

## INQUISICIÓN, DECISIÓN REAL Y EXPULSIÓN DE MINORÍAS. EL TRIBUNAL DE LA FE ANTE EL DESTIERRO MASIVO DE JUDÍOS Y MORISCOS (1492, 1609-1614)

CONSTANZA CAVALLERO

IMHICIHU-CONICET, Buenos Aires, Argentina

Instituto de Historia España, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

**Resumen:** El presente trabajo analiza el vínculo entre Inquisición, decisión real y expulsión de minorías en la Península Ibérica. En esta clave, se estudia de modo comparativo la expulsión de los judíos (1492) y el destierro masivo de los moriscos (1609-1614). ¿Qué rol desempeñó el Santo Oficio en uno y otro caso? Veremos que éste cumplirá un papel central hacia fines del siglo XV pero aparecerá, poco más de un siglo después, como una institución incapaz de dar una solución concluyente a la cuestión morisca y como un actor muy secundario en los debates que culminarían en el destierro de la minoría. Sobre la base de este estudio especular, el trabajo propone analizar y mostrar, a partir de una perspectiva específica, cuánto varió la cultura de tomar decisiones en las altas esferas de poder de los reinos peninsulares. El transcurso del convulso siglo XVI transformaría de modo considerable las formas de legitimación, los propósitos, el lenguaje y el marco jurídico que permitían a la Corona lidiar con las minorías religiosas y culturales que habitaban suelo ibérico y tomar medidas drásticas de disciplinamiento y normalización al interior de la sociedad.

**Palabras clave:** Inquisición, expulsión, judíos, moriscos, creencia, decisión real.

**Abstract:** This work analyzes the link between Inquisition, royal decision-making process and mass expulsion of minorities in the Iberian Peninsula. From this point of view, we study the expulsion of the Jews (1492) and the mass exile of the *Moriscos* (1609-1614) in a comparative way. What role did the Holy Office play in both cases? This paper allows to see that in the first case the Inquisition played a central role towards the end of Fifteenth Century, but then, a little more than a century later, it became an institution incapable of giving a conclusive solution to the *Morisco* problem, and also a very secondary actor in the debates that would culminate in the expulsion of this minority from the Iberian Peninsula. On the basis of this parallel study, this work intends to expose and analyze, under this specific perspective, to what extent the decision-making culture suffered changes in the high spheres of power in the Hispanic kingdoms. The convulsive Sixteenth Century would significantly transform the ways of achieving legitimacy, the purposes, the language and the legal framework that allowed the Crown to deal with religious and cultural minorities that inhabited Iberian territory, and to take drastic measures to impose discipline and normalization within the Iberian society.

**Keywords:** Inquisition, expulsion, Jews, *Moriscos*, belief, royal decision-making

En 1889, Emilio Sala pintó en París su *Expulsión de los judíos de España*. Quien visite el Museo del Prado podrá ver representado en él el momento en el cual el Inquisidor General Tomás de Torquemada instó a los Reyes Católicos a expulsar a los judíos: el dominico irrumpe en medio de la audiencia concedida por Fernando e Isabel a un judío, embajador de su comunidad, arroja un crucifijo sobre la mesa situada en el centro de la sala y desafía la conciencia de los soberanos con un dedo acusador<sup>1</sup>. El fanatismo de Torquemada, eternizado por Sala en su pintura, fue pensado tradicionalmente como un elemento clave que basculó la balanza en favor de la expulsión de la minoría mosaica<sup>2</sup>.

En el presente trabajo propongo reflexionar respecto del problema central que condensa la pintura de Sala: el vínculo entre Inquisición, decisión real y expulsión de minorías en la Península Ibérica. Creo posible realizar una suerte de análisis especular, en esta clave, de la mencionada expulsión de los judíos, de 1492, y el destierro masivo de los moriscos que tuvo lugar entre 1609 y 1614. ¿Qué rol desempeñó el Santo Oficio en uno y otro caso? El abordaje comparativo de sendos acontecimientos, alejados por más de un siglo de distancia, pueda tal vez ayudar a comprender cuán profundamente se modificaron las prácticas sociales y las condiciones políticas y culturales que hicieron posible, en cada coyuntura, decisiones como las mencionadas, que modificaron sustancialmente la vida de cientos de miles de personas.

La historiografía ha debatido ampliamente respecto de los motivos del exilio obligado de los judíos que no aceptaron inclinarse ante la pila bautismal (sobre todo, a partir del llamado “vendaval Netanyahu”)<sup>3</sup>. Más allá de las diversas opiniones existentes, cierto es que el famoso Edicto de Granada mismo concede un sitio de privilegio a los asuntos de fe y, sobre todo, al temor al contacto cotidiano entre judíos y judeoconversos, considerado un gran obstáculo para la verdadera conversión de estos últimos. El famoso documento dice así:

*...nos fuymos ynformados que en nuestros rreynos, abía algunos malos christianos que judayçavan e aopostotaban de nuestra Santa Fee Católica, de lo qual hera mucha causa la comunicaçión de los judíos con los christianos (...). E otrosí, obimos procurado e dado orden como se hiziese ynquisición en los dichos nuestros rreynos e señoríos, la qual commo sabeys ha mas de doze años que se a fecho e fase, e por ella an hallado muchos culpantes según es notorio e según somos ynformados de los ynquisidores e de otras muchas personas rreligiosas, eclesiásticas e seglares, consta e parece el gran daño que a los christianos se a seguido e sigue de la partiçipaçión, conbersaçión, comunycaçión que han tenydo e tienen con los judíos, los quales se prueban que procuran siempre por quantas bías e maneras pueden, de subvertir e subtraer de nuestra Santa Fee Católica a los fieles christianos e los apartan della e atraer e perbertir a su dañada creença e opinión, ynstruyéndoles en las çerimonyas e observançias de su ley, haziendo*

1 Ver DIEZ, José Luis, *El Siglo XIX en el Prado*, Madrid, 2007, pp. 272-275.

2 Torquemada habría dicho: “Judas vendió una vez al Hijo de Dios por 30 dineros de plata. Vuestras Altezas piensan venderlo por segunda vez por treinta mil. ¡Ea, señores, aquí le tenéis, vendedlo!” (GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelona, 1976, pp. 69-70).

3 La obra de la polémica ha sido sobre todo la siguiente: NETANYAHU, Benzion, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, 1999 (1995). Para un breve resumen del debate historiográfico respecto de la expulsión ver AMELANG, James, *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*, Madrid, 2011, pp. 95-96.

*ayuntamiento donde les leen e enseñan lo que han de creer e guardar según su ley, procurando de çircunçidar a ellos e a sus fijos (...) e persuadiéndoles en quanto pueden a que tengan e guarden la ley de Muysen, haziéndoles creer que no ay otra ley ny verdad salvo aquella. Lo qual consta por muchos dichos e confesiones así de los mysmos judíos como de los que fueron pervertidos y engañados por ellos, lo qual ha rredundado en gran daño detrimento e obprobio de nuestra Santa Fee Católica*<sup>4</sup>.

Volveremos luego sobre los sintagmas destacados en el documento. Por el momento, baste decir que aquí aparece con claridad el rol instigador de la Inquisición. Ésta opera como órgano consultivo de primera importancia, proveedor de información clave para justificar la decisión de los monarcas. Sabemos, de hecho, que la provisión real que decreta el destierro de los judíos, geminada en dos textos similares (uno válido para la Corona de Castilla y otro para la de Aragón), tuvo una versión matriz redactada por Torquemada mismo, que data del 20 de marzo de 1492. Como indica Joseph Pérez, este primer borrador “demuestra el protagonismo de la Inquisición en aquel asunto, un protagonismo que la versión aragonesa admite abiertamente”<sup>5</sup>.

Además de lo dicho, cabe recordar que, en los años previos a 1492, el Santo Oficio – cumpliendo con el propósito para el cual había sido creado– publicitó la tan temida amenaza judaizante con una sucesión de procesos resonantes: el de los criptojudíos del monasterio jerónimo de Guadalupe, el de los asesinos del inquisidor Pedro Arbués, el del Maestre Ribas Altas (médico del rey Fernando) y, sobre todo, el supuesto crimen ritual del Santo Niño de la Guardia. Este último caso permitió representar, hiperbólicamente, lo perjudicial del contacto cotidiano entre judíos y cristiano-nuevos. Todos estos procesos impactaron de modo decisivo en la opinión que se tenía en la época respecto de las minorías judía y conversa y tornaron pensable una medida tan radical como fue la expulsión<sup>6</sup>.

Antes incluso de este derrotero de procesos inquisitoriales, tuvo lugar una agitada propaganda por parte del partido anti-converso más radical de la sociedad castellana. Uno de sus adalides fue fray Alonso de Espina. Este franciscano y afamado predicador popular redactó una obra clave para comprender tanto la agudización del antijudaísmo en la Península como los orígenes de la Inquisición en Iberia: el llamado *Fortalitium fidei*. En trabajos previos he intentado reconstruir, a partir de este personaje, algunas de las circunstancias que coadyuvaron al establecimiento del Santo Oficio y a la expulsión de los judíos de los reinos hispanos. Espina propuso tempranamente –entre otras cosas– la necesidad de aplicar las desatendidas leyes segregacionistas de 1412-1415 (inspiradas por la prédica de Vicente Ferrer), la urgencia de establecer una

4 Archivo General de Simancas, Patronato Real 28-6. Publicado en MAZA ZORRILLA, Elena *et alii* (coords.), *Isabel la Católica. Reina de dos mundos (1451-1504)*, Madrid, 2006, pp. 76-78.

5 PÉREZ, Joseph, *Los judíos en España*, Madrid, 2005, p. 187. Dice el decreto, refiriéndose a Torquemada: “Persuadiéndonos el venerable prior de Santa Cruz, inquisidor general de la dicha herética pravedad...”. Consultar BEN-NASSAR, Bartolomé, “Les responsabilités de l’Inquisition dans l’ex-pulsion des juifs d’Espagne”, en *Mémoire et fidélité séfarades, 1492-1992*, Rennes, 1993, pp. 49-53.

6 AMELANG, *Historias paralelas*, pp. 94-95; BEUSTERIEN, John, *An Eye on Race: Perspectives from Theater in Imperial Spain*, Lewisburg, 2006, pp. 85-86; ALCALÁ, Ángel, *Los orígenes de la Inquisición en Aragón. San Pedro Arbués, mártir de la autonomía aragonesa*, Zaragoza, 1984; NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición*, pp. 1045-1061. Respecto del caso de La Guardia, en particular, Joseph Pérez afirma que tuvo “una extraordinaria publicidad” y que “contribuyó poderosamente a crear el ambiente propicio a la expulsión” (PÉREZ, *Los judíos en España*, p. 185).

*inquisitio* que distinguiera entre herejes y buenos cristianos y la conveniencia de expulsar a la minoría mosaica. En 1460, cuando escribe este fraile, estas ideas no eran aún hegemónicas en Castilla. Tuvieron, no obstante, un enorme efecto perlocutivo: la Inquisición se fundaría años más tarde y sería no sólo un actor clave en la decisión de la expulsión de 1492 sino también una institución necesaria y efectiva para lidiar con aquellos judíos que prefirieron el bautismo al sombrío destierro, aumentando así la ya nutrida población conversa<sup>7</sup>.

Ahora bien, poco más de un siglo después, la Inquisición aparecería, ante la difícil “cuestión morisca”, como una institución incapaz de dar una solución concluyente al problema de los neófitos y como un actor muy secundario en los debates que culminarían en el destierro de la parcialidad morisca (acontecimiento por el cual el Santo Oficio se vio perjudicado)<sup>8</sup>. Esto es así, paradójicamente, pese a que los judíos nunca se hallaron bajo jurisdicción inquisitorial y los moriscos, por su parte, sí lo estaban, en virtud del bautismo que habían recibido.

