

¿«INDIAS INTERIORES» O QUINTA COLUMNA ENEMIGA? LA CUESTIÓN MORISCA ENTRE LA EXPANSIÓN COLONIAL Y LA FRAGMENTACIÓN CONFESIONAL.

Constanza Cavallero*

IMHICIHU-CONICET

Instituto de Historia de España, Universidad de Buenos Aires (Argentina)

En 1609, Felipe III decide expulsar a los moriscos de los reinos hispanos en oleadas sucesivas. Esta medida, inédita hasta entonces, es tomada tras varias décadas de debate respecto de su conveniencia y legitimidad. En el presente trabajo, analizaré el lugar que ocupó en dicho debate la referencia al proceso evangelizador ultramarino, sobre todo en Indias. ¿Cómo podía ser posible que el ímpetu misionero que se extendía incluso hasta la China y el Japón se diluyera ante los «infiel-bautizados» que habitaban dentro del propio territorio peninsular? El proyecto catequístico y pastoral orientado a convertir a la población morisca que habitaba la Península pronto llegaría a su fin, a comienzos del siglo XVII. Intentaré mostrar que esta decisión que finalmente se impone puede mejor comprenderse a la luz de la puja confesional dentro del territorio europeo que en relación con un proyecto imperial al que poco se adecuaba. Es decir, la política escogida de cara a los moriscos no respondería en absoluto al proyecto de expansión transoceánica de las fronteras imperiales –y del catolicismo junto a ellas– sino a su indeseada retracción al interior de Europa.

Palabras clave: moriscos; Indias; expulsión; evangelización; Contrarreforma.

In 1609, Phillip III decides to expel the moriscos from the Spanish kingdoms in successive waves. This unprecedented decision is made after several decades of debate regarding its convenience and legitimacy. In the present work, I will analyze what place did the reference to the process of evangelization overseas, particularly in the Americas, take in this debate. How could it be possible that the missionary spirit that had spread even into China and Japan faded away when facing the «baptized-infidels» that lived inside the peninsula? The catechetical and pastoral project destined to convert the inner morisco population would soon come to an end in the beginning of the XVII century. I intend to show that this decision that was finally enforced can be better understood in the light of the confessional struggles inside the European soil, than in relation to an Imperial design to which it adapted rather poorly. That is to say, the political decisions chosen to face the *morisco* issue probably did not respond at all to the imperial plan of an overseas borders expansion –along with the expansion of Catholicism itself– but to the undesired shrinkage of both inside the European territory.

KeyWords: moriscos; Indies; expulsion; evangelization; Counter-Reformation.

Artículo Recibido: 15 de Octubre de 2018

Artículo Aceptado: 2 de Enero de 2019

* E-Mail: cony.cavallero@gmail.com

El almirante genovés Cristóbal Colón, en la apertura de sus *Diarios*, consideraba que la gran hazaña transatlántica había sido impulsada por el triunfo de los Reyes Católicos sobre el reino nazarí. Para él, el renovado deseo de vencer definitivamente al islam y de lograr la conversión de la humanidad toda a la fe de Cristo había sido una inspiración principal¹. Su relato pone de manifiesto la importancia que tuvo la experiencia de la conquista andaluza, tanto como la explosión del mesianismo hispano a fines del siglo XV, en la concreción de la gesta de Indias².

La historiografía, al ahondar en este asunto, mostró que efectivamente los conquistadores establecieron una continuidad histórica entre España y el Nuevo Mundo y que el avance sobre el islam peninsular, por un lado, y la expansión interoceánica de la cristianidad, por el otro, se articularon a partir de motivaciones semejantes y simbologías paralelas³.

¹ García Arenal, Mercedes, «Moriscos e Indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización», *Chronica Nova*, n° 20, 1992 (pp. 153-176), pp. 158-159.

² Milhou, Alan, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Cuadernos colombistas, Valladolid, 1983, *passim*.

³ Cardaillac, Louis, «Lo morisco peninsular y su proyección en la conquista de América», en ed. Ríos Saloma, Martín, *El mundo de los conquistadores*, Silex, México, 2015 (pp. 437-454), pp. 438-440. El autor menciona, a modo de ejemplo, que el cronista Baltasar de Obregón llamaba a los aborígenes 'alárabes' y a las

Se ha estudiado en qué medida los conquistadores de Granada y de Nueva España compartían un mismo «universo mental» y se han descubierto y analizado múltiples rasgos comunes en ambas empresas de conquista. Se han señalado, por ejemplo, convergencias en el modo de distribuir las tierras y las poblaciones subyugadas entre los vencedores, en las formas de legitimar la conquista y en las políticas de evangelización implementadas⁴.

En cuanto a este último punto, a los métodos de cristianización empleados, se ha hecho hincapié en el gran impacto que tuvo la experiencia previa de los conquistadores, en suelo ibérico, en su modo de actuar en las Indias. Como indicó Louis Cardaillac, «los catecismos publicados, los colegios fundados, así como los principios educativos y evangelizadores serán una adaptación de la experiencia peninsular». Afirma, además, que en muchos textos novohispanos «la referencia a los moriscos españoles es explícita»⁵.

En particular, los modos talaverianos ensayados a fines del siglo XV para lograr la conversión y aculturación pacífica y gradual de los granadinos dejaron su huella en generaciones posteriores de clérigos, teólogos y misioneros⁶. El respeto por las costumbres y la lengua vernácula, los esfuerzos por predicar en idioma local, la confianza en la formación de un clero autóctono y la idea de asimilación progresiva y voluntaria de los catecúmenos conformaron las bases de un ideal que pronto se trasladaría a la labor misionera americana (figuras como los franciscanos Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos y Luis

pirámides aztecas, 'mezquitas'; que Cortés mismo, cuando llegó a Tenochtitlán, imaginó mezquitas por todas partes y que Bernal Díaz del Castillo asimilaba los indios a los moriscos. Ver también Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e Indios. Precedentes hispánicos de la evangelización de México*, UNAM, México, 1980, pp. 11-12, 28 y Sánchez-Albornoz, Claudio, *La Edad Media española y la empresa de América*, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1983, p. 106.

⁴ Ver por ejemplo, entre otros trabajos que presentan una perspectiva comparativa: Duviols, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Institut Français d'Études Andines, Lima, 1971; Suñe Blanco, Beatriz, «Los moriscos de Granada y los indios de Yucatán: análisis comparativo de una política de aculturación», en *El reino de Granada y el Nuevo Mundo: V Congreso Internacional de Historia de América, mayo 1992*, vol. I, Diputación de Granada, Granada, 1994, pp. 567-578; Palomo Infante, M. Dolores, «Las rebeliones como consecuencia del proceso de aculturación forzosa: los moriscos de Granada y los indígenas de Chiapas», pp. 579-594; Garrido Aranda, Antonio, «La educación de moriscos y mexicas como factor de asimilación cultural», en *Estudios sobre política indigenista española en América: Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid*, vol. 2, 1976, pp. 9-19; García Arenal, Mercedes, *op. cit.*; El Alaoui, Youssef, *Jésuites, 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)*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2006.

⁵ Cardaillac, Louis, *Lo morisco peninsular...*, *op. cit.*, p. 439.

⁶ Cardaillac, Louis, *Morisques et Chrétiens: un affrontement polémique (1492-1640)*, Klincksieck, Paris, 1977, pp. 249, 349.

de Fuensalida, o el dominico Domingo de la Anunciación, son ejemplos paradigmáticos de la defensa de este tipo de estrategias en el ámbito indiano)⁷.

Ahora bien, lo cierto es que, dentro de la Península, esta idea talaveriana (o lulliana) de que la fe cristiana podía ser conciliada con el resguardo –al menos temporal– de otras formas de vida, otros hábitos y otras lenguas fue desbaratada en etapas a lo largo del siglo XVI y perdió hegemonía hasta el punto de desaparecer: fue golpeada en el primer cuarto de siglo por la política de Cisneros, promotor de la conversión nominal y masiva de los moros al cristianismo y de la aniquilación de su bagaje cultural⁸; por los decretos de expulsión de los moros de 1501 y 1526 (que, en la práctica, fueron medidas de conversión compulsiva) y por la violencia de las Germanías, que trajo a remolque el bautismo forzoso de los mudéjares valencianos a comienzos de la década de 1520⁹. Fue relegada luego, de modo aún más claro, por el endurecimiento espasmódico de la actividad inquisitorial y, sobre todo, por las duras medidas condensadas en la Real Pragmática de enero de 1567¹⁰. Cualquier manifestación cultural islámica fue entonces prohibida. La lengua árabe, los trajes moriscos, los baños públicos, las zambras, los nombres en árabe intentaron ser

⁷ Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e Indios...*, op. cit., pp. 44-45; García Arenal, Mercedes, op. cit., pp. 165-167.

⁸ Ver Pereda, Felipe, «Isabel I, señora de los moriscos», en ed. Víctor Mínguez, *Visiones de la monarquía hispánica*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2007, p. 275; Pereda, Felipe, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*, Marcial Pons, Madrid, 2007, pp. 256, 289 y ss.; Herrero del Collado, Tarsicio, *Talavera y Cisneros. Dos vivencias socio-religiosas en la conversión de los moros de Granada*, Darek-Nyumba, Madrid, 2001; García Soormally, Mina, «La conversión como experimento de colonización: De Fray Hernando de Talavera a La conquista de Jerusalén», *MLN*, 128/2, 2013 (pp. 225-244), pp. 225-229.

⁹ Ignacio de las Casas, en su *Información acerca de los moriscos de España (1605)*, reproducirá la pragmática de expulsión de comienzos del siglo XVI y dirá: «Hasta aquí lo esencial desta ley por la qual se ve claro que no querían los píos reyes que aquellos moros se salieran de los reynos pues les imposibilitavan al salirse assí por dalles paso sólo por Vizcaya, que es como se sabe imposibilitarles la salida, como por mandalles con pena de la vida y perdimiento de bienes que no fuessen al África ni al Turco», en El Alaoui, Youssef, *Jesuites...*, op. cit., pp. 363-364. Sobre la violencia de las germanías y la conversión forzada de los moriscos en la década de 1520, ver Reglà, Joan, *Estudios sobre los moriscos*, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 21-22; Durán, Eulàlia, «Aspectes ideològics de les Germanies», *Pedralbes*, n° 2, 1982, pp. 53-68; Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, «El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521», *Estudis*, n° 22, 1996, pp. 27-52; Goñi Gaztambide, José, «La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI», en eds. Saranyana, Josep et alii, *Evangelización y teología en América Latina (siglo XVI)*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 195-203; Poutrin, Isabelle, «La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés», *Revue historique*, n° 648, 2008, pp. 819-855; Pardo Molero, Francisco, «La rebelión del islam (Sierra del Espadán, 1526)», *Estudis*, n° 18, 1992, pp. 241-259.

¹⁰ Bleda, Jaime, *Crónica de los moros de España*, ed. Felipe Mey, Valencia, 1618, p. 658 y ss.

erradicados a través de un instrumento legal¹¹. Finalmente, aquella política inicial de asimilación y aculturación paulatina de los conversos sería aniquilada de modo terminante con la expulsión obligatoria de los moriscos de 1609-1614¹². La ilusión evangelizadora se había desvanecido para entonces, casi en su totalidad. Desde la sangrienta Guerra de las Alpujarras, el pesimismo respecto de la posibilidad de asimilar a los moriscos había crecido al compás de los casos de criptoislamismo que aún develaba la Inquisición y, sobre todo, de los rumores de supuestos complots entre moriscos, piratas berberiscos y hugonotes franceses contra la monarquía católica y los reinos hispanos¹³.

