

# LA MONARQUÍA HISPÁNICA Y LAS MINORÍAS

Élites, poder e instituciones

Ana Isabel López-Salazar

Francisco J. Moreno Díaz del Campo (coords.)

sílex universidad







LA MONARQUÍA HISPÁNICA  
Y LAS MINORÍAS



LA MONARQUÍA HISPÁNICA Y LAS MINORÍAS  
Élites, poder e instituciones

---

Ana Isabel López-Salazar  
Francisco J. Moreno Díaz del Campo (coords.)





Este libro se ha publicado en el marco del proyecto de investigación “La Monarquía Hispánica y las minorías: agentes, estrategias y espacios de negociación” (Ref.: HAR2105-70147-R del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y ha contado con la colaboración de la Facultad de Educación de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Todos los capítulos de este libro han pasado por un proceso de revisión por pares

© Ana Isabel López-Salazar (coord.), 2019  
© Francisco J. Moreno Díaz del Campo (coord.), 2019  
© DEL RESTO DE AUTORES, 2019

EDITOR: RAMIRO DOMÍNGUEZ HERNANZ

Diseño de cubierta: Ramiro Domínguez  
© Imagen de cubierta: Azulejo (n.º inv. 8015). Siglo xv. © Museo de Teruel

C/ San Gregorio, 8, 2, 2ª Madrid  
España  
[www.silexediciones.com](http://www.silexediciones.com)

ISBN: 978-84-7737-914-0  
Depósito Legal: M-30900-2019  
Colección: Silex Universidad

Dirección editorial: Cristina Pineda i Torra

Impreso y encuadernado en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 372 04 97)



CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

II

LA MONARQUÍA HISPÁNICA Y LAS MINORÍAS:  
UNA VISIÓN COMPARADA DE LAS ESTRATEGIAS DE NEGOCIACIÓN POLÍTICA

*Ana Isabel López-Salazar*  
*Francisco J. Moreno Díaz del Campo*

15

“BOM SENSO E BOM GOSTO”.  
LOS JUDÍOS EN CONTACTO CON LAS MONARQUÍAS IBÉRICAS:

PROTOCOLO Y APARIENCIA  
*José Alberto Rodrigues da Silva Tavim*

59

LOS MORISCOS GRANADINOS Y LA GRACIA DEL REY

*Bernard Vincent*

85

VIVIR Y NEGOCIAR. LOS MORISCOS ENTRE DOS MUNDOS

*Luis F. Bernabé Pons*

123

UNA INQUISICIÓN CONVERSA.  
LA PRESENCIA DE JUDECONVERSOS ENTRE LOS MINISTROS

DEL SANTO OFICIO  
*Enrique Soria Mesa*

149



LAS COMPLEJAS NEGOCIACIONES DE LA INQUISICIÓN  
CON LOS SEÑORES Y MORISCOS DE ARAGÓN

*Rafael Benítez Sánchez-Blanco*

175

LAS ÉLITES MORISCAS DEL ALBAICÍN DE GRANADA  
EN SEVILLA, 1570-1610

*Rafael M. Pérez García*

*Manuel F. Fernández Chaves*

219

EL INICIO DE UNA EPOPEYA FINANCIERA.  
LA ENTRADA DE LOS BANQUEROS CRISTIANOS  
NUEVOS PORTUGUESES EN LA DEUDA PÚBLICA  
DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA, 1574-1580

*Ana Sofia Ribeiro*

247



ENTRE LA ETNIA CONVERSA, LA BURGUESÍA MERCANTIL  
Y LA NOBLEZA. HEITOR MENDES DE BRITO “O RICO”:  
NUEVOS DOCUMENTOS, NUEVAS INTERPRETACIONES

*Claude B. Stuczynski*

275



LA NAÇÃO ENTRE LA CORTE Y LA CIUDAD.  
LOS CRISTIANOS NUEVOS PORTUGUESES EN LA CIUDAD ETERNA

*James Nelson Novoa*

311

LA MOVILIDAD DE LOS MOROS Y MORISCOS, ESCLAVOS O FORZADOS,  
Y EL PERIPLO DE LOS RENEGADOS (SIGLOS XVI-XVII)

*Miguel Fernando Gómez Vozmediano*

339





MOVILIDAD MORISCA EN LA CORONA DE CASTILLA, 1570-1610

*Ramón Sánchez González*

371

¿UNA ALTERNATIVA PEDAGÓGICA EN TIEMPOS INQUISITORIALES?

*LA CUARTA PARTE DE LA INTRODUCCIÓN DEL SÍMBOLO DE LA FE (1583)*

*Axel Kaplan Szylt*

409

CULTURA ESCRITA Y CRIPTOJUDAÍSMO  
EN LA PARÁIBA (BRASIL) DEL SIGLO XVIII

*Bruno Feitler*

431

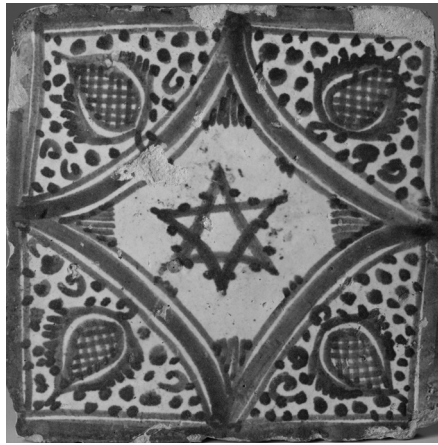
DEL IMPERIALISMO MESIÁNICO DE LOS PRIMEROS  
AUSTRIAS AL DE JUAN V DE PORTUGAL:  
DISCURSOS ICONOGRÁFICOS COMPARADOS DE ALTERIDAD  
(MORISCOS Y TURCOS)

*Borja Franco Llopis*

*Iván Rega Castro*

455







## INTRODUCCIÓN

El estudio de las minorías socio-religiosas de la Península Ibérica durante la Edad Moderna constituye una de las líneas de trabajo más fecundas de la historiografía modernista. Las aportaciones al conocimiento de los judeoconversos y los moriscos no han dejado de crecer en los dos últimos lustros. Se trata de un desarrollo que no ha sido únicamente cuantitativo, sino que también se ha apoyado en el empleo de nuevas fuentes, en el planteamiento de preguntas más allá de las fronteras metodológicas tradicionales y en el análisis de espacios, hasta ahora considerados marginales, que trascienden el propio ámbito peninsular.

El peso de la herencia historiográfica es innegable y constituye el principal punto de anclaje sobre el que se ha fundamentado el crecimiento antes señalado. Sin duda alguna, uno de los temas que, de manera tradicional, preocupó a los autores dedicados al estudio de conversos y moriscos fue el de su identidad religiosa: saber de sus creencias e internarse en sus sentimientos y prácticas devocionales fueron cuestiones que acapararon gran parte de lo escrito en el tramo final de la centuria pasada. El interés que despertaron estos aspectos corrió en paralelo a la explotación sistemática de la documentación inquisitorial, cuya riqueza permitió conocer el grado de adhesión al cristianismo de ambas minorías.

Durante los años ochenta y noventa del siglo xx, también fue significativo el estudio de la realidad social y económica de los conversos de moro y judío. En el caso de estos últimos, las investigaciones se adentraron también en aspectos relacionados con su participación en las instituciones locales, en cabildos catedralicios o en corporaciones de diferente tipo, aspectos todos ellos que han guiado la investigación en los últimos años. Junto a ello, también ha constituido un objeto de atención preferente el estudio de su actividad económica y de su participación en los circuitos de financiación de la Monarquía Hispánica. No fueron menos relevantes las contribuciones desde el



lado de lo morisco, donde cobró especial importancia el estudio de la demografía, la economía productiva y la integración social. Con todo, en los últimos tiempos, uno de los temas más relevantes ha sido el relativo a los regresos clandestinos y la cuestión de la permanencia tras la expulsión, línea de trabajo que, en cierto modo, retoma el estudio del impacto del destierro.

Todo ello ha permitido constatar las enormes dificultades que existen a la hora de considerar a moriscos y conversos (castellanos o lusos) como bloques monolíticos, homogéneos desde el punto de vista social, cohesionados culturalmente e imbuidos de unas mismas aspiraciones económicas.

De manera reciente, los investigadores han orientado sus miradas hacia la cuestión de la identidad o identidades de ambas minorías tanto en los reinos ibéricos como en la diáspora. El mantenimiento de la tradición, la puesta en marcha de procesos de solidaridad interna o el reforzamiento de la cohesión comunitaria como instrumento para hacer frente a las dificultades de integración son algunas de las cuestiones que más interés han despertado. Junto a ello, también ha resultado destacado el estudio de las negociaciones que unos y otros mantuvieron con la Monarquía Hispánica. Si en el caso de la minoría judeoconversa los trabajos sobre las negociaciones de los conversos portugueses con la Corona en tiempos de la Unión Ibérica han puesto de manifiesto las tensiones internas de este grupo, sus diferentes objetivos políticos y sus variadas estrategias, las aportaciones relativas a moriscos no han sido menos interesantes. Especialmente atractivos han resultado los trabajos que han incidido en el pacto fiscal que los granadinos negociaron con la Corona antes de la guerra de las Alpujarras y la prolongación del mismo una vez repartidos los vencidos en Castilla, así como el estudio de los procesos de reconstrucción de las élites moriscas en el exilio. También los procesos de negociación desarrollados en la Corona de Aragón, siempre con la Inquisición de por medio.

A pesar de todo, las historiografías sobre los moriscos, los judeoconversos castellanos y los *cristãos-novos* portugueses han dialogado poco. De manera tradicional se ha dado por bueno que conversos de judíos y de moros fueron grupos estancos, sin apenas conexión entre

ellos. A ello ha contribuido la conciencia de que su distinto estatus social, su diferente posición económica y su no menos desigual consideración por parte de los cristianos viejos, los convirtió en realidades históricas incomparables. Con todo, cada cierto tiempo, han aparecido loables intentos que invitan a reflexionar sobre las *historias paralelas* de ambos grupos, pero no es menos verdad que el camino que queda por recorrer es aún largo. Además, estas reflexiones comparadas, muy loables, se han circunscrito al caso español (comparando moriscos y judeoconversos) o al de los descendientes de antiguos judíos (en ambos reinos de la península ibérica), sin atreverse a plantear una visión general de las minorías socio-religiosas en la que pudiese integrarse a moriscos castellanos, granadinos, aragoneses y valencianos, así como judeoconversos españoles y cristianos nuevos portugueses.

Sirvan, pues, las páginas que siguen para tratar de añadir a este panorama un modesto grano de arena que, en este caso y como indica el título que da nombre al presente volumen, solo pretende acercarse a los procesos de participación y negociación política en que se vieron inmersos o de los que participaron ambos grupos durante los siglos XVI y XVII.





LA MONARQUÍA HISPÁNICA Y LAS MINORÍAS:  
UNA VISIÓN COMPARADA DE LAS ESTRATEGIAS  
DE NEGOCIACIÓN POLÍTICA\*

Ana Isabel López-Salazar

*Universidad Complutense de Madrid*

Francisco J. Moreno Díaz del Campo

*Universidad de Castilla-La Mancha*

En el tránsito del siglo XVI al XVII, las dos minorías socio-religiosas de la península ibérica eran la de los moriscos, tanto castellanos como de la Corona de Aragón, y la de los cristianos nuevos portugueses<sup>1</sup>. Ello no quiere decir que hubiese desaparecido totalmente el criptojudasmo castellano autóctono<sup>2</sup>. Sin embargo, los conversos castellanos habían dejado de constituir un grupo social diferenciado, salvo en algunos casos aislados. Como ha puesto de manifiesto Enrique Soria, en tiempos de Felipe II personas con sangre conversa se habían integrado, con mayores o menores problemas en función de los casos y las circunstancias, en las instituciones de la Monarquía, la nobleza, la Iglesia y los ayuntamientos<sup>3</sup>. Por lo tanto, consideramos necesario prestar atención de manera comparada a los moriscos y a los *crístãos-novos* para entender la política de la Monarquía Hispánica con respecto a las minorías, percibidas como tales por el propio aparato institucional de la Corona y presentadas

\*Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación HAR2105-70147-R.

<sup>1</sup> Con el fin de evitar la confusión entre conversos castellanos y portugueses, en adelante nos referiremos a estos últimos como *crístãos-novos*.

<sup>2</sup> Charles AMIEL: "Les cent voix de Quintanar: Le modèle castillan du marranisme (I)", *Revue de l'histoire des religions*, 218(2) (2001), pp. 195-280 y "Les cent voix de Quintanar: Le modèle castillan du marranisme (II)", *Revue de l'histoire des religions*, 218(4) (2001), pp. 487-577; Jaime CONTRERAS CONTRERAS: "Criptojudasmo en la España Moderna: clientelismo y linaje", *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 9 (1988), pp. 77-101.

<sup>3</sup> Enrique SORIA MESA: *La realidad tras el espejo. Ascenso social y limpieza de sangre en la España de Felipe II*, Valladolid, Ediciones de la Universidad de Valladolid, 2016. Enrique SORIA MESA: "Una Inquisición conversa. La presencia de judeconversos entre los ministros del Santo Oficio", publicado en este mismo libro.



así a veces por los propios representantes y procuradores de esos grupos.

Comparar ambos colectivos resulta posible en el estado actual de la investigación debido tanto a los grandes avances historiográficos a los que hemos asistido en los últimos años como a la existencia de muy útiles y meritorios estudios que han comparado judeoconversos y moriscos en España<sup>4</sup>. Además, las obras clásicas sobre los judeoconversos, tanto castellano-aragoneses como portugueses, siempre prestaron atención a la realidad de la minoría en el otro reino<sup>5</sup>. Llegado este momento, se impone, por lo tanto, intentar presentar una visión panorámica y comparada de la política de la Monarquía Hispánica con respecto a los *cristãos-novos* y a los moriscos, dejando de lado a los judeoconversos castellanos. No pretendemos, con este planteamiento, acercar en ningún caso la realidad social de los moriscos a la de los *cristãos-novos*, pues ambos grupos resultan profundamente diferentes y presentan características muy diversas. Nuestro objetivo consiste en intentar vislumbrar si, en algún momento, pudo existir una concepción general del problema político que para la Monarquía Hispánica suponía la existencia de ambos grupos en territorio peninsular, es decir, si las instituciones y los ministros de la monarquía percibieron ambas minorías en conjunto, como un problema al que cabía aplicar las mismas soluciones. Por otro lado, nos interesa saber si las estrategias puestas en marcha por cada uno de los grupos pudieron influir y ser imitadas por el otro.

Aunque nos interesa especialmente el período en que ambos grupos estuvieron bajo la misma estructura política, resulta completamente imposible circunscribir el análisis a los años comprendidos entre 1580 y 1640. Por ello, hemos decidido analizar todo el período comprendido entre las conversiones forzadas y el inicio de la guerra

<sup>4</sup> James S. AMELANG: *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*, Madrid, Akal, 2011.

<sup>5</sup> José AMADOR DE LOS RÍOS: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1875-1876; João Lúcio de AZEVEDO: *História dos cristãos-novos portugueses*, Lisboa, Clássica Editora, 1989 [1ª ed.: 1921]; Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo, 197; Markus SCHREIBER: "Judíos y conversos, castellanos y portugueses. Una nueva perspectiva para una vieja temática", original no publicado disponible en red; recuperado de <https://bit.ly/2VQaQd4> [fecha de consulta 07.03.2019].



de Restauración. Para estudiar la política de la Corona y las estrategias de negociación de las dos minorías, hemos elegido cinco aspectos que constituyen otros cinco grandes temas del debate político en el que participaron moriscos y *cristãos-novos*, si bien de manera separada, la Monarquía y otras instituciones como la Iglesia y la Inquisición: la jurisdicción y el procedimiento inquisitorial, los edictos de gracia y perdones generales, las confiscaciones y multas por crímenes de herejía, las limitaciones a la libertad de movimiento y los proyectos de expulsión de ambas minorías. Hemos dejado voluntariamente de lado los amplísimos debates sobre las inhabilitaciones, la limpieza de sangre y los estatutos porque, en este aspecto concreto, resulta mucho más interesante comparar la realidad castellano-aragonesa de los conversos y la portuguesa de los *cristãos-novos* que la portuguesa y la de los territorios de Aragón y Valencia.

## LA JURISDICCIÓN INQUISITORIAL Y SU PROCEDIMIENTO

Tanto la conversión de los mudéjares como la de los judíos fueron acompañadas de negociaciones que pretendieron lograr que los neófitos no fuesen inquiridos por cuestiones de fe durante cierto tiempo. Solo lo lograrían los *cristãos-novos* a finales del siglo xv y los moriscos de Valencia en el tramo central del xvi. En 1497, don Manuel dispuso que los conversos lusos no fueran perseguidos por motivos religiosos durante veinte años y que, pasado este plazo, los juicios por herejía siguiesen las reglas del proceso civil. Poco después, en 1502, algunas de las aljamas más importantes de Castilla (entre ellas las del Campo de Calatrava y valle de Ricote) se convirtieron de manera voluntaria y, a cambio y entre otras cosas, consiguieron de los monarcas el compromiso de no ser investigados por la Inquisición en aquellas cuestiones relativas a actos presuntamente heréticos cometidos sin malicia<sup>6</sup>. Ambas concesiones, la de don Manuel y la de los Reyes Católicos, fueron ratificadas a

<sup>6</sup> Luis VÁZQUEZ FERNÁNDEZ: "Privilegio de no expulsión de los moriscos antiguos de las Cinco Villas del Campo de Calatrava (Ciudad Real)", en *Conflictos sociales y evolución Económica en la Edad Moderna (I). Actas del I Congreso de Historia de*



principios de la década de 1510. En 1512, el rey portugués prolongó la exención de investigaciones hasta 1534. Por su parte, en 1514, la reina doña Juana ratificó lo concedido en 1502.

En Castilla debieron surgir problemas a finales de aquella misma década, momento en el que los moriscos iniciaron toda una serie de reivindicaciones que cabe encuadrar en el deseo de consolidar lo concedido por Isabel y Fernando. En 1524, lograron que la Suprema aclarase la forma en que debían intervenir los tribunales, dictaminando de manera específica que toda actuación tenía que producirse a raíz de la existencia de indicios sólidos y únicamente en aquellas “cosas que concluían derechamente heregía”<sup>7</sup>. El dictamen inquisitorial se amparaba en la concesión de Adriano VI, en 1521, de mercedes similares, que fueron posteriormente ratificadas debido a su incumplimiento. Coincidiendo con la estancia del emperador en Granada, los moriscos enarbolaron peticiones semejantes y, a partir de la celebración de la Junta de la Capilla Real, consiguieron que la actuación del Santo Oficio se desarrollase siguiendo el mismo criterio de moderación aplicado en Castilla<sup>8</sup>. Como veremos, la capacidad de maniobra de la que dispusieron fue mucho menor que en el caso de sus correligionarios valencianos<sup>9</sup>. Prueba de ello es que, en 1539, los granadinos apenas aspiraban a que las concesiones hechas por Manrique en 1524 se mantuvieran activas. Tres años después, la situación era muy muy similar: a pesar de ofrecer importantes sumas de dinero a la Monarquía y a pesar también de contar con la aquiescencia regia, los moriscos tuvieron que ver cómo la posibilidad de modificar el procedimiento quedaba aparcada en la negociación

*Castilla-La Mancha*, Toledo, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, vol. VII, pp. 290-291.

<sup>7</sup> Manuel DANVILA Y COLLADO: *La expulsión de los moriscos españoles. Conferencias pronunciadas en el Ateneo de Madrid*. Madrid, Librería de Fernando Fé, 1889, p. 90.

<sup>8</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “La política de Carlos V hacia los moriscos granadinos”, en José MARTÍNEZ MILLÁN e Ignacio Javier EZQUERRA REVILLA (coords.): *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. I, p. 419.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 431.

y cómo las decisiones para limitar la actuación del tribunal fueron perdiendo vigencia y eficacia desde mediados del siglo XVI<sup>10</sup>.

En Valencia, las peticiones moriscas en lo relativo a la intervención inquisitorial también datan de la época de las conversiones. En 1525, los notables moriscos desplazados a la corte para negociar con el emperador solicitaron la inhibición del tribunal. Ante tales pretensiones, Manrique sólo accedió a conceder lo mismo que en Granada. El acuerdo no tardaría en generar dudas. En 1528, el emperador y el inquisidor general se vieron obligados a explicar lo otorgado en 1525, confirmando los términos de su concesión, pero sin que, en modo alguno, ello supusiera una inhibición total del Santo Oficio<sup>11</sup>. Así trataron de responder a la falsa creencia de que los moriscos gozarían de un periodo de gracia continuado e ininterrumpido de cuarenta años, aspecto que, como demostró Benítez Sánchez-Blanco, nunca se contempló ni en los acuerdos de Manrique con los castellanos y los granadinos ni en la concordia del emperador con los alfaqués de Valencia<sup>12</sup>. Finalmente, también se hizo extensible el acuerdo original al resto de comunidades de la Corona de Aragón<sup>13</sup>.

El verdadero cambio para los moriscos valencianos llegará a partir de 1542, momento en el que los señores pidieron la inhibición del tribunal. Sus peticiones fueron escuchadas por Carlos V y, a pesar de que su exigencia inicial fue suavizada, los moriscos gozaron desde aquel momento de un periodo de exención de la jurisdicción inquisitorial que se prolongaría durante dieciséis años, algo que, en

<sup>10</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "La Inquisición ante los moriscos", en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé ESCÁNDEL BONET (dirs.): *Historia de la Inquisición en España y América. Volumen III: Temas y problemas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 716. Jean Pierre DÉDIEU: "Entre religión y política: los moriscos", *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 12 (1994), p. 74.

<sup>11</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "La Inquisición ante...", p. 708.

<sup>12</sup> Fue el propio Benítez, quien desmontó el "mito de los cuarenta años" de inhibición a través del exhaustivo análisis de lo contenido en las negociaciones visto más arriba y por medio del estudio de las distintas aportaciones historiográficas desde Danvila hasta finales del siglo xx. Véase Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institutió'Alfons el Magnànim', 2001, pp. 102-104.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 104-112.

palabras de Benítez, prácticamente supuso la anulación del tribunal, al menos hasta los años sesenta<sup>14</sup>.

Como vemos, a excepción del caso de Valencia entre 1542 y 1560, los moriscos no lograron, como pretendían, escapar a la jurisdicción del Santo Oficio. Tampoco duró la inhibición de los tribunales eclesiásticos portugueses en el caso de las prácticas judaizantes de los *cristãos-novos*. Así, a inicios de la década de 1530, algunos obispos comenzaron a ocuparse de los casos de herejía judaizante, siguiendo, además, el procedimiento secreto<sup>15</sup>. Poco después, la bula *Cum ad nihil magis*, del 23 de mayo de 1536, estableció la Inquisición en Portugal, si bien dispuso que durante los primeros tres años se siguiesen las normas del proceso civil para crímenes de robo y homicidio y que se revelasen a los acusados los nombres de los testigos, salvo que se tratase de personas poderosas.

El examen de los asuntos que los moriscos negocian con la Corona y la Inquisición revela que, a partir de la década de 1540, la voluntad de los conversos de moro no fue tanto la de lograr cambios profundos en el procedimiento inquisitorial, como la de conseguir aplazamientos en la actuación del Santo Oficio mediante la promulgación de edictos de gracia o la exención de confiscaciones, como veremos más adelante. Por el contrario, en Portugal, el debate sobre el procedimiento inquisitorial se mantuvo plenamente vigente durante los siglos XVI y XVII. Desde antes del establecimiento de la Inquisición hasta la publicación de las instrucciones de 1774, no hubo aspecto del Santo Oficio que más debates generase que la justicia de su procedimiento judicial.

Como ya fue señalado, la integración de Portugal en la Monarquía Hispánica supuso una modificación de la táctica empleada por los *cristãos-novos* para hacer frente a la Inquisición y solicitar la modificación su procedimiento. Así, el debate sobre la justicia del modo de proceder del tribunal adquirió nuevas connotaciones porque los cristianos nuevos recurrieron, constantemente, a la comparación entre el procedimiento seguido por el tribunal portugués, considerado

<sup>14</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "La Inquisición ante...", p. 712.

<sup>15</sup> Giuseppe MARCOCCI: *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 46-47.

inicuo, y aquel otro utilizado en las Inquisiciones de España e Italia. Ello permitía atacar el modo de actuar de los inquisidores lusitanos sin cuestionar la propia existencia del Tribunal<sup>16</sup>. De acuerdo con los conversos, la Inquisición procesaba a partir de las declaraciones de testigos falsos y detenía y sentenciaba basándose en pruebas defectuosas en Derecho; los propios reos confesaban falsedades para escapar de la condena a muerte; los inquisidores realizaban los interrogatorios de tal modo que inducían a los reos a declarar lo que no habían hecho; en los autos no se transcribían exactamente las palabras pronunciadas por los acusados y los procesos duraban mucho más de lo necesario<sup>17</sup>.

En algunos casos, estas quejas fueron presentadas en Roma y dieron lugar a la intervención de los Sumos Pontífices. Así ocurrió a comienzos de la Unión Dinástica, cuando las críticas de los *crístãos-novos* contra el procedimiento inquisitorial se mezclaron con las peticiones para conseguir un perdón general de las culpas de judaísmo. En 1596, por ejemplo, unos conversos de Serpa, llamados ambos Manuel Fernandes, después de haber sido reconciliados por el tribunal de Évora, huyeron a Roma. Allí declararon que habían sido acusados de judaísmo por testigos falsos y que ellos mismos habían confesado el delito de herejía y declarado contra otros conversos falsamente, para escapar de la condena a muerte<sup>18</sup>. A raíz de estas quejas, Clemente VIII escribió al obispo de Elvas, nuevo inquisidor general, para que los jueces del tribunal no procediesen contra los conversos sin indicios legítimos y se abstuviesen de interrogarlos de modo sugestivo o capcioso<sup>19</sup>. Poco después, otros cristianos nuevos

<sup>16</sup> Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR: "Che si riduca al modo di procedere di Castiglia": el debate sobre el procedimiento inquisitorial portugués en tiempos de los Austrias", *Hispania Sacra*, 59 (119) (2007), pp. 243-268.

<sup>17</sup> ANTT, TSO, CG, liv. 314, fol. 19r-22r. ANTT, TSO, CG, liv. 208, fol. 138r-142r. Cf. Juan Igancio PULIDO SERRANO: *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo em el siglo XVII*, Alcalá de Henares, Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalucía-Universidad de Alcalá, 2002, pp. 80-81.

<sup>18</sup> ANTT, TSO, CG, liv. 92, fol. 68v: "Copia da relaçam de dous portugueses que ham aparecido em Roma fugidos da Inquisiçam de Évora a qual Sua Mgestade mandou ao Senhor bispo inquisidor general".

<sup>19</sup> Carta de Clemente VIII a D. António Matos de Noronha (19, septiembre, 1596), ANTT, TSO, CG, liv. 369, fols. 249v-250r.

huidos a Roma, los Duarte, presentaron ante el papa unos escritos en contra de la Inquisición portuguesa.

No obstante, las quejas de los *cristãos-novos* en Roma no darían lugar a una modificación del procedimiento inquisitorial portugués hasta el último tercio del siglo xvii, tras los ásperos debates que provocaron la suspensión del tribunal entre 1674 y 1681. Durante la Unión Dinástica, los Habsburgo intentaron siempre impedir la intromisión de Roma en lo que consideraban los asuntos internos de una de las instituciones de la Monarquía. Así, por ejemplo, fue el propio Felipe II quien dispuso la respuesta que debía dar el inquisidor general al breve de Clemente VIII antes citado. El monarca recomendó al inquisidor general que advirtiese al papa acerca de la inconveniencia de dar oídos a las quejas de los *cristãos-novos* pues estas serían, con toda probabilidad, calumnias<sup>20</sup>.

Sin embargo, los conversos no se limitaron a presentar sus críticas contra el procedimiento inquisitorial en Roma. En tiempos de la Unión Dinástica, la principal batalla se libró en la corte del Rey Católico, donde tanto a principios del siglo xvii como en la década de 1620 se reunieron varias juntas que, entre otros aspectos, analizaron las quejas presentadas por los conversos y plantearon algunas reformas del modo de proceder del tribunal luso. La primera de ellas tuvo lugar en Valladolid en 1602; se reunió para debatir sobre el modo de proceder de la Inquisición portuguesa, su estructura institucional y su gobierno, con el objetivo de atajar las quejas presentadas en Roma por los conversos. El 21 de septiembre de 1603 la junta acordó unos capítulos para la reforma del Santo Oficio que fueron confirmados primero por Felipe III y, más tarde, por una nueva junta reunida también en Valladolid en septiembre del año siguiente. En ellos no se introducían modificaciones sustanciales en el modo de proceder. No obstante, se intentaban atajar las principales críticas de los *cristãos-novos*. Así, se advertía de la necesidad de proceder con suma cautela en el caso de condenas basadas en testigos singulares, se buscaba evitar que los inquisidores dirigiesen las respuestas de los reos a sus preguntas, se intentaba garantizar la

<sup>20</sup> Carta de Felipe II a D. António Matos de Noronha (1596, diciembre, 23), ANTT, TSO, CG, liv. 92, fol. 71r-71v.

posibilidad de defensa de los reos y se procuraba que las declaraciones de éstos fuesen recogidas en los autos del proceso con total fidelidad. No obstante, ninguna de estas medidas satisfacía las dos reclamaciones principales de los *cristãos-novos*: la supresión del secreto procesal y la invalidez de los testigos singulares<sup>21</sup>.

En tiempos de Felipe IV, nuevas quejas de los *cristãos-novos* dieron lugar a la reunión de otras juntas en Madrid en las que se debatió el procedimiento. No obstante, como ya señaló Pulido Serrano, a pesar de la ansiedad que estas reuniones generaron en la Inquisición, la Iglesia y parte de la sociedad portuguesa, no hubo cambios en el procedimiento inquisitorial que pudiesen beneficiar, en modo alguno, a los cristianos nuevos. Así, en 1622, una junta presidida por el padre confesor fray Antonio de Sotomayor concluyó que, en lo sustancial, los estilos de las Inquisiciones ibéricas eran los mismos y que, por lo tanto, no resultaba necesario introducir ninguna modificación en el modo de proceder de la portuguesa. Esta conclusión fue ratificada en la junta de 1626, también presidida por Sotomayor. No obstante, la mayor parte de los miembros de este segundo cónclave propuso que se enviasen a Madrid algunos procesos de la Inquisición portuguesa para que fuesen analizados por miembros de la Suprema. Así se podría averiguar si los inquisidores lusos procedían conforme a Derecho y los testigos eran dignos de crédito<sup>22</sup>.

El único intento real de Felipe IV de introducir alguna modificación, si bien leve, en el procedimiento inquisitorial portugués fue la carta regia del 11 de marzo de 1628. En ella, el monarca manifestaba una especial preocupación por la necesidad de castigar a los testigos falsos, que, según clamaban algunos, causaban la condena de numerosos cristianos nuevos inocentes. Pero, además, la carta de 1628 intentaba atender dos de las principales reclamaciones de los conversos: las que tenían que ver con el secreto y con los testigos singulares. Por un lado, ordenaba que se comunicase a los encausados el día, mes y

<sup>21</sup> Sobre las juntas de Valladolid, el contexto en el que se reunieron y las medidas que aprobaron relativas a la organización institucional y gobierno de la Inquisición portuguesa, véase Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR: *Inquisición y política. El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*, Lisboa, CEHR-UCP, 2011, pp. 342-343.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 344-346.



año en que habían cometido el delito de herejía. Por otro, disponía que no se condenase a relajación a reos cuyo delito se probase por medio de testigos singulares de tiempo. Como vemos, en estos dos casos, la carta regia de 1628 había ido más allá que las resoluciones de la junta de 1603<sup>23</sup>. No obstante, al igual que había ocurrido en aquel momento, ahora los intentos de la Corona de introducir cualquier modificación en el procedimiento inquisitorial portugués acabaron en fracaso. El Consejo General, que gobernaba la institución desde la muerte de don Fernão Martins Mascarenhas en enero, se negó a modificar los estilos y prácticas procesales de la Inquisición y alegó, además, que no podían introducirse cambios sin que previamente se hubiera dado cuenta de ellos al papa. Por lo tanto, las tímidas reformas de la carta regia de 1628 quedaron sin efecto.

No obstante, continuaron las quejas de los *crístãos-novos* contra el procedimiento, en general, y contra el comportamiento de algunos ministros del tribunal, en particular. Por ello, en agosto de 1629 Felipe IV encargó al nuevo inquisidor general don Francisco de Castro que visitase personalmente los tres tribunales, empezando por el de Coimbra. Castro llevó a cabo este cometido entre noviembre de 1630 y septiembre de 1632. Como no podía ser de otro modo, de la visita resultó que los inquisidores procedían conforme a Derecho y los testigos falsos eran descubiertos y castigados. Finalmente, Felipe IV, en enero de 1633, aprobó los estilos del Santo Oficio portugués y ordenó que, en adelante, los memoriales de quejas de los cristianos nuevos fuesen remitidos al inquisidor general<sup>24</sup>.

#### LOS EDICTOS DE GRACIA Y PERDONES GENERALES

Junto a la reforma del procedimiento inquisitorial, moriscos y *crístãos-novos* solicitaron en varias ocasiones perdones generales o

<sup>23</sup> Sobre la carta regia de 1628, véase João Lúcio de AZEVEDO: *História dos crístãos-novos...*, pp. 187-188. Juan Ignacio PULIDO SERRANO: *Injurias a Cristo...*, pp. 95-96.

<sup>24</sup> João Lúcio de AZEVEDO: *História dos crístãos-novos...*, p. 217. António BALÃO: "El-Rei D. João IV e a Inquisição", *Anais da Academia Portuguesa da História, ciclo da Restauração de Portugal*, 6 (1942), pp. 11-70.



edictos de gracia que permitiesen cancelar las culpas de herejía sin tener que pasar por un proceso inquisitorial y, como consecuencia, sin tener que abjurar públicamente en un auto de fe ni sufrir la pena de confiscación de bienes. Sus mayores éxitos se produjeron cuando lograron el perdón de sus culpas mediante la absolución sacramental. Así ocurrió en el caso de los perdones generales concedidos a los *cris̄t̄aos-novos* en 1535, 1547 y 1604 y en el de algunos edictos de gracia otorgados a los moriscos, como el de 1542 relativo a los de Valencia.

En el caso de los moriscos, las primeras noticias que se poseen en este sentido enlazan con la finalizaci3n de las moratorias que los Reyes Cat3licos habían concedido a los antiguos mudéjares de Castilla. Algunas de ellas fueron incluidas en los acuerdos firmados por las aljamas y los monarcas en el mismo momento en el que se produjeron las conversiones. En su inmensa mayoría debieron mantenerse vigentes hasta, al menos, finales de la segunda d3cada del Quinientos, momento en el que ciertas comunidades del arzobispado de Toledo comenzaron a mostrarse inquietas por la actuaci3n del Santo Oficio<sup>25</sup>. Resultado de ello fue la sucesi3n de edictos de gracia que, entre 1518 y 1521, beneficiaron a algunas de las comunidades de moriscos viejos como las de Cuenca y Murcia<sup>26</sup>.

Por lo que respecta a los reinos de Granada y de Valencia, los procesos de negociaci3n que desembocaron en la promulgaci3n de edictos de gracia parecen haber corrido en paralelo. En 1525, la Inquisici3n orden3 la publicaci3n de un edicto extraordinario en Valencia con el que pretendía cerrar el tormentoso proceso de conversi3n de los moriscos de aquel reino<sup>27</sup>. Tan solo un ańo despu3 tuvo lugar la promulgaci3n de otro en Granada, concebido en los mismos t3rminos que el valenciano y que, como aquel, pretendía ser un contrapeso a las medidas que limitaban la capacidad de

<sup>25</sup> Francisco J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO: *Los moriscos de La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009, pp. 48-49.

<sup>26</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "La Inquisici3n ante...", p. 706.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 707. Sobre las conversiones, Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "¿Cristianos o Bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos", *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 26 (2000), p. 707.

expresión cultural de la minoría. Habrá que esperar a 1537 para que los granadinos vuelvan a reclamar un perdón general y la exención de confiscaciones y multas. En aquel momento, la Inquisición se mantuvo rígida. La presión morisca volvería a hacerse presente en 1539 y, aunque siempre estuvo de por medio la posibilidad de conceder jugosos subsidios a la Corona, no es menos cierto que el rédito fue mínimo si lo comparamos con el obtenido por los valencianos<sup>28</sup>. Como dijimos, en 1542, el emperador decidió ceder, en parte, a las reivindicaciones de los señores valencianos. Por un lado, ordenó la concesión de un edicto de gracia extraordinario, del que se gozaría mediante confesión sacramental. Por otro, determinó que, durante dieciséis años, el Santo Oficio no se ocuparía de los convertidos<sup>29</sup>.

Mejor organizados, más ricos y con mayores posibilidades de presión en Roma, los *crístãos-novos* fueron capaces de obtener gracias más sustanciales, plasmadas en los dos perdones generales de 1535 y 1547. El 12 de octubre de 1535, antes de la instauración de la Inquisición en Portugal, Pablo III expidió el breve *Illius vices* y, en mayo de 1547, un segundo perdón general precedió a la instauración definitiva del Santo Oficio, que tuvo lugar en virtud de la bula del 16 de julio de dicho año. En ambos casos, los conversos lograron que las culpas de judaísmo cometidas hasta el momento de la publicación de los breves quedasen canceladas por medio de la confesión sacramental.

Es la década de los cuarenta la que también abre el camino a la concesión de diferentes edictos de gracia promulgados a favor de las comunidades de antiguos mudéjares de Castilla y Andalucía<sup>30</sup>, pero lejos de ser muestra de fuerza todo indica que, más bien, son síntoma del repliegue morisco y el resultado de una posición de debilidad, especialmente tras la ofensiva desplegada en Castilla por el Santo Oficio en esa misma década. Así, y al menos por lo que se sabe hasta ahora, el edicto de gracia quedaba abocado a ser un elemento secundario tanto en su capacidad coercitiva como en relación con su efectividad en tanto que instrumento de evangelización, tal y como

<sup>28</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "La política de Carlos V...", pp. 427-31.

<sup>29</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "La Inquisición ante...", p. 712.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 719-720; Serafín de TAPIA SÁNCHEZ: *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, pp. 234-240.

vendría a confirmar el casi nulo impacto que mostraron tener los que, según Bethencourt, se dictaron para los granadinos afincados en Castilla con posterioridad a la guerra de las Alpujarras<sup>31</sup>.

Por su parte, en la Corona de Aragón, los señores de vasallos solicitaron que la Inquisición promulgase un perdón que permitiese cancelar la culpas mediante la confesión sacramental<sup>32</sup>. El acuerdo final, suscrito en 1555, frenó las pretensiones de los señores en ese sentido<sup>33</sup>. El inquisidor general Valdés concedió un periodo de seis meses de gracia, durante el cual todos aquellos que tuviesen culpas abjurarían ante el Santo Oficio, pero no tendrían que comparecer en auto de fe y solo recibirían penitencias espirituales<sup>34</sup>. Sin embargo, y como indica García-Arenal, las peticiones no terminaron con esta concordia, dado que, nuevamente, volvieron a solicitarse medidas de gracia en 1562, 1563 y 1566<sup>35</sup>.

En ese momento, los moriscos de Valencia estaban a punto de abordar las “duras negociaciones” de la concordia de 1571, iniciadas a raíz de la publicación de un nuevo edicto hecho público el 30 de noviembre de 1568<sup>36</sup>. El tiempo de gracia se prolongó hasta 1577, en gran medida debido a las dificultades que acompañaron a su aplicación<sup>37</sup>. Similar suerte corrió el segundo de los grandes edictos que se promulgaron en la esfera del tribunal valenciano en el último tramo del siglo XVI. En aquella ocasión, se hizo público en 1599, se

<sup>31</sup> Francisco BETHENCOURT: *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, Akal, 1997, p. 206.

<sup>32</sup> Como podrá verse más adelante, debía ir acompañado de la puesta en marcha de otras disposiciones relativas al procedimiento inquisitorial, la revocación de inhabilitaciones y a la condonación de deudas.

<sup>33</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “La Inquisición ante...”, p. 713.

<sup>34</sup> El texto íntegro del edicto en Mercedes GARCÍA-ARENAL: “La concordia de la Inquisición de Aragón del año 1555”, en Abdeljelil TEMIMI (ed.): *Religion, Identité et Sources Documentaires Sur Les Morisques*, Túnez, Publications de l’Institut Supérieur de Documentation, 1984, vol. I, pp. 345-346.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 329. El asunto tendría un enorme recorrido tal y como muestra el texto de Benítez Sánchez-Blanco que se incluye en este mismo volumen: “Las complejas negociaciones de la Inquisición con los señores y moriscos de Aragón”.

<sup>36</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “Las duras negociaciones de la Concordia de 1571 entre los moriscos y la Inquisición”, en Emilia SALVADOR ESTEBAN (coord.): *Conflictos y represiones en el Antiguo Régimen*, Valencia, Universitat de València, 2000, p. 114.

<sup>37</sup> Raphaël CARRASCO: “Historia de una represión. Los moriscos y la Inquisición en Valencia, 1566-1620”, *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 9 (1988), p. 30.

mantuvo vigente hasta 1601 y, en cierto modo, contribuyó a frenar la oleada represiva que presidió la actuación del tribunal durante los años noventa<sup>38</sup>. Sin embargo, esa situación duró poco. Entre otros factores —como la poca efectividad de las campañas misionales que lo acompañaron—, su escasa incidencia también determinó una vuelta a la persecución, si bien en niveles más moderados. Con relación a su contenido, Lea afirma que no fue muy diferente de los anteriores porque dejaba fuera de su aplicación a quienes estuvieran presos y exigía que los declarantes delataran a aquellos convecinos que, a su juicio, hubieran incurrido en herejía<sup>39</sup>. A ello se añadía que debían abjurar de sus errores ante los inquisidores o los ordinarios<sup>40</sup>. Como se ha apuntado, tampoco fueron nuevos sus resultados. Sus beneficios apenas se hicieron extensibles a trece personas y muchas de ellas estaba claro que habían mentido en sus confesiones<sup>41</sup>.

Para entonces, la Corona ya tenía abierto un nuevo frente en relación con las medidas de gracia. A raíz de la incorporación de Portugal en la Monarquía Hispánica, los *cristãos-novos* buscaron que el rey les permitiese solicitar en Roma un nuevo perdón general de las culpas de judaísmo. Los primeros intentos tuvieron lugar en tiempos de Felipe II. Según Claude Stuczynski, Heitor Mendes “o rico” encabezó el grupo de los poderosos hombres de negocios de Lisboa que solicitaron la gracia real. En 1591, Tomás Ximenes de Aragão, miembro de una de estas grandes familias de mercaderes, presentó a Felipe II un memorial en nombre de los *cristãos-novos* en el que se solicitaba el perdón. El documento fue estudiado en el Consejo General del Santo Oficio portugués y sus propuestas rechazadas. Pocos años después, en 1594, los *cristãos-novos* volvieron a intentarlo. Por un lado, moderaron su pretensión. A diferencia del breve otorgado por Pablo III en 1547, que comprendía incluso a aquellos que ya

<sup>38</sup> *Ibidem*, 31. Según Lea, se publicó en la catedral de Valencia el 22 de agosto de 1599 y fue prorrogado hasta el 28 de febrero de 1601.

<sup>39</sup> Henry Ch. LEA: *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión* (ed. de R. Benítez Sánchez-Blanco), Alicante, Universidad de Alicante, 2001, pp. 234–35.

<sup>40</sup> Breve de Clemente VIII de 28 de febrero de 1597, autorizando a la absolución de los relapsos. Publicado en Henry Ch. LEA: *Los moriscos españoles*, pp. 461–465.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 235. Véase también la “Relación de la Inquisición sobre el resultado del edicto de gracia de 1599”, en pp. 465–467.

habían sido condenados por el Santo Oficio, ahora solicitaban que sólo pudiesen beneficiarse del perdón aquellos cuyas sentencias no hubiesen sido publicadas. Además, ofrecían a cambio condonar al monarca deudas antiguas de tiempos de los Avis (que ascendían a 375.000 cruzados), así como otorgarle un servicio de otros 400.000. No obstante, mientras vivió, Felipe II se opuso siempre a otorgar cualquier gracia a los conversos portugueses y éstos hubieron de aguardar al reinado de su sucesor.

