



HAL
open science

Inquisición, moriscos y desemitización

Youssef El Alaoui

► **To cite this version:**

Youssef El Alaoui. Inquisición, moriscos y desemitización. Amran Rica. Autour de l'Inquisition. Études sur le Saint-Office, Indigo & Côté-Femmes, pp.75-90, 2002, 2-914378-32-7. hal-02124786

HAL Id: hal-02124786

<https://normandie-univ.hal.science/hal-02124786v1>

Submitted on 9 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

INQUISICIÓN, MORISCOS Y DESEMITIZACIÓN

Youssef El Alaoui
(Université de Rouen)

La creación de la Nueva Inquisición española en 1478 se inscribe en un largo proceso de desemitización y de desorientalización de España, iniciado a finales de la Edad Media, que culminaría con la expulsión de los moriscos en 1609.

A partir del siglo XIII, se tiende a la exclusión de los judíos con el deterioro de la situación política y económica. En la masa cristianovieja, los prejuicios y la animosidad contra esta minoría estaban bien arraigados, pero a pesar de ello, pudieron vivir sin demasiados sobresaltos hasta el siglo XIV que inaugura una etapa de conflictos entre ambas comunidades.

Estos sentimientos antijudíos alcanzarían su paroxismo en 1391 cuando la ausencia de un poder fuerte (minoridad de Enrique III) fue aprovechada por un fanático predicador, el arcediano de Écija Ferrán Martínez, para lanzar a las masas furibundas contra los judíos¹. Las primeras persecuciones se produjeron en enero de 1391 y se derramaron como un reguero de pólvora por casi toda la península (Andalucía, Levante, Aragón). Como lo apunta Jaime Contreras, fue una auténtica guerra popular de exterminio y sangre². Para evitar la muerte, muchos judíos se convirtieron al catolicismo, conversiones que aumentarían entre 1391 y 1415 a la par que se endurecían las medidas antijudías. A partir del siglo XV, habría que distinguir entre judíos y conversos.

El fenómeno converso planteó un problema religioso, el de la sinceridad de su conversión. Si es cierto que hubo conversos sinceros, no es menos cierto que hubo también un grupo importante de individuos que seguía practicando el judaísmo. El antijudaísmo de la sociedad cristiana, que no distinguía entre judíos y conversos, vuelve a aflorar por los mismos motivos que en el siglo XIV (problemas políticos, económicos, la envidia por el ascenso social de algunos conversos

¹ Síntesis de los acontecimientos en Kamen, Henry, *La Inquisición española*, Barcelona: Crítica, 1985, pp. 17-66; Milhou, Alain, “La péninsule ibérique, l'Afrique, l'Asie et l'Amérique (1450-1530)”, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous dir. Marc Venard et alii, t. 7, II partie ch. 2, III partie ch. 2, 1994, pp. 383-390; Kriegel, Maurice, “La prise d'une décision : l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492”, in *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale. De la convergence à l'expulsion*, s. d. Ron Barkai, Paris: Éditions du Cerf, 1994, pp. 253-300; Pérez, Joseph, *Histoire de l'Espagne*, Paris: Fayard, 1996, chap. IV, pp. 123-146.

perfectamente integrados –demasiado para algunos– en la sociedad o el simple afán de lucro o de venganza), y expresa su odio entre 1449 y 1474 en varias ciudades de Castilla. Además de las razones que hemos apuntado, hay que añadir la animadversión por parte de los cristianos viejos hacia las señas de identidad de los conversos quienes, a pesar de su conversión seguían manteniendo ciertos particularismos (comida, costumbres).

En este ambiente de hostilidad empezó a dar sus primeros pasos la obsesión por la limpieza de sangre. En 1449, el alcalde mayor de Toledo explota el descontento del pueblo contra la excesiva imposición (y sobre todo contra un personaje muy controvertido, el favorito del rey Juan II, don Álvaro de Luna) y dirige un levantamiento popular, haciéndose con el control de la ciudad.

Durante varios meses saqueó la ciudad y publicó el que sería el primer estatuto de limpieza de sangre que excluía a todos los descendientes de judíos (fuesen cristianos sinceros o no) de oficios públicos o privados³. Los conversos siguieron siendo los chivos expiatorios de la sociedad cristianovieja y el blanco de la ira popular.

Con la subida al trono de Isabel de Castilla en 1474, las sospechas de insinceridad de los conversos conducirían a la creación de la Nueva Inquisición (1478) cuyo objeto era castigar a los judaizantes (5000 relajados, o sea, quemados, entre 1478 y 1530)⁴. Isabel y Fernando habían

² Contreras, Jaime, *Historia de la Inquisición española (1478-1834). Herejías, delitos y representación*, Madrid: Arco libros, 1997, p. 12.