Los éxitos y fracasos en los procesos de asimilación y cristianización de los moriscos servirían de punto de referencia para teólogos, clérigos y políticos en las colonias ultramarinas. La experiencia de conquista americana obligó a recuperar –y repensar– antiguos conceptos (como el de «guerra justa»), a rectificar estrategias de conversión y evangelización previas y a trasladar una institución central para lidiar con la disidencia en la fe, la Inquisición, al ámbito colonial¹⁴. En el Nuevo Mundo se intentaría, sobre todo, evitar las consecuencias nefastas de las conversiones forzosas que habían tenido lugar en la metrópoli, consecuencias ya evidentes hacia el ecuador del siglo XVI¹⁵. Es decir, se quiso evitar en Indias, de forma consciente, los errores que había acarreado en España la vía de acción asociada a las figuras de Sisebuto, Duns Scoto y el Cardenal Cisneros.

Cierto es que también en América se percibiría un movimiento tendiente al rechazo creciente de la cultura local (parafrasenado a García Arenal, también se pasaría allí del

¹¹ Márquez Villanueva resume la política que en conjunto se llevó a cabo con los moriscos como «política “cisneriana” de bautismo forzado y desislamización por pragmática», en Márquez Villanueva, Francisco, «El problema historiográfico de los Moriscos», *Bulletin Hispanique*, n° 86, 1-2, 1984 (pp. 61-135), p. 86.

¹² García Arenal, Mercedes, *op. cit.*, pp. 167-169.

¹³ Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e Indios...*, *op. cit.*, p. 47; Feros, Antonio, «Retóricas de la expulsión», en eds. Mercedes García-Arenal, Mercedes y Gerard Wieggers, Gerard, *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2016 (2013), pp. 83, 86; Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, «El debate religioso en el interior de España», en eds. Mercedes García-Arenal, Mercedes y Gerard Wieggers, Gerard, *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2016 (2013), p. 103; Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Diputació de València, Valencia, 2001, pp. 366-369.

¹⁴ García Arenal, Mercedes, *op. cit.*, pp. 170-171, 173. En Indias se procedió muchas veces considerando lo acontecido en la Península en situaciones semejantes. García Arenal provee un ejemplo claro al respecto: la rebelión de los araucanos de 1598 fue vista a la luz de lo acontecido en las Alpujarras treinta años antes.

¹⁵ Poutrin, Isabelle, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Presses universitaires de France, Paris, 2012, p. 329.

optimismo reformista y asimilacionista, propio del período erasmista, al deseo contrarreformista de aniquilación de la diferencia)¹⁶. No obstante ello, franciscanos y jesuitas – miembros de las órdenes que se ocuparon, consecutivamente, de la cristianización de los conquistados a ambos lados del Atlántico– «tendieron a preconizar medidas más flexibles con los indios que con los moriscos»¹⁷. Esto es así, tal vez, porque existía una diferencia de interpretación y percepción entre las cosas «destos reinos» y las cosas «de allá», tanto en lo referido a las fronteras territoriales como a las fronteras culturales: como indica Melón Jiménez, los europeos oponían los límites precisos que conocían a los vastos y desconocidos espacios de los americanos, «abiertos a los deseos insaciables de las potencias europeas»¹⁸.

Los conquistadores hispanos mostraron, entonces, mayor flexibilidad y consideración de la diversidad ante los pueblos americanos. Esto fue así, en gran medida, porque consideraron que éstos entraban en contacto con el cristianismo por primera vez (los moriscos, en cambio, habían rechazado durante siglos la fe de Cristo). Así las cosas, el uso de la violencia no se medía de igual modo en un caso y en el otro: esto es patente, por ejemplo, en el *Catecismo* que Juan de Ribera –uno de los principales promotores de la expulsión de los moriscos– ordenó publicar en Valencia en 1599¹⁹. Allí Ribera justificaba la «guerra justa» de los cristianos contra «los que les perturban», su derecho a «defenderse de las molestias que les hazen», a «cobrar lo que les tienen usurpado» y a utilizar la fuerza «a los que han tomado una vez la religión Christiana, y después la dexan; porque es muy justo que les hagan guardar la promesa que a Dios hizieron». En cambio, cuando el

¹⁶ García Arenal, Mercedes, *op. cit.*, pp. 173-175; Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e Indios...*, *op. cit.*, p. 48. Cardaillac afirma: «En los dos casos, después de un período marcado por un espíritu tolerante, se tomaron medidas concretas para eliminar las particularidades culturales con el fin de obtener la total conversión y asimilación», en Cardaillac, Louis, *Lo morisco peninsular...*, *op. cit.*, p. 439.

¹⁷ García Arenal, Mercedes, *op. cit.*, p. 172. Llopis cita un fragmento de la *Instruction de las cosas que se encargan al Padre Portillo y a los otros padres que van a las Indias de España en Março de 1567* que ejemplifica bien lo dicho. En ella se recomendaba que: «donde quiera que los nuestros fueren sea su primer cuidado de los ya hechos cristianos, usando diligencia en conservarlos y ayudarlos en sus ánimas, y después atenderán a la conversión de los demás que no son bautizados, procediendo con prudencia y no abrazando más de lo que pueden apretar; y así no tengan por cosa expediente discurrir de una en otras partes para convertir gentes, con las cuales después no pueden tener cuenta; antes vayan ganand poco a poco y fortificando lo ganado: que la intención de su Santidad, como a nosotros lo ha dicho, es que no se bautizen más de los que se puedan sostener en la fe», en Franco Llopis, Borja, «Pedagogías para convertir: Gandía y los colegios jesuíticos para moriscos», *Revista de Humanidades*, n° 29, 2016 (pp. 61-87), p. 67.

¹⁸ Melón Jiménez, Miguel, «A propósito de fronteras y fronteras culturales en la Edad Moderna», en eds. Betrán, José Luis; Hernández, Bernat, y Moreno, Doris, *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2016, p. 33.

¹⁹ El texto fue (re)escrito por el Patriarca a partir de textos dispersos del arzobispo Martín Pérez de Ayala. Ver Pons Fuster, Francisco, «El patriarca Juan de Ribera y el Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros», *Studia Philologica Valentina*, n° 15, n.s. 12, 2013 (pp. 189-220), pp. 192-193. Sobre el arzobispo Pérez de Ayala, ver Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e Indios...*, *op. cit.*, p. 60-61.

Patriarca menciona, a inmediata continuación, la acción de los cristianos allende el mar, afirma: «la Iglesia quando de nuevo persuade la religión Christiana a alguna gente, nunca usa de fuerza corporal, sino persuasión que habla al corazón, y Dios ha concurrido en su predicación con milagros, quando ha visto que era menester; como lo hemos también experimentado en nuestros días en la conversión de los idólatras de la India y tierras nuevas que se han ganado»²⁰.

Cierta lenidad ante los indígenas americanos, en términos comparativos, se percibe también en la actuación inquisitorial. Como indica Garrido Aranda, «la Inquisición de Indias no persiguió sino a la sociedad de cristianos viejos, vigilando su ortodoxia espiritual y cultural». En Mesoamérica –asegura– la institución inquisitorial se volvió «como un “boomerang” contra el mismo grupo social que la había creado»²¹. Eric Roulet también ha hecho énfasis, recientemente, en los límites de la Inquisición en Nueva España²². Y Duviols, al estudiar el ámbito del Perú, advierte que ni siquiera después de la rebelión mesiánica conocida como «Taki Ongoy», que coincidió temporalmente con el levantamiento en las Alpujarras, la Corona cedió a la demanda de que los indios fueran sometidos a la jurisdicción del Santo Oficio²³.

No hay duda de que el uso de la fuerza fue un componente central en el proceso de cristianización de los pueblos de América, por supuesto, pero, en términos comparativos, es claro que allí el concepto de «guerra justa» despertó mayor controversia, que los abusos cometidos por las autoridades fueron más largamente divulgados y censurados (formando parte importante, incluso, de la «leyenda negra»²⁴) y que la Inquisición fue más benevolente con los neófitos que con los antiguos cristianos y con las minorías religiosas en la España.

Por otra parte, la historiografía ha mostrado también que el ímpetu evangelizador, el optimismo proselitista, tuvo mayor alcance y supervivencia en las Indias que en el interior de la Península. La atención a la cultura local fue más decidida y consciente en las

²⁰ Pons Fuster, Francisco, *op. cit.*, pp. 208-209.

²¹ Garrido Aranda, Antonio, «El morisco y la Inquisición novohispana (actitudes antiislámicas en la sociedad colonial)», en *Andalucía y América en el siglo XVI: Actas de las II jornadas de Andalucía y América*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1983 (pp. 501-534), p. 526.

²² Roulet, Eric, «La Inquisición novohispana y los indios. Los límites de una institución europea en América en el siglo XVI», en eds. Betrán, José Luis; Hernández, Bernat, y Moreno, Doris, *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2016, pp. 361-377.

²³ Duviols, Pierre, «La represión del paganismo andino y la expulsión de los moriscos», *Anuario de Estudios Americanos*, XXVIII, 1971 (pp. 201-207), p. 202.

²⁴ García Cárcel, Ricardo, *El demonio del Sur. La Leyenda negra de Felipe II*, Cátedra, Madrid, 2017, pp. 155-169.

colonias y el proceso de aculturación (u «occidentalización») se prolongó allí por siglos, como ha estudiado con maestría, por ejemplo, Serge Gruzinski para el caso de México.

El mayor elemento distintivo, en este sentido, ha sido la atención prestada a la lengua indígena. Como indica Márquez Villanueva, la dedicación puesta en el estudio del idioma y la cultura indios por parte de los grandes teólogos y místicos del siglo XVI fue considerablemente mayor a esfuerzos semejantes realizados en las «Indias interiores»²⁵. López Morillas considera que constituye una curiosa paradoja este contraste entre los intentos animosos por llevar adelante la evangelización en náhuatl, quechua o guaraní en Indias y la casi ausencia de un esfuerzo semejante en Valencia, para la misma época. En lengua indígena, hubo tantas gramáticas y catecismos como traducciones de las Sagradas Escrituras. Los idiomas locales fueron empleados como una herramienta más del proceso de colonización y aculturación. El árabe en España, por el contrario, fue mayormente rechazado como vehículo capaz de transmitir el mensaje cristiano²⁶. La visión de la religiosidad indígena, en este sentido, fue más pragmática y el ímpetu evangelizador, más vigoroso²⁷.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, me interesa en este trabajo invertir los términos de la ecuación, es decir, considerar posibles impactos de la empresa misionera en Indias (vista, desde la metrópoli, como una tarea prometedora y pujante aún a comienzos del siglo XVII), sobre la política a seguir con los descendientes de moros dentro de la Península en tiempos de gran perplejidad, es decir, en los años previos a la expulsión definitiva de los moriscos de España.

En principio podemos decir que, ya en el siglo XVI, se creía que la atención concedida a las colonias transatlánticas generaba como contrapartida el descuido de las fronteras peninsulares. Henry Charles Lea ha indicado, por ejemplo, que era proverbial entonces

²⁵ Márquez Villanueva, Francisco, *op. cit.*, pp. 86-87. Basándose en los trabajos de M. Bataillon, el autor sostiene que «ni siquiera el humanismo cristiano español se interesó (...) en los estudios arábigos con vista a la catequesis de los moriscos». Quien lo hizo –dice– fue el belga Nicolás Clenard, con gran dificultad, por la desaparición casi total de manuscritos y por el desprecio general hacia dicha lengua.

²⁶ López Morillas, Consuelo, «Language and Identity in Late Spanish Islam», *Hispanic Review*, n° 63, 2, 1995 (pp. 193-210), pp. 197-198.