De hecho, apenas tres meses después de que subiese al trono Felipe III, se debatió en el Consejo de Estado una nueva propuesta de perdón general. Si hemos de dar crédito a las opiniones de Rodrigo Vázquez de Arce, presidente del Consejo de Castilla, y del conde de Fuensaldaña, el inquisidor general portugués, don António Matos de Noronha, no mostraba una gran oposición a que se concediese la gracia. No obstante, éste debió alinearse pronto con el bando de los contrarios al perdón en el que se encontraban los obispos y arzobispos del reino, encabezados por el de Évora, don Teotónio de Bragança, y los gobernadores, que llegaron a ofrecer un servicio de 800.000 cruzados a cambio de que Felipe III rechazase la gracia que solicitaban los conversos.

A partir de 1600, las negociaciones en la corte se intensificaron. Ese año llegaron a Madrid dos nuevos procuradores de los *crístãos-novos*, Rodrigo de Andrade y Jorge Rodrigues Solis, que ofrecieron a la Corona elevar el servicio del perdón a los 800.000 cruzados. A pesar de la oposición del Consejo General del Santo Oficio, Felipe III decidió, en octubre de 1601, solicitar a Clemente VIII que concediese un nuevo breve de perdón general<sup>42</sup>. Aunque contaban con la anuencia del monarca, los conversos tardaron tres años en conseguir lo que pedían. Por un lado, la Congregación del Santo Oficio, a la que el Sumo Pontífice encargó estudiar esta cuestión, encontró ciertos problemas en conceder la gracia, al menos con las cláusulas solicitadas inicialmente. Por otro lado, la Iglesia lusa mostró una oposición frontal a la pretensión de los *crístãos-novos* y trató de convencer tanto al papa como al rey de los perjuicios que

<sup>42</sup> Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR: *Inquisición portuguesa y Monarquía Hispánica en tiempos del perdón general de 1605*, Évora, Edições Colibri-CIDEHUS/UE, 2010, pp. 24-25.

acarrearía semejante concesión. Para lograr esto último, en los primeros meses de 1602 se trasladaron a Valladolid los arzobispos de Braga, Évora y Lisboa, Bartolomeu da Fonseca, diputado del Consejo General del Santo Oficio, Martim Gonçalves da Câmara, uno de los eclesiásticos con mayor experiencia política del reino, y el jesuita Francisco Pereira.

Durante un tiempo, pareció que la Iglesia y la Inquisición habían ganado la batalla, porque en julio de 1602 Felipe III decidió dejar en suspenso el negocio del perdón. Probablemente en el cambio de actitud del monarca influyeron la oposición general de Portugal a que se concediese la gracia, las reticencias del propio Clemente VIII, el ofrecimiento de un nuevo servicio por parte de los cristianos viejos y, quizá, el deseo de reformar primero el Santo Oficio, para lo cual se reunió una junta en Valladolid, en 1602-1603. No obstante, los *cristãos-novos* no cejaron en su intento. En primer lugar, Jerónimo Castanho, su procurador, elevó la oferta de la comunidad a 1.700.000 cruzados. A él se unieron más tarde João Nunes Correia, poderoso hombre de negocios, y Afonso Gomes, quien se encargó de repartir elevadas sumas de dinero y joyas entre los ministros de la corte para conseguir su apoyo<sup>43</sup>.

Finalmente, a petición de Felipe III, Clemente VIII expidió el breve *Postulat a nobis* el 23 de agosto de 1604. El documento fue publicado en Portugal el 16 de enero de 1605 y, como consecuencia, 410 *cristãos-novos* fueron puestos en libertad. Se trataba de una gracia amplísima. Abarcaba a todos los *cristãos-novos* portugueses ya residiesen en los territorios de la Monarquía Hispánica ya lo hiciesen en otros lugares. Sólo quedaban excluidos quienes se encontraban presos acusados de relapsos. No obstante, no todos podían gozar del perdón del mismo modo. Los que estaban libres o presos, pero aún no habían sido condenados, deberían confesar sus culpas sacramentalmente. Los que estaban encarcelados y ya habían sido condenados habrían de abjurar ante los inquisidores. Además, el breve anulaba las confiscaciones de bienes, salvo si el fisco inquisitorial ya había tomado posesión de ellos. Finalmente, habilitaba a los condenados por la Inquisición para que pudiesen obtener oficios y beneficios.

<sup>43</sup> Juan I. PULIDO SERRANO: “Las negociaciones con los cristianos nuevos en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos (1598-1607)”, *Sefarad*, 66-2 (2006), pp. 362-364. Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR: *Inquisición portuguesa...*, p. 36.

Además, el propio inquisidor general portugués, siguiendo las órdenes del monarca, perdonó a todos los cristianos nuevos las penas de cárcel, hábito, destierro y galeras que estaban cumpliendo en virtud de sentencias promulgadas antes de la concesión del breve<sup>44</sup>.

El perdón general de 1604 fue el último que lograron los *cristãos-novos*. Una gracia de este tipo no volvería a repetirse, a pesar de que a principios del reinado de Felipe IV algunos procuradores de los conversos volvieron a intentarlo. No obstante, en esta ocasión tuvieron que conformarse con un edicto de gracia, aunque, como señaló Bethencourt, en realidad se trató de un perdón general encubierto. El edicto fue promulgado por el inquisidor general don Fernão Martins Mascarenhas por orden de Felipe IV y, a diferencia de los edictos de gracia tradicionales, abarcaba incluso a los que ya estaban en las cárceles inquisitoriales, pues el monarca dispuso que debía comprender a los presos que hubiesen confesado sus culpas<sup>45</sup>.

A pesar de la violenta propaganda anti-conversa que generaron, ni el perdón general de 1604 ni el edicto de gracia de 1627 supusieron cambios sustanciales para los *cristãos-novos*, al menos a largo plazo. Es cierto que, tanto en enero de 1605 como en septiembre de 1627, las cárceles inquisitoriales se vaciaron. No obstante, la maquinaria inquisitorial pronto recuperaría su ritmo, especialmente tras 1627. De hecho, en 1629 la represión alcanzó su punto más alto de todo el siglo XVII, con 557 sentenciados<sup>46</sup>. La experiencia demostró que un perdón general, tuviese este nombre o el de edicto de gracia, apenas suponía un alivio momentáneo de la situación de los *cristãos-novos* perseguidos por el Santo Oficio.

#### LAS CONFISCACIONES

La pretensión de eximirse de las confiscaciones corrió prácticamente en paralelo al objetivo de lograr la exención inquisitorial tanto en

<sup>44</sup> Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR: *Inquisición portuguesa...*, pp. 117-125.

<sup>45</sup> Francisco BETHENCOURT: *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, Akal, 1997, pp. 207-208.

<sup>46</sup> José Veiga TORRES: "Uma longa guerra social: os ritmos da repressão inquisitorial em Portugal", *Revista de História Económica e Social*, 1 (1978), p. 64.

el caso de los *cris̄tãos-novos* como en el de los moriscos. Nuevamente fueron las comunidades de conversos de moro de Valencia las que plantearon el asunto por vez primera. Lo decidido en relación con ellos siempre sobrevolará sobre las reivindicaciones que, en posteriores momentos, harían tanto los moriscos aragoneses, castellanos y granadinos como los conversos portugueses. El punto de arranque fue el privilegio concedido por el emperador en el transcurso de las Cortes de 1533. Según Benítez, se trata de un texto complejo desde el punto de vista jurídico y es muy posible que no contara con la aprobación inquisitorial. Determinó que los bienes alodiales quedaban a disposición de los descendientes de condenados cuyo comportamiento cristiano estuviera fuera de toda duda. Por su parte, los enfitéuticos debían tratarse de acuerdo a lo que, previamente, había sido consignado en los fueros<sup>47</sup>.

Las disposiciones del acuerdo de 1533 supusieron un antes y un después en las relaciones de los moriscos, los señores, la Monarquía y la Inquisición en Valencia porque marcaron el inicio de una larga etapa en la que la Corona transigió con las peticiones de los dos primeros actores en detrimento del Santo Oficio. No en vano, el tribunal valenciano inició a partir de aquel momento una senda de paralización que se vería definitivamente consolidada en las Cortes de 1537, cuando los señores lograron que se suprimieran las multas y, sobre todo, en 1542-1543, momento en el que la actividad inquisitorial quedó suspendida a raíz de la concesión de un plazo de dieciséis años en los que el Santo Oficio se inhibía por completo de conocer en materia morisca<sup>48</sup>.

En Aragón, el desarrollo de los acontecimientos también tuvo mucho que ver con la actitud de los señores. El punto de arranque lo constituyó el compromiso regio de 1534 de no confiscar los bienes de los moriscos. En esa tesitura se llegó a la ya mencionada concordia de 1555, a partir de la cual la inquisición de Zaragoza recibiría 35.000

<sup>47</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "Las Cortes valencianas y la política morisca en la época de Carlos V", *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 13(i) (1993), p. 347.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 348-351. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "Las duras negociaciones...", p. 113.

sueldos anuales a cambio de mantener la exención de confiscaciones y de eliminar las multas.

Por su parte, en Portugal el debate sobre las confiscaciones de bienes a los condenados por judaísmo estuvo presente desde el mismo difícil período que precedió a la instauración de la Inquisición en el reino, en 1536. Así, la bula *Cum ad nihil magis* determinó una exención de diez años de la pena de confiscación de bienes a los judaizantes condenados, cuyas posesiones pasarían a manos de sus herederos. Como es sabido, la instauración definitiva del tribunal en Portugal no tuvo lugar hasta 1547. En junio de dicho año, Pablo III restableció el Santo Oficio y, al mismo tiempo, suspendió durante diez años la pena de confiscación de bienes. Como la bula fue publicada en junio de 1548, el plazo de exención expiró en 1558. Por ello, en 1559, doña Catalina, regente durante la minoría de edad de su nieto, renovó, a cambio de un servicio, la exención por un período de otros diez años, que deberían computarse a partir de junio de 1558. De modo que, en el caso de los *cristãos-novos*, la pena de confiscación de bienes no comenzó a aplicarse hasta 1568, al menos de manera sistemática<sup>49</sup>. Para entonces, los moriscos castellanos y aragoneses ya habían logrado eximirse de ella.

En Castilla, tras la calma que siguió a las conversiones con las que se abrió el siglo, el final de la década de 1530 y el inicio de la de 1540 intercalaron momentos de represión puntual (especialmente en tribunales como Toledo y Valladolid), con etapas de gracia<sup>50</sup>. Poco más. El Santo Oficio había logrado desarticular la cohesión interna de muchas de las comunidades de viejos mudéjares, especialmente en Castilla la Nueva, y habrá que esperar a los años cincuenta para que se reactive la capacidad negociadora de las aljamas de moriscos antiguos<sup>51</sup>. En ese contexto, y en medio de unos años caracterizados

<sup>49</sup> Ya en 1546, el papa había prorrogado durante un año la exención de confiscaciones (*Dudum cum nobis*). João Lúcio de AZEVEDO: *História dos cristãos-novos...*, pp. 108-109, 118 y 128. Giuseppe MARCOCCI y Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR: "Struttura economica: Inquisizione portoghese", en Adriano PROSPERI (ed.): *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizione della Normale, 2010, vol. III, pp. 1537-1541.

<sup>50</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "La Inquisición ante...", p. 721.

<sup>51</sup> Sobre este aspecto, Jean Pierre DEDIEU: "Les morisques de Daimiel et l'Inquisition", en Louis CARDAILLAC (coord.): *Les morisques et leur temps. Table Ronde*



por el mantenimiento de un perfil bajo en la actuación de los inquisidores, se firma el acuerdo con la inquisición de Valladolid (1558). Los moriscos que contribuyesen al pago de 400.000 maravedíes para el tribunal quedarían exentos de la pena de confiscación de bienes<sup>52</sup>. Más allá de la influencia directa que pudo tener el pacto valenciano de 1533, su más claro referente es la concordia aragonesa de 1555.

Los acuerdos castellano y aragonés forman parte de las reformas del inquisidor Valdés para crear una hacienda que no solo se nutriese de las confiscaciones de bienes<sup>53</sup>. Agotada la posibilidad de que pudiera llegarse a pactos similares en Granada, el ciclo se cerrará con el regreso de las negociaciones a Valencia, donde en 1568 expiraba el plazo concedido por el Emperador en 1542. La concordia, otorgada finalmente en 1571, supuso un punto de inflexión, pero más por cerrar un ciclo que por iniciarlo. No está de más recordar que las “duras negociaciones” que condujeron a la rúbrica del acuerdo final se produjeron en medio de los intentos de reforma del fisco inquisitorial y en un marco dominado por el incremento de la presión ejercida contra los moriscos de Valencia<sup>54</sup> y, sobre todo, por el desarrollo, en paralelo, de la guerra de las Alpujarras. Todo ello no es sino el reflejo del viraje que se produce tras la llegada al trono de Felipe II<sup>55</sup>.

Rafael Benítez es quien, nuevamente, ofrece la clave para comprender el proceso y, sobre todo, las consecuencias que llevó aparejadas. Los señores pretendían que, como mínimo, se volviese al *statu quo* resultante de los acuerdos de 1533 y 1542<sup>56</sup>. Su pretensión dio paso a una reacción morisca porque los conversos de moro nunca perdieron de vista el verdadero objetivo de los señores que no era otro que apropiarse de todos los bienes de los condenados, fuese cual fuese

---

*Internationale*, París, Editions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1983, pp. 495-521.

<sup>52</sup> Mercedes GARCÍA-ARENAL: “La concordia de la Inquisición...”, p. 326.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “Las duras negociaciones...”, p. 113.

<sup>55</sup> Para un contexto general, Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “La política de Felipe II ante la minoría morisca”, en Ernest BELEGUER CEBRIÀ (coord.): *Felipe II y el Mediterráneo. Congreso Internacional. Barcelona, 23-27 de noviembre de 1998. Volumen II: los grupos sociales*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, pp. 503-536.

<sup>56</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “Las duras negociaciones...”, p. 113.



su naturaleza jurídica<sup>57</sup>. Lo ocurrido entonces convirtió la concordia de 1571 en una de las más complejas y dio paso a la ruptura de la tradicional alianza entre moriscos y señores. Tal contingencia fue aprovechada por la Inquisición para sacar mayor rédito económico de un proceso que resultó vital en el contexto de asentamiento hacendístico al que se viene haciendo referencia y que, en el futuro, desactivó la maquinaria inquisitorial en Valencia. El compromiso establecía que los moriscos pagarían a la Inquisición 50.000 sueldos anuales a cambio de la no imposición de multas superiores a diez libras y, sobre todo, de ver sus bienes libres de confiscación por delitos juzgados desde ese momento en adelante. “Al no haber confiscación –dice Benítez– desaparecían los problemas sobre el destino de los bienes que pudieran confiscarse”<sup>58</sup>.

La de Valencia es la última de las concordias que cristianos nuevos de moro e Inquisición negociaron desde las conversiones. Desde ese punto de vista clausura una etapa, pero en cierto modo abre otra. A medio plazo, los acuerdos contribuyeron a dejar en una posición secundaria la capacidad negociadora y el papel político del Santo Oficio. Junto a ello, obligaron a los moriscos a organizarse<sup>59</sup>. Será esta una cuestión vital, pues, andando el tiempo, permitirá comprender los cauces de reconstrucción de las comunidades de granadinos exiliados en Castilla, el proceso de negociación fiscal y, en definitiva, el papel político de la minoría morisca en el tramo final del reinado del Rey Prudente y en los años que condujeron hasta su expulsión, ya con el tercero de los Felipes.

Como vemos, las concordias de 1555 en Aragón, 1558 en Valladolid y 1571 en Valencia fueron el resultado de un acuerdo entre la Inquisición y los moriscos. En Portugal, a diferencia de lo que ocurrió en España, los bienes confiscados siempre pertenecieron legalmente a la Corona que, por su parte, delegó la administración en el inquisidor general. Como consecuencia de esta diferente situación jurídica, las

<sup>57</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “Moriscos, señores e Inquisición. La lucha por los bienes confiscados y la concordia de 1571”, *Estudis. Revista de Història Moderna*, 24 (1998), pp. 104-105.

<sup>58</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “La Inquisición ante...”, p. 726.

<sup>59</sup> Jean Pierre DEDIEU: “Entre religión y política...”, p. 75.

negociaciones para suprimir las confiscaciones siempre tuvieron lugar entre los cristianos nuevos y la Monarquía y, en ellas, la Inquisición se limitó a presentar una férrea oposición cada vez que se planteó la posibilidad de suprimir la condena a confiscación de bienes a los condenados por judaísmo. Así, en 1577, apenas ocho años después de que se hubiese establecido esta pena, don Sebastián acordó una nueva exención de diez años a cambio de un servicio de 250.000 cruzados. Dado que, en principio, este dinero debía emplearse en la guerra contra el infiel, Gregorio XIII autorizó el convenio. No obstante, poco duró esta vez la protección de las haciendas: la desastrosa derrota de Alcazarquivir fue atribuida al acuerdo con los conversos, el nuevo rey don Enrique decidió anular el contrato firmado por su difunto sobrino y, en diciembre de 1579, restableció la pena de confiscaciones para el delito de judaísmo<sup>60</sup>.

Durante la Unión Dinástica, los *crístãos-novos* solicitaron en varias ocasiones a la Corona que les concediese la exención de confiscaciones, bien a cambio de un servicio para el rey, como habían hecho en Portugal anteriormente, bien a cambio de una renta para la Inquisición, como fijaban las concordias de Valencia, Aragón y Valladolid. Evidentemente, las negociaciones que desembocaron en el perdón general de 1604, iniciadas en 1591, abordaron asimismo la cuestión de las confiscaciones, pues los *crístãos-novos* solicitaron –y obtuvieron– que los absueltos merced al breve papal de perdón no incurriesen en la pena de confiscación de bienes. De hecho, esta exención sirvió para justificar el servicio de 1.700.000 cruzados que los conversos prometieron a la Corona a cambio de la gracia papal.

El perdón general, publicado en 1605, constituyó un alivio momentáneo para los conversos portugueses, pero no una solución definitiva para la salvaguarda de sus vidas y haciendas. Por ello, pronto reaparecieron los debates sobre la “contratación del fisco inquisitorial”, es decir, sobre la redención de las confiscaciones a cambio de un servicio pagado a la Corona o al tribunal. En 1606, ofrecieron a Felipe III 200.000 ducados, la mitad en calidad de

<sup>60</sup> Previamente, don Enrique obtuvo un breve de Gregorio XIII, expedido el 6 de octubre de 1579, por el que anulaba también el perdón. João Lúcio de AZEVEDO: *História dos crístãos-novos...*, pp. 131-132.

donativo y la otra mitad como préstamo sin interés, a cambio de quedar libres de la pena de confiscación de bienes durante veinte años<sup>61</sup>. No obstante, pesaron más sobre el rey las razones presentadas por la Junta de Hacienda de Portugal y por la Inquisición y, en diciembre de 1607, Felipe III ordenó poner perpetuo silencio a la pretensión de los conversos<sup>62</sup>. Años más tarde, en el contexto de la fundación de la Compañía de las Indias Orientales, creada en 1628, algunos hombres de negocios portugueses propusieron a la Corona un acuerdo: a cambio de quedar exentos de las confiscaciones, ofrecerían un donativo para la formación de la Compañía y, con las ganancias obtenidas, se pagaría una renta a la Inquisición. La propuesta, que no fue aceptada por la Corona, se encontraba a medio camino entre lo acordado en ocasiones anteriores en Portugal y lo dispuesto por las concordias moriscas a las que hemos hecho referencia más arriba<sup>63</sup>. Pocos años después, la búsqueda de un acuerdo semejante al de los moriscos volvió sugerirse, de nuevo sin éxito:

“Soltósele a uno dellos una palabra de la farda que pagan los moriscos de Aragón y de Valencia, que era cierto tributo porque no se les confiscassen las haciendas. Juzgué que a este modo podría ser que quisiessen pagar alguna cantidad porque no les confisquen sus haciendas”<sup>64</sup>.

Por lo tanto, durante el período de la Unión Dinástica, los conversos portugueses fracasaron en su intento de conseguir una exención general de confiscaciones semejante a la obtenida por los moriscos. Su único logro, más allá del perdón general de 1604, fue bastante limitado. El 31 enero de 1627, Felipe IV otorgó a los cristianos nuevos asentistas y a sus banqueros participantes la exención de confiscaciones de todas las consignaciones y juros de resguardo que

<sup>61</sup> Juan I. PULIDO SERRANO: “Las negociaciones...”, p. 373.

<sup>62</sup> Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR: *Inquisición portuguesa...*, p. 192.

<sup>63</sup> Parecer sobre la pretensión de los cristianos nuevos, publicado en Elkan N. ADLER: “Documents sur les marranes d’Espagne et de Portugal sous Philippe IV”, *Revue des Études Juives*, XLIX (1904), p. 56.

<sup>64</sup> Parecer de fray Antonio de Sotomayor (17 de septiembre de 1630), publicado en *ibidem*, p. 232.



ANA ISABEL LÓPEZ-SALAZAR Y FRANCISCO J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO

recibieren de la hacienda real hasta que los cobrasen y durante los tres meses siguientes<sup>65</sup>. Recordemos que en octubre del año anterior se había firmado el primero de los grandes asientos entre la Monarquía Hispánica y los banqueros portugueses<sup>66</sup>. No obstante, a pesar de las duras palabras con las que el inquisidor general Mascarenhas se opuso a esta gracia, se trataba, en realidad, de una merced bastante limitada que, en ningún caso, libraba de la pena de confiscación las haciendas de los *cristãos-novos*. De hecho, aunque el miedo de la Inquisición a una posible exención de confiscaciones se mantuvo durante toda la Unión Dinástica, ésta no fue otorgada a los conversos hasta 1649, ya en tiempos de don Juan IV. Como compensación por la fundación de la Compañía General de Brasil, el monarca dispensó de la pérdida de sus bienes a los condenados por judaísmo en virtud del conocido albalá del 6 de febrero de 1649.

#### LAS LIMITACIONES A LA LIBERTAD DE MOVIMIENTO



Una de las cuestiones que más relevancia adquirió en el marco de las negociaciones que *cristãos-novos* y moriscos mantuvieron con la Monarquía fue la posibilidad de autorizar a los miembros de ambos colectivos una libertad de tránsito que, de una u otra forma, se mantuvo limitada, cuando no totalmente prohibida.

En el caso de los *cristãos-novos* y de los moriscos valencianos, la preocupación de la Corona por la libertad de tránsito fue realmente temprana, vinculada a la conversión de ambos grupos al catolicismo. Por el contrario, en la Corona de Castilla este aspecto concreto no adquirirá especial relevancia hasta después de la guerra de las Alpujarras.

En Portugal, en 1499, apenas dos años después de la conversión forzada de los judíos, Manuel I prohibió a los conversos la libre salida del reino. Podrían, no obstante, obtener una licencia para abandonarlo, pero sólo con el objetivo de comerciar y, por lo tanto, sin llevar consigo ni sus familias ni sus propiedades. No obstante,



<sup>65</sup> ANTT, TSO, CG, maço 9, n.º 12: Carta regia del 31 de enero de 1627.

<sup>66</sup> James C. BOYAJIAN: *Portuguese bankers at the court of Spain, 1626-1650*, New Brunswick-New Jersey, Rutgers University Press, 1983, p. 24.



esta disposición quedó pronto abolida, a raíz de la masacre de los conversos de 1506, y, como consecuencia, éstos gozaron de una relativa libertad de movimiento hasta la década de 1530. Así, en 1507, don Manuel les otorgó licencia para salir del reino libremente, llevando sus bienes. En 1512, el privilegio fue renovado por dieciséis años y en 1524 Juan III volvió a confirmarlo.

La situación, no obstante, cambió en la década de 1530, coincidiendo con los grandes debates que precedieron a la instauración del Santo Oficio en Portugal. En 1530, Juan III solicitó al papa el establecimiento de la Inquisición según el modelo de la que existía en España. Pablo III lo concedió en 1536. La creación fue acompañada de medidas para impedir la salida del reino de los *cristãos-novos* sin licencia regia o sin dar fianza suficiente de que regresarían. Así lo decretó Juan III en 1532, por espacio de tres años. Esta disposición fue renovada por otros tres en 1535 y, de nuevo, en 1547<sup>67</sup>.

También en Valencia este tipo de restricciones se impusieron pronto, nada más terminar el proceso de conversión. De hecho, las órdenes del Emperador para impedir que los moriscos gozaran de libertad de tránsito fueron inmediatamente posteriores a los decretos de 1525. La primera de esas disposiciones, que intentaba atajar el cambio de domicilio sin autorización previa, data de julio de 1527, fue reforzada al año siguiente y su contenido muestra de manera muy clara que el principal motivo que dio lugar a este tipo de órdenes fue el temor al contacto con los turcos y el intento de frenar las huidas al norte de África, que tan frecuentes eran ya por entonces<sup>68</sup>.

Años más tarde, en 1539, el virrey duque de Calabria prohibía nuevamente a los moriscos el libre cambio de domicilio. Las penas por el incumplimiento de dicha orden supondrían la confiscación de sus bienes. También se contemplaron severas multas para quienes cobijasen a los convertidos<sup>69</sup>. El alcance de las condenas propuestas se endureció con motivo de la publicación de una nueva pragmática

<sup>67</sup> João Lúcio de AZEVEDO: *História dos cristãos-novos...*, pp. 76 y 109.

<sup>68</sup> Regina PÉREZ DE TUDELA: "El virreinato conjunto de doña Germana de Foix y don Fernando de Aragón (1526-1536): fin de una revuelta y principio de un conflicto, Tesis Doctoral, Universitat de València, 1982, p. 399

<sup>69</sup> Josep MARTÍ i FERRANDO: *Instituciones y sociedad valencianas en el Imperio de Carlos V*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2002, p. 300.

en 1541. La casuística de hechos punibles también se vio ampliada, pues, en adelante, se perseguirían no solo la mudanza de domicilio y los traslados a la costa, sino también el cambio de señor sin permiso y el porte de armas, algo que derivó en una airada protesta que, en parte, obligó a rectificar esa disposición tiempo después<sup>70</sup>.

Al mismo tiempo, no hay que olvidar la intervención inquisitorial. Según Martí Ferrando, el mandato del Santo Oficio de 1540 introdujo un nuevo y relevante factor en las limitaciones al libre tránsito de moriscos: la pena de excomunión para quienes cambiasen de domicilio también se hacía extensible a los antiguos moros que, procedentes de otros reinos, hubieran entrado en el de Valencia y no lo hubieran comunicado<sup>71</sup>. Aunque la medida contó con la oposición rápida y furibunda de los estamentos, su mismo espíritu inspiró una nueva pragmática, promulgada en 1545, que endureció las sanciones ya que, por vez primera, se mencionaba de manera explícita la pena capital<sup>72</sup>.

En un contexto muy similar cabe situar la actuación de la inquisición de Zaragoza, que en 1540 había publicado un edicto que prohibía a los moriscos mudar de domicilio y salir del reino<sup>73</sup>. La medida fue reiterada en, al menos, otras cuatro ocasiones durante las décadas de los cincuenta y sesenta<sup>74</sup>. De entre ellas, reviste cierta importancia la de 1559, no tanto por el contenido de la disposición, sino por el contexto en que se produce, justo en medio del debate generado por el desarme propuesto aquel mismo año, cuando los inquisidores se mostraron preocupados por la posibilidad de que los moriscos “alterados todos y solevantados” aprovecharan para pasar a Valencia. Junto a la cuestión del desarme, la limitación a la capacidad de reunión y de libre movimiento preocupó no solo a los

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 300-301.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>73</sup> Bárbara RUIZ BEJARANO: *Praxis islámica de los musulmanes aragoneses a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas*, Tesis Doctoral, Universitat de Alacant, p. 466.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

moriscos –dadas las nefastas consecuencias que podía tener para su actividad comercial– sino también a los propios señores<sup>75</sup>.

Tras unos años de aparente calma, la publicación de textos que pretendían alejar a los moriscos valencianos de los de otros territorios continuó en el reinado de Felipe II, especialmente en el transcurso de los virreinos del duque de Segorbe, del conde de Benavente y del marqués de Aytona, bajo cuyo mandato, en 1586, se publicó la última de las pragmáticas de Valencia relativas al movimiento de moriscos<sup>76</sup>.

En las décadas de 1560 y 1570 también se reforzaron las leyes que limitaban la capacidad de movimiento de los *crístãos-novos*. En primer lugar, en 1567, don Enrique, como regente del reino, confirmó la prohibición de abandonar el reino con casa y familia salvo que contasen con licencia regia. Si hubiesen de viajar por motivos comerciales, deberían obtener una licencia del rey o dar fianza de, al menos, 500 cruzados. Tampoco podrían trasladarse con casa y familia a la costa de Guinea, la India o Brasil ni vender sus bienes. Al año siguiente, se les vedó cualquier viaje a la India sin licencia regia y, en 1572, don Sebastián amplió la prohibición a las islas

<sup>75</sup> Véanse las instrucciones dadas por los Diputados de Aragón acerca de lo que debían transmitir al monarca en su embajada, en M.<sup>a</sup> Soledad CARRASCO URGOTTI: *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndices documentales*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010, pp. 99-102.

<sup>76</sup> Sobre este asunto véanse M.<sup>a</sup> de los Peligros BELCHÍ NAVARRO: *Felipe II y el virreinato valenciano (1567-1578). La apuesta por la eficacia gubernativa*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2006, p. 136 y Remedios FERRERO MICÓ: “Greuges presentados en las Cortes valencianas que se celebraron en el siglo XVI”, *Ivs Fugit*, 10-11 (2001), p. 956. En torno al impacto de la guerra en Valencia, Emilia SALVADOR ESTEBAN: *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la revuelta granadina (1568-1570)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987. Todas estas medidas y la preocupación que las causó “cobraron toda su vigencia a raíz de la guerra de Granada”, momento a partir del cual se intensificó la política de vigilancia emprendida en tiempos de Carlos V. Entre las decisiones tomadas entonces, y que cabe unir a las limitaciones específicamente tocantes a la libertad de movimiento, cabe destacar las provisiones y pregones dictados para prohibir que los moriscos de Valencia compraran esclavos granadinos (1570), para evitar que se acogiera a moriscos procedentes de allí (1571) y para ordenar que se detuviera a todos los que marcharan libremente por tierras valencianas. Para referencias concretas, véase M.<sup>a</sup> de los Peligros BELCHÍ NAVARRO: *Felipe II y el virreinato...*, pp. 138 (nota 62), 269 (doc. 5) y 278-279 (doc. 9). El texto de la pragmática en *Real pragmática, ab la qual se mana als novament convertits del present Regne de Valencia la orde que ha de tenir y guardar tostemps que vullen mudar ses cases, y domicilis de uns llochs en altres*. Valencia, en casa de Gabriel Ribes y en casa de Miquel Borrás, 1586.

de Madeira y Azores<sup>77</sup>. Aunque cinco años después el mismo rey revocó estas disposiciones a cambio de un servicio para sufragar su desastrosa campaña africana, la prohibición de abandonar el reino fue restablecida por don Enrique en enero de 1580. El cardenal rey limitó aún más la capacidad de movimiento de los conversos, pues dispuso que no pudiesen ausentarse de su obispado ni vender sus bienes durante la visita inquisitorial ni en los seis meses siguientes<sup>78</sup>.

En la misma década de 1570, y como consecuencia de la guerra de las Alpujarras, las limitaciones al movimiento de los moriscos expulsados a Castilla acapararon gran parte de los desvelos de las autoridades. La junta de Granada de 1526 ya había contemplado ese aspecto, algo que suele pasar desapercibido del conjunto de normas más extensas que surgieron de aquel cónclave<sup>79</sup>. Sin embargo, sí fue nueva la prioridad que se le dio al asunto a partir de los años setenta, coincidiendo no solo con la llegada de los rebeldes alpujarreños a Castilla, sino también con los rumores constantes de una conspiración morisca en Valencia<sup>80</sup>. De la importancia que se le concedió da fe la pragmática de 1572, donde la cuestión del libre tránsito ocupó un lugar más que destacado. En ese sentido, las disposiciones fueron claras: ningún morisco podía salir de la villa en la que había quedado alistado tras el destierro a no ser que dispusiera del correspondiente pasaporte expedido por la justicia local<sup>81</sup>. En realidad, se trataba de

<sup>77</sup> *Boletim do Conselho Ultramarino, Legislação Antiga, Volume I, 1446 a 1754*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867-1869, pp. 108-109.

<sup>78</sup> João Lúcio de AZEVEDO: *História dos cristãos-novos...*, p.120.

<sup>79</sup> En parte por lo difuso de dichas consideraciones, limitadas al orden que debían guardar los *gazis*, al rescate de esclavos moriscos por sus propios correligionarios, a su paso a África y a la obligación para “jurados de las ciudades i villas i lugares destos reinos” de permanecer avecindados en sus respectivas colaciones “porque somos informados que algunas dellas no ai Christiano viejo”.

<sup>80</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “La política de Felipe II...”, pp. 525 y ss.

<sup>81</sup> Francisco J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO: *Los moriscos de La Mancha...*, pp. 279-280. Las penas establecidas para quienes contravinieran tales órdenes variaron en función del sexo y edad (más leves para mujeres y menores) y del lugar donde fuese apresado el fugitivo: cien azotes y cuatro años de galeras con carácter general, galeras a perpetuidad para quienes fuesen apresados a menos de diez leguas de Aragón, Navarra o Valencia y pena de muerte para quienes huyeran a Granada o a distancias inferiores a diez leguas del antiguo reino nazarí. Sobre el enorme impacto de la movilidad en Castilla durante el último tramo del siglo XVI véase, en este mismo volumen, Ramón SÁNCHEZ GONZÁLEZ: “Movilidad morisca en la Corona de Castilla, 1570-1610”.

un conjunto de órdenes que recogían el espíritu de lo dispuesto anteriormente para los moriscos de Valencia, Aragón y Granada. Su desarrollo y ejecución motivaron la recurrente y planificada elaboración de censos moriscos, herramienta de control personal y colectivo que permite adivinar cómo el asunto de la *lista* se convirtió en una verdadera obsesión para las autoridades castellanas del último cuarto del siglo XVI. También dio lugar a la incoación de numerosas causas contra aquellos moriscos que, de una u otra forma, violaron las disposiciones que limitaban su capacidad de movimiento y libre tránsito.

En adelante esa violencia legislativa condicionará la actitud morisca, dado que el asunto de la movilidad pasará a ser prioritario en la negociación entre la *nación* y la Monarquía, precisamente en un momento en el que esta cuestión adquiere también un lugar central en las conversaciones entre los *crístãos-novos* y la Corona. En el caso morisco, esta negociación se integra en el marco de los servicios fiscales de 1591, 1599 y 1603, en los que los granadinos de Castilla se comprometieron a servir a la Monarquía con 50.000 ducados anuales en el caso de los dos primeros y con 40.000 en el de 1603. El articulado de este último nos permite conocer que, a finales del XVI, el núcleo vertebrador de las reivindicaciones moriscas estuvo guiado por la posibilidad de flexibilizar la política de control de la movilidad de los granadinos afincados en Castilla<sup>82</sup>. De hecho, el acuerdo contempló la elaboración de nuevos padrones, la revocación de los anteriores –en los cuales se basaba el control de las comunidades e individuos asentados desde 1570– y la admisión de la posibilidad de que los moriscos pudieran cambiar de domicilio. También se incluyeron medidas que podrían calificarse como de orden procedimental: el establecimiento de nuevos modelos de pasaporte, que fueran únicos y generales para todos los granadinos y que evitaran la disparidad de documentos acreditativos y la más

<sup>82</sup> Lamentablemente, no se conoce nada acerca de los capítulos contenidos en los acuerdos ratificados en los años noventa. Debido a ello puede resultar arriesgado afirmar de manera rotunda que los servicios otorgados entonces contuvieron cláusulas similares. Sin embargo, sí que existen indicios de que la Corona estaba transigiendo con la posibilidad de que los moriscos granadinos gozaran de un trato más benévolo en relación a su capacidad de movimiento.



que posible –y lógica– divergencia en las actuaciones oficiales a que pudo dar lugar tal variedad<sup>83</sup>.

Dos años antes de que los moriscos castellanos hubiesen acordado con la Corona el servicio de 1603, los *cristãos-novos* se habían comprometido a pagar uno de la misma cuantía. El servicio morisco de 1603 consistía en el pago de 200.000 ducados y el de los conversos de 1601 en la entrega de 200.000 cruzados, cifra equivalente. A cambio, Felipe III les permitía salir del reino con familia y bienes y, al mismo tiempo, vender sus haciendas<sup>84</sup>. Esta disposición fue más tarde revocada, en 1610, en el contexto de reacción que siguió a la firma de la tregua con las Provincias Unidas y a la recuperación del poder de la Inquisición a partir de 1605. No obstante, los *cristãos-novos* volverían a lograr la ansiada libertad de movimientos en 1629, a cambio, eso sí, de la compra de juros por valor de 240.000 ducados.

A pesar de las apariencias y de la similar cronología, en el caso al menos de finales del XVI y principios de XVII, las restricciones a la libertad de movimiento de *cristãos-novos* y moriscos presentaban grandes diferencias. En el caso de los moriscos, la prohibición les impedía el cambio de domicilio, al menos sin contar con licencia. En el de los judeoconversos, las leyes restrictivas les prohibían salir del reino y vender sus bienes sin autorización. Sin embargo, tales disposiciones no impidieron la constante emigración de *cristãos-novos* que durante los siglos XVI y XVII decidieron abandonar Portugal por diferentes motivos, tanto económicos como religiosos. Ni mucho menos todos lo hicieron de manera ilegal dado que las leyes restrictivas les permitían salir del reino siempre que contasen con licencia regia. Precisamente por este motivo, hubo algunos conversos que no

<sup>83</sup> Francisco J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO: ‘La Corona, los moriscos granadinos y el servicio de 1603. Pacto fiscal y negociación política’, *Al-Qantara*, 38/1 (2017), pp. 12-13. Sobre los distintos tipos de salvoconductos, véase Bernard VINCENT: ‘Morisques et mobilité. L'exemple de Pastrana’, en Anne DUBET y Stéphanie URDICIAN (eds.): *Exils, passages et transitions. Chemins d'une recherche sur les marges. Hommage à Rose Duroux*, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2008, p. 20.

<sup>84</sup> En virtud la carta patente del 4 de abril de 1601, Felipe III les concedía dicha licencia a cambio de un servicio de 170.000 cruzados. La cantidad fue elevada más tarde a 200.000 porque el rey, el 31 de julio de 1601, amplió la gracia al permitirles marchar a las conquistas. José A. de FIGUEIREDO: *Synopsis Chronologica*, Lisboa, Academia Real das Sciencias, 1790, vol. II, pp. 285-287.



encontraron ninguna ventaja en la licencia que les concedió Felipe IV en 1629. Después de otorgada, el *Conselho da Fazenda* dispuso que todos los *crístãos-novos* que abandonasen el reino quedasen registrados en un libro específico lo que venía a suponer “confesión propia de ser de generación infecta”. Por ello, señalaron que, en realidad, la situación anterior a 1629 no les resultaba tan desfavorable, dado que bastaba entonces con impetrar una licencia privada y secreta en vez de tener que aceptar el registro público que, ahora, se quería imponer<sup>85</sup>.

#### LA EXPULSIÓN

Aunque el destierro no comienza a materializarse hasta el otoño de 1609, la decisión de expulsar a los moriscos fue tomada como consecuencia de las deliberaciones que el Consejo de Estado mantuvo el 4 de abril de ese mismo año. Rafael Benítez, quien ha estudiado en profundidad el asunto, es tajante: la medida se toma en un contexto dominado por la sensación de derrota tras la tregua firmada con los rebeldes neerlandeses. Esto empujó a Lerma a intentar contentar tanto al rey como a los consejeros que, hasta aquel momento, habían mostrado cierta renuencia al destierro. La excusa para justificar la decisión, dice el propio Benítez, fue el potencial peligro que podía suponer una invasión desde el norte de Marruecos<sup>86</sup>, posibilidad totalmente agostada, si es que estuvo activa en el algún momento, a lo largo de aquel mismo verano de 1609. Para llegar a aquel escenario fueron necesarios más de treinta años en los que, de una u otra forma, el asunto nunca dejó de estar sobre la mesa de los principales centros de deliberación de la Monarquía.

Lejos de ser una medida improvisada, la idea de expulsar a los moriscos circuló por la Corte desde la década de 1570. De aquellas iniciales propuestas, solo se materializó el destierro parcial de los

<sup>85</sup> Memorial de los cristianos nuevos (sin fecha, pero de 1630), publicado en Elkan N. ADLER: “Documents sur les marranes...”, pp. 59-60.

<sup>86</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ BLANCO: *Triptico de la expulsión de los moriscos. El triunfo de la razón de Estado*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012, p. 52.

granadinos a Castilla, pero ya entonces se oyeron voces dispuestas a actuar en un sentido similar con valencianos y aragoneses<sup>87</sup>. Ciertamente es que Felipe II no tomó ninguna decisión al respecto, pero en medio de campañas de evangelización fallidas, con una presión inquisitorial en aumento y con una coyuntura internacional enrarecida, el Rey Prudente se vio obligado a contemporizar con quienes presionaban a favor de la expulsión. Aunque la historiografía tradicional suele señalar el año de 1582 como el punto de arranque del proceso político que desembocó en la expulsión definitiva de 1609-1614, lo cierto es que Felipe II no aceptó nunca la posibilidad de autorizar el destierro de los moriscos<sup>88</sup>.

Precisamente también en tiempos de Felipe II se planteó, quizás por primera vez, la posibilidad de expulsar a los *crístãos-novos*. No obstante, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los moriscos, desde este momento hasta la década de 1670, los debates sobre el posible destierro de los conversos lusos se centraron en dos aspectos diferentes: la expulsión de todos los descendientes de judíos o solo la de aquellos que abjurasen, en forma o de vehemente, ante la Inquisición. Quizá la diferencia a la hora de plantear una medida tan drástica se deba, por un lado, a que tanto la Monarquía Hispánica como las autoridades portuguesas y la Inquisición percibían mayores posibilidades de integración de los *crístãos-novos* que de los moriscos y, por otro, a que estos últimos se encontraban menos mezclados con los cristianos viejos que los judeoconversos lusos.

En 1597, Felipe II ordenó al Consejo General del Santo Oficio que estudiase la posibilidad de decretar la expulsión de todos los cristianos nuevos condenados por judaísmo, así como de sus familias. Como haría en ocasiones futuras, el Consejo General se opuso con vehemencia a esta disposición. Por un lado, consideró que tal medida podría, incluso, beneficiar a los judaizantes, que se verían libres para practicar su fe en el extranjero. Por otro, el Consejo señaló los daños que acarrearía para los cónyuges, algunos de los cuales podrían ser

<sup>87</sup> Para un seguimiento del destierro, véase Bernard VINCENT: "L'expulsion des morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 6 (1970), pp. 211-246.

<sup>88</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: *Heroicas decisiones...*, pp. 325-328.

cristianos viejos, y para los niños inocentes<sup>89</sup>. Y es que el Consejo era consciente de la gran cantidad de matrimonios mixtos, algo que, como hemos dicho, en Portugal siempre dificultó cualquier posibilidad de expulsión de los conversos.

El debate en torno a la expulsión de los moriscos no regresó a los círculos cortesanos hasta finales de siglo y lo hizo en un contexto dominado por el desarrollo de nuevas campañas misionales, tanto en la Corona de Aragón como en Castilla. También tiene una correspondencia temporal clara con las quejas formuladas por las Cortes de Castilla a principios de los años noventa<sup>90</sup>. Finalmente, cabe recordar que tiene lugar casi de manera paralela al pago del segundo de los servicios que la Monarquía recibió de los granadinos a finales del XVI e inicios del XVII y, sobre todo, al inicio de las negociaciones que, años más tarde, desembocaron en el acuerdo que dio lugar al pago del tercero de esos donativos, el de 1603. Es cierto que no se poseen indicios lo suficientemente sólidos como para unir las negociaciones fiscales con la actitud de Lerma, partidario, en 1599, de deportarlos a Berbería, pero la mera coincidencia de las fechas invita a pensar en una suerte de medida de presión de la que, de una u otra forma, se pudo hacer partícipes a los representantes de la *nación*. Con todo, y como apunta Benítez, lo importante de este momento es que los debates en torno a la expulsión trascienden lo puramente moral para convertirse en una materia más de corte político<sup>91</sup>.