³ “Limpieza de sangre es la calidad de no tener mezcla ni raza de moros, judíos, herejes ni penitenciados”. Raza es “casta o calidad del origen o linaje”. Penitenciado es el “castigado por la Inquisición”. Cristiano nuevo es el convertido del judaísmo o del islam y sus descendientes”, Medina, Francisco de Borja de, “Ignacio de Loyola y la ‘limpieza de sangre’”, in *Ignacio de Loyola y su tiempo*, 1992, p. 579, nota 1; Contreras, Jaime, “Limpieza de sangre: los discursos de la retórica y la importancia de las realidades”, in *Actas del coloquio Felipe II y el Mediterráneo* (Barcelona, 23 a 27 de noviembre de 1998), vol. 2, 1999, pp. 481-501; ver Sicroff, Albert, *Los estatutos de limpieza de sangre*, 1985 [1ª ed. 1979], pp. 222-246; Domínguez Ortiz, Antonio, “Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII”, in *Historia de la Iglesia en España*, t. 4. 1979, pp. 22-28; Revah, I. S., “La controverse sur les statuts de pureté de sang. Un document inédit : Relation y consulta del cardinal Guevara sobre el negocio de Fray Agustín Salucio (Madrid, 13 août 1600)”, in *Bulletin Hispanique*, t. 73, n° 3-4, 1971, pp. 263-306; Milhou, Alain, “La Monarchie de Philippe II et la société espagnole”, in *Questions de civilisation La “Monarchie Catholique” de Philippe II et les Espagnols*, ouvrage collectif coordonné par Raphaël Carrasco et Alain Milhou, Paris: Editions du Temps, 1998, pp. 7-39. Este fenómeno era más bien popular como lo subrayan Tulio Halperín Donghi, quien habla de “snobismo de quien no puede permitirse otro”, in *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia: Institución Alfonso El Magnánimo, 1980, p. 177, y Alain Milhou, quien lo describe como la nobleza del pobre, in “La péninsule ibérique...”, t. 7, *op. cit.*, p. 386.

⁴ Esta dureza coincide con el periodo fundacional de la institución (1483-1530) ya que, como lo subraya Jean-Pierre Dedieu, no hay que olvidar que fue creada para luchar contra los judaizantes, in *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVIe-XVIIIe siècle)*, Madrid: Casa de Velázquez, 2e ed., 1992, pp. 347-351; ver también Contreras, Jaime, *Historia de la Inquisición...*, *op. cit.*, pp. 35-52.

empezado su reinado respetando las normas que protegían a las comunidades judías⁵, pero éstas sólo eran toleradas, nunca se perdió el objetivo de convertirlas a la fe católica. La decisión de crear el tribunal de la Inquisición fue tomada durante la estancia de los reyes en Sevilla entre 1477 y 1478; la permanencia en España de minorías religiosas disidentes ya no estaba a la orden del día, era incompatible con los proyectos de unificación política y religiosa de los monarcas. Para luchar contra la herejía de los judaizantes, delito religioso, necesitaban un instrumento cuya naturaleza fuera religiosa pero que al mismo tiempo estuviera bajo su control directo y no de Roma de quien dependía la Inquisición romana a través de los obispos. El papa Sixto IV accedió, tras muchas resistencias, a ceder una parcela de sus prerrogativas en favor de los monarcas (designación del Inquisidor general y de los inquisidores que equivalía a nominación y por lo tanto a control)⁶, si, y esto es importante, la lucha contra la herejía judaizante se inscribía dentro de un vasto proyecto de lucha contra los infieles que pusiera fin a la presencia en la península de musulmanes y judíos⁷.

Entre 1482 y 1492 asistimos a la última fase de la reconquista del reino de Granada y, tras la firma de las *Capitulaciones*, muy ventajosas para los vencidos, entre Boabdil, último rey de Granada y los monarcas, el 25 de noviembre de 1491, la ciudad se rindió el 2 de enero de 1492. Así caía el último bastión musulmán ibérico. El mismo año, el 31 de marzo, España se deshacía,

⁵ Carta de Isabel de Castilla de 7 de julio de 1477 en que toma bajo su protección a la aljama de Trujillo: “E por quanto todos los judíos de mis reinos son míos e están so mi proteçión e anparo, e a mí pertenesçe de los defender e anparar e mantener en justicia [...] vos mando a todos e a cada uno de vos que de aquí en adelante non consintades nin dedes logar que cavalleros ni escuderos ni otra persona nin personas algunas desa çibdad nin fuera della costringan e apremien a los dichos judíos [...]”, in Ascona, Tarsicio de, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, Madrid: BAC, 1998, p. 781; ver cap. VII “Unidad religiosa e Inquisición”, pp. 475-542 y cap. XII “Expulsión de los judíos”, pp. 775-809.

⁶ ¿*Opus romanum* u obra del rey? Jaime Contreras opina que la Inquisición fue obra de los reyes porque le arrebataron al papado el ejercicio efectivo de la jurisdicción, orientando sus objetivos conforme a sus planteamientos, in *Historia de la Inquisición...*, op. cit., p. 62. Louis Sala-Molins opina lo contrario; para el autor fue, sin duda alguna, *opus romanum* por la continuidad que el autor ve entre la vieja y la nueva Inquisición; uno de sus argumentos es “*la place centrale et envahissante du Manuel des inquisiteurs d'Eymerich [1376], produit majeur de la “vieuse” Inquisition, au sein des Instrucciones [Torquemada, 1484] –dans lesquelles on s’évertue à lire tout autre chose : l’Inquisition nouvelle– et dans le devenir de l’Inquisition romaine en Espagne et ailleurs*”, in Nicolau Eymerich, Francisco Peña, *Le manuel des inquisiteurs, Introduction et traduction de Louis Sala-Molins*, Paris: Albin Michel, 2001, p. 32 (ver pp. 23-39).

⁷ *Bula Exigit sinceræ devotionis affectus* (1-XI-1478); cf. Contreras, Jaime, *Historia de la Inquisición...*, op. cit., p. 21: “[...] la Inquisición que pedían los Reyes Católicos resultaba ser excepcional y sólo podía justificarse si se la relacionaba con el problema que representaba el Islam en el reino nazarí de Granada. En tal sentido luchar contra la herejía judaizante con los modos que deseaban los Reyes, sólo en entendible en la estrategia de un plan más amplio: la guerra contra “los infieles de Mahoma”.

en julio, de sus judíos⁸.