²⁷ Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e Indios...*, *op. cit.*, pp. 44-45. Garrido indica que la real cédula del 7 de junio de 1550, dirigida a los virreyes de Nueva España y Perú, imponía la enseñanza del castellano a los indígenas como instrumento de evangelización y aculturación. La opinión de la Corona y del bando intransigente dictaba que sólo se podía estar tranquilo de conciencia al inculcar a los indios la doctrina en lengua castellana. Sin embargo, esta orden tuvo un eco muy escaso «y su dimensión práctica fue nula, al no contarse con los excepcionales medios humanos que hubiese sido necesario utilizar». Eric Roulet, por su parte, afirma que los indios de Nueva España, por ejemplo, estaban autorizados «a usar su lengua en todos sus asuntos con las autoridades civiles y religiosas», en Roulet, Eric, *op. cit.*, p. 367.

la proposición que definía a las costas españolas como «las Indias de los piratas». España era capaz de enviar barcos a América, la Península Itálica o el Mar del Norte pero no lograba proteger su propio perímetro de «las incursiones de corsarios insignificantes» que atacaban la rivera mediterránea con el apoyo –según se decía en la época– de los moriscos levantinos. En otras palabras, se consideraba que las remotas empresas de conquista y cristianización expandían las fronteras del Imperio hispano por sitios inimaginables del orbe pero, al mismo tiempo, desguarnecían los confines de los reinos peninsulares²⁸.

Ahora bien, el impacto de los proyectos imperiales en suelo ibérico no se medía únicamente en la capacidad o incapacidad de resguardar las fronteras *territoriales*. También se traía a cuento el *topos* de Indias en lo referido a la capacidad del catolicismo hispano de franquear, o no, las fronteras culturales –religiosas, lingüísticas– que aún existían al interior de la Península. Historiadores tan diversos como John Elliot y Francisco Márquez Villanueva consideraron que el esfuerzo destinado a la evangelización de los indígenas americanos mermó los recursos humanos disponibles en la metrópoli: las órdenes religiosas enviaron a muchos de sus mejores hombres a ultramar y esto podría haber sido una de las causas principales del fracaso de las políticas de asimilación de los moriscos²⁹. Estén en lo cierto o no, resulta interesante que esta noción circulaba ya entre los contemporáneos en el último cuarto del siglo XVI, como muestra el anónimo *Discurso antiguo en materia de moriscos*³⁰. Su autor creía que, considerando la situación de los moriscos, pretender la conversión de los infieles en la China y el Japón era como marchar a África a cazar leones y avestruces dejando la propia casa llena de víboras y escorpiones. En su opinión, la conversión de los moriscos era «materia dificultosísima» pero estaba «mucho más desamparada de lo que requiere la necesidad grande que tiene España desta obra», mientras que, en cambio, se hacía el esfuerzo en «otras partes y provincias remotísimas». El anónimo autor del texto creía que, así como un cazador podía domesticar a un halcón y adiestrarlo para la caza, prelados y curas debían ser capaces –con inteligencia, prudencia

²⁸ Lea, Henry Charles, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión* (Estudio preliminar y notas de Rafael Benítez Sánchez-Blanco), Universidad de Alicante, San Vicente del Raspeig, 2001, p. 322. Zayas afirma al respecto: «Las guarniciones costeras eran más bien débiles, porque las tropas de élite se encontraban en Italia, en Flandes y diseminadas entre los dos virreinos de México y Lima», en Zayas, Rodrigo de, *Los moriscos y el racismo de Estado. Creación, persecución y deportación (1499-1612)*, Almuzara, Córdoba, 2006, p. 124.

²⁹ García Arenal, Mercedes, *op. cit.*, p. 171.

³⁰ Lea, Henry Charles, *op. cit.*, p. 342. Kimmel sostiene, respecto de este pasaje: «... such men had allowed the Morisco problem to persist and intensify. Evangelization abroad put at risk the existence of peninsular Christianity», en Kimmel, Seth, *Parables of Coercion: Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, University of Chicago Press, Chicago, 2015, p. 40.

y perseverancia– de convertir a los moriscos, obra que, sin embargo, dejaban «por imposible»³¹. Criticaba de forma explícita, además, a los encargados de la evangelización por la desidia ya mencionada y por ocuparse más de sus placeres que de su profesión: «cazar almas»³².

La empresa catequética en Indias fue traída a cuento muchas veces como vara o punto de referencia para evaluar la actitud de la sociedad hispana ante la «cuestión morisca». El uso mismo del término «indias de aquí» o «indias interiores» para referir los sitios en donde se concentraba población de ascendencia mora es prueba de ello. Estos términos, como indica Llopis, nacieron «como imagen retórica creada por algunas órdenes, como los jesuitas, para que sus hermanos no pidieran acudir a aquellos lugares más indómitos y alejados de su origen para realizar misiones arriesgadas que les dieran la gloria y la salvación y se centraran en la mejora de su propia demarcación eclesiástica». Servía para recordarles que en su propia «casa» tenían unas «indias» en las que era muy necesaria la predicación³³.

En los debates previos a la expulsión de los moriscos la referencia al proceso evangelizador ultramarino estaría particulamente presente. La decisión del católico monarca Felipe III de desterrar de España a los desdendientes de moros, inédita y controversial, fue tomada tras varias décadas de discusión respecto de su conveniencia y legitimidad. Los argumentos, a favor o en contra de la medida, fueron múltiples. Si relevamos la alusión a las Indias en el marco de esta polémica, hay una primera pregunta que emerge en la documentación, vinculada con lo que hemos dicho hasta aquí, y es la siguiente: ¿cómo podía ser

³¹ «... no sé qué es la causa que estamos tan ciegos que no vemos el azote con que Dios nos está amenazando para castigarnos de nuestros pecados y andamos á convertir los infieles del Japón, de la China y de otras partes y provincias remotísimas que aunque es obra muy buena y muy santa parece que es como si uno que tiene la casa llena de víboras y escorpiones no pusiera cuidado en limpiarla dellos, y dejando en tan evidente peligro á su mujer é hijos se fuere á cazar leones o avestruces á Africa, por tenerla por caza mayor, mas real ó mas cierta. En fin la obra es grande, y asi el trabajo, el gasto y la paciencia han de ser grandes; que no se puede hacer un Escorial, sin materiales, peones, arquitectos, instrumentos, dinero, paciencia y tiempo proporcionados á tan grande máquina». En *Discurso antiguo en materia de moriscos*, en Janer, Florencio, *Condición social de los moriscos de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1857, pp. 266-268.

³² *Idem.*: «Cuántos perlados y curas hay que en lugar de pensar cazar almas que es su profesión, piensan en plantar lechugas: quiero decir que toman otros fines diferentísimos della y aplican el pensamiento, y lo que peor es, la sangre de Jesucristo, a sus deudos, y a sus casas y a sus gustos».

³³ Franco Llopis, Borja, *Espiritualidad, reformas y arte en Valencia (1545-1609)* (Tesis de doctorado), Universitat de Barcelona, Barcelona, 2007, pp. 22-23; Arranz Roa, Iñigo, «Las Indias de aquí: misiones interiores en Castilla, siglos XVI-XVII», *Estudios eclesiásticos*, n° 321, 2007 (pp. 389-409), pp. 390-391.

posible que el ímpetu misionero que se extendía incluso hasta la China y el Japón se diluyera y abortara de cuajo ante los herejes y apóstatas –o «infielos-bautizados»³⁴– que habitaban el territorio ibérico?

Esta pregunta fue postulada por el bando de los «optimistas» o «asimilacionistas», es decir, el de quienes defendían la postura –minoritaria– contraria al proyecto de destierro masivo de los moriscos, los que aún confiaban en su eventual cristianización y asimilación³⁵. Dentro de este grupo destacaron *jesuitas* de renombre. La Compañía de Jesús no se pronunció formalmente contra la medida de expulsión (el jesuita Florencia, por ejemplo, consolaría el remordimiento de un moribundo Felipe III recordándole el heroísmo que había mostrado al desterrar a los moriscos)³⁶. Sin embargo, hubo dentro de la orden tenaces defensores de las políticas de integración y evangelización paciente de los descendientes de moros (según Llopis, los jesuitas fueron los mayores «aculturadores» de la época moderna y quienes «nunca se rindieron ante las incomodidades del proceso», al punto de ser ellos «los encargados de defender la no expulsión del colectivo»)³⁷. Estos entusiastas alentaron nuevas y mejores estrategias para la conversión de la minoría, incluso cuando la expulsión ya era un hecho consumado, y creían que era imperioso corregir los errores de la sociedad cristiano-vieja que habían impedido la obtención de resultados satisfactorios. Pedro de León, por ejemplo, estaba trabajando por la conversión real de los moriscos cuando se promulgaron los bandos de expulsión y confiaba –basándose en su propia experiencia– en que los conversos de moros podían seguir el camino de la salvación cristiana (incluso después de la expulsión, el jesuita incluía en su *Compendio de las industrias* un capítulo titulado «De cómo se han de convertir los moros y moriscos provándoles que van herrados en seguir la seta de Mahoma»)³⁸.

No es sorprendente que persistiera el frenesí y el esfuerzo de los jesuitas en la tarea misional cuando agonizaba la acción pastoral de la Iglesia hispana respecto de los moriscos³⁹. La Compañía de Jesús, desde sus orígenes, se había propuesto el cometido de

³⁴ Sobre este concepto, ver Poutrin, Isabelle, «Ferocidad teológica o estrategia política: la exterminación de los moriscos en la *Defensio fidei* (1610) de Jaime Bleda», *Areas*, n° 30, 2011, pp. 111-119.

³⁵ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, *Heroicas decisiones...*, *op. cit.*, p. 105.

³⁶ Olivari, Michele, *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVII*, Cátedra, Madrid, 2014, p. 366.

³⁷ Franco Llopis, Borja, *Espiritualidad, reformas y arte...*, *op. cit.*, pp. 356-357.

³⁸ Olivari, Michele, *op. cit.*, p. 379.

³⁹ Burrieza Sánchez, Javier, «Los ministerios de la Compañía», en coord. Egidio López, Teófanos, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons-Fundación Carolina-Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Madrid, 2004, p. 145. Respecto de la importancia de los jesuitas en las tareas misionales destinadas a los moriscos, ver Franco Llopis, Borja, *Espiritualidad, reformas y arte...*, *op. cit.*, pp. 353-357.

evangelizar el Viejo y el Nuevo Mundo («*Totus mundus nostra fit habitatio*», decía Jerónimo Nadal). Por lo tanto, la Compañía se comprometió también, desde sus inicios, con la instrucción en la fe de los convertidos de moros⁴⁰.

En las polémicas previas a los bandos de expulsión, destaca entre sus pares el jesuita Ignacio de las Casas (1550-1608), uno de los pocos moriscos que fueron admitidos en la Compañía de Jesús⁴¹. Él redacta una serie de escritos sobre la cuestión morisca entre 1605 y 1607 (una *Información acerca de los moriscos de España* dedicada a Clemente VIII en 1605, un *Memorial* al rey Felipe III, otro dirigido al Consejo de la Inquisición y un último escrito, de 1607, al Padre Cristóbal de los Cobos, provincial de la Compañía de Jesús). Como indica El Alaoui, dos son los argumentos principales en sus memoriales sobre la materia⁴²: la crítica de los métodos de evangelización empleados hasta entonces (el jesuita refiere descuidos, negligencias y los «tantos y tan manifiestos agravios» cometidos contra los moriscos⁴³) y sus propuestas para revertir la situación, centradas, en gran medida, en la necesidad de que se predicara a los moriscos en lengua árabe. La columna vertebral de su pensamiento sobre la cuestión era, sin duda, el gran problema de la evangelización.