En ese contexto es donde cabe encuadrar los memoriales que Juan de Ribera remitió a Felipe III. Los “papeles” del arzobispo llegaron a la corte entre 1601 y 1602 y estaban inspirados por el fracaso de las campañas de evangelización que el propio Ribera había dirigido en su calidad de responsable de la mitra valenciana. Sin embargo, tanto su contenido como los remedios propuestos para dar con una

<sup>89</sup> ANTT, TSO, CG, liv. 92, fol. 73r-81r: Consulta del Consejo General del Santo Oficio (diciembre de 1597). En el caso morisco, tanto la cuestión de los niños como la de los matrimonios mixtos también fueron argumentos esgrimidos por quienes intentaron minimizar los efectos de la expulsión. Tanto fue así que ambos conjuntos entraron en las “categorías de excluidos” del destierro, si bien lo dispuesto en los bandos de expulsión varió dependiendo del territorio y la cronología de cada decreto. Véase Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: *Triptico de la expulsión...*, pp. 218-221.

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 24-25.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 25.

solución al problema de la falta de asimilación de los moriscos deben leerse en clave política<sup>92</sup>. En dichos textos, el patriarca insistió de manera vehemente en la imposibilidad de asimilar a los moriscos y en la necesidad de proceder a la expulsión debido al problema de seguridad que representaban. Aunque en el segundo Ribera intentó contemporizar con los señores de la Corona de Aragón aduciendo que solo le parecía necesaria la expulsión de los de Castilla, su opinión estaba clara. Así lo deja ver el contenido del tercero de sus memorandos, donde insiste en la prevalencia del interés del Estado frente al de la Iglesia<sup>93</sup>. Para entonces, el núcleo duro del Consejo de Estado ya no se mostraba unánime a la hora de valorar la medida y comenzaron a vislumbrarse diferentes posiciones. Parece que las favorables a la expulsión fueron suficientes para que el monarca aprobara el destierro<sup>94</sup>.

Ese es el escenario en que se llega a 1608. Hasta ese año, la política de contemporización y apaciguamiento que se había desarrollado en Valencia había logrado dejar en un estado latente la ejecución de una medida que parecía más que tomada un lustro antes y que, por motivos que desconocemos, había sido nuevamente aparcada<sup>95</sup>. Con aquel escenario de fondo, la sesión del Consejo de 30 de enero dio paso a otra campaña de evangelización, la enésima, voluntad personal de confesor real y acaso la última concesión de quienes, esta vez sí, ya tenían tomada la decisión de proceder a la expulsión.

El resto es conocido. La tregua de los Doce Años y el supuesto peligro norteafricano proporcionaron a Lerma los instrumentos necesarios para que el rey aceptase la promulgación de los bandos. Terminaba así un proceso de debate y justificación política en el que,

<sup>92</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: *Heroicas decisiones...*, pp. 365-68; Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: *Tríptico de la expulsión...*, pp. 30-31.

<sup>93</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: *Heroicas decisiones...*, p. 369. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "El escamoteo del tercer papel del Patriarca Ribera a favor de la expulsión de los moriscos", *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, (2009), 187-191.

<sup>94</sup> Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, 3ª reimp., p. 168.

<sup>95</sup> *Ibidem*, pp. 168-171.

no obstante la relevancia de los asuntos tratados, no hubo capacidad de maniobra política para los moriscos.

Las deliberaciones del Consejo de Estado de 1608-1609, que determinaron la expulsión de los moriscos, tuvieron consecuencias directas en la política de Felipe III con respecto a los *cristãos-novos*. En agosto de 1608, el inquisidor general don Pedro de Castilho solicitó a la Corona que revocase la licencia que les había concedido para salir del reino. Ya se ha tratado esta cuestión. Lo que interesa ahora es señalar que, en la reunión del Consejo de Estado que analizó dicho asunto, en el verano de 1609, pudo oírse la voz del cardenal don Bernardo de Sandoval y Rojas abogando por la expulsión de los conversos portugueses, del mismo modo que se estaba haciendo con los moriscos<sup>96</sup>. Esto demuestra que los ministros del Consejo de Estado concebían la política de la Monarquía Hispánica con respecto a las minorías de manera global, a pesar de las enormes diferencias que percibiesen entre ambos grupos.

Precisamente, en medio del proceso de expulsión de los moriscos, volvió a plantearse claramente la posibilidad de recurrir a una medida idéntica en el caso de los *cristãos-novos*. Así, en octubre de 1611, cuando ya se había decretado la expulsión de los castellanos, el Consejo de Portugal en Madrid debatió la viabilidad de aplicar tal medida a los conversos lusos y, al mismo tiempo, señaló los inconvenientes que acarrearía. Aparte de los de cariz político y económico, nos interesa señalar los de tipo social y religioso, porque demuestran, una vez más, la conciencia que existía de las diferencias y similitudes entre los *cristãos-novos* y los moriscos en los organismos de decisión de la Monarquía Hispánica. Para el Consejo de Portugal dos problemas podían dificultar la expulsión general: el hecho de que algunos conversos fuesen sinceros cristianos y el de los numerosos matrimonios mixtos entre cristianos viejos y nuevos<sup>97</sup>. En Lisboa, el virrey don Cristóbal de Moura trató esta cuestión con dos grandes juristas: Damião de Aguiar y Mendo da Mota de Valadares. Los tres

<sup>96</sup> BA, Cód. 49-IV-16, fols. 62r-69v: Consulta del Consejo de Estado. El documento no está fechado, pero es posterior a la junta de Lisboa que se reunió en junio de 1609 para debatir la revocación de la licencia para salir del reino.

<sup>97</sup> AGS, Estado España, leg. 2642, fol. 5: Consulta del Consejo de Portugal (1611, octubre, 2).

se opusieron a la expulsión general de los conversos lusos, aunque Valadares dejó abierta esta posibilidad para el futuro:

“deixando açabar de compor de todo o abalo da expulsam dos mouriscos e vendo o termo que tomam com as tregoas as cousas dos rebeldes”.

En abril de 1612, la posibilidad de expulsar a los cristianos nuevos fue de nuevo estudiada en el Consejo de Estado. En aquel momento, don Cristóbal de Moura, que había regresado a la Corte, abanderó la causa contraria al destierro. Sólo el cardenal arzobispo de Toledo se mostró partidario, como ya había hecho en 1609, de aplicar una medida semejante a la de los moriscos<sup>98</sup>.

Durante los años siguientes, el proyecto de expulsión de los conversos portugueses cayó en el olvido y no se desempolvó hasta 1618, cuando Felipe III encargó al inquisidor general y al Consejo General que considerasen si sería conveniente el destierro de los convictos de judaísmo. A partir de aquel momento, los debates sobre esta cuestión se prolongaron hasta el inicio de la década de 1630. Al igual que había hecho en 1597, el Consejo General se opuso a esta medida que, en su opinión, sólo serviría para dificultar la erradicación del judaísmo de Portugal. Tampoco había mudado Valadares, ahora miembro del Consejo de Portugal, quien aconsejó al monarca la puesta en práctica de la drástica medida. La principal diferencia es que, en este momento, el inquisidor general don Fernão Martins Mascarenhas sí se mostró partidario del destierro de los condenados por judaísmo que hubiesen abjurado en forma o de vehemente y así lo defendió en su *Tratado sobre os varios meynos, que se offereceraõ a sua Magestade Catholica para remedio do judaismo neste Reyno de Portugal*<sup>99</sup>.

Tras años de debates en Madrid y Lisboa, en 1627 Felipe IV decretó el destierro de los reconciliados por judaísmo fuera de los territorios

<sup>98</sup> AGS, Estado España, leg. 2642, fol. 1: Consulta del Consejo de Estado (1612, abril, 10).

<sup>99</sup> Para los debates que tuvieron lugar a finales del reinado de Felipe III y durante el de Felipe IV, nos remitidos al magnífico estudio de Juan I. PULIDO SERRANO: “La expulsión frustrada. Proyectos para la erradicación de la herejía judaica en la Monarquía Hispánica”, en Francisco J. ARANDA PÉREZ (coord.): *La declinación*

de la Monarquía Hispánica, salvo de las plazas africanas. Por su parte, los condenados a abjurar de vehemente serían desterrados a arbitrio de los inquisidores. No obstante, esta medida no llegó a aplicarse debido, por un lado, a la oposición del Consejo General y, por otro, a la muerte en enero de 1628 del inquisidor general Mascarenhas, su principal y quizá único defensor dentro del Santo Oficio.

La posibilidad de expulsar a los *cristãos-novos* volvió a ser debatida en la Junta de Tomar de 1629 en la que participaron buena parte de los obispos de Portugal y teólogos y juristas de las universidades de Coimbra y Évora. El objetivo de la junta consistía en encontrar remedios para la extensión del judaísmo en Portugal. Los prelados, aunque consideraron que la expulsión total de los *cristãos-novos* estaba justificada, propusieron que se limitase únicamente a los enteros por los cuatro costados, a los que abjurasen en forma o de vehemente y a los familiares de los relajados. No obstante, aunque Felipe IV, una vez más, aprobó el destierro de los reconciliados y de los que abjurasen, la medida acabó por no llevarse a la práctica<sup>100</sup>. Desde luego, no deja de resultar significativo que el confesor real fray Antonio de Sotomayor, opuesto a cualquier expulsión o destierro de los conversos portugueses, aunque se tratase de penitenciados por la Inquisición, se lamentase también de la expulsión de los moriscos, cuyas nefastas consecuencias ya resultaban más que evidentes. En su opinión:

“causó en estos reinos tales daños, que fuera bien tornarlos a recibir, si ellos se allanaran a recibir nuestra santa Fe”<sup>101</sup>.

*de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 889-902.

<sup>100</sup> AHN. Inq. Lib. 1265, fol. 407r-409: Resolución de Su Magestad sobre las propuestas de los prelados de Portugal.

<sup>101</sup> Juan Ignacio PULIDO SERRANO: “La expulsión frustrada.” *La expulsión frustrada...*, p. 900.

## A MODO DE SÍNTESIS

En el período de la Unión Ibérica (1580-1640), parece percibirse una concepción general de las minorías socio-religiosas como problema político por parte de los organismos de gobierno de la Monarquía en dos momentos diferentes. En primer lugar, a principios del reinado de Felipe III, la Corona decidió negociar con ambos grupos la concesión de ciertas gracias, más limitadas en el caso morisco, a cambio de la obtención de servicios que permitiesen paliar la permanente escasez de recursos económicos de la Monarquía. Así, en 1601, Felipe III concedió licencia para salir del reino a los *cristãos-novos* y en 1603 accedió a que los moriscos de Castilla pudiesen cambiar de domicilio. En ambos casos, conversos portugueses y moriscos castellanos se comprometieron al pago de un servicio de idéntica cuantía, 200.000 ducados castellanos o cruzados portugueses. Un año más tarde, los *cristãos-novos* prometieron un nuevo servicio, esta vez de 1.700.000 cruzados, a cambio del perdón general concedido por el papa a petición del rey. En segundo lugar, en 1609 no sólo se decretó la expulsión de los moriscos, sino que en el propio Consejo de Estado, que la decidió, comenzaron a oírse voces que pedían aplicar una medida similar a los *cristãos-novos* portugueses. Sería la expulsión de los moriscos la que se alegraría sistemáticamente cada vez que se propusiese aplicar tal medida a los conversos lusos.

De hecho, a veces a los ministros de la Monarquía se les escapaba, casi sin querer, la comparación entre las dos minorías. Así, en 1630, fray Antonio de Sotomayor, al estudiar un memorial de los *cristãos-novos* sobre la licencia que habían obtenido para abandonar Portugal, afirmaba, sin ambages: “lo que fue expulsión de los moriscos que salieron a su pesar intentan hacer ellos por su voluntad”<sup>102</sup>. Ello no quiere decir, en ningún caso, que tales ministros considerasen semejantes a ambas minorías, ni desde el punto de vista social ni religioso.

<sup>102</sup> Parecer de fray Antonio de Sotomayor (30 de junio de 1630), publicado en Elkan N. ADLER: “Documents sur les marranes d’Espagne et de Portugal sous Philippe IV”, en *Revue des Études Juives*, t. L (1905), p. 227.

De hecho, dos años más tarde, al señalar la verdadera conversión al cristianismo de los *cristãos-novos*, su tendencia a casar con cristianos viejos, la gran cantidad de conversos que ingresaban en las órdenes religiosas y los gastos que realizaban en fundaciones religiosas y obras pías, el mismo Sotomayor recalcaría que:

“de todas estas acciones, que son notorias e innegables, carecieron los moriscos que se unieron [y] mezclaron tan privativamente entre sí solos, que nunca se vio en ellos ningún género de deseo de emparentar con cristianos viejos y mucho menos inclinación a las religiones y culto divino, a las universidades ni a las letras”<sup>103</sup>.

Pero las minorías no sólo fueron percibidas, en algunos momentos, de forma conjunta por la Monarquía, sino que, al menos en una ocasión, uno de los grupos intentó imitar los éxitos del otro. Como hemos comentado, los moriscos de los reinos de Aragón y Valencia se eximieron de la pena de confiscación de bienes por crímenes de herejía en 1555 y 1570 respectivamente. A cambio, se comprometieron al pago de una renta anual a los tribunales de Zaragoza y Valencia. Pues bien: los *cristãos-novos* portugueses siempre tuvieron en mente estos acuerdos y buscaron alcanzar uno semejante. No obstante, jamás lo lograron, lo que pudo deberse a dos motivos. Por un lado, la Inquisición portuguesa se opuso a ello, mientras que los tribunales de Aragón y Valencia lo aceptaron. Por otro, en los territorios de la Corona de Aragón tal acuerdo constituía la mejor o única manera de resolver el espinoso problema de la propiedad de los bienes inmuebles de los moriscos, la mayoría de ellos vasallos de señoríos. Nada semejante ocurría con los *cristãos-novos* portugueses.

Diferentes en sus orígenes, estatuto social, bases económicas y estrategias de integración, durante casi treinta años, de 1580 a 1609, *cristãos-novos* y moriscos tuvieron que negociar con la Corona y, tanto ésta como sus ministros, dieron, en algún que otro momento, muestras de entender que se hallaban ante un problema, el de la integración

<sup>103</sup> Parecer de fray Antonio de Sotomayor (1 de enero de 1633), publicado en Elkan N. ADLER: “Documents sur les marranes d’Espagne et de Portugal sous Philippe IV”, en *Revue des Études Juives*, t. L (1905), p. 118. Hemos actualizado la grafía.



de los grupos de orígenes socio-religiosos diversos, que sobrepasaba el caso concreto de Portugal, Valencia o Aragón. No obstante, las profundas diferencias sociales, económicas y, probablemente también, religiosas de *crístãos-novos* portugueses y moriscos, especialmente valencianos, determinaron que el destino de ambos grupos acabase por ser diferente. Como también lo fue el de los judeoconvertos castellanos con respecto a sus homólogos portugueses o el de los primeros en relación con los moriscos. Pues nunca hubo dos minorías en el seno de la Monarquía Hispánica, judeoconvertos y moriscos, sino grupos muy diversos que, en realidad, lo único que compartían era su cada vez más lejana conversión forzosa al cristianismo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Elkan N. ADLER: “Documents sur les marranes d’Espagne et de Portugal sous Philippe IV”, *Revue des Études Juives*, XLVIII-LI (1904-1906), pp. 1-23, 51-73, 53-75 y 211-237.
- José AMADOR DE LOS RÍOS: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1875-1876.
- James S. AMELANG: *Historias paralelas. Judeoconvertos y moriscos en la España moderna*, Madrid, Akal, 2011.
- Charles AMIEL: “Les cent voix de Quintanar: Le modèle castillan du marranisme (I)”, *Revue de l’histoire des religions*, 218(2) (2001), pp. 195-280.
- , “Les cent voix de Quintanar: Le modèle castillan du marranisme (II)”, *Revue de l’histoire des religions*, 218(4) (2001), pp. 487-577.
- João Lúcio de AZEVEDO: *História dos cristãos-novos portugueses*, Lisboa, Clássica Editora, 1989.
- António BAIÃO: “El-Rei D. João IV e a Inquisição”, *Anais da Academia Portuguesa da História, ciclo da Restauração de Portugal*, 6 (1942), pp. 11-70.
- M.<sup>a</sup> de los Peligros BELCHÍ NAVARRO: *Felipe II y El Virreinato Valenciano (1567-1578). La apuesta por la eficacia gubernativa*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2006.
- Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “Las Cortes valencianas y la política morisca en la época de Carlos V”, *Pedralbes. Revista d’Història Moderna*, 13(1) (1993), pp. 341-353.



- , “Moriscos, señores e Inquisición. La lucha por los bienes confiscados y la concordia de 1571”, *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 24 (1998), pp. 79-108.
- , “La política de Felipe II ante la minoría morisca”, en Ernest BELENGUER CEBRIÀ (coord.): *Felipe II y El Mediterráneo. Congreso Internacional. Barcelona, 23-27 de noviembre de 1998. Volumen II: los grupos sociales*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, pp. 503-536.
- , “La Inquisición ante los moriscos”, en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé ESCANDEL BONET (dirs.): *Historia de la Inquisición en España y América. Volumen III: Temas y problemas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 695-736.
- , “Las duras negociaciones de la Concordia de 1571 entre los moriscos y la Inquisición”, en Emilia SALVADOR ESTEBAN (coord.): *Conflictos y represiones en el Antiguo Régimen*, Valencia, Universitat de València, 2000, pp. 113-155.
- , *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institució ‘Alfons el Magnànim’, 2001.
- , “La política de Carlos V hacia los moriscos granadinos”, en José MARTÍNEZ MILLÁN e Ignacio Javier EZQUERRA REVILLA (coords.): *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. I, pp. 415-446.
- , “El escamoteo del tercer papel del Patriarca Ribera a favor de la expulsión de los moriscos”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 27 (2009), pp. 179-191.
- , *Tríptico de la expulsión de los moriscos. El triunfo de la razón de estado*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012.
- Francisco BETHENCOURT: *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, Akal, 1997.
- James C. BOYAJIAN: *Portuguese bankers at the court of Spain, 1626-1650*, New Brunswick-New Jersey, Rutgers University Press, 1983.
- Raphael CARRASCO: “Historia de una represión. Los moriscos y la Inquisición en Valencia, 1566-1620”, *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 9 (1988), pp. 27-50.
- M.<sup>a</sup> Soledad CARRASCO URGOITI: *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndices documentales*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010 (1ª ed. Chapel Hill –NC (EE.UU.)–, 1969).

- Jaime CONTRERAS CONTRERAS: “Criptojudaismo en la España Moderna: clientelismo y linaje”, *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 9 (1988), pp. 77-101.
- Manuel DANVILA Y COLLADO: *La expulsión de los moriscos españoles. Conferencias pronunciadas en el Ateneo de Madrid*, Madrid, Librería de Fernando Fé, 1889
- Jean Pierre DEDIEU: “Les morisques de Daimiel et l’Inquisition”, Louis CARDAILLAC (coord.): *Les morisques et leur temps. Table Ronde Internationale*, París, Editions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1983, pp. 495-521.
- , “Entre religión y política: los moriscos”, *Manuscrits. Revista d’Història Moderna*, 12 (1994), pp. 63-78.
- Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, 3ª reimp. (1ª ed. Madrid, 1978).
- Remedios FERRERO MICÓ: “Greuges presentados en las Cortes valencianas que se celebraron en el siglo XVI”, *Ivs Fugit*, 10-11 (2001), pp. 935-961.
- José A. de FIGUEIREDO: *Synopsis Chronologica*, Lisboa, Academia Real das Ciencias, 1790.
- Mercedes GARCÍA-ARENAL: “La concordia de la Inquisición de Aragón del año 1555”, en Abdeljelil TEMIMI (ed.): *Religion, Identité et Sources Documentaires Sur Les Morisques*, Túnez, Publications de l’Institut Supérieur de Documentation, 1984, vol. I, pp. 325-348.
- Henry Ch. LEA: *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión* (ed. de R. Benítez Sánchez-Blanco), Alicante, Universidad de Alicante, 2001.
- Bernardo J. LÓPEZ BELINCHÓN: “Olivares contra los portugueses. Inquisición, conversos y guerra económica”, en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé ESCANDEL BONET (dirs.): *Historia de la Inquisición en España y América. Volumen III: Temas y problemas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 499-530.
- Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR: “Che si riduca al modo di procedere di Castiglia”: el debate sobre el procedimiento inquisitorial portugués en tiempos de los Austrias”, *Hispania Sacra*, 59(119) (2007), pp. 243-268.
- , *Inquisición portuguesa y Monarquía Hispánica en tiempos del perdón general de 1605*, Évora, Edições Colibri-CIDEHUS/UE, 2010.

- , *Inquisición y política. El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*, Lisboa, CEHR-UCP, 2011.
- Josep MARTÍ i FERRANDO: *Instituciones y sociedad valencianas en el Imperio de Carlos V*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2002.
- Francisco J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO: *Los moriscos de La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009.
- , “La Corona, los moriscos granadinos y el servicio de 1603. Pacto fiscal y negociación política”, *Al-Qantara*, 38/1 (2017), pp. 7-43.
- Giuseppe MARCOCCI: *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.
- Giuseppe MARCOCCI y Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR CODES: “Struttura economica: Inquisizione portoghese”, en Adriano PROSPERI (dir.): *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizione della Normale, 2010, vol. III, 1537-1541.
- Regina PÉREZ DE TUDELA: *El virreinato conjunto de doña Germana de Foix y don Fernando de Aragón (1526-1536): fin de una revuelta y principio de un conflicto*, Tesis Doctoral, Universitat de València, 1982 (recuperado de <http://roderic.uv.es/handle/10550/38505> [fecha de consulta 13.02.2019]).
- Juan Ignacio PULIDO SERRANO: *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*, Alcalá de Henares, Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes-Universidad de Alcalá, 2002.
- , “La expulsión frustrada. Proyectos para la erradicación de la herejía judaica en la Monarquía Hispánica”, en Francisco J. ARANDA PÉREZ (coord.): *La declinación de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 889-902.
- , “Las negociaciones con los cristianos nuevos en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos (1598-1607)”, *Sefarad*, 66-2 (2006), pp. 345-375.
- Bárbara RUIZ BEJARANO: *Praxis islámica de los musulmanes aragoneses a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas*, Tesis Doctoral, Universitat de Alacant, 2015.
- Serafín de TAPIA SÁNCHEZ: *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.
- Emilia SALVADOR ESTEBAN: *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la revuelta granadina (1568-1570)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987.

- Markus SCHREIBER: “Judíos y conversos, castellanos y portugueses. Una nueva perspectiva para una vieja temática”, original no publicado disponible en red; recuperado de <https://bit.ly/2VQaQd4> [fecha de consulta 07.03.2019].
- Enrique SORIA MESA: *La realidad tras el espejo. Ascenso social y limpieza de sangre en la España de Felipe II*, Valladolid, Ediciones de la Universidad de Valladolid, 2016.
- José Veiga TORRES: “Uma longa guerra social: os ritmos da repressão inquisitorial em Portugal”, *Revista de História Económica e Social*, 1 (1978), pp. 55-68.
- Luis VÁZQUEZ FERNÁNDEZ: “Privilegio de no expulsión de los moriscos antiguos de las Cinco Villas del Campo de Calatrava (Ciudad Real)”, en *Conflictos sociales y evolución económica en la Edad Moderna (I). Actas del I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Toledo, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, vol. VII, pp. 289-299.
- Bernard VINCENT: “L’expulsion des morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 6 (1970), pp. 211-246.
- , “Morisques et mobilité. L’exemple de Pastrana”, en Anne DUBET y Stéphanie URDICIAN (eds.): *Exils, passages et transitions. Chemins d’une recherche sur les marges. Hommage à Rose Duroux*, Clermont-Ferrand, Presses de l’Université Blaise Pascal, 2008, pp. 17-24.



“BOM SENSO E BOM GOSTO”  
LOS JUDÍOS EN CONTACTO CON LAS MONARQUÍAS IBÉRICAS:  
PROTOCOLO Y APARIENCIA

José Alberto Rodrigues da Silva Tavim  
*Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa*

INTRODUCCIÓN

Recientes estudios han contornado la visión de cierta historiografía sobre los judíos ibéricos como alejados de las monarquías ibéricas que los habrían rechazado a finales del siglo xv, y también a causa de la actividad de persecución inquisitorial<sup>1</sup>. Sin embargo, incluso antes del establecimiento de la Inquisición en Portugal en 1536, era frecuente la entrada, aunque no en gran número, de judíos de

<sup>1</sup> Véase por ejemplo, Julio CARO BAROJA: *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Istmo, vol. I, 1986, cap. 1 – “Aventureros, Psicópatas y Emigrantes Inadaptados”; Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: “Judíos en la España de los Austrias”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30, 2 (1981), pp. 609-616; Yosef KAPLAN: “The Travels of the Portuguese Jews from Amsterdam to the ‘Lands of Idolatry’ (1644-1724)”, en Yosef KAPLAN (ed.): *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1985, ídem: “Amsterdam, The Forbidden Lands, and the dynamics of the Sephardi Diaspora”, en Yosef KAPLAN (ed.): *The Dutch Intersection. The Jews and the Netherlands in Modern History*, Leiden, Brill, 2008, pp. 33-62; ídem: “The Place of Herem in the Sephardic Community of Hamburg during the Seventeenth Century”, en Michael STUDEMUND-HALÉVY y Peter KOJ (eds.): *Die Sefarden in Hamburg*, Hamburg, Helmut Buske Verlag, 1994, pp. 63-88; Natalia MUCHNIK: “Des intrus en pays d’Inquisition: présence des juifs dans l’Espagne du xvii<sup>e</sup> siècle”, *Revue des études juives*, 164, 1-2 (2005), pp. 119-156; José Alberto R. Silva TAVIM: “Negociação de identidades - o jogo dos afectos. Judeus do Mediterrâneo em Portugal e no seu Império (séculos xvi-xvii)”, en Maria Filomena Lopes de BARROS y José HINOJOSA MONTALVO (eds.): *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica (período medieval e moderno)*, Lisboa, Colibri, CIDEHUS, Universidad de Alicante, 2008, pp. 349-380; ídem: “Diásporas para o Reino e Império. Judeus conversos e sua mobilidade: aproximações a um tema”, en Andréa DORÉ y Antonio Cesar de Almeida SANTOS (eds.): *Temas Setecentistas. Governos e Populações no Império Português*, Curitiba, Fundação Araucária, 2009, pp. 369-388; ídem: “Juifs de Mafoma dans le Portugal catholique (xvii-xviii siècles)”, en Jocelyne DAKHLIA y Wolfgang KAISER (eds.): *Les musulmans dans l’histoire de l’Europe*, Paris, Albin Michel, vol. 2, 2013, pp. 613-638.





Marruecos en este país sobre todo por motivo de negocios. Terminados estos deberían regresar al país de origen<sup>2</sup>.

No obstante, debemos enfatizar que en Portugal la estancia de judíos fue reglamentada por ley desde el establecimiento de la Inquisición el 23 de mayo de 1536, aunque fue y sigue siendo un derecho transitorio. En 1537, el rey D. João III (1521-1557) obligó a todos los judíos que entrasen en Portugal a usar una estrella de tela roja de seis puntas como signo distintivo en su hombro derecho<sup>3</sup>. Y el segundo “Regimiento” de la Inquisición publicado el 23 de octubre de 1613, detallaba incluso más que la ley real cómo deberían comportarse los judíos visitantes en Portugal. Al llegar, los judíos debían comparecer ante los inquisidores, quienes les ordenarían usar un sombrero amarillo y ser escoltados siempre por un familiar del Santo Oficio, a quien pagarían todos los gastos. Solo podrían entrar en contacto con socios comerciales, y por la noche dormirían en residencias especialmente vigiladas, con el claro objetivo de evitar cualquier contacto con la población cristiano-nueva del reino, cuya verdadera adhesión al catolicismo siempre estaba bajo sospecha<sup>4</sup>. La legislación muestra que los judíos podían entrar en Portugal y mantener su identidad, aunque solo temporalmente y nunca de forma permanente<sup>5</sup>.

En este contexto debemos señalar que algunos judíos tenían derecho a vivir en los dominios ibéricos del Norte de África, debido a su papel como intérpretes, traductores e informadores. En Orán es bien conocido el caso de los Sasportas y de los Cansino, estudiado

<sup>2</sup> Véase, sobre todo, José Alberto R. Silva TAVIM: “Abraão Benzamerro, ‘judeu de sinal’, sem sinal, entre o Norte de África e o reino de Portugal”, *Mare Liberum*, 6 (1993), pp. 115-141; ídem: *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos durante o século XVI: origens e actividades duma comunidade*, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 1997, pp. 494-509.

<sup>3</sup> Duarte Nunes de LEÃO: *Leis Extravagantes e Reportório das Ordenações* (reprodução fac-símile da edição princeps das *Leis Extravagantes*, impressa em 1569), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, Quarta Parte, Título V, lei vii, fol. 122.

<sup>4</sup> *Regimento do Santo Officio da Inquisiçam dos Reynos de Portugal. Recopilado por Mandado do Illustrissimo & Reverendissimo Senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor Geral & Visorey dos Reynos de Portugal*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1613, tit. V, cap. XIII, p. 27.

<sup>5</sup> Véase la synthesis de Jorge COUTO: “Os judeus de sinal na legislação portuguesa da Idade Moderna”, en Maria Helena Carvalho dos SANTOS (ed.): *Comunicações apresentadas ao 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*, Lisboa, Universitária Editora, vol. I, 1989, pp. 123-143.



profundamente por Jean-Frédéric Schaub<sup>6</sup>. Los Pariente desempeñaron un papel similar en Tánger bajo las tutelas del Portugal gobernado por los Felipes y por la dinastía de Bragança, y también bajo la de Inglaterra. Y los Mexias ocuparon el mismo lugar en Ceuta<sup>7</sup>.

Por lo tanto, a pesar de los avatares de los acontecimientos políticos y religiosos, el hecho de estar conectados con el mismo crisol de civilización en aspectos tan importantes como el uso de las mismas lenguas y la observación de ciertas costumbres, pero también debido a intereses de tenor mercantil y financiero, ocasionaron una cierta simbiosis de actividades e intereses entre las monarquías hispanas y algunos judíos de matriz ibérica, que además se fue cimentando a lo largo de los siglos XVI y XVII, sobre todo con la emergencia de la migración conversa, provocada en general por los surtos de la persecución inquisitorial, y que dio origen a tan importantes comunidades como las de Hamburgo, Ámsterdam, Livorno, Esmirna, Londres y otras más.

Desde aquí, como en las plazas del Norte de África, los “expulsados” no dejaron de mantener relaciones intensas con los países ibéricos de donde procedían, sobre todo con los monarcas y miembros de las instituciones estatales. Algunos, como Duarte Nunes da Costa o Jacob Curiel (1585-1664), continuaron sirviendo a los monarcas ibéricos a pesar de haber sido “anulados” por la Inquisición en tiempos muy recientes. Duarte Nunes da Costa había recibido en su casa de Hamburgo, en 1639, a D. Duarte, el hermano menor del futuro rey D. João IV (1640-1656). Con la “Restauración” de Portugal en 1640, Duarte Nunes da Costa rompió todos sus lazos con los Habsburgo, y sirvió al primer soberano de Braganza, suministrándole armas y municiones. ¿Seguían albergando el sueño de pertenecer a un “Reino Nuevo”, en el que los hombres de negocios portugueses serían aceptados, como lo fueron en los días dorados del gobierno del conde-duque de Olivares (1621-1643)? De hecho,

<sup>6</sup> Jean-Frédéric SCHAUB: *Les juifs du roi d'Espagne. Oran, 1509-1669*, Paris, Hachette, 1999.

<sup>7</sup> José Alberto R. Silva TAVIM: “Negociação de identidades...”, pp. 370-375.

<sup>8</sup> Véase John H. ELLIOTT: *El Conde-Duque de Olivares. El político en una época de decadencia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, pp. 300-313; y Jonathan ISRAEL: “Spain and the Dutch Sephardim, 1609-1660”, *Studia Rosenthaliana* 12, 1-2 (1978), pp. 1-61;



JOSÉ ALBERTO RODRIGUES DA SILVA TAVIM

Duarte Nunes da Costa había sido condenado *in absentia* por la Inquisición de Lisboa en un auto de fe celebrado el 5 de septiembre de 1638, y su estatua fue entregada a la justicia secular, ya que había huido de Portugal en torno a 1609 y vivía en Hamburgo<sup>9</sup>. A pesar de eso, terminó siendo honrado con el título de “cavaleiro fidalgo” por el nuevo monarca el 14 de junio de 1641, y fue nombrado agente de Portugal tres años más tarde<sup>10</sup>.

Es tiempo de analizar esta trama de los movimientos de seducción por parte de los judíos de la diáspora, no obstante los traumas de la persecución, de la expulsión y de la migración forzada.

#### EL PROTOCOLO

El protocolo es una estrategia fundamental de aproximación a una entidad en este caso conocida y a quien se pretende infundir un sentimiento de confianza, a pesar de la distancia y la conciencia que hay una coyuntura específica de degradación de la imagen del interlocutor, fundamentada en motivos de contenido religioso, que pueden consubstanciar sentimientos de repulsa: repulsa por la falsedad en el comportamiento religioso; repulsa por la inconstancia social de la persona que no se armoniza con una imagen de confianza. Entonces, en este complejo de relaciones, garantizar la “reputación” y “el mantenimiento de las normas sociales”, como

ídem: “Manuel López Pereira of Amsterdam, Antwerp and Madrid: Jew, New Christian and Adviser to the Conde-Duque de Olivares”, *Studia Rosenthaliana* 19, 2 (1985), pp. 109-126; ídem: *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, London, The Littman Library of Jewish Civilization, 2003, pp. 90-92. Con respecto a las esperanzas de los judíos de ser aceptados de nuevo en Portugal, António José SARAIVA: *Inquisição e Cristãos-Novos*, Lisboa, Editorial Estampa, 1985, pp. 185-192 y la edición alargada y comentada por H. P. SALOMON e I.S.D. SASSOON: *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and its New Christians, 1536-1765*, Leiden, Brill 2001, pp. 207-214; e ídem: “António Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire”, *Studia Rosenthaliana* 1 (1972), pp. 25-57, reeditado en Portugués en *História e Utopia: Estudos sobre Vieira*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, pp. 75-107.

<sup>9</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa) (ANTT), *Inquisição de Lisboa (II)*, processo (proc.) 7192, fol. 42.

<sup>10</sup> Acerca de Duarte Nunes da Costa véase Jonathan ISRAEL: “Duarte Nunes da Costa (Jacob Curiel), of Hamburg, Sephardi Nobleman and Communal Leader (1585-1644)”, *Studia Rosenthaliana* 21-1 (1987), pp. 14-34.



elementos fundamentales de la “Language of Trust” –para utilizar una expresión enfatizada por Ricardo Court<sup>11</sup>– deberían ser instrumentos clave para el triunfo en la correspondencia.

Debemos entonces preguntarnos cómo se hacía, y también señalar qué no debía hacerse.

Comencemos por la segunda cuestión: ¿qué no debía hacerse? Un análisis generalizado de la documentación revela que lo que no se debía hacer era cualquier comentario –directo o indirecto– sobre el gobierno del país y su dirección religiosa, a pesar de que los nuevos judíos, como se nota por alguna correspondencia particular o alusiva, estaban lógicamente en posición frontal contra la Inquisición y los principios de su actuación<sup>12</sup>. Esto puede ser atestiguado incluso por la casi ausencia de mención a la institución, aun cuando en correspondencia particular el interlocutor judío sabía que determinado monarca estaba en contra de la política circunstancial del Tribunal del Santo Oficio. Por el contrario, encontramos incluso el caso de un judío marroquí que ha hecho un panegírico de la Inquisición –claro, ante la Inquisición de Lisboa: en 1658, Jacob Mexias se presenta allí a quejarse de una persona que era pariente de un familiar del Santo Oficio. Cuando se dirigió a la residencia del familiar Amaro Francisco, donde permanecía el judío Arroyo, por motivos de negocios, fue súbitamente agredido, física y verbalmente, por João da Silva, yerno de aquel. Se dirigió entonces al Tribunal para que se hiciera justicia, pues siempre estuvo acompañado por el familiar Antonio Rodrigues, y bajo la protección del Santo Oficio, “cuja inteireza e

<sup>11</sup> Sobre la etiqueta en la correspondencia de los comerciantes, véase Francesca TRIVELLATO: *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, Yale University Press, 2009, cap. 7. Y también Ricardo COURT: “‘Januensis Ergo Mercator’: Trust and Enforcement in the Business Correspondence of the Brignole Family”, *The Sixteenth Century Journal*, 35, 4 (2004), pp. 907-1003; ídem: “The Language of Trust: Reputation and the Spread and Maintenance of Social Norms in Sixteenth Century Genoese Trade”, *RiMe – Revista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, 1 (2008), pp. 77-96 (agradezco a Ana Sofia Ribeiro las dos últimas referencias).

<sup>12</sup> Véase por ejemplo Miriam BODIAN: *Dying in the Law of Moses. Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2007, cap. 7.

justiça era tam conhecida no mundo, e ainda mais na África, onde era natural, e morador”, afirma Jacob Mexia, firmando en hebreo<sup>13</sup>.

Pero, como dijimos, normalmente referencias a cuestiones de tenor religioso, y a las instituciones católicas, se encuentran totalmente ausentes. Lo que se debía hacer era ir directamente al asunto pretendido, ya se tratase de una información sobre un combate, treguas que se vecinaban, relaciones de un determinado Estado con otros Estados, política interna, descripciones de embajadas y estrategias matrimoniales, o el suministro de bienes requeridos por el soberano español o portugués como armamento, explosivos, cereales y otros bienes, etc. Lo que refleja buena parte de esa correspondencia enviada a los reyes ibéricos es el detalle casi cotidiano de lo que pasaba en los reinos en que vivían, como si fuesen cronistas de otros reinos, con el objetivo de informar al soberano ibérico de aquello que de otra forma tendría más dificultades para conocer. En este caso la figura más emblemática es quizás el barón Manuel de Belmonte, es decir Isaac Nunes (1630-1705), conde palatino y “agente” del rey de España en las Provincias Unidas, que entró al servicio de la Casa Real de España en 1664, como agente-general, y después de ese año, como residente. El rey Carlos II le otorgó incluso carta de nobleza en 1693, emitida en Bruselas, en reconocimiento de sus veinte años de servicio a favor de España. Prueba de ello es la voluminosa y minuciosa correspondencia del mismo que se encuentra en la Biblioteca Nacional de España, mantenida con don Juan José de Austria y don Mateo Patiño sobre acontecimientos políticos y militares europeos observados desde Ámsterdam, en 1666-1667; además de la correspondencia de Estado con don Manuel Joaquín Álvarez de Toledo y Portugal, conde de Oropesa, desde 1687 a 1691<sup>14</sup>.

Pero desde fechas tempranas tenemos conocimiento del formulario utilizado para infundir confianza en sus servicios delante de los correspondientes cristianos. Por ejemplo, cuando Abraão Rute,

<sup>13</sup> ANTT, *IL*, livro 236 (Século xvii – *Cadernos do Promotor*, n.º 37), fols. 519-520.

<sup>14</sup> Vide Richard J. H. GOTTHEIL: *The Belmonte-Belmonte Family. A Record of four hundred years. Put together from the Original Documents in the Archives and Libraries of Spain, Portugal, Holland, England and Germany as well as from private sources*, New York, Privately Printed, 1917, cap. 7.

el rabino jefe de Safi –ciudad costera marroquí conquistada por los portugueses en 1508– informa detalladamente a D. Manuel I, rey de Portugal (1495-1521), en 1511, del cerco de la ciudad hecha por algunas tribus vecinas, señala: “(...) y Nuestro Señor que ayuda y les favorece cosas de V. A., dyo vytoria a los Cristanos. El sea loado!”<sup>15</sup>. De hecho, lo que parece una paradoja, es una fórmula protocolaria de mostrarse en conexión con la política de Portugal, reino de cristianos, a pesar de que el mismo Abraão había sido uno de los expulsados de la Península Ibérica unos años antes.

Este discurso “de proximidad” alcanza su máxima expresión con las figuras áulicas de la élite portuguesa de Ámsterdam, como es el caso paradigmático de Jerónimo Nunes da Costa, o Moisés Curiel (1620-1697) –hijo de Duarte Nunes da Costa– el cual organizó unas festividades en La Haya para conmemorar el segundo matrimonio de D. Pedro II (1683-1703) de Portugal, con la princesa María Sofía Isabel de Neoburgo (1666–1699)<sup>16</sup>. El poeta converso exilado en Ámsterdam Manuel de Leão señala en la dedicatoria de su *Triumpho Luzitano*, evocando el mismo matrimonio regio, que Jerónimo era “Cavalleiro Fidalgo de Caza de su Majestad Elrey Dom Pedro Segundo de Portugal”<sup>17</sup>, aunque estuviese fuera de Portugal, siendo un eminente miembro de la comunidad portuguesa de Ámsterdam. Su dualidad le causó cierta molestia dentro de esa comunidad, especialmente durante

<sup>15</sup> “Carta de rabi Abraão a D. Manuel”, Safi, 3.1.1511, pub. en Pierre de CÉNIVAL, David LOPES y Robert Ricard (eds.): *Les Sources Inédites de l’Histoire du Maroc – première Série: Dynastie Sa’adienne. Archives et Bibliothèques du Portugal*, Paris, Éditions Paul Geuthner, vol. 1, 1934, pp. 281-283; y en António da Silva REGO (ed.): *As Gavetas da Torre do Tombo*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, vol. 10, 1974, pp. 104-106. Sobre el contexto del documento véase José Alberto Rodrigues da Silva TAVIM: *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos...*, pp. 206-208.

<sup>16</sup> Sobre Jerónimo Nunes da Costa véase Daniel SWETSCHINSKI: “An Amsterdam Jewish Merchant-Diplomat: Jeronimo Nunes da Costa alias Moseh Curiel (1620-1697), Agent of the King of Portugal”, en L. DASBERG y J. N. COHEN (eds.): *Neveh Yá akov Jubilee Volume Presented to Dr. Jaap Meijer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Assen, Van Gorcum, 1982, pp. 3-30; y Jonathan ISRAËL: “The Diplomatic Career of Jeronimo Nunes da Costa: An Episode in Dutch-Portuguese Relations of the Seventeenth Century”, *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederland* 98 (1983), pp. 167-190; ídem: “An Amsterdam Jewish Merchant of the Golden Age: Jeronimo Nunes da Costa (1620-1697), Agent of Portugal in the Dutch Republic”, *Studia Rosenthaliana* 18-1 (1984), pp. 21-40.

<sup>17</sup> Manuel de LEÃO: *Triumpho luzitano*, Bruselas, s. ed., 1688, fol. 1.

la reconquista del Brasil holandés por los portugueses (1645-1654). Fue durante este período, más precisamente el 9 de mayo 1645, cuando los agricultores cristianos empuñaron armas contra los holandeses en el “hinterland” de Recife y comenzaron a quemar las granjas pertenecientes a judíos, entre otros, cuando Jerónimo Nunes da Costa fue nombrado agente de la Corona portuguesa en las Provincias Unidas por el rey de Portugal D. João IV<sup>18</sup>. Este mismo año, Nunes da Costa comunicó al diplomático portugués Luís Pereira de Castro que era “um bom portuguez e fiel servidor de sua magestade”, y que estaba orgulloso de su posición<sup>19</sup>. De hecho, fue recompensado el año siguiente por el mismo rey con la nueva posición de “caballero-hidalgo de la casa real”<sup>20</sup>. Para los propósitos de nuestro estudio, es interesante examinar más de cerca la carta que dirigió a D. Nuno Álvares Pereira de Melo, primer duque de Cadaval, en 1682, hoy en la Biblioteca Nacional de Francia. Escribiendo a este gran aristócrata, que había sido nombrado embajador en la corte de Saboya en Turín, Nunes da Costa informó cómo en las gacetas francesas, españolas, flamencas y alemanas, “se retratam do mesmo modo as grandezas da nossa Armada, e as do aplauzo com que Vossa Excelência está nessa Corte, e a gloria que com isso alcança a nação Portuguesa”<sup>21</sup>.