España, un país de fronteras, marginal, exótico, diferente del resto de la Cristiandad occidental, medio mora, medio judía como se lo solían achacar con sorna los cristianos de allende los Pirineos⁹; ese país que había sido perdido por los godos en el siglo VIII con la invasión musulmana había sido por fin recuperado y restaurado¹⁰ por Isabel y Fernando quienes, a partir de 1494, como recompensa por su labor en la lucha contra el Infiel, recibirían el título de Reyes Católicos. Su anhelado acercamiento a la Europa cristiana se iba a hacer, por lo tanto, a costa de su componente semita¹¹.

Decíamos al principio que los Reyes Católicos, antes de perseguir a los judíos, habían sido sus

⁸ Como lo subraya muy bien Mercedes García-Arenal, 1492 simbolizaba la expulsión del Otro interior, la negación de la heterogeneidad y el descubrimiento del Otro exterior, el indio americano, in “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización”, *Chronica Nova*, 20, 1992, p. 156. Decíamos al principio que la creación del Santo Oficio se inscribía en un proceso de desemitización y de desorientalización que no era sino un elemento más de la estrategia de unificación política y religiosa de la Corona que desembocaría en la afirmación, defensa y expansión del catolicismo como lo muestra el proceso que reseñamos a continuación. En 1486, el Papa Inocente VIII, para apoyar la empresa de reconquista, otorgó a los Reyes Católicos la bula de fundación del Patronato de Granada que les daba el derecho de presentación a todos los beneficios eclesiásticos y les concedía el derecho de percibir el diezmo de los musulmanes que se convirtieran al catolicismo. El Papa Alejandro VI, con sus bulas *Inter caetera* (1493) y *Eximiae devotionis* (1501) hacía lo mismo para apoyarlos en la conquista y evangelización del Nuevo Mundo. Julio II, tras cuestionar estos privilegios en 1504, los otorgó definitivamente a Fernando en 1508 con la bula *Universalis ecclesiae*. Como lo subraya Francesco Leonardo Lisi, el cristianismo se convertía en un instrumento ideológico para estabilizar políticamente las posesiones de la Monarquía Católica al subordinar la Iglesia católica al poder civil (Lisi, Francesco Leonardo, in *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, 1990, p. 34). Esta consolidación del poder real en detrimento de Roma se iba a acentuar durante el reinado de Felipe II, quien se convertiría en una especie de vicario del Papa (*Ibid.*, p. 37). Nos ha parecido interesante apuntar estos datos para ver cómo progresivamente, España se fue dotando de instrumentos que le iban a permitir salir de su marginalidad con respecto de la cristiandad occidental para convertirse en el principal propagador y baluarte de la fe en el Mundo. No hemos aludido a otro instrumento importante en la estrategia de propagación y defensa de la fe: la lengua castellana (1492, aparición de la famosa gramática de Nebrija: “siempre la lengua fue compañera del imperio).

⁹ Milhou, Alain, “Desemitización y europeización en la cultura española desde la época de los Reyes Católicos hasta la expulsión de los moriscos”, in *La cultura del Renacimiento*, Monografies manuscrites, I, UAB, 1993, pp. 38-43; *ibid.*, “Fronteras, puentes y barreras. Identidad hispano-cristina y rechazo de lo semítico (siglos XV-XVIII), in *Cahiers du C.R.I.A.R.*, n° 18-19, Université de Rouen, 1998-1999, pp. 179-185.

¹⁰ Alain Milhou hace un análisis interesante de este mito de la destrucción/ restauración de España: “*Ce schéma –destruction/restauration– sert évidemment de légitimation pour les dynasties régnantes : astur-léonaise, puis castillane, enfin espagnole. C’était aussi un mythe d’identité et d’exclusion, qui pouvait fonctionner contre tous ceux qu’on pouvait qualifier de destruidores : Maures, plus tard Morisques, mais aussi juifs, hérétiques et autres perturbateurs de la société chrétienne, par exemple les homosexuels*”, in “De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur”, *Pouvoir royal et absolutisme dans l’Espagne du XVIe siècle*, Presses Universitaires du Mirail, 1999, p. 15.

¹¹ Una Europa cuyos pueblos aspiraban “à leur unité religieuse par-dessus tout, comme [...] garantie efficace de leur unité politique”, in *Histoire de l’Église*, t. 17, s. d. Fliche et Martin, 1948, pp. 431-432; Milhou, Alain, “La péninsule ibérique, l’Afrique et l’Amérique”, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous dir. Marc Venard et alii, t. 8, II partie, ch. VI, VII, VIII, Paris: Desclée, 1992, pp. 600-603; “Fronteras, puentes...”, *op. cit.*, p. 179.