Sobre la base de esta oposición primigenia, propongo analizar algunas cuestiones que, a mi entender, permiten medir cuánto varió la cultura de tomar decisiones en las altas esferas de poder de los reinos peninsulares. El transcurso del convulso siglo XVI transformaría de modo considerable las formas de legitimación, los propósitos, el lenguaje y el marco jurídico que permitían a la Corona lidiar con las minorías que habitaban suelo ibérico y tomar medidas drásticas de disciplinamiento y normalización.

\* \* \*

En enero de 1608, el Consejo Real, al analizar y debatir la “cuestión morisca”, planteó con convicción la posibilidad de abandonar la vía inquisitorial, el procedimiento ordinario para li-

7 Creado con el fin de descubrir, corregir y castigar “marranos”, el Santo Oficio se ocupó eficazmente en las primeras décadas de su existencia de procesar judaizantes y llevar a la hoguera a centenares de ellos. En el período inicial de persecución inquisitorial (1480-1530), inaugurado con los procesos masivos de Sevilla, la represión de los judeoconvertos acusados de judaizar fue brutal tanto por el número de perseguidos, cuanto por la proporción de condenados y la dureza de los castigos. James Amelang afirma, en base a los cálculos más recientes, que veinte mil convertos recibieron penas duras por judaizar en dicho período. Dos mil de ellos, aproximadamente, fueron ejecutados (AMELANG, *Historias paralelas*, pp. 93, 97).

8 Benítez Sánchez-Blanco, al estudiar el período de mayor persecución inquisitorial de los moriscos (1563-1614), afirma: “el Santo Oficio participó (...) inicialmente en la definición de la política morisca con su presencia en las juntas o por medio de memoriales. Con el paso del tiempo su acción fue centrándose en el trabajo inquisitorial específico, que es lo que caracteriza a esta época, y perdió peso político en la toma de decisiones a fines del reinado de Felipe II y, de forma evidente, en el de Felipe III”. Afirma luego: “la expulsión, en cuya decisión final no intervino el Santo Oficio, y por la que se vio sorprendido y afectado, cortó un proceso represivo cuyas consecuencias son impredecibles” (BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, “La Inquisición ante los moriscos”, en *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. III, Madrid, 2000, pp. 722, 732). En la década de 1570 y 1580, inquisidores como Jiménez de Reynoso, de Valencia, y Gaspar de Quiroga, de Madrid, se encontraban dentro de los personajes de mayor relevancia que pugnaban por la expulsión de los moriscos (ver POUTRIN, Isabelle, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Paris, 2012, pp. 300, 306; BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, “El debate religioso en el interior de España”, en *Los moriscos: expulsión y diáspora*, Valencia-Granada-Zaragoza, 2016, p. 120). Luego, este protagonismo inquisitorial desaparecerá.

diar con la herejía en España<sup>9</sup>. El condestable de Castilla, Juan Fernández de Velasco y Tovar, emitió su opinión delante de dicho consejo, el 30 de enero de aquel año, afirmando lo siguiente:

*Castigallos como a hereges por el rigor de la ley no conuiene siendo una nacion entera y muy numerosa, ni seria justicia, pues para esto no basta la comun opinion y las vehementes o quiza evidentes presunciones que hay contra ellos, sino que para proceder justificadamente se havria de conuencer cada uno de por si en tela de juicio, y eso no es mas que lo que haze y usa hoy el santo oficio, remedio muy necesario y justo, mas muy lento y que no les sirue de escarmiento, antes los irrita mas (...). El [remedio] menos sangriento y mas puesto en raçon es hechallos de hespaña para castigo de su delito y preuencion de nuestro daño<sup>10</sup>.*

Las cuestiones esbozadas de modo sucinto en este pasaje son las que usualmente la historiografía recoge a la hora de explicar por qué la Inquisición no parecía ser un instrumento eficaz para lidiar con los moriscos: los juicios eran personales (no masivos); las reglas procedimentales, muy precisas (lo que impedía cualquier tipo de condena *express*, sin probaciones suficientes) y la acción inquisitorial, por último, tan lenta y burocrática como detestable y odiosa para los moriscos. Benítez Sánchez-Blanco afirma que la actividad represiva misma del Santo Oficio –particularmente enérgica contra los moriscos, como sabemos, a partir de la década de 1560 (sobre todo, desde la guerra de las Alpujarras)<sup>11</sup>– provocó una sensación de fracaso entre los contemporáneos: el enemigo parecía inagotable y los límites de la actuación inquisitorial para combatirlo eran múltiples<sup>12</sup>. En primer lugar, señala el autor, existían lími-

9 Otro modo posible de lidiar con la herejía de los moriscos, considerando su escasa instrucción, era la vía de la penitencia. Este camino fue ampliamente discutido luego del Concilio de Trento –más concretamente, desde las Cortes de Valencia de 1563-64– por prelados, inquisidores, consejeros reales y el monarca mismo, Felipe II. Prelados tridentinos como Pedro Guerrero, Martín de Ayala, Fernando de Loazes o Juan de Ribera pretendían “tener el protagonismo no solo de la instrucción sino también de la reconciliación”, siendo capaces de absolver errores heréticos de los neófitos *in foro conscientiae*. En esta puja de jurisdicciones y competencias, querían recuperar el rol de inquisidores ordinarios “que había perdido importancia con la instauración de la Inquisición moderna” (BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, “Los problemas de la evangelización de los moriscos”, Ponencia en el Congreso titulado *Los moriscos. Historia de una minoría*, Granada, 2009). Durante décadas hubo álgidos debates al respecto, idas y venidas y soluciones ambiguas, bien sintetizadas por Benítez Sánchez-Blanco en la ponencia citada. La vía penitencial –es decir, la reconciliación del crimen de herejía por medio de la confesión sacramental– será bloqueada repetidas veces por el papado (POUTRIN, *Convertir les musulmans*, p. 306). Respecto del vínculo entre Inquisición y confesión, a partir del caso italiano, ver PROSPERI, Adriano, “El Inquisidor como confesor”, *Studia Histórica. Historia Moderna*, Vol. XIII, 1995, pp. 61-85.

10 BORONAT Y BARRACHINA, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Granada, 1992 (1901), t. II, p. 461. El Condestable no propone una expulsión general sino desterrar a los moriscos de Valencia, “por estar en parte más peligrosa”.

11 Benítez Sánchez-Blanco denomina a este período “la fase antimorisca del Santo Oficio”: calcula una media de quinientos procesos anuales entre 1560 y 1614 –y unos 28.000 procesados durante el período, aproximadamente– y sostiene que una tercera parte de los procesados eran perseguidos por mahometismo (es decir, poco más de ciento sesenta al año) (BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, “La Inquisición ante los moriscos”, p. 722). Monter, por su parte, al estudiar los tribunales de Valencia y Aragón en las últimas décadas del siglo XVI afirma, también, que los moriscos constituían la mayoría de los casos en la época (MONTER, William, *La otra Inquisición: la Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*, Barcelona, 1992, p. 226 y ss.).

12 BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, “Los problemas de la evangelización de los moriscos”. La actuación inquisitorial, por supuesto, no fue uniforme respecto de los moriscos. Cada tribunal se vio sometido a condicionantes locales. Ver al respecto, del mismo autor, “La Inquisición ante los moriscos”, p. 704 y ss.

tes materiales, debido al escaso número de inquisidores y comisarios destinados a cubrir geografías muy extensas y controlar poblaciones muy numerosas. En segundo lugar, era limitada su capacidad represiva: los moriscos relajados al brazo secular eran minoría y la confiscación de bienes por parte de los inquisidores estaba vedada, en función de las concordias económicas pautadas con los moriscos en 1555 y 1571. En virtud de ellas, aragoneses y valencianos pagaban un importe anual al Santo Oficio a cambio de la salvaguarda de sus bienes<sup>13</sup>. Azotes y galeras eran los castigos más usuales.

Un tercer límite, de carácter jurídico, era el mencionado por el Condestable y recogido ampliamente por la historiografía especializada: el que imponía el procedimiento inquisitorial, atestado de reglas<sup>14</sup>. La necesidad de testimonios y confesiones que exigía el derecho inquisitorial –métodos probatorios por excelencia– se convertía en un obstáculo por el aislamiento en que solían subsistir las comunidades moriscas, sobre todo en Valencia. Incluso cuando algún morisco era procesado, la solidaridad interna imperaba y la Inquisición no era capaz de extraer delaciones: la resistencia silenciosa o disuasiva a las preguntas del inquisidor era considerada por los moriscos un acto digno de elogio y reconocimiento.

La cuestión de la masividad de la población sospechosa –o “culpable”, para muchos– es un segundo tema de relevancia en cuanto al aspecto procedimental. Los juicios inquisitoriales eran personales, es decir, se debía proceder caso por caso<sup>15</sup>. Hubo intentos, infructuosos, de encontrar soluciones de compromiso para el caso de los moriscos: por ejemplo, el dominico Jerónimo Javierre, cardenal y confesor de Felipe III entre 1606 y 1608, propuso “hazer justicia en comun” con ellos mediante un proceso guiado por el inquisidor general, con apoyo de inquisidores y curas de cada región<sup>16</sup>. Jaime Bleda, por su parte, pese a que sabía que era imposible –de acuerdo con el derecho canónico– llevar adelante juicios generales por herejía o apostasía, abogó por la expulsión general<sup>17</sup>: propuso que se procediera por sentencia eclesiástica de carácter masivo, eludiendo el tratamiento de casos particulares. Las sentencias colectivas estarían avaladas por los obispos y dos testigos de cada lugar. Puesto que Bleda consideraba que la herejía de los moriscos era “notoria”, manifiesta, creía que no

---

13 En Aragón, el acuerdo económico de 1555 fijó límites a la actuación inquisitorial, impidiendo la confiscación de bienes a cambio de una subvención económica. Luego, en octubre de 1571, el inquisidor Espinosa firmó una nueva concordia con los moriscos (ratificada pronto por la Corona), que prohibía confiscaciones y limitaba las penas pecuniarias. Incluso antes de estos acuerdos, había grandes dificultades legales para confiscar la propiedad de los moriscos, de carácter mayormente enfiteútico (BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, “La Inquisición ante los moriscos”, pp. 721, 725, 732). En cuanto a las condenas a la hoguera por islamizar, la tendencia es descendente: “tanto el porcentaje de condenados sobre procesados como el de los relajados tiende a disminuir” (*ibidem*, p. 729).

14 BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, “Los problemas de la evangelización de los moriscos”.

15 BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, “El debate religioso en el interior de España”, pp. 103, 110-1.

16 POUTRIN, *Convertir les musulmans*, p. 281; BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, t. II, p. 461. Javierre proponía proceder contra los moriscos “por crimen de *lesa Majestatis divinae*” y, sólo en caso de rebelión, que se los juzgara por “crimen de *laesa Majestatis humanae*”. El castigo sería el destierro, pero vedando la posibilidad de que “fuesen a tierras de los moros”.

17 En su *Corónica*, escribe: “El Padre Francisco Suarez siendo tan docto, solo dize una palabrita [de Moriscos], y es que aunque en general avia sospecha, que los Moriscos no eran fieles, sino en lo exterior, y fingidamente; mas que por esso no era licito dirigir el acto moral en particular, y juzgar que este, o aquel no lo eran. Es lo que dezian mis maestros en Salamanca: que hablando por mayor los tenian por Moros, mas hablando por menor, no” (BLEDA, Jaime, *Corónica de los moros de España*, Valencia, 1618, p. 884).

era necesario reunir pruebas de cada caso en concreto<sup>18</sup>. Esto mismo sostenía el inquisidor Jiménez de Reynoso: que bastaba la fama pública, por lo conocido y notorio de su obstinación y su “mala manera de bivar”<sup>19</sup>.