En su *Información acerca de los moriscos*, refiriéndose a las conversiones masivas de comienzos del siglo XVI, recordaba que aquellos moriscos habían sido bautizados «a manadas», «echándoles agua con hisopos» y sin recibir antes el catecismo y la predicación necesarios. Decía, además, que tampoco se los había instruido en la fe una vez convertidos, ni se cuidaba de ellos, ni se les hablaba de Cristo en una lengua que pudieran comprender⁴⁴.

⁴⁰ Hosne, Ana C., *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and appraisals of expansionism*, Routledge, London-New York, 2013, p. 3; Magnier, Grace, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*, Brill, Leiden, 2010, p. 14; Burrieza Sánchez, Javier, *op. cit.*, p. 144.

⁴¹ Claudio Aquaviva había querido que Las Casas representara a la Compañía de Jesús en la Junta, pero el morisco moriría en julio de 1608. En Magnier, Grace, *op. cit.*, p. 11; Borja de Medina, Francisco de, «La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)», *Archivum historicum Societatis Iesu*, n° 57, 1988 (pp. 3-136), p. 125; El Alaoui, Youssef, «Ignacio de Las Casas, jesuita y morisco», *Sharq al-Andalus*, n° 14-15, 1997-1998, pp. 317-339.

⁴² El Alaoui, Youssef, *Ignacio de Las Casas...*, *op. cit.*, p. 319.

⁴³ Las Casas, Ignacio de, «Información acerca de los moriscos de España» (1605), en El Alaoui, Youssef, *Jesuites...*, *op. cit.*, p. 375.

⁴⁴ «Baptizáronlos a manadas en las iglesias echándoles agua con hisopos (...). Este fue, sanctísimo padre, el modo de convertir y bautizar grande multitud de almas sin preceder el catecismo necesario y predicación evangélica en ninguna parte de España por no tener quien supiese predicalles en su lengua natural árabe ni entender ellos sufficientemente la española ni aun bastantemente para entender siquiera un razonamiento; la qual falta como tan grave y esencial a sido y es hasta oy la causa de todos los daños y del no convertirse de verdad, pues, aviéndoles faltado como e dicho la doctrina, que forçosamente avía de anteceder a su bautismo según en mandato del redemptor y hecho bautismo tan violento, tampoco an tenido jamás quien los instruyesse en lo que avían de guardar después de bautizados...», en *ibidem*, pp. 370. Decía también el jesuita: «Duélase Vuestra Santidad de ver tan gran multitud de ánimas redimidas con la preciosa sangre del redemptor, lavadas por el sacramento del bautismo de la culpa original (...), hijas

Por este motivo, afirmaba, sobre todo en Aragón y Valencia, habían quedado «millares de ánimas desamparadas y destituidas, bautizadas y no convertidas ni con esperanza de convertirse»⁴⁵. Las Casas criticaba, además, «los malos ejemplos y vida de sus curas y rectores y sus perversas costumbres»: ellos sólo buscaban «pelar» a los moriscos, «tratándolos muy mal de palabras y peor de obras quando no acudían con los diezmos y offrendas» (creía que existía «hasta oy» esta «diabólica cudicia y mal exemplo del clero»)⁴⁶. Codicia, apatía y desesperanza por los pocos resultados obtenidos era lo que el jesuita percibía en prelados y curas: «no tratan más» de la conversión de los moriscos, como «si no fuessen sus ovejas, teniendo perdido qualquiera que se emplea en esto»⁴⁷.

Este jesuita morisco, como hemos dicho, se oponía fuertemente a la expulsión. Proponía, a cambio, un plan de evangelización de los moriscos muy enfático respecto de la necesidad de que los predicadores conocieran y utilizaran el árabe⁴⁸. Decía:

¿de qué provecho a sido, ni es, el predicarles en lengua que ni entienden ni quieren entender? o ¿qué utilidad se a sacado de hazellos por fuerça decorar el texto de la doctrina que tienen por falsa? y por mofarse della dizen diabólicas allusiones en que se parece corresponder los vocablos castellanos a su lengua y aun a la nuestra como por dezir Jesús, dizen Chichigi que quiere dezir gallinas y cuando en Valencia oyen dezir Señor ver Deu, que es Señor verdadero Dios, nombrando al sacramento de la eucharistía, se mofan con risa porque en su lengua, verdeu es el rocín o mulo y como por dezir sanctificado sea tu nombre dizen sancto peccado sea tú hombre, y por dezir verná a juzgar los vivos y los muertos, dizen verná a jugar los huevos y los güertos con otros muy peores, y si los

verdaderamente de la Iglesia, engañadas y destituidas y desamparadas de sus pastores y de todos los que les pueden y deven dar la mano, que todos, imo ore, dizen que ya no ay qué hazer con ellas y assí, las dexan», en *ibidem*, pp. 402-403.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 371.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 372.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 374-375. Las Casas llega incluso a dar voz a los moriscos: «Allegan que no ay fundamento ni razón bastante para no tenellos por christianos y se sujetan al castigo y penas que les da la Iglesia por sus delictos en la fe y acuden a las cosas della a los tiempos que se les obliga. Dizen que no se juntan con los christianos viejos porque luego los desprecian y abaten, tratándolos mal de palabra y pelándolos cuando pueden y porque siendo ellos libres, se ven tratar como esclavos».

⁴⁸ Catlos, Brian, *Muslims of Medieval Latin Christendom, c.1050–1614*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 293.

*reprehenden se escusan con que ni saben ni entienden lo que se dizen y hazen*⁴⁹.

El hecho de que los moriscos no pudieran ni quisieran comprender lo que se les predicaba en castellano y que no se les hubiera declarado la ley evangélica «como se debía» era motivo suficiente, en opinión del jesuita, para que, al menos muchos de ellos, no debieran ser castigados –sino instruidos– por sus errores⁵⁰. Aquí hay una diferencia clara con aquello que sostenía el Patriarca Juan de Ribera: según las Casas, no era justo hacerles frente por alejarse de la fe, aun bautizados, si no habían sido primero educados en su lengua materna, tal y como había enseñado el Espíritu Santo mismo⁵¹. Y así, al describir las falencias de la evangelización de los moriscos y acentuar el problema de la lengua, las Casas refiere explícitamente al proceso de evangelización ultramarino:

*Vea Vuestra Santidad cuántos acuden a la conversión de la gentilidad de las Indias y Nuevo Mundo y dan por bien empleados los años que gastan sanctamente en deprender nuevas y varias lenguas bárbaras por convertir un alma y es muy gran charidad y zelo, pero dexan en sus casas tantos millares desamparadas de la doctrina evangélica a las quales, según la ley de la charidad bien ordenada, se debe acudir*⁵².

Para las Casas, era necesario aprender el árabe y, también, adoctrinar a los hijos de los moriscos en sus tiernos años (ellos podrían, a su vez, atraer a la fe a sus progenitores). Con este fin, proponía la creación de seminarios y colegios donde poder formarlos en la fe. Este remedio, decía, había mostrado su eficacia en Indias⁵³.

⁴⁹ Las Casas, Ignacio de, *op. cit.*, p. 383.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 384: «por esta incapacidad e ininteligencia o por dezir mejor imposibilidad de entender lo que se les enseña y predica en nuestra lengua no pueden ser castigados (...) muchos dellos por los errores que cometen en cosas contra la fe porque jamás an sido instruidos como es obligación ni oy lo son».

⁵¹ Agregaba: «¿Quién jamás vio, para convencer los ánimos, no sólo hablalles en lengua tan bárbara para ellos como la suya para nosotros y tan oscura e ininteligible, sino aun prohibilles bien la suya materna tan amada naturalmente como la propia madre (...)? No lo enseñó assí el Espíritu Sancto, infalible maestro de la Iglesia para convertir el mundo con tan pocos y tan flacos maestros para que assí fuessen amados oydos y obedecidos», en *ibidem*, p. 383.

⁵² *Ibidem*, pp. 402-403.

⁵³ *Ibidem*, p. 407: «en las Indias estos collegios de los naturales son los que sustentan, fomentan y dilatan la ley evangelica y por ser tan clara y cierta esta verdad que se convierten los coraçones de los padres por sus hijos doctos y píos».

Como buen jesuita, Ignacio de las Casas articulaba la solución del problema morisco al interior de España con el proyecto de evangelización del mundo entero, al dirigirse al Papa, y con la expansión y la salud imperio de los Habsburgo, al dirigirse al monarca. Creía que el conocimiento del árabe no sólo permitiría a los predicadores combatir la secta de Mahoma (que ocupaba, decía, «toda el África y toda el Asia Mayor y Menor y tan gran parte de nuestra Europa y se estiende hasta la India con los grandes reynos del Mogor y a entrado en la China») sino también «reduzir tantos millares de schismáticos que usan esta lengua por común, vulgar y propria como son los jacobitas, los coptos con todos los del Preste Joan, los nestorianos, los melechitas y otros muchos»⁵⁴. Afirmaba al respecto las Casas: «¿Quién no dirá que, siendo el pontífice romano vicario del redemptor en la tierra, tiene obligación de tener personas que puedan yr no sólo a reduzir las ovejas perdidas sino a desengañar las que piensan salvarse fuera de la Iglesia pues todas son almas redimidas con la mesma preciosa sangre⁵⁵?».

También para el bien del imperio se necesitaba la lengua árabe:

Todo el mundo sabe los presidios, plazas y ciudades que nuestro rey (...) posee en el África y sus costas y los reynos que tiene en la costa occidental del Asia y en la India oriental donde esta lengua es común y ordinaria como natural casi de todas ellas pues, ¿quién negará que para poseerlas seguramente, gobernarlas dichosamente y dilatar más su imperio y estender la fe en tan bárbaras naciones no tiene necesidad de seguros y fieles ministros que, sabiendo bien la lengua, no solamente hagan que obedezcan los vasallos con gusto y contento a su monarca sino que los que son convertidos oyan de buena gana la doctrina evangélica y se muevan a seguirla⁵⁶?

⁵⁴ *Ibidem*, p. 425. Más adelante afirma: «También al rey le habla de la utilidad del árabe, afirmando que “no solamente usan della los mahometanos de las regiones del Asia, África y Europa si no los varios christianos y judíos que en las dos ay sin saber sus hijos y mugeres otra alguna excepto los judíos que, doquiera que están, saben también la española y no mal y usan della comúnmente como ésta que digo. Es propria de los syros o caldeos, jacobitas y maronitas y de algunos amenos, de todos los giorgianos, infinitos griegos llamados melchitas y de todos los coptos y abasinos, todos christianos schismáticos sino son los maronitas que son cathólicos. Úsase también por propria en los reynos del Mogor, como dixé, y a ya entrado en la China y cunde gran parte de la India oriental entre gentiles”» en Las Casas, Ignacio de, «Al Padre Christóbal de los Cobos, provincial de la Compañía de Jesús en Castilla», en El Alaoui, Youseff, *Jesuites...*, op. cit., p. 578.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 578.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 584.

En sus escritos, las Casas sostenía una idea muy similar a la expresada en aquel texto anónimo antes visto, puesto que buscaba que se arraigara en la Península el ímpetu misionero que existía más allá del mar:

...viendo los religiosos doctos que en España ay tan destituydas estas almas y que la necesidad dellas es extrerna, ¿cómo van a buscar otras Indias ni Nuevo Mundo donde an de deprender nuevas y más bárbaras y difíciles lenguas que ésta? ¿Cómo dexan perecer a los naturales, siendo más próximos y sangre española y más pudiendo hazerse aptos para remediarnos en tan breve tiempo? Gran gloria de Dios y bien destos particulares sería sin duda. Abra su Magestad los ojos de aquéllos a quien toca pues la necesidad es extrema como e dicho y lo ve qualquiera y, siendo tal, a todos nos toca el dar voces para que se remedie y acudir al remedio cada uno por su parte que ya yo hago de mi rincón lo que puedo⁵⁷.