protectores; con los mudéjares granadinos, ocurriría lo mismo. En las *Capitulaciones* de 1491, los monarcas garantizaban una serie de derechos y libertades, entre los cuales estaba la promesa de “que ningún moro ni mora serán apremiados a ser cristianos contra su voluntad”¹², que recordaban la época medieval de convivencia (no exenta de tensiones) entre las religiones del Libro. Estas concesiones fueron más bien el fruto de la euforia resultante de dicha victoria ya que, como lo subraya Rafael Benítez, había “*une contradiction évidente entre, d'une part, des Capitulations qui permettaient aux vaincus de conserver leur identité culturelle, qu'il avait fallu concéder pour mettre un terme rapide à une guerre longue et coûteuse et, d'autre part, l'intransigeance grandissante de la société chrétienne*”¹³. Esas capitulaciones serían respetadas en su conjunto entre 1492 y 1499, pero durante ese tiempo, no se abandonarían la idea de convertirlos al catolicismo. El primer arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera, llevaría a cabo una campaña de evangelización y de persuasión, sin coacción, con el fin de atraerlos a la fe cristiana¹⁴. Preconizaba el respeto de ciertos particularismos culturales mientras no fueran incompatibles con la religión católica pero los imperativos de la Corona pusieron fin a sus intentos con el nombramiento en 1499 de Cisneros, quien puso un término a lo que Garrido Aranda llama etapa proselitista¹⁵ para dar paso a una política más intransigente que desembocaría, a principios del siglo XVI, en la publicación de una serie de pragmáticas que colocaban a los mudéjares ante la disyuntiva de escoger entre la expulsión y la conversión: decreto de conversión de los mudéjares de Granada (1501), de Castilla (1502), de Valencia (1525) y de Aragón (1526). La gran mayoría optó por quedarse en la tierra que los había visto nacer y a partir de esta última fecha, ya no quedarían, oficialmente al menos, musulmanes en España; un nuevo personaje hacía su entrada en la Historia: el morisco, mudéjar convertido al catolicismo, voluntariamente o por la fuerza.

A partir de entonces, las autoridades emprendieron una política de asimilación y de erradicación de la cultura musulmana en estrecha colaboración con la Iglesia. A lo largo del siglo

¹² García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, Madrid, Biblioteca de Visionarios, 1975, p. 25.

¹³ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, “L'Église et les Morisques”, in *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris: Publisud, 1990, p. 66.

¹⁴ Una visión de conjunto de las diversas políticas de evangelización y de asimilación de los moriscos en Domínguez Ortiz, Antonio y Vincent, Bernard, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid: Alianza Editorial, 1989; Benítez Sánchez-Blanco, Rafael y Císcar Pallarés, Eugenio, “La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos”, in *Historia de la Iglesia en España*, t. 4, Madrid: La Editorial Católica, BAC Maior 19, 1979, pp. 253-307.

XVI, se organizaron varias campañas de evangelización que fracasaron por varios motivos: impermeabilidad de los moriscos que seguían apegados a su antigua religión, utilización de métodos poco adecuados (predicación en castellano –que la mayoría no entendía, método coercitivo para obligarles a ir a la iglesia y practicar los sacramentos, entierros en las iglesias), problemas financieros, pésima formación intelectual del personal evangelizador, inadecuación entre el objetivo anunciado –integración del morisco en la sociedad cristiana– y el resultado efectivo de dicha política –el cristiano nuevo, a pesar de su conversión que lo equiparaba a los cristianos viejos, seguía padeciendo todo tipo de discriminaciones¹⁶.

La actitud de los gobernantes y del personal encargado de aplicar las directivas reales que emanaban de las numerosas juntas que se reunieron para analizar la situación y tomar medidas que consiguieran la adhesión sincera de los moriscos a la religión católica se fue endureciendo conforme se fueron dando cuenta de que seguían apegados a sus costumbres y a su religión. Sería precisamente hacia la represión de estos aspectos que podríamos llamar culturales hacia donde se orientaría la política española.

La aplicación de estas medidas fue aplazada a menudo gracias a acuerdos financieros entre las aljamas (comunidades) moriscas y las autoridades o simplemente por falta de medios para financiar la máquina asimiladora. A partir del concilio de Granada de 1565 se reactivaron las medidas aculturadoras adoptadas en la junta de la Capilla Real de Granada de 1526 que quedaron plasmadas en la pragmática del 1 de enero de 1567. En esta junta se estableció por primera vez un catálogo casi exhaustivo de las costumbres de dicha minoría; en él se formulaba una nueva definición de la pertenencia al islam en suelo español: se consideraba musulmán no sólo quien no abrazara la religión cristiana sino también aquel que conservara la menor costumbre ancestral que revelara su origen¹⁷. La Corona se interesaría cada vez más por la vida religiosa de sus súbditos y vigilaría más atentamente la ortodoxia de sus prácticas. Como muy bien lo sintetiza Rafael Benítez, había tres niveles en la represión de estos comportamientos: la represión de las prácticas religiosas musulmanas que eran perseguidas y castigadas por la Inquisición (no olvidemos que los moriscos eran oficialmente cristianos por su bautismo), la represión del incumplimiento cristiano (sacramentos, asistencia a misa, etc.) que era castigado por los obispos por medio de los

¹⁵ Garrido Aranda, Antonio, “Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la minoría morisca”, in *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, 2, 1975, p. 74.

¹⁶ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, “L’Église et les Morisques”, in *Les Morisques et l’Inquisition*, *op. cit.*, pp. 65-80.

¹⁷ Domínguez Ortiz, Antonio y Vincent, Bernard, *Historia de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 22.

párrocos, sacristanes y alguaciles, y la represión de la permanencia de rasgos culturales (empleo del árabe, vestidos, etc.) de la que se encargaba la justicia civil¹⁸.