Estos intentos, por supuesto, no prosperaron. Dentro de la multitud, siempre podía haber buenos cristianos<sup>20</sup>. Además, lo “notorio” del crimen era un elemento jurídicamente muy cuestionable. El franciscano Antonio Sobrino insistía en que los moriscos no podían ser considerados herejes de modo colectivo, puesto que nunca habían sido condenados formalmente por herejía. En su opinión, la apariencia de herejía, por más clara que fuera, no bastaba para hablar de notoriedad en los términos propios del derecho civil y canónico<sup>21</sup>. Al respecto, es significativo que Bleda mismo, al rebatir años después de la expulsión al plagiador de su *Defensio fidei*, Damián Fonseca, admitiera esta falta de evidencia general. Intentando mostrar que Fonseca no había podido tener conocimiento de primera mano de la cuestión morisca, sostenía que:

*de platicar con ellos [los moriscos], ningun error suyo se podia colegir, por el grande miedo que tenían a la Inquisición. Era menester vivir entre ellos con atención, y mucha conferencia con el alguazil, comadre, o madrina, y con otros Curas, y estar muy advertidos, para verles hazer alguna ceremonia, y cogerlos en falso latin: porque andavan muy artizados entre los Christianos, y no tan descuydados como piensa este Padre que nunca los trato*<sup>22</sup>.

Dijimos también que el carácter burocrático y centralizado del Santo Oficio impedía sortear los procedimientos establecidos por la tradición canónica y, por lo tanto, aliviar los requisitos probatorios. Veamos un ejemplo de ello: el cura de Hornachos, Diego de Cuenca, emprendió una campaña contra los moriscos del lugar pocos años antes de la expulsión general. En sus escritos y prédicas compilaba las imágenes más atroces que circulaban entonces respecto de los moriscos. La actitud de la inquisición sobre el asunto es patente en la carta que los inquisidores de Llerena enviaron a la Suprema en 1608, en donde afirmaban lo siguiente:

*Abemos llamado a este tribunal a el dicho licenciado Quenca para informarnos, del, cerca de las cossas de los dichos moriscos; y llegado a apurar lo que contra ellos diçe y*

18 PESET, Mariano y HERNÁNDEZ, Telesforo, “De la justa expulsión de los moriscos de Valencia”, *Estudis. Revista de historia moderna* 20, 1994, p. 246.

19 BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, “El debate religioso en el interior de España”, pp. 110-111; BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, t. 1, p. 631.

20 Ver esta opinión, por ejemplo, en: PEDRO DE VALENCIA, *Tratado acerca de los moriscos de España (Manuscrito del siglo XVII)* (ed. Joaquín Gil Sanjuán), Málaga, 1997, p. 105; LAS CASAS, Ignacio de, “Información acerca de los moriscos de España” (ed. El Alaoui), en *Jesuites, morisques et indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Paris, 2006, p. 337.

21 EHIERS, Benjamin, *Between Christians and Moriscos. Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*, Baltimore, 2007, p. 142.

22 BLEDA, *Corónica de los moros de España*, p. 949. Luego dice: “Prosigue despues este Padre como testigo (según el dize) oculato desta diabolica apostasia de los Moriscos, diziendo: y entre los que criamos en aquella tierra, eran estos sus errores tan publicos, que nadie pondra duda en ellos. Vino de Lisboa (...) el año de 1588. Todos desta ciudad saben, que quien no sabia la lengua Valenciana, no entendia la aljama de los Moriscos, ni sabiendola, se les publicavan los errores” (p. 950).

*habla, por escripto y de palabra, viene a parar en la presunçión general, sin desçender a particular alguno, porque no da raçón ni fundamento de consideraçión para berificar lo que se diçe, ni en este Santo ay más que algunas testificaciones generales antiguas (...) y teniéndose este cuydado y vigilançia entendemos que no ay otra cossa de que poder adbertir y avissar (...) çerca de lo susodicho*<sup>23</sup>.

La vía inquisitorial se descartaría pronto como solución posible ante la opción del destierro general<sup>24</sup>. Y es llamativo que tanto defensores como detractores de la idea de expulsión (es decir, tanto “pesimistas” como “optimistas”<sup>25</sup>) se inclinaron por relegar dicha vía. El Patriarca Juan de Ribera, un gran autor intelectual de la expulsión de los moriscos, es un ejemplo. En la década de 1570 había defendido el protagonismo de los obispos en la “cuestión morisca” (ya por vía catequética, ya por vía penitencial) pero, para el decenio siguiente, ante la resistencia de los moriscos a abandonar el islam, creyó necesario renovar la acción represiva. Pero tampoco se inclinaría entonces por apoyar la actuación del Santo Oficio. Sostuvo, en cambio, que la *autoridad civil* era quien debía actuar con rigor y que la pena no debía ser corporal sino pecuniaria<sup>26</sup>. Luego, como veremos, su postura sería aun más radical y se inclinaría por el destierro compulsivo.

Desde el bando opuesto (es decir, desde el flanco optimista o “asimilacionista”), el humanista Pedro de Valencia también sostendría que la heterodoxia de los moriscos debía ser juzgada por tribunales seculares y que los castigos debían de ser pecuniarios, no penitencias públicas o autos de fe<sup>27</sup>. En su tratado de 1605, afirmaba que la verdadera conversión de los moriscos se lograría mediante la regulación de sus usos y sus prácticas: en su opinión, debían ser compelidos “a dexar de usar las ceremonias, trages, y costumbres de Moros, con tal que esta compulsión haya de ser mansa, no rigurosa”; pero esta compulsión “no [debía ser] hecha por el Tribunal de el Santo Oficio de la Ynquisición”<sup>28</sup>. Si bien para el humanista “casi todos los moriscos” eran sospechosos en la fe en función de sus hábitos cotidianos, consideraba que

23 A.H.N., *Inquisición*, leg. 2710 (Carta de los inquisidores de Llerena a la Suprema, 21 de febrero de 1608). Ejemplo citado en SAADAN SAADAN, Mohamed, *Entre la opinión pública y el cetro. La imagen del morisco antes de la expulsión*, Granada, 2017, p. 424.

24 Ciertamente es que algunos moriscos que lograron permanecer o regresar a España fueron procesados por la Inquisición en los siglos XVII y XVIII. No obstante, como indica Boeglin para la zona de Andalucía, dado que en ocasiones fueron “forzados a renegar contra su voluntad, por hallarse en una situación a la que les había abocado la decisión regia, fueron tratados con una relativa benevolencia por los jueces inquisitoriales, sobre todo a partir del reinado de Felipe IV, cuando el monarca pidió a los corregidores que dejaran de aplicar las medidas dictadas contra los expulsados que volvían a sus tierras” (BOEGLIN, Michel, “La expulsión de los moriscos de Andalucía y sus límites. El caso de Sevilla (1610-1613)”, *Cuadernos de Historia Moderna* 36, 2011, p. 106). Ver *infra*.

25 BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, “El debate religioso en el interior de España”, p. 105.

26 BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, “Los problemas de la evangelización”, refiriendo el *Memorial* del 20 de julio 1587.

27 Unos y otros creían necesario abandonar los medios propios de la inquisición (sea por el carácter forzado de los primeros bautismos, por las falencias de la instrucción recibida por los moriscos o por demostración de prudencia y piedad por parte de la católica monarquía española). Para el ya mencionado Condestable de Castilla la expulsión era la pena más dulce, puesto que no implicaba derramamiento de sangre; para Pedro de Valencia, se trataba de una opción cruel e ilegítima, aun más “irracional” que la aniquilación misma de los moriscos (BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, t. II, p. 461; POUTRIN, *Convertir les musulmans*, p. 310; PEDRO DE VALENCIA, *Tratado acerca de los moriscos*, pp. 112-113.)

28 PEDRO DE VALENCIA, *Tratado acerca de los moriscos*, p. 131.



*en razón política y de estado se les debe prohibir y estorvar [distinción, o defecto de comidas y lenguaje y demás cosas]; y en esta razón ponerles unas penas moderadas (...) sometiendo el conocimiento de estas a Jueces ordinarios, o antes de comisión en cada lugar, que las executen sin remisión. Pero no, que por solos aquellos indicios haya de proceder el Santo Oficio, que es mui exacto juicio para gente tan flaca, y vemos que se enojan, y endurecen más con él, y no se edifiquen*<sup>29</sup>.

El deber de la Iglesia –afirmaba el extremeño– era cuidar la salud de las almas y “proceder a edificación y no a destrucción” y en especial con sus “hijos pequeños y flacos” y cuando las debilidades eran “generales de naciones o pueblos enteros”<sup>30</sup>. También creía imposible realizar ese discernimiento entre el trigo y la cizaña que otrora se confiaba a la inquisición:

*Quien sólo puede condenar a excisión ciudades y naciones enteras, es Dios, que sabe que en Sodoma no había ninguno que no fuese culpado, sino Lot, y ese que había, lo libró. (...) Pero el juicio humano, por exacto y diligente que sea, no puede hacer esta separación ni excepción de los buenos. Los Moriscos todos afirmarían ser fieles, y daría cada uno alguna información en su abono*<sup>31</sup>.

Afirma, además:

*...no somos nosotros dueños, ni podemos juzgar el siervo ageno, ni sabemos en qué lugar están acerca de Dios, sin cuio mandato y certeza de su voluntad no nos es dado dexarlos, ni sustraherlos la predicación*<sup>32</sup>.

Lo mismo diría el jesuita Ignacio de Las Casas, también contrario a la expulsión (“no es lícito juzgar al siervo ageno en las cosas del corazón”)<sup>33</sup>, y Pedro de León, otro jesuita, expresaría dudas semejantes (“Dios sabe lo que hay en esto”) en su *Grandeza y miseria en Andalucía*. Como indica Olivari, incluso ante la sentencia jurídicamente intachable de una joven acusada de islamizar, sintió “la necesidad de hacer referencia a la justicia divina, la única capaz de establecer la verdad en un caso en el que la humana se había limitado a considerar los aspectos jurídico-formales. Así, pues, ni siquiera cuando se trataba de herejía el padre De León estaba dispuesto a suponer que en cada morisco había un culpable, como hacían normalmente los cristianos viejos, aunque lo condenara el único tribunal al que no dejaba de mostrar respeto”<sup>34</sup>.

¿Cómo es posible explicar la desesperanza generalizada respecto del Santo Oficio en lo que concierne a la grave cuestión morisca?<sup>35</sup> ¿Cómo es posible dar cuenta de la postergación

29 *Ibidem*, pp. 102-103.

30 *Ibidem*, p. 102.

31 *Ibidem*, p. 106.

32 *Ibidem*, p. 127.

33 LAS CASAS, “Información acerca de los moriscos de España”, p. 386.

34 OLIVARI, Michele, *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVII*, Madrid, 2014, p. 378.

35 “En definitiva, sin decirlo abiertamente, desde varios ámbitos se piensa que el Santo Oficio ha fracasado en su tarea represiva y es un obstáculo para la conversión” (BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, “El debate religioso en el interior de España”, p. 121).

de esta institución –de su fuerza punitiva, correctiva y disuasoria– en la España confesional, considerando que, en palabras de García Cárcel, la Inquisición había sido, en sus orígenes, un instrumento idóneo para la potenciación del recién nacido Estado moderno<sup>36</sup>? ¿Por qué no intentaron subsanar los límites materiales del Santo Oficio? ¿Por qué no confiaron en las herramientas propias de la justicia inquisitorial, aunque implicara una solución paulatina?

Pienso, en este sentido, que la decisión de expulsar a los moriscos, pese a su carácter de bautizados y pese a estar sometidos a la jurisdicción de la Inquisición en materia de fe, es tal vez la mayor expresión del cambio trascendente que se produce en la concepción de la creencia, en el modo de comprender la *fides*, y, por lo tanto, de la resignificación de las nociones de ortodoxia y herejía hacia el siglo XVII. Esta transformación daría lugar, asimismo, a nuevas lógicas y nuevos lenguajes a la hora de tomar decisiones respecto de las minorías religiosas y culturales que habitaban dentro de la Península. Para dar cuenta de esta hipótesis, creo que resulta útil servirnos del abordaje comparativo propuesto.