Decía también, recalcitando en la idea:

Van a las Indias orientales y occidentales tantos religiosos cuerdos y doctos a buscar almas que aunque son redimidas con la sangre preciosa, en cierto modo son y se pueden llamar más bárbaras y menos próximos que estotros y dexan a los que tratan con ellos, comunican, comen y conversan destituydas deste socorro; no sé cómo se puede pasar así por esto⁵⁸.

Las Casas trae a cuento el *topos* de las Indias para argumentar que en los confines del imperio, pese a las enormes dificultades encontradas, la empresa evangelizadora seguía en pie. La distancia no desalentaba a los frailes, ni las lenguas tan ajenas. Las almas no eran abandonadas a su suerte, ni siquiera cuando el pronóstico era sombrío. Esta última idea es clara, por ejemplo, cuando el jesuita rebatía a aquellos «theólogos y gente grave» que creían que los niños de moriscos no debían ser bautizados, por el «certissimo peligro de apostasía»

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 582-583.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 585.

en que incurrirían⁵⁹. El ritual del bautismo no era suficiente para convertirlos en buenos cristianos. No obstante ello, las Casas decía: «Ni debe la Iglesia por este inconveniente, aunque gravíssimo, dexar de bautizarlos porque, ¿quién aconsejará a una madre que mate ella primero a su hijo porque cree cierto que le matará su padre? Tal es por cierto el consejo de no bautizarlos». Contrastaba la postura que se propiciaba hacia los moriscos con lo que ocurría con los judíos y con la población de Indias: «Muchos judíos se bautizan en muchas partes y si se bautizan con su familia no los apartan, *immo* aunque cojan a los padre en delictos de la fe, no los quitan oy sus hijos como lo vemos cada día; y en las Indias donde bautizan tantos tanpoco se ovia a este inconveniente, antes bien mirado los dexan en mayores y más ciertos peligros por ser todos gentiles y con todo esto los bautizan»⁶⁰.

Quienes han estudiado los métodos empleados por los jesuitas para la evangelización y asimilación de las minorías religiosas y de los indígenas americanos en la temprana Modernidad sostuvieron que los modos fueron idénticos en las «Indias del interior» y en las «Indias del exterior»⁶¹. Las Casas, de hecho, es un ejemplo de que las acciones de cristianización implementadas fuera de la metrópoli podían ser vistas y utilizadas como ejemplo e inspiración dentro de ella⁶². Las experiencias de evangelización, los éxitos y fracasos, circulaban en ambas direcciones y podían generar diversas reacciones, interpretaciones o respuestas en lugares remotos. Y no siempre aquellos métodos «idénticos» que proponía la Compañía de Jesús, por supuesto, eran igualmente aplicables, aceptados y efectivos.

La cuestión de la lengua es paradigmática en este sentido. Dijimos que en Nueva España se impuso la postura de quienes preconizaban la necesidad de catequizar a los indios en sus propias lenguas. Los jesuitas habían participado, en la década de 1540, de una querrela al respeto, y se ubicaron del lado vencedor. La utilización del náhuatl o el quechua en las misiones americanas fue amplia e indudable⁶³. Ahora bien, sus intentos de que esta política arraigase en la metrópoli no obtuvieron resultados semejantes. Jesuitas –y

⁵⁹ Las Casas, Ignacio de, *Información acerca de los moriscos...*, op. cit., p. 384.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 397.

⁶¹ Franco Llopis, Borja, *Espiritualidad, reformas y arte...*, op. cit., p. 359; El Alaoui, Youseff, *Jesuites...*, op. cit., p. 301; Arranz Roa, Iñigo, op. cit., p. 329.

⁶² El Alaoui, Youseff, *Jesuites...*, op. cit., pp. 340-347: «la politique d'évangélisation et d'assimilation des minorités et indiennes menée par la Couronne présentait de nombreuses analogies des deux côtés de l'Atlantique comme le suggéraient plusieurs auteurs. Nous sommes intéressés surtout à quelques aspects de l'activité évangélisatrice des jésuites et nos conclusions sont les mêmes : la Compagnie de Jésus adopta la même démarche pour convertir Morisques et Indiens ; ce qui se fit en Espagne servit d'expérience pour ce qui allait être entrepris en Amérique mais ces méthodes, améliorées au contact de la réalité américaine, influencèrent aussi les jésuites espagnoles qui, comme dans le cas de las Casas, s'en inspirèrent pour amener les Morisques à une conversion sincère à la foi chrétienne».

⁶³ García Arenal, Mercedes, op. cit., p. 172.

no jesuitas– intentaron recuperar, sin grandes éxitos, aquella noción elemental que había promovido Hernando de Talavera respecto del valor de la lengua árabe⁶⁴. A fines del siglo XVI, cuando se debatió abiertamente la posibilidad de fundar cátedras de árabe en las universidades más importantes (Roma, Bologna, París, Oxford, Salamanca) el triunfo de la postura opuesta fue tajante: fueron mayoría quienes creían que el aprendizaje del árabe por parte de los predicadores llevaría demasiado tiempo y que la catequesis en dicha lengua no aseguraba resultados positivos (los moriscos de Castilla y Aragón, que hablaban perfecto castellano, seguían siendo tan apóstatas como los del reino de Valencia, que no lo hablaban)⁶⁵.

Los principales abogados del proyecto de expulsión de los moriscos, como el arzobispo de Valencia, Juan de Ribera, o el dominico Jaime Bleda, se opusieron a la utilización del idioma⁶⁶. El primero de ellos creía que existía una sinonimia entre lengua árabe y herejía y se ocupó personalmente de persuadir a Felipe II, a fines del siglo XVI, para que no permitiera la publicación de un catecismo en árabe ni apoyara la creación de cátedra alguna para el estudio de esta lengua. El *Catecismo* que el Patriarca se ocupó de imprimir en 1599, pese a que había sido escrito a partir de material bilingüe que había preparado su antecesor en la sede arzobispal valenciana, Martín de Ayala, resultó ser una serie de

⁶⁴ En 1564, Martín de Ayala, dispuso la edición de un catecismo en árabe, retomando la línea talaveriana. En 1565, la Compañía de Jesús promovió la creación de una cátedra de lengua árabe en la universidad de Gandía, en Valencia. El jesuita Jerónimo Mur predicaba en árabe a los moriscos valencianos en la década de 1570. El también jesuita Jerónimo Román de la Higuera había apoyado a los autores de los libros plúmbeos, los evangelios apócrifos que hacían del árabe una lengua portadora del mensaje divino. En 1595, el obispo Pérez de Segorbe propuso que se empleara en el trabajo misionero únicamente a sacerdotes que conocieran el árabe. *vid.* Olivari, Michele, *op.cit.*, p. 385 y ss. y García Arenal, Mercedes y Rodríguez Mediano, Fernando, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Marcial Pons, Madrid, 2010, pp. 186, 192, 212.

⁶⁵ Lea, Henry Charles, *op. cit.*, p. 215. Franco Llopis, afirma que Ripol, en su tratado sobre la expulsión de los moriscos, explicaba cómo el gasto había sido infinito y el resultado mínimo: «es de advertir, que ellos [los de Indias] son diferentes Sectas, y que la de Mahoma es la mas perjudicial de todas. Porque la carne a la qual inclina toda su ley repugna el espíritu del Evangelio. Y son sin duda por esta causa entre los Hereticos los mas indomitos. Y el Colegio de Valencia, ha sido infinito lo que ha gastado y el fruto muy poco, o casi nada», en Franco Llopis, Borja, *Espiritualidad, reformas y arte...*, *op. cit.*, p. 368; *cfr.* Ripol, Iuan, *Diálogo de consuelo por la Expulsión de los moriscos de España*, Nicolas de Afsain, Pamplona, 1613, ff. 5-6.

⁶⁶ Según indica Llopis, siguiendo a Vincent y a Benítez Sánchez-Blanco, «los dominicos, tras un periodo en el que confiaron en la conversión, perdieron la fe en que pudiera ser posible un cambio. La expresión máxima de esta actitud la podemos encontrar en la figura de Bleda, perteneciente, como dijimos, a esta orden y uno de los más fervientes defensores de la expulsión. También otras de las personalidades cruciales de la espiritualidad valenciana, San Luis Bertrán, predicador en el Nuevo Mundo, estuvo en contra de tratar de asimilar a este pueblo rebelde e insurrecto», en Franco Llopis, Borja, *Espiritualidad, reformas y arte...*, *op. cit.*, p. 352.

instrucciones redactadas únicamente en castellano. En opinión de Ribera, cualquier cincunloquio en árabe sólo podía transmitir y comunicar errores sobre la fe de Cristo⁶⁷. Según indica Lea, Jaime Bleda, por su parte, tenía una postura semejante: hablaba con sarcasmo de quienes estimaban conveniente que los predicadores estudiaran árabe en la Junta de 1604⁶⁸.

Ahora bien, entre los «optimistas» o «asimilacionistas» que, para oponerse a la medida de expulsión, trayeron a cuento el *topos* de Indias entontramos también a arbitristas de renombre, como Pedro de Valencia o Martín González Cellorigo. El primero de ellos, el célebre humanista extremeño, estudió, al igual que las Casas, en las escuelas jesuitas de Montilla y de Córdoba y sería nombrado en 1607 cronista del reino e historiógrafo oficial de Indias⁶⁹. Un año antes, en 1606, redactó un tratado sobre la cuestión morisca, dedicado al confesor del rey, Diego de Mardones (O.P.), con el fin de que el texto fuera leído por el monarca y sus consejeros. En él, Pedro de Valencia postulaba la necesidad de promover la «permixtión» de los moriscos con el resto de la sociedad hispana, para lograr así su eventual conversión al cristianismo. En un pasaje sugerente, aludía a la experiencia de Indias:

Mui de extrañar es que sea España la que rodea el mar y la tierra, y llega hasta los fines de oriente y del occidente, a Chile, a la China, y al Japón, por convertir ynfieles que no sería mui culpable si no los fuese a buscar, y que no cuide, ni haga diligencia para la conversión, o confirmación en la fee de estos que tiene dentro de casa, que están bautizados, y le corre obligación de enseñarlos y que le va tanto en hacerlo para lo espiritual y temporal.

Su mención a las Indias constituye, sobre todo, una crítica de los clérigos y religiosos que se jactaban de sus logros —o supuestos logros— en sitios remotos, sin ser capaces de dar cuenta de éxitos semejantes al interior de España, «dentro de casa», donde era más propicio:

⁶⁷ López Morillas, Consuelo, *op. cit.*, pp. 197-198. Llopis dice, comparando a Ribera con Martín de Ayala: «el Patriarca fue totalmente opuesto a dicha resolución, él mismo decía que ‘buscar predicadores que sepan arábigo sería imposible y quando los uviessse no convendría enseñarles en aquella lengua, por falta de términos para manifestar los principales misterios de nuestra fe y los que se buscan equivalentes por cincunloquios no sólo no explican la fuerza, pero las más de las veces dicen errores en nuestra religión, lo que fue causa de que yo desistiera de aprender arábigo’», en Franco Llopis, Borja, *Espiritualidad, reformas y arte...*, *op. cit.*, pp. 342-343.

⁶⁸ Lea, Henry Charles, *op. cit.*, p. 216; Bleda, Jaime, *op. cit.*, p. 833.

⁶⁹ Magnier, Grace, *op. cit.*, p. 14; Paniagua Pérez, Jesús, «Pedro de Valencia, cronista e historiógrafo oficial de las Indias (1607-1620)», *Anuario de Estudios Americanos*, n° 53:2, 1996, pp. 231-249.