El papel de la Inquisición en la represión de los moriscos fue muy importante, pero fue un aspecto más de la estrategia de evangelización y de asimilación de los moriscos, y como tal, su intervención o inhibición dependía de la voluntad política de los gobernantes del momento. Durante el reinado de los Reyes Católicos se consideró que había que darles tiempo para adaptarse y asimilar el mensaje cristiano; las autoridades adoptaron una postura conciliadora y se toleraron ciertos rasgos culturales como por ejemplo los baños y el porte de vestidos “a la morisca”; durante el reinado de Carlos V, si bien se adoptaron medidas aculturadoras y represivas, podemos afirmar que se respetó cierto *modus vivendi* y que la Corona propuso una represión selectiva que afectaba principalmente a las ceremonias musulmanas aunque también se extendía a los aspectos culturales¹⁹; con Felipe II, se produce un gran viraje represivo que afectaría también a los moriscos. Este proceso corresponde a lo que se ha dado en llamar confesionalización de la Monarquía Católica. Felipe II aparece como “veneración, obediencia, riqueza, escudo, espada” de la Iglesia²⁰. Su padre le aconsejaba en 1543 que “nunca permytays que heregías entren en vuestros reynos; favoreced a la Inquisición [...] y por cosa del mundo no hagays cosa que sea en su ofensa”²¹.

En 1558, con el descubrimiento de focos luteranos en Valladolid y Sevilla, Carlos V, desde su retiro de Yuste, instaba a su hija doña Juana, gobernadora regente durante la ausencia de Felipe II que se encontraba en Flandes, a que actuara contra ellos “como contra sediciosos, alborotadores e inquietadores de la república [...] castigando los culpados muy de veras para atajar que no pase adelante”²². El primer acto de Felipe II a su vuelta de Flandes, en 1559, fue asistir al segundo auto de fe de Valladolid y en ese acto juró mantener la autoridad del Santo Oficio. Como lo da a

¹⁸ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, “La política de Felipe II ante la minoría morisca”, in *Felipe II y el Mediterráneo*, *op. cit.*, p. 517.

¹⁹ Ver magnífico alegato a favor de la cultura morisca por el morisco Francisco Núñez Muley en García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, *op. cit.*, pp. 47-56; in Gallego Burín, Antonio y Gámir Sandoval, Alfonso, *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, ed. facsimil de ed. de Foulché-Delbosc por Bernard Vincent, 1996, pp. XXXV-LII; Bernabé Pons, Luis F., “Carlos V: ¿un rey ideal para los moriscos?”, in *Carlos V. Los moriscos y el Islam*, Universidad de Alicante, 2001, pp. 108-112.

²⁰ Cabrera de Córdoba, Luis, *Felipe II, rey de España (1619)*, in *Antología de textos “La Monarquía católica” de Felipe II y los españoles*, selección de textos y presentación por Rafael Carrasco y Alain Milhou, Paris: Éditions du Temps, 1998, p. 170.

²¹ Kamen, Henry, *Felipe de España*, Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1998, p. 11.

²² *Ibid.*, p. 75.

entender el mensaje de Carlos V, ser hereje equivalía a ser rebelde contra la autoridad del monarca y, por lo tanto, ser rebelde acabaría equivaliendo a ser hereje²³. A partir de los años 60 y dado el contexto internacional, los moriscos aparecían cada vez más como herejes, apóstatas y quintacolumnistas al servicio de los enemigos de España: protestantes, turcos y berberiscos. La revuelta de los moriscos de las Alpujarras (1568-1570) como consecuencia de la entrada en vigor de la pragmática de 1567 acentuaría ese miedo y provocaría una ruptura definitiva entre ambas comunidades.

La homogeneización de la sociedad proseguía su camino en la intransigencia. La situación de los moriscos seguía empeorando, los abusos del clero, de los funcionarios y de los señores de vasallos, sus protectores interesados²⁴, se acentuaron.

La población morisca formaba un grupo heterogéneo cuyo grado de aculturación era más o menos avanzado según su región de origen. Esta heterogeneidad era formal ya que en realidad formaban un grupo homogéneo que se reconocía en la práctica del islam y se protegía de la animosidad ambiente practicando la endogamia. Podemos distinguir cuatro grupos de moriscos según la tipología que nos propone el jesuita de origen morisco, Ignacio de las Casas:

1) Los de Castilla cuyo grado de aculturación y de integración era el más elevado. Con un escaso conocimiento del árabe, se vestían “a la cristiana”, podían llevar armas y ejercer diversos oficios; según las Casas, eran buenos cristianos. Lo único que los diferenciaba de la población cristianovieja era que vivían en morerías, no comían cerdo ni bebían vino y solían casarse sólo con miembros de su comunidad. Paradójicamente, esta asimilación de los moriscos castellanos planteaba serios problemas; los cristianos viejos desconfiaban de ellos “porque ni en hábito ni en lengua se diferencian”²⁵.

2) Los de la Corona de Aragón. Éstos tampoco sabían árabe, pero eran más indiscretos que los

²³ Bouza, Fernando, “Los Austrias Mayores. Imperio y monarquía de Carlos I y Felipe II”, in *Historia de España*, 15, Historia 16, 1996, pp. 140-141.

²⁴ Halperín Donghi, Tulio, *Un conflicto nacional...*, op. cit.; *ibid.*, “Les Morisques du Royaume de Valence au XVI siècle”, in *Annales ESC*, vol. 11, n° 2, 1980, Avril-Juin, pp. 154-182. Ver también un extracto del “Proceso inquisitorial contra Don Sancho de Cardona, Almirante de Aragón”, in *Antología de textos “La Monarquía católica” de Felipe II y los españoles*, op. cit., pp. 366-371; Carrasco, Raphaël, “L’Inquisition dans son contexte”, in *Questions de civilisation. La “Monarchie Catholique”...*, op. cit., pp. 89-91.