En el siglo XV, la persecución inquisitorial de la herejía se instauró con el fin de *develar* lo oculto, de *discernir* entre lo lícito y lo ilícito, de vigilar la *disposición interna* de los hombres. En mis estudios sobre el  *Fortalitium fidei*, intenté mostrar cómo, poco antes de la instauración de la Inquisición, en las décadas centrales del siglo XV, se originaron ciertos discursos y prácticas que habilitaron, luego, la implantación exitosa del dispositivo de dominación inquisitorial en el ámbito hispánico. Fue central, al respecto, (a) la “importación” que realiza Espina de cruentos bulos antijudíos, es decir, de historias de profanación eucarística y asesinato ritual que circulaban en otros sitios de Europa (estos libelos servirían luego de insumo, por ejemplo, para el mencionado crimen sin cuerpo ocurrido en La Guardia). También fue clave (b) la recuperación y reproducción en el  *Fortalitium* de las leyes de Catalina de Lancaster, que abogaban por la necesaria segregación entre cristianos e infieles. Resultó asimismo de suma importancia (c) que, en su inventario de herejías, situara al criptojudasmo en primer lugar y –como intenté mostrar– que vinculara la “herejía conversa” no sólo con la práctica del judaísmo clandestino sino también con una amplia gama de heterodoxias e incluso descreencias que, surgidas en los intersticios del mestizaje cultural, tornaban aun más temible la figura del judaizante. Finalmente –y creo que este punto es determinante– intenté probar que Espina (d) construye discursivamente al hereje judaizante como un enemigo oculto, como un “otro-entre-nosotros”, que, por esa misma razón, sólo podía ser descubierto con el rigor de una “verdadera inquisición”<sup>37</sup>. Para develar el crimen de estos herejes clandestinos, el franciscano hubo de apropiarse de ciertos desarrollos del lenguaje heresiológico e inquisitorial de la Baja Edad Media: sobre todo, conceptos como ‘*denunciante fama*’ y ‘*factum hereticale*’<sup>38</sup>. Por este último sintagma, se consideraba que el acto externo era efecto *per se et ex natura* del acto interno de adherir a determinada creencia<sup>39</sup>.

36 GARCÍA CÁRCEL, *Orígenes de la Inquisición española*, p. 48.

37 CAVALLERO, Constanza, *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el Fortalitium fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*, Miño y Dávila, 2016.

38 CAVALLERO, Constanza, “La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media”, *Medievalismo* 22, 2012, pp. 11-35.

39 Ver BOUREAU, Alain, *Le pape et les sorciers: une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B.A.V. Borghese 348)*, Rome: 2004, p. 62.

Alonso de Espina, en su lucha por hacer del converso un potencial hereje judaizante y del judío un peligro a erradicar, no sólo se sirvió del lenguaje heresiológico y antijudío –es decir, de *discursos* previos– sino también de la memoria de ciertas *prácticas*: para abogar por la expulsión, presentó como hazañas regias las expulsiones de judíos ocurridas en otros sitios de Europa y, en lo que respecta a su deseo de establecer una *inquisitio*, recuperó la innovadora *praxis* del “bando toledano”, es decir, de aquellos que habían protagonizado la gran revuelta anticonversa de 1449 e impuesto, por primera vez en la historia de Castilla, un tribunal inquisitorial *ad hoc*. Pese a que éste había carecido del visto bueno del Papa, del arzobispo y de la alta jerarquía del reino, se había ocupado durante la rebelión de Toledo de juzgar herejes por judaizar<sup>40</sup>. Sobre la base documental de aquel proceso inquisitivo primigenio, de 1449, Espina describiría luego los pormenores de la herejía de “los que son de la circuncisión”. A su vez, esta descripción detallada suministrada por el predicador franciscano sería luego una suerte de manual, según se suele afirmar, para futuros inquisidores del Santo Oficio.

Entre 1449 y 1478, se impondría en los reinos hispanos –y en sus soberanos– la idea de que el delito herético (el de judaizar, principalmente) era un error en la fe muy propagado, furtivo y pasible de ser develado por medio del método inquisitorial (gracias a la mencionada noción de *factum hereticale*, a la consideración jurídica de la *fama* y, también, a la confianza en la confesión como *probatio plenissima*). Los procesos llevados a cabo en la primera década de vida del Consejo de la Suprema, sirviéndose de aquellas herramientas, permitieron reunir elementos jurídicos suficientes como para presentar la herejía judaizante como una verdadera “plaga” y a los judíos como causa primera de la permanencia en el error de los neófitos, a los cuales era necesario arrancar de España. Esto último no era demasiado complejo en términos jurídicos: los infieles estaban bajo jurisdicción del poder secular y, además, el derecho canónico, a través del llamado *Canon dispar* (nombre que adoptó en el *Decreto* de Graciano una carta de Alejandro II a los obispos ibéricos, del siglo XI), habilitaba a los príncipes a combatir al infiel en caso de que éste no viviera dócilmente sujeto al príncipe cristiano o su comportamiento perjudicara de algún modo a los cristianos<sup>41</sup>.

Ahora bien, ¿qué cambió hacia comienzos del siglo XVII? ¿Por qué perdería centralidad la función inquisitorial? Quisiera ensayar una respuesta en dos momentos: en primer lugar, creo que se perdió confianza en la capacidad del proceso inquisitorial de “develar lo oculto” y, en segundo lugar, pienso que disminuyó la importancia de “lo oculto”, es decir, esto dejó de ser un elemento determinante en la definición de la herejía.

En cuanto al primer punto, es central recordar que el problema de la hipocresía y la simulación religiosa fue uno de los grandes rasgos del siglo XVI<sup>42</sup>. En toda Europa se extendió el te-

40 NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición*, pp. 288, 297.

41 *Decretum*, c. 23, q. 8, c. 11; POUTRIN, Isabelle, “La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l’Église sur les baptêmes forcés”, *Revue historique*, 648, 2008/4, p. 828.

42 Sobre este problema, ver RUBIO, Diego, “Di/simulación y fronteras religiosas en la temprana modernidad”, en *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Bellaterra, 2016, pp. 39-50; ELIAV-FELDON, Miriam y HERZIG, Tamar (eds.), *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*, New York, 2015; PEREZ ZAGORIN, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge-London, 1990. Sabemos que incluso los habitantes de la tolerante *Utopía* de Moro condenaban el disimulo y odiaban la hipocresía.

mor al fingimiento y se expresó de modos muy diversos. En España, se vinculó sobre todo con la presencia de minorías religiosas al interior de la sociedad y con las consecuencias indeseadas de las conversiones forzosas. Las imputaciones de doblez y falsedad fueron elevadas en su mayoría contra cristianos nuevos<sup>43</sup>. Es más, los discursos de origen hebreo e islámico orientados a racionalizar y justificar la práctica del disimulo alentaron aun más el fantasma de la duplicidad entre los cristianos-viejos. En el caso islámico, la *taqiyya* –doctrina que sostenía que era lícito ocultar la fe islámica en casos de peligro o persecución religiosa<sup>44</sup>– serviría de base para que un muftí de Fez originario de Orán, en 1504, autorizara a los moriscos, mediante un dictamen jurídico-religioso, a permanecer en la Península disimulando su fidelidad al islam y haciéndose pasar por cristianos en el ámbito público. Este “teólogo inusitadamente liberal” –como lo define Amelang– creía que Dios no prestaba atención a las actitudes exteriores sino a la intención del corazón<sup>45</sup>.

La Inquisición no era sino uno de los mecanismos que, en aquellos tiempos, buscaban combatir la simulación, tan difícil de asir y revelar<sup>46</sup>. Pero, en las décadas previas a la expulsión de los moriscos, las autoridades civiles y eclesiásticas, ante la extensión inabarcable del problema, parecieron asumir que el fuero interno y la conciencia personal imponían límites claros a la indagación jurídica. Se perdería entonces aquella confianza en las acciones como expresión de la disposición interna del corazón y, también, en la confesión jurídica como prueba fiable. En los tiempos previos a la expulsión, estaba extendida la noción de que muchos moriscos “que viviendo confesaban y comulgaban y eran tenidos por buenos cristianos”, terminaban muriendo “en la secta de Mahoma”<sup>47</sup>. Estaban muy “artizados”, en palabras de Bleda, para escurrirse a los ojos inquisitivos. Pedro de Valencia sostenía, considerando esta situación, que los “hechos exteriores” podían interpretarse “como indiferentes, sin que introduzcan evidencia de infidelidad”, pese a que, en el pasado, habían sido motivo justo y suficiente para proceder contra los conversos del judaísmo<sup>48</sup>. También sostenía que no era posible confiar en la palabra de los moriscos, “por más que digan o desdigan”, trayendo a cuento la ya mencionada *taqiyya*:

43 Cf. PEREZ ZAGORIN, *Ways of Lying*, pp. 38-62; BENITO RUANO, Eloy, *Los orígenes del problema converso*, Madrid, 2001; NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición*, pp. 317-647; LEE, Christina, *The anxiety of sameness in early modern Spain*. Manchester, 2016, pp. 21-98.

44 GARCÍA ARENAL, Mercedes, “Taqiyya: disimulo legal”, *Al-Qantara* 34: 2, 2013, pp. 345-355; PEREZ ZAGORIN, “The Historical Significance of Lying and Dissimulation”, *Social Research* 63:3, 1996, pp. 867-868; MAGNIER, Grace, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*, Leiden, 2010, pp. 39-41. El pasaje clave es Corán 16, 106: “Quien no crea en Dios luego de haber creído –no quien sufra coacción mientras su corazón permanece tranquilo en la fe, sino quien abra su pecho a la incredulidad–, éste tal incurrirá en la ira de Dios y tendrá un castigo terrible”. Ver también en Corán 17, 86/84.

45 BERNABÉ PONS, Luis, *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid: Catarata, 2009, p. 30; AMELANG, *Historias paralelas*, 2011, p. 62.

46 Los demás tribunales de fe (el Consistorio calvinista, la Cámara Ardiente francesa, la *High Commission* anglicana...), los discursos anti-nicodemistas, la promulgación de estatutos segregatorios y las campañas de evangelización son algunas de las tantas estrategias puestas en marcha por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas para contener la amenaza de la simulación religiosa.

47 BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, t. II, p. 472.

48 PEDRO DE VALENCIA, *Tratado acerca de los moriscos*, p. 102. Afirma, por oposición, sobre los judeoconversos y sus descendientes: “si alguno de los conversos de el Judaísmo, o descendiente de conversos en España se viese que hablaba Hebreo, que se juntaba y comunicaba solo con los de su nación, y que no comía tocino, ni otra cosa de las vedadas en su Ley (...), quién dudaría que había justa causa para proceder contra éste, y para prisión, y castigo?”.

*cuando llegan a correr riesgo de la vida o hacienda, como saben que Mahoma no quiso mártires, ni esperó que ninguno huviese de querer morir por su mentira, niegan luego, y dicen ser o querer ser Cristianos, sin por ello perder la fee con Mahoma, ni la honra con los suíos, ni dexar de ser Moros*<sup>49</sup>.

Incluso ante el Santo Oficio, solían callar<sup>50</sup>. Y la Inquisición era una maquinaria que había nacido para “hacer decir”. La confesión había sido considerada prueba del crimen por excelencia, lo que confirmaba “hechos heréticos” que, jurídicamente, no eran más que meros indicios. ¿Continuaba resultando, entonces, una herramienta eficaz?