Dícese un refrán antiguo: «Hoc Rhodus, hic salui». Por este cuento jactábase uno de ligereza excesiva en el saltar, y en esta razón decía, que había hecho en Rhodas un salto de muchos pasos, mucho maior de lo que era crehible. Contradecían los presentes, y él porfiaba afirmándose en su cuento: salió un hombre avisado las palabras de el refrán: no hay para que porfiar; haced cuenta que estais en Rhodas, y dad aquí otro salto, y creeros hemos. Esto se nos puede decir a los españoles. Que demos aquí el salto, que en la China, y en el Japón, y que hagamos las maravillas en nuestra Patria que se cuenta que hacemos en provincias tan extrañas, y lexanas⁷⁰.

Ciertos giros, como «se cuenta que» o «mucho maior de lo que era crehible», y la alusión misma al pasaje de *El fanfarrón* de Esopo, indican que Pedro de Valencia desconfiaba de la visión triunfalista de la evangelización cristiana allende los mares⁷¹. No invitaba tanto, como las Casas, a imitar «en casa» los esfuerzos que se hacían en el exterior sino más bien a abandonar la doble moral o el doble estándar del clero hispano, que veía en Indias o China como triunfo o desafío lo que en la Península les parecía un caso perdido. Creía necesario –como el jesuita– que se midiera con menos rigurosidad la fe de los neófitos en la Península, que se «disimularan» sus errores⁷² (ambos se oponían a que fuesen castigados como herejes o apóstatas)⁷³. El humanista no centraba su argumento en el ímpetu misionero

⁷⁰ Pedro de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España*, ed. J. Gil Sanjuán, Algazara, Málaga, 1997, p. 128.

⁷¹ La frase en latín es “Hic Rhodus, hic salta” (¡Aquí está Rodas, aquí salta!). Kimmel afirma al respecto: «Valencia challenged his countrymen to prove that Spain’s global religious and political influence was more than the tall tale of a boastful people», en Kimmel, Seth, *op. cit.*, p. 40. Es de notar que, en tiempos de la expulsión de los moriscos, la situación de los indios peruanos «era comparable», según Duviols, a la de los moriscos en España: «Seguían idolatrando a escondidas, a pesar de los esfuerzos de los doctrineros. Después de más de 80 años de evangelización, no se los podía considerar ya como unos neófitos, como “plantas tiernas en la fe”, sino como “apóstatas y formalísimos herejes” (así lo declaraba F. de Ávila en 1609)», en Duviols, Pierre, *La represión del paganismo...*, *op. cit.*, p. 204).

⁷² Vid. Cavallero, Constanza, «La difícil búsqueda de un ‘¿quién vive?’. Moriscos, brujas y la creencia del otro en la España contrarreformada», en eds. Dell’Elicine, Eleonora et alii, *Tener por cierto. Prácticas de la creencia de la Antigüedad romana a la Modernidad*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2018 (en prensa); Kimmel, Seth, *op. cit.*, pp. 41, 148. Kimmel afirma: «Some arbitristas, such as Martín González de Cellorigo and Cristóbal Pérez de Herrera, and two of Spain’s notable archbishops, Pedro Guerrero and Juan Bautista Pérez, joined Ignacio de Las Casas and Pedro de Valencia in begging Felipe III to dissimulate with the Moriscos. In opposition to expulsion, these men advocated turning a blind eye to Morisco apostasy in the short term with the expectation that the pastoral process might yet run its course in the long term», *ibidem*, p. 148.

⁷³ *Ibidem*, p. 155-156. Respecto del humanista, sostiene Kimmel: «he hoped to limit the instances of punitive action while cutting the Holy Office out of the judicial loop completely. Individual and communal discipline

y en la visión del morisco como cristiano imperfecto, como las Casas, sino en la necesidad de dar una solución civil y secular a la cuestión morisca. Para Valencia, los moriscos debían ser tratados, en tal caso, como adversarios políticos y posibles rivales militares, debían ser movidos y reubicados dentro del territorio y tratados como semejantes, para lograr su integración gradual y, finalmente, su conversión sincera (para él el modo de «acabar» la nación morisca era «quedando los hombres, y el linaje de ella se pierda el nombre»)⁷⁴. De ese modo, la ficción que el clero hispano construía de sí mismo en el Nuevo Mundo sería creíble y aplicable en España.

Otro arbitrista, Martín González Cellorigo, experto en Leyes en la Chancillería de Valladolid, refería al *topos* de Indias. En uno de sus memoriales al rey sobre la cuestión morisca, sostenía que el prestigio de la monarquía se vería afectado si se expulsaba a esta minoría, porque implicaría –en palabras de Benítez– «reconocer el fracaso del Rey católico en el corazón de sus reinos» cuando se vanagloriaba de evangelizar tierras lejanas. Es decir, Cellorigo presentaba también el contraste entre España y las Indias pero, en su caso, preocupado por la reputación de la monarquía. Afirmaba que «matarlos y acabarlos o echarlos de España, como algunos dicen, además que no sería hecho digno de misericordia de (...) vuestra Majestad daría entender que no puede hacer para convertirlos cuando se fuerza

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».

⁷⁴ Pedro de Valencia, *op. cit.*, pp. 133, 137-138. Decía el humanista: «La fuerza de la razón y de las mismas cosas nos aprieta, y apremia a que busquemos el medio de la permixción, que es el medio más antiguo, más loado y aprobado, que se ha hallado en el mundo para la pública paz y concordia, para la seguridad, y acrecentamiento, y para la perpetuidad de los Reynos y Ymperios», *ibidem*, p. 133. El ejemplo histórico que trae a cuento, como modelo, es el accionar de los romanos frente a los alvanos y los sabinos: «los hizo ciudadanos, y los mezcló con los demás (...) y fue la causa total de la grandeza y prosperidad de Roma», *ibidem*, p. 134. Luego, dice, hicieron lo propio con otros pueblos: «La humanidad de los romanos ha concedido a todos los hombres de el mundo el nombre de Romanos, donde este privilegio, no solamente a hombres en particular, sino a grandes naciones enteras, de suerte que los que antiguamente se llamaban Hiberos, españoles, y tirrenos, y sabios, ahora se llaman Romanos», *ibidem*, p. 136. Agrega luego Pedro de Valencia: «Conviene pues que esparcidos los Moriscos se trate de su verdadera conversión con amor y charidad, que vean ellos que los queremos bien, para que se fien de nosotros y nos crean, que en pareciendo por las obras, no por las palabras solas, que están bien informados, y seguros en la fee, no sean notados, ni distinguidos, ni con el apartarlos, ni forzarlos para oír missa, y doctrina, ni con carga de tributos especiales, que entre tanto, y siempre, los que fueren naciendo de matrimonios de Cristianos Viejos y Moriscos, no sean tratados ni tenidos por Moriscos, que a los unos, ni a los otros no los afrentemos, ni despreciemos», *ibidem*, p. 137.

tanto fuera de España»⁷⁵. Cellorigo, como las Casas, creía que, si los moriscos hubieran sido correctamente instruidos, por razón natural habrían abandonado la secta de Mahoma⁷⁶.

Con todo, sabemos que, pese a las ideas de personajes como Ignacio de las Casas, Pedro de Valencia o Martín González Cellorigo, pronto se abandonaría el proyecto catequístico y pastoral orientado a convertir, aculturar y asimilar a la población morisca que habitaba la Península. Según Catlos, «*the voices of the Talaveras were being drowned out by those of the Cisneroses*»⁷⁷. Pero, en verdad, de cara a los moriscos, se abandonarían *ambas* vías principales de evangelización en 1609. Que la referencia de los «asimilacionistas» al *topos* de la evangelización en Indias haya sido finalmente ignorada muestra que el ideal cristianizador y propagador de la fe, aquella ficción de conversión global que tan poderosa había sido⁷⁸, ya no era un elemento de primera importancia para legitimar, justificar o engrandecer la figura y acciones del monarca y del alto clero español. Desde 1492, la justificación de las empresas de Conquista y «Reconquista» habían corrido a la par y de modo inescindible de la motivación religiosa (los grandes debates teológicos de la Neoescolástica muestran este tratamiento conjunto: las disputas sobre la eficacia del ritual del bautismo, sobre la frontera entre cultura y religión, sobre el potencial ético de la coacción, etc.⁷⁹). Ahora bien, cuando Valencia, Cellorigo o las Casas dieron vuelta la trama e intentaron traer a cuento la experiencia del Nuevo Mundo de vuelta al contexto hispano, para decidir sobre el destino de los moriscos, la equiparación entre moriscos e indios no surtió el efecto esperado⁸⁰. Los «pesimistas», los defensores de la expulsión, no asimilaban a los moriscos con los indígenas americanos sino con los moros derrotados en 1492: es decir, la expulsión de 1609 no fue presentada sino como el verdadero fin de la «Reconquista» territorial⁸¹.

⁷⁵ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, *El debate religioso en el interior de España...*, op. cit., p. 115; Zayas, Rodrigo de, op. cit., p. 289.

⁷⁶ Vid. Kimmel, Seth, op. cit., p. 156.

⁷⁷ Catlos, Brian, op. cit., p. 293.

⁷⁸ Kimmel, Seth, op. cit., pp. 41-42.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 42; Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e Indios...*, op. cit., pp. 28-29. Garrido indica que la tarea misional aparecía en primer plano tanto en la bula granadino-canaria como en la bula americana. Se hacía referencia a la Cruzada de los reyes de Castilla contra dos comunidades (nazaríes e indios) que representaban dos mundos religioso-míticos (islamismo y paganismo) a los que la Santa Sede recomendaba convertir. Una vez destruidas las religiones autóctonas de ambos pueblos, surgiría el cristianismo de modo esplendoroso.

⁸⁰ Como bien indica Kimmel, «*Francisco de Vitoria and Domingo de Soto had employed the example of peninsular Muslims and Jews to hone this line of reasoning in their discussions of indigenous faith in the New World. Valencia, González de Cellorigo, and Las Casas then turned debate about the New World back upon the Morisco expulsions*», en Kimmel, Seth, op. cit., p. 156.

⁸¹ Franco Llopis, Borja, *Espiritualidad, reformas y arte...*, op. cit., pp. 22-23, 27; Feros, Antonio, op. cit., p. 95.

No fue efectiva la denuncia de Ignacio de las Casas –que desnudaba la falta de celo y la negligencia de la Iglesia hispana, que descuidaba a sus ovejas–; ni el desafío y la ironía esópica de Pedro de Valencia –que revelaba que la ficción imperialista de los Habsburgo, que se gloriaba de propagar la fe en Oriente y Occidente, no tenía parangón alguno dentro de «la Patria»–; ni la preocupación de Cellorigo por salvar la reputación evangelizadora y misionera de la monarquía hispana.

A comienzos del siglo XVII, el Rey católico y su valido, el duque de Lerma, se preocuparían por medir el prestigio y el bienestar de la Corona en términos muy distintos. ¿A qué me refiero con esto último? La historiografía coincide hoy en día, casi en su totalidad, en que la expulsión de los moriscos estuvo estrechamente vinculada a la firma de la Tregua de los Doce Años, es decir, a la paz firmada con los «herejes» de los Países Bajos, con los protestantes del Norte⁸². En este sentido, la decisión que finalmente se impondría, la expulsión de los moriscos, puede ser mejor comprendida a la luz de la puja confesional *dentro* del territorio europeo, y no en relación a un proyecto imperial y expansivo del catolicismo, al que muy poco se adecuaba la medida. La necesidad de «asegurar» el Estado, de cuidar las fronteras territoriales y de resguardar cierta imagen de superioridad moral y militar (pese a las paces firmadas con uno de sus principales enemigos en la época, el protestantismo), serán determinantes para la monarquía hispana. La alta jerarquía hispana ya no leía la cuestión morisca en relación con lo que sucedía en las «Indias exteriores» sino con lo que estaba sucediendo dentro de Europa.

En este sentido, es clave recordar que un argumento crucial para la defensa y legitimación de la medida de expulsión fue el temor al complot entre los moriscos y los diversos rivales de la Corona (es decir, los moros de Argel, los piratas berberiscos, los ingleses, los hugonotes franceses). Esta idea aparecerá, como argumento central, en el discurso de los apologistas de la medida y, también, en los bandos de expulsión promulgados por el rey.

En su *Memorial* al rey de 1601, por ejemplo, Juan de Ribera afirmaba que temía «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» y proponía lo siguiente:

Considerese tambien, si estando la Corona de España tan aborrecida generalmente, assi por la observancia de la Fé Catolica, como por la

⁸² Bunes, Miguel Ángel de, «La expulsión de los moriscos en el contexto de Felipe III», en eds. García-Arenal, Mercedes y Wieggers, Gerard, *op. cit.*, p. 47; Feros, Antonio, *op. cit.*, pp. 69-70; Benítez Sánchez-Blanco, Heroicas decisiones..., *op. cit.*, pp. 374 y ss.

emulacion, que tienen á su grandeza, y prosperidad, se debe tener por caso imposible, que nuestros enemigos se juntassen á ofendernos, hallandose con tantos Soldados pagados a nuestra costa dento de España, y Soldados ofendidos, y agraviados, que pelean por su vida, por su hazienda, y por su ley, con rabia y enemistad entrañable. Y vease, si en caso, que el Turco acometiesse por alguna destas plaças, y el Inglés por las de Portugal, o Galicia, y el Francés por Navarra, ó Aragon, á un tiempo, tendria España fuerças para resistir a los enemigos forasteros, y a los domesticos. Este caso no es imposible, antes muy digno de temerse...⁸³

El monarca se haría eco de estos consejos. En el bando de expulsión de los moriscos de Andalucía, se acusaba a los conversos de moros de provocar «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 Reynos, procurando el Socorro y ayuda del Turco, yendo y viniendo personas enviadas por ellos a este efecto⁸⁴.

Podemos asegurar, entonces, que la política escogida de cara a los moriscos no respondió ya al proyecto de expansión de las *fronteras* culturales y territoriales del Imperio – y del catolicismo junto a ellas– sino a su necesaria defensa (e indeseada retracción), en el

⁸³ Boronat y Barrachina, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión*, tomo II, Universidad de Granada, Granada, 1992 (1901), p. 36; «Papel primero, que nuestro Venerable Arzobispo Patriarca envió al Rey nuestro Señor Don Felipe III», en Ximénez, Juan, *Vida del beato Juan de Ribera*, ed. Joseph de Orga, Valencia, 1798 (pp. 466-474), p. 471.

⁸⁴ «Orden de Juan de Mendoza, marqués de San Germán», Sevilla 12 de enero de 1610, BNE ms. 11.773, f. 623. vid. Feros, Antonio, op. cit., p. 83.

contexto de fuertes enfrentamientos entre potencias europeas, convertidas en Estados confesionales. Los moriscos pasaron de ser sujeto de la evangelización a ser «potenciales traidores» y «enemigos políticos del rey de España»⁸⁵. Los promotores de la expulsión, como Ribera, no los compara con los indígenas americanos sino con sus rivales europeos. Sin duda, atiende a la «cuestión morisca» con los ojos fijos en el contexto continental. Dice, en su tercer *Memorial*, por ejemplo:

*siendo como es evidente y notorio el peligro que España tiene de padecer gravísimos daños espirituales y temporales por haver en ella tantos enemigos de Dios, de Su Magestad y suyos, está Su Magestad obligado en consciencia a prevenir este daño, de la misma manera que lo staría a oponerse al Turco, porque la misma obligación que corre de oponerse a los enemigos de fuera, essa misma corre de asegurarse de los de dentro*⁸⁶.

Concluye que era necesario que el «brazo seglar» castigara a los moriscos, herejes irreconciliables, y no hacer como Flandes o como Francia, que «dexa estar» a los herejes «porque no puede más»⁸⁷. Este cambio en la visión hegemónica respecto de los moriscos es fundamental. Nos permite pensar que, a comienzos del siglo XVII, se produce un divorcio final en el tratamiento dado a las Indias «interiores» y «exteriores». En este sentido, es llamativo atender a lo que sucedió en Indias, de modo contemporáneo a la expulsión de los moriscos. En 1610, «se alborotó» el virreinato del Perú, en palabras de Duviols, por el conocimiento y publicidad de que los feligreses indígenas no eran verdaderos cristianos sino «herejes formalísimos», apóstatas. Como consecuencia de esta supuesta «noticia», los primeros extirpadores de idolatrías y algunos padres de la Compañía de Jesús emprendieron la misión de recorrer la enorme arquidiócesis de Lima, con el objeto de lograr la «modelación cultural del indio» (esta primer campaña de extirpación de idolatrías se repetirá luego, de forma sistemática, durante todo el siglo XVII)⁸⁸. En opinión de Duviols,

⁸⁵ Feros, Antonio, *op. cit.*, pp. 83, 86; Ehlers, Benjamin, *Between Christians and Moriscos. Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2007, p. 128.

⁸⁶ «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*, n° 27, 2009 (pp. 179-191), p. 187.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 188.

⁸⁸ Duviols, Pierre, *La represión del paganismo...*, *op. cit.*, pp. 202-203; Gareis, Iris, «Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)», *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, Bibliothèque des Auteurs du Centre, 2007 (en línea).

existió «una relación de causa a efecto entre la cuestión de los moriscos (...) y la gran campaña de extirpación de la idolatría iniciada en 1610»⁸⁹. El autor señala, sugestivamente, que este gran movimiento de represión religiosa en Indias se dio sólo en el Perú porque allí concurrían ciertas analogías con la cuestión morisca. No sólo en uno y otro caso sobrevivía aún la práctica clandestina de ritos y costumbres religiosas de antaño entre los convertidos (algo que no era único ni novedoso) sino que, además, había coincidencias de orden político y estratégico en ambos contextos (que no tenían parangón, por ejemplo, en Nueva España). Dijimos que existía el temor, en la Península, de que los moriscos se aliaran con los enemigos de la Corona hispana, de que fueran una suerte de quinta columna dentro de España. En Perú, parecía haber un peligro semejante. La seguridad del virreinato dependía de un canal poco vigilado y vulnerable a los ataques de «piratas heréticos»: el estrecho de Magallanes. Según Duviols, «la eventualidad de una alianza entre las naciones heréticas enemigas de España con los indios de Chile, siempre rebeldes al yugo español, no cesaba de obsesionar la mente de los gobernantes. Pensaban con razón que Chile podía constituir, eventualmente, una excelente base de abastecimientos y que resultaría fácil para la nueva coalición atraer a los indios del Perú (a lo menos mientras éstos siguiesen siendo verdaderos apóstatas y herejes) y expulsar a los españoles del hemisferio sur»⁹⁰. Se temía, entonces, una alianza entre araucanos idólatras y europeos herejes (en particular, marinos holandeses).

Francisco de Ávila, el cura doctrinero de Huarochirí que había alertado a las autoridades coloniales de que los indios seguían practicando cultos precolombinos y que, en 1610, fue nombrado por el arzobispo de Lima primer juez extirpador de idolatrías, advertía a los indios al respecto:

¿No veis cómo, habrá tres o cuatro años que vinieron unos navíos con unos hombres que llaman Pichilingües o Holandeses de allá, de lejissimas tierras y llegaron a Chile y truxeron cartas de un señor que está allá, para los indios de allá, diciendo que ellos querían venir a su tierra y ser sus amigos y confederarse con ellos y que echassen de aquí a los españoles? No lo oisteis y cómo llegaron a un lugar que llaman Valdivia. Pues éstos vinieron y se volvieron y dixeron que habían de volver.

⁸⁹ Duviols, Pierre, *La represión del paganismo...*, op. cit., p. 204.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 205.

Mira éstos, aunque ellos son mala gente y herejes enemigos de Dios, vinieron como mensajeros suyos a avisarnos con su venida que miremos cómo vivimos, que temamos a Dios y no le ofendamos porque si no lo hacemos volverán⁹¹.

Ahora bien, pese a estas coincidencias de peso, había una diferencia fundamental. Aun cuando «aquellas masas indígenas, mal controladas, (...) se encontrasen un día a punto de caer en el campo de las naciones heréticas», no podía aplicarse allí la solución radical que se había tomado con los moriscos, es decir, la expulsión. Como indica Duviols, «por elementales razones demográficas (...) no quedaba más remedio que la medida preventiva: realizar en el Perú la integración religiosa y cultural que no se había conseguido lograr en España»⁹².

Cabe decir, entonces, que la misma coyuntura internacional marcó el fin del proceso aculturador de los moriscos en la Península y su intensificación en el Perú respecto de los indígenas⁹³. La solución que se implementó en España, la expulsión de la minoría, es manifestación de un cambio profundo que bien señala Melón Jiménez (recogiendo, a su vez, ideas de Muchembled y de Maravall). Según el autor, la radicalización de la división religiosa acentuó el concepto de frontera concebida como límite o barrera y, sobre todo como, garantía de disciplinamiento social. Prevalció entonces el criterio de uniformidad y homogeneidad social y «los poderes modernos comenzaron a combatir, en nombre de la “razón de Estado” y del orden civil, la discordancia y la diversidad en su interior y a erigir barreras en sus confines, o aislar a los individuos que no se conformaban o ajustaban a este diseño identitario»⁹⁴. Como indica Palomo, la confesionalización no sólo trajo consigo la simbiosis entre esfera política y esfera religiosa sino también el fortalecimiento de las identidades

⁹¹ *Ibidem*, p. 206; vid. Gareis, Iris, *op. cit.*

⁹² Duviols, Pierre, *La represión del paganismo andino...*, *op. cit.*, p. 206.

⁹³ El *Diálogo con el Rey* de Guamán Poma, de 1610 sería una respuesta defensiva al fin del programa de evangelización y aculturación benevolente. Rolena Adorno ha comparado esta respuesta con el famoso *Memoorial* del morisco Francisco Núñez Muley, de 1567, escrito en circunstancias semejantes. En García Arenal, Mercedes, *op. cit.*, p. 173; Adorno, Rolena, *Cronista y príncipe. La obra de Guaman Poma de Ayala*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1989, pp. 231-235.

⁹⁴ Melón Jiménez, Miguel, *op. cit.*, pp. 27-28. Respecto de la importancia de la «razón de Estado» en las deliberaciones que conducirán a la expulsión de los moriscos, ver por ejemplo Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, *El debate religioso...*, *op. cit.*, p. 103 y, Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, *Heroicas decisiones...*, *op. cit.*, pp. 366-369. Saadan brinda una visión alternativa en: Saadan Saadan, Mohamed, *Entre la opinión pública y el cetro. La imagen del morisco antes de la expulsión*, Universidad de Granada, Granada, 2017, pp. 283, 333, 395, 399.

territorialmente definidas y la creación de nuevas formas de obediencia, a través del disciplinamiento de las conductas⁹⁵.