²⁵ *Información acerca de los moriscos de España dada a nuestro santísimo padre, Papa Clemente VIII, por el Padre Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús este año de mil y seiscientos y cinco*, 1605, fol. 17v. Ignacio de las Casas (1550-1608), autor de una serie de memoriales sobre la cuestión morisca escritos entre 1605 y 1607 nos propone el último testimonio digno de interés de la Compañía de Jesús sobre la cuestión morisca. Estos escritos, una compilación de cuatro memoriales manuscritos inéditos recogidos bajo el título *De los moriscos de España*, se encuentran en la British Library (ms. Add. 10238), vol. en cuarto de 261 folios.

castellanos. Se les acusaba de practicar sus ceremonias religiosas en público, de tener contactos con África del Norte, en el caso de Valencia. La mayoría conocía sus oraciones en árabe, pero sin entenderlas, según las Casas, “como nuestros viejos y viejas rezan en latín lo que ni entienden ni saben”²⁶. Esto demostraría que las medidas represivas habían dado buenos resultados; el empobrecimiento intelectual de la mayoría de la población morisca era patente.

3) Los de Valencia y Granada eran los menos aculturados y los que mantenían un vínculo más persistente con la civilización musulmana. Los primeros sabían hablar árabe y, según las Casas, la mayoría sabía leerlo y escribirlo, pero no entendían el castellano ni el valenciano; fue en Valencia donde la resistencia de los moriscos a la ocupación de su espacio vital, cultural y cultural fue la más fuerte. En cuanto a los de Granada, el hecho de haber estado más tiempo en contacto con el islam los había endurecido y su dispersión en Castilla después de la revuelta de las Alpujarras tuvo como consecuencia despertar el islam latente de los moriscos castellanos como lo señala Bernard Vincent²⁷.

Tenemos por lo tanto una especie de demarcación entre moriscos aculturados o en vías de aculturación (Castilla y Aragón) y moriscos impermeables (Granada y Valencia); pero en realidad, desde el levantamiento de las Alpujarras, ya no se hacía una distinción entre el “buen morisco” y el “morisco malo” sino que se juzgaba que su estado era “lastimosísimo y miserabilísimo así por lo que dellos sienten y dicen los demás christianos como por lo que en esto pasa con verdad, [...] que son todos moros y más observantes de su secta que los que están aliende el mar libremente en ella”²⁸.

La política de la Corona perseguía tres objetivos: convertirlos, hacerles olvidar sus ritos, costumbres y ceremonias religiosas y controlar sus movimientos para evitar posibles levantamientos o alianzas con el exterior. La adopción de todo este arsenal represivo era improcedente para este tipo de población que no estaba dispuesta a recibir el mensaje cristiano; al contrario, no hacía más que irritarla y acentuaba su resentimiento hacia la sociedad cristianovieja.

Entre todas las discriminaciones que padecían, la aplicación de los estatutos de limpieza de sangre era la más exclusiva. Estos estatutos, a los que ya hemos aludido, fueron adoptados a partir de 1556, año en que Felipe II aprobó el de la catedral de Toledo, por varias órdenes religiosas y militares, algunos colegios mayores, numerosas cofradías y gremios de artesanos y

²⁶ *Al Padre Cristóbal de los Cobos, provincial de la Compañía de Jesús*, 1607, fol. 203r.

²⁷ Vincent, Bernard, “Les Morisques, l'intolérance et l'économie”, in *Revue de la BN*, n° 29, 1988, p. 26.

²⁸ *Información...*, fol. 13v.

algunos capítulos catedralicios. A pesar de esta generalización, hay que subrayar que estos estatutos, que eran de derecho privado, no fueron adoptados por todos los cuerpos del Estado y de la Iglesia²⁹.

En cuanto a los alfaquíes o dogmatizadores, guías espirituales concededores y transmisores del Corán, fueron el blanco privilegiado de todas las campañas de evangelización porque eran los verdaderos guardianes de los preceptos del islam y animaban a sus correligionarios a enfrentarse directamente a los valores cristianos y a la cultura que vehiculaban. En vísperas de la expulsión, los ataques sucesivos de la Inquisición habían debilitado considerablemente su actividad, pero ésta persistía en Aragón y Valencia.

Las relaciones entre las dos comunidades se deterioraron porque los cristianos viejos no los veían comportarse como verdaderos cristianos. Les costaba creer que alguien que comía, se vestía y hablaba diferentemente pudiera ser “español”³⁰ y peor aún si esas costumbres les recordaban a un mundo que era el enemigo supremo de la Cristiandad; los moriscos eran considerados como hipócritas y simuladores ya que se empeñaban en seguir practicando la religión musulmana³¹ mientras ellos se quejaban de las exacciones que padecían y de la presión constante de la Inquisición. Todo el odio de la comunidad se vertía sobre esta institución porque era el guardián de la ortodoxia³² y porque cualquier falta podía costar muy caro: la confiscación de los bienes,

²⁹ Su aplicación no era drástica. Como lo apunta el dominico Fray Agustín Salucio en su *Discurso sobre los estatutos de limpieza de sangre* (1599): “Los que son tenidos por inhábiles para cualquiera cosa de las que piden información de limpieza (aunque sea para familiaturas de colegios, o para clerizones de tal Iglesia, o para frailes legos de algún convento) no por eso son excluidos de otros grandes cargos, oficios y dignidades eclesiásticas o seculares; antes son admitidos a ser regidores y corregidores y a otros gobiernos y tribunales, y al sacerdocio y administración de los sacramentos, y a las religiones, y al púlpito, y a canonicatos, dignidades y obispados, y pueden ser condes y duques”, in *Antología de textos “La Monarquía católica”*, *op. cit.*, p. 299. La Inquisición acabó adoptándolos en 1572 y la Compañía de Jesús en 1593. Ver Dedieu, Jean-Pierre, *L'administration de la foi...*, *op. cit.*, pp. 350-51, pp. 354-355.