Al gran problema del disimulo, se suma también otro fenómeno vinculado a él, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XVI: la recuperación del escepticismo clásico y sus consecuencias<sup>51</sup>. Esto permite dar cuenta, también, de la falta de confianza creciente en el método inquisitorial como medio de obtener certezas o extraer verdades respecto de la creencia del otro, ante la puja entre *ser y parecer* y *engaño y desengaño*. En un trabajo reciente me he dedicado a analizar, en esta misma clave, los tratados sobre la cuestión morisca y sobre la caza de brujas escritos en los albores del siglo XVII por el principal difusor de las ideas de Sexto Empírico en España: Pedro de Valencia<sup>52</sup>. Y, aun más importante, una gran especialista en la cuestión morisca, Mercedes García Arenal ha explicitado las consecuencias políticas y sociales de la difusión del escepticismo y ha contado entre ellas también la duda de los propios inquisidores respecto de su “capacidad de llegar a la creencia interna de los procesados”<sup>53</sup>. No obstante ello, sus conclusiones difieren parcialmente de las mías:

*Las dudas acerca de qué creer y las dudas acerca de la capacidad que uno tiene para llegar a saber lo que otros creen llevaron a muchos españoles del siglo XVI y sobre todo del siglo XVII a cuestionarse acerca de la relación entre la naturaleza heredada y las creencias adquiridas. Es mi propuesta que esa conclusión de que se cree por herencia biológica no es sino una manifestación de escepticismo, pues procede de la imposibilidad de conocer el interior de las personas. Implica también no creer que se pueda alcanzar la verdad...*<sup>54</sup>

49 *Ibidem*, pp. 77-78.

50 Bleda argumenta que Fonseca tampoco pudo haber obtenido información del Padre Istella, calificador del Santo Oficio, porque: “*el Padre Maestro Istella no sirvió dos años el oficio de Calificador en esta Inquisición. Y si en esse tiempo fue llamado a calificar ocho o diez vecez, por ventura no se trato de dos proposiciones de moriscos: porque ellos no hablaban*” (BLEDA, Jaime, *Corónica de los moros de España*, p. 949). Ver sobre esta cuestión MONTER, *La otra Inquisición*, p. 227.

51 Ver ROBBINS, Jeremy, *Arts of Perception: The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*, New York, 2007, *passim*.

52 CAVALLERO, Constanza, “La difícil búsqueda de un “¿quién vive?” Moriscos, brujas y la creencia del otro en la España contrarreformada”, en *Tener por cierto. Prácticas de la creencia de la Antigüedad romana a la Modernidad*, Buenos Aires, 2018.

53 GARCÍA ARENAL, Mercedes, “De la duda a la incredulidad en la España moderna: algunas propuestas”, en *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, pp. 55-56. La autora afirma que era escéptica “la consideración de que no había manera de establecer realmente la sinceridad de la creencia de un individuo” pero también, por caso, las “dudas acerca de la capacidad transformadora del bautismo” que expresaba, por ejemplo, Juan de Ribera mismo.

54 GARCÍA ARENAL, “De la duda a la incredulidad”, p. 55. El resaltado es mío, Agrega luego: “en cuanto a la creencia de que se cree por herencia, de que uno sólo puede seguir la religión en la que ha nacido y a la que per-

Afirma también:

*Failure therefore was not only due to inadequate evangelization, but also to the impossibility of identifying sincere belief. The Inquisition's failure or uncertain success in controlling other faiths meant that orthodoxy became identified with genealogy. The obsession with religious interiority was translated into an increasing regulation of ritual and culture*<sup>55</sup>.

No haría yo énfasis en la “biologización” de la creencia, hacia el siglo XVII, como consecuencia principal del fenómeno descrito. Sabemos que las controversias sobre los estatutos de limpieza de sangre fueron álgidas en la segunda mitad del XVI y que las primeras décadas de la centuria siguiente estuvieron marcadas por intentos de que dichos estatutos fueran reformados o suprimidos<sup>56</sup>. También en esos tiempos, como es sabido, la Corona hispánica concedió un perdón general a los *cristãos-novos*: concretamente, en 1605<sup>57</sup>. Creo que estos son ejemplos –como lo será también la expulsión de los moriscos– de que, ante el trinomio sangre/fe/conservación del reino, primaría este último principio. Como bien indica Vázquez García, la estigmatización fundada en la “sangre”, al igual que la diversidad de creencia, fueron registros discursivos de peso en los debates sobre la expulsión pero no los lenguajes principales o determinantes. El lenguaje definitorio, como veremos, será el de la *diferencia política*<sup>58</sup>.

Así las cosas, puedo decir que sí coincido plenamente en que, como consecuencia de la crisis escéptica, se acentuaría la regulación del ritual y de la cultura. Esta noción, de hecho, constituye el corazón del segundo punto de mi argumentación, antes aludido: creo que no sólo se vio como algo poco factible el deseo de develar la disposición interna del corazón y los errores de opinión, por la mencionada crisis escéptica y por el carácter cada vez más extendido y sutil de la simulación (o, en palabras más modernas, de la autonomía de la conciencia), sino que, además, creo que aquel deseo se vio desplazado por una voluntad cada vez más firme, por parte de autoridades laicas y eclesiásticas, de controlar y asegurar las *prácticas*, las prácticas *per se*. Nuestro humanista extremeño, por ejemplo, pese a oponerse a la expulsión de los moriscos, afirmaba que estos últimos eran enemigos de España por sus trajes, sus prác-

---

tenecen sus padres y abuelos, es una actitud muy cercana al escepticismo que no es exclusiva del mundo converso hispano” (p. 57).

55 GARCÍA ARENAL, Mercedes, “Introduction”, en *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden-Boston, 2016, p. 7.

56 SICROFF, Albert, *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Delaware, 2010 (1960), pp. 193-213 y 247-294; HERNÁNDEZ BLANCO, Juan, *Sangre limpia, sangre española. El debate de los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*, Madrid, 2011, pp. 162-248; LEE, *The anxiety of sameness*, 117.

57 Ver LÓPEZ-SALAZAR CODES, Ana Isabel, *Inquisición Portuguesa y Monarquía Hispánica en tiempos del perdón general de 1605*, Lisboa, 2010.

58 El autor sostiene que la siguiente pregunta fue clave en la resolución de la cuestión morisca: “¿constituyen los moriscos una población frugal, trabajadora y fértil o se trata de enemigos de la Monarquía al servicio de potencias extranjeras?” (VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1640*, Madrid, 2009, p. 113). Vázquez García llega a decir, incluso, que se trataba éste de un problema “biopolítico” –en la forma o fase que él define como “biopolítica absolutista”– (p. 16). Esta forma de concebir la política es radicalmente ajena a la que reinaba en el siglo XV, en tiempos de Alonso de Espina por ejemplo. Ver sobre esto CAVALLERO, *Los enemigos del fin del mundo*, pp. 391-398.

ticas alimentarias, su diversidad de lengua...<sup>59</sup>. Según él, las *obras* de los moriscos eran “la seña cierta” para asegurar su fe y lo único a lo que se debía prestar atención. En su opinión, lo que los transformaría en cristianos sería su modo de vida<sup>60</sup>. Es decir, la creencia/descendencia de los moriscos se mediría en hechos y manifestaciones públicas, no en su sangre, ni en opiniones internas y prácticas subrepticias (por esto mismo ya no era necesario aquel juicio “*mui exacto*” de la Inquisición)<sup>61</sup>.

Hacia comienzos del siglo XVII, entonces, se abandonó el afán por visibilizar y castigar lo oculto, lo secreto, el error clandestino en materia dogmática –propósito original de la inquisición– y se implantó más firmemente el deseo de lograr una verdadera homogeneización social bajo el signo de la identidad católica. La *vera fides* en la España barroca se asemejaría cada vez más a la obediencia y el acatamiento externo de la norma.

Esta transformación en la noción de “creencia” y en su tratamiento no puede ser bien comprendida sin atender a la emergencia de los estados confesionales. En la Europa posterior a la Reforma, luego de que “herejías” se convirtieran en nuevas iglesias, el derecho canónico dejaría de funcionar como marco normativo superior e ineludible (puesto que fue desconocido, cuanto menos, por la parcialidad protestante<sup>62</sup>). Incluso dentro del mundo católico, se acentuó la pugna entre los distintos Estados en formación: y, también, por supuesto, entre Madrid y Roma. El control y la definición de la ortodoxia fueron parte no menor de esta disputa<sup>63</sup>. El silencio de Roma ante la cuestión morisca, también<sup>64</sup>. Cuando Pedro de Valencia y Juan de Ribera coincidían en solicitar que la justicia civil se hiciera cargo de la cuestión morisca, desplazando el rol central de la Inquisición al respecto, promovían la reconfiguración

59 PEDRO DE VALENCIA, *Tratado acerca de los moriscos*, p. 76. El argumento que, en defensa de los moriscos, había intentado distinguir entre fe y cultura –cuya formulación más cabal aparece en la célebre *Memoria* de Francisco Núñez Muley– fue desoido, cada vez más explícitamente, desde la década de 1560. Ver la transcripción del documento de Núñez Muley en GALLEGO BURÍN, Antonio y GÁMIR SANDOVAL, Alfonso, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, 1996 (1968), p. XL). Ver también BERNABÉ PONS, *Los moriscos*, pp. 38-42 y AMELANG, *Historias paralelas*, p. 69. Según Mármol y Carvajal en su *Historia del rebelión y castigo de los moriscos*, Pedro de Deza le habría respondido a Francisco Núñez Muley que no bastaba con que fuesen buenos cristianos sino que era necesario que también lo pareciesen (SAADAN SAADAN, *Entre la opinión pública y el cetro*, p. 66).

60 No hay en su discurso una preocupación por la simulación de los moriscos, más bien lo contrario: Pedro de Valencia considera que aquellos, aislados de sus pares, “querran parecer cristianos (...) y queriéndolo parecer, vendrán a serlo de veras dentro de poco tiempo” (PEDRO DE VALENCIA, *Tratado acerca de los moriscos*, p. 119).

61 También Jaime Bleda, por ejemplo, señala que el error de los moriscos se manifiesta en hechos, no en palabras u opiniones y aclara: “por los frutos conoceréis...” (PESET y HERNÁNDEZ, “De la justa expulsión de los moriscos”, p. 240; BLEDA, Iacobo, *Defensio fidei in causa neophytorum sive morischorum regni Valentiae totiusque Hispaniae*. Valentiae, 1610, I, 25-118).

62 ROCA FERNÁNDEZ, María José, “La influencia de la reforma protestante en el Derecho”, *e-SLegal History Review*, 14, 2012, pp.

63 Como indica Broggio, ejemplos de esta pugna entre Madrid y Roma son la controversia respecto de la gracia y el libre albedrío, a propósito del *Concordia liberi arbitrii* de Luis de Molina (1588), y la disputa en torno del dogma de la Inmaculada Concepción (BROGGIO, Paolo, “Las órdenes religiosas y la expulsión de los moriscos”, en *Los moriscos: expulsión y diáspora*, pp. 162-66; BROGGIO, Paolo, “Teologia, ordini religiosi e rapporti politici: la questione dell’Immacolata Concezione di Maria tra Roma e Madrid (1614-1663)”, *Hispania Sacra*, LXV Extra I, enero-junio 2013, pp. 255-281).

64 BLEDA, *Corónica de los moros de España*, pp. 891, 964; PASTORE, Stefania, “Roma y la expulsión de los moriscos”, en *Los moriscos: expulsión y diáspora*, pp. 127-148.

jurídica de la definición y el control de la ortodoxia. Convertían a esta última en una disciplina *secular* o, en palabras de Kimmel, bregaban por la “secularización” del crimen de herejía<sup>65</sup>.