Sin que nos refiramos a la misión del duque en Turín, que no tiene nada que ver con nuestro tema<sup>22</sup>, vale la pena señalar que Jerónimo Nunes da Costa se considera un miembro activo de la “nación portuguesa”. Según Miriam Bodian, su autodenominación como “gente

<sup>18</sup> Véase H. I. BLOOM: *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*, New York, Kennikat Press, York, 1969, pp. 138-144; Arnold WIZNITZER: “Jewish Soldiers in Dutch Brazil”, *Proceedings of the American Jewish Historical Society* 47 (1957), pp. 45-50; Charles BOXER, *The Dutch in Brazil*, Oxford, Oxford University Press, 1957, cap. 5 – “The ‘War of Divine Liberty’”; y Jonathan ISRAEL: *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540-1740)*, Leiden, Brill, 2002, cap. 11: “Dutch Sephardi Jewry, Millenarian Politics and the Struggle for Brazil (1645-1654)”.

<sup>19</sup> “Carta de Jerónimo Nunes da Costa [to Luís Pereira da Costa], Amsterdam, 20.10.1645, en Biblioteca da Ajuda (Lisboa), *ms. 49-X-24*, fols. 339-339vº.

<sup>20</sup> Cf. Jonathan ISRAEL: “An Amsterdam Jewish Merchant...”, p. 22.

<sup>21</sup> “Carta de Jerónimo Nunes da Costa a D. Nuno Álvares Pereira de Melo, Duque de Cadaval, Amsterdam, 10.8.1682, en Bibliothèque Nationale de France, *Fonds Portugais*, n.º 37, fol. 42.

<sup>22</sup> Sobre esta embajada, véase Maria Paula Marçal LOURENÇO: *D. Pedro II*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2007, p. 249.

da nação” (gente de la nación), u “os da nação” (los de la nación), a veces agregando “Hebre(i)a” (hebrea) a ella, o incluso “Judeus da nação portuguesa e espanhola” (judíos de la nación portuguesa y española), como apareció en el texto de la unión de varias congregaciones portuguesas en 1639<sup>23</sup>, usado entre los judíos portugueses de Ámsterdam, evoca no solo el sentido original de la expresión holandesa *Portugeesche Nation* –nación portuguesa– que significa la comunidad extranjera portuguesa, sino también un componente étnico que indica una experiencia histórica común e idiosincrásica que los llevó al exilio en los Países Bajos<sup>24</sup>. Sin embargo, este ejemplo del uso de la palabra por Jerónimo Nunes da Costa es aún más “plástico”. Se consideraba un miembro de la nación portuguesa, es decir, un portugués “de Portugal”, en el exilio. En la misiva enviada a Luís Pereira de Castro dijo que era un “bon português”, y que se regocijó junto con el duque de Cadaval por “nuestra” flota. El poeta Manuel de Leão subrayó que Jerónimo “ama” extremadamente todo lo relacionado con Portugal<sup>25</sup>. Estos “fragmentos de un discurso amoroso” –para usar la terminología de Roland Barthes– están dirigidos no a un ser querido, amigo o familiar, sino a una entidad social y política a la que alguien quiere servir, y por la cual alguien posee un sentido de pertenencia. En realidad, el proceso y el discurso de adhesión son similares; por esa razón aún hoy es habitual referirse de forma abstracta al “amor por una causa o al amor por el país”. De hecho, Nunes da Costa se refería a la “nación portuguesa” no solo en el sentido de la nación judía portuguesa, sino con un carácter más universal que incluía, de manera abstracta, a todos aquellos que sentían que eran portugueses, incluso en el exilio.

Además, en 1668, D. Pedro II de Portugal pidió a los Estados Generales que reconocieran a Jerónimo Nunes da Costa como

<sup>23</sup> Regulamentos de 3.4.1639, Livro dos Acordos da Nação, Escamot e Eleiçoens do K.K. de T.T. que el Dio Augmenta, in Stadsarchief Amsterdam (SA), 334 – Archief van de Portugees-Israelitche Gemeente te Amsterdam (APIGA), n.º 19, pub. por Wilhelmina C. PIETERS en *Daniel Levi de Barrios als geschiedschrijver van de Portugees-Israelitische Gemeente Amsterdam in zijn “Triumpho del Gobierno popular”*, Amsterdam, Schelta & Holkema NV, 1968, p. 156.

<sup>24</sup> Miriam BODIAN: *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp. 6-13.

<sup>25</sup> Manuel de LEÃO, *Triumpho...*, ‘Dedicatoria’.

representante de la Corona portuguesa, lo que fue aceptado, aunque se negaron a eximirlo del pago de impuestos, ya que era bien sabido que era uno de los miembros más ricos de la comunidad portuguesa en Ámsterdam. Y es digno de mención que Jerónimo Nunes da Costa insistiese en que los Estados Generales registraran su condición de “ministro” de la Corona portuguesa, y no de holandés. Los Estados Generales finalmente acordaron su exención, no por los motivos que había presentado, sino por los servicios prestados por él<sup>26</sup>.

¿Sería solo una cuestión de “Realpolitik”? Es decir, Abraão Rute era rabino de la comunidad de Safi, reconocido en esa posición por carta regia. Y Moisés Curiel siguió presentándose en su correspondencia con entidades portuguesas con el nombre cristiano de Jerónimo Nunes da Costa, asumiendo también en la onomástica ese sentido de pertenencia.

De hecho, lo que ha sido ampliamente comprobado por Jonathan Israel es que la supervivencia de este grupo minoritario –sobre todo en las comunidades “nacidas” en el siglo xvii– dependía mucho del mantenimiento de los contactos socioeconómicos con los reinos ibéricos y sus imperios: y en ese papel fundamental eran reconocidos por las entidades nacionales que los acogieron. El gran virtuosismo de sus estrategias de acción era la intermediación económica y política entre entidades políticas a menudo en confrontación: aquellas de donde fueron expulsados, y las que los acogieron. Digamos que su lustre dependía del protagonismo de hacer “respirar” dos mundos a menudo belicosos<sup>27</sup>. Y tuvieron que actuar como si siguieran viviendo en España, Portugal o en sus colonias. No obstante, dos cuestiones se plantean aquí: la de la reciprocidad y la de la vivencia ibérica en “exilio”.

Como hemos visto, los soberanos ibéricos designaron estos hombres, ahora abiertamente judíos en Ámsterdam, para los puestos de representantes de las Coronas española o portuguesa, y les concedieron incluso títulos nobiliarios que aquellos ostentaron con orgullo y con

<sup>26</sup> Véase supra, nota 16.

<sup>27</sup> Véase, sobre todo, Jonathan ISRAEL: *Diasporas within a Diaspora...*; ídem: *European Jewry...*; ídem: *Empires and Entrepots: The Dutch, the Spanish Monarchy and the Jews, 1585-1713*, London, Hambledon Press, 1990.

elegancia. Pero aquí el juego de mimesis está fundamentado en un “olvido fabricado” –para utilizar la terminología de los historiadores de “la Mémoire”, como Lucette Valensi y Jocelyne Dahkha<sup>28</sup>–, es decir, como si toda la realidad apremiante que llevó a su erradicación del mundo político no debiera ser evocada; y como si estos personajes fueran “destacados” de sus comunidades y premiados solo en función de su actividad individual y a veces idiosincrásica –algo, que por cierto, los mismos agraciados promovían. Por eso, obviamente, sus nombres judíos jamás son declarados por ellos mismos o por otros en la correspondencia oficial de tenor político o informativo, pero sí en las páginas acusatorias de los procesos inquisitoriales –esos sí que tenían la función de recordar y acusar<sup>29</sup>. Por supuesto, aquí la “Realpolitik” de las monarquías hispanas resultó favorable a las necesidades de la “Realpolitik” de estas personalidades: la necesidad de contar con el apoyo de estos “portugueses” o “españoles” en el exilio para asegurar estrategias de contenido económico y político en países de relaciones inestables, incluso si resultaba imprescindible dejar al margen algunas directrices religiosas. Pero, recordemos de nuevo, que aquí está el motivo de todo este aparato discursivo, con el objetivo de infundir confianza: al discurso de lealtad o amor patrio, o a la minuciosa tarea de mantener las Coronas informadas de lo que pasaba en las localidades del exilio y otros, correspondía el reconocimiento de los monarcas ibéricos, con la atribución de cargos y puestos honoríficos que vehiculaban de nuevo, indudablemente, estas personalidades al mundo ibérico –de donde, además, nunca habían salido en términos de valores y mentalidad. Y, además, como

<sup>28</sup> Véanse, respectivamente, Lucette VALENSI: “From Sacred History to Historical Memory and Back: The Jewish Past”, *History and Anthropology*, 2, 2 (1986, número especial con el título *Between Memory and History*, ed. por Marie Noelle BOURGUET, Lucette VALENSI y Nathan WACHTEL), pp. 283-305; ídem: “Le roi chronophage. La construction d’une conscience historique dans le Maroc postcolonial”, *Cahiers d’Études Africaines*, 30, 3, 1990, pp. 279-298; ídem: *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois*, Paris, Éditions du Seuil, 1992; Jocelyne DAKHLIA: *L’oubli de la cité. La mémoire collective à l’épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, Éditions La Découverte, 1990.

<sup>29</sup> Véase por ejemplo, José Alberto R. Silva TAVIM: “Díásporas para o Reino e Império...”, p. 377.



“grandes señores”, tal como los “grandes” de Portugal y de España, su posición los transformaba en personajes fuera de sospecha.

¿Los reyes de España podían dudar de una persona del estatus de Manuel de Belmonte, nombrado en 1672 conde palatino del Sacro Imperio por el emperador Leopoldo I de Habsburgo (1657-1705) y barón de Belmonte en 1693 por Carlos II de España (1665-1700)? ¿O también del banquero António Lopes Suasso (1614-1685), como judío Isaac Israel Suasso, que recibió de Carlos II de España el título de barón d’Avernas-le-Gras en reconocimiento de sus servicios diplomáticos, título también asumido por su famoso hijo Francisco Lopes Suasso (1657-1710), como judío Abraham Israel Suasso, igualmente banquero?<sup>30</sup> ¿Y podrían los reyes de Portugal también dudar de la dinastía de los Nunes da Costa: Duarte Nunes da Costa, como hemos visto, nombrado por el rey D. João IV caballero-hidalgo por el servicio prestado a su causa; y su hijo Jerónimo Nunes da Costa, nombrado también por el mismo rey caballero de la Casa Real debido al apoyo incondicional a su causa?

En realidad, estamos ante dinastías de personas de origen judío ennoblecidas, lo que, una vez más, remite a la singularidad de sus talentos, dentro de sus comunidades, casi en el mismo nivel excepcional de los monarcas hispanos y sus asistentes. Manuel de Belmonte tenía a su sobrino Francisco de Schonenberg, alias Jacobo Abraham Belmonte, establecido en la península ibérica desde 1678, como representante diplomático de la República holandesa en Madrid; y le sucedió en el título de barón su primo Francisco Jiménez Belmonte. Como hemos visto, a António Lopes Suasso le sucedió su hijo Francisco en el título de barón d’Avernas-le-Gras. Y, a su vez, a este sucedió en su negocio y como barón d’Avernas-le-Gras su hijo mayor, Antonio Lopes Suasso el Joven, alias Isaac Lopes Suasso (1695-1775). Respecto a los Nunes da Costa, se trata también de una dinastía de representantes judíos fieles a los Bragança. La conexión entre el poder político portugués y la familia Nunes da Costa continuó en la siguiente generación, consolidada a través de su idea de pertenecer

<sup>30</sup> Sobre esta familia véase, sobre todo, Daniel SWETSCHINSKI y Loeki SCONDUVE: *De familie Lopes Suasso, financiers van Willem II*, Amsterdam, Joods Historisch Museum, 1988.



a Portugal. A Jerónimo sucedió en su cargo de agente de Portugal en las Provincias Unidas su hijo mayor, Alexandre Nunes da Costa, también conocido como Shelomoh Curiel, y después de su muerte en 1712 el cargo fue para su hijo menor, Álvaro Nunes da Costa, o Nathan Curiel. Curiosamente, a la muerte de Nathan en 1738, la corona portuguesa negó a su sobrino y heredero la renovación del título bajo la acusación de ser un “judío”<sup>31</sup>. En ese período Portugal era gobernado por el rey D. João V (1707-1750), bajo cuyo reinado se alcanzó la culminación de la identificación entre el poder absoluto y la política religiosa del Santo Oficio, que promovió la unidad política mediante la supresión de posibles o supuestos intereses ideológicos u otras diferencias<sup>32</sup>. De todas formas, se trató de dinastías que perduraron, a pesar de que se sabía que eran judíos.

Pero aquí se plantea, como hemos dicho, otra cuestión que es la de la vivencia de estos judíos ibéricos en el exilio. Sabemos por los estudios muy minuciosos de autores como Yosef Kaplan, Daniel Swetschinski y Tirtsah Levie Bernfeld, que se trataba de sociedades muy estratificadas, es decir, que reproducían en el exilio una división social entre ricos y pobres, influentes y comunes, similar a la que estructuraba la sociedad de órdenes del Antiguo Régimen peninsular. En su cúspide se encontraban estas dinastías de los representantes políticos y de los potentados financieros (acumulando con frecuencia ambas funciones). Y, en polo opuesto, estaban todos los pobres emigrados –muchos huidos de la acción predadora de las inquisiciones– sin recursos, dependiendo de la caridad de las instituciones de auxilio, causando inmensos problemas para la gestión financiera del *Mahamad* o Junta Gobernativa de las diversas comunidades, lo que las llevó a plantear soluciones drásticas como el envío de los excedentes a otras comunidades o incluso a las colonias en el Nuevo Mundo.

Esta estratificación es notoria también en el trato entre intelectuales y mecenas ricos, a los que aquellos retrataban de forma

<sup>31</sup> Cf. Jonathan ISRAEL: “The Diplomatic Career...”, p. 190.

<sup>32</sup> Vide Maria Luísa BRAGA: *A Inquisição em Portugal na primeira metade do séc. XVIII. O Inquisidor Geral D. Nuno da Cunha de Athayde e Mello*, Lisboa, INIC, 1992. Véase también a J. Lúcio de AZEVEDO: *História dos Cristãos Novos Portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1975, pp. 331-345; y Maria Beatriz Nizza da SILVA: *D. João V*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006, pp. 178-183.



JOSÉ ALBERTO RODRIGUES DA SILVA TAVIM

áulica e ilustre. Destaca el poeta Daniel Leví de Barrios, autor de un número impresionante de panegíricos y epitalamios en favor de los más importantes y acaudalados, dignos de aplicarse a los miembros de las casas más ilustres de Portugal y España. Por lo tanto, lo que queremos decir es que, en realidad, reproduciendo estos judíos conversos más poderosos, en el exilio, el universo de las relaciones sociales ibéricas –que era de hecho aquel en el que habían nacido y crecido– al invertir en el mantenimiento de los lazos con la Península, sobre todo por motivaciones de índole económica, sería lógico que utilizasen en la comunicación con las monarquías ibéricas las formas de protocolo que reconocían ser las más necesarias, convenientes y eficientes.

#### LA APARIENCIA

Es evidente que los grandes hombres de negocios conversos mantuvieron al menos la apariencia que guardaban en la Península Ibérica, aun cuando, acosados por la Inquisición, se establecieron en Hamburgo o Ámsterdam. Otros, como el barón de Belmonte o los barones Suasso, adoptaron los trajes propios de su estado, como si viviesen en el mundo ibérico que representaban, es decir, vestiduras que los identificaban como miembros de la nobleza de servicio y de las finanzas en el exterior de la península ibérica.

Sin embargo, debemos destacar que hay indicios de que los judíos autorizados a visitar la península ibérica, en los siglos XVI y XVII, sobre todo oriundos del Norte de África, adoptan una actitud semejante. Eran también hombres de la élite negociadora y administrativa, tratando y comportándose como los hombres de la cúspide de la antigua Iberia judía medieval, o del *mellah* marroquí.

Abraão Benzamerro, rabino mayor de Safí desde 1537, es quizás uno de los casos más resonantes. En 1524 fue premiado por el rey D. João III con la autorización para venir a Portugal con dos criados judíos. Aún en ese año el soberano lo privilegiaba con la posibilidad de enviar al Reino un servidor, el cual a su vez podía traer un criado. También en 1524, D. João III correspondía a la petición de

✻ 72





D. Francisco Lopes Suasso (1657-1710), como judío Abraham Israel Suasso, segundo baron d'Avernas-le-Gras. Autor: Nicolaas Maes, Amsterdam Historisch Museum

Abraão Benzamerro, eximiéndolo y a su familia y criados del poder judicial del rabino Abraão Rute. Mientras que el 7 de febrero de 1537 D. João III reitera el uso de un signo distintivo para los judíos autorizados a entrar en Portugal –una estrella de tela roja cosida en el hombro derecho, en la portada o pelliza–, sabemos por la obra



JOSÉ ALBERTO RODRIGUES DA SILVA TAVIM

anónima portuguesa *Ditos Portugueses dignos de Memória* que el rey lo exceptuó de esta obligación:

“Andando em Lisboa um judeu chamado Abraão Benzamerro, a quem el-rei D. João, por ser mercador muito rico e muito discreto, deu licença que andasse sem sinal ...”<sup>33</sup>.

De hecho, como señor de gran riqueza y preeminencia social, la exclusión del uso de una señal vejatoria le llevó, más que a ser confundido con elementos del pueblo portugués o con judíos como él con permiso para visitar Portugal, a posicionarse en el mismo nivel social de muchas personalidades acaudaladas de este país y de Marruecos. Por eso, en el proceso sustanciado por la Inquisición en Lisboa contra su amante Leonor Mendes en 1537, los inquisidores señalaron en su margen: “nom trazia sinal nem por Judeu era conhecido”<sup>34</sup>.

Podemos incluso imaginarlo en el reino, usando algarabía y calzando zapatos de Córdoba, como consta en la carta que D. João Coutinho, capitán de Arcila, escribió al rey en 1538, y rodeado por los sirvientes moros y judíos, dando uno de estos pretextos a observaciones de D. João III y Fernão Cardoso, encargado de la Casa de la Mina:

“Andando neste reino um judeu rico chamado Abraão Benzemerro, trazia em sua casa e serviço muitos mouros e judeus, e um judeu tornou-se-lhe mouro. Perguntando el-rei a Fernão Cardoso o que pensava daquilo, respondeu-lhe ele: – Senhor, que não desdirá, porque é tinto sobre azul”<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Ditos Portugueses Dignos de Memória* (ed. José Hermano SARAIVA), Lisboa, Edições Europa-América, s.d., p. 160.

<sup>34</sup> ANTT, *IL*, proc. 2714, fol. 158. Véase también José Alberto R. Silva TAVIM: “Abraão Benzamerro...”, p. 129.

<sup>35</sup> *Ditos Portugueses...*, p. 157. Sobre Abraão Benzamerro véase nuestro artículo cit. supra.



Esta “exposición” de los servidores de los señores judíos marroquíes tiene su equivalente en la Casa Nasci, en Turquía<sup>36</sup>. Es de notar que, como sucedía con Abraão Benzamerro, hay pruebas de que D. Joseph Nasci se acompañaba de servidores musulmanes, lo que significa que su estatus social le permitía, en el marco de las sociedades islámicas en que vivía, superar las cuestiones de segregación social. Por ejemplo, cuando D. Joseph Nasci, o como cristiano Juan Micas, intentó regresar a la Península Ibérica en los años setenta del siglo XVI, pidió en el Memorial enviado a Felipe II de España que le fuera emitido un salvoconducto para poder entrar en aquel país, pero acompañado de más de setenta personas, entre judíos y turcos, es decir, una verdadera corte, ya que él pretendía que el rey español lo entronizase en el siempre pretendido “reino de Chipre”<sup>37</sup>.

Además, en el Imperio otomano, los Nasci se comportaron como prototipos de los conversos que inmigrarán de la Península Ibérica en el siglo XVII, rehusándose a vivir en los barrios judíos, siendo reconocidos como occidentales por los propios sultanes, manteniendo correspondencia con las cabezas coronadas de Europa y presentándose como miembros de la élite europea, en su apariencia –la misma que tenían en Portugal. Alrededor de 1557, el autor del *Viaje en Turquía* diría que Doña Gracia Nasci entró en Estambul rodeada de un cortejo de cuarenta caballos y que, de su séquito, que se desplazaba en cuatro carros triunfales, formaban parte un conjunto de damas y criadas españolas. Doña Gracia conseguiría del sultán que sus criados no usasen la tradicional toca sino gorros, y que se vistieran a la veneciana<sup>38</sup>. Un año después, en 1554, su sobrino, Juan Micas, el

<sup>36</sup> Sobre el clā Nasci se puede consultar, entre otros, Cecil ROTH: *Doña Gracia Nasi of the House of Nasi*, New York, The Jewish Publication Society of America, 1948; Ídem: *The House of Nasi: The Duke of Naxos*, New York, Greenwood Press, 1948; Paul GRUNEBAUM-BALLIN: *Joseph Naci, duc de Naxos*, Paris, Mouton, 1968; Herman Prins SALOMON y Aron de Leone LEONI: “Mendes Benveniste, de Luna, Micas, Nasci: The State of the Art (1532-1558)”, *The Jewish Quarterly Review*, 3-4 (1998), pp. 135-211; y Aron de Leone LEONI: *The Hebrew Portuguese Nations in Antwerp and London at the Time of Charles V and Henry VIII: New Documents and Interpretations*, New York, KTAV Publishing House, 2005.

<sup>37</sup> Véase Agustín ARCE: “Espionaje y última aventura de José Nasi (1569-1574)”, *Sefarad*, 13, 2, 1953, pp. 273, 280-285.

<sup>38</sup> *Viaje de Turquía (La odisea de Pedro de Urdemalas)* (ed. de Fernando García SALINERO), Madrid, Cátedra Letras Hispánicas, 2000, p. 451.



que vendría a ser don Joseph Nasci después de circuncidado, entraría en la Sublime Puerta también de forma magnífica, rodeado de veinte servidores, todos vestidos como señores, llevando él mismo vestiduras de seda guarnecidas de marra gibelina<sup>39</sup>. Además, Doña Gracia quedaría reconocida para el futuro, incluso en los medios judíos, como la “Señora”, y su sobrino Juan Micas como “D. Joseph Nasci, duque de Naxos”<sup>40</sup>.

Sin embargo, mientras João Micas se intitulaba “Josephus Naci Dei Gratia Dux Segi Pelagi, Dominus Andrei, etc.”<sup>41</sup>, como permaneció al servicio del sultán de Turquía, parece no haber sido reconocido en paridad por los reyes ibéricos contemporáneos, que por el contrario intentaron siempre enturbiar su persona. Lo mismo sucedió con otro famoso emigrado en el Imperio Otomano: Álvaro Mendes, como judío D. Shelomo ibn Ya'ish, aunque él mismo se designaba en la correspondencia como “duque de Metilene”, nunca fue mencionado como tal por los aparatos de Estado ibéricos. Solo Isabel I de Inglaterra lo designa “caballero”, pero en atención a su estatus de “caballero de la Orden de Santiago”; y Lord Burghley, tesorero de Inglaterra, se dirigía a él como “Most Magnificent Sir” e “Illustris et Magnifice Domine”<sup>42</sup>.

Al igual que con los representantes en los Países Bajos, los aparatos estatales en la Península Ibérica van a reconocer la posición estatutaria de los judíos marroquíes que visitan los reinos. Tomemos a título de ejemplo el caso de Isaac Palache –probablemente, el sobrino del famoso Samuel Palache<sup>43</sup> (e hijo de José) de la familia interlocutora

<sup>39</sup> Véase Paul GRUNEBAUM-BALLIN: *Joseph Naci ...*, p. 70.

<sup>40</sup> Véase José Alberto R. Silva TAVIM: “O ‘Aviso’ anónimo sobre João Micas na Coleção de S. Vicente”, *Anais de História de Além-Mar*, 5 (2004), p. 280.

<sup>41</sup> Abraham (Abrahão) GALANTE (GALANTÉ): *Don Joseph Nasci Duc de Naxos d'après de nouveaux documents*, Constantinople, Établissements J. & A. Fratelli Haim, 1913, pp. 14-15.

<sup>42</sup> Véase Abraham (Abrahão) GALANTE (GALANTÉ): *Don Salomon Aben Ya'iche, Duc de Mételin*, Istanbul, Societé Anonyme de Papeterie et d'Imprimerie (Fratelli Haim), 1936; José Alberto R. Silva TAVIM: “La ‘Materia Oriental’ en el trayecto de dos personalidades judías del Imperio Otomano: João Micas/ D. Yosef Nasci, Álvaro Mendes/D. Shelomó Ibn Ya'ish”, *Hispania Judaica*, 7 (2010), pp. 211-232.

<sup>43</sup> Sobre esta personalidad, véase el clásico de Mercedes GARCÍA-ARENAL y Gerard WIEGERS: *Un hombre en tres mundos. Samuel Pallache, un judío marroquí en la Europa protestante y en la católica*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1999.



de los intereses del jarife de Marruecos en Europa— que estuvo ligado a negocios con Brasil. En 1647, Isaac Palache se presenta ante el Santo Oficio en Lisboa para informar de un convertido y su amo. Haciendo juramento en su Ley, contó que había sido visitado por Francisco de Vasconcelos, antes contador de Mazagão, en compañía de su criado Antonio Cardoso. Entonces, este último comenzó a despreciar los símbolos de la fe católica, y Samuel lo consideró un tonto, que no sabía ser judío ni cristiano, ya que hacía 12 años había salido de Flandes, donde sus padres eran judíos. El propio Isaac Palache atestiguó estos datos, refiriendo que había conocido en Ámsterdam a los padres y hermanos de Antonio Cardoso<sup>44</sup>. Podemos interpretar el comportamiento de Isaac como una actitud de salvaguardia de la situación de los conversos en Portugal porque acusaba a un “tonto” cuyas referencias inadecuadas ponían en causa toda una malla de redes sociales subterráneas con los Países Bajos. Podemos todavía sospechar una actitud más egoísta, es decir, la de no poner en cuestión su situación en un país en que podía pensar, incluso religiosamente, como antes había pretendido hacer su hermano Josué, al intentar convertirse al cristianismo en España, a principios del siglo XVII. Isaac acababa por convertirse al protestantismo en 1633, y en 1610 había acusado en Bruselas el converso Henrique Garcés, de Amberes. Pero, de una forma u otra, Isaac Palache utiliza el tribunal religioso en favor de sus intereses sociales y negociadores, con el objetivo de bienquistarse con todas las entidades poderosas del reino. Más interesante es el hecho de que se anunciase como embajador del rey de Marruecos, residiendo en el castillo de la ciudad, lo que revela su alto estatus, pero también que así era considerado por el rey de Portugal<sup>45</sup>.

El caso de los judíos de Ámsterdam, de Hamburgo y de Londres era un tanto diferente dado que habían tenido una larga convivencia como cristianos en Portugal o España, habiendo absorbido, como los otros portugueses o españoles, principios ideológicos y comportamientos propios de la sociedad católica ibérica del Antiguo Régimen. Por otro lado, investigaciones llevadas a cabo, por ejemplo,

<sup>44</sup> ANTT, *IL*, livro 228 (Século XVII – *Cadernos do Promotor*, n.º 29), fols. 163-164.

<sup>45</sup> Mercedes GARCÍA-ARENAL y Gerard WIEGERS: *Un hombre...*, pp. 90-91, 96-104 y 161-166.



JOSÉ ALBERTO RODRIGUES DA SILVA TAVIM

en fondos testamentarios de judíos portugueses de Ámsterdam, y también en sus contratos de matrimonio, revela una gran inversión en materiales de aparato tales como sedas y terciopelos, diamantes y otras piedras preciosas, maderas y materiales caros y suntuosos<sup>46</sup>. Otra documentación revela los usos de esclavos también como material de ostentación, o sea, acompañando a sus señores a la sinagoga<sup>47</sup>.

Como expresan Douglas e Isherwood, de todos los bienes, en cierta medida, emanan mensajes sobre categorías, y aún más de conjuntos de bienes<sup>48</sup>. De esta forma, en primer lugar, debemos cuestionar si esta inversión en la ostentación, en cierta medida en oposición a la mayor reserva puritana de sus conterráneos cristianos, no funcionaba aquí como una imagen de marca: la imagen del grupo de ibéricos vinculados con los países de origen y sus imperios coloniales, no obstante su identidad judía, que de hecho les permitía la condición de protegidos en la Holanda calvinista.

#### FUENTES MANUSCRITAS

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa), *Inquisição de Lisboa*, livros 228 (Século xvii – *Cadernos do Promotor*, n.º 29); 236 (Século xvii – *Cadernos do Promotor*, n.º 37); processos 2714; 7192.  
Biblioteca da Ajuda (Lisboa), *ms. 49-X-24*.  
Bibliothèque Nationale de France, *Fonds Portugais*, n.º 37.

<sup>46</sup> Vide José Alberto R. Silva TAVIM: “Diamonds are forever. Eros judaico: capital economic e capital social. Reflexões sobre a relação entre empreendimento mercantil e coesão social entre os judeus portugueses de Amesterdão (séculos xvi-xvii)”, *Anais de História de Além-Mar*, 14 (2013), pp. 63-91; ídem: “Rica e Sara: Un diálogo sobre la vida frívola en Ámsterdam en el siglo xvii”, *Ladinar. Estudios en la literatura, la música y la historia de los sefardíes*, 9 (2017), pp. 9-30.

<sup>47</sup> Véase, sobre todo, Jonathan SCHORSCH: *Jews and Blacks in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

<sup>48</sup> Mary DOUGLAS y Baron ISHERWOOD: *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*, New York, Penguin Books, 1978, p. 85.



FUENTES IMPRESAS

- Pierre de CÉNIVAL, LOPES, David y Robert RICARD (eds.): *Les Sources Inédites de l'Histoire du Maroc – première Série: Dynastie Sa'adienne. Archives et Bibliothèques du Portugal*, París, Éditions Paul Geuthner, vol. I, 1934.
- Ditos Portugueses Dignos de Memória* (ed. José Hermano SARAIVA), Lisboa, Edições Europa-América, s.d.
- Duarte Nunes de LEÃO: *Leis Extravagantes e Reportório das Ordenações* (reprodução fac-símile da edição príncipes das *Leis Extravagantes*, impressa em 1569), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- Manuel de LEÃO: *Triunpho luzitano*, Bruselas, s.ed., 1688.
- Regimento do Santo Officio da Inquisiçam dos Reynos de Portugal. Recopilado por Mandado do Illustrissimo & Reverendissimo Senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor Geral & Visorey dos Reynos de Portugal*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1613.
- Antonio da Silva REGO (ed.): *As Gavetas da Torre do Tombo*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, vol. 10, 1974.
- Viaje de Turquía (La odisea de Pedro de Urdemalas)* (ed. Fernando García SALINERO), Madrid, Cátedra Letras Hispánicas, 2000.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín ARCE: “Espionaje y última aventura de José Nasi (1569-1574)”, *Sefarad*, 13, 2, 1953, pp. 257-286.
- J. Lúcio de AZEVEDO: *História dos Cristãos Novos Portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1975.
- Herbert I. BLOOM: *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*, New York, Kennikat Press, 1969.
- Miriam BODIAN, *Dying in the Law of Moses. Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2007.
- , *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- Charles BOXER, *The Dutch in Brazil*, Oxford, Oxford University Press, 1957.
- Maria Luísa BRAGA: *A Inquisição em Portugal na primeira metade do séc. XVIII. O Inquisidor Geral D. Nuno da Cunha de Athayde e Mello*, Lisboa, INIC, 1992.



JOSÉ ALBERTO RODRIGUES DA SILVA TAVIM

- Julio CARO BAROJA: *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Istmo, vol. I, 1986.
- Ricardo COURT: “‘Januensis Ergo Mercator’: Trust and Enforcement in the Business Correspondence of the Brignole Family”, *The Sixteenth Century Journal*, 35, 4 (2004), pp. 907-1003.
- , “The Language of Trust: Reputation and the Spread and Maintenance of Social Norms in Sixteenth Century Genoese Trade”, *RiMe – Revista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, 1 (2008), pp. 77-96.
- Jorge COUTO: “Os judeus de sinal na legislação portuguesa da Idade Moderna”, in Maria Helena Carvalho dos SANTOS (ed.): *Comunicações apresentadas ao Iº Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*, Lisboa, Universitária Editora, vol. I, 1989, pp. 123-143.
- Jocelyne DAKHLIA: *L’oubli de la cité. La mémoire collective à l’épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, Éditions La Découverte, 1990.
- Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: “Judíos en la España de los Austrias”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30, 2 (1981), pp. 609-616.
- Mary DOUGLAS y Baron ISHERWOOD: *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*, Nueva York, Penguin Books, 1978.
- John H. ELLIOTT: *El Conde-Duque de Olivares. El político en una época de decadencia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.
- GALANTE (GALANTÉ), Abraham (Abrahão): *Don Joseph Nassi Duc de Naxos d’après de nouveaux documents*, Constantinople, Établissements J. & A. Fratelli Haim, 1913.
- , *Don Salomon Aben Yaèche, Duc de Mételin*, Estambul, Société Anonyme de Papeterie et d’Imprimerie (Fratelli Haim), 1936.
- Mercedes GARCÍA-ARENAL y Gerard WIEGERS: *Un hombre en tres mundos. Samuel Pallache, un judío marroquí en la Europa protestante y en la católica*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1999.
- Richard J. H. GOTTHEIL: *The Belmonte-Belmonte Family. A Record of four hundred years. Put together from the Original Documents in the Archives and Libraries of Spain, Portugal, Holland, England and Germany as well as from private sources*, Nueva York, Privately Printed, 1917.
- Jonathan ISRAEL: “An Amsterdam Jewish Merchant of the Golden Age: Jeronimo Nunes da Costa (1620-1697), Agent of Portugal in the Dutch Republic”, *Studia Rosenthaliana* 18-1 (1984), pp. 21-40.



- , *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540-1740)*, Leiden, Brill, 2002.
- , “Duarte Nunes da Costa (Jacob Curiel), of Hamburg, Sephardi Nobleman and Communal Leader (1585-1644)”, *Studia Rosenthaliana* 21-1 (1987), pp. 14-34.
- , *Empires and Entrepts: The Dutch, the Spanish Monarchy and the Jews, 1585-1713*, Londres, Hambledon Press, 1990.
- , *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Londres, The Littman Library of Jewish Civilization, 2003.
- , “Manuel López Pereira of Amsterdam, Antwerp and Madrid: Jew, New Christian and Adviser to the Conde-Duque de Olivares”, *Studia Rosenthaliana* 19, 2 (1985), pp. 109-126.
- , “Spain and the Dutch Sephardim, 1609-1660”, *Studia Rosenthaliana* 12, 1-2 (1978), pp. 1-61.
- , “The Diplomatic Career of Jeronimo Nunes da Costa: An Episode in Dutch-Portuguese Relations of the Seventeenth Century”, *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederland* 98 (1983), pp. 167-190.
- Yosef KAPLAN: “Amsterdam, The Forbidden Lands, and the dynamics of the Sephardi Diaspora”, en Yosef KAPLAN (ed.): *The Dutch Intersection. The Jews and the Netherlands in Modern History*, Leiden, Brill, 2008, pp. 33-62.
- , “The Place of Herem in the Sephardic Community of Hamburg during the Seventeenth Century”, en Michael STUDEMUND-HALÉVY y Peter KOJ (eds.): *Die Sefarden in Hamburg*, Hamburg, Helmut Buske Verlag, 1994, pp. 63-88.
- , “The Travels of the Portuguese Jews from Amsterdam to the ‘Lands of Idolatry’ (1644-1724)”, en Yosef KAPLAN (ed.): *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1985, pp. 197-224.
- Aron di Leone LEONI: *The Hebrew Portuguese Nations in Antwerp and London at the Time of Charles V and Henry VIII: New Documents and Interpretations*, Nueva York, KTAV Publishing House, 2005.
- Maria Paula Marçal LOURENÇO: *D. Pedro II*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2007.
- Natalia MUCHNIK: “Des intrus en pays d’Inquisition: présence des juifs dans l’Espagne du XVII<sup>e</sup> siècle”, *Revue des études juives*, 164, 1-2 (2005), pp. 119-156.



JOSÉ ALBERTO RODRIGUES DA SILVA TAVIM

- Wilhelmina C. PIETERS: *Daniel Levi de Barrios als geschiedschrijver van de Portugees-Israëlitische Gemeente Amsterdam in zijn "Triumpho del Gobierno popular"*, Amsterdam, Schelta & Holkema NV, 1968.
- Cecil ROTH: *Doña Gracia Nasi of the House of Nasi*, Nueva York, The Jewish Publication Society of America, 1948.
- , *The House of Nasi: The Duke of Naxos*, Nueva York, Greenwood Press, 1948.
- Herman P. SALOMON e I. S. D. SASSOON: *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and its New Christians, 1536-1765*, Leiden, Brill 2001.
- , y Aron de Leone LEONI: "Mendes Benveniste, de Luna, Micas, Nasci: The State of the Art (1532-1558)", *The Jewish Quarterly Review*, 3-4 (1998), pp. 135-211.
- António José SARAIVA: "António Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire", *Studia Rosenthaliana* 1 (1972), pp. 25-57 (reeditada en portugués en *História e Utopia: Estudos sobre Vieira*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, pp. 75-107).
- , *Inquisição e Cristãos-Novos*, Lisboa, Editorial Estampa, 1985.
- Jean-Frédéric SCHAUB: *Les juifs du roi d'Espagne. Oran, 1509-1669*, Paris, Hachette, 1999.
- Jonathan SCHORSCH: *Jews and Blacks in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Maria Beatriz Nizza da SILVA: *D. João V*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006.
- Daniel SWETSCHINSKI: "An Amsterdam Jewish Merchant-Diplomat: Jeronimo Nunes da Costa alias Moseh Curiel (1620-1697), Agent of the King of Portugal", en L. DASBERG y J. N. COHEN (eds.): *Neveh Ya'akov Jubilee Volume Presented to Dr. Jaap Meijer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Assen, Van Gorcum, 1982, pp. 3-30.
- Daniel SWETSCHINSKI y Loeki SCONDUVE: *De familie Lopes Suasso, financiers van Willem II*, Amsterdam, Joods Historisch Museum, 1988.
- Jose Alberto R. Silva TAVIM: "Abraão Benzamerro, 'judeu de sinal', sem sinal, entre o Norte de África e o reino de Portugal", *Mare Liberum*, 6 (1993), pp. 115-141.
- , "Diamonds are forever. Eros judaico: capital economic e capital social. Reflexões sobre a relação entre empreendimento mercantile e coesão social entre os judeus portugueses de Amesterdão (séculos XVI-XVII)", *Anais de História de Além-Mar*, 14 (2013), pp. 63-91.



- , “Diásporas para o Reino e Império. Judeus conversos e sua mobilidade: aproximações a um tema”, en Andréa DORÉ y Antonio Cesar de Almeida SANTOS (eds.): *Temas Setecentistas. Governos e Populações no Império Português*, Curitiba, Fundação Araucária, 2009, pp. 369-388.
- , “Juifs de Mafoma dans le Portugal catholique (xvii-xviii siècles)”, en Jocelyne DAKHLIA y Wolfgang KAISER (eds.), *Les musulmans dans l’histoire de l’Europe*, Paris, Albin Michel, vol. 2, 2013, pp. 613-638.
- , “La ‘Materia Oriental’ en el trayecto de dos personalidades judías del Imperio Otomano: João Micas/ D. Yosef Nasí, Álvaro Mendes/D. Shelomó Ibn Ya’ish”, *Hispania Judaica*, 7 (2010), pp. 211-232.
- , “Negociação de identidades - o jogo dos afectos. Judeus do Mediterrâneo em Portugal e no seu Império (séculos xvi-xvii)”, en Maria Filomena Lopes de BARROS y José HINOJOSA MONTALVO (eds.): *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica (período medieval e moderno)*, Lisboa, Colibri, CIDEHUS, Universidade de Alicante, 2008, pp. 349-380.
- , “O ‘Aviso’ anónimo sobre João Micas na Coleção de S. Vicente”, *Anais de História de Além-Mar*, 5 (2004), pp. 253-282.
- , *Os judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos durante o século xvi: origens e actividades duma comunidade*, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 1997.
- , “Rica e Sara: Un diálogo sobre la vida frívola en Ámsterdam en el siglo xvii”, *Ladinar. Estudios en la literatura, la música y la historia de los sefardies*, 9 (2017), pp. 9-30.
- Francesca TRIVELLATO: *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, Yale University Press, 2009.
- Lucette VALENSI: *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois*, París, Éditions du Seuil, 1992.
- , “From Sacred History to Historical Memory and Back: The Jewish Past”, *History and Anthropology*, 2, 2 (1986, número especial con el título *Between Memory and History*, ed. por Marie Noelle BOURGUET, Lucette VALENSI y Nathan WACHTEL), pp. 283-305.
- , “Le roi chronophage. La construction d’une conscience historique dans le Maroc postcolonial”, *Cahiers d’Études Africaines*, 30, 3, 1990, pp. 279-298.



JOSÉ ALBERTO RODRIGUES DA SILVA TAVIM

Arnold WIZNITZER: “Jewish Soldiers in Dutch Brazil”, *Proceedings of the American Jewish Historical Society*, 47 (1957), pp. 45-50.



✻ 84



LOS MORISCOS GRANADINOS Y LA GRACIA DEL REY

Bernard Vincent

*L'École des Hautes Études en Sciences Sociales*

Los historiadores que han estudiado la historia del reino de Granada a finales del siglo xv y principios del siglo xvi, es decir, la fase de transición de mudéjares a moriscos, han enseñado tanto la importancia como los resortes de la política de atracción de los Reyes Católicos hacia las comunidades de los cristianos nuevos y más particularmente hacia las élites, tanto rurales como urbanas. En su libro *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Miguel Ángel Ladero Quesada publicó una lista de casi doscientas mercedes reales concedidas a granadinos convertidos en los años 1500-1502 (la mayor parte en los últimos meses de 1500) que corresponden a los tiempos de la revuelta mudéjar y de la imposición del bautismo a los que no querían exiliarse<sup>1</sup>. Esta lista, que puede verse aumentada por otras mercedes que figuran en el Registro del Sello (conservado en el Archivo General de Simancas), ha sido analizada por Ángel Galán Sánchez. Son rentas, tierras, cargos (regidurías, alguacilazgos...), que son concedidos muy a menudo a antiguos alguaciles y a alfaquíes<sup>2</sup>. Así se expresa una clara voluntad de no provocar ruptura en la sociedad granadina. Hasta los alfaquíes, cuyo papel en la conservación de la fe musulmana era decisivo, recibían un tratamiento favorable.

Lo que me interesa aquí es investigar si esta política de “captación de élites” fue mantenida, modificada o abandonada en las

<sup>1</sup> Miguel Ángel LADERO QUESADA: *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1969, pp. 356-368.

<sup>2</sup> Ángel GALÁN SANCHEZ: “Poder cristiano y colaboracionismo mudéjar en el Reino de Granada (1485-1501)”, en José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER (ed.): *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, Málaga, Diputación de Málaga, 1987, pp. 271-289. Figura también en Ángel GALÁN SÁNCHEZ: *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 2010.



**Cuadro 1**  
**Beneficiarios de mercedes en 1526**

<b>ALMERÍA</b>			
ALHAMILLA	Diego el Vis	MACAEL	Diego Alali
ALMERÍA	Alonso de Belvis el Baho	PORTILLA	Pedro Motarife
	Pedro de Granada el Baho	PURCHENA	Francisco del Castillo
	Luis Venegas	TABERNAS	Alonso López Abudi
	Juan de busto Alaxacil		Diego López Abudi
ANTAS	Juan Vélez		Francisco López Abudi
ARMUÑA	Hernando Yden	TARBAL	Francisco de Tarbal
BEDAR	García Nocaite	TÍJOLA	García Mexía
FIÑANA	Diego de Cortinas	TURRE	Benito de Luxán
HUEBRO	Luis de la Cueva	VIATOR	Diego Albarcar
LAROYA	Lope de Ubeydaza		
<b>ALHAMA, MÁLAGA, RONDA</b>			
ALMAYATE	Sancho de Rojas	JÚZCAR	Rodrigo Abentali
ARENAS	Lorenzo Moreta	MONDA/TOLOX	Francisco Alatar
BENAMOCARRA	Fernando Zafar	OLÍAS	Íñigo Manrique
	García Xerri		Bernardo de Olías
BENAOCAZ	Alonso Serrano	SEDELLA	Zacarías Benaudalla
FARAJÁN	Francisco de Zafra	TORROX	Andrés de Melilla
ISTÁN	Lorenzo Yunqueri		Diego de Nava
JATERA	Pedro el Partal		Alonso Serrano
<b>VEGA DE GRANADA</b>			
ALBOLOTE	Rodrigo de Alberci	JUN	Alonso Alazla
CAJAR	Martín Nuco	MONACHIL	Alonso Alacil
DÍLAR	Lorenzo Olmedo		Hernando el Mozo
DÚRCAL	Hernando de Zafra	LA ZUBIA	Alonso Cifian
GABIA LA GRANDE	Álvaro el Dalí	VAL DE LECRÍN	Pedro de Rojas
GUÁJAR	Luis Abulacab		Axenil
<b>ALPUJARRAS</b>			
ALBUÑOL	Fernando Adulacis	CANJAYAR	Lorenzo de Mendoza
AL HIZÁN (DALIAS)	Pedro Alhaje	EL FONDÓN	Alonso el Baroni
ALMOCITA	Alonso Albotán	MAIRENA	Hernando el Myx
BAYARCAL	Pedro Nofayle	MURTAS	Diego el Tabari
BEIRES	Gonzalo Reali	PATERNA	Martín de Alhanar
BERCHUL	Hernando Maharon	YEGEN	Diego de Moya
<b>GUADIX-BAZA</b>			
ALCUDIA/ ZIGUENI	Miguel Abenexi	CENETE	Jerónimo de Barzena
BAZA	Francisco de Benavides		García Yzbala

décadas siguientes y hasta el momento de la rebelión iniciada el 24 de

	Domingo López el Cotro	CÚLLAR	Ruy Díez Abuli
BENAMAUREL	Rodrigo Abentali		Miguel de Palacios
CANILES	Pablo Alcalay	GUADIX	Íñigo López Pacheco Bena Raxa
	Juan Enríquez		Ambrosio el Toy Fernando el Toy
<b>GRANADA</b>			
Juan Aduladín	Gonzalo Fernández el Mudéjar	Alonso de Herrera	Álvaro Pamar
Maestre Lope Albanyl	Fernando de Fez Muley	Baltasar Herrero	Antón el Partal
Alonso Albotodo	Isabel de Granada	Miguel de León	Domingo Pérez de Arrazete
Bartolomé Albotodo	Martín el Hamy	Hernán López Aben Hudayl	Diego Rodríguez el Gunadi
Hernando Almorox	Alonso Hernández Almorodi	Fernando de Mendoza el Jaeni	Alonso Venegas
Alonso Axarife	Jerónimo Hernández Alnayar	Pedro de Mendoza el Jaeni	Pedro Venegas
Juan Çaybona	Alonso Hernández Hermez	Alonso de Navas	Alonso el Zegrí
Luis del Castillo	Francisco Hernández Monjorge	Francisco Núñez Muley	Gonzalo el Zegrí
<b>SIN INDICACIÓN DE LUGAR</b>			
Juan Castellanos	Sebastián Hablaque	Francisco Marín	Pedro de Mendoza
Diego Pacheco	Alonso el Romay		

diciembre de 1568 y de qué manera respondieron a ella los miembros de las élites moriscas. Utilizaré para este propósito los centenares de cédulas que los soberanos otorgaron al respecto a lo largo de aquellos años, con particular dedicación al importante conjunto firmado por Carlos V cuando residió en Granada<sup>3</sup>. El emperador hizo una estancia de seis meses en la ciudad del Darro, del 5 de junio al 10 de diciembre de 1526, y la aprovechó para familiarizarse con las realidades del reino de Granada y, por supuesto, para entender los múltiples aspectos de la cuestión morisca<sup>4</sup>. Sabemos que pronto

<sup>3</sup> Los documentos pertenecen al Archivo General de Simancas (AGS), Cámara, Cédulas, libros 72 a 78, 255 y 256.

<sup>4</sup> Bernard VINCENT: "Carlos V en Granada", en Juan Luis CASTELLANO CASTELLANO y Francisco SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ (coords.): *Carlos V: Europeísmo y Universalidad. Vol. I: La figura de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, p. 283-290;

recibió una delegación de emisarios que evocaron los trastornos y exacciones sufridos por los minoritarios. El César ordenó una visita general del reino que confirmó lo fundado de gran parte de las quejas. Finalmente, el soberano reunió en la Capilla Real de Granada una junta de expertos que estableció un plan de asimilación de la comunidad morisca, pero de manera complementaria firmó muchas cédulas que intentaban contestar a problemas tanto colectivos como individuales planteados por cristianos nuevos<sup>5</sup>. Estos documentos intentaban, por un parte, poner fin a abusos discriminatorios de los cuales los moriscos eran víctimas; por otra examinaban pedidos de particulares que solicitaban una merced real. Son estas últimas las que me propongo estudiar ahora.

Las cédulas-mercedes a las que nos referimos constituyen una nutrida categoría dentro del conjunto general de las cédulas. Cuando el beneficiario es un morisco ni la forma ni el vocabulario se diferencian de los empleados en las dedicadas a cristianos viejos. El único elemento específico reservado a los minoritarios, obviamente importante, es la mención sistemáticamente apuntada “nuevamente convertido” o “cristiano nuevo”. Llegados a este punto, conviene subrayar que su uso es prioritario frente al del término “morisco”, palabra totalmente ausente en los documentos. La elección de “nuevamente convertido” traduce la esperanza de ver a los interesados integrarse plenamente a la comunidad cristiana. Así, en el camino hacia la merced los moriscos no afrontan obstáculos peculiares. Entre ellos cualquiera tiene acceso a la gracia del rey.

El corpus de mercedes aquí reunidas concierne en 1526 a 111 beneficiarios sin tener ni mucho menos la pretensión de exhaustividad. A pesar de sus lagunas, la lista revela el deseo de no dejar ninguna parte del reino de Granada fuera del proceso. Si los vecinos de la ciudad de Granada constituyen un núcleo importante de 32

Juan Antonio VILAR: *1526, Boda y luna de miel del emperador Carlos V*, Granada, Universidad de Granada, 2000.

<sup>5</sup> Antonio GALLEGO BURÍN y Alfonso GAMIR SANDOVAL: *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad de Granada, 1996, 2ª ed. (1ª ed. Granada, Universidad de Granada, 1968); Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978.

beneficiarios, los hay también en casi el 30% del conjunto de los lugares conocidos: 11 residen en pueblos de la Vega de Granada y en el Valle del Lecrín, 12 en las Alpujarras, 13 en núcleos de la zona de Guadix y Baza, 21 en la comarca almeriense y 16 en tierras alhameñas, malagueñas y rondeñas.

La comparación entre el corpus de 1526 y el anterior de 1500-1502 revela la existencia de importantes evoluciones que no eliminan el principio muy afirmado de continuidad. Las mercedes atribuyendo cargos (alguacilazgos, regidurías, escribanías...), que constituyen, sin duda, el corazón de la política de atracción de las élites durante todo el periodo 1500-1568, son el resultado de un proceso complejo. Originalmente se trataba de confiar, principalmente al alguacil, la recaudación de los impuestos y, más allá, el papel de representante local de la “comunidad” morisca. Pero la designación de los alguaciles sin la menor consulta de las aljamas provocó protestas. Ángel Galán fecha en 1513 la autorización de la elección de cualquier oficio vacante por los vecinos y su posterior confirmación por “el corregidor y el regimiento del partido correspondiente” antes de la ratificación por el soberano.<sup>6</sup>

Estas modificaciones no alteraron, pues, sustancialmente la continuidad. La multiplicidad de las súplicas muestra que la política forjada por los Reyes Católicos, y mantenida con algunas adaptaciones por sus sucesores, había suscitado una total adhesión de los miembros de las élites moriscas granadinas –o al menos de una gran parte de ellas–, que además aprovecharon en 1526 las ventajas de una coyuntura política singularmente favorable propiciada por la presencia en Granada del propio monarca. Las razones de esta adhesión son

<sup>6</sup> Ángel GALÁN SÁNCHEZ: “De mudéjares a moriscos: los problemas metodológicos de una transición”, en Manuel BARRIOS AGUILERA y Ángel GALÁN SÁNCHEZ (eds.): *La historia del Reino de Granada a debate: viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Málaga, Diputación de Málaga, 2004, p. 315. Del mismo autor, «El dinero del rey y la «ley de la comunidad». Pacto político y contrato fiscal en el Reino de Granada tras la conquista», en François FORONDA (dir.): *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 653-683.

varias. Están resumidas en la larga frase que figura en casi todas las cédulas de este ámbito:

“para que el tiempo que mi voluntad fuere lo tengays (el oficio) y useys y exerçays y gozeys de los derechos y salarios a él anexos e pertenecientes e de las honrras, gracias, mercedes, franquezas e libertades exenciones que por razón del deveis de aver y gozar”<sup>7</sup>.

Las razones económicas están bien subrayadas. Un salario, por ejemplo 3.000 maravedís anuales para cada uno de los cuatro regidores de Purchena, se añadía a unas apetecibles exenciones fiscales<sup>8</sup>. Luego las mercedes eran una fuente de prestigio al cual los beneficiarios eran muy sensibles. Recibir la gracia del rey indicaba la existencia de un lazo personal con él y en esta vía es significativo el afán de muchos demandantes para pedir la confirmación de una merced que nadie cuestionaba. La confirmación estaba considerada como un elemento de mayor legitimidad subrayada por la fórmula comúnmente utilizada en los documentos “nos suplicastes... porque de aquí adelante lo toviesedes (el alguacilazgo) y usasedes *con mejor titulo* o mandase confirmar...”. La encontremos, por ejemplo, en las mercedes del 3 de agosto de 1526 dirigidas a García Nocaite, alguacil de Bédar (jurisdicción de Vera) y a Francisco de Castillo, alguacil de Olula (jurisdicción de Purchena)<sup>9</sup>.

Si es llamativo el número elevado de suplicas atendidas, lo es también la rapidez de su resolución. Desconocemos las fechas de los pedidos, pero podemos legítimamente suponer que gran parte de ellos fueron presentados en las primeras semanas de la estancia de Carlos V en Granada, en junio o julio de 1526. Ahora bien, muchas cédulas-mercedes destinadas a moriscos datan de los meses de julio y agosto. Tenemos un buen ejemplo de esta celeridad en el tratamiento reservado a la cuestión del alguacilazgo del pueblo de Cúllar, que dependía de la jurisdicción de Baza. El 27 de julio, Carlos

<sup>7</sup> Véase por ejemplo la cédula a favor de Pedro Nofayle, alguacil de Bayarcal, AGS., Cámara, Cédulas, libro 72, fol. 253.

<sup>8</sup> *Ibidem*, fol. 241.

<sup>9</sup> *Idem*, fol. 238 v<sup>o</sup>.

V firma una cédula concediendo el cargo a un tal Diego Ortiz, que probablemente hizo su demanda unas semanas antes. Sin embargo, el emperador suspende, el 31 de agosto siguiente, el nombramiento después de haber recibido una queja de Ruy Díez Abunaci, habitante también de Cúllar y candidato al mismo alguacilazgo. Se descubre entonces una superchería. Diego Ortiz era hijo de Lope de Cúllar “que antes se llamaba Mohamed Hacen”, probablemente titular del alguacilazgo del pueblo antes de la conquista del reino por los cristianos y confirmado por los Reyes Católicos en dicho cargo. Lope de Cúllar ejerció hasta su muerte en 1524. Diego Ortiz quiso suceder a su padre y engañó a Martín Vázquez de Aranda, corregidor de Baza, contándole que los vecinos de Cúllar le querían como nuevo alguacil. En realidad, tres aspirantes habían presentado su candidatura y Ruy Díez Abunaci había conseguido más votos que sus contrincantes. Lógicamente, el nombramiento de este había sido confirmado por “el consejo, justicia y regimiento de Baza”. Más allá de la peculiar y rara disyuntiva en el proceso, es espectacular la inmediata rectificación del error por parte de las autoridades<sup>10</sup>.

La osada tentativa de Diego Ortiz hubiera podido, sin embargo, tener éxito. Su relato era creíble, principalmente porque pretendía suceder a su padre. Él era, sin duda, consciente de que su iniciativa correspondía a la práctica muy frecuente de guardar los oficios en la misma parentela. Las cédulas recuerdan los antecedentes hasta la saciedad: “me ha sido hecha relación que los catholicos reyes mis abuelos e señores que santa gloria ayan hicieron merced” o “fue presentada ante mi una cédula del rey mi abuelo fecha en esta guisa...”. De esta manera, se garantiza la estabilidad del cargo y, consecuentemente, la paz en la comunidad. Una vez nombrados, los beneficiarios ejercían generalmente hasta su muerte y cuando ocurría un fallecimiento de alguacil o de regidor se daba claramente la preferencia a un próximo del desaparecido para la sucesión. Ya los Reyes Católicos habían confirmado de manera frecuente en los cargos a los anteriores detentores de la época musulmana. La reina Juana y Carlos V siguieron sus pasos. En Portilla, lugar del norte de

<sup>10</sup> Ídem, fol. 269 v<sup>o</sup>.

la zona almeriense, Pedro Motarrife sucedió como alguacil a su padre Garcilaso (antes Mohamed) Ubeyte. La merced de alguacil de Alonso Alacil para la alquería de Monachil, situada en la Vega de Granada, recuerda que el padre, el abuelo y el bisabuelo del demandante, habían ejercido el cargo. En Istán, pueblo que depende de Marbella, Lorenzo Yunqueri sucedió, a petición de sus convecinos, a finales de septiembre de 1526, a Antón López Zuri, fallecido seis meses antes. A las cualidades reconocidas del candidato se une aquí el hecho de ser hijo y nieto de alguaciles “mucho tiempo uno en pos de otro”. El alguacilazgo de Antón López Zuri, que parece no tener parentesco con los Yunqueri fue, en cierta manera, un paréntesis<sup>11</sup>. En Arenas, pueblo de la jurisdicción de Alhama de Granada, Lorenzo Almadravi renunció al oficio por ser viejo y estar enfermo. Su hermano, Lorenzo Morata, recibe la merced, solicitada después de una información favorable firmada por el teniente de corregidor de Alhama en la que se asegura que Morata es “buena persona e hábil e suficiente para tener e usar el dicho oficio”. Y completan estos argumentos “algunos servicios que nos habéis hecho”, fórmula vaga que encontramos asimismo en numerosas mercedes<sup>12</sup>. Algunas cédulas, por ejemplo la que concierne Pedro Enríquez, pretendiente al alguacilazgo de Salares, lugar cercano a Málaga, e hijo del alguacil Hernando Enríquez, van más allá. A los servicios ya cumplidos se añaden “los que esperamos que vos nos haréis”, lo que sugiere preguntas sobre la naturaleza de los servicios pasados y por venir y conduce a plantear otra vez la delicada cuestión del “colaboracionismo”. La merced, tal como lo precisan estas frases, tiene una clara contrapartida. Es un contrato que compromete a las dos partes. La cuestión consiste en saber cuál es el grado de confianza de cada una hacia la otra. Anteriormente he dado a entender que los pedidos de confirmación de cargos en 1526 se debían interpretar como un reforzamiento del lazo del sujeto morisco con su rey. Creo que es la hipótesis más verosímil o el ingrediente principal, al menos en el contexto de 1526. Pero no podemos descartar que, entre los interesados, hubiera habido desconfiados y

<sup>11</sup> Ídem, fol. 320 v<sup>o</sup>.

<sup>12</sup> Ídem, fol. 7.

quienes hubieran deseado obtener una simple actualización de la palabra real. El problema varía según los protagonistas, las presiones de los entornos y el tenor de los acontecimientos personales y generales. Si Ángel Galán tiene razón en sus comentarios a mi intento de distinguir entre *colaborador* y *colaboracionista*, subrayando que las posiciones equívocas fueron escasas, me parece interesante insistir sobre las distintas temporalidades de las relaciones entre Corona y élites moriscas<sup>13</sup>. 1526 corresponde, en el reino de Granada, a una fase de tiempo apaciguado —los moriscos se han quedado fuera del movimiento comunero y el emperador, en plena luna de miel, triunfa en el plano internacional—, alejado de las convulsiones de principios de siglo o de finales de los años 1560. Calificar entonces a alguien de colaboracionista no tiene mucho sentido. Es el momento del establecimiento de lo que he llamado un *modus vivendi*, asegurado, entre otras cosas, sobre el profundo conocimiento directo de la comunidad morisca por el César y por la participación sin segundas intenciones de las élites moriscas en la colaboración.

A este *modus vivendi* contribuyen de manera poderosa las innumerables cédulas que permiten a moriscos traer armas. El porte de armas ha sido desde el momento de la conquista un asunto de gran significación política y simbólica. El tema de las armas había sido abordado, ya al principio, en las capitulaciones de Granada del 25 de noviembre de 1491; en su capítulo V se decía “es asentado y acordado que no les tomarán ni mandarán tomar sus armas e caballos, nin otra cosa alguna nin en tiempo alguno para siempre jamás, e cebto todos los tiros de pólvora grandes e pequeños que han de dar e entregar luego a sus altezas”<sup>14</sup>. Sin embargo, muy pronto, el 6 de febrero de 1492, después de una negociación con las élites locales se revocó la tenencia de armas por parte de los mudéjares<sup>15</sup>. El 4 de junio del mismo año se decide castigar a los mudéjares de varios pueblos de las

<sup>13</sup> Ángel GALÁN SÁNCHEZ: “Segregación, coexistencia y convivencia: los musulmanes de la ciudad de Granada (1492-1570)”, en Manuel BARRIOS AGUILERA y José A. GÓNZÁLEZ ALCANTUD (eds.): *Las tomas. Antropología histórica de la ocupación territorial del Reino*, Granada, Diputación de Granada, 2004.

<sup>14</sup> Miguel GARRIDO ATIENZA: *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, Tip. Lit. Paulino Ventura Traveset, 1910, p. 273.

<sup>15</sup> Miguel Ángel LADERO QUESADA: *Los mudéjares de Castilla...*, pp. 185-188.

serranías de Ronda y Marbella que habían guardado armas. Y en las cédulas de 1500-1502 no parece haber documento que otorgue una licencia de traer armas. A pesar de este clima de desconfianza por parte de las autoridades cristianas, no tardarán en emitirse cédulas de permisos individuales en esta materia. No tengo idea de la fecha de la primera concesión. La más antigua que conozco es la obtenida por Andrés de Melilla, alguacil de Torrox, el 24 de diciembre de 1505 y confirmada el 26 de octubre de 1526<sup>16</sup>. Las de los granadinos Gonzalo Fernández el Mudéjar, Gonzalo el Zegri y Alonso Fernández Hermez datan del otoño de 1510 y muchas otras de los años inmediatamente posteriores<sup>17</sup>. Una vez más, vemos que fluyen en 1526 las demandas por parte de los moriscos de tal manera que puede hablarse de una verdadera epidemia de pedidos y de confirmaciones a raíz de la presencia del emperador en Granada. Bastantes están relacionados con los nombramientos de alguacil. Así, Rodrigo Abentali, alguacil de Júzcar, pueblo de la serranía de Ronda, está autorizado a tener armas “porque por no las traer muchas veces acaece no poder executar la justicia y otras cosas tocantes a nuestro servicio”. En consecuencia, está autorizado para tener espada y puñal dentro del pueblo y espada, puñal y lanza fuera del lugar. El motivo y las disposiciones de esta cédula constituyen un modelo repetido en muchas otras. A veces, las razones son distintas, principalmente para alguaciles de pueblos cercanos al mar, a menudo blanco de incursiones de corsarios venidos del norte de África. Pedro de Alhaje, alguacil del pueblo almeriense de Al Hizan (taha de Dalías), recibe el privilegio por haber “servido mucho prendiendo moros de allende que venían a cautivar en la costa y dando avisos de otros que andaban huidos y escondidos e en otras cosas cumplideras a nuestro servicio e que por esta causa muchos de los nuevamente convertidos e moros de allende vos tenían mala voluntad”. En estas condiciones, para poder ejercer mejor su oficio y para seguridad de su persona, Pedro Alhaje y “dos hombres andando con vos *pueden* tener y traer armas como las pueden traer los cristianos viejos”. Se adoptan las mismas condiciones para Iñigo

<sup>16</sup> AGS, Cámara, Cédulas, libro 255, fol. 372 v<sup>to</sup>.

<sup>17</sup> *Ibidem*, fols. 361 v<sup>to</sup>, 362 v<sup>to</sup> y 363.

Manrique, alguacil de Olías, pueblo de la jurisdicción de Málaga, y dos hermanos suyos.



Del mundo de las élites moriscas favorecidas por cédulas emergen unas decenas de familias generalmente muy respetadas por la comunidad minoritaria, por su rango y/o sus funciones en el reino nazarí, y objeto de muchas atenciones por parte de las autoridades cristianas. Reunían todas las características para cumplir el papel de intermediarios entre la Corona y el pueblo morisco. Entre ellas, muchas habían actuado ya como tales durante la guerra de Granada (1482-1492) ofreciendo a los futuros vencedores sus preciados servicios continuamente recordados en la documentación del siglo XVI. Por ejemplo, el 31 de agosto de 1526, Carlos V pide al marqués de Mondéjar, capitán general del reino de Granada, que arregle el perjuicio sufrido por Isabel de Granada, viuda de Andrés de Granada, quien había ejercido como veinticuatro de la ciudad de Granada, al menos entre marzo de 1501 y agosto de 1502. Se le quiso hacer pagar la farda, el impuesto que recaía sobre el conjunto de los moriscos, salvo algunas destacadas familias eximidas. En la cédula no se olvida precisar que el marido de Isabel era “caballero y persona principal entre los moros y por servicios que les hizo [a los Reyes Católicos] le hizieron merced de hacerle hidalgo y franco y esento de pedidos monedas y otros servicios pechos...”<sup>18</sup>.

Frente a lo que podemos denominar como élites segundas, que pertenecen al mundo rural y ostentan cargos de alguacil, regidor o escribano, estas familias de estirpe noble y/o muy acaudaladas por sus actividades comerciales residen las más de las veces en las ciudades (Granada, Málaga, Guadix, Baza, Almería). La mayoría de sus miembros tienen un oficio importante o de mucho prestigio. Uno, al menos, de los Zegrí, Granada Venegas y Córdoba y Valor era veinticuatro de Granada; uno de las familias Palacios, Benajara, Toy era regidor de Guadix; uno de los Avis Banegas, Belvis el Baho y Lopez Abudi

<sup>18</sup> AGS, Cámara, Cédulas, libro 72, fol. 406.

lo era en Almería; uno de la familia Dordux en Málaga, etc. A estas mercedes fundamentales se podían añadir otros cargos llamativos. Los Granada Venegas eran, de padre en hijo, alcaides del Generalife. Francisco el Zegrí y su hermano Hernán López ocupaban dos de las nueve (o diez) lanzas de la Alhambra reservadas a los cristianos nuevos. Entre los demás beneficiarios de estas lanzas figuraban en 1526 Hernando Abdaulique de Fez y su pariente Francisco Núñez Muley, Juan Çaybona y Alonso Enríquez Çaybona, Juan Aduladín León y Alonso Fernández Hermez, por otra parte, jurado de Granada. Al honor del cargo se agregaba una gratificación de 9.000 o 10.000 maravedís anuales. Todos permanecieron muy atentos al cumplimiento de la cobranza de sus salarios, a la observancia de la exención de los impuestos y al respeto de sus privilegios.

Veamos algunos ejemplos. En septiembre 1526, Andrés Aduladín se queja de que los recaudadores de impuestos “le ponen embarazo”. Obtiene la confirmación de la merced otorgada a su padre Mohamed el 19 de agosto de 1496<sup>19</sup>. Se recuerda todavía en septiembre de 1526 que, en razón de los muchos servicios presentados por Diego López Benajara (cuando se llamaba Ali), que él “y otros alfaquís y cristianos nuevos hizistes a los Reyes Catolicos en la entrega de Fiñana vos hicieron merced que vos y ellos y vuestros descendientes fuesedes francos de ciertos derechos y servicios...”. Sin embargo, la iglesia de Guadix le reclama a López Abenajara el pago del diezmo, siendo el demandante, según la cédula, “libre de lo pagar por la esención en la cual recibis mucho agravio e daño”<sup>20</sup>. Vemos a través de este caso el inmenso alcance de las ventajas concedidas a miembros de las élites moriscas. En cuanto a Alonso Granada Venegas, existen dos mercedes muy peculiares recibidas en medio de muchas otras. Los Reyes Católicos otorgaron a su familia el privilegio confirmado por la reina Juana “para siempre jamas” de que “sus bienes sean francos e libres y esentos de pagar alcabalas de los frutos e rentas de sus casas, viñas, huertas, tierras et heredades e ganados e de otra cualquier cosa de su labranza y de pedidos e monedas e moneda forera, pechos e

<sup>19</sup> *Ibidem*, fol. 459.

<sup>20</sup> *Ídem*, fol. 279 v<sup>to</sup>.

derechos, enprestitos e derramas y de otros cualesquier pechos e derechos e servicios reales y personales y que sus casas e las de los dichos sus hijos e descendientes sean francas y esentas de huéspedes para siempre jamas”. Ahora bien, Alonso Granada Venegas señala el 29 de septiembre de 1526 que “de dos o tres años a esta parte, las personas que cobran el servicio de los ganados en quebrantamiento de su privilegio (...) han tomado e toman de su ganado lo que han querido y quieren...”. Una vez más, el privilegio es confirmado<sup>21</sup>. Como lo es el de la exención de hospedar a la Corte. Sabemos que en 1526 la cuestión del alojamiento fue complicada y hasta caótica en Granada. Alonso de Granada Venegas aceptó acoger en su casa al conde Palatín, pero inmediatamente recibió una cédula asegurando que seguirían él y sus sucesores libres de huéspedes<sup>22</sup>.

Acabamos de constatar que el grupo de la cúspide morisca se beneficiaba de considerables ventajas fiscales. La razón principal de esta situación radica en su papel decisivo en la recaudación de las fardas, que pesaban exclusivamente sobre los moriscos. Instituida en 1504 y estabilizada en 1511 en 21.000 ducados, la farda ordinaria estaba organizada bajo el control del capitán general del reino y del corregidor de Granada, ayudados por los miembros de las familias más prestigiosas –Granada Venegas, Zegri, León– y por los procuradores de los tres partidos. En Granada lo son, en 1526, dos miembros de las parentelas Fez-Muley y Çaybona y uno de la familia Hermez; para la zona occidental del reino, un miembro de los Manrique Abdulcarín (Málaga), uno de los Reina, regidores de Vélez Málaga, y un Zafra Alazaraque (Farajan); para la zona oriental, dos representantes de Guadix que pertenecen a las familias de los López Benajara y de los Palacios, dos de Baza, de los Alcotrop y Alhage Farax, y dos de Almería, de los Belvis el Baho y López Abudi<sup>23</sup>. Todos eran, según el vocabulario de la documentación, unos *principales* de la comunidad morisca. Y evidentemente estaban exentos del pago de la farda.

<sup>21</sup> Ídem, fol 296.

<sup>22</sup> Ídem, fol. 218.

<sup>23</sup> Javier CASTILLO FERNÁNDEZ y Antonio MUÑOZ BUENDÍA: “La hacienda”, en Manuel BARRIOS AGUILERA (ed.): *Historia del reino de Granada. Tomo II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, Granada, Universidad de Granada-Fundación «El Legado Andalusi», 2000, p. 115.

Además, con su acuerdo, una farda extraordinaria fue creada en 1526 y fijada en 1533 en 10.000 ducados anuales. El cargo, repartidor al por mayor, les proporcionaba otro sueldo.

Por ejemplo, conocemos las cantidades distribuidas en 1543 –para el sexenio 1543-1548– a una serie de beneficiarios cristianos nuevos y cristianos viejos<sup>24</sup>. Estas cantidades provenían de la farda extraordinaria que se elevaba a 60.000 ducados, 10.000, pues, por año. Resulta que se destinaban 9.800 ducados del total, o sea el 16,3%, a distintas personas. La mayor parte de esta prebenda caía en las manos de personajes cercanos al emperador, los secretarios Juan Vázquez de Molina y Francisco de Ledesma, y los licenciados Montalvo y Galarza, miembros del Consejo Real. Cada uno recibiría en seis años 1.400 ducados. El conde de Tendilla, capitán general del reino de Granada, tomaría la misma cantidad y disponía a su entera discreción de 1.264 ducados para repartir gratificaciones. A los moriscos estaban reservados 2.070 ducados, 700 de los confiados a Tendilla “para que se desquenten a las personas cristianos nuevos a quien se suelen y acostumbren quitar los 150 ducados del servicio ordinario” y 1.370 otorgados a personalidades renombradas, todos ellos repartidores al por mayor o seises (repartidores en las parroquias) de las parroquias de Granada.

Tabla 2  
Cantidades otorgadas a los repartidores al por mayor  
de la farda y *seises* de las parroquias de Granada (1543-1548)

NOMBRE	CANTIDAD(en ducados)
Francisco el Zegrí	150 (25 anuales)
Alonso Venegas	100
Alonso Enríquez Çaybona	100
Álvaro de Fez, seis	20
Luis Hernández, jurado, seis	20
Enrique Çaybona, seis	20

<sup>24</sup> AGS, Cámara, Cédulas, libro 256, s.f.

Alonso Martínez de Santiago, que sucedió a su padre Francisco Núñez Muley, seis	20
Pedro López Çaybona, que sucedió a su padre Juan Çaybona, seis	20
Hernando de Fez Muley, seis	20
Miguel de Palacios, regidor de Guadix, repartidor	100
Gerónimo de Palacios, regidor repartidor, que sucedió a Diego López Abenajara	100
Francisco de Belvis regidor de Almería, repartidor, que sucedió a Alonso Belvis, su padre	100
Francisco Lopez Abudi, alcalde de Tabernas, que sucedió a Diego Lopez Abudi su padre, repartidor	100
Bernaldino Muñoz, regidor de Baza, repartidor	100
Hernando Enríquez Gul Hayen, repartidor	100
Íñigo Manrique Abdulcacin, repartidor de Málaga	100
Diego de la Reina, repartidor de Málaga	100
Francisco de Zafra Alazaraque, alguacil de Faraján, repartidor de Ronda Marbella Loja Alhama	100

Constatamos que la lista de los repartidores es casi idéntica a la de 1526, que se mantienen los cargos en las mismas familias y que existe una jerarquía interna entre estos *principales*, en la cual Francisco el Zegrí tiene un lugar preferente y casi todos los Çaybona y los Fez Muley están en una situación ambigua, con varios de sus miembros relegados al plano de *seises*, menos relevante y menos apetecible.

Una tercera farda fue creada después de un proceso de negociación iniciado con las mismas personalidades en 1544 y acabado en julio de 1548<sup>25</sup>. A partir de este momento, los moriscos pagan un servicio más de 5.000 ducados anuales. La lista de repartidores es estrictamente idéntica a la de la remuneración de 1543 con la única ausencia de los representantes de Almería y Baza, si bien, ya en 1549, Francisco de Belvis, Francisco López Tamudi, Bernardino Muñoz y Hernando Enríquez aparecen al lado de los demás para protestar

<sup>25</sup> AGS, Estado, legajo 76/251.

por la puesta aparte de uno de ellos, Diego de la Reina, regidor de Vélez Málaga. Su súplica fue atendida y, una vez más, cada uno de ellos recibió una gratificación sacada del producto del impuesto<sup>26</sup>.

A finales de los años 1540 estaba todavía vigente el *modus vivendi* establecido en 1526. Convenía a la Corona, que recibía cantidades importantes de sus súbditos moriscos, y aseguraba la paz social apoyándose en unas élites bien tratadas y respetadas por la nación cristiana nueva. Las élites veían reforzado su estatus entre honras y exenciones tributarias. Si no disponemos de un *corpus* tan completo y homogéneo como en 1526, no cabe duda de que la política que consistía en delegar muchas responsabilidades a nivel local a alguaciles, alcaldes y regidores, siempre elegidos en las mismas familias, se seguía manteniendo. Existe, por ejemplo, una larga lista de confirmaciones de autorización de porte de armas a alguaciles que data del mes de noviembre de 1549. Así, Rodrigo Alfaquí, alguacil de Lautín, pueblo del valle de Lecrín, obtiene el 13 de noviembre de aquel año, una prolongación de la fechada el 19 de julio de 1533; Juan Martín de Mendoza, alguacil de Güejar, jurisdicción de Granada, de la del 16 de marzo de 1548, y Andrés de Torres, alguacil de Turón, pueblo de las Alpujarras, de la del 5 de agosto de 1549<sup>27</sup>. La renovación beneficia igualmente a *principales* como Francisco el Zegrí y Álvaro Fez Muñoz en diciembre de 1550<sup>28</sup>. Pero otros obtienen, quizás, el permiso por primera vez. Es el caso de los granadinos Baltasar Herrero, en octubre de 1543, y de Francisco Arraquea, tintorero, de quien se dice en febrero de 1539 que trae armas (espada y puñal) desde hace varios años, cinco o seis, sin haber nunca ofendido a nadie<sup>29</sup>. Algún testigo afirma extrañamente que tiene en la materia licencia de Miguel de León, otro de los moriscos *principales*. Signo posiblemente de una extensión poco controlada del privilegio.

Tenemos, por otra parte, una buena prueba de la generalización de los alguacilazgos confiados a familias potentes en sus respectivos pueblos con el acta de una reunión celebrada en mayo de 1558 en

<sup>26</sup> AGS, Guerra Antigua, leg. 37.

<sup>27</sup> Archivo de la Alhambra (AA), leg. 61/1.

<sup>28</sup> AGS, Cámara, Cédulas, libro 256, fol. 142.

<sup>29</sup> AGS, Guerra Antigua, leg. 37/33 y leg. 14/36.

Ugíjar, en el corazón de las Alpujarras, a la cual acudieron no menos de 31 alguaciles y 48 regidores de distintos pueblos. Se trataba de designar a un “escribano mayor del juzgado civil e criminal de estas alpujarras”<sup>30</sup>. Esta asamblea, titulada “concejos, alguaciles y regidores de las tahas villas y lugares de las Alpujarras”, se parece a las de las zonas de Almería o de Baza que pretenden designar entre los años 1530 y 1560 un solicitador y procurador.



Si aparentemente todo sigue igual, los signos cuestionando la política real aplicada a las élites moriscas granadinas aparecieron tempranamente. Algunos eran ya perceptibles en 1526. La concesión de licencia de armas a alguaciles destinada a asegurar más fácilmente el ejercicio de las responsabilidades revela la existencia de un clima, por lo menos, tenso en bastantes lugares. En particular, la recaudación de los impuestos es motivo de actos de resistencia. El 10 de septiembre de 1526, Carlos V atribuye a dos moriscos del Marquesado del Cenete, zona de ocho pueblos (La Calahorra, Aldeire, Alquife, Dólar, Ferreira, Huéneja, Jerez y Lanteira), el derecho de traer armas. Los beneficiarios son Jerónimo de Barzena y García Izbaja, que reciben la cédula “para seguridad de sus personas como del dinero que cobran que vos (al marqués del Cenete) lo han de traer donde que era que vos estuvieredes e de los que cobraren de los dichos servicios e farda que la han de traer a esta ciudad de Granada”<sup>31</sup>. Hay que tomar este comentario al pie de la letra: los recaudadores que trasladan el producto de los impuestos reales o de las rentas señoriales deben estar protegidos de actos violentos. La recaudación está acompañada de frecuentes incidentes.

Los archivos, en particular el del Alhambra, donde están guardados los papeles de los capitanes generales del reino de Granada, están llenos de quejas, pleitos o peticiones, surgidos a raíz de los repartos de fardas. Hay demandas de particulares que indican estar

<sup>30</sup> Archivo de Protocolos Notariales de Granada (APG), escribanía de Melchor de Alcocer, año 1558, fol. 762.

<sup>31</sup> AGS, Cámara, Cédulas, 72, fol. 341.

tasados por bienes que no tienen, o haber pagado ya en otro lugar, o estar exentos, por ejemplo, por ser cristianos viejos. Hay frecuentes demandas de vecinos que solos o colectivamente denuncian los privilegios o las prácticas de los exentos. El 9 de octubre de 1550, y todavía el 16 de abril de 1552, los vecinos de Abla protestan contra la exención de farda que tiene su alguacil Rodrigo de Bazán “del tiempo que su padre era alguacil”<sup>32</sup>. El 25 de junio de 1561 Diego López Atija, vecino de Benaque, reclama doce ducados al repartidor Diego de la Reina<sup>33</sup>. El 26 de febrero de 1561 varios vecinos de Baza ponen en duda la validez del reparto del servicio<sup>34</sup>. Y si la situación de los *principales* está cada vez más cuestionada, los alguaciles hacen frente a muchas dificultades entre la presión de sus convecinos y la de los repartidores. El de Chite, en el Valle de Lecrín, solicita un mandamiento nombrando *seises* (los repartidores al por menor) elegidos por los vecinos, mientras Melchor Handón, alguacil de Armilla, pueblo de la vega de Granada, pide la presencia de un ejecutor que apremie a los vecinos a pagar la farda<sup>35</sup>. Los distintos servicios que se acumulan, exclusivamente pagados por los moriscos, son a la vez fuente del descontento generalizado de los contribuyentes y de la multiplicación de conflictos internos a la comunidad morisca.

A este primer factor disgregativo del *modus vivendi*, se añade el conflicto de jurisdicciones que el reino de Granada conoció de manera temprana. Durante su estancia en la ciudad del Darro, Carlos V tuvo que solucionar choques entre instituciones surgidos de percepciones opuestas en cuanto a la política dirigida hacia las élites moriscas. Luis Serrano fue encarcelado por haber traído armas. Sabemos que su padre, Miguel, se había convertido voluntariamente antes del nacimiento de Luis. También que había recibido la anhelada merced del porte de armas, pero que esta no era válida para su descendencia. El alcalde mayor de Granada hizo prender a Luis y lo condenó a pérdida de bienes y sesenta días de cárcel. El demandante había cumplido veinte de esos días cuando recibió del monarca la gracia

<sup>32</sup> AA, leg. 11/44.

<sup>33</sup> AA, leg. 187/53.

<sup>34</sup> AA, leg. 11/74.

<sup>35</sup> AA, leg. 159/40-120; leg. 159/40-15.

de los cuarenta restantes<sup>36</sup>. El 3 de agosto de 1526 Carlos V escribe a “nuestros alcaldes de la nuestra audiencia e chancillería que reside en esta ciudad de Granada”. En su misiva expone los términos de la política aplicada en materia de licencia de armas desde el momento de la conversión general. Íñigo López de Mendoza, capitán general del reino de Granada hasta su muerte en 1515, “estuvo en costumbre de dar a los cristianos nuevamente convertidos deste reyno que heran buenos cristianos y personas de confianza y servidores de nuestra corona real licencias para traer armas... para que pudiesen prender los moros que de allende venían a saltar en la costa del reyno”. A don Íñigo le sucedió su hijo Luis Hurtado de Mendoza, el cual “ha estado en la misma costumbre y husando della ha dado a algunos de los dichos cristianos nuevos pareciéndole convenir así a nuestro servicio licencias para traer las dichas armas”. Pero la Chancillería no compartía esta costumbre. De hecho, había procedido al arresto de varios beneficiarios moriscos, lo que provocó la queja del capitán general. Carlos V apoyó claramente a este último, principal artífice del proceso y pidió aclaraciones sobre los casos pendientes, exigiendo del tribunal la inmediata liberación de los presos<sup>37</sup>. Sin embargo, la política asumida fue muy frágil.

El *modus vivendi* no resistió a la evolución de los hechos y a la suma de los factores que lo fueron minando. A mediados de los años 1550, la situación internacional en el mundo mediterráneo es preocupante. Los ataques de corsarios, a menudo ayudados por moriscos granadinos, son cada vez más frecuentes; las acciones de los monfies (moriscos organizados en cuadrillas que asaltan particulares) constituyen en el territorio un mal endémico. La evangelización de los “nuevamente convertidos” no da los frutos esperados. La presión fiscal se va reforzando, pero cada vuelta de tuerca provoca exasperaciones. Y Felipe II, que nunca conocerá Granada y su reino, no tiene el conocimiento directo de la cuestión morisca de su padre, lo cual deja más capacidad de maniobra a las querellas institucionales locales.

<sup>36</sup> AGS, Cámara, Cédulas, libro 72, fol. 259.

<sup>37</sup> AGS, Cámara, Cédulas, libro 70, fol. 430.

En su rico trabajo sobre las estructuras sociales del reino, Javier Castillo Fernández habla de la ruptura del pacto social y sitúa su principio en 1560<sup>38</sup>. Esta ruptura afectó tanto a las élites como al conjunto del pueblo morisco. Podemos seguir al respecto el análisis realizado por Antonio Jiménez Estrella a propósito de las medidas tomadas para intentar limitar el número de licencias de armas<sup>39</sup>. La primera alerta cundió en 1549 con un intento de revisión de títulos controlado por el capitán general deseoso de limitar la distribución. Poco más tarde, en 1552 se promulgó una orden real obligando a los detentores de armas a presentarlas ante el capitán general para que fuesen marcadas. Las órdenes no se aplicaron inmediatamente, pero ¿cómo interpretar en estas circunstancias la actitud de los Mendoza, protectores tradicionales de los moriscos en general y de sus élites en particular? Tendería a pensar en un repliegue estratégico como consecuencia de los ataques de sus adversarios y de su pérdida de influencia. Una nueva etapa se inicia el 22 de mayo de 1562. Felipe II envía a Íñigo López de Mendoza, capitán del reino desde 1556, una carta donde evoca la reciente iniciativa de “parte de los nuevamente convertidos del reino” autores de “una petición firmada de muchos de ellos” y transmitida por Jorge de Baeza, el procurador general de los moriscos calificado en este texto de solicitador. Los demandantes se hacen eco del muy difundido sentimiento de reparto injusto de la farda por culpa de los eximidos, que inventan “todos los medios que pueden” para escapar al impuesto y hacerlo recaer “sobre los pobres y viudas”. Se denuncia principalmente la facilidad con la cual los que se libran, pretendiéndose cristianos viejos gracias a la temprana conversión de sus antepasados, obtienen las necesitadas probanzas y están consecuentemente autorizados a traer armas. El rey decide entonces confiar el examen de las peticiones de licencias de armas sólo al Consejo de Guerra<sup>40</sup>. Una vez más, la medida fue anulada

<sup>38</sup> Javier CASTILLO FERNÁNDEZ: “Las estructuras sociales”, en Manuel BARRIOS AGUILERA (ed.): *Historia del reino de Granada. Tomo II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, Granada, Universidad de Granada-Fundación «El Legado Andalusi», 2000, pp. 226-230.

<sup>39</sup> Antonio JIMÉNEZ ESTRELLA: *Poder, ejército y gobierno en el siglo XVI. La capitania general del reino de Granada y sus agentes*, Granada, 2004, pp. 153 y ss.

<sup>40</sup> AA, leg. 154/14.

tres meses después restituyendo, nos dice Antonio Jiménez, “a la jurisdicción ordinaria el conocimiento de las causas criminales de moriscos sin licencia de armas”<sup>41</sup>.

No es fácil descifrar todos los motivos del llamamiento al Consejo de Guerra, fuera de la evidente exasperación de las comunidades moriscas sometidas a una enorme y siempre creciente fiscalidad. ¿Qué papel tuvo en este asunto Iñigo López de Mendoza? ¿Deseaba él mismo el traspaso del problema de las licencias a un consejo de la realeza, lo que le quitaría una inmensa preocupación? O bien, ¿la decisión real, que tenía la ventaja de alejar la resolución de las querellas locales, significaría su apartamiento de una cuestión envenenada? Sea lo que fuere, la acumulación de decisiones no aplicadas o pronto modificadas traduce la complejidad de la situación y la confusión existente en cuanto a su tratamiento.

Lo que queda claro es el marcado deseo de limitar los privilegios acordados a los cristianos nuevos. En pocos años, las élites moriscas ven sistemáticamente reducidos o suprimidos los signos de su posición social. Ya en las Cortes de Toledo de 1560 se decidió prohibir a los moriscos poseer esclavos negros. El cronista Luis del Mármol Carvajal cuenta el asombro de los afectados, que multiplicaron los recursos, apelando entre ellos a la intermediación del capitán general. En vano. El fracaso de la negociación provocó la suspicacia de los moriscos hacia Iñigo López de Mendoza: “comenzaron algunos de ellos a disgustarse, procurando favorecerse de otras personas”<sup>42</sup>. Tampoco tuvo efecto el lamento expresado por Francisco Núñez Muley en su famoso memorial de 1567: “¿de qué pecado se a resultado que ninguno de los naturales [los moriscos] pueda tener negro o negra?”<sup>43</sup>. Luis Rodríguez el Gamad, miembro de una célebre familia de tintoreros de la seda en Granada, fue encarcelado por intervención del sargento mayor Lorenzo Dávila que narra haberle arrestado “porque tenia ciertas esclavas en casa contra el bando de

<sup>41</sup> Antonio JIMÉNEZ ESTRELLA: *Poder, ejército...*, p. 154, nota 142.

<sup>42</sup> Luis del MÁRMOL CARVAJAL: *Historia del rebelión y castigo de los moriscos* (Javier Castillo Fernández ed.), Granada, Editorial Universidad de Granada, 2015, libro II, capítulo 3, p. 108.

<sup>43</sup> Memorial de Francisco Núñez Muley, en Antonio GALLEGRO BURÍN y Alfonso GAMIR SANDOVAL: *Los moriscos del reino de Granada...*, p. XLVIII.

su excelencia...”. El arresto se hizo en fecha desconocida, pero El Gamad estaba en la cárcel en marzo de 1569<sup>44</sup>.

Hubo, en 1563, un acuerdo entre todas las instituciones civiles granadinas (capitán general, Chancillería y Ayuntamiento) para imponer el control de la posesión de armas, ideado y no aplicado en 1552. Los detentores de licencias debían presentar sus armas ante el capitán para que fueran marcadas y selladas. La medida se llevó a cabo como lo demuestran los registros de las armas de Miguel de Mendoza, alguacil del pueblo alpujarreño de Mecina de Bombarón. El 29 de julio de 1563, se presenta en la Alhambra con la necesaria cédula y varias armas (ballesta, alfanje, puñal y lanza) que en seguida fueron marcadas y selladas “de escudo con una F en medio y una corona encima de la F”. La cédula está inscrita en el libro de las licencias guardado por el escribano Luis de la Ribera. El 23 de noviembre de 1564 Miguel de Mendoza vuelve a la Alhambra. Indica que ha dejado de ser alguacil y por eso deposita sus armas en poder del escribano pidiendo testimonio del acto y el dinero que procedería de la venta de las armas<sup>45</sup>. A este caso se suma el del 10 de diciembre de 1568, del cual el protagonista, Hernando de Córdoba el Zaguer, tío del futuro líder de la rebelión morisca, escribe a Íñigo López de Mendoza anunciando su renuncia al alguacilazgo de Cadiar y presentando sus armas marcadas y selladas. Sin embargo, pide que le sean mantenidas “por razón de los monfies que he hecho castigar y prender y moros de berberia que he hecho cativar”.<sup>46</sup> Esta insistencia, a dos semanas del estallido del levantamiento, suena a burla y provocación. Máxime si damos crédito al comentario de Mármol Carvajal a propósito del control de las armas: “fue tanto lo que lo sintieron que muchos [moriscos] dejaron de traer las armas por no ponerse en aquella sujeción y pocos fueron de los que les llevaron a registrar y sellar: todos quedaron descontentos, indignados y con poco sosiego”<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> AA, leg. 78/2-80.

<sup>45</sup> AA, leg. 154/44

<sup>46</sup> AA, leg. 145/1

<sup>47</sup> Luis del MÁRMOL CARVAJAL: *Historia del rebelión...*, p. III.

A estas medidas vejatorias para las familias acostumbradas a gozar de privilegios, se añadieron dos más de singular peso. En 1567 se promulgó una provisión que responsabilizaba a los concejos y alguaciles de los pueblos donde los monfíes cometían asesinatos y robos. Y probablemente en el mismo año se dio orden de suprimir las exenciones de pago de las fardas<sup>48</sup>. Las élites moriscas estaban amenazadas de perder dinero y prestigio a la vez. Este cambio total de rumbo ocurría en medio de una política general, que afectaba al conjunto de la “nación” morisca granadina, basada en la represión, cuyo elemento principal era la prohibición, decidida por la Junta de Madrid de 1566, de todas las prácticas y costumbres consideradas como signos de adhesión del islam y en la explotación fiscal llevada a unos extremos agudizados por una difícil coyuntura<sup>49</sup>.

Se debe subrayar que durante los años 1560 muchos miembros de las élites urbanas y rurales fueron perseguidos por motivos muy diversos y puestos algún tiempo en una cárcel. Hemos visto que Luis Rodríguez el Gamad estaba en 1569 en prisión, probablemente en la de la Alhambra. Su pariente Andrés fue encarcelado por no haber pagado la farda durante dos años<sup>50</sup>. Antonio, padre del futuro Aben Humeya, lo había sido dos veces y lo era en 1569 en compañía de su hijo Francisco<sup>51</sup>. Su gran rival en su feudo alpujarreño de Válor, Miguel Abenzaba, alguacil del pueblo, pasó meses en la cárcel inquisitorial, como los ricos mercaderes Gaspar de Raya, Melchor de Berrio y Rodrigo Abenchapela Mendoza –encarcelado este último entre noviembre de 1563 y enero de 1565– y el propio Hernando de Córdoba y Valor (Aben Humeya) entre febrero y mayo de 1566<sup>52</sup>. El Habaquí, alguacil de Alcuía de Guadix, fue preso después de un viaje a Madrid en el que formó parte de una delegación que protestó contra las medidas aculturadoras de 1567. En la cárcel municipal

<sup>48</sup> Javier CASTILLO FERNÁNDEZ: “Las estructuras sociales”, p.229

<sup>49</sup> En 1566 la Junta de expertos de Madrid decidió poner en práctica las medidas tomadas por la Junta de la Capilla Real de Granada en 1526, que habían sido inmediatamente suspendidas a cambio de un servicio extraordinario.

<sup>50</sup> AA, leg. 159/40-73

<sup>51</sup> Francisco José CANO HILA, “Apuntes históricos sobre el linaje morisco de los Cordova y Valor”, en *Farua*, 12 (2009), p. 239

<sup>52</sup> Bernard VINCENT: “Le tribunal de Grenade”, en Louis CARDAILLAC, (ed.): *Les morisques et l'inquisition*, París, Publisud, 1990, p. 212



BERNARD VINCENT

de Granada estuvieron también en 1566 un conjunto de diecisiete alguaciles y regidores de las Alpujarras, entre ellos el Zaguer, Miguel de Rojas, alguacil de Ugíjar, y Andrés Aben Cegui, alguacil de Jubiles, acusados de conspirar con el sultán de Marruecos<sup>53</sup>.



El 24 de diciembre de 1568 empezó la rebelión. Como es sabido, se extendió por casi todo el reino, pero su base fue rural y más particularmente montañosa, siendo las Alpujarras el principal foco de los sublevados. Fue, pues, el mundo de los campesinos el que puso en jaque a los ejércitos reales durante casi dos años. Pero, ¿qué papel tuvieron las élites en el estallido de la contienda? ¿Qué conocimiento tenían de su preparación? Y, finalmente, ¿qué partido tomaron?

Es necesario distinguir los *principales* de las élites segundas. Estas, constituidas mayoritariamente por alguaciles y regidores de los pueblos, formaron parte sin la mínima vacilación, salvo excepciones, de la cabeza de la rebelión. Fue como una evidencia. Pertenecían a linajes muy anclados en su medio y disfrutaban generalmente de la confianza de sus vecinos. Eran los depositarios de la fuerte solidaridad familiar y “nacional” perfectamente reflejada por el documento de 1558 al cual he aludido anteriormente. Recordémoslo. El 31 de mayo de 1558 se reúnen en Ugíjar ochenta y tres ediles, alguaciles y regidores que pertenecen a cincuenta y un pueblos de casi todas las Alpujarras salvo la taha más occidental de Órjiva y las dos más orientales de Albolobuy y de Marchena. Estos delegados piden la creación de un oficio de escribano mayor del juzgado civil y criminal. La reunión está motivada por un litigio existente entre los moriscos y el alcalde mayor de las Alpujarras, a quien se le reprochan “muchas costas y gastos y grandes molestias y vejaciones”. La lista de los presentes en esta asamblea está llena de enseñanzas. El primer participante nombrado

<sup>53</sup> Amalia GARCÍA PEDRAZA: “Moriscos acusados de conspiración: el testimonio de dos documentos notariales”, en Antonio L. CORTÉS PEÑA, Miguel L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ y Francisco SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ (coords.): *Estudios en homenaje al profesor José Szmolka Clares*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 2005, pp. 313-334.



es Antonio de Córdoba, es decir, el padre del futuro Aben Humeya, que ostenta el cargo de alguacil mayor de la taha de Juviles. Le sigue su hermano Hernando de Córdoba el Zaguer, alguacil de Cadiar. Encontramos también a Miguel de Rojas, futuro suegro de Aben Humeya, alguacil de Ugíjar, y a Miguel de Mendoza, el alguacil de Mecina de Bombarón al que hemos visto hacer marcar sus armas en 1563 en la Alhambra. Miguel no aparece en la crónica de la rebelión hecha por Mármol Carvajal, pero por supuesto si Antonio de Córdoba y Valor, el Zaguer y Miguel de Rojas.



Otros muchos miembros de la reunión de 1558 se significan por su odio a los cristianos viejos, como Diego de Herrera Alhade, alguacil de Picena, que mata a los dos sacerdotes de su pueblo, y Miguel de Granada Xaba, regidor de Ferreira designado capitán de los rebeldes del Valle de Lecrín<sup>54</sup>. Otros, Andrés Aben Cegui, alguacil de Juviles, y Lorenzo de Guzman, regidor de Jorairatar, son probablemente parientes, el primero de Alonso Aben Cegui, alguacil ya en 1566 y responsable de la muerte de los cristianos viejos de Laujar a finales de diciembre de 1568; el segundo de Lope de Guzmán, alguacil durante la rebelión que martirizó al beneficiado de su pueblo<sup>55</sup>. Varios de ellos habían figurado igualmente en la lista de encarcelados en 1566 acusados de conspirar con el sultán de Marruecos.

Esta masiva entrega de las élites rurales moriscas se extendió a todas las zonas que se sumaron al movimiento. En la lista que Valeriano Sánchez Ramos dio de los “moriscos que ganaron la guerra” solamente hay dos hombres que pertenecen al ámbito de las élites rurales: Pedro Enríquez, alguacil de Benamaurel, y Rafael Xohxoh, descendiente del alguacil del Marchal<sup>56</sup>. Es significativo, sobre todo,

<sup>54</sup> Luis del MÁRMOL CARVAJAL: *Historia del rebelión...*, pp. 243 y 256.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 252 y 225

<sup>56</sup> Valeriano SÁNCHEZ RAMOS: “Los moriscos que ganaron la guerra”, en Abdeljelil TEMIMI (ed.): *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghuan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1995, vol. II, pp. 626-627.

Tabla 3  
Asistentes a la reunión de 31 de mayo de 1558 en Ugijar

<b>ALGUACIL MAYOR</b> Antonio de Córdoba	Luis Jantid de Mendoza: Dalias Rafael Calderon: Jorairatar	Gonzalo de Rocayca: ¿? Gaspar Lopez: Andarax Agustin Dugar: Alcolea Diego Dalva: Iniza Francisco de Velasco el Cofi: Cobda
<b>ALGUACILES</b> Hernando de Córdoba Zaguer: Cadiar Miguel de Mendoza: Mecina de Bombarón Diego de Torres: Yator Andrés Aben Cegui: Jubiles Francisco de Carmona: Notaez Luis de Carvajal: Narila Agustin Guillen: Yegen Francisco de Jerez: Alcutar de_Berchul Pedro Harduz: Portugos Juan Perez: Pampaneira Miguel de Granada: Bubión Alonso Zapata: Capileira Miguel de Rojas: Ugijar Diego Alhanda: Picena Martin de Mendoza: Xoprol Hernando Cauche: Laroles Pedro de Carvajal: Mairena Domingo Garcia: Jubar Lope el Pia: Darrical García Davalos: Onduron Hernando el Dendena: Paterna Miguel Martínez: Iniza Agustin Avinalmina: Alcolea Pedro Lopez: Bayarcal Alonso Siega: Almocita Francisco Fernandez el Fiteti: Capileira de Berja Augustin de Lorca: Rigualte de Berja Augustin de Lorca: Alcaudique Miguel Albidar Niño: Benejin Jorge Benaitar Angulo: Pago	<b>REGIDORES</b> Jeronimo Zaylot: Berchul Diego Dubaidas: ¿? Juan de Córdoba: Mecina el Bombarón Bernabe Viznar: Yator Lorenzo de Medina: Cadiar Juan Alatar: Pitres Hernando de Mendoza: Pitres Miguel Xaba: Ferreira Diego Martínez: Ferreirola Hernando Zayen: Mecina Fondales Pedro Alpatay: Mecina Fondales Martin de Navas: ¿? Pedro el Pastor: Pitres Bernabe de Aguixona: Fondales Luis de Soria: Fondales Lorenzo Cozalax: Capileira Lorenzo de Arcos: Ugijar Diego de Baeza: Ugijar Hernando Yazen: Ynqueyra Francisco Cozul: Laroles Pedro ¿?: Xoprol Pablo de Baena: Xoprol García Melvar: Mairena Lorenzo de Córdoba: Jubar Lorenzo Muñoz: El Fex Agustin Bacar: Mecina de Alfahar Bartolomé de La Mar: Mecina de Alfahar Luis Adumarli: Mecina de Alfahar Domingo Cayze: Darrical Luis el Metini: Lucainena Juan de Contreras: Almocita García de Montefrío: Escariantes Lorenzo de Daroca: Onduron	Juan Zacarias: Almocita Lorenzo el Macaz: Beires Luis Lopez: Luchar Almocatar : ¿? Diego Gomez: Berja Miguel Pasla: Ambroz Miguel Arocaydaz: Celin García Nocayta: Almocita Martin de Quesada: Al Hizan de Dalias Lorenzo de Guzman: Jorairatar Hernando Çamar: Jorairatar Diego el Tocayre: Jorairatar

que, de la quincena de parentelas de procuradores de la farda, las dos únicas que, claramente, tomaron partido por los insurgentes estuvieran estrechamente vinculadas al mundo rural. Por una parte, los Alguacil de Cómpeeta, con Martín, líder de la sublevación de la sierra de Bentomiz, cercana a Málaga; por otra, los López Abudi de Tabernas, importante pueblo cercano a Almería. Ya en 1510 Diego López Abudi era alcalde de Tabernas y estaba autorizado a portar armas, gracias a una licencia que fue confirmada en 1520. Días antes de esta última confirmación, Diego había obtenido el mismo privilegio para sus hijos Francisco y Luis<sup>57</sup>. Francisco sucedió a su padre como alcalde (Mármol Carjaval hace de él un alguacil) y como repartidor de la farda. Tuvo ya una actitud ambigua cuando su pueblo fue atacado en septiembre de 1566 por unos corsarios venidos de la ciudad marroquí de Tetuán que cautivaron varias decenas de cristianos viejos<sup>58</sup>. Se unió pronto a los sublevados, pero fue preso en Inox. El marqués de los Vélez le condenó a ser ahorcado. Probablemente fue ejecutado a principios de marzo de 1569. A pesar de las muchas ventajas recibidas durante décadas por parte de la Corona y a pesar de sus lazos matrimoniales con la leal familia Venegas de Almería, los López Abudi, sumergidos en la vida de las comunidades rurales moriscas, no vacilaron en rebelarse<sup>59</sup>.

Volvamos al documento alpujarreño de 1558. La presencia de Antonio de Córdoba y Válór y de su hermano, El Zaguer, al principio de la larga lista de delegados no deja de llamar poderosamente la atención. La lista y su configuración suenan como un anticipo, diez años antes, de la gran conmoción de 1568. Y no se puede olvidar que Abraham Aben Humeya, bisabuelo del líder de los rebeldes en 1568, había sido elegido rey de los sublevados de 1500. Sin embargo, Abraham, convertido en Hernando el mismo año de 1500, consiguió rápidamente ser muy amigo del marqués de Mondéjar, primer Capitán General del reino de Granada. Fue alguacil de Válór,

<sup>57</sup> AGS, Cámara, Cédulas, libro 255, fols. 347, 355 y 380.

<sup>58</sup> Instituto Valencia de don Juan (Madrid), envío 91, fol. 450.

<sup>59</sup> Sobre los Abudi en general, véase Antonio MUÑOZ BUENDÍA: *La ciudad de Almería y su tierra en la época de Felipe II: moriscos y repoblación*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 1997.

alguacil mayor de la taha de Jubiles y, en septiembre de 1509, recibió licencia de porte de armas, para sí mismo, para un hijo suyo y para tres miembros de su escolta. Su trayectoria fue la de un perfecto colaborador en quien las autoridades depositaban total confianza. No obstante, deben introducirse dos matices. Si se dio en 1500 a Hernando (Abraham) una veinticuatría del cabildo de la ciudad de Granada que venía ciertamente a subrayar su excepcional estirpe de descendiente de califas, los Umayas, él tuvo que compartirla al año siguiente con el cristiano viejo Ruy Díaz de Mendoza. Y es notable que, en ningún momento, las Alpujarras, zona de mayor concentración de población morisca del reino, hayan tenido un representante en la administración, por mayor, de la farda. Si hubiera tenido uno, lógicamente hubiera debido recaer en la parentela Córdoba.

Los descendientes de Hernando (Abraham), su hijo Hernando II, su nieto Antonio, su bisnieto Hernando III y los hermanos de todos siguieron el camino marcado por su ancestro. Con dos principales características. Su vida estuvo jalonada, sobre todo las de Antonio y de su hermano Hernando el Zaguer, de incidentes y de pleitos. Hemos visto que Antonio estuvo preso en 1559 y 1563 y lo fue otra vez en compañía de su hijo Francisco en la cárcel de la Chancillería cuando estalló la rebelión. Y Hernando/Aben Humeya estuvo en las cárceles secretas de la Inquisición tres meses en 1566 por un motivo desconocido. Posteriormente provocó un bullicio en el cabildo municipal por querer entrar armado. Finalmente decidió vender su veinticuatría a otro morisco *principal*, Miguel de Palacios, el 21 de diciembre de 1568<sup>60</sup>. Si las razones de este acto pueden ser varias y complejas, podemos ver en ello un hecho de gran peso simbólico: Hernando de Córdoba y Valor rompía de manera definitiva con el mundo urbano. Unas horas después se convertía en Aben Humeya.

Aquí está la segunda característica adoptada por toda la familia. Sabemos que todos los jefes de la parentela, generación tras generación, vivieron preferentemente en Valor, en el corazón de las Alpujarras. En ningún momento perdieron el contacto con el mundo rural, donde tenían una profunda influencia y un enorme prestigio, lo que

<sup>60</sup> AGS, Cámara Cédulas, libro 259, fol. 165 v<sup>to</sup>.

no impedía conflictos con otras parentelas y hasta con los próximos. Sus lazos con el mundo de las élites rurales fueron reforzados en múltiples ocasiones como lo enseñan por ejemplo el casamiento de una hermana de Antonio con Diego de Barcena, hijo del alguacil de Dólar que además ejercía de mayordomo del marqués del Cenete. O del propio Antonio que se desposó con la hija de un alguacil de la zona de Almería<sup>61</sup>.

El prestigio de su parentela, que pretendía ser descendiente del Profeta, y su profundo arraigo en el mundo rural, hacían de Hernando de Córdoba y Valor el líder nato de la nación rebelde. Su elección como rey se hizo en dos tiempos, el 21 de diciembre en Granada, rodeado de *principales*, unos cuarenta según varios documentos, y el 24 en Béznar, rodeado de familiares y de hombres de distintos pueblos. Él representaba la síntesis de la “nación”. Encontramos a escala menor, una semblanza parecida con Hernando el Habaquí, personaje acomodado sin ser riquísimo, influyente en la ciudad de Guadix y más todavía en su entorno rural. Fue alguacil de Alcadia. Sabemos que acompañó a la Corte a Juan Enríquez de Guzmán, regidor de la ciudad de Baza, para negociar la suspensión de la pragmática promulgada en 1567. Fue detenido durante algunos meses y puesto en libertad en junio de 1569. Se sumó a la rebelión y tuvo un papel relevante como embajador de los sublevados en el norte de África y, sobre todo, como negociador para la rendición de los moriscos en armas<sup>62</sup>. Existe una muy interesante carta del Habaquí a Pedro de Deza, presidente de la Chancillería de Granada. El documento desvela la complejidad de la postura y de los sentimientos del edil. La carta está escrita desde Purchena el 18 de diciembre de 1569, en un momento todavía de incertidumbre en cuanto a la suerte de la contienda. El Habaquí se queja de los malos tratamientos recibidos cuando él había dado múltiples pruebas de su buena disposición. Cuando fue detenido, su casa, sus bienes y los de sus hermanos

<sup>61</sup> Para la parentela Cordova y Valor es fundamental Francisco José CANO HILA, “Apuntes históricos sobre el linaje morisco...”, pp. 229-276.

<sup>62</sup> Para el Habaquí véase el trabajo de Carlos Javier GARRIDO GARCÍA: “Entre el colaboracionismo y la rebelión: el morisco Hernando el Habaquí”, en *Miscelanea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 63 (2014), pp. 45-64.

fueron saqueados. Su primo, Bartolomé Abenomar, fue encarcelado, su cuñado amenazado<sup>63</sup>. Estas humillaciones provocaron su adhesión a la sublevación, pero no escatimó esfuerzos para poner fin al afrontamiento, lo que provocó su pérdida. Aben Aboo, segundo líder de la rebelión, le hizo asesinar el 14 de julio de 1570. María de Benavides, esposa del Habaquí, y sus hijas, María e Isabel, fueron instaladas en Jaén y recibieron de la Corona una merced de 30.000 maravedís “de por vida”. Muerta la esposa, las hijas pidieron en diciembre de 1584 la renovación de la merced<sup>64</sup>.

Aben Humeya y el Habaquí se han puesto al frente de la rebelión. ¿Y los demás *principales*? Todos estaban ante un dilema de muy difícil resolución: ser leales a la Corona, que tantos privilegios les había otorgado en el pasado y alejarse definitivamente de la “nación” morisca agobiada por las múltiples formas de la represión, o ser rebeldes, poner en peligro su estatus y arriesgar su vida. La situación de los miembros de este grupo había empeorado notablemente con la ruptura del pacto social, lo que había provocado entre ellos un malestar generalizado. Y a pesar de su efectiva colaboración con las autoridades sabían perfectamente que su condición de cristianos nuevos les podía ser recordada en cualquier momento. Francisco Núñez Muley, de estirpe principesca, había sido tratado en 1545, durante una sesión de reparto de la farda, de “perro moro” por un escribano cristiano viejo<sup>65</sup>. En 1568, todavía la mancha del origen estaba pegada a la piel de los moriscos, tanto a la de los *principales* como a la de los modestos campesinos. No hay que olvidar que todavía en enero de 1580, cuando se contabilizó a los moriscos autorizados a quedar en el reino de Granada, fueron enumeradas las familias de los *principales* empezando por los Zegri y los Granada Venegas, cuya lealtad era en todas circunstancias ejemplar.

Muy pocos tomaron el partido de la rebelión. Hernando de Córdoba y Válór y el Habaquí tenían en común, a diferencia de

<sup>63</sup> Archivo de la Fundación Zabálburu, leg. 153-4

<sup>64</sup> AGS, Cámara de Cédulas, libro 258, fol. 76.

<sup>65</sup> Amalia GARCÍA PEDRAZA: *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2002, vol. II, pp. 940-948.

casi todos los demás, estar muy enraizados en el mundo rural. Sin embargo, estos urbanos no se alinearon claramente en el bando real salvo excepciones. Ciertamente el fiel Gonzalo El Zegrí, que no intervino en la contienda ¿quizás por su edad? Alonso de Granada Venegas fue muy activo, mostrándose partidario de las medidas aculturadoras de 1567 y acompañando al marqués de Mondéjar desde su inicial salida a las Alpujarras<sup>66</sup>. Es llamativo que otros apenas aparezcan en la crónica de Mármol Carvajal, repleta, por otra parte, de nombres y detalles. Lo más verosímil es que se hubieran mantenido al margen de los acontecimientos en una situación de absoluto desconcierto. Parece que bastantes de ellos tuvieron mucha simpatía por la iniciativa de la rebeldía y que finalmente se abstuvieron de participar, quizás porque les pareció una locura sin salida posible y más seguramente porque eran conscientes de los riesgos que corrían si se sumaban abiertamente al movimiento y porque las autoridades tomaron medidas eficaces de prevención.

Durante los años 1567-1568, las tensiones fueron muy vivas en todo el reino de Granada. Las autoridades estaban en estado de alerta y se extendió el rumor de la preparación de una sublevación esperada ya en la primavera de 1568. En este clima muy revuelto fueron organizadas varias reuniones entre moriscos descontentos. Las crónicas se hacen poco eco de ellas. Sin embargo, disponemos de las declaraciones de dos testigos cercanos a los hechos, la de Bernardino de Córdoba, antiguo esclavo de Antonio de Córdoba y Valor y luego criado de Hernando (Aben Humeya) el 22 de febrero de 1569, y la de Brianda Pérez, la segunda esposa de Aben Humeya, el 31 de marzo de 1571. Sus relatos coinciden en muchos aspectos. Sobre todo, dan nombres de participantes. Brianda habla de “un fulano de Palacios y Cárdenas, su suegro”, que habrían estado presentes junto a Hernando de Córdoba en la casa del tintorero El Carci perteneciendo a la parroquia albaicinería de San Miguel<sup>67</sup>. Sabemos que Miguel de Palacios, regidor de Guadix, se había casado en 1567 con Isabel de Cárdenas, hija del

<sup>66</sup> Luis del MÁRMOL CARVAJAL: *Historia del rebelión...*, libro III, capítulo VIII, p. 167 y libro V, cap. I, p. 299.

<sup>67</sup> *Los moriscos. Españoles trasterrados. Catálogo de la exposición del Archivo General de Simancas*, Madrid, Ministerio de Cultura, 2009, pp. 94-97.

riquísimo mercader Damían de Cárdenas. Isabel aportó una dote por valor de más de 7.000 ducados<sup>68</sup>. El 21 de diciembre de 1568, Miguel de Palacios compró su veinticuatría del concejo municipal a Hernando de Córdoba por 1.400 ducados y unas preciosas joyas.<sup>69</sup> Encontramos asimismo a Jerónimo y Miguel Palacios en la deposición de Bernardino de Córdoba en medio de muchas otras personas reunidas en la casa, esta vez del cerero Lorenzo Berrio, hermano de Melchor, al que hemos citado entre los presos de la Inquisición<sup>70</sup>. Estaban, pues, presentes los hermanos Hanyn, El Ceutini, Gaspar de Raya, un Çaybona, todos ricos mercaderes, principalmente de seda, y dueños de tiendas en la alcaicería de Granada, el principal centro mercantil del reino. Todos, salvo acaso los Hanyn, sobre los cuales tengo poca información, habían tenido autorización de traer armas. Además, los Palacios eran regidores de padre en hijo de Guadix, mientras los Çaybona eran descendientes de los Sid Bono, famosa familia de místicos muy respetados afincados en tierras levantinas desde al menos el siglo XI y trasladadas a Granada en el siglo XIII<sup>71</sup>. El alfaquí Sid Bona se convirtió tempranamente y tomó el nombre de Pero López Çaybona recibiendo muchos favores de los Reyes Católicos, entre ellos una veinticuatría del cabildo municipal de Granada. Un descendiente de Pero se casó a mediados del siglo XVI con una hija de Fernando de Fez cuya familia principesca era también prestigiosa<sup>72</sup>. En 1526, un Juan Çaybona, “escribano de lo arábigo”, fue beneficiario de una cédula autorizándole a traer armas. Y entre, repartidores por mayor de las fardas estaba siempre un López Çaybona. No cabe duda de que en estas circunstancias conspiratorias participó un amplio grupo de moriscos activos en el comercio de sedas, de cera y de especias. La presencia de esta gente (en su declaración el

<sup>68</sup> APG, 155, escribanía de Melchor de Alcocer, fol. 27 a 42

<sup>69</sup> Francisco José CANO HILA, “Apuntes históricos sobre el linaje morisco...”, pp. 244-245; AGS, Cámara, Cédulas, 259, fol. 165 v<sup>o</sup>.

<sup>70</sup> Archivo de la Fundación Zabálburu (Madrid), leg. 158/94.

<sup>71</sup> Francisco FRANCO SÁNCHEZ: “Andalusíes y magrebíes en torno a los Sid Bono/a de Guadalest y Granada”, en *Historia, ciencia y Sociedad. Actas del II Coloquio Hispano-marroquí de Ciencias Históricas*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional (MAE), 1992, pp. 217-232

<sup>72</sup> María Jesús RUBIERA MATA, “La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada”, *Sharq al-Andalus*, XIII (1996), pp. 159-167.

criado Bernadino implica a otros mercaderes de la Alcaicería cuyos nombres ha olvidado) da cuerpo a la hipótesis de la crisis de la seda en los años 1560 como uno de los factores explicativos del malestar de las élites moriscas y de su apoyo al estallido de la rebelión<sup>73</sup>. Sin embargo, estos nobles y estos mercaderes no se movieron. No podemos descartar una razón hasta ahora no invocada: la del control o de la vigilancia a los cuales estas élites fueron sometidas. ¿Por qué tantos moriscos pudientes han sido encarcelados, en la cárcel de la Inquisición, en la de la Capitanía General o en la de la Chancillería en fechas cercanas –antes y después– del estallido de la contienda? ¿Se trataba de impedirles traicionar y así evitar que la población de Granada se sublevara, hipótesis fiable que provocaba el pánico de las autoridades y de los cristianos viejos? Probablemente hubo también por parte del marqués de Mondéjar la voluntad de proteger a algunos de los *principales* del rencor de cristianos nuevos y/o de cristianos viejos. Es así como puede entenderse la prisión de Miguel de Palacios, de Lorenzo Hernández el Chapiz, de Miguel López Çaybona en la Alhambra<sup>74</sup>. Pero ¿qué pensar de la prisión, en la cárcel de la Chancillería, de “muchos sospechosos y entre ellos de algunos de los más ricos”, como dice Mármol Carvajal?<sup>75</sup>. Desconocemos su identidad, pero, según el cronista, ciento diez de ellos murieron durante una pelea entre cristianos viejos y cristianos nuevos en la noche del 17 al 18 de marzo de 1569. Entre los muertos, estaban Alonso Albotodo, hermano del célebre jesuita; Felipe Venegas, marido de su sobrina María de la Cruz, y Alonso de Mendoza el Anine<sup>76</sup>. Se procedió al secuestro de los bienes de estos dos últimos lo que provocó la queja de las viudas reclamando su dote, evaluada para Florencia de Arraya, esposa del Anine, a 1.600 ducados<sup>77</sup>. Entre los que se pudieron salvar estaban Antonio de Córdoba y Válor y su hijo Francisco. Este

<sup>73</sup> Kenneth GARRAD: “La industria sedera granadina en el siglo XVI y su conexión con el levantamiento de las Alpujarras (1568-1571)”, *Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos*, VII (1956), pp. 73-103.

<sup>74</sup> AA, leg. 78/2-15; 78/2-47; 78/2-80

<sup>75</sup> Luis del MÁRMOL CARVAJAL: *Historia del rebelión...*, libro V, cap. XXXVIII, p. 396-399

<sup>76</sup> AGS, Cámara de Castilla, leg. 2180, s.f.

<sup>77</sup> AGS, Cámara, Cédulas, 257, fol. 283.

asunto fundamental no ha sido estudiado. Estoy convencido de que si conociéramos quiénes fueron las víctimas de esta matanza y quiénes fueron sus enemigos podríamos entender mejor los acontecimientos de los años 1567-1570.

Hubo, es evidente, muchos sospechosos y mucha ambigüedad entre los *principales*. Si encontramos a un Çaybona en la elección de Aben Humeya, ya parece que dos miembros de la parentela, Diego y Juan, han participado en la lucha contra los rebeldes. Sin embargo, ninguno de ellos figura en la lista, establecida en 1580, de los *principales* autorizados a mantenerse en el reino de Granada. Al contrario, encontramos a dos de ellos, Jerónimo y Alonso Enríquez Çaybona instalados en Sevilla y acusados de estar implicados en el complot descubierto en la ciudad del Guadalquivir en junio de aquel año. Otros miembros de familias de repartidores de la farda fueron molestados a causa de su actitud a finales de 1568. Es el caso de Jerónimo de Palacios o de los Benajara<sup>78</sup>. Bastantes tuvieron que emprender el camino del exilio. Así le ocurrió a gran parte de los Hermes y de los Muley en compañía de las decenas de miles de moriscos expulsados del reino de Granada en 1569 y 1570. La suerte de unos y de otros traduce las muchas dudas que tuvieron antes de decidirse. Es interesante constatar las más que probables divergencias existentes entre miembros de una misma familia –caso de los Çaybona, de los Albotodo, de los Fez Muley...– cuando en el mundo rural, empezando por las élites segundas, las parentelas constituyen casi siempre un bloque. Ahí, empezando por el mundo de las Alpujarras, corazón, repitámoslo, de la rebelión, las solidaridades familiares y “nacionales” se expresan plenamente<sup>79</sup>. No quiero

<sup>78</sup> AGS, Cámara de Castilla, leg. 2168, s.f., documento del 30/XI/1572.

<sup>79</sup> Quiero aquí subrayar mi desacuerdo con la visión desarrollada por Javier Castillo Fernández que me reprocha haber escrito que las “solidaridades de clase son secundarias” frente a las solidaridades familiares y de «nación» (en Bernard VINCENT: “Les éléments de solidarité au sein de la minorité morisque (xvi<sup>e</sup> siècle)”, en *Cahiers de la Méditerranée. Le concept de classe dans l'analyse des sociétés méditerranéennes XVIe-XXe siècles. Actes des journées d'études Bendor, 5, 6 et 7 mai 1977, hors série n.º 3* (1978), pp. 91-100; versión española en Bernard VINCENT: *Andalucía en la Edad moderna: economía y Sociedad*, Granada, Diputación de Granada, 1985). Para él, esta afirmación sería “un ente ahistórico y exótico, fuera de las relaciones económico-sociales comunes al resto de las civilizaciones (en Javier CASTILLO FERNÁNDEZ: “*Las estructuras sociales...*”, p. 213). No creo que todo se reduzca a las relaciones de clase, ni

decir que no aparezcan grietas internas, pero estas son consecuencia de rivalidades de origen a veces lejano (por ejemplo, Aben Zabas contra Valories) o de afrentas personales (Rojas contra Valories). Los *principales*, cuyos lazos con el pueblo morisco eran menos rígidos, se vieron a la vez solicitados por ese mismo pueblo y estuvieron bajo sospecha por parte de la sociedad cristianovieja.

Fuera cual fuera su destino, exilio o permanencia en el reino, las familias de las élites, bien *principales* bien segundas, sufrieron un doble proceso negativo: una sensible merma de sus recursos y una notable disgregación de sus parentelas. Algunos llegaron a recuperar parte de su brillo de antaño sobre bases nuevas, a menudo a partir de éxitos profesionales individuales y de alianzas matrimoniales con gente igualmente en fase ascendente. Está por estudiar globalmente este fenómeno. En esta vía es necesario hacer caer la barrera que representa la rebelión de 1568-1570 para los estudios moriscos. Constatamos la caída de familias enteras o de parte de ellas, pero pocas veces sabemos cómo y en qué medida. Al contrario, otras llegaron a superar las tremendas consecuencias del trauma y ocuparon de nuevo un lugar preeminente como intermediarios entre la Monarquía y las comunidades moriscas esparcidas en toda la Corona de Castilla<sup>80</sup>. Efectivamente, en 1591, al margen del servicio de los Millones, fue exigida de los moriscos “naturales del Reino de Granada”, según la expresión empleada en la documentación, lo que se parece a una farda. Su cuantía se elevaba a 200.000 ducados a pagar en cuatro años y fue renovada en 1597 y en 1603. Su reparto fue negociado en la Corte con delegados de las distintas comunidades desde Valladolid y Segovia hasta Sevilla y Granada<sup>81</sup>. ¿Quiénes son estos nuevos

en el reino de Granada del siglo XVI ni en cualquier otra sociedad. Siguiendo las enseñanzas de la antropología histórica (el adjetivo no debe nada al azar), y en particular las de Julio Caro Baroja, pienso que estas solidaridades familiares y nacionales tuvieron para la mayoría de los moriscos granadinos un peso considerable en el estallido de la rebelión.

<sup>80</sup> Sobre este asunto, véase Enrique SORIA MESA: “De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII”, *Áreas*, 14 (1992), pp. 51-64. Del mismo, *Los últimos moriscos. Pervivencia de la población de origen islámico en el reino de Granada (siglos XVII-XVIII)*, Valencia, Universitat de València-Editorial Universidad de Granada-Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014.

<sup>81</sup> Bernard VINCENT: “Los moriscos granadinos y la Monarquía (1570-1609)”, en José I. FORTEA y JUAN E. GELABERT (eds.): *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*,

repartidores? ¿Cómo fueron elegidos? ¿Cuáles eran sus antepasados? Cuestiones interesantes para entender cómo el pacto social ha sido renovado entre rey y “nación” morisca al abrigo de la gracia real. Como en 1500.

BIBLIOGRAFÍA

- Francisco José CANO HILA, “Apuntes históricos sobre el linaje morisco de los Córdoba y Valor”, *Farua*, 12 (2009), pp. 229-276.
- Louis CARDAILLAC (ed.): *Les morisques et l'Inquisition*, París, Publisud, 1990.
- Javier CASTILLO FERNÁNDEZ y Antonio MUÑOZ BUENDÍA: “La hacienda”, en Manuel BARRIOS AGUILERA (ed.): *Historia del reino de Granada. Tomo II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, Granada, Universidad de Granada-Fundación «El Legado Andalusi», 2000, pp. 101-178.
- Javier CASTILLO FERNÁNDEZ: “Las estructuras sociales”, en Manuel BARRIOS AGUILERA (ed.): *Historia del reino de Granada...*, pp. 179-213.
- Antonio L. CORTÉS PEÑA, Miguel L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ y Francisco SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ (coords.): *Estudios en homenaje al profesor José Szmolka Clares*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 2005.
- Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978.
- José I. FORTEA y JUAN E. GELABERT (eds.): *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*, Madrid-Valladolid, Marcial Pons-Junta de Castilla y León, 2008.
- Francisco FRANCO SÁNCHEZ: “Andalusíes y magrebíes en torno a los Sid Bono/a de Guadalest y Granada”, en *Historia, ciencia y Sociedad. Actas del II Coloquio Hispano-marroquí de Ciencias Históricas*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional (MAE), 1992, pp. 217-232.
- Ángel GALÁN SANCHEZ: “Poder cristiano y colaboracionismo mudéjar en el Reino de Granada (1485-1501)”, en José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER (ed.): *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, Málaga, Diputación de Málaga, 1987, pp. 271-289.

---

Madrid-Valladolid, Marcial Pons-Junta de Castilla y León, 2008, p. 163-180.



- , “De mudéjares a moriscos: los problemas metodológicos de una transición”, en Manuel BARRIOS AGUILERA y Ángel GALÁN SÁNCHEZ (eds.): *La historia del Reino de Granada a debate: viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Málaga, Diputación de Málaga, 2004, pp. 303-328.
- , “Segregación, coexistencia y convivencia: los musulmanes de la ciudad de Granada (1492-1570)”, en Manuel BARRIOS AGUILERA y José A. GÓNZÁLEZ ALCANTUD (eds.): *Las tomas. Antropología histórica de la ocupación territorial del Reino*, Granada, Diputación de Granada, 2004, pp. 319-380.
- , *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 2010.
- , “El dinero del rey y la «ley de la comunidad». Pacto político y contrato fiscal en el Reino de Granada tras la conquista”, en François FORONDA (dir.): *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 653-683.
- Antonio GALLEGO BURÍN y Alfonso GAMIR SANDOVAL: *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad de Granada, 1996, 2ª ed. (1ª ed. Granada, Universidad de Granada, 1968).
- Carlos Javier GARRIDO GARCÍA: “Entre el colaboracionismo y la rebelión: el morisco Hernando el Habaquí”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 63 (2014), pp. 45-64.
- Miguel Ángel LADERO QUESADA: *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1969, pp. 356-368.
- Amalia GARCÍA PEDRAZA: *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2002.
- , “Moriscos acusados de conspiración: el testimonio de dos documentos notariales”, en Antonio L. CORTÉS PEÑA, Miguel L. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ y Francisco SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ (coords.): *Estudios en homenaje al profesor José Szmolka Clares*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 2005, pp. 313-334.
- Kenneth GARRAD: “La industria sedera granadina en el siglo XVI y su conexión con el levantamiento de las Alpujarras (1568-1571)”, *Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos*, VII (1956), pp. 73-103.
- Miguel GARRIDO ATIENZA: *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, Tip. Lit. Paulino Ventura Traveset, 1910.



- Antonio JIMÉNEZ ESTRELLA: *Poder, ejército y gobierno en el siglo XVI. La capitania general del reino de Granada y sus agentes*, Granada, 2004.
- Los moriscos. Españoles trasterrados. Catálogo de la exposición del Archivo General de Simancas*, Madrid, Ministerio de Cultura, 2009.
- Luis del MÁRMOL CARVAJAL: *Historia del rebelión y castigo de los moriscos* (Javier Castillo Fernández ed.), Granada, Editorial Universidad de Granada, 2015.
- Antonio MUÑOZ BUENDÍA: *La ciudad de Almería y su tierra en la época de Felipe II: moriscos y repoblación*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 1997.
- María Jesús RUBIERA MATA, “La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes merinés e infantes de Granada”, *Sharq al-Ándalus*, XIII (1996), pp. 159-167.
- Valeriano SÁNCHEZ RAMOS: “Los moriscos que ganaron la guerra”, en Abdeljelil TEMIMI (ed.): *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghuan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information, 1995, vol. II, pp. 613-627.
- Enrique SORIA MESA: “De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII”, *Áreas*, 14 (1992), pp. 51-64.
- , *Los últimos moriscos. Pervivencia de la población de origen islámico en el reino de Granada (siglos XVII-XVIII)*, Valencia, Universitat de València-Editorial Universidad de Granada-Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014.
- Juan Antonio VILAR: *1526, Boda y luna de miel del emperador Carlos V*, Granada, Universidad de Granada, 2000.
- Bernard VINCENT: “Les éléments de solidarité au sein de la minorité morisque (XVI<sup>e</sup> siècle)”, en *Cahiers de la Méditerranée. Le concept de classe dans l’analyse des sociétés méditerranéennes XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Actes des journées d’études Bendor, 5, 6 et 7 mai 1977*, hors série n.º 3 (1978), pp. 91-100.
- , *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, Diputación de Granada, 1985.
- , “Le tribunal de Grenade”, en Louis CARDAILLAC (ed.): *Les morisques et l’Inquisition*, París, Publisud, 1990, pp. 199-220.
- , “Carlos V en Granada”, en Juan Luis CASTELLANO CASTELLANO y Francisco SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ (coords.): *Carlos V: Europeísmo y Universalidad. Vol. I: La figura de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, p. 283-290.
- : “Los moriscos granadinos y la Monarquía (1570-1609)”, en José I. FORTEA y JUAN E. GELABERT (eds.): *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*, Madrid-Valladolid, Marcial Pons-Junta de Castilla y León, 2008, p. 163-180.



VIVIR Y NEGOCIAR. LOS MORISCOS ENTRE DOS MUNDOS

Luis F. Bernabé Pons  
*Universidad de Alicante*

Los moriscos, como otros grupos humanos minoritarios de la España de los siglos XVI y XVII, tuvieron que negociar diversas facetas de su existencia en una sociedad que se les tornaba bastante desconfiada, cuando no hostil. Desde 1501 o 1526, los diferentes grupos moriscos no solamente tienen que negociar sus propios elementos identitarios con un pasado que los unía al islam y al mundo árabe, sino también sus modos de inserción en la sociedad cristiana. En el primer caso, muchos moriscos mantenían una superestructura ideológica que marcaba su diferencia con la sociedad mayoritaria. Esta ideología religiosa había de acompañarse con la realidad política o incluso el ideal político hispano en el que vivieron los moriscos. En algún sitio he señalado que si bien los moriscos pudieron vivir sin al-Andalus —entendido éste como una pasada entidad política vinculante—, no lo pudieron hacer sin España, en la que las jóvenes generaciones habían nacido y crecido<sup>1</sup>. Cómo cada uno de ellos gestionó o negoció esta dualidad es una aventura interesantísima.

En el segundo de los casos, el de sus modos de inserción en la sociedad cristiana, prácticamente desde el inicio de los decretos de conversión y aún antes con las conversiones voluntarias, deben los moriscos negociar sus modos de vivir en la sociedad cristiana y la forma en la que ésta les acepta. Son muchas las formas en la que los distintos moriscos buscan hallar su lugar dentro del entorno que les rodea<sup>2</sup>. El hecho de que, por ejemplo, una familia como los Muley —al

<sup>1</sup> Luis F. BERNABÉ PONS, “Musulmanes sin Al-Andalus. ¿Musulmanes sin España? Los moriscos y su personalidad histórica”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 37 (2017), pp. 249-267.

<sup>2</sup> Por ejemplo Javier CASTILLO FERNÁNDEZ, “Las estructuras sociales”, en Manuel BARRIOS AGUILERA (ed.): *Historia del reino de Granada. Tomo II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, Granada, Universidad de Granada-Fundación «El Legado Andalusi», 2000, pp. 179-230.



menos la rama principal de ella— esté siempre ligada a los Mendoza (con independencia del provecho que la familia cristiana saca de la situación) coloca a los miembros de la estirpe en una situación muy concreta que poco tiene que ver, por ejemplo, con la de otras familias moriscas ricas, pero que carecen de la protección o influencia de una familia poderosa<sup>3</sup>.

Sin embargo, la expulsión de la comunidad morisca decretada por el rey Felipe III a partir de 1609 va a dar al traste con buena parte de esas estrategias de negociación, digamos, vital, que muchos moriscos habían llevado a cabo, con resultados siempre discutibles y discutidos. La general salida forzosa de los moriscos de España, y aún las salidas que de diferentes formas se están dando a lo largo de todo el siglo xvi por parte de los moriscos nos colocan ante otras perspectivas de negociaciones distintas de la hispánica, relacionadas con ella por supuesto, pero con otros valores muy distintos en liza. En cierta forma, los moriscos tienen que “reinventarse” cuando traspasan las fronteras españolas y van a otros países, especialmente islámicos. A través de diversos trabajos puede comprobarse cómo una presunta identidad islámica, como pudiera ser la de los moriscos, no les garantizaba a priori un acceso sin problemas a las sociedades islámicas y que la conversión —como había sucedido en España— siempre planeaba sobre ellos como una sombra de sospecha y amenaza<sup>4</sup>.

El relato habitual acerca de la instalación e inserción de los moriscos en el norte de África a lo largo del siglo xvi pero especialmente tras la expulsión de comienzos del xvii, habla de un cierto éxito en la integración social de los moriscos tras unos inicios más problemáticos. Especialmente el relato historiográfico árabe tradicional ha hecho de la acogida de los moriscos uno de los ejes de una multiseccular identificación identitaria entre los musulmanes de la península ibérica y los del Magreb. A diferencia de los judíos expulsados en 1492, los moriscos habrían

<sup>3</sup> Antonio JIMÉNEZ ESTRELLA, *La Capitanía General y la defensa del Reino de Granada en el siglo xvi*, Granada, Universidad de Granada, 2002, pp. 230-232.

<sup>4</sup> A título de ejemplo, Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “El moro va, el moro ve. La trágica vida de Francisco Pérez, àlies Alí (Gorafe, c. 1560-València, 1621)”, *Afers: fulls de recerca i pensament*, 24, 62-63 (2009), pp. 151-171; “De casta de moriscos. Relatos autobiográficos: invención, verosimilitud, intencionalidad”, *Homenaje a Raphäel Carrasco*, en prensa.



sido acogidos en tanto que musulmanes perseguidos y oprimidos que habrían hallado en tierras islámicas la libertad que ansiaban en su tierra de origen<sup>5</sup>. Este relato de solidaridad islámica, unido a la tradicional mitificación de los aportes andalusíes al Magreb, ha generado en este contexto una confusión habitual entre los emigrantes andalusíes y los exiliados mudéjares y moriscos.

Sin embargo, un rápido repaso de las vicisitudes de los moriscos en sus lugares norteafricanos de acogida en la Edad Moderna hace que ese relato haya de ser forzosamente matizado. Las negociaciones de los moriscos para ser integrados dentro de los cuerpos políticos y sociales de sus países islámicos de acogida, aunque dependen en lo esencial de la voluntad de las autoridades, tienen unos elementos propios que complican un relato, digamos, triunfante. Naturalmente cabe esperar a priori una acogida favorable de los moriscos en un entorno político y social islámico y este ambiente fue el que los moriscos encontraron dentro de una sociedad acostumbrada a la acogida del viajero musulmán. Sin embargo, diversas circunstancias podían hacer que ese principio general, podemos llamar, de “solidaridad” islámica se viese perturbado: el número de recién llegados a una zona, su carácter alógeno con respecto a la sociedad de llegada, sus posibilidades de jugar un papel político más o menos relevante en perjuicio de la población nativa, etc.

Comenzaré con dos documentos de más de un siglo antes de la expulsión general, que ilustran bastante bien las capacidades de negociación que los musulmanes peninsulares no realmente tenían, sino creían poder tener a la hora de poder gestionar su futuro presentado como colectivo. Ilustran asimismo su capacidad real de poder influir en mandatarios extranjeros en los asuntos relacionados con su situación.

El primero de los documentos surge de las embajadas y los contactos formales e informales que los sultanes mamelucos mantuvieron

<sup>5</sup> Houssein CHACHIA: “La instalación de los moriscos en el Magreb: entre el relato oficial y el relato morisco”, en PÉREZ CAÑAMARES, E. (coord.); BRIONES JIMÉNEZ, O. y PALAZÓN MARÍN, J. E. (eds.): *Actas del II Congreso Internacional ‘Descendientes de Andalusíes moriscos en el Mediterráneo Occidental’*, Ojós (Murcia), Excmo. Ayuntamiento, 2015, pp. 125-142.



con los reyes Isabel y especialmente Fernando a cuenta de la situación del Reino de Granada en un primer momento y de la suerte de los mudéjares de los reinos peninsulares y muy especialmente de los granadinos<sup>6</sup>. Estos contactos, que se pueden sintetizar en la célebre *Legatio Babilonica* encabezada por Pedro Mártir de Anglería, se centraron en el trato que cada uno de los reyes debía dispensar a los miembros de la otra confesión en sus reinos<sup>7</sup>. Tanto Fernando de Aragón, como su homólogo egipcio Qansuh, el rey de Babilonia, evitaron deslizar amenaza alguna en sus mensajes y se limitaron a dejar patente la posición de cada uno. Por parte del mameluco se aseguraba la protección de los cristianos peregrinos en Oriente y se interrogaba al rey aragonés por las noticias de maltrato de los mudéjares que le habían llegado. Por parte de Fernando (quien era plenamente consciente de la debilidad del egipcio), se insistía en el sentido de la conquista de Granada, aludiendo a la “pérdida de España” por Don Rodrigo. Igualmente, se informaba del carácter político de los castigos a ciertos mudéjares, a causa de sus rebeliones, y en la libertad religiosa con la que el resto de mudéjares podía vivir en sus reinos.

Es interesante destacar un documento generado por el rey Fernando y que ha pasado en mi opinión un tanto desapercibido. Como respuesta al sultán de Babilonia ante sus preocupaciones acerca de la libertad de los mudéjares, el rey encarga a las autoridades de Valencia y Zaragoza que las aljamas envíen una carta al sultán indicando la libertad con la que viven, en especial tras haber sido publicado el bando de expulsión o conversión de los mudéjares de Castilla. Para mayor facilidad, el rey envía a los bailes una carta-modelo que las aljamas deberían traducir al árabe (de forma supervisada, eso sí), y devolver al emisario real para ser enviada al sultán en Egipto. Esta carta modelo es un maravilloso ejemplo de varias cosas, más allá de

<sup>6</sup> José Enrique LÓPEZ DE COCA: “Mamelucos, otomanos y caída del reino de Granada”, *En la España Medieval*, 28 (2005), pp. 229-258.

<sup>7</sup> Luis GARCÍA GARCÍA (ed.): *Una embajada de los Reyes Católicos a Egipto (según la “Legatio Babilonica” y el “Opus Epistolatum” de Pedro Mártir de Anglería)*. Valladolid, CSIC, 1947; Raúl ÁLVAREZ MORENO: *Una embajada española al Egipto de principios del siglo XV: la “legatio babilónica de Pedro Mártir de Anglería”. Estudio y edición trilingüe, anotada en latín, español y árabe*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2013.

constituir en sí misma un buen ejemplo de lo que hoy se conocería como una *fake new*:

“El rey. Thesorero: porque para el bien e conservaçon del Santo Sepulcro de Ihs y de los monesterios y lugares santos que estan en aquellas partes y de los peregrinos que van e vienen a él es menester que el aljama de los moros desa çibdad escrivan al Soldan de Babilonia una carta de la manera que va aquí ordenada, en minuta señalada de Miguel Pérez de Almaçan, nuestro secretario, vos enbiamos para ello carta nuestra para la dicha aljama con creençia remitida a vos. Por ende vos encargamos y mandamos que luego fagays que se junten y les dedes la dicha nuestra carta y por virtud della les digays de nuestra parte lo que vierdes que es menester para que syn dilaçion alguna fagan en arábigo la dicha carta para el dicho Soldan, y avyendola fecho la fagays mirar a persona de confiança porque no muden la sustançia della. Y vista, sy estuviere conforme a la que vos enviamos, dadla al levador desta que la ha de llevar al Soldan. Y porque como vedes esto es cosa que cunple mucho a serviçio de Nuestro Señor y bien del Santo Sepulcro e de los dichos peregrinos, por serviçio nuestro que no alçeys dello la mano fasta que a éste se le de la dicha carta.

Dada en Madrid a XXV de enero de DII. Yo el rey. Almaçan, secretario.

-Otra tal para el vayle general de Valencia

La forma de la carta que escrivieron los moros de Valençia al Soldan de Babilonia:

Acá avemos sabido que algunos onbres de malas lenguas, reboltosos, han informado a V. Al. que los moros de los reynos d’España fueron maltratados y costrenidos a ser christianos y que han resçibido otros muchos agravios, lo qual todo fazemos saber a V. Al. ser al contrario, porque sy los moros de Granada se tornaron christianos fue porque ellos lo pidieron e suplicaron, porque avían meresçido toda manera de muerte y ser sus mugeres e fijos esclavos y todas sus fasiendas perdidas por se aver rebelado contra el rey e alborotado pueblos libianamente, y fecho otras cosas muy feas, entre las quales mataron capitanes e alcaydes de fortalezas y alguaziles

y otras gentes e onbres prinçipales, lo qual todo les fue perdonado porque de su voluntad quisieron ser christianos y demandaron el agua del baptismo.

Asy mismo, a los moros de Castilla, porque los tenían por sospechosos por algunos yndicios que hallaron en ellos, mandaron haser pregón que se fuesen a donde quisieren con sus bienes. Y ellos quisieron más tornarse christianos que no dexar sus naturalezas.

Pero nosotros, los que bivimos en los reynos de Aragón e de Valençia, porque bivimos paçificamente e somos muy bien tratados y tenemos las libertades que tyenen los christianos, asy de cavalgar a caballo y traer armas como de las otras cosas, porque sy un christiano enojase a un moro no sería menos castigado que sy enojase el moro al christiano. Y tenemos todas nuestras mezquitas, grandes y pequeñas, a toda nuestra (fol. 20r) voluntad, syn ninguno nos inpedir ni contradzir cosa alguna, asy como sy estoviésemos en tierra de moros. Y sy ganamos e conquerimos haziendas gozámoslas e tenémoslas syn ningund ynpedimiento, que ninguno no nos pide nada más de los derechos antiguos según nuestros antepasados solían pagar; y nunca ninguno de nosotros fue apremiado ni costreñido ni aprisionado ni amenazado para que se torne christiano.

Por lo tanto suplicamos a V.Al. sy de parte del rey e de la Reyna de España, nuestros señores, alguna cosa le fuese pedido o rogado, liberalmente lo faga porque tenga más cargo de nos tratar bien como hasta aquí lo ha hecho y hazen. Y de aquí adelante V. Al. no quiera dar orejas a malas lenguas ni a onbres reboltosos porque los buenos no paguen la pena que meresçen los malos”<sup>8</sup>.

Se trata de un estupendo documento tanto por lo que contiene dentro de sí como por lo que oculta o disfraz. Contiene una parte de la realidad histórica y social de las aljamas de la Corona de Aragón, pero al mismo tiempo oculta la situación de opresión religiosa que ya estaban viviendo los mudéjares de la Corona desde tiempo atrás<sup>9</sup>. Recoge la muy reciente conversión obligatoria de los

<sup>8</sup> José Enrique LÓPEZ DE COCA: “Mamelucos, otomanos...”, pp. 257-258.

<sup>9</sup> María Teresa FERRER I MALLOL: *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, CSIC, 1987, esp. 87-90; Ángel GALÁN



mudéjares castellanos pero, en línea con la argumentación real que recorrerá el siglo y que les había sido comunicada por el propio rey Fernando, la hacen consecuencia de actuaciones políticas de deslealtad y nunca de diferencias religiosas. Y desde luego es un documento que coloca a los musulmanes aragoneses y valencianos no como protagonistas de una negociación en torno a sus condiciones de vida, sino como objetos de otra negociación entre señores, aparte de fijar desde fecha temprana una cierta imagen de los musulmanes de la Península dentro de la mentalidad cristiana. Los mudéjares eran lo que su señor decidía que tenían que ser, como dolorosamente habían comprobado los musulmanes de Castilla y de Granada, y cualquier negociación autónoma con el exterior les quedaba negada con la redacción de estos documentos.

Esta carta que debía recibirse en Egipto en árabe apoyaba la línea de argumentación que había seguido el rey Fernando con el sultán mameluco: el caso de los mudéjares castellanos había sido especial por cuanto ellos habían hecho caso omiso de los pactos políticos formados al rebelarse a la autoridad castellana. Aparte de ellos, el resto de musulmanes peninsulares podían continuar con su estatuto mudéjar, sin ser obligados a convertirse. Con ello se justificaba la acción emprendida meses atrás y se intentaba conjurar el posible peligro que pudieran padecer los cristianos de Oriente bajo la autoridad del sultán.

Que el desarrollo y sentido de estas negociaciones era conocido por los musulmanes granadinos es perfectamente visible en el segundo de los documentos que comentaré. Se trata de la conocida casida contemporánea enviada desde Granada a Oriente en la que los moriscos granadinos se lamentan por la situación de oprobio en la que han de vivir bajo dominación cristiana, pidiendo auxilio y ayuda a las autoridades islámicas. Dicho poema se conserva en dos versiones: una versión más antigua y más corta que fue dirigida al sultán mameluco de Egipto y otra, más extensa, dirigida al sultán otomano Bayazid II (1489-1512). Muy posiblemente ambas versiones

---

SÁNCHEZ: *Los mudéjares del Reino de Granada*, Universidad de Granada, 1991, pp. 399-402.



fueron compuestas entre 1500 y la primera mitad de 1501, cuando la situación de los musulmanes del Reino de Granada se había complicado enormemente y ya habían surgido las hostilidades que conducirían a la conversión general de pocos meses después. Tanto Monroe, quien editó y tradujo la versión dirigida a los otomanos, contenida en la antología de al-Maqqarî<sup>10</sup>, como Wiegers y Van Koningsveld, que hicieron lo propio con una copia del original enviado a los mamelucos,<sup>11</sup> coinciden en la cronología por los acontecimientos mencionados en los versos<sup>12</sup>.

La casida es una de las primeras muestras textuales de lo que podría denominarse relaciones internacionales de los moriscos, al solicitar auxilio a dos sultanes musulmanes invocando su parentesco religioso, sugiriendo ambos que se aplique con los cristianos de oriente la misma dureza que sufren ellos en occidente<sup>13</sup>. El poema de los granadinos va a desarrollar algunas de las imágenes que van a cristalizar de forma más duradera en el imaginario árabe sobre los moriscos: la ruptura de los pactos por parte los reyes cristianos, la conversión forzosa a la que se vieron sometidos a partir de esta traición y los distintos ultrajes a los que se vieron sometidos y que afectaban fundamentalmente a su religión: quemas de coranes, cambio de nombres islámicos, doncellas musulmanas ultrajadas, calumnias hacia el profeta Muhámmad, etc. Toda esa situación les ha convertido, no

<sup>10</sup> James T. MONROE: "A curious morisco appeal to the ottoman empire", *Al-Andalus*, XXXI (1966), pp. 281-303.

<sup>11</sup> Pieter Sjoerd van KONINGSVELD y Gerard A. WIEGERS: "An Appeal of the Moriscos to the Mamluk Sultan and its Counterpart to the Ottoman Court", *Al-Qanariya*, XX, 1 (1999), pp. 161-189.

<sup>12</sup> También José Enrique LÓPEZ DE COCA: "Mamelucos, otomanos...", pp. 243-245, Hani El Eryan, en su traducción española del poema prefiere retrasar su composición hasta después de 1517, puesto que en la casida se llama al sultán propietario de los más santos lugares del cristianismo, mientras que Jerusalén fue conquistada por Selim I en ese año, señalando al sultán Selim como el destinatario real de la carta. Véase Hany EL ERYAN: "Casida de un morisco anónimo para el sultán otomano, *Sharq Al-Andalus*, 20 (2011-2013), pp. 507-521.

<sup>13</sup> Leonard P. HARVEY, "The moriscos and their international relations", en *L'Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià.*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, pp. 135-139.



ya en cautivos, sino en esclavos en su propia tierra de al-Andalus, describiendo el autor algo parecido a un sentimiento martirial.

Pero asimismo es la casida un buen testimonio de la perspectiva morisca acerca de la fallida intervención de sus correligionarios musulmanes extrapeninsulares. Ya el verso 30 señala la ausencia de ayuda alguna cuando cayó el reino nazarí de Granada:

“Cuando aniquilaron nuestra caballería e infantería / y no recibimos de nuestros hermanos ninguna ayuda”<sup>14</sup>,

mientras que a partir del verso 82, el autor refleja los avisos y las negociaciones entre el sultán mameluco y los reyes hispanos:

“A ellos les llegó vuestro escrito, / pero no tomaron en consideración ni una sola palabra de él;

No hizo más que aumentar sus hostilidades y atrevimientos / contra nosotros, así como su persistencia en toda clase de maldades.

Y cuando los enviados de Egipto llegaron, / no les mostraron tal traición o deshonor,

Sino que dijeron a estos enviados que / habíamos aceptado voluntariamente la religión de los infieles sin imposición alguna,

Y presentaron declaraciones de falsos testigos: / ¡por Dios que nunca aceptaremos esas palabras!”.

Esto es, la casida se coloca como estrictamente contemporánea a todo el cruce de cartas y embajadas entre Egipto y Castilla y rechaza lo que fue la primera línea de argumentación de los Reyes Católicos: nunca hubo una conversión voluntaria de los mudéjares granadinos y castellanos. El argumento de la voluntariedad de la conversión al cristianismo –fundamental desde el punto de vista islámico–, negado rotundamente ante el sultán por los moriscos de Granada, dio paso a un segundo razonamiento más refinado de Fernando de Aragón ante el sultán: los moriscos granadinos fueron castigados por su rebelión en contra del rey y antes de recibir del

<sup>14</sup> Sigo la traducción española de Hani El Eryan con algunas modificaciones.



justo castigo que merecían por su traición prefirieron solicitar perdón mediante su conversión de grado al cristianismo. El hecho de que el autor de la casida introduzca todo este razonamiento, razonablemente asido a la realidad de los hechos, en un poema que se dirige al sultán indica que al lado de tensiones de efecto dramático se busca el informar correctamente a los deseables aliados exteriores del devenir de los hechos. Si la caída de Granada no había suscitado ninguna ayuda exterior apreciable, quizá el abandono por la fuerza del islam y las violencias ejercidas a los creyentes de tierras extremas podrían mover a piedad y colaboración a las fuerzas musulmanas extranjeras.

Sin embargo, como es sabido, el poema no va a surtir ningún efecto traducido en ayuda real a los moriscos granadinos, más allá de comenzar a extender el miedo en España a una colaboración que viniera del Mediterráneo oriental y, a través de diversas copias, extender en el mundo islámico la imagen de los moriscos como musulmanes perseguidos por su fe que son abandonados a su suerte por el sultán. Los moriscos van a comprobar, por una parte, que el sultán mameluco bastante tenía con su debilidad económica y militar y con sus propios problemas con el pujante vecino otomano, y, por otra parte, que el —este sí— poderoso sultán otomano, aunque podía preocuparse de la suerte de unos correligionarios, iba a colocar siempre sus preocupaciones políticas por encima de comprometidas y arriesgadas maniobras<sup>15</sup>.

El tema de las relaciones internacionales de los moriscos y su búsqueda de ayudas más allá de las fronteras españolas es un tema que merece, de todas formas, una atención más detenida después del trabajo pionero de Harvey, quien ya habló de la voluntad de los moriscos de provocar una pinza otomana-mameluca que pudiera beneficiarles frente a los reyes de Castilla y Aragón. Por qué los mudéjares y los moriscos, quienes habían recorrido el mundo islámico y contaban con muchos de ellos instalados allí, no lograron establecer

<sup>15</sup> Para las discusiones dentro de la corte de Estambul acerca de la posible ayuda efectiva a los moriscos granadinos, Chakib BENAFRI: “La posición de la sublime puerta y de la regencia de Argel ante la rebelión de los moriscos granadinos (1568-1570): entre esperanza y decepción», *Áreas*, 30 (2011), pp. 141-146.



una sólida alianza con los mandatarios musulmanes es algo que aún debe ser analizado en profundidad. Las llamadas de auxilio y ayuda que posteriormente se sucederían entre los moriscos y el imperio otomano tuvieron un éxito similar, es decir, más bien modesto. La famosa y muy temida ayuda de los otomanos durante la guerra de las Alpujarras quedó en el aporte de algunas armas y la llegada desde Argel de unos 400 hombres, al mando del capitán turco Hosceyn y su hermano Caracax, a los que Mármol Carvajal les otorga un papel destacado en el bando rebelde<sup>16</sup>. Advierte, sin embargo, que Caracax estaba desterrado de Argel por sus maldades y que fue su hermano quien le buscó para ir a Granada, lo que posiblemente indicaría que la ayuda en efectivos militares se plasmó no en un estricto envío de tropas, sino en un llamamiento a voluntarios que, al tiempo que cumplían con una buena obra espiritual, podían obtener un buen botín. De hecho, los dos serán buscados posteriormente para ser castigados por el sultán a causa de su comportamiento en las Alpujarras<sup>17</sup>.

El fracaso de las peticiones de ayuda de los moriscos, sea a autoridades islámicas, sea a Francia, pone de manifiesto que, de una forma u otra, los moriscos habían valorado erróneamente varios elementos de su situación. Las negociaciones que quieren entablar con autoridades foráneas se basan, bien en el hecho de la solidaridad religiosa, bien en una estimación de su propia fuerza como aliados de un enemigo de España, bien posiblemente en una valoración favorable de la situación política española. Sus contactos con el imperio otomano, que no cesaron a lo largo de todo el siglo XVI y comienzos del XVII, si bien les proporcionaron unos viáticos aceptables en sus tránsitos hacia tierras de gobernación otomana, no les otorgaron una ayuda más rotunda como la que ellos habían solicitado. Esta imposibilidad de una acción otomana a gran escala en el Mediterráneo occidental, que era perfectamente conocida por las autoridades españolas, debe hacer pensar por supuesto en la muy extendida imagen de los moriscos

<sup>16</sup> Luis del MÁRMOL CARVAJAL: *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada* (edición, estudio notas e índices de Javier CASTILLO FERNÁNDEZ), Granada, Universidad de Granada, 2015, pp. 505, 524-525.

<sup>17</sup> Chakib BENAFRI: "La posición de la sublime puerta...", p. 141.



como quintacolumnistas del Turco<sup>18</sup>, que fue convenientemente explotada en la época y que paradójicamente no ha desaparecido de la historiografía posterior.

Fue a partir de las emigraciones de los moriscos hacia el norte de África a lo largo del siglo XVI cuando éstos tuvieron que volver a negociar su inclusión como individuos y como grupo social en otras sociedades. El salto de los moriscos al norte de África no era, por supuesto, una cosa novedosa ni a las alturas del siglo XVI ni en el furioso epílogo de principios del siglo XVII. La novedad, quizás, radicaba en el carácter colectivo e incluso multitudinario de las emigraciones de los siglos de la Edad Moderna<sup>19</sup>. En estos flujos humanos, con sus correspondientes imaginarios cruzados, las visiones de uno y otro lado han sido cambiantes conforme a las vicisitudes históricas y políticas. Ha existido, como señaló Epalza, un espacio y un sistema de acogida del foráneo que es común a otras zonas islámicas y del que se beneficiaron los emigrantes peninsulares con destino en el Norte de África<sup>20</sup>.

Mas es igualmente fácil encontrar elementos de disensión y desconfianza mutuas entre esas mismas poblaciones desde mucho tiempo antes. Ya las consultas que los mudéjares habían hecho a las autoridades religiosas del Magreb acerca de su voluntad de permanecer en la Península habían recibido las respuestas negativas de éstas. El propio al-Wansharisi, en una fatwa de 1491, despreciaba a los peninsulares que decidían volver a su tierra natal, acusándoles de preferir sus riquezas a su fe. Conocida es su postura acerca de que los musulmanes bajo poder cristiano debían emigrar obligatoriamente hacia territorios islámicos<sup>21</sup>. Ya desde la última parte del siglo XV los musulmanes que deciden pasar al Magreb desconfían de la recepción de sus correligionarios del norte de África: en Fez y Tlemcen han

<sup>18</sup> Andrew C. HESS: "The Moriscos: an Ottoman Fifth Column in Sixteenth Century Spain", *The American Historical Review*, LXXIV (1968-1969), pp. 1-25.

<sup>19</sup> Muhammad RAZUQ: *Al-Andalusiyūn wa-hichratu-hum ilà-l-Magrib jilāla-l-qarnayn 16 wa 17*, Dar al-Bayda', 1989.

<sup>20</sup> Mikel de EPALZA: "Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Magreb (siglos XIII al XVIII)", *Alternativas*, 4 (1996), pp. 35-58.

<sup>21</sup> Jocelyne HENDRICKSON: *The Islamic Obligation to Emigrate: Al-Wansharisi's "Asna al-matajir" Reconsidered*, PhD Emory University, 2009.

existido malas acogidas por parte de la población local, mientras que las hambrunas que asolan la zona aquellos años no ayudaban a hacer atractivos los asentamientos en tierras magrebíes<sup>22</sup>.

Es necesario señalar estas especiales condiciones que se dieron en el Magreb a finales del siglo xv porque alrededor de 1492 y más tarde en torno a la guerra de las Alpujarras se situarán los dos grandes polos de emigración hacia territorios marroquíes. Las clases dirigentes y las élites del Reino de Granada se insertarán con cierta normalidad dentro de la tradicional presencia de descendientes de andalusíes en la sociedad magrebí, contribuyendo al desarrollo de algunas viejas ciudades como Tetuán o Fez. Sin embargo, otros granadinos encontrarán inconvenientes para su asentamiento definitivo y optarán por retornar a la Península, aun contraviniendo la opinión religiosa tradicional y buscando muy probablemente una opinión más favorable, que encontrarían en el muftí al-Magrawi, cuya respuesta se iba a hacer célebre en España entre los moriscos<sup>23</sup>.

La segunda franja de inmigración, específicamente morisca, se situaría a partir de 1501 y se multiplicó en los años anteriores a la guerra de las Alpujarras. Artesanos, labradores, soldados y clases bajas en general toman el camino del exilio en condiciones mucho más difíciles que sus antecesores. Sin riquezas o linajes, sus posibilidades de integración en la sociedad magrebí dependen exclusivamente de su especialización en el trabajo o servicio al poder establecido. Por otro lado, se trata de una emigración que posee, en mucho mayor grado que la anterior, un fuerte componente de odio antiespañol y anticristiano debido a las circunstancias que ha debido padecer en la Península.

Estas emigraciones andalusíes de los siglos xv y xvi, que tendrán una importancia enorme en el desarrollo social, cultural y político del Magreb, no son todavía demasiado conocidas y aguardan un estudio sistemático<sup>24</sup>. Es necesario arrojar luz sobre las diferencias

<sup>22</sup> José Enrique LÓPEZ DE COCA: "La conquista de Granada: el testimonio de los vencidos", *Norba. Revista de Historia*, 18 (2005), pp. 33-50.

<sup>23</sup> Devin STEWART: "The identity of "the Mufti of Oran", Abu l- Abbas Ahmad b. Abi Jum'ah al-Maghrawi al-Wahrani (d. 917-1511)", *Al-Qantara*, 27 (2006), pp. 265-301.

<sup>24</sup> Mercedes GARCÍA-ARENAL: "Los moriscos en Marruecos: de la emigración de los granadinos a los hornacheros de Salé", en Mercedes GARCÍA-ARENAL y Gerard

que pudieron producirse entre las distintas oleadas de emigrantes en diversas fechas o entre los emigrantes instalados en el Magreb pero pertenecientes a clases sociales diferentes, algo que apenas ha sido hecho para todo el Norte de África<sup>25</sup>. No ha de olvidarse, por ejemplo, el profundo malestar que se despertó entre los andalusíes de la primera emigración a Marruecos cuando al-Dugalí, un morisco granadino de la emigración posterior, reclutó un ejército de andalusíes para el sultán ‘Abd Allâh y los hizo servir en la milicia al mando de jefes que no les gustaban<sup>26</sup>.

En cierta forma, los inmigrantes del siglo XVI, especialmente los llegados a partir de la segunda mitad del siglo, se asemejan menos a las antiguas generaciones de andalusíes más o menos integrados, que a los renegados o elches allí instalados. Con obvias diferencias culturales, los moriscos de las nuevas generaciones llegados a Marruecos podían ser vistos como un elemento con cierta carga foránea.

Aunque la presencia andalusí en los ejércitos marroquíes era ya antigua, estos moriscos de los siglos XVI y XVII van a potenciar mucho tanto la fortaleza militar sádi como la práctica del corso. Los moriscos se integraron como cuerpos distinguibles dentro del ejército, mientras que algunos hombres destacados combinaron su fidelidad al sultán con su actividad corsaria. Las epidemias y las hambrunas que habían diezimado el país, junto con la inestable situación política de enfrentamiento entre los pretendientes al trono, provocó una cierta crisis demográfica y de necesidad de milicia que aprovecharon los moriscos. La presencia andalusí en el país, dentro del ejército y del majzén propició que fuera importante ganarse su favor. Posiblemente, como ha analizado Mouline, la continua apelación de Ahmad

WIEGERS (ed.): *Los moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, Editorial Universidad de Granada, Pressas de la Universidad de Zaragoza, 2013, pp. 275-311; “Los andalusíes en el ejército sádi: un intento de golpe de estado contra Ahmad al-Mansur al-Dahabí (1578)”, *Al-Qantara*, V, 1 (1984), pp. 169-202.

<sup>25</sup> Miguel Ángel de BUNES: *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989, 125-126.

<sup>26</sup> Mercedes GARCÍA-ARENAL: “Vidas ejemplares: Sa’id ibn Faráy al-Dugalí (m. 987/1579), un granadino en Marruecos”, en Mercedes GARCÍA-ARENAL y María Jesús VIGUERA (eds.): *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)*, Madrid, CSIC, 1988, pp. 453-485 (en esp. 467-468).



al-Mansur a la conquista de al-Andalus a lo largo de su reinado haya de ser vista, más que como un proyecto real, como un modo de asegurarse desde su subida al poder, la adhesión de estos andalusíes<sup>27</sup>.

Esta notable presencia militar propició que una serie de moriscos pronto ascendieran en el escalafón del ejército y se hallaran en posiciones de privilegio, al mando de cuerpos de moriscos o de descendientes de andalusíes. En este contexto ha de explicarse tanto una cierta desconfianza del sultán Ahmad al-Mansur con algunos de sus mandos moriscos como el intento de derrocamiento de al-Mansur que algunos de estos hombres intentaron. A decir de algunas fuentes, estos andalusíes no habrían perdonado al sultán al-Galib su actitud pasiva o incluso desleal durante la sublevación de los moriscos en las Alpujarras en 1568<sup>28</sup> y no veían en Ahmad al-Mansur, más allá de declaraciones oficiales, voluntad cierta de ayuda a los moriscos de España. Deseosos de aliarse con los otomanos, a quienes veían más dispuestos en contra de los españoles, y conscientes de la desconfianza del sultán marroquí hacia Estambul, decidieron asesinarlo. Las rápidas condenas a muerte de los implicados, entre ellos el propio Al-Dugalí, y el alejamiento de la corte de otros oficiales moriscos, como el almeriense Yawdar Pachá, marcó el principio del fin de la ascendencia morisca en los ejércitos *sádíes*. Aunque seguirán existiendo andalusíes y moriscos en el entorno del sultán, no cabe duda de que éste puso un límite claro a su influencia en zonas sensibles a la seguridad del reino.

Una reflexión parcialmente similar podría hacerse con el caso conocido del asentamiento de los moriscos en la zona de Salé-Rabat

<sup>27</sup> Nabil MOULINE: "Ahmad al-Mansur, sultán de Marruecos y sus ambiciones de reconquistar al-Andalus", en Mercedes GARCÍA-ARENAL y Gerard WIEGERS (ed.): *Los moriscos: Expulsión y Diáspora...*, pp. 313-333.

<sup>28</sup> Así la anónima y anti *sádí* *Tārij al-dawla al-sádiyya* (ed. de A. Benhadda, Marrakesh, 1994, p. 859): "Y Mulay Abd Allah, urdiendo una trampa, ordenó al pueblo de Al-Ándalus que se rebelara. Y los andalusíes confiaron en él, pero cuando se rebelaron, los abandonó a su suerte y no cumplió su promesa. Les mintió y los traicionó; a ellos y a la religión de Alá y su reino. (...) Y cuando los musulmanes se alzaron en rebelión, cumpliendo su orden, dieron muerte a muchos cristianos, (...), pero quedaron abandonados, solos, en las montañas de Granada y murieron a manos de los cristianos. Y Mulay Abd Allah no se hizo cargo de lo que aconteció al pueblo de Al-Ándalus y esta culpa siempre permanecerá en su historia".



y su dedicación casi exclusiva a la práctica del corso<sup>29</sup>. La población del puerto de Salé, que había ido incrementándose con los primeros moriscos expulsados, mezclados con familias marroquíes locales y europeos islamizados, se vio alterada por la llegada en bloque de los moriscos extremeños de Hornachos. Estos moriscos hornacheros, ya muy problemáticos para las autoridades cristianas en la Península por su elevado grado de cohesión interna, se instalan en gran número en el puerto de Salé y toman rápidamente el poder organizativo de la ciudad, por encima de los marroquíes o de los propios moriscos de otro origen. Muy pronto la estratégica zona de Salé va a adquirir gracias a ellos un carácter especializado de comercio y corso, debido a lo cual su poder económico y político fue aumentando paulatinamente, hasta el punto de que desde muy pronto se sienten lo suficientemente seguros de sí mismos como para entablar negociaciones con diversos países europeos, entre los que no se excluirá la propia España<sup>30</sup>.

En el marco de la pugna por el dominio de la ciudad se acusó a los moriscos instalados en Salé de buscar la ruina del reino en connivencia con los españoles. De esta forma, los moriscos son acusados de traición y de ser malos musulmanes, por lo que el *muyahid* al-Ayashi buscará una fatwa de dos de los más afamados sabios marroquíes, Sidi al-'Arbi al-Fasi y Sidi Abd al-Wahid ibn 'Ashir, que declare que los hornacheros, pueden ser atacados por el resto de los habitantes, lo que provocó matanzas y persecuciones dentro de esta lucha de poder<sup>31</sup>. La política de los sultanes sa'adíes, en especial Muley Rachid, para unificar los centros de poder en su territorio hizo el resto para contrarrestar el poder económico y político que habían acumulado los moriscos sale-tinos. El caso de los moriscos de Salé es atípico dentro de los destinos

<sup>29</sup> Hossain BOUZINEB: *La alcazaba del Buregreg, hornacheros, andaluces y medio siglo de designios españoles frustrados*, Rabat, Publicaciones del Ministerio de Cultura, 2006; Leila MAZIANE: *Salé et ses corsaires, 1666-1727: un port de course marocain au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2007.

<sup>30</sup> George S. COLIN: "Projet de traité entre les morisques de la casba de Rabat et le roi d'Espagne en 1631", *Hesperis*, 42 (1955), pp. 17-26.

<sup>31</sup> "Sabían [los moriscos] también que él consultó a los sabios muftíes para que luchara contra ellos y se lo concedieron. Los muftíes le permitieron luchar contra todos aquellos que conspiraban contra el islam y apoyaban a los infieles (...). Entonces, Sidi Mohammed cargó contra ellos durante varios días y mató a todos aquellos que hallaba en su camino, pero muchos de ellos huyeron. Algunos se fueron a Marrakech, otros a la zawiyya de Dilā", al-Ifrani, *Nozbat al-bādi*, Berdine, 1888, p. 267.



de los moriscos en el Magreb porque significa el intento por parte de unos expulsados de España de crear unas estructuras que respondieran a sus intereses por encima de las circunstancias políticas de su tierra de acogida. Debido a ese proceso de autarquía parcial, los lazos de solidaridad que en un principio podían inspirar dentro de la sociedad marroquí se deshicieron ante el peligro político que podían suponer.

Por su parte, el imperio otomano absorbió al mayor número de emigrados y exiliados mudéjares y moriscos a lo largo de los siglos xv al xvii. Aunque es mucho más conocido el caso tunecino, por el volumen de la instalación de los moriscos a partir de 1610, fue en realidad Argel el laboratorio de pruebas de la integración de los moriscos en los territorios otomanos a partir de la saca de moriscos desde España iniciada por los hermanos Barbarroja para reforzar sus posiciones en los territorios argelinos. Una vez más, en esta acción confluían intereses políticos evidentes con llamadas religiosas que resultaban de conveniencia.

El famoso testimonio de Antonio de Sosa en la *Topographia de Argel* no deja lugar a dudas de que los moriscos llegados a lo largo del siglo xvi constituían una clase diferenciada dentro de la cada vez más cosmopolita sociedad argelina.

“La cuarta manera de moros son los que de los reinos de Granada, Aragón, Valencia y Cataluña se pasaron a aquellas partes, y de continuo se pasan con sus hijos y mujeres, por la vía de Marsella, y de otros lugares de Francia, do se embarcan a placer, a los quales llevan los franceses de muy buena gana en sus bajeles.

Son todos estos blancos y bien proporcionados, como aquellos que nacieron en España o proceden de allá.

Ejercitan estos muchos y diversos oficios, porque todos saben alguna arte. Unos hacen arcabuces, otros pólvora, otros salitres, otros son herreros, otros carpinteros, otros albañiles, otros sastres y otros zapateros, otros olleros, y de otros semejantes oficios y artes; y muchos crían seda, y otros tienen boticas en que venden toda suerte de mercerías...”<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Diego de HAEDO: *Topographia, e historia general de Argel*, Valladolid:, 1612 (Madrid, Sociedad Española de Bibliófilos, 1928, vol. I, p. 50).



Aunque Sosa no les otorga un papel fundamental en el curso, sí puede comprobarse que ocupan una muy amplia franja dentro del universo económico argelino, franja que se ampliará más adelante cuando se les ceda en exclusiva una serie de pequeñas villas en el valle del Mitidja que ellos convertirán en colonias agrícolas importantísimas.

Los moriscos se insertan en Argelia en un nuevo modo de entender la sociedad y las relaciones entre los grupos que importan de las autoridades otomanas, pero que ya los hermanos Barbarroja habían pergeñado en su acción de “crear”, de algún modo, la Argelia moderna: se trata de un grupo, como el de los elches o renegados, que tiene elementos propios de cohesión pero que se diferencia de los grupos restantes y, en especial, del conjunto de baldís y alárabes que se pueden considerar nativos de la zona. Eso evidentemente asegura la fidelidad de estos grupos a los Barbarroja, primero, y a los otomanos, más tarde, foráneos como ellos y unidos contra los enemigos por la melaza confesional.

Este sistema de estratificación social, bien conocido y utilizado en otras partes del imperio, al tiempo que aseguraba la fidelidad de esos grupos, garantizaba su autonomía. Dicha autonomía, sin embargo, era constantemente vigilada por parte de las autoridades, que podían castigar duramente cualquier intento de insumisión. De hecho, conforme van pasando los años, puede detectarse una cierta incomodidad de los moriscos ante una lenta pero paulatina reducción de sus capacidades, en especial las que les permitían poseer cierta fuerza e influencia sociales. Las autoridades otomanas, dentro de esa mezcla de sus sociedades, parecen decantarse poco a poco en el Magreb por los capitanes corsarios y los jenízaros turcos llegados de Oriente para encabezar su proyecto político y social, en detrimento de los moriscos. Éstos veían cómo hacia la mitad del siglo su influencia había quedado muy reducida en el contexto de la Regencia. Esto provocaría, según Epalza, peticiones a Estambul para que mejorase su condición de acuerdo con lo que habían contribuido al bienestar de los territorios otomanos del Magreb<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Mikel de EPALZA: “Papel político de los moriscos en el nacimiento de la Argelia moderna en tiempos de Carlos V”, en María Jesús RUBIERA MATA (coord.), *Carlos*



Integración social sí, pero ocupando únicamente el espacio que la autoridad ha pensado para ellos: ese parece ser el papel que los moriscos van a desempeñar fundamentalmente en sus sociedades de exilios. Es cierto que alguna bibliografía, mayormente árabe, ha insistido en el papel fundamental de los moriscos en las sociedades magrebíes modernas y su honda influencia en la conformación de éstas. Sin negar esto último, sería quizá más útil circunscribirlo al ámbito cultural o antropológico, más que afirmarlo en el terreno político. Todas las autoridades bajo la égida otomana intentarán ayudar a los moriscos en su instalación, pero de ahí a permitir que este grupo diferenciado étnica y socialmente pudiera adquirir un poder político o social notable va un trecho. Son conocidas las dificultades que los moriscos que tenían un origen cherife, esto es, noble, tuvieron para integrarse en la sociedad de Túnez. Los cherifes tunecinos no tenían en muy alta estima a esos moriscos que reivindicaban un origen noble después de haber estado tantos siglos en España<sup>34</sup>.

Quizá un ejemplo claro de esto sea el papel para con los moriscos llegados a Túnez del santón Abu-l-Gayz al-Qashshash. Aclamado por todos, fuentes árabes y fuentes de los propios moriscos como su gran benefactor,

“...nos Reçibieron Uzmanday, Rey de Túnez, de condiçión soberbia y para nosotros manso cordero, Çitibulgaiz con su santidad y la gente con su Yçlam, y todos procurando acomodarnos, Regalándonos con grande amor y amistad (...). Citibulgaiz por su parte acudía con sustento y, acomodándolos [a los moriscos] en las

V, *los moriscos y el Islam*, Madrid, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 201-232.

<sup>34</sup> Housseem CHACHIA: “Muḥammad Ibn ‘Abd Al-Raḥī Al-Mūrī Al-Andalūsī and his work *al-Anwar al-Nabawiyya fi Aba’ Khayr al-Barriyya*”, en David THOMAS y John CHESWORTH (eds.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 10: Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)*, Leiden, Brill, 2017, pp. 189-194; Housseem CHACHIA, Lotfi AÏSSA y Mohamed AOUMI: *Entre las orillas de dos mundos. El itinerario del jerife morisco Mūḥamed Ibn ‘Abd Al-Raḥī’: de Murcia a Túnez*, Murcia, Editum, 2017.



zaguyas de la ç ciudad, y entre ellas la de Çiti el Zulaychi, adonde estaban con sus mujeres y hixos mucha gente pobre”<sup>35</sup>.

es muy difícil deslindar su enorme papel en la protección y reorganización de los moriscos en Túnez de su propio peso dentro de la sociedad tunecina y también en el diwán otomano como cabeza de la *zawiyya* o cofradía *qashshashiyya*, que llevaba su nombre<sup>36</sup>. Esta cofradía, que se contaba entre las más importantes de la regencia, era un verdadero contrapoder dentro de la sociedad de Túnez, articulando y dirigiendo las sensibilidades de la población hacia lugares determinados. Es evidente que su labor ayudando a los moriscos de acuerdo con los deys jenízaros Uzmán y Yúsuf le proporcionaba, al tiempo que una gran fama como piadoso musulmán –fama que ya tenía antes– una gran influencia política y social al asociar a su cofradía muchos miles de moriscos que de él dependían. El que esto era así lo prueba el hecho de que otro de los hombres religiosos con peso e influencia en el diwan, Alí Thabit, previno a las autoridades tunecinas acerca de los peligros que la alianza de al-Qashshash con los moriscos podía conllevar:

“Cuando los grupos andalusés aumentaron en número, surgió un hombre tirano conocido como ‘Alí Thâbit. Éste dijo a las autoridades turcas: ‘Este Abu-l-Gayz está haciendo de los andalusés, faquires y grupos [integrados en la *zawiyya*]. ¡Seguro que está tramando y maquinando algo!’.