³⁰ En aquella época, la pertenencia a España, la hispanidad de un individuo no se definía simplemente por lo que hoy llamamos el derecho de suelo (hacia ocho siglos que los musulmanes estaban instalados en España) ni por el derecho de sangre (hubo muchas mezclas entre las poblaciones autóctonas y los invasores árabes y bereberes) sino por la pertenencia a la misma comunidad cristiana.

³¹ Carrasco, Rafael, “Le refus d'assimilation des morisques: aspects politiques et culturels d'après les sources inquisitoriales”, in *Les Morisques et leur temps*, París: CNRS, 1983, p. 187: “le Morisque, pour le groupe dominant, est inséparable d'un tout, d'une communauté saisie dans son ensemble négativement à partir des traits d'opposition communs qu'elle manifeste à l'endroit des vieux-chrétiens. Ainsi, chaque Morisque, de par sa simple appartenance à la *raza de los nuevos convertidos de moros* est porteur d'une culpabilité collective et exprime un refus collectif”.

³² Ignacio de las Casas la describe como “muros de fuego que son los tribunales que Vuestra Santidad tiene de la Inquisición contra las heregías”, *Información...*, *op. cit.*, f. 40; y Fray Luis de León (*Obras*, 1588) como “muro de la Iglesia, columna de la verdad, guarda de la fe, tesoro de la religión cristiana, arma contra los herejes, lumbrera contra los engaños del enemigo...”, citado por Alfonso Junco, *Inquisición sobre la Inquisición*, México: Jus, 1990 [1 ed.1949], p. 116.

las galeras y a veces la muerte. La Inquisición había instituido un catálogo de todo lo que debía ser denunciado que era publicado cada año en un auto de fe. Los cristianos viejos tenían la obligación de denunciar todo gesto, todo comportamiento sospechoso contrario a la fe. Según Jean-Pierre Dedieu y Bernard Vincent, era “*le symbole même de la société qui les écrase et l'instrument immédiat de la répression [car elle] s'en prenait au fondement même de la conscience morisque, à sa foi musulmane, au sentiment de solidarité qui les cimentait*”³³. La odiaban, pero también le temían; estaban convencidos de que su único objetivo era sacarles dinero. Su funcionamiento era muy costoso y obtenía buena parte de sus ingresos de las penas y confiscaciones de bienes y también de los acuerdos o concordias con las aljamas moriscas. A título de ejemplo podemos citar el acuerdo con la Inquisición de Valencia en 1571 sobre la no confiscación de bienes; a cambio de una contribución de 50000 sueldos anuales, las penas pecuniarias no debían exceder los diez ducados³⁴. Según Jean-Pierre Dedieu, estas entradas de dinero podían representar a principios del siglo XVII el 40% de los ingresos de la Inquisición de Valencia³⁵. Para Kenneth Garrad, no cabe duda de que una de las causas de la rebelión de Granada de 1568 fue el aumento de estas confiscaciones³⁶. En lo que se refiere a los acuerdos financieros con las aljamas, el viraje represivo de los años 1560-1570, que se endureció considerablemente en los años 1585-1595, daba a entender que este tipo de negociaciones ya no podían tener lugar, pero, como lo subraya Cardaillac, la Inquisición, cuyos gastos de mantenimiento eran considerables acabó en parte viviendo a expensas de los moriscos³⁷. Las Casas pensaba que estos acuerdos eran una de las causas por las que su conversión no era sincera ya que los moriscos creían que “*qualesquier errores o trayciones contra su Dios o su rey se rescataban con dineros*”³⁸.

En cuanto a la actividad represiva propiamente dicha, la acción de la Inquisición parece haber sido moderada. Según K. Garrad, el número de moriscos granadinos quemados en persona entre 1550 y 1580 fue relativamente reducido, siendo la reconciliación con confiscación de bienes la

³³ Dedieu, Jean-Pierre y Vincent, Bernard, “Face à l'Inquisition: jugement et attitudes des Morisques à l'égard du tribunal”, in *Les Morisques et l'Inquisition*, op. cit., pp. 81-82.

³⁴ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael y Ciscar Pallarés, Eugenio, “La Iglesia...”, op. cit., p. 301.

³⁵ Dedieu, Jean-Pierre y Martínez Millán, José, “Morisques et finances inquisitoriales”, in *Les Morisques et l'Inquisition*, op. cit., p. 137. Para las finanzas de la Inquisición, ver también Dedieu, Jean-Pierre, *L'Inquisition*, ed. du Cerf, 1987, pp. 68-77; *ibid.*, *L'administration de la foi*, op. cit., pp. 213-229.

³⁶ Garrad, Kenneth, “La Inquisición y los moriscos granadinos, 1526-1580”, in *Bulletin Hispanique*, vol. 67, n° 1-2, pp. 70-71.

³⁷ Cardaillac, Louis, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, 1970, p. 108.

pena más común³⁹. Para Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, la represión inquisitorial fue relativamente moderada por las necesidades de dinero del tribunal y porque el objetivo era conducir a los moriscos a la ortodoxia⁴⁰. No obstante, en el tribunal de Granada, la represión alcanzó su paroxismo en la década 1560-1570 que corresponde al levantamiento de las Alpujarras⁴¹. En cuanto a la actividad de la Inquisición en Valencia, el peso de la represión fue más importante; según Ricardo García Cárcel⁴², en los años 1566-1620, los moriscos representaron el 80 % de los casos de tortura y el 60 % de las ejecuciones. Louis Cardaillac, Jean-Pierre Dedieu y Bernard Vincent proponen una cronología de la actividad represiva de la Inquisición:

–1535-1545, establecimiento de una red de vigilancia de los moriscos

–1560-1570, endurecimiento de la política represiva

–1580-1595, etapa represiva que coincide con los primeros proyectos de expulsión de los moriscos

–1605-1610, fracaso de los métodos suaves de asimilación⁴³.

Como se puede comprobar, el recrudecimiento de la actividad inquisitorial coincide con esa línea de demarcación a la que aludíamos al presentar una tipología del morisco: represión sobre todo en Granada y Valencia, las zonas menos aculturadas y en las que la densidad de población morisca era mayor; dureza sobre todo a partir de finales de los años 1560⁴⁴ con la publicación de la pragmática de 1567, el levantamiento de las Alpujarras, el paroxismo de la piratería berberisca, la presión de los turcos y el problema protestante en los Países Bajos. El problema morisco no sólo fue un problema religioso, fue también un problema cultural, social, político y estratégico.

El plan represivo diseñado por las autoridades con el apoyo de la Inquisición para asimilar a esta minoría disidente y borrar toda huella de creencias y costumbres musulmanas no dio los

³⁸ *Memorial al rey [Felipe III] en su Supremo Consejo de Aragón*, fol. 155.

³⁹ Garrad, Kenneth, “La Inquisición...”, *op. cit.*, pp. 67-69. Jeanne Vidal habla también de un número relativamente poco elevado de moriscos condenados y muertos en la hoguera, in *Quand on brûlait les morisques (1544-1621)*, 1986, pp. 141-144.

⁴⁰ *Historia de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 106.

⁴¹ Vincent, Bernard, “Le tribunal de Grenade”, in *Les Morisques et l’Inquisition*, *op. cit.*, pp. 200-203.

⁴² “L’Inquisition de Valence”, in *Les Morisques et l’Inquisition*, *op. cit.*, pp. 162-165

⁴³ *Les Morisques et l’Inquisition*, *op. cit.*, p. 336-339.

⁴⁴ Eso no significa que no hubiera represión inquisitorial con anterioridad; ver por ejemplo Dedieu, Jean-Pierre y García Arenal, Mercedes, “Les tribunaux de Nouvelle-Castille”, in *Les Morisques et l’Inquisition*, *op. cit.*, pp. 276-289; Contreras, Jaime, “Vieille Castille, León, Espagne du Nord”, in *Les Morisques et l’Inquisition*, *op. cit.*, pp. 296-315.

resultados apetecidos, fue un fracaso total, ya que los moriscos siguieron practicando su religión, las más veces clandestinamente.

A esta presión de las autoridades había que añadir las malas relaciones que entretenían con el pueblo cristiano viejo⁴⁵. En vez de atraerlos, las medidas aculturadoras produjeron una reacción de rechazo y un repliegue identitario. No se les dejaba practicar sus ritos y creencias porque eran, oficialmente, cristianos y por otro lado tampoco se les permitía abandonar España ya que, como cristianos, no se les podía dejar apostatar en territorios musulmanes. Sería finalmente muy a pesar suyo como pudieron librarse de toda esa presión después del decreto de expulsión de 1609.

⁴⁵ Si bien es cierto que la relación entre ambas comunidades era difícil, compartimos la opinión de Eugenio Císcar Pallares, quien considera que “es difícilmente aceptable que gentes que conviven desde siglos, que son vecinos de una misma localidad o de pueblos cercanos, en economías próximas, con intercambios habituales, con intereses muchas veces comunes, etc., sean tan distintos”, in “La vida cotidiana entre cristianos viejos y moriscos en Valencia”, *Felipe II y el Mediterráneo*, *op. cit.*, p. 570. El problema morisco distaba mucho de suscitar la unanimidad [ver Domínguez Ortiz, Antonio y Bernard, Vincent, *Historia de los moriscos...*, *op. cit.*, pp. 155-160]; a pesar del clima de hostilidad que les rodeaba, hubo personas, cristianos viejos, conversos, cristianos nuevos que buscaron construir puentes entre ambas comunidades, aceptando lo que era aceptable para la mentalidad de la época. En 1559, Furió Ceriol, en su obra *El Concejo y consejeros del Príncipe*, ed. de Henry Méchoulan, Madrid: Editora Nacional, 1973, p. 140, expresaba una opinión minoritaria, que ilustra bien lo que decimos: “Todos los buenos, agora sean judíos, moros, gentiles, cristianos, o de otra secta, son de una mesma tierra, de una mesma casa y sangre; y todos los malos de la misma manera”.