La historiografía suele acordar en que la activación de la lucha contra el islamismo en el interior de la Península fue la estrategia utilizada por la monarquía hispana para reconfigurar su identidad como paladina del catolicismo, en la nueva geopolítica de la Europa confesional, luego de la firma de paces con los protestantes del norte<sup>66</sup>. Paolo Broggio, con lucidez, afirmó que tal reconfiguración fue posible en razón de una “extensión del concepto de herejía”, de una “amplificación política y retórica del concepto de ortodoxia”, que desde entonces se vio sometida a la razón de Estado<sup>67</sup>. La expulsión de los moriscos a instancias del monarca es muestra de dicha “extensión” conceptual o, más bien, de la *transformación* práctica y retórica que se produce en la noción de ortodoxia y en su contraparte negativa: la heterodoxia, la herejía.

La fuerza jurídica y represiva propia del discurso heresiológico cristiano, otrora tan poderosa, se vio limitada en este nuevo orden de cosas. El derecho canónico e inquisitorial, en sí mismo, no era tan elástico como para evadir de modo definitivo y explícito las obligaciones que generaba el sacramento del bautismo. La expulsión de los moriscos (es decir, de un universo de personas *bautizadas*) se convirtió en un acontecimiento inédito en Europa y, en mi opinión, en evidencia clara de la obsolescencia de aquel *corpus* jurídico en el nuevo contexto de la Europa moderna y confesional<sup>68</sup>. En los debates previos a la decisión monárquica de

---

65 KIMMEL, Seth, *Parables of Coercion: Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, Chicago-London, 2015, pp. 155-156. El siguiente pasaje del texto de Kimmel es clave: “Valencia (...) hoped to limit the instances of punitive action while cutting the Holy Office out of the judicial loop completely. Individual and communal discipline was the essence of Christian orthodoxy, but Rome should not retain control over the implementation, operation, and improvement of this discipline. According to Valencia, the noble end of New Christian assimilation justified the deceptive means necessary to accomplish such jurisdictional reconfiguration. Furthermore, it did not matter whether the Moriscos and their representatives were duplicitous. Morisco dissimulation and assimilation both depended upon a shifting sense of collective Spanish political identity and imperial history rather than on Morisco insincerity or sincerity. Because duplicity and earnestness were products of social and political conditions, those interested in New Christian orthodoxy should focus on changing these conditions. Valencia’s pretense that Morisco dissimulation was either nonexistent or unproblematic served as an apology for a wide-ranging regime of secular discipline. (...) In reframing the Morisco problem as a general issue of Christian reform and imperial history rather than one of inquisitorial control, Valencia aimed to secularize the crime of heresy in the same terms that his predecessors had used to sacralize Morisco cultural practice. For Valencia, the political realm offered a more flexible set of instruments for resolving the issues raised by New Christian apostasy than did the ecclesiastical realm”.

66 FEROS, Antonio, *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, 2002, pp. 337-372; FEROS, Antonio. “Retóricas de la expulsión”, en *Los moriscos: expulsión y diáspora*, p. 77; BUNES, Miguel Ángel de, “La expulsión de los moriscos en el contexto de Felipe III”, en *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, p. 45; POUTRIN, *Convertir les musulmans*, p. 308, 311.

67 BROGGIO, “Las órdenes religiosas y la expulsión de los moriscos”, p. 164.

68 Tal vez pueda citarse como precedente la poco conocida expulsión de conversos de Nápoles, que se habría realizado a instancias de la Pragmática real del 22 de noviembre de 1510, es decir, poco después de que fracasara el intento de Fernando el Católico de implantar allí la Inquisición española (*Cronica di Napoli di Notar Giacomo*, Napoli, 1845, pp. 335-336). No obstante, en este caso la expulsión se habría legitimado, según indica el documento, apelando a instancias de la justicia inquisitorial –condenas previas, incomparecencias–. Dice el texto en cuestión: “E por que es publico y notorio que los conuersos descendentes delinage de iudios que biven y moran en las prouincias de Calabria y Apulla naturales de dicho reyno biven publicamente como iudios aziendo y guardando muzios ritos y ceremonias iudaycas Ea si mismo es notorio que en tiempo de los reys passados desse reyno fueron destos reynos despanna a esso dicho reyno algunos conuersos naturales delos reynos despanna que fueron condemnados y



1609 y, sobre todo, en los bandos de expulsión mismos se recurría retóricamente a los términos 'herejía' y 'apostasía' pero sólo para apoyar la nueva lógica que se impuso en la praxis: la preocupación secular por la "seguridad del Estado".

Cierto es que, en ocasiones, la expulsión de los judíos era mencionada como precedente por los apologistas de la expulsión. Por ejemplo, en la temprana versión de la *Defensa de la fe* de Bleda, según el sumario de Luis Beltrán de 1578, leemos lo siguiente:

*no por no yr a buscar ejemplos fuera de casa sino aca en nuestra España, mirese lo que sucedio a los Catholicos Reyes Don Fernando y Doña Ysavel que desterraron los Judios, los quales en efecto eran menos malos que estos nuevos convertidos y aunque en echarlos perdieron tantos intereses temporales (...) no dilato Nuestro Señor a aquellos santos Reyes el premio de tan gran servicio (...): les dio un nuevo mundo y en su tiempo penetraron las armas de los españoles aquellas estendidas Provincias de las Yndias occidentales quedando con su ayuda España la mas rica region del mundo*<sup>69</sup>.

Esta versión temprana de la *Defensa de la fe* menciona incluso el famoso episodio, ya referido, protagonizado por Torquemada<sup>70</sup>. Muchos contemporáneos, no obstante, reco-

---

otros citados por los enquisidores de la herética prauidad y no comparecieron por lo qual son vistos ser meritamente suspectos de la fe: E porque de la comunicación y cohabitacion de los dichos con los fideles christianos se podría seguir contagion en manzella en algunos de los dichos fideles christianos. E nos por el mucho amor que tenemos al dicho nuevo Reyno de napoles. y deseando el buen stamento y paz y sosiego del y de los subditos nuestros que en el habitan y en spetial en lo que tocha y ha respecto al buen christiano y singular fama y limpieza de la dicta ciudad y Reyno y por los guardar y preseruar de semejante contagion y mancilla deseando proueer en el remedio dello de manera que se conenga el efecto del dicho remedio y se conserue la honor y reputacion de la dicha ciudad y Reyno y que queden sin recelo de toda contagion de heregia y sea mas esclarecida sua limpieza en la religion christiana: hauendo hauido sobrello mucho acuerdo y madura deliberacion: hauemos acordado de mandar salir desso dicho Reyno todos los dichos conuersos que biven y moran en las dichas prouincias de Calabria y apulla y los dichos conuersos condenados y citados que en tiempo de los reys passados fueron despanna a esso dicho Reyno: Por ende con tenor desta nuestra real prematica. santonio statuto y ordinacion de nuestra certa sciencia consultamente y deliberado queremos sancimos statuymos y ordinamos que todos los dichos conuersos descendentes delinage de iudios que biven y moran en las dichas prouincias de Calabria y apulla y los dichos conuersos condenados y citados por los inquisidores de la heretica prauidad de estos Reynos de spanna que non comparecieron para se defender y en tiempo de los reys passados fueron de spanna a ese Reyno. salgan de aquel des del dia de la publicacion de las presentes fasta por todo el mes de marzo primero que verna del mil quinientos y unce annos". Respecto del contexto de la pragmática ver SCIU-TI-RUSSI, Vittorio, "La Inquisición española en Sicilia", *Studia histórica. Historia moderna*, 26, 2004, p. 80.

69 *Papeles varios sobre los moriscos* y ahí mismo «Sumario de algunos puntos del libro intitulado *Defensa de la fe* en la causa Valencia », 30 diciembre 1579. f. 41 r y v. Otro argumento similar aparece en boca del inquisidor Ximénez de Reinos: "Los Reyes Catholicos, de buena y felice memoria, después que tuvieron sacadas del todo las Españas de poder de estos barbaros ynfielos, para mas asegurarlas promulgaron la pragmática del año de 1492 en que mandaron salir de España y de sus Reynos a todos los judios que no se quisiesen bautizar y esto sin haver cometido delicto alguno, quanto mas justo seria agora echar a estos aunque sean bautizados después de tantas apostasias y trayciones como cada dia cometen" (BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, t. I, p. 601).

70 "...se cuenta como los que eran de aquella sazón infamados de heregia, viendo que los Reyes Catolicos estaban en necesidad, los tentaron y solicitaron con gran suma de dinero para solo alcanzar ser benignamente tratados y que, aun que los dichos Reyes estaban firmes y constantes y siempre lo estubieron, temiendo un día el dicho confesor fray Thomas de Torquemada las muchas negociaciones que aquella gente usava y la gran suma de dinero fue a palacio llevando la santa ymagen: «Bien se el negocio que piden a Vuestras Altezas y con quanta importunidad he aquí la figura de aquel que Judas vendió por treinta dineros y le entrego a sus enemigos. Si este echo les agrada vendanle por

nocieron la distancia que separaba sus propias circunstancias de la expulsión de 1492<sup>71</sup>: no se trataba entonces de un destierro general de cristianos bautizados ni había sido aquella expulsión totalmente compulsiva, puesto que la conversión había existido como opción<sup>72</sup>. Además, los motivos eran muy distintos. Un contemporáneo de los hechos, Esteban López de Reta, escribía en 1610 que, mientras los judíos habían sido expulsados por causa de la religión, a los moriscos se los desterraba por haber conspirado con los enemigos externos de la monarquía<sup>73</sup>. Pedro de Valencia, por su parte, es explícito al respecto:

*... la impiedad que está en darles licencia, y embiarlos que se vayan a ser Moros, y soltar del todo la esperanza de que en algún tiempo, llegarían a ser verdaderos Cristianos viviendo entre nosotros, y la crueldad de quitarles los hijos, y las haciendas, y desterrarlos de el Reyno, y el riesgo de juntar, y enojar y juntar tanta gente belicosa, que puede dar principio a un gran principado, no sé con que colores se puede afectar, ni con que nos podríamos lavar, o asegurar de el hecho. Si ello es justo, y nos está bien hecharlos a ser Moros, más justo sería, y más seguro, darles muerte temporal, o cautivarlos. Más irracional medio, y más impío es la excisión, y la cautividad. Para hechar a los judíos de estos Reynos, hubo muchas diferencias y diferentes razones; que ellos eran infieles de profesión, que no eran ciudadanos, y estaban precario como huéspedes, sin derecho a la havitación en España, y por solo gusto sin otra causa, era lícito echarlos fuera, con sus haciendas, como se hizo, quanto más, que hubo causas que inficionaban, y hacían apostatar a los conversos de su nación, que consumían y chupaban con logros y malos tratos toda la Hacienda de el Reyno, que fue honrada, y generosa presunción de Príncipes Cristianos, no querer tener por súbditos, ni debajo de su amparo, ni sustentar con los frutos de sus Reynos y provincias,*

---

mayor precio. A mi no se impute nada. Ellos den razon dese contrato ». Y haviendoles dicho esto y dexadoles alli el crucifijo, se fue sin aguardar mas” (*ibidem* f. 42 r y v.).

71 “...en las juntas que en tiempo del Rey nuestro señor hubo sobre esta materia en que concurrieron el duque de Alva y otros ministros graves pareció que el arrancarlos de rayz era lo mejor y mas seguro y que assi se decia hazer una grande expulsion como se hizo en tiempos de los señores Reyes catolicos de los judios, pero venido a la execucion se presentaron grandes dificultades (...) y assi nunca se llevo a ponerlo en efecto; que agora militan las mismas dificultades y por ventura mayores” (“Consulta del Consejo de Estado, fecha á 30 de enero de 1608”, en BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, t. II, p. 459).