Sin embargo éstos no hicieron caso de sus palabras. Tras ello, escribió una misiva en la que decía: ‘A todo el consejo de los victoriosos en Túnez. ¿Acaso sabéis realmente quién es Abu-l-Gayz o tenéis noticias de él? Abu-l-Gayz ha formado un grupo de andalusés

<sup>35</sup> Álvaro GALMÉS DE FUENTES y otros: *Tratado de los dos caminos, por un morisco refugiado en Túnez*, Madrid, Universidad Complutense, 2005, pp. 203-204.

<sup>36</sup> Mikel de EPALZA: “Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. xvii). Nuevos documentos traducidos y estudiados”, *Sharq Al-Andalus*, 16-17 (1999-2002), pp. 141-172.



en cada pueblo y quiere levantarse contra vosotros. ¡Os pasará a todos por la espada hasta acabar con todos vosotros!”<sup>37</sup>.

Según la hagiografía de al-Qashshash, escrita por sus discípulos, el dey Yúsuf no hizo caso del mensaje de Ali Thabit y le afeó su opinión, loando la calidad moral del santón, pero este ejemplo puede bastar para mostrar cómo los moriscos podían ser convertidos en un grupo social con fuerza e influencia. El relato de al-Qashshash incide solo en el cariz benéfico y piadoso de su acción, como es natural, pero puede traslucirse de sus palabras que la concentración de moriscos, entre los que había muchos niveles sociales, podía convertirse en una cierta amenaza. Quizá a partir de este hecho se comprende mejor el que las autoridades otomanas, pese a respetar en general el estatuto de los moriscos, pusieran poco a poco coto a los privilegios con los que se habían establecido en Túnez. El propio Mustafa de Cárdenas, el riquísimo morisco terrateniente y comerciante de esclavos de Túnez, cuyo palacio en Grombalia fue la envidia de la época, tampoco escapó de las insidias de sus contemporáneos indígenas (Alí Thabit vuelve a aparecer detrás de la tramoya) y tuvo que acabar sus días exiliado en Argelia<sup>38</sup>.

La llegada de los moriscos al Magreb a la hora del espectacular aluvión a partir de 1609, era ya tan antigua como al menos todo el siglo XVI. Si bien la historiografía reciente se ha centrado en los fenómenos de la expulsión general, la instalación de los moriscos en territorios norteafricanos había sido ya un proceso complejo, lento y lleno de matices. La llegada de los expulsados de España en 1609-1615 se encontró con este proceso en marcha y rodado en algunos aspectos. Muchos de los acontecimientos con estos últimos moriscos en Argelia, Túnez y Marruecos han de ser entendidos en

<sup>37</sup> AL-MUNTASIR IBN AL-MURABIT IBN ABI LUHAYA: *Nur al-armash fi ma-naqib Abi-al-Ghayth al-Qashshash*, (L. AÏSSA y H. BOUJARRA, eds.) Tunis, éd. al-Atika, 1998, p. 141.

<sup>38</sup> John D. LATHAM: “Muçt’afa de Cárdenas et l’apport des morisques à la société tunisienne du XVIII<sup>e</sup> siècle”, en Slimane Mostafa ZBISS, Abdel-Hakim GAFSIM, ohiedine BOUGHANMI y Mikel de EPALZA (eds.): *Etudes sur les Morisques Andalous*, Túnez, Instituto National d’Archeologie et d’Art, 1983, pp. 157-178.



este contexto cronológico y político y no como iniciados al calor de la expulsión general.

En esta situación de cambiar de mundo de forma definitiva, los moriscos también pudieron comprobar que, como en España, sus modos de existencia dependían de sus propias credenciales como comunidad, pero también de la utilidad que pudieran representar para las autoridades. Es cierto que la identidad religiosa –al menos de forma teórica– actuaba en principio como elemento de nexo entre una orilla y otra del Mediterráneo, pero pronto muchos moriscos percibieron que sus destinos y sus modos de supervivencia estaban en manos de los intereses políticos de las autoridades de turno. Si el rey católico les había convertido en musulmanes libres y no oprimidos en sus misivas al sultán, las autoridades islámicas tenían también para ellos un papel social y político que en ningún caso pasaba por un excesivo afianzamiento de su influencia como grupo aparte. Todas las negociaciones que pudieron plantear con las autoridades marroquíes u otomanas tuvieron que ser siempre sociales o socio-religiosas, puesto que no les cabía más opción política que alinearse con quienes mandaban. Cualquier otra opción, como bien comprobaron los moriscos de Salé, no era asumible.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Raúl ÁLVAREZ MORENO: *Una embajada española al Egipto de principios del siglo XV: la "legatio babilónica de Pedro Martír de Anglería". Estudio y edición trilingüe anotada en latín, español y árabe*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2013.
- Chakib BENAFRI: "La posición de la sublime puerta y de la regencia de Argel ante la rebelión de los moriscos granadinos (1568-1570): entre esperanza y decepción", *Áreas*, 30 (2011), pp. 141-146.
- Rafael BENITEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "El moro va, el moro ve. La trágica vida de Francisco Pérez, àlies Alí (Gorafe, c. 1560-València, 1621)", *Afers: fulls de recerca i pensament*, 24, 62-63 (2009), pp. 151-171.
- , "De casta de moriscos. Relatos autobiográficos: invención, verosimilitud, intencionalidad", *Homenaje a Raphäel Carrasco* (en prensa).



- Luis F. BERNABÉ PONS: “Musulmanes sin España? Los moriscos y su personalidad histórica”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 37 (2017), pp. 249-267.
- Hossain BOUZINEB, *La alcazaba del Buregreg, hornacheros, andaluces y medio siglo de designios españoles frustrados*, Rabat, Publicaciones del Ministerio de Cultura, 2006.
- Miguel Ángel de BUNES, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989.
- Javier CASTILLO FERNÁNDEZ: “Las estructuras sociales”, en Manuel BARRIOS AGUILERA (ed.): *Historia del reino de Granada. Tomo II: La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, Granada, Universidad de Granada-Fundación «El Legado Andalusi», 2000, pp. 179-230.
- Houssef CHACHIA: “La instalación de los moriscos en el Magreb: entre el relato oficial y el relato morisco”, en PÉREZ CAÑAMARES, E. (coord.); BRIONES JIMÉNEZ, O. y PALAZÓN MARÍN, J. E. (eds.): *Actas del II Congreso Internacional ‘Descendientes de Andalusíes moriscos en el Mediterráneo Occidental’*, Ojós (Murcia), Excmo. Ayuntamiento, 2015, pp. 125-142.
- , “Muhammad Ibn ‘Abd Al-Rafi‘ Al-Mūrsī Al-Andalusī and his work *al-Anwar al-Nabawiyya fi Aba‘ Khayr al-Bariyya*”, en David THOMAS y John CHESWORTH (eds.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 10: Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)*, Leiden, Brill, 2017, pp. 189-194.
- Houssef CHACHIA, Lotfi AÏSSA y Mohamed AOUMI: *Entre las orillas de dos mundos. El itinerario del jefefe morisco Mūḥamed Ibn ‘Abd Al-Rafi‘: de Murcia a Túnez*, Murcia, Editum, 2017.
- Georges S. COLIN, «Projet de traité entre les morisques de la casba de Rabat et le roi d’Espagne en 1631», *Hesperis*, 42 (1955), pp. 17-26.
- Mikel de EPALZA: “Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Magreb (siglos XIII al XVIII)”, *Alternativas*, 4 (1996), pp. 35-58.
- , “Papel político de los moriscos en el nacimiento de la Argelia moderna en tiempos de Carlos V”, en María Jesús RUBIERA MATA (coord.): *Carlos V, los moriscos y el Islam*, Madrid, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 201-230.
- , “Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. XVII). Nuevos documentos traducidos y estudiados”, *Sharq Al-Andalus*, 16-17 (1999-2002), pp. 141-172.





LUIS F. BERNABÉ PONS

- Hany EL ERYAN: “Casida de un morisco anónimo para el sultán otomano”, *Sharq Al-Andalus*, 20 (2011-2013), pp. 507-521.
- María Teresa FERRER I MALLOL: *Els sarraïns de la corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, CSIC, 1987.
- Ángel GALÁN SÁNCHEZ: *Los mudéjares del Reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1991.
- Álvaro GALMÉS DE FUENTES y otros: *Tratado de los dos caminos, por un morisco refugiado en Túnez*, Madrid, Universidad Complutense, 2005.
- Mercedes GARCÍA-ARENAL, “Los andalusíes en el ejército sa‘dí: un intento de golpe de estado contra Ahmad al-Mansur al-Dahabí (1578)”, *Al-Qantara*, V, 1 (1984), pp. 169-202.
- , “Vidas ejemplares: Sa‘id ibn Faráy al-Dugalí (m. 987/1579), un granadino en Marruecos”, en Mercedes GARCÍA-ARENAL y María Jesús VIGUERA (eds.): *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)*, Madrid, CSIC, 1988, pp. 453-485.
- , “Los moriscos en Marruecos: de la emigración de los granadinos a los hornacheros de Salé”, en Mercedes GARCÍA-ARENAL y Gerard WIEGERS (eds.): *Los moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, Editorial Universidad de Granada, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2013, pp. 275-311.
- Luis GARCÍA GARCÍA (ed.): *Una embajada de los Reyes Católicos a Egipto (según la “Legatio Babilonica” y el “Opus Epistolatum” de Pedro Mártir de Anglería)*. Valladolid, CSIC, 1947.
- Diego de HAEDO, *Topographia, e historia general de Argel*, Valladolid, 1612 (Madrid, Sociedad Española de Bibliófilos, 1928, 3 vols.).
- Leonard P. HARVEY: “The moriscos and their international relations”, en *L’Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, pp. 135-139.
- Jocelyne HENDRICKSON, *The Islamic Obligation to Emigrate: Al-Wansharisi’s “Asna al-matajir” Reconsidered*, PhD Emory University, 2009.
- Andrew C. HESS: “The Moriscos: an Ottoman Fifth Column in Sixteenth Century Spain”, *The American Historical Review*, LXXIV (1968-1969), pp. 1-25.
- Pieter Sjoerd VAN KONINGSVELD y Gerard WIEGERS: “An Appeal of the Moriscos to the Mamluk Sultan and its Counterpart to the Ottoman Court”, *Al-Qantara*, XX, 1 (1999), pp. 161-189.

✻ 146





- John D. LATHAM: “Muçt’afa de Cárdenas et l’apport des morisques à la société tunisienne du XVIII siècle”, en Slimane Mostafa ZBISS, Abdel-Hakim GAF-SIM, Mohiedine BOUGHANMI y Mikel de EPALZA (eds.): *Etudes sur les Morisques Andalous*, Túnez, Instituto National d’Archeologie et d’Art, 1983, pp. 157-178.
- José Enrique LÓPEZ DE COCA: “Mamelucos, otomanos y caída del reino de Granada”, *En la España Medieval*, 28 (2005), pp. 229-258.
- , “La conquista de Granada: el testimonio de los vencidos”, *Norba. Revista de Historia*, 18 (2005), pp. 33-50.
- Luis del MÁRMOL CARVAJAL: *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada* (edición, estudio notas e índices de Javier CASTILLO FERNÁNDEZ), Granada, Universidad de Granada, 2015.
- Leila MAZIANE: *Salé et ses corsaires, 1666-1727: un port de course marocain au XVIII siècle*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2007.
- James T. MONROE, “A curious morisco appeal to the ottoman empire”, *Al-Andalus*, XXXI (1966), pp. 281-303.
- Nabil MOULINE: “Ahmad al-Mansur, sultán de Marruecos y sus ambiciones de reconquistar al-Andalus”, en Mercedes GARCÍA-ARENAL y Gerard WIEGERS (ed.): *Los moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, Editorial Universidad de Granada, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2013, pp. 313-333.
- Muhammad RAZUQ: *Al-Andalusiyún wa-hichratu-hum ilâ-l-Magrib jilâla-l-qarnayn 16 wa 17*, Dar al-Bayda’, 1989.
- AL-MUNTASIR IBN AL-MURABIT IBN ABI LUHAYA: *Nur al-armash fi manaqib Abi-al-Ghayth al-Qashshash*, (L. AÏSSA y H. BOUJARRA, eds.) Tunis, éd. al-Atika, 1998.
- Devin STEWART: “The identity of “the Mufti of Oran”, Abu l- Abbas Ahmad b. Abi Jum’ah al-Maghrawi al-Wahrani (d. 917-1511)”, *Al-Qantara*, 27 (2006), pp. 265-301.
- Tārīj al-dawla al-sādiyya* (ed. de A. BENHADDA), Marrakesh, 1994.







UNA INQUISICIÓN CONVERSA.  
LA PRESENCIA DE JUDECONVERSOS ENTRE  
LOS MINISTROS DEL SANTO OFICIO\*

Enrique Soria Mesa  
*Universidad de Córdoba*

INTRODUCCIÓN

Dentro de las infinitas complejidades que ofrece el estudio de la Inquisición española y como auténtico paradigma de la multiplicidad de aristas que caracterizaron a una institución tan poliédrica, se encuentra un fenómeno a primera vista muy llamativo. En realidad, se trata de una contradicción *in termino*. Me refiero a la presencia masiva de judeoconvertos entre las filas de los servidores del Santo Oficio, situados en especial en el ámbito local y ocupando cientos de cargos de familiar y comisario, sobre todo.

El aparente anacoluto que encierra la expresión una Inquisición conversa, la misma que da título a este trabajo, no fue tal en verdad. Como intentaré demostrar en las pocas páginas que siguen, mero avance de una investigación de mayor profundidad que espero poder acabar a medio plazo<sup>1</sup>, la Inquisición española se llenó poco a poco de judeoconvertos porque no cabía en realidad otra opción.

No se trata únicamente del resultado de las prácticas corruptas que caracterizaron al sangriento tribunal de la fe. Ni siquiera de una consecuencia derivada de la sobresaliente apertura de mente de bastantes inquisidores, muy alejados en el terreno de la limpieza

\* Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación *Nobles judeoconvertos (II). La proyección patrimonial de las élites judeoconvertas andaluzas* (HAR2015-68577), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

<sup>1</sup> Una aportación previa de calado al tema se encuentra en mi reciente libro *La realidad tras el espejo. Ascenso social y limpieza de sangre en la España de Felipe II*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2016, en donde saco a la luz por vez primera los orígenes judaicos de más de un centenar de ministros inquisitoriales únicamente en el reinado de Felipe II, siendo además la muestra sólo parcial por la obligada restricción temporal impuesta por la temática de la Cátedra Felipe II.



de sangre del fanatismo que, en cambio, presidía la represión de la herejía y aun de la heterodoxia. Todo ello fue importante, pero no fueron las únicas razones.

A todo lo anterior hay que añadir el hecho clave de que la Inquisición fue parte de la estructura institucional que dio forma a la Monarquía Hispánica. Una pieza relevante, pero en el fondo un engranaje más. Y la Corona, el poder central o el Estado, como queramos llamarlo, fue parte activísima en la integración, primero, y en la asimilación definitiva, después, de los descendientes de judíos a lo largo del Siglo de Oro. Las necesidades financieras del erario público y la demanda creciente de servidores que requería el enorme leviatán que era el Estado Moderno, son las principales razones que explican la tolerancia del círculo regio hacia los conversos, dijera lo que dijera la ideología dominante, encarnada especialmente en los estatutos de limpieza de sangre.

Obviamente, hubo coyunturas de todo tipo, avances y retrocesos, e igualmente hubo infinidad de dramas. Pero al final triunfó la razón de Estado, es una forma de decirlo, y poco a poco los judeoconversos se fueron disolviendo en la nada. Los grupos más pobres, entre las capas populares. Y los más ricos e influyentes, entre la mesocracia urbana, las élites rurales, las oligarquías municipales y la nobleza baja y media. E incluso entre la aristocracia. Y en este juego de espejos deformantes que permitía e incluso alentaba el ascenso social de esta particular minoría, manteniendo incólume la apariencia de hermeticidad que requería el sistema, la Inquisición jugó un papel determinante.

A la postre, y retorciendo la ley hasta desvirtuarla por completo, los estatutos de limpieza de sangre sirvieron precisamente para todo lo contrario que marcaba la letra y el espíritu de su redacción. En vez de rechazar a los confesos y convertirlos en parias sociales hasta el fin de los tiempos, todos aquellos que lograban con todo tipo de costes y sufrimientos, superar la barrera legal quedaban de facto convertidos en cristianos viejos, aunque no lo fueran ni por asomo.

Como por arte de magia, cuando el candidato a tal o cual honor lograba culminar su arriesgado viaje iniciático, encarnado en forma de probanzas genealógicas, la meta final suponía no sólo la obtención



de un cargo de relativa importancia. Su particular Ítaca consistía en haberse transformado por el camino en otra persona. Abandonando para siempre los reproches por tener sangre judía y tornándose cristiano viejo en adelante a los ojos del común de vecinos. Y cuando era posible, incluso en noble de sangre. De esta forma, hablar de una Inquisición conversa no es mencionar una contradicción, es explicar una paradoja.

## MINISTROS INQUISITORIALES DE ORIGEN JUDÍO

Basta remontarse a los primeros tiempos de la Inquisición para encontrar judeoconvertos dentro de su organigrama. Es cierto que el primer inquisidor general, fray Tomás de Torquemada, tenía al menos dos bisabuelos judíos. Así queda de manifiesto cuando el cronista Hernando del Pulgar en sus *Claros varones de Castilla* trata de la biografía del cardenal Juan de Torquemada, hermano del padre de fray Tomás, diciendo que “sus abuelos fueron de linaje de los judíos convertidos a nuestra santa fe católica”<sup>2</sup>.

También se ha dicho lo propio de su sucesor, el dominico Diego de Deza, arzobispo de Sevilla entre otros muchos cargos. A mi entender el origen es cierto, simplemente remitiéndonos a su costado Ulloa, ilustre pero que provenía de hebreos. Y sin tener que remontarse siglos hasta el famoso *Ruy Capón*, que tantas veces aparece mencionado en el *Tizón de la nobleza* del Cardenal Mendoza y Bobadilla<sup>3</sup>.

Nada de esto, con ser cierto, es relevante. La progenie conversa de estos dos personajes, ambos por cierto nobles de sangre, quedaría inmediatamente disminuida frente a su condición de grandes eclesiásticos y de altísimos servidores regios. Son excepciones que

<sup>2</sup> Uso la edición de Hernando del PULGAR: *Claros varones de Castilla y letras de Fernando del Pulgar*, Madrid, Don Gerónimo de Ortega e Hijos de Ibarra, 1789, p. 109, título XVIII.

<sup>3</sup> Me remito de momento, a falta de un estudio de valor en este terreno, a los datos aportados en la clásica biografía de Armando COTARELO VALLEDOR: *Fray Diego de Deza. Ensayo biográfico*, Madrid, Imprenta de José Perales y Martínez, 1902.



no confirman regla alguna. No transitará por este sendero el texto que aquí presento.

Tampoco insistiré en la ausencia de pruebas genealógicas para admitir servidores de la Inquisición durante los primeros tres cuartos de siglo de su existencia. Ninguna barrera frenó el acceso de los conversos al Santo Oficio entre 1480 y 1560, aproximadamente, ochenta años clave para que pudieran ingresar en él quienes decidiera el Inquisidor General de turno sin probanza alguna. Ya se dio cuenta en su día de la trascendencia del fenómeno don Antonio Domínguez Ortiz, quien nos dejaba afirmaciones tan preciosas como éstas, que no han llamado suficientemente la atención de los historiadores de tiempos posteriores:

“Contra lo que a primera vista pudiera creerse, no fueron las instituciones puramente eclesiásticas las más entusiastas de los estatutos de limpieza. Ni siquiera la Inquisición puso gran cuidado en sus primeros tiempos en que su personal fuera de intachable origen. Sólo en la segunda mitad del siglo XVI introdujo pruebas rigurosas, sobre todo por obra del gran inquisidor Valdés”<sup>4</sup>.

Nada de eso me interesa demasiado aquí. Lo realmente relevante para mis propósitos se basa en la evidencia del escaso interés que tuvo la Corona por frenar el acceso de los judeoconversos a esta institución, siguiendo la misma praxis que desarrollaba en las demás. No se trata de que abundaran de modo llamativo los conversos en el Santo Oficio, distinguiéndose del resto de los organismos estatales. No sucedió así. Lo que aconteció es que con el tiempo los servidores regios de origen hebraico, a pesar de todas las prohibiciones, llegaron a ser numerosos en casi todos los ámbitos.

Impresiona su presencia en la Iglesia; fue inmensa entre las élites municipales que gobernaban las ciudades y las grandes villas; y fue muy elevada entre los consejeros de la polisinodia, los oidores de las audiencias o los corregidores, por mencionar sólo algunos casos. Y

<sup>4</sup> Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 1991, p. 60.

por derivación de todo lo anterior, acabando por entrar de lleno en la alta nobleza, la titulada, pues en las filas medias del estamento estaban ya presentes desde el siglo xv.

Así pues, el Santo Oficio fue otro de los espacios institucionales objeto de atención por parte de los conversos. Uno más. Pero no uno cualquiera. Dos razones explican la diferencia. Primero, la más obvia: si puede sorprender la existencia de un maestre de campo, un arzobispo o un juez de origen cristiano nuevo, cuando no debería haber ninguno de esta progenie, qué decir de unos ministros inquisitoriales conversos, dedicados supuestamente a controlar a su propio colectivo.

En segundo término, el hecho de que una familia lograra ingresar a uno de sus miembros en el clero capitular, por poner un caso, no aportaba demasiado a su devenir secular, pero aquellos que lograban colocar a uno de los suyos como familiar o comisario del Santo Oficio sí que obtenían un enorme beneficio, al conseguir uno de los actos positivos más relevantes de todos los existentes, superior en este terreno incluso al que proporcionaba un hábito de una Orden Militar.

La Corona fue consciente de ello en muchas ocasiones, puede que en todo momento. Y permitió el fenómeno, si no es que lo alentó. Las razones son evidentes para mí y las he expuesto en numerosas ocasiones<sup>5</sup>. Lo que estaba en juego era la estabilidad de sistema. Su propia supervivencia, incluso.

Puede parecer exagerado lo que digo, pero en realidad me quedo corto. El poder central no tuvo el menor interés por excluir del gobierno ni de los honores que le eran implícitos a los conversos. De haber querido, nada más sencillo que haber legislado en torno a un puñado de cuestiones claves.

Por ejemplo, haber obligado a la Inquisición a abrir sus archivos, facilitando copias de las genealogías de los conversos que se guardaban en el Secreto a los demás organismos estatales. Como puede comprobar cualquier investigador, siempre que vaya al archivo de manera

<sup>5</sup> Por mor de la brevedad, me remito a Enrique SORIA MESA: *El cambio inmóvil. Transformaciones y permanencias en una élite de poder (Córdoba, ss. XVI-XIX)*, Córdoba, Ediciones de La Posada, 2000; *La nobleza en la España Moderna. Cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons, 2007; así como *La realidad tras el espejo...*

sistemática y no sólo teorice desde la historiografía o la retórica, el Santo Oficio se resiste con uñas y dientes a compartir su información con las Reales Chancillerías o con el Consejo de Órdenes, no digamos ya con los particulares. De haberse abierto esta puerta, miles de familias hubieran visto imposibilitados sus progresos ascensionales, siendo rechazadas por sistema sus pretensiones a acceder a canongías o a hábitos, e incluso a alcanzar una simple ejecutoria de hidalguía.

Más aún, no les pone las cosas fáciles a los tribunales regios. Tal y como nos muestra este testimonio, que deja clara la existencia de las fortísimas trabas que imponía la Inquisición para dejar circular la información que custodiaba:

“pidieron en la Inquisición testimonio de cómo no había cosa contra Pedro López de Herrera en los registros, y este testimonio se les dio. Y se acuerda este testigo oír a algunos secretarios de la Inquisición culpándoles cómo se había dado aquel testimonio, respondían que el testimonio iba bueno, que supieran pedir en Granada que les dieran, que la Inquisición no había de enmendar sus pedimientos al fiscal. Y esto lo oyó este testigo muchas veces, y a Manuel Pantoja, secretario de la Inquisición que ahora es corregidor de Salamanca, le oyó este testigo que su padre le había dicho había dado el dicho testimonio recién entrado por Secretario, pero que después vio y entendió los registros y que no lo diera, aunque lo pudo dar por conforme a lo que se pedía. Y que un inquisidor les favorecía, de suerte que aun no dejaba se viesen los registros”.

Los estatutos de limpieza de sangre, por otro lado, no fueron nunca una ley del Reino, es decir que sólo se impusieron en ciertos casos tras la obligada sanción regia. Cuán notorio fue el estatuto impuesto en la catedral de Toledo, del que tanto se ha hablado, pero más efectivo fue, en sentido inverso, que nunca lo hubiera en su homóloga de Burgos, por poner un caso<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Véase Enrique SORIA MESA: *La realidad tras el espejo...* y “Los estatutos municipales de limpieza de sangre en la Castilla moderna. Una revisión crítica”, *Mediterranea. Ricerche Storiche*, 27 (abril de 2013), pp. 9-36.

O por qué detener el estilo inquisitorial de registrar por escrito en los *Libros de Genealogías* a los descendientes de condenados. Si en vez de acabar tempranamente con esta práctica se hubiera mantenido la costumbre hasta finales del Antiguo Régimen, qué diferente hubiera sido el panorama social de nuestro país.

Sea como fuere, el hecho incontrovertible es que a la postre la Inquisición se fue llenando de judeoconvertos. Un tribunal en el que el mero sentido común diría que no pudo haber en su seno ni uno solo de ellos. Veamos algo de ello.

En 1577, una visita del tribunal granadino del Santo Oficio por las comarcas nororientales del reino constataba la presencia, abiertamente conocida, de conversos entre los ministros inquisitoriales de la ciudad de Baza. El informe del visitador no deja lugar a dudas:

“Así mismo se procuró saber si el comisario y familiares ejercían sus oficios como debían, y si tenían las calidades necesarias, especialmente la de limpieza. Averiguóse ser uno confeso y descendiente de condenado, y contra otro se halló alguna mala voz”<sup>7</sup>.

No nos debe extrañar el fenómeno. Hace bien poco creo haber demostrado claramente la existencia de un gran número de familiares y otros servidores judeoconvertos en tiempos de Felipe II. No insistiré en ello. Pero sí he de decir que la relación se torna muy superior a medida que avanzamos hacia los reinados de su hijo y su nieto. Un par de ejemplos granadinos pueden servir de ilustración<sup>8</sup>.

En 1636 la cofradía de San Pedro Mártir, es decir una hermandad de familiares del Santo Oficio, denunciaba el fraude que se estaba cometiendo en las pruebas de familiar del licenciado Morales Ballesteros, siendo como era de sangre judeoconversa. Pocos años antes, y con toda la razón, el mismo grupo de presión cuestionaba la limpieza de Pedro

<sup>7</sup> José María GARCÍA FUENTES: *Visitas de la Inquisición al reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 2006, p. 191.

<sup>8</sup> Aunque he revisado sistemáticamente toda la correspondencia inquisitorial de este tribunal, entre otros, y he visto de primera mano estos y muchos otros casos, cito por quien dio la noticia por primera vez, Rafael de LERA GARCÍA: *El Tribunal de la Inquisición de Granada: un poder económico y social (1570-1700)*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1994, pp. 121 y 263.

de Navarrete Sabugal y de Juan Francisco de Ledesma, nombrados respectivamente médico y cirujano del Santo Oficio. Años más tarde, la denuncia esta vez se centra en las bajas calidades del franciscano fray Damián de la Puebla Ugarte, que pretendió ser calificador argumentando que sus abuelos paternos eran de Antequera, siendo en realidad de Lucena y descendiente de reconciliados. Como éstos se podrían rescatar del olvido cientos de casos.

Y no sólo ellos, sino también sus mujeres. Recordemos la obligación de probar la ascendencia de las consortes de los familiares del Santo Oficio, probanza igual de rigurosa, al menos teóricamente, que la de sus cónyuges, y que inhabilitaba para el cargo a cualquier candidato aunque fuese de limpia sangre si su esposa era conversa por algún costado de su abolengo.

A mi parecer, hubo como mínimo tal cantidad de consortes judeoconversas como de familiares de idéntica progenie. Acaso más, mucho más, porque fue habitual que los ministros inquisitoriales se desposaran con confesas atraídos por las gruesas dotes que sus padres les proporcionaban. Familias de origen hebraico interesadísimas en emparentar con tan peculiares servidores regios, primer paso en el camino hacia su propia y definitiva asimilación.

En el Secreto de la Inquisición de Cuenca se conservaba en su día un documento cuyo título no deja lugar a dudas. Aunque haya desaparecido en la actualidad y no se pueda, que yo sepa, consultar, basta leer su título para hacernos una idea del alcance del fenómeno que vengo señalando. Con motivo de la acusación sobre la condición conversa de la mujer de Juan Gómez, portero del Santo Oficio conquense, se indica que su genealogía consta en el "*Memorial de las mujeres de oficiales de la Inquisición que son confesas*".

En el caso granadino, la situación era realmente escandalosa. En 1664 indica un informe interno del tribunal que había al menos dieciséis familiares que no habían presentado las pertinentes probanzas de sus mujeres. De ellas, se sabía que, cuando menos, las esposas de don Cristóbal Velázquez y de Cecilio Ferrer eran *infectas*. En 1684, se exceptúa de tal obligatoriedad, seguramente para prevenir el

<sup>9</sup> Archivo Diocesano de Cuenca, Inquisición, leg. 797, n.º 4808.



escándalo que habría de acaecer si las informaciones se realizaban, a don Pedro de Valenzuela, don Felipe del Burgo, don Fernando de Aillón y otros muchos ministros de la ciudad. La queja de los inquisidores era bien clara:

“esta es la causa, señor, que algunos familiares, a trueque de verse ricos, se casan con infectas, con seguridad de que no deja de ser impedimento alguno para gozar de sus títulos de familiares”<sup>10</sup>.

#### LAS RAZONES DEL FENÓMENO

Sabiendo que los judeoconversos ingresaron masivamente en la Inquisición, y que conformaron un porcentaje más que relevante de sus servidores, nos resta conocer a continuación el cómo y el por qué de este fenómeno. Es decir, cuáles eran sus intereses específicos y qué mecanismos emplearon para lograrlos. En las páginas que siguen analizaré brevemente ambos procesos, un somero prolegómeno de un trabajo que preparo de mucha mayor entidad.

Las razones que explican el interés converso por acercarse a una institución que en sí misma representaba la antítesis de su idiosincrasia creo que son fáciles de explicar. Por un lado, ya se ha dicho, responden a la dinámica general de acceso de muchos descendientes de judíos en todo el ámbito geográfico de la Monarquía, sobre todo en las coronas de Castilla y Aragón, así como en las Indias<sup>11</sup>. Aunque también estuvieron presentes en otros reinos<sup>12</sup>. Si alcanzaron puestos

<sup>10</sup> Rafael de LERA GARCÍA, *El Tribunal de la Inquisición de Granada...*, pp. 114 y 115.

<sup>11</sup> Enrique SORIA MESA: “El origen judeoconverso de la nobleza indiana”, en Ofelia REY CASTELAO y Pablo COWEN (coords.): *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2017, pp. 155-185.

<sup>12</sup> Una muestra, en Gaetano SABATINI: “The Vaaz: Rise and Fall of a Family of Portuguese Bankers in Spanish Naples (1590-1660)”, *The Journal of European Economic History*, XXIX(3) (2010), pp. 623-655; Benedetta CRIVELLI y Gaetano SABATINI: “La carrera de un mercader judeoconverso en el Nápoles español. Negocios y relaciones políticas de Miguel Vaaz”, *Hispania*, 253 (2016), pp. 323-354; Pilar HUERGA CRIADO: “Cristianos nuevos de origen ibérico en el reino de Nápoles en el siglo xvii”, *Sefarad*, 72 (2012), pp. 351-387.



en la magistratura, en el clero o en los ayuntamientos, deberían intentarlo también en esta parcela.

Más específicamente, que es lo que me interesa resaltar aquí, asaltar la Inquisición desde dentro tenía una serie de ventajas que convertían el intento en algo inexorable; que transformaban el deseo en necesidad. Fuesen cuales fuesen los riesgos a los que se exponía el candidato. Si las probanzas no salían bien, o incluso si a posteriori se descubría la argucia, el escándalo acompañaría a la familia del pretendiente durante generaciones. Simplemente con que las pruebas estuviesen detenidas varios años, sin fallarse a su favor hasta bien tarde, ya se levantaban más que justificadas sospechas y se generaban todo tipo de rumores, hablillas que corrían como la pólvora en medio de una sociedad ávida de noticias de este género. Por tanto, la jugada había de meditarse convenientemente y lanzar los dados en el momento oportuno.

A veces todo dependía de algo tan concreto como de esperar a que murieran algunos vecinos muy ancianos, que pudieran ser potenciales testigos en las informaciones. Con ellos, si no se les había sobornado previamente o eran amigos, siempre se corría un riesgo tremendo. Como sucedió en el caso de la espectacular memoria de que hizo gala en su declaración Alonso Núñez Flores, vecino de Badajoz, quien dijo tener en 1611 nada menos que ochenta y cuatro años, y que recordaba con todo detalle lo que le había contado su madre y su abuela, la cual según sus cálculos habría nacido sobre 1478. Malas noticias para el pretendiente a este hábito de Santiago, cuya ascendencia judaizante quedó así más que evidenciada<sup>13</sup>. Si se hubieran esperado un poquito...

Pero pese a los riesgos, no intentarlo a veces era un fracaso en sí mismo. Cuando las familias conversas alcanzaban cierto nivel social y económico, gozando de indiscutible influencia y poder en su entorno inmediato, carecer de este tipo de actos positivos era un peligro, ya que tal ausencia de méritos daba mucho que hablar.

<sup>13</sup> AHN, Órdenes Militares, Santiago, 8603, f. 10.

Quienes podían obtenerlos y no los solicitaban, algo tendrían que ocultar. O eso se pensaba.

Eso mismo le sucedió al licenciado Pedro de Gaitán, que tenía fama de converso:

“porque habiendo en esta dicha ciudad de Toledo muchas cofradías y capillas de estatutos de limpieza, nunca el dicho licenciado Pedro Gaitán ni su padre, con haber sido hombres ricos y de valimiento en esta ciudad, no han tenido acto positivo de limpieza eclesiástico ni secular, cosa que en esta ciudad se notó mucho”.

En el mismo sentido, de forma inversa, obtener una familiatura o comisariado del Santo Oficio servía, indefectiblemente, para acallar las más crueles sospechas. Lo afirman los documentos, y además lo dicen claramente. Abundan las situaciones del estilo de la que extracto a continuación.

En 1606 declaraba el licenciado Vigil de Quiñones, consejero de la Suprema, con ocasión de unas pruebas de nobleza y limpieza de sangre de los Miranda Salón de Burgos, estirpe tan poderosa como conversa que a estas alturas estaba a punto de integrarse del todo entre la nobleza media urbana. El inquisidor, que antes lo fue en el tribunal de Valladolid, dijo que sospechaba mucho de la limpieza de sangre de esta familia, hasta que fray Luis de Miranda consiguió ser calificador del Santo Oficio. Y entonces:

“se le quitó alguna duda si antes la había tenido”<sup>14</sup>.

Por tanto, había que intentarlo como fuera. Para acallar rumores y para obtener el precioso certificado de pureza racial, el mismo que transmutaba la sangre impura en límpida cristianía vieja. Pero había más motivos, muchos más.

Los conversos ingresaban en la Inquisición también para hacerle sitio a todos los suyos, a sus parientes, amigos y aliados. Al menos ese era el temor de muchos, manifestado en forma de memoriales

<sup>14</sup> AHN, Órdenes Militares, Santiago, 7645.

anónimos o encarnado a través de denuncias a la Suprema por el proceder de tal o cual inquisidor o tribunal, cuya laxitud podría provocar una avalancha de candidatos impuros.

Parece cierto que los judeoconversos más encumbrados socioeconómicamente operaron, en los momentos clave del desarrollo de los estatutos de limpieza de sangre (1580-1640 grosso modo) como un bloque; al menos muchas de estas familias así parecen actuar. Testifican de manera coordinada; callan los defectos de los abolengos ajenos, no sólo de los propios; crean lobbies municipales... No podemos detenernos aquí en una cuestión que merecería un tratamiento muy superior. Baste mencionar el caso de los jurados de Toledo, un colectivo muy compacto donde lo raro es no tener ascendencia hebraica por uno o varios costados. Grupo muy activo y rico, temido incluso por el Santo Oficio, y que con el tiempo consiguió ingresar en masa en el tribunal de la fe, convertidos paralelamente sus miembros en regidores del cabildo, y casi todos en Banco de Caballeros, que exigía limpieza y nobleza. Fascinante evolución de los descendientes de infinidad de reconciliados y quemados vivos.

Pero la Inquisición no tenía en el fondo por qué preocuparse, más allá de lo que pudieran sentir íntimamente algunos de sus componentes aquejados de un fanatismo extremo. Todos estos conversos que ingresaban lo hacían precisamente para ir desapareciendo como tales. Nunca existió un Santo Oficio dominado por confesos, porque para cuando fueron demasiados ya no eran tales. Se habían convertido en nobles de sangre, adoptando una nueva forma de vida y olvidando y hecho olvidar a sus vástagos su auténtico pasado. Los Hurtado eran ya Hurtado de Mendoza, y los San Pedro no venían de judíos, sino de una Casa Solar sita en Navarra.

Sabemos, pues, las razones que motivaron a los conversos a intentar, por todos los medios, introducirse en su némesis. Pero, ¿cuáles fueron las causas que lo hicieron posible? ¿Qué sucedió para que a pesar de todas las barreras y prohibiciones, lograran su intento?

## LAS VÍAS DE ACCESO

En el fondo, todo estriba en el valor que le demos a la declaración oral de unos cuantos testigos que por lo general dicen de oídas, salvo excepciones. Que suelen conocer al pretendiente y a sus progenitores, pero que sólo algunos, en función de la edad de unos y otros, han tenido noticia de los abuelos. Para el resto, como he dicho, es cuestión de memoria, de repetir más o menos fielmente lo que pudieron decirle sus propios padres, tíos y abuelos. Eso, en el mejor de los casos, es decir, cuando se expresen sinceramente.

Añadamos a todo lo anterior el peso del dinero, que casi todo lo puede; el miedo a las posibles represalias por parte del candidato y de sus deudos y allegados; la más que verosímil posibilidad de los que informantes no mantengan el secreto y que, por sobornos o amistad, indiquen al pretendiente lo que ha ido declarando cada cual, por lo que muchos se morderían la lengua... Además de un punto que no se suele mencionar, el de que muchas personas, y así se indica a veces en las fuentes, consideran tan injustos los estatutos de limpieza de sangre que creen que mentir en cuestiones de honor no es perjurar y poner en peligro de salvación su alma. También sabemos que *de caballeros es honrar*, es decir, que muchos nobles, ante la duda, tienen como *leitmotiv* de su prototípico comportamiento el decir bien por sistema de las calidades ajenas.

Además, ¿cómo sabemos si los testigos son representativos? ¿Quién les ha elegido, quién ha dado los nombres a los informantes, que en general desconocen el ambiente en que se mueven? ¿Son amigos del pretendiente, enemigos, lo conocen o repiten como papagallos las instrucciones recibidas previamente? No es baladí, precisamente, la cuestión; más bien es la clave de todo el sistema.

Imaginemos unos informantes que llegan a una localidad, contactan como es preceptivo con el comisario del Santo Oficio, un respetable clérigo, y le piden un listado de posibles testigos, elegidos por su anciana edad, dignas circunstancias, cristiana vida y ejemplar comportamiento. Y él les proporciona tal material, pero desprovisto del listado de cualquier posible enemigo del candidato, o de ancianos

que tuviesen una gran memoria genealógica, que tal vez pudieran aportar datos comprometidos.

Es evidente que cualquiera puede adivinar el resultado de las pruebas. La pregunta que se me ocurre a continuación es fácil de entender, mucho menos de responder. ¿Cómo sabemos si esto es lo que ha sucedido en cada caso? ¿Pasó alguna vez? ¿Sucedió muchas veces? ¿Y si es la norma? Nada conocemos, y nada podemos saber, salvo casos muy concretos en que esta mala praxis fue denunciada, por lo general por un memorial anónimo al que a veces se hace caso y obliga a reabrir la pesquisa. Pocas veces, ya lo avanzo.

Veamos lo que nos dice al respecto un caso concreto. En 1602 don Antonio de Escobar, canónigo de la catedral de León, famosa por tener un estatuto bastante riguroso, escribía a la Suprema indicando que cuando iba a presentar ante el deán y el referido cabildo eclesiástico las bulas de su canonicato, e iban a iniciarse las pertinentes pruebas genealógicas, se reparó en que ocho años antes el tribunal de la Inquisición de Valladolid ordenó a su medio hermano Diego Ortiz de Escobar que no usase en adelante de su título de familiar del Santo Oficio<sup>15</sup>.

El canónigo *in pectore*, que evidentemente sabía bien lo que estaba en juego, advirtió que él y Diego sólo compartían padre, siendo distintas las madres. De esa forma, don Antonio de Escobar logró finalmente formar parte de la prestigiosa corporación, salvándose además de la mancha sanguínea<sup>16</sup>. Algo que para su desgracia no pudo lograr su medio hermano, pese a formar parte de una poderosa familia de la villa de Saldaña<sup>17</sup>.

Diego Ortiz de Escobar había solicitado en 1577 una familiatura en la villa del Arlanzón, presentando una genealogía en la que se declaraba hijo de Bernardino de Escobar y de Beatriz Ortiz, y nieto paterno de

<sup>15</sup> AHN, Inquisición, 3201, sin foliar.

<sup>16</sup> En efecto, consta como tal canónigo en el listado de expedientes de limpieza de sangre que publicaron en su día Agapito FERNÁNDEZ ALONSO y José María FERNÁNDEZ DEL POZO: *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León*, León, Centro de estudios e investigación 'San Isidoro', 2000, t. XIV, p. 61.

<sup>17</sup> Múltiples referencias sobre esta estirpe, y un par de ellas concretamente a Diego Ortiz de Escobar (que no aparece como familiar del Santo Oficio), en José María CABALLERO GONZÁLEZ: *Saldaña, la villa y su tierra solariega. Estudios Históricos*, Saldaña, Reprografía Huerta del Rey, vol. II, 2010.

Antonio de Escobar y de María Jiménez, y materno de Diego Ortiz y María de Santander, todos vecinos de la villa de Saldaña. Se le concedió la merced y se realizaron las pruebas genealógicas, que resultaron perfectas. Sin embargo, diez años después, en 1587, y gracias a la delación de Francisco Méndez de Hevia, vecino igualmente de Saldaña, el tribunal vallisoletano descubrió que todo era un fraude, ya que era descendiente de un relajado y de dos penitenciados. Recorridos los registros inquisitoriales custodiados en el archivo del distrito, resultó que por su madre descendía de Diego Martínez Ramón, vecino de la misma localidad, que fue quemado en estatua debido a ser judaizante, quedando un sambenito en la iglesia local como marca infamante. De la misma manera se investigó la memoria de la esposa de este Diego Martínez, llamada María Gómez, pero finalmente fue absuelta, constando evidentemente en ambos casos su origen judío. La pareja tuvo una hija llamada Sancha Martínez, esposa de Hernando de Santander; ella fue condenada por judaizante a abjurar de vehementi, además de abonar cierta pena pecuniaria. De ellos nació María de Santander, mujer de Diego Ortiz, es decir los mencionados abuelos maternos. Ante esta terrible situación, en el auto de fe del trece de enero de 1589 se le mandó quitar el título de familiar al humillado Diego Ortiz de Escobar.

Creo que nadie me llamará exagerado o demasiado puntilloso si me pregunto acerca de cómo se hicieron las pruebas para otorgarle la familiatura. ¿Nadie recordaba esto? ¿Ningún vecino era consciente de una historia tan trágica, cercana en el tiempo? ¿No se dedicaban a leer los sambