", incentivada per dos mossàrabs de Còrdova, Eulogi i Àlvaro, així com diverses cròniques (principalment les conegudes com a Crònica del 754 i la Crònica Albeldense). El que s'extreu de l'acció dels mossàrabs i de les cròniques és que es planteja un enfrontament directe entre cristians i musulmans i que els primers tenen l'obligació moral de salvar la identitat cristiana i que els regnes del nord, en tant que hereus dels visigots, havien de recuperar el territori que els cruels enemics musulmans els havien arrabassat (Guichard, 2002: 79-87).

Garcia Fitz explica que entre els segles IX i XV es va estendre efectivament aquest relat que els regnes peninsulars cristians del nord tenien dret de recuperar allò que els musulmans els havien usurpat. Dir si tenien dret o si es podien considerar hereus era cert o no, no ens interessa, el que queda palès és que la ideologia va existir i va ser un motor per la conquesta d'al-Àndalus. No obstant això, el mateix García Fitz insisteix que aquesta ideologia no va ser el que va marcar l'avanç cristià, sinó que també advoca per motius demogràfics, socials i econòmics, a part de comentar que no tots els combatents s'implicaren en l'acceptació d'aquesta ideologia. (Garcia Fitz, 2009).

Aquesta dicotomia entre qui defensa que l'impuls per la conquesta d'al-Àndalus fou causat per la voluntat de recuperar un territori i defensar la religió cristiana i qui defensa que foren motius demogràfics o econòmics marca el debat historiogràfic. Tanmateix, cal destacar que el debat és recent perquè, fins a l'últim quart del segle XX, no hi hagué oposició a la idea que la reconquesta es basava en la legítima idea que els cristians del nord havien recuperat el territori expulsant als enemics musulmans.

El segle XIX porta amb ell una tendència que marca la societat fins als nostres dies: el nacionalisme. Espanya no en fou una excepció. Fets tan destacats com la invasió francesa i la primera constitució ajudaren a enfortir la idea de nació i aquí és quan la ideologia de la reconquesta entra en acció. Ja en aquests moments, personatges com Antoni de Capmany o la constitució s'impregnen d'aquest ideal. Capmany equipara la invasió francesa amb la musulmana (Capmany, 2008: 90) i la constitució expressa que el catolicisme és la religió perpètua d'Espanya.

No obstant això, el vertader punt d'inflexió perquè aquesta ideologia passi a formar part de l'imaginari col·lectiu espanyol i sigui adoptada com a realitat, tant pel poder polític com per la incipient historiografia de finals del segle XIX, és l'obra de Modesto Lafuente. Tal com expressa Ríos fou el palentí qui donà carrega epistemològica al terme definint-

lo com un procés que va *eixamplar les fronteres* dels regnes hispànics-cristians. (Ríos, 2008). Aquesta definició s'emmotlla perfectament amb les tendències socials regnants en aquell moment. Dir que Espanya va sorgir de la lluita dels cristians enfront dels musulmans i que és precisament aquest cristianisme (catolicisme per a ser més concrets) el que dóna forma a Espanya fa que el mot reconquesta amb la seva forta càrrega ideològica tingués l'oportunitat d'estendre's encara amb més força.

Ja ben entrat el segle XX el franquisme es va fer seva la ideologia de la reconquesta. La retòrica franquista es va inspirar fortament en la reconquesta i tot el que la rodejava, es va assimilar la nova Espanya que havia sortit vencedora de la Guerra Civil amb la Monarquia dels Reis Catòlics que havia vençut l'últim estat musulmà de la península. El que val la pena ressenyar és que la creença que la reconquesta és el que donà forma a Espanya no es va limitar als sectors conservadors més propers al franquisme sinó que republicans destacats com Sánchez Albornoz o Menéndez Pidal no es van desmarcar mai d'aquest pensament (Garcia Fitz, 2009).

En l'últim terç del segle XX, coincidint amb els últims anys del règim i el pas a un sistema polític nou, es va produir una ruptura amb els postulats nacionalcatòlics de la reconquesta. Els primers a plantejar una alternativa foren Barbero i Vigil, basant-se en la premissa que els habitants del nord peninsular; asturs, vascons... mai es van integrar amb els visigots i, per tant, és absurd buscar-hi una continuïtat. Aquests autors advoquen també per refusar que els avanços dels regnes del nord es deguessin a motius religiosos i parlen de raons socioeconòmiques (Garcia Fitz, 2009).

La teoria de Barbero i Vigil suposà un canvi total de paradigma respecte al pensament historiogràfic sobre la reconquesta. Actualment, la tendència historiogràfica majoritària advoca per creure que la causa de l'expansió dels regnes cristians del nord peninsular no fou la religió i que no es pot establir una continuïtat entre visigots i aquests regnes. En aquest sentit, el debat s'ha enfocat cap a un altre punt de vista: si utilitzar el terme reconquesta és adequat o no.

Independentment dels motius que portaren als regnes cristians a estendre les seves fronteres el que apreciem és que, tal com passa amb el cas otomà, l'expansió d'un regne (o regnes) culmina amb la presència d'una minoria que professa una religió diferent de la del poder. Aquestes dues situacions concretes són relativament paral·leles en el temps i en forma. En ambdós casos, tot i que amb motius, circumstàncies, objectius i conseqüències diferents, hi hagué conversions forçoses.

LES CONVERSIONS FORÇOSES

LES CONVERSIONS FORÇOSES A L'IMPERI OTOMÀ.

Conversions forçoses i no forçoses

La presència otomana als Balcans comportà un progressiu augment de la conversió de balcànics a l'Islam. Aquest procés no fou uniforme, les conversions es degueren a motius molt diversos com ara coercions, pressions econòmiques, factors socioculturals o per matrimoni. La clau d'aquest treball són les conversions forçoses, tanmateix, la frontera entre el que és forçós i el que és voluntari pot ser molt permeable.

La figura del *devşirme* -paraula que en turc otomà significa, literalment, recollir, aplegar o recol·lectar- és un paradigma d'aquestes conversions forçoses (amb matisos depenent de l'espai temporal on ens situem). Consistia en el reclutament forçós d'infants provinents principalment de famílies cristianes de territoris sota domini otomà, especialment dels Balcans, amb l'objectiu d'educar-los per a servir al sultà. La conversió a l'Islam formava part del procés.

Durant el procés d'expansió otomà cap als Balcans (1352-1467), sense que esdevingués una pràctica habitual, els otomans van esclavitzar (i convertir forçosament) a presoners de guerra. No obstant això, la conquesta dels Balcans no fou un procés especialment complex o violent, tal com explica İnalcık en contraposició amb el que relata la historiografia balcànica més conservadora[6]. Explica que l'expansió otomana no se centrà tant en llargs enfrontaments[7] com en ràtzies que derivaven en pactes i acords amb les sobiranies locals que posteriorment eren eliminades, annexionant el territori a l'imperi (İnalcık, 1978: 104-129).

Per tant, tal com indica Minkov, és poc probable que l'esclavatge i conseqüent conversió succeís en una escala capaç d'influenciar el desenvolupament demogràfic i el percentatge de musulmans de la península Balcànica. Després del període de conquesta; l'esclavatge i conversió forçosa de cristians dels Balcans podia explicar-se únicament a partir de la captura d'individus que havien participat en conats de revoltes que un cop esclafades donaven la potestat a les autoritats de tractar als rebels com a presoners de guerra

[6] Sobre el debat historiogràfic: Minkov, A. *Conversion to Islam in the Balkans* (2004). Especialment les pàgines 29-34.

[7] Tot i això hi hagué batalles entre els otomans i els regnes cristians balcànics. Destaquen batalles com les de Kosovo Polje o la de Nicòpolis, segurament més recordades pels nacionalismes serbi i búlgar, respectivament, pel seu simbolisme que per la seva transcendència històrica.

(Minkov, 2004: 66-67). Tanmateix, si es mira més enllà dels Balcans, l'esclavatge de presoners de guerra, independentment de si eren obligats a convertir-se o no, fou una pràctica habitual dins l'imperi otomà (Krstić, 2011: 60) (Peirce, 2021: 12-28).

Dos altres tipus de conversió són per casament i per raons econòmiques. En aquests dos casos dilucidar si són conversions forçoses o no pot ser complicat i està subjecte a matisos. Pel que fa al casament com a mètode de conversió, la clau rau en el fet que la tradició islàmica permetia que un home musulmà es casés amb una dona no-musulmana, però no un home no-musulmà amb una dona musulmana. Tot i que el matrimoni amb un musulmà no comportava intrínsecament una conversió per part de la dona, sovint aquest n'era el resultat. A més, els infants resultants de l'enllaç també eren musulmans (Minkov, 2004: 89-91).

Més complex resulta el tema de les conversions per motius econòmics. La tradició islàmica, seguida pels otomans, permetia que la gent del llibre (*dhimmi)*, en referència als fidels de religions abrahàmiques (cristians i jueus), pogués mantenir la seva creença, la seva vida i les seves terres a canvi d'un tribut (*jizya*) i d'acceptar el domini musulmà (Shaw, 2002: 19). Per tant, la conversió a l'islam suposava menys tributs, ja que a part de la *jizya* hi havia altres impostos específics pels *dhimmi* com l'*hanaç* o l'*İspenç* (İnalcık & Quataert, 1997: 152).

Alguns autors com İnalcık o Zelyazkova opinen que la *jizya* fou un factor clau en la conversió de molts balcànics a l'islam (İnalcık & Quataert, 1997: 69) (Zelyazkova, 1990: 65) i si bé és cert, tal com apunta Minkov, és matisable. Al segle XV la *jizya* era molt baixa, ergo, no suposava una càrrega inassumible ni una motivació per a la conversió, almenys per les persones convençudes de la seva fe. Aquesta limitada pressió fiscal suposà que, durant aquest segle, les taxes de conversió fossin baixes. (Minkov, 2004: 92-94). De fet, a finals del segle XV el percentatge de musulmans als Balcans no era superior al 2'5% (Minkov, 2004: 40).

Diferent fou la situació al segle XVI: la *jizya* va pujar substancialment i també ho feren les conversions. En aquest sentit, els estudis de Minkov indiquen que entre 1520 i 1535 al voltant del 22% de la població dels Balcans era musulmana, extraient-ne el percentatge d'individus emigrats des d'Anatòlia (6-8%), en resta un percentatge destacat de conversos (14-16%). Tanmateix, la perspectiva canvia si s'examina el percentatge de musulmans de cada sanjaq (circumscripció territorial de l'imperi otomà). Lluny de presentar certa

uniformitat, els resultats revelen que en certes zones els musulmans suposaven xifres superiors al 40% dels habitants i en d'altres no arribaven a l'1% (Minkov, 2004: 37-42).

Les zones amb més percentatge de musulmans el 1525 eren, per una banda, els sanjaqs de Çirmen, Gal·lípoli, Silistra i Vize (l'actual zona europea de Turquia i l'est de Bulgària) i els sanjaqs de Bòsnia i d'Hercegovina (que ocupaven un espai similar al que ocupa avui el país homònim). En el cas dels sanjaqs orientals l'emigració provinent d'Anatòlia jugà un paper clau en aquest augment del percentatge de musulmans, però no fou així, o almenys no en fou el factor clau, a Bòsnia i a Hercegovina (Minkov, 2004: 43-48).

Per una banda, s'ha optat per explicar l'expansió de l'islam a partir de la poca força que tenia l'església (catòlica i ortodoxa) a la zona; l'enorme presència d'un moviment considerat heretge per les esglésies oficials, el bogomilisme, va suposar que no hi hagués un poder religiós cristià capaç d'atraure i fixar a la població (Adanir, 2002). A més, aquest moviment, s'allunyava dels dogmes i costums cristians més universals com l'ús de la creu o d'imatges de sants i seguia alguns costums islàmics com les cinc pregàries diàries. Per tant, el bogomilisme va ajudar a la implementació de l'Islam. (Minkov, 2004: 102). Tanmateix, com apunta el ja esmentat Adanir i confirmen Zelyazkova i Lopasic, les dinàmiques internes d'aquesta zona apunten a altres teories.

Les regions de Bòsnia i d'Hercegovina, situades a l'extrem nord-oest de l'imperi otomà eren frontereres amb els territoris dels Habsburg. Els enfrontaments entre ambdues potències foren habituals fins al segle XIX i, per tant, les zones limítrofes eren zones de molta tensió i enfrontament constant. En aquest sentit, la presència d'otomans musulmans fent funcions militars i administratives fou alta. Aquesta presència incentivà a la noblesa bosniana i hercegovina a convertir-se a l'Islam per a poder mantenir el seu estatus amb més facilitat. La gent dependent d'aquests nobles (familiars, vassalls, pagesos) també es va convertir a l'Islam. A aquests dos factors s'hi va sumar la sedentarització i conversió dels valacs i la dispersió de la població originària: l'extracció de joves mitjançant el *devşirme* fou més elevada a Bòsnia i a Hercegovina que a altres zones i a això s'hi afegeix l'emigració cap a Polònia i Rússia, especialment de religiosos, però també d'artesans (Adanir, 2002) (Lopasic, 1994) (Zelyazkova, 1994).

Així doncs, si bé la menor fiscalitat a la qual eren subjectes els musulmans suposà un incentiu per a la conversió, les xifres no semblen indicar que hi hagué conversions massives per aquest motiu. A més, cal precisar que la clau d'aquest treball són les conversions forçoses i si bé pot existir debat sobre si la pressió econòmica es pot

considerar una forma de conversió forçosa, la mateixa idiosincràsia del sistema fiscal otomà sembla apuntar en direcció contrària: el que es recaptava mitjançant la *jizya* era un enorme incentiu per no buscar una islamització dels súbdits.

El *devşirme*

De totes les circumstàncies, pràctiques i motivacions explicades, el que amb detall entra dins la categoria de conversió forçosa, i val la pena examinar minuciosament, és el *devşirme.* Els orígens temporals d'aquesta pràctica no estan clars. La historiografia, a partir de les aportacions de Vyronis, ha pres com a referència el discurs de l'any 1395 del bisbe de Tessalònica, Isidor Glabas, on parla de "les devastadores conseqüències del fet que estrangers s'enduguin nens cristians per educar-los en costums barbàrics" (Vyronis, 1956). El fet que ja el 1395 es parlés de quelcom que encaixa amb el *devşirme* porta a pensar que aquesta pràctica sorgí durant el segle XIV.

Els treballs més recents han advocat per acotar més la data. Lindner ho situa al final del regnat de Murad II (dècada de 1380), Demetradis precisa una mica més i ho situa entre 1383-87 (Lindner, 2009) (Demetradis, 1993). Tanmateix, hi ha interpretacions més recents que situen l'origen d'aquesta pràctica més endavant en el temps, ja que consideren que el discurs de Glabas no feia referència al *devşirme* sinó a una altra pràctica, el *pençik*, que tot i tenir molts elements en comú es distingia del *devşirme* en aspectes bàsics com l'origen dels captius o l'objectiu amb el qual eren reclutats forçosament. En el cas del *pençik* es tractava de presoners de guerra que en molts casos eren venuts com a esclaus (Nazlar, 2016).

Independentment de quan s'iniciés la pràctica recurrent del *devşirme,* el que està clar i és clau per aquest treball és que al segle XVI era una pràctica totalment estesa i vital pel funcionament de l'imperi, fins al punt que a mitjans d'aquest segle una part important de l'administració de l'estat otomà ja estava formada per individus provinents del *devşirme* (Minkov, 2004: 69).

El funcionament del *devşirme* no fou uniforme, però més enllà del que s'ha relatat a l'inici d'aquest apartat hi ha certs aspectes a destacar. Els infants o adolescents (sempre masculins) reclutats forçosament no podien ser l'únic fill d'una família i tot i que aquesta pràctica estava enfocada a no-musulmans hi havia diverses excepcions: per una banda, els musulmans de Bòsnia podien ser reclutats, ja que havien arribat a un acord amb Mehmet I i per una altra hi havia col·lectius no-musulmans exempts com els jueus i els armenis (Shaw, 2002: 113-114).

La percepció tampoc fou uniforme. En alguns casos hi ha registres de famílies convertides a l'islam per evitar que els seus fills fossin reclutats (Arnakis, 1963). En altres casos els pares subornaven als oficials encarregats del reclutament perquè se'ls enduguessin i així assegurar un millor futur pels seus fills o justament pel contrari, per evitar que fossin reclutats (Minkov, 2004: 72). Altrament, el mateix Minkov indica que a vegades hi havia malestar entre els musulmans perquè eren conscients que el *devşirme* era una forma d'ascendir socialment (Minkov, 2004: 73).

Ja s'ha esmentat que la funció dels *devşirme* era servir al sultà, però, concretant més, es pot afirmar que l'objectiu de reclutar forçosament a aquests individus era crear una elit administrativa i militar allunyada de la noblesa i depenent únicament del sultà per a reduir les possibilitats de cops d'estat, conjures i traïcions al príncep. A més, almenys originalment, per ascendir en el sistema administratiu depenien únicament de les seves capacitats i no d'interessos oligàrquics.

Els *devşirme* eren portats a Constantinoble, on primerament eren convertits a l'islam i, després, examinats. Una vegada analitzats per saber com podrien servir millor al sultà eren entrenats. Les opcions que tenien era o bé ser soldats d'infanteria o, en el cas dels individus amb més potencial, entrar en les elits militars o administratives. El que tenien prohibit en tot cas era formar part de l'estructura religiosa (Cleveland & Bunton, 2009: 45-47).

Els individus escollits per a formar part de la infanteria integrarien un dels exèrcits més excepcionals i potents del segle XVI; els geníssers[8]. Aquest grup d'elit, sempre intensament lligat al *devşirme* i que ja actuava al segle XIV fou una de les claus per a entendre l'expansió otomana gràcies a la seva disciplina, moral i professionalitat tal com indiquen Cleveland i Bunton. El clímax d'importància dels geníssers fou la segona meitat del segle XVI, perquè arribaren a influir fortament en la vida política, però a partir d'aquest moment es pervertí el sistema, ja que els mateixos geníssers, tot i estar prohibit, col·locaven els seus fills dins del sistema (Cleveland & Bunton, 2009: 48) (Minkov, 2004: 70-74).

Cal destacar que tot i la importància dels geníssers, el màxim a què podia aspirar un *devşirme* era a Gran Visir. Aquesta figura, segurament equivalent a la del *valido* a la Monarquia Hispànica, era la mà dreta del sultà i la màxima autoritat en l'àmbit polític. El

[8] Sobre l'entrenament dels geníssers: Imber, C. *The Ottoman Empire 1300-1650,* concretament les pàgines 137-13

fet d'escollir un *devşirme* suposava pel sultà tenir com a principal càrrec polític algú depenent d'ell i no de la noblesa; específicament entrenat i amb les virtuts per ser un bon governant (Veinstein, 2014). Alguns Grans Visirs provinents del *devşirme* foren Mahmud Paşa Angelović, d'origen serbi (1456-66 i 1472-74, durant l'època de Mehmet II) o Pargalı İbrahim Paşa, d'origen grec (1523-36, durant l'època de Solimà I) entre altres (Somel, 2003).

Que el *devşirme* fou una institució molt important pel funcionament de l'imperi otomà ha quedat palès, però la seva naturalesa continua sent objecte de debat; eren esclaus? Incomplia la llei islàmica? La concepció contemporània de l'esclavitud està marcada per la idea del tràfic d'africans cap al continent americà on eren obligats a treballar gairebé sense descans en plantacions de sucre o cotó. La seva llibertat era nul·la; eren comprats i venuts al millor postor i depenien totalment del seu propietari, el qual els explotava, maltractava i menyspreava extremament. Suposaven, doncs, la part més marginada, desprotegida i dèbil de la societat.

Això xoca amb el que s'ha narrat sobre els *devşirme*, si bé hi havia excepcions, com el cas dels *köçek*[9], la seva vida com a elit administrativa o militar de l'imperi distava molt de la concepció contemporània. Alguns autors no dubten a considerar que eren esclaus, ja que depenien de la voluntat del sultà, no tenien llibertat per casar-se ni per escollir a què dedicar la seva vida (Veinstein, 2014) (Cleveland & Bunton, 2009: 48). Però el fet que molt probablement les condicions de vida de molts *devşirme* eren millors que les de la població lliure pot portar a pensar, tal com indica Minkov, que se situen en una categoria diferent (Minkov, 2004: 67-68). No és que les condicions de vida marquin l'estatus dels individus, però resulta complicat enquadrar Grans Visirs en la mateixa categoria que esclaus provinents del *pençik* (presoners de guerra).

Situats els *devşirme* en una categoria *sui generis* entre els esclaus i els homes lliures és interessant abordar la qüestió sobre si la seva existència viola la llei islàmica. Aquesta possible violació pot observar-se des de dos vessants: l'esclavització d'un musulmà i la vulneració dels drets dels *dhimmi*. La primera qüestió té fàcil resposta; independentment de la consideració que es doni al *devşirme,* la xaria només impedeix l'esclavització de

[9] Els köçek eren joves atractius, normalment provinents del *devşirme* que participaven en espectacles, usualment en palaus, on ballaven disfressats de dona. En alguns casos eren obligats a mantenir relacions sexuals amb adults.

musulmans, no de conversos. La conversió no suposa un canvi en la condició de l'individu (Lewis, 1990: 9).

Més complexa és la resposta a la segona disjuntiva: existeix una vulneració de la condició dels *dhimmi* que suposi una violació de la xaria? De fet, sembla que la resposta pròpiament dita no és tan complexa, el que és complexa és l'explicació: sí que hi ha una violació de la xaria, perquè encara que no es consideri els *devşirme* com esclaus, es vulnerava el seu dret a mantenir i exercir lliurement la seva religió. Palmer i Wittek exposen dues possibles explicacions a aquesta flagrant violació de la llei islàmica.

Palmer, en primer lloc, proposa que el *devşirme* es basava en un costum relacionat amb l'obtenció de presoners de guerra com a botí que va evolucionar fins a convertir-se en una pràctica aplicada en temps de pau per a aconseguir servents pel sultà (Palmer, 1953). Aquesta idea, però, no és acceptada per Wittek, que suggereix una alternativa: els habitants dels Balcans no podien ser *dhimmi,* ja que s'havien convertit al cristianisme després de la revelació de l'Alcorà i, per tant, no poden gaudir dels privilegis que se'ls donava als cristians de zones on el cristianisme s'havia estès abans del 610 com és el cas de la península Ibèrica (Wittek, 1955).

Aquesta explicació, tanmateix, no convenç a autors més actuals com Demetriades que planteja una idea semblant a la de Palmer però més evolucionada. Explica que el *devşirme* prové d'un costum de l'època preotomana: els *beys* tenien servents provinents del pagament d'un impost en el qual no es cobrava diners, sinó persones. Això es mantingué i evolucionà fins al *devşirme* i, per tant, la vulneració de la xaria s'explica en tant que l'estat otomà no va introduir aquesta pràctica sinó que la va mantenir justificant-ho en el costum i l'analogia (Demetriades, 1991).

Independentment de l'explicació, queda palès que hi ha una vulneració de la xaria i ni el costum, ni l'analogia ni una interpretació estreta dels requisits per a considerar un subjecte com a *dhimmi* semblen convincents. Minkov, de fet, s'estranya molt que els juristes islàmics otomans no es qüestionessin si l'estat estava trencant la llei sagrada amb la pràctica del *devşirme,* no tant al segle XIV on la xaria no semblava preocupar als *beys*, però si al segle XVI, època on el sultà era també califa i, per tant, màxima autoritat espiritual de l'islam (Minkov, 2004: 68).

Arribats a aquest punt només queda pensar que l'interès polític era superior a l'interès religiós. Si bé el *devşirme* suposava vulnerar la llei islàmica, el gran rèdit que el sultà aconseguia amb l'existència d'una elit militar i administrativa totalment dependent d'ell

era superior a l'interès que podia tenir en respectar la llei sagrada. Aquesta preferència pels interessos terrenals als espirituals la tindrà també el monarca hispànic Felip III, que advocà per l'expulsió dels morescos -nominalment cristians- per a acabar amb les tensions i homogeneïtzar el territori.

LES CONVERSIONS FORÇOSES A LA PENÍNSULA IBÈRICA.

El procés de conversió forçosa que visqueren els musulmans a la península Ibèrica fou molt diferent. En el cas de l'imperi otomà, la conversió forçosa, si bé estava institucionalitzada, era una iniciativa que buscava dotar al sultà d'un grup fidel i poderós tant administrativament com militarment que afectà només una part relativament petita dels cristians. A la Monarquia Hispànica el procés tingué com a objectiu la conversió de la totalitat dels musulmans, que una vegada batejats van rebre el nom de moriscos. En aquest punt s'analitzarà què va portar a la conversió forçosa i com es va efectuar.

Ja s'ha explicat en els antecedents que la conseqüència del procés conegut com a reconquesta fou la presència de musulmans repartits per gairebé tot el territori sota domini cristià. La situació d'aquests musulmans, que seran coneguts com a mudèjars, serà de relativa tolerància durant la baixa edat mitjana[10], però a partir del segle XVI hi haurà un canvi de tendència.

Regne de Granada i Regne de Castella. Regne de Navarra[11].

Amb el final de la guerra de Granada (1492) es van firmar les Capitulacions de Granada, on els Reis Catòlics es comprometien a respectar la religió dels musulmans granadins que, en passar a estar sota domini cristià, serien considerats mudèjars. Els musulmans granadins, que eren uns 250000 (més de la meitat de la població musulmana peninsular) van veure, inicialment, respectats els seus drets gràcies al paper del primer arquebisbe de Granada, Hernando de Talavera, que advocà per confiar que els musulmans progressivament s'anirien convertint al cristianisme a partir de la interacció amb catòlics. La situació, tanmateix, va començar a mutar a partir del 1499 quan el cardenal Cisneros,

[10] Sobre la situació dels mudèjars resulta interessant, si es busca una concisa exposició general,: Martínez Hoyos, F. *La tolerancia en la España medieval* a Garcia Cárcel, R. i Serrano E. (eds) *Historia de la tolerancia en España (2021)*

[11] A partir de 1512, el Regne de Navarra s'incorporà a la Corona de Castella. Sobre el procés d'aplicació de la Reial Cèdula i l'esdevenir dels moriscos veure: Pérez Laurens, Víctor Manuel. *Los mudéjares en el Reino de Navarra, 1119-1516*. Pamplona, 2005; Usunáriz, Jesús. *Entre dos expulsiones: musulmanes y moriscos en Navarra (1516-1610*). Al-Qantara, 2012: 45-81 i Epalza, Mikel. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid, 1992.

nou arquebisbe de Granada i mà dreta d'Isabel de Castella optà per forçar les conversions dels mudèjars granadins (Carr, 2009: 40-57).

Aquestes accions violaven el que s'havia estipulat en les Capitulacions de Granada i molestaren profundament a bona part dels mudèjars, els quals s'aixecaren contra l'autoritat de Cisneros. L'inici de la revolta fou al barri de l'Albaícin i s'estengué per tota la ciutat durant deu dies. Després d'aquestes jornades els mudèjars es rendiren i tornaren a acceptar l'autoritat de Cisneros. El cardenal, després de reunir-se amb Isabel i Ferran, decidí perdonar als musulmans de la ciutat a canvi de la conversió al cristianisme (Carr, 2009: 58-61).

Davant d'aquesta tessitura alguns musulmans granadins entre el 1499 i el 1500 optaren per marxar de la ciutat i traslladar-se a les Alpujarras, una zona muntanyosa en les actuals províncies de Granada i Almeria. Allà, juntament amb els pobladors d'aquesta zona, es revoltaren de forma més violenta davant de les conversions forçoses que les autoritats cristianes estaven aplicant i que, amb les quals, estaven vulnerant el que s'havia establert a les Capitulacions de Granada (Lea, 2007: 112-114). En l'anomenada Rebel·lió de les Alpujarras, que durà fins al 1501, els musulmans, sense un exèrcit pròpiament dit, optaren per defensar-se mitjançant saqueigs, emboscades i portant a terme una espècie de guerra del terror contra els cristians o els musulmans que col·laboressin amb ells (Carr, 2009: 89-94).

En l'esclafament de la rebel·lió hi participaren en persona Ferran el Catòlic i Gonzalo Fernández de Córdoba, conegut com el *Gran Capitán*, un dels més destacats militars hispànics no només del segle XVI sinó de tota l'edat moderna, fet que mostra la transcendència de l'esdeveniment. Aquesta revolta violenta, que acabà amb la derrota dels mudèjars de les Alpujarras, fou un punt d'inflexió en la situació dels musulmans a la península Ibèrica, la Monarquia ja tenia un pretext per a homogeneïtzar religiosament la població del seu territori, o almenys, en un principi, de Castella.

Quan l'aixecament dels mudèjars de la ciutat de Granada va ser aturat, les autoritats van advocar per convertir forçosament només els granadins, però en aquest cas la Corona va optar per una solució més radical: la Real cèdula de 12 de febrer de 1502. El contingut de la cèdula és molt senzill: donava dues opcions als mudèjars, o convertir-se o marxar de la Corona de Castella. Així doncs, la conversió no es limità tan sols a la zona rebel de les Alpujarras sinó també a tots els mudèjars que vivien a la Corona de Castella.

La cèdula plantejava una falsa dicotomia, ja que marxar no era una opció viable per les dures condicions plantejades: s'obligava als mudèjars a embarcar als ports de Biscaia sense poder endur-se or ni plata ni passar per la corona d'Aragó o Navarra. No podien dirigir-se a cap territori musulmà que estigués en guerra amb Castella (pràcticament tots) i mai més podrien tornar a Castella. A aquestes dures circumstàncies s'hi afegia el fet que no es permetia marxar als nens menors de catorze anys ni a les nenes menors de dotze (Lea, 2007: 119). La realitat és que la corona tenia poc interès a deixar marxar la gran força de treball que suposaven els moriscos (Carr, 2009: 84).

Però per molt que els mudèjars es veiessin obligats a acceptar una nova religió és obvi que no esdevindrien cristians convençuts d'un dia per l'altre. Entre 1502 i 1510 es va portar a terme tot un procés per a convertir aquestes persones. Carr relata com per tota Castella les conversions massives foren actes festius, les mesquites es reconsagraren com esglésies o es derruïren, les famílies musulmanes adoptaren noms cristians o fins i tot es celebraren *corridas* de toros a manera de celebració (Carr, 2009: 84). Per una altra banda, hi hagué un intent de convèncer a les elits religioses i jurídiques de la minoria mitjançant el lliurament de privilegis i mercès tant a individus com a comunitats morisques sent un paradigma Antón Martínez (abans conegut com a Mahomad Recocho) el qual se'l reconegué com a mestre major de l'ofici de torner de Sevilla amb una mercè de 10000 maravedissos (Ortego Rico, 2011).

Aquestes mesures, independentment de la seva forma, més o menys benèvola, no tingueren l'eficàcia desitjada per la corona. Per això, a partir de 1511, s'apostà per atacar la cultura dels moriscos, prohibint els sacrificis d'animals a l'estil *halal*, la vestimenta tradicional tant dels homes com de les dones o restringint l'accés als banys àrabs (Domínguez Ortiz & Vincent, 1984: 19-22). Altrament, a causa de la insistència de Ferran el Catòlic i del cardenal Cisneros la inquisició començà a perseguir els falsos conversos (que eren l'enorme majoria dels moriscos) tal com demostren diverses sentències com la del tribunal de Calahorra de 1517 (Lea, 2007: 126). Totes aquestes pressions portaren als moriscos al cripto-islam, és a dir, a practicar la seva religió d'amagat mentre en públic actuaven com a cristians.

La Corona d'Aragó

A part del Regne de Granada, el territori de la Monarquia Hispànica amb més presència mudèjar era la Corona d'Aragó, especialment els regnes de València i d'Aragó. Carr parla d'uns 120000 a València i uns 50000 a Aragó a inicis del segle XVI, una xifra molt

important, especialment en el cas valencià, ja que suposava gairebé el 30% de la població total. A Catalunya la xifra era molt menor, menys de 10000 (Carr, 2009: 40).

La situació dels mudèjars de la Corona d'Aragó era complicada. Durant els anys posteriors a la conquesta dels territoris pels poders cristians havien patit un procés de desplaçament cap a les terres menys fèrtils la qual cosa els deixà en una situació molt vulnerable. La gran majoria de musulmans eren vassalls de grans nobles o només podien treballar les terres menys productives. En aquest sentit, Torró, ha advocat per qualificar la presència cristiana a València en referència al tracte als mudèjars com a colonial (Torró, 2000).

Quan van arribar les primeres notícies de les conversions forçoses a Castella alguns mudèjars aragonesos ja temien que passarien pel mateix procés (Domínguez Ortiz & Vincent, 1984: 23) i alguns fins i tot optaren per marxar al nord d'Àfrica (Carr, 2009: 110). Aquesta incertesa feu que no s'apliqués a la Corona d'Aragó la cèdula de conversió forçosa que sí que s'havia aplicat a Castella. Ferran era conscient que, pels poderosos nobles aragonesos i valencians l'*statu quo* era idoni: els mudèjars eren mà d'obra barata que podien explotar per a obtenir el màxim de benefici. Així doncs, trencar aquesta situació hauria sigut contraproduent i totalment inoportú (Kamen, 2013: 208-213).

En aquest sentit, Ferran va comprometre's oficialment amb els nobles aragonesos que mai forçaria la conversió dels mudèjars a les corts de Monzó (1510) i ho va mantenir fins a la seva mort. Més enllà de no voler trencar l'ordre social de la Corona d'Aragó, Ferran creia que només les conversions sinceres i pacífiques podien ser acceptades per l'Església catòlica, mai aquelles forçoses o violentes (Harvey, 2006: 83-85). Aquesta afirmació de Ferran, tot i ser interpretable com una crítica a les polítiques de la seva esposa a Castella, segurament és més plausible entendre-ho com una manera de reforçar la seva promesa als nobles.

Amb la pujada al tron del net de Ferran, Carles I, la situació no semblava que anés a canviar, ja que tal com feu Ferran, va jurar que no forçaria la conversió dels mudèjars aragonesos (Carr, 2009: 110), però durant la dècada de 1520 succeí quelcom que suposaria un punt d'inflexió pels moriscos aragonesos: les Germanies de València. Els líders d'aquest aixecament antisenyorial, els agermanats, buscaven un repartiment més just dels càrrecs de l'administració urbana -més força dels gremis-, una millor gestió del deute municipal, que Carles I jurés les corts valencianes i formar un grup armat per a defensar el territori dels atacs dels corsaris barbarescs.

Durant els enfrontaments, els agermanats, integrats per la burgesia urbana i els pagesos cristians, que s'oposaven a la noblesa terratinent, optaren per batejar forçosament i, si era menester, amb violència als mudèjars que treballaven a les terres d'aquests nobles. Això s'entén recordant la situació dels musulmans a la Corona d'Aragó: eren mà d'obra barata i productiva pels aristòcrates terratinents. Amb el bateig es procurava trencar l'aliança dels mudèjars amb els nobles, ja que si els vassalls eren cristians, pagarien menys impostos i, per tant, els terratinents no els podrien explotar tant i tindrien menys beneficis. A més deixarien de ser el que avui es diria una competència deslleial pels pagesos cristians vells. Així doncs, amb la conversió dels mudèjars, els dos sectors que formaven el bàndol agermanat en sortien beneficiats. A això s'hi suma el fet que, històricament, a València, hi havia un ressentiment directe contra els mudèjars, ja que davant dels habituals atacs de corsaris provinents dels estats musulmans del nord d'Àfrica, consideraven que els musulmans que vivien a la península els ajudaven en els saqueigs (Benítez Sánchez-Blanco, 2001: 30-52).

A finals de 1522, amb la derrota agermanada, els moriscos van deixar d'actuar com a cristians per tornar a la seva antiga fe amb el suport dels nobles, que defensaven que les conversions no eren vàlides. Tanmateix, hi havia un problema: en haver-se convertit al cristianisme, encara que fos amb bateigs no convencionals, podien ser acusats d'heretges i apostates per la inquisició si tornaven a practicar l'islam. El Sant Ofici va advocar per clarificar des d'un punt de vista teològic la situació d'aquests mudèjars-moriscos mitjançant debats i una comissió, però Carles I ja tenia clar que volia que tots els seus súbdits fossin cristians. A finals de 1525 el rei va proclamar que tots els musulmans de València haurien de marxar si no es batejaven abans del desembre i donava un mes més als mudèjars catalans i aragonesos (Benítez Sánchez-Blanco, 2001: 67-79).

Les condicions, semblants a les de la cèdula de Granada, complicaven l'exili, en un intent d'acontentar els nobles que temien la pèrdua de la seva mà d'obra. Tot i la resistència morisca valenciana, semblant a la plantejada pels granadins a les Alpujarras, a partir de 1526 tots els antics mudèjars de la Monarquia Hispànica eren, almenys nominalment, cristians (Carr, 2009: 120-125). Ja no hi havia mudèjars, tan sols moriscos.

La decisió de Carles I, però, va més enllà de voler seguir els mandats de la inquisició i de voler evitar, tal com deien els agermanats, que els mudèjars suposessin una cinquena columna pels corsaris que atacaven les costes hispanes. Els seus avis, els Reis Catòlics, van fer el possible perquè al seu territori hi haguessin només cristians, encara que fos nominalment. Isabel ho aconseguí, Ferran, com ja s'ha vist, no, ja que hagués suposat

moltes tensions amb la noblesa aragonesa i valenciana. Carles I tenia un pretext per a convertir els mudèjars de la Corona d'Aragó, les germanies, i un incentiu més gran que el que van tenir els seus predecessors per a buscar l'homogeneïtzació religiosa: ser el rei del món cristià. Això es deu al fet que, Mercurino Gattinara, canceller de Carles I el va convèncer que ell seria el rei de tots els cristians (Carr, 2009: 116). I per ser el rei dels cristians, no podia permetre que hi haguessin heretges ni apòstates al seu territori.

CONSEQÜÈNCIES DE LES CONVERSIONS FORÇOSES. CONCLUSIONS.

Una vegada vistos els processos val la pena, a manera de conclusions, analitzar què van suposar i quines foren les realitats dels conversos, posant especial èmfasis en si la conversió pròpiament dita fou exitosa o si aconseguí satisfer les voluntats d'aquells que incentivaren la seva conversió.

Pels *devşirme* resulta complicat reflectir una sola realitat, doncs no fou una pràctica uniforme. Estar situats en un espai temporal llunyà no pot suposar perdre la perspectiva i oblidar que, per molt que tinguessin la possibilitat d'un futur millor, el concepte original es basava en separar nens o adolescents de les seves famílies i portar-los a milers de quilòmetres de casa seva. Així doncs, ni la relació amb l'islam ni amb el sultà ni amb la seva pròpia família fou maniquea sinó que està subjecte a matisos i a divergències.

Krstić explica que, en una epístola enviada al Gran Visir el 1555, un grup de geníssers, provinents del *devşirme* es queixava que l'agà, el seu líder militar era un *hongarès infidel, ignorant (sobre l'islam), recent convertit i que el seu alè encara feia olor de porc* (Krstić, 2011: 1). Aquesta carta demostra que en algunes ocasions les conversions eren sinceres i profundes fins al punt que els propis geníssers no veien problemàtica la seva conversió i si la d'algú que no era profundament musulmà.

Una situació diferent s'exemplifica en Konstantin Mihailović, un genísser d'origen serbi. En les seves memòries, de finals del segle XV, reflexiona sobre la realitat de l'islam i expressa algunes opinions que s'allunyen del sunnisme, la branca de l'islam de l'imperi. De fet, mostra interès en Alí, nebot de Mahoma, i els seus fills, cosa que l'apropa al xiisme, branca de l'islam oposada al sunnisme. A més, Mihailović analitza de forma sincrètica les vides de Mahoma i Jesucrist definint-los com el missatger i l'esperit de Déu, respectivament (Veinstein, 2020).

L'actitud del *devşirme* serbi es pot interpretar en dues direccions: per una banda des de l'heretgia es pot argumentar que les conversions no eren sinceres i no seguien els dogmes, però, per una altra, i sembla més plausible, es pot defensar que l'interès, almenys en el cas de Mihailović, era tal que fins i tot posa en dubte els dogmes més sagrats de l'islam i del sunnisme.

En referència a la relació amb la seva familia, Minkov presenta dos paradigmes: els casos de dos Grans Visirs d'origen *devşirme,* Ibrahim Pasha (1523-36), d'origen grec i Mehmed

Sokollu (1565-79), d'origen serbi. El primer es va encarregar personalment d'enriquir el seus familiars i el segon va ser clau per establir un arquebisbat ortodox a la zona de Kosovo amb el seu germà d'arquebisbe. El propi Minkov apunta a que això no fou excepcional sinó al contrari (Minkov, 2004: 72).

Els aixecaments de geníssers foren relativament comuns durant el segle XVI, ja fos per la manca de guerres i batalles, que els servia per obtenir beneficis econòmics a partir del saqueig (Veiga, 2006: 186), per prendre partit per un successor al tron o un altre o per exigir millors sous (Fleet, 2013). La importància dels geníssers era tal que un sultà podia caure en desgràcia si decidien donar suport al seu fill tal com va passar amb Baiazed II i el seu fill Selim I (Imber, 2013).

La relació dels geníssers amb el poder fou, doncs, complicada. L'objectiu era establir una elit militar fidel al sultà i això ha quedat palès que no s'aconseguí. El que sembla més raonable és referir-se a ells com un grup de poder amb interessos propis que gràcies a la seva força aconseguia allò que volia. Tanmateix la fidelitat es pot analitzar des d'una altra perspectiva: la lleialtat al propi cos dels geníssers en tant que no hi ha registres de desercions significatives.

A més, tot i els freqüents aixecaments que protagonitzaren, durant el segle XVI, la força en combat dels geníssers fou una de les claus que van permetre a l'imperi otomà dominar el sud-est d'Europa i estendre's per Àsia i Àfrica. A mesura que s'entrà en el segle XVII, però, hi hagué un canvi de paradigma: la institució del *devşirme* es va corrompre, els geníssers van introduir massivament els seus fills al sistema i ja no era necessari recaptar forçosament nens cristians. Aquest procés va transcórrer paral·lelament a la decadència otomana.

En el cas de la Monarquia hispànica les conversions no foren sinceres. El procés de forçar les conversions no donà resultats i pocs foren els moriscos que realment es convertiren. Com que el poder volia que les conversions fossin reals optà per perseguir aquells moriscos que seguien sent musulmans. Per investigar-los, perseguir-los i condemnar-los, la Inquisició entrà en acció[12]. Així doncs, per no ser jutjats pel Sant Ofici els moriscos advocaren per fingir ser cristians en públic, però seguir el seu culte en privat. Aquesta pràctica es coneix com a cripto-islam.

[12] Més informació sobre la persecució dels moriscos es pot trobar a: Cardillac, L. *Les morisques et l'inquisition,* Paris: 1990

Per tant, especialment a partir del segon terç del segle XVI, la situació dels moriscos fou crítica: obligats a viure sota el menyspreu dels cristians vells, amb la duresa dels *estatutos de sangre* i sempre pendents de no cometre cap error que els delatés davant de la Inquisició. La tensa situació arribà al seu clímax al 1568 amb una nova Rebel·lió de les Alpujarras que, després de ser reprimida per Felip II, acabà amb la dispersió per tota la corona de Castella dels moriscos granadins, pensant que una dispersió dificultaria més la persistència dels moriscos en l'islam. No fou així i la situació esdevingué insostenible als ulls de la monarquia que optà, ja amb Felip III, entre 1609 i 1613 per expulsar definitivament els moriscos del seu territori peninsular[13].

Ambdues situacions, doncs, plantegen una paradoxa, segurament fruit de tenir diferents intencions. Els otomans, almenys durant el segle XVI, van aconseguir el seu objectiu de que hi hagués un grup, si bé no profundament fidel al sultà, eficaç per aconseguir allò que l'imperi volia, una administració i una elit militar forta i independent. Les conversions d'aquests individus foren relativament sinceres tot i que aconseguir-ho no era la prioritat del poder otomà.

En el cas de la Monarquia Hispànica, les polítiques encaminades a cristianitzar els moriscos foren un fracàs, doncs les conversions sinceres foren escasses i cap de les mesures posteriors a la conversió forçosa fou efectiva, fins al punt que, ja al segle XVII, Felip III expulsà als moriscos, nominalment cristians, del territori. Aquesta decisió tingué efectes devastadors més enllà dels obvis sobre les persones, doncs la demografia i l'economia, sobre tot la valenciana, va tardar molts anys a recuperar-se.

En definitiva, els paral·lelismes entre un cas i l'altre són escassos i fins i tot oposats en objectiu, metodologia i efectivitat. Altrament, si bé és injust jutjar el passat amb ulls del present, en aquest moment final del treball cal emprar un to més crític i dir que ambdues situacions foren nefastes i incompatibles amb la dignitat humana, totalment inalienable a les persones, independentment de l'època on aquestes visqueren. Que la distància temporal no impedeixi veure els errors que el poder i la humanitat ha comès. Per molt que el *devşirme* fos ben vist en alguns moments concrets o que els moriscos tinguessin actituds bel·licoses res pot justificar separar nens de les seves famílies o expulsar de la seva terra a aquells qui porten segles treballant-la.

[13] Més informació sobre l'expulsió es pot trobar a: Moliner i Prada, A. *La Expulsión de los moriscos*. Alella: 2009.

BIBLIOGRAFIA

Adanir, Fikret. «The Formation of a 'Muslim' Nation in Bosnia-Hercegovina: a Historiographic Discussion.» A *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, de Fikret Adanir i Suraiya Faroqhi, 267-302. Leiden: Brill, 2002.

Arnakis, George. «The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism.» A *The Balkans in Transition*, de Barbara Jelavich i Charles Jelavich, 115-144. Berkeley: University of California Press, 1963.

Benítez Sanchez-Blanco, Rafael. *Heroicas decisiones.* València: Alfons el Magnànim, 2001.

Carr, Matthew. *Blood and Faith.* Londres: The New Press, 2009.

Chrysostomides, Julian. «The Byzantine Empire from the eleventh to the 15th century.» A *Byzantium to Turkey, 1071–1453*, de Kate Fleet, 6-52. Cambridge: Cambridge UP, 2009.

Cleveland, William, i Martin Bunton . *A History of the Modern Middle East.* Boulder: Westwiew, 2009.

De Capmany, Antoni. *Centinela contra franceses* . Madrid: Encuentro, 2008 (1808).

Demetriades, Vassilis. «Some Thoughts on the Origins of the Devshirme.» A *The Ottoman Emirate*, d'Elizabeth Zachariadou, 23-34. Retymnon: Creta UP, 1991.

Domínguez Ortiz, Antonio, i Bernard Vincent. *Historia de los moriscos.* Madrid: Alianza, 1984.

Fleet, Kate. «The Ottomans, 1451–1603: A political history introduction.» A *The Ottoman Empire as a World Power*, de Kate Fleet i Suraiya Faroqhi, 19-43. Cambridge: Cambridge UP, 2013.

García Fitz, Francisco. «La Reconquista: un estado de la cuestión.» *Clio & Crimen*, 2009: 142-215.

García Sanjuan, Alejandro. «Weaponizing historical knowledge: The notion of reconquista in Spanish Nationalism.» *Imago Temporis*, 2020: 133-162.

Gibbons, Herbert. *The foundation of the Ottoman Empire* . Oxford: Clarendon, 1916.

Guichard, Pierre. *Esplendor y fragilidad de al-Andalus.* Granada: El legado andalusí, 2015.

Harvey, Leonard. *Muslims in Spain: 1500-1614.* Chicago: University of Chicago, 2009.

Imber, Colin. «Government, administration and law.» En *The Ottoman Empire as a World Power*, de Kate Fleet i Suraiya Faroqhi, 205-240. Cambridge: Cambridge UP, 2013.

-. «The Legend of Osman Gazi.» En *The Ottoman Emirate*, d'Elizabeth Zachariadou, 67-76. Retymnon: Creta UP, 1991.

—. *The Ottoman Empire (1300-1650).* Nova York: Palgrave Macmillan, 2002.

İnalcık, Halil. « The Question of the Emergence of the Ottoman State.» *International Journal of Turkish Studies*, 1980: 71-79.

—. *Ottoman empire: The classical age 1300-1600.* Londres: Orion, 1994.

İnalcık, Halil, i Donald Quataert. *An economic and social history of the Ottoman Empire. Volume I (1300-1600).* Cambridge: Cambridge UP, 1994.

Jennings , Ronald. «Some thoughts on the Gazi-thesis.» *Wiener Zeitschrift für die*

Kunde des Morgenlandes, 1986: 151-161.
Kafadar, Cemal. *Between two worlds.* Londres: University of California, 1995.
Kamen, Henry. *La inquisición española.* Barcelona: Crítica, 2013.
Krstić, Tijana. *Contested Conversions to Islam.* Stanford: Stanford UP, 2011.
Lea, Henry C. *Los moriscos españoles.* Alacant: Universitat d'Alacant, 2007.
Lewis, Bernard. *Race and Slavery in the middle east.* Oxford: Oxford UP, 1990.
Lindner, Rudi P. «Anatolia 1300-1451.» A *Byzantium to Turkey, 1071–1453*, de Kate Fleet, 102-137. Cambridge: Cambridge UP, 2009.
—. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia.* Bloomington: Halkovic, 1983.
Lopasic, Alexander. « Islamization of the Balkans with special reference to Bosnia.» *Journal of Islamic Studies*, 1994: 163-186.
Lowry, Heath. *The Nature of the Early Ottoman State.* Nova York: NY University , 2003.
Minkov, Anton. *Conversion to Islam in the Balkans.* Leiden: Brill, 2004.
Nazlar, Nergiz. «Re-reading Glabas in terms of the question of the origin of the devshirme .» *International Journal of Turkish Studies*, 2016: 1-15.
Ortego Rico, Pablo. «Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros.» *Espacio, tiempo y forma. Serie III*, 2011: 279-318.
Palmer, James. «The origin of the Janissaries.» *John Rylands Bulletin*, 1953: 448-481.
Peirce, Leslie. *A spectrum of Unfreedom. Captives and Slaves in the Ottoman Empire.* Budapest: Central European UP, 2021.
Phillips, Jonathan. *The fourth crusade and the sack of Constantinople.* Londres: Penguin, 2004.
Shaw, Stanford. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire (1280-1808).* Cambridge: Cambridge UP, 2002.
Somel, Selçuk. *Historical Dictionary of the Ottoman Empire.* Lanham: Scarecrow, 2003.
Torró, Josep. «Jérusalem ou Valence : la première colonie d'Occident.» *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2000 (nº5): 983-1008.
Veiga, Francisco. *El turco: diez siglos a las puertas de Europa.* Barcelona: Debate, 2006.
Veinstein, Gilles. «On the Ottoman janissaries (14th-19th centuries).» A *A Comparative Study of Military Labour 1500–2000*, d'Erik J. Zürcher, 115-134. Amsterdam: Amsterdam UP, 2020.
Wittek, Paul. «Devshirme and Sharia.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1955: 271-278.
—. *The rise of the Ottoman Empire.* Londres: Asian Society, 1958.
Zelyazkova, Antonina. *Razprostranenie na islama v zapadno-balkanskite zemi pod osmanska vlast.* Sofia, 1990.
-. «The penetration and adaptation of Islam in Bosnia from the fifteenth to the nineteenth century.» *Journal of Islamic studies*, 1994: 187-208.