72 Por su parte, los decretos de expulsión de 1501-1502 de los mudéjares de la Corona de Castilla y, de 1525, de los mudéjares de la Corona de Aragón fueron vistos más bien como medidas de conversión forzosa. Como indica Vincent, en ese entonces “se proponía una alternativa entre el exilio y la conversión y además se precisaba que los partidarios del exilio debían embarcarse, en el caso de los castellanos, en los puertos del País Vasco y, en el caso de los de la Corona de Aragón, en el puerto de La Coruña. Un camino tan largo para la mayoría de los interesados (...) incrementaba los costes y las dificultades de todo tipo (...). A través de estas disposiciones se notaba el deseo de los Reyes Católicos y luego de Carlos V de evitar salidas masivas. En 1609 el objetivo de Felipe III es otro: alejar a casi todos los moriscos (...) por la vía más rápida, o sea la de Berbería. La salvación de las almas de estos nuevos convertidos apóstatas importa ya poco. Pueden ir directamente a tierras musulmanas” (VINCENT, Bernard, “La geografía de la expulsión de los moriscos”, en *Los moriscos: expulsión y diáspora*, p. 29).

73 FEROS, “Retóricas de la expulsión”, p. 84. El texto, publicado en Pamplona meses después de que comenzase la primera oleada de expulsiones (es decir, en 1610), era la edición castellana de las cartas de Ogier Ghislain de Busbecq (1522-1592), embajador imperial en la corte otomana entre 1554 y 1562. López de Reta, traductor del epistolario, dedica el trabajo a “nuestra madre Hespaña”, en momentos en que estaba barriendo su casa de la “ponzoña infecciosa” de los moriscos.

*hombres enemigos de la fe, que se hecharon sin riesgo de que fuesen a ser peores en otra parte, ni perdiesen la fe que no tenían*<sup>74</sup>.

Por lo novedoso de la medida, de hecho, abundaron objeciones desde el aspecto jurídico, como vimos, y también en el plano moral (por la gran “pérdida de almas” que implicaría la expulsión, sobre todo de niños inocentes)<sup>75</sup>. Por este motivo también era muy difícil que se obtuviera una bula papal que ratificara, en términos espirituales, una decisión semejante, pese a los esforzados intentos realizados por Jaime Bleda al respecto.

Los discursos que se articularon, entonces, para justificar la expulsión de los moriscos recogían otro tipo de *discursos* y de *prácticas* muy distintas de aquellas que habían sido recogidas, hacia el ocaso del siglo XV, para legitimar la expulsión de los judíos. Se apoyaban ahora, sobre todo, en la “psicosis antimorisca que veía peligrosas conspiraciones por todas partes”; esta psicosis había nacido tras la sangrienta guerra de las Alpujarras y había ido madurando desde entonces. También recuperaban el ejemplo mismo del destierro de los granadinos que se había dispuesto entonces como castigo a los rebeldes<sup>76</sup>. Estas temidas maquinaciones atentaban contra la seguridad del Estado y, en estos términos, se erigió la legitimación de la expulsión de 1609-1614<sup>77</sup>. El Patriarca de Antioquía, Juan de Ribera, en sus famosos *memoranda* de los años 1601 y 1602, si bien no se guardaba de tratar a los moriscos de herejes pertinaces, afirmaba que el príncipe estaba obligado

*a proveer de remedios para la seguridad de sus reynos, y así puede y debe usar de los remedios que le da el derecho divino y humano, sin empacharse en los medios eclesiásticos, y de la manera que es lícito ahorcar a uno destes quando mata a un hombre aunque la Yglesia lo pretende compeler a que sea christiano, de essa mesma manera puede dego-*

74 PEDRO DE VALENCIA, *Tratado acerca de los moriscos*, pp. 113-114. Ver MAGNIER, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*, p. 292.

75 El memorial escrito por fray Luis Beltrán en diciembre de 1579, que resume las ideas de Bleda y expone su “parecer y censura” respecto de la obra de este último (50r.), es un ejemplo de lo dicho. Beltrán propone soluciones muy distintas a las postuladas en la *Defensa de la fe* de Bleda. Niega la posibilidad de que cristianos bautizados fuesen expulsados y afirma que, ante los apóstatas moriscos, los príncipes seculares y eclesiásticos debían oponer alguno de los dos remedios siguientes: primero, “por vía de rigor y con castigo hazerles guardar la Fe de Jesuchristo y dejar la de Maoma y no es bastante escusa dezir que los bautizaron por fuerza” (51r.) y, segundo, “si, por ahora estas cosas no se pueden executar no se administre el bautismo a los hijos niños si han de vivir en casa de sus padres porque hay evidencia moral que seran apóstatas como ellos y mas vale que sean moros que herejes o apóstatas” (51v.). La posibilidad de implementar esta segunda propuesta, también será muy discutida. Ver sobre esto: AMEZÚA AMEZÚA, Luis Carlos, “La teología como herramienta biopolítica. Expulsión de los moriscos y estrategias de asimilación (de Jaime Bleda a Francisco Suárez)”, *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Vol. IX, 2015, p. 55. El autor señala que Francisco Suárez (1548-1617) ya había planteado la antinomia existente “entre principios fundamentales del mismo rango”, lo que generaba “una colisión entre las virtudes de la religión y de la justicia”: por un lado, el derecho paterno de gobernar a sus propios hijos (ley natural) y, por el otro, el derecho de la Iglesia a enseñar y preservar la doctrina (ley divina positiva).

76 BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, “La Inquisición ante los moriscos”, p. 722; PARDO MOLERO, Juan Francisco, “Desdichados e imprudentes. Los moriscos y su expulsión en la memoria escrita del siglo XVII”, *Tiempos Modernos*, 31, 2015/2, pp. 320-321.

77 BUNES, “La expulsión de los moriscos en el contexto de Felipe III”, p. 46: “El peligro turco es uno de los argumentos más repetidos en la documentación que se escribe en torno a 1609, con independencia de que, desde 1604, se pueda constatar perfectamente un claro desinterés de Estambul por el Mediterráneo occidental”.

*llar a todos estos por ser prodictores y maquinadores, tanto más desterrarlos; lo que no es en manera alguna contravenir ni impedir los procedimientos de la Yglesia, antes bien, ayudar y favorecer al más exacto cumplimiento dellos*<sup>78</sup>.

Ribera acusaba a los moriscos de ser “*proditores* de España y maquinadores del *daño público*”. Y, si bien –como él mismo considera necesario aclarar– no pretendía que fueran vulnerados los procedimientos de la Iglesia, proponía hacerlos a un lado. El Patriarca optaba por dar una solución *política* a la cuestión morisca<sup>79</sup>. Cuando proponía erradicar la apostasía de los moriscos del reino, no alegaba cuestiones de fe, sometidas a la autoridad inquisitorial, sino conveniencia en términos de política internacional: creía que la derrota de la armada española, en 1588, y el fallido ataque a Argel de 1603 se habían producido por la presencia de herejes al interior de España, por castigo divino. La pervivencia de los moriscos dentro del reino podía acarrear más derrotas y más reveses, incluso un ataque simultáneo de moriscos, hugonotes y turcos, y podía conducir a la “pérdida de España”. Por otra parte, también enfatizaba Ribera el beneficio económico de la “cuestión morisca”<sup>80</sup>: para el Patriarca, la expulsión no implicaría una gran pérdida de recursos (como temían arbitristas y señores valencianos) sino algo provechoso, puesto que permitiría adquirir los bienes que tenían en sus manos aquellos apóstatas y traidores<sup>81</sup>.

Las ideas del Patriarca calaron hondo: los bandos de expulsión se apoyaron en ellas –es decir, en cuestiones más bien preventivas– y no en las nociones de herejía o apostasía. Las principales justificaciones de la medida apelarían a nociones como ‘traición’, ‘seguridad’, ‘lesa majestad humana’ y ‘razón de Estado’<sup>82</sup>.

En las apologías de la expulsión que se escribieron *post factum*, esto aparece de modo explícito. Marco de Guadalajara y Javier, en su *Memorable expulsión* (Pamplona, 1613), sostuvo que la expulsión

*no se executó en los moriscos como hereges, sino como enemigos comunes del nombre cristiano, y proditores de España. Bien saben los Cathólicos Príncipes, que no pueden hazer guerra a los hereges libremente, con título de que son hereges, hasta que estén declarados por tales de la Curia Eclesiástica*<sup>83</sup>.

Jaime Bleda también indicó que Felipe III no atentaba contra el fuero eclesiástico al expulsar a los moriscos, ya que no habían sido desterrados bajo acusación de herejía y apostasía sino por los títulos de guerra justa: por haber invadido España, por aliarse con enemigos

78 “Resumen del tercer papel del Patriarca” (AGS, Estado, 212, exp. s.n., ff. 36 v.-40), en BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, “El escamoteo del tercer papel del Patriarca Ribera a favor de la expulsión de los moriscos”, *Revista de Historia Moderna*, 27, 2009, p. 190.

79 EHIERS, *Between Christians and Moriscos*, p. 128.

80 *Ibidem*, pp. 128-129.

81 *Ibidem*, p. 131.

82 BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO 2016, 103; 2001, 366-369. Saadan brinda una visión alternativa a esta idea actualmente hegemónica en la historiografía, en SAADAN SAADAN, *Entre la opinión pública y el cetro*, pp. 283, 333, 395, 399.

83 Citado en PASTORE, “Roma y la expulsión de los moriscos”, p. 146.

de la patria, por romper acuerdos sellados con Carlos V...<sup>84</sup> Este último punto es central, porque el principal acuerdo quebrantado –decía– era el respeto de fe y la religión cristianas: es decir, aquí la herejía no aparecía como una falta o un atentado contra la Iglesia y su credo sino como la violación de un pacto *político*, del cual dependía la presencia de los moriscos en determinado territorio<sup>85</sup>. Bleda también alegaba el “estado de necesidad”, por el peligro inminente que significaban para el Estado. En su opinión, el monarca podía omitir toda regla procesal, incluso matar en secreto al enemigo, si el fin era la defensa de la república<sup>86</sup>.

Sin duda, en los debates que antecedieron a la expulsión e incluso en las justificaciones *a posteriori* de la decisión de Felipe III, subyacía fuertemente la cuestión del vínculo entre religión (o reglas morales) y política. El antimachiavelismo teórico, que intentaba suturar la distancia entre ambas, se colaba de uno y otro lado. En su *Memorial* de 1601, Ribera decía que sentía temor

*no solo de los moros y turcos, pero también del Frances, y del Ingles, y de cualquier otro enemigo de la Religion Catolica y de la Corona de España, principalmente en tiempo que corre tanto la secta de los politicos, y que vemos que por ella es permitido a los vasallos propios y naturales vivir en la ley que quieren*<sup>87</sup>.

Del lado opuesto, del debate, el jesuita Ignacio de Las Casas, por ejemplo, “pedía que los eclesiásticos dejaran de comportarse como «inhumanos políticos» proponiendo la expulsión de los moriscos”<sup>88</sup>. Pedro de Valencia, en el mismo sentido, sostenía que “no puede uno juntamente ser político machiduelista y cristiano”<sup>89</sup>, y criticaba el ocultamiento de móviles políticos bajo color de religión:

*Y cuando una cosa se hace por conveniencia política, y por comodidades, o intentos humanos quererla cubrir con nombre de piedad, celo, y religión, es astucia que ofende mucho a la divina simplicidad, y bondad. Querer, pues, con tal pretexto matar o acabar los Moriscos, y irlos apocando, sería consejo mui semejante a aquel del Rey Saul en materia semejantísima (...). [Saul] con pretexto de que quería limpiar la tierra de ydólatras, y hechizarias gentílicas, intentó y comenzó a matar a los Gabaonitas*<sup>90</sup>.

Desde ambos flancos se sostenía, al menos retóricamente, que la conservación de la fe era el mejor medio para la preservación del reino y se criticaba al adversario por priorizar

84 BLEDA, *Defensio fidei in causa neophytorum*, p. 299.

85 “*Causa etiam iusti belli est, principem, aut republicam aliquam violare foedus, aut pactum, quod non parum re-ferat adversus alium principem, aut republicam. (...) Sed inter Moriscos horum Regnorum, & Imperatorem Carolum quintum iussu Summi Pontificis fuit initum foedus, quo illi se astrinxerunt, fidem & religionem Christianam servare, ac amicitia & charitate Christiana nobiscum uniri, societatem coire, & nulla mala de caetero in Christianos originarios moliri: ideo enim fuit eis optio data, ut saepedixi, ut vel ab Hispania excederent, aut Christo nomen darent, ut, scilicet, expulsis, vel conversis in nostram amicitiam hostibus, paci & incolumitati Hispaniae consuleretur; sicque sunt permisi remanere apposita poena, ut si contravenirent, servituti perpetue addicerentur. Et istud pactum fuit utrinque perfectum, & mansit verus contractus*” (BLEDA, *Defensio fidei in causa neophytorum*, p. 293).

86 AMEZÚA AMEZÚA, “La teología como herramienta biopolítica”, p. 59.

87 BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, t. II, p. 36.

88 FEROS, “Retóricas de la expulsión”, p. 78.

89 PEDRO DE VALENCIA, *Tratado acerca de los moriscos*, p. 97.

90 *Ibidem*, p. 104.

asuntos mundanos. Mientras que, en tiempos de Alonso de Espina y la “prehistoria de la Inquisición”, el debate giraba en torno a qué modelo de cristianismo había que seguir –en una puja pensada en términos de caridad/tolerancia *versus* justicia/intransigencia–, en el siglo XVII la disputa giraba en torno al *modelo político*, es decir, respecto de cuál era la verdadera “cristiana razón de Estado”<sup>91</sup>.

En cualquier caso, lo cierto es que la conservación de la fe en el sentido de la “cura de almas” –es decir, de la valoración y cuidado del destino de cada cristiano, incluso de la oveja desviada, para traerla de regreso al redil– se vería subordinada a una idea de conservación de la fe en tanto defensa de la catolicidad como identidad cultural, como norma común y general. La uniformidad religiosa aparecerá sobre todo como una *herramienta* política eficaz, como un medio para garantizar la seguridad del territorio, la estabilidad política y cierto grado de civilidad. En este sentido, sabemos que Felipe III y el Duque de Lerma habían leído atentamente a Botero: éste, en las décadas previas a la expulsión, había escrito en favor de la homogeneidad religiosa como condición necesaria de la paz social y la buena conservación del reino<sup>92</sup>.

Los bandos de expulsión de 1609-1610 nos hablan de este cambio de época. Si los comparamos con aquella provisión real de marzo de 1492, veremos que ya no se habla del “gran daño” en el que se hallaban los cristianos, ni del cuidado de la “creencia” y la “opinión”, ni de “dichos” y “confesiones” de los acusados como prueba del delito ni del “obprobio” de la fe. En cambio, en el bando de expulsión de los moriscos de Valencia se imputaba a los moriscos ser “proditores de lesa Magestad diuina y humana” y provocar “daño y perturbación” de los reynos<sup>93</sup>:

*...[los moriscos] continuando su apostasia y prodicion, han procurado y procuran por medio de sus Embaxadores, y por otros caminos el daño y perturbacion de nuestros Reynos. Y desseando cumplir con la obligacion que tengo de su conservacion y seguridad (...) y de los buenos y fieles subditos (...) he resuelto que se saquen todos los moriscos desse Reyno [Valencia], y que se echen en Berberia.*

En el bando de expulsión de los moriscos de Andalucía se los acusaba de causar “peligro al Estado” y de haber “tratado de conspirar” contra la Corona, procurando la ayuda del Turco:

*...la razón de bueno y christiano gobierno obliga en conciencia a expeler de los Reynos y repúblicas las cosas que causan escándalo y daño a los buenos súbditos y peligro al Estado, y sobre todo ofensa y deservicio a Dios nuestro Señor (...).*

*...[los moriscos] no sólo no (...) han (...) cumplido con las obligaciones de nuestra santa Fe (...). Demás de lo cual han cometido muchos robos y muertes contra los Christianos viejos, y no contentos con esto, han tratado de conspirar contra mi Corona Real y estos*

91 CAVALLERO, *Los enemigos del fin del mundo*, pp. 385-386; HOWARD, Keith, *Reception of Machiavelli in Early Modern Spain*, Woodbridge, 2014, pp. 69-128.

92 EHIERS, *Between Christians and Moriscos*, p. 143; FEROS, “Retóricas de la expulsión”, p. 77.

93 BORONAT Y BORRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, pp. 190-191.

*Reynos, procurando el Socorro y ayuda del Turco, yendo y viniendo personas enviadas por ellos a este efecto*<sup>94</sup>.

En el correspondiente a la expulsión de los moriscos castellanos y extremeños –y también en el de los aragoneses– se afirmaba que eran personas “escandalosas, dañosas, y peli-grosas al estado y a los buenos *súbditos*”<sup>95</sup>. En pocas palabras, los moriscos fueron expulsados por ofender a Dios y a la monarquía, por ser traidores potenciales y enemigos políticos del rey Habsburgo y de sus *súbditos* fieles, no de la *ecclesia* y de los *crístianos*<sup>96</sup>.

¿Qué sería, entonces, del Tribunal de la Inquisición en este nuevo orden de cosas? El Santo Oficio se amoldaría, de allí en más, a la hipertrofia de la dimensión práctica de la creencia. El control del acatamiento del dogma en el fuero interno fue desplazado por la vigilancia exterior de prácticas culturales que eran, a un tiempo, marca de catolicidad e hispanidad<sup>97</sup>. Una vez que “la fase antimorisca” del Santo Oficio hubo terminado abruptamente, por motivos políticos, el Tribunal viró su atención a la represión de faltas menores de orden moral y de la herejía de *extranjeros*: franceses, flamencos, alemanes (acusados de “luteranismo”) y, sobre todo, portugueses (acusados de judaizar)<sup>98</sup>. Además, el tratamiento de estos últimos (los judeoconvertos de origen portugués), a lo largo del siglo XVII, se movió, de modo patente, al compás de intereses temporales y de la utilidad política de la Corona<sup>99</sup>. En lo que refiere a los moriscos (los que pudieron quedarse o regresar a España), el número de procesados luego de la expulsión fue escaso y el trato, más bien benevolente. El tribunal de Toledo, por ejemplo, procesó a menos de una decena de moriscos en los siglos XVII y XVIII y la mayoría de ellos fueron “absueltos o suspendidos sus casos por falta de pruebas”<sup>100</sup>. El tribunal de Sevilla, por su parte, sólo procesó a doce moriscos entre 1610 y 1628. Este último año, además, el Consejo de la Suprema instó a los inquisidores de Sevilla a no proceder contra los moriscos que habían sido expulsados “sino en caso que den escándalo”<sup>101</sup>.

94 “Orden de Juan de Mendoza, marqués de San Germán”, Sevilla 12 de enero de 1610. BNE ms. 11.773, f. 623 (cf. FEROS, “Retóricas de la expulsión”, p. 83).

95 Ver los documentos en BLEDA *Defensio fidei*, pp. 604, 608.

96 FEROS, “Retóricas de la expulsión”, pp. 83, 86. La literatura de cordel, como indica el autor, decía: “El Rey los echa de España/ por traydores enemigos” (p. 87).

97 En palabras de Doris Moreno, se produce un replanteamiento de la función de la Inquisición en los primeros años del siglo XVII, puesto que la institución se vuelca desde entonces a la tarea pastoral, al esfuerzo por “re cristianizar” la sociedad, situándose de lleno “en el campo de la moral y las costumbres” (MORENO, Doris, *La invención de la Inquisición*, Madrid, 2004, pp. 39-41). No creo, a diferencia de la autora, que se abandone por ello la “instrumentación política” de la Inquisición.

98 DEDIEU, Jean Pierre, “Los cuatro tiempos de la Inquisición”, en *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1981 (1979), p. 25; THOMAS, Werner, *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Leuven, 2001, pp. viii-xii y *passim*; CONTRERAS, Jaime, “El apogeo del Santo Oficio (1569-1621): los hechos y las actividades inquisitoriales en España”, en *Historia de la Inquisición en España y América*, Vol. 1, 2002, p. 877.

99 CONTRERAS, Jaime, “Introducción”, en *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*, Alcalá de Henares-Madrid, 2002, pp. 22-26. Ver también PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, “La expulsión frustrada. Proyectos para la erradicación de la herejía judaica en la Monarquía Hispánica”, en *Los moriscos: expulsión y diáspora*, pp. 181-182.

100 SAADAN SAADAN, *Entre la opinión pública y el cetro*, p. 307.

101 BOEGLIN, “La expulsión de los moriscos de Andalucía y sus límites”, p. 106. La mayoría de esos pocos procesados, además, se presentaron ante el tribunal *motu proprio*, para escapar de galeras. Ver también SORIA MESA,

La expulsión de los moriscos, como también la de los judíos, sería mayormente representada luego, a lo largo del siglo XVII, como una proeza del soberano necesaria para la salud de España<sup>102</sup>. Me gustaría concluir este texto aludiendo a otro cuadro, en este caso a uno relativo a la expulsión de los moriscos. Y menciono uno que se perdió: aquel pintado por Diego de Velázquez casi dos décadas después del exilio forzado de la población morisca. Titulado *La expulsión de los moriscos* (1627), este cuadro fue ganador de un concurso realizado para decorar el Salón Nuevo del Alcázar de Madrid con la gran hazaña de los Habsburgo (lamentablemente, fue consumido en un incendio un siglo después de su hechura). En él, el monarca aparecía en el centro de la escena como defensor no de la fe cristiana, no de la Iglesia, sino de España. Ésta, vestida con atuendos romanos y sentada en el trono, veía junto al rey cómo la embarcación de los moriscos se preparaba para abandonar las costas del reino<sup>103</sup>.

---

Enrique, "Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España Moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII)", *Vínculos de Historia*, 1, 2012, pp. 205-230.

102 Un ejemplo claro de lo dicho es el siguiente pasaje del tratado de Francisco Martínez de Mata, de 1650, titulado "Memorial en razón de la despoblación y pobreza de España, y su remedio": "Ea, Señor, Vuestra Majestad es el médico que saca la triaca de sus contrarios para curar este cuerpo como un buen cirujano, cortando y cauterizando con el ánimo resuelto del Señor Rey Don Fernando el V, posponiendo inconvenientes, porque en las cosas grandes no han de ser pequeñas las dificultades que se han de vencer, las cuales no han de ser freno para que por no cortar el brazo, se destruya todo el cuerpo; pues por su decreto salieron de España ciento y veinte y cuatro mil familias de judíos; y el Señor Don Felipe III hizo la misma expulsión de Moriscos... Y no hay qué temer, porque este cuerpo de España ya está hecho a tomar fuertes purgas por su salud" (cf. PULIDO SERRANO, Juan Ignacio, "La expulsión de los judíos y de los moriscos: una visión desde el siglo XVII", en *Carlos V. Europeísmo y Universalidad*, Vol. 5, Madrid, 2001, pp. 572-573).

Respecto de las voces, minoritarias pero no menores, que cuestionaron, en cambio, la medida de expulsión, ver los trabajos de Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA (*El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991; *Moros, moriscos y turcos de Cervantes: ensayos críticos*, Bellaterra, 2010; "Carta abierta a Bernard Vincent", *Sharq al-Andalus*, 19, 2008-2010, pp. 279-293) y el de OLIVARI, *Avisos, pasquines y rumores*, pp. 365-403.

103 FEROS, "Retóricas de la expulsión", pp. 85, 90; PULIDO SERRANO, "La expulsión frustrada", pp. 173-174.