El último autor mencionado, Federico Palomo, sostuvo recientemente la necesidad de complejizar el ya clásico paradigma confesional prestando atención a las experiencias imperiales ibéricas, es decir, a los espacios coloniales. Invitó a ahondar en el análisis paralelo de ambos contextos, con la certeza de que, también desde la perspectiva «confesional», las realidades metropolitanas y coloniales estuvieron inevitablemente conectadas⁹⁶. El ámbito hispánico es clave, en este sentido, por la enorme extensión de sus territorios y por la «amalgama de jurisdicciones» que acogía, que nunca fueron gestionados por la monarquía con criterios uniformes⁹⁷. Este trabajo contribuye a mostrar que hubo concomitancias y constante interacción entre metrópoli y colonias, como ha mostrado muchas veces la historiografía, pero también que los modelos europeos no siempre pudieron ajustarse a la realidad americana, ni tampoco viceversa⁹⁸. El control de la vida religiosa en las colonias se realizaría por vías diferenciales a las implementadas dentro del ámbito ibérico, sobre todo en tiempos de fragmentación confesional al interior de Europa⁹⁹. El proyecto de evangelización y colonización en Indias (la llamada «conquista espiritual» o «colonización de las almas»), de larga duración, no tuvo una contrapartida semejante en la Península. Allí los tiempos fueron más breves, sometidos como estaban al fuerte mandato de homogeneización y normalización social y cultural.

⁹⁵ Palomo, Federico, «Confesionalización», en eds. Betrán, José Luis; Hernández, Bernat y Moreno, Doris, *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2016, p. 73.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 78-79.

⁹⁷ Melón Jiménez, Miguel, *op. cit.*, p. 30.

⁹⁸ *Vid.* Roulet, Eric, *op. cit.*, p. 375.

⁹⁹ Desde el comienzo hubo, ciertamente, diferencias insoslayables. Ya sostuvo lo propio Garrido Aranda, quien, pese a haber estudiado múltiples analogías entre ambos procesos (atendiendo, en particular, al contexto novohispano en lo que refiere al Nuevo Mundo), señaló también distancias evidentes entre que ocurría a uno y otro lado del Atlántico: «Resultan abismales las diferencias entre comunidad morisca e india, referidas tanto a su cultura autóctona como a sus relaciones con los vencedores castellanos. Pensamos que no pueden borrarse los siglos de convivencia, más o menos “armada”, de musulmanes y cristianos en España, imposibles de comparar con la conquista imprevista y militar de Hernán Cortés. Tampoco pueden ponerse en el mismo plano la religión islámica con la prehispánica mexicana. Todas estas cuestiones previas condicionan cualquier intento de comparación, a la hora de estudiar el aparato religioso-educativo aplicado a estos dos pueblos», en Garrido Aranda, Antonio, *Moriscos e Indios...*, *op. cit.*, p. 83.

Bibliografía

- ADORNO, Rolena, *Cronista y príncipe. La obra de Guaman Poma de Ayala*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1989.
- ARRANZ ROA, Iñigo, «Las Indias de aquí: misiones interiores en Castilla, siglos XVI-XVII», *Estudios eclesiásticos*, n° 321, 2007, pp. 389-409.
- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, «El debate religioso en el interior de España», en Mercedes García-Arenal, Mercedes y Gerard Wieggers, Gerard (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2016 (2013), pp. 103-126.
- _____, «El escamoteo del tercer papel del Patriarca Ribera a favor de la expulsión de los moriscos», *Revista de Historia Moderna*, n° 27, 2009, pp. 179-191.
- _____, «El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521», *Estudis*, n° 22, 1996, pp. 27-52.
- _____, *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Diputació de València, Valencia, 2001.
- BLEDA, Jaime, *Corónica de los moros de España*, Ed. Felipe Mey, Valencia, 1618.
- BORJA DE MEDINA, Francisco de, «La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)», *Archivum historicum Societatis Iesu*, n° 57, 1988, pp. 3-136.
- BORONAT Y BARRACHINA, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Universidad de Granada, Granada, 1992 (1901).
- BUNES, Miguel Ángel de, «La expulsión de los moriscos en el contexto de Felipe III», en Mercedes García-Arenal, Mercedes y Gerard Wieggers, Gerard (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2016 (2013), pp. 45-66.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, «Los ministerios de la Compañía», en Egidio López, Teófanos (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons-Fundación Carolina-Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Madrid, 2004.
- CARDAILLAC, Louis, «Lo morisco peninsular y su proyección en la conquista de América», en Ríos Saloma, Martín (ed.), *El mundo de los conquistadores*, Silex, México, 2015, pp. 437-454.
- _____, *Morisques et Chrétiens: un affrontement polémique (1492-1640)*, Klincksieck, Paris, 1977.
- CATLOS, Brian, *Muslims of Medieval Latin Christendom, c.1050–1614*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 293.
- CAVALLERO, Constanza, «La difícil búsqueda de un ‘¿quién vive?’. Moriscos, brujas y la creencia del otro en la España contrarreformada», en Dell’Elicine, Eleonora *et alii* (eds.), *Tener por cierto. Prácticas de la creencia de la Antigüedad romana a la Modernidad*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2018 (en prensa).
- DURAN, Eulàlia, «Aspectes ideològics de les Germanies», *Pedralbes*, n° 2, 1982, pp. 53-68.

- DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Institut Français d'Études Andines, Lima, 1971.
- _____, «La represión del paganismo andino y la expulsión de los moriscos», *Anuario de Estudios Americanos*, XXVIII, 1971, pp. 201-207.
- EL ALAOUI, Youssef, «Ignacio de Las Casas, jesuita y morisco», *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp. 317-339.
- _____, *Jésuites, 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)*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2006.
- EHLERS, Benjamin, *Between Christians and Moriscos. Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2007.
- FEROS, Antonio, «Retóricas de la expulsión», en Mercedes García-Arenal, Mercedes y Gerard Wieggers, Gerard (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2016 (2013), pp. 67-101.
- FRANCO LLOPIS, Borja, *Espiritualidad, reformas y arte en Valencia (1545-1609)* (Tesis de doctorado), Universitat de Barcelona, Barcelona, 2007.
- _____, «Pedagogías para convertir: Gandía y los colegios jesuíticos para moriscos», *Revista de Humanidades*, n° 29, 2016, pp. 61-87.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes, «Moriscos e Indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización», *Chronica Nova*, n° 20, 1992, pp. 153-176.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes y Rodríguez Mediano, Fernando, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Marcial Pons, Madrid, 2010.
- GARCÍA CÀRCEL, Ricardo, *El demonio del Sur. La Leyenda negra de Felipe II*, Cátedra, Madrid, 2017.
- GARCÍA SOORMALLY, Mina, «La conversión como experimento de colonización: De Fray Hernando de Talavera a La conquista de Jerusalén», *MLN*, 128/2, 2013, pp. 225-244.
- GAREIS, Iris, «Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)», *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, Bibliothèque des Auteurs du Centre, 2007 (en línea).
- GARRIDO ARANDA, Antonio, «El morisco y la Inquisición novohispana (actitudes antiislámicas en la sociedad colonial)», en *Andalucía y América en el siglo XVI: Actas de las II jornadas de Andalucía y América*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1983, pp. 501-534.
- _____, «La educación de moriscos y mexicas como factor de asimilación cultural», en *Estudios sobre política indigenista española en América: Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid*, vol. 2, 1976, pp. 9-19.
- GARRIDO ARANDA, Antonio, *Moriscos e Indios. Precedentes hispánicos de la evangelización de México*, UNAM, México, 1980.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José, «La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI», en Saranyana, Josep *et alii* (eds.), *Evangelización y teología en América Latina (siglo XVI)*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 195-203.

- HERRERO DEL COLLADO, Tarsicio, *Talavera y Cisneros. Dos vivencias socio-religiosas en la conversión de los moros de Granada*, Darek-Nyumba, Madrid, 2001.
- HOSNE, Ana C., *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and appraisals of expansionism*, Routledge, London-New York, 2013.
- JANER, Florencio, *Condición social de los moriscos de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1857.
- KIMMEL, Seth, *Parables of Coercion: Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, University of Chicago Press, Chicago, 2015.
- LEA, Henry Charles, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión* (Estudio preliminar y notas de Rafael Benítez Sánchez-Blanco), Universidad de Alicante, San Vicente del Raspeig, 2001.
- LÓPEZ MORILLAS, Consuelo, «Language and Identity in Late Spanish Islam», *Hispanic Review*, n° 63, 2, 1995, pp. 193-210.
- MAGNIER, Grace, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*, Brill, Leiden, 2010.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, «El problema historiográfico de los Moriscos», *Bulletin Hispanique*, n° 86, 1-2, 1984, pp. 61-135.
- MELÓN JIMÉNEZ, Miguel, «A propósito de fronteras y fronteras culturales en la Edad Moderna», en Betrán, José Luis; Hernández, Bernat y Moreno, Doris (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2016, pp. 23-38.
- MILHOU, Alan, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Cuadernos colombistas, Valladolid, 1983.
- OLIVARI, Michele, *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVII*, Cátedra, Madrid, 2014.
- PALOMO, Federico, «Confesionalización», en Betrán, José Luis; Hernández, Bernat y Moreno, Doris (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2016, pp. 69-90.
- PALOMO INFANTE, M. Dolores, «Las rebeliones como consecuencia del proceso de aculturación forzosa: los moriscos de Granada y los indígenas de Chiapas», en *El reino de Granada y el Nuevo Mundo: V Congreso Internacional de Historia de América, mayo 1992*, Diputación de Granada, Granada, 1994, vol. I, pp. 579-594.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús, «Pedro de Valencia, cronista e historiógrafo oficial de las Indias (1607-1620)», *Anuario de Estudios Americanos*, n° 53:2, 1996, pp. 231-249.
- PARDO MOLERO, Francisco, «La rebelión del islam (Sierra del Espadán, 1526)», *Estudis*, n° 18, 1992, pp. 241-259.
- PEDRO DE VALENCIA, *Tratado acerca de los moriscos de España* (ed. J. Gil Sanjuán), Algazara, Málaga, 1997.
- PEREDA, Felipe, «Isabel I, señora de los moriscos», en Víctor Mínguez (ed.), *Visiones de la monarquía hispánica*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2007, pp. 261-282.
- _____, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*, Marcial Pons, Madrid, 2007.
- PONS FUSTER, Francisco, «El patriarca Juan de Ribera y el Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros», *Studia Philologica Valentina*, n° 15, n.s.12, 2013, pp. 189-220.

- POUTRIN, Isabelle, *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Presses universitaires de France, Paris, 2012.
- _____, «Ferocidad teológica o estrategia política: la exterminación de los moriscos en la Defensio fidei (1610) de Jaime Bleda», *Areas*, n° 30, 2011, pp. 111-119.
- _____, «La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés», *Revue historique*, n° 648, 2008, pp. 819-855.
- REGLÀ, Joan, *Estudios sobre los moriscos*, Ariel, Barcelona, 1974.
- RIPOL, Iuan, *Diálogo de consuelo por la Expulsión de los moriscos de España*, Nicolas de Afsain, Pamplona, 1613.
- ROULET, Eric, «La Inquisición novohispana y los indios. Los límites de una institución europea en América en el siglo XVI», en Betrán, José Luis; Hernández, Bernat y Moreno, Doris (eds.), *Identidades y fronteras cultruales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2016, pp. 361-377.
- SAADAN SAADAN, Mohamed, *Entre la opinión pública y el cetro. La imagen del morisco antes de la expulsión*, Universidad de Granada, Granada, 2017.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio, *La Edad Media española y la empresa de América*, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1983.
- SUÑE BLANCO, Beatriz, «Los moriscos de Granada y los indios de Yucatán: análisis comparativo de una política de aculturación», en *El reino de Granada y el Nuevo Mundo: V Congreso Internacional de Historia de América, mayo 1992*, Diputación de Granada, Granada, 1994, vol. I, pp. 567-578.
- XIMÉNEZ, Juan, *Vida del beato Juan de Ribera*, Ed. Joseph de Orga, Valencia, 1798.
- ZAYAS, Rodrigo de, *Los moriscos y el racismo de Estado. Creación, persecución y deportación (1499-1612)*, Almuzara, Córdoba, 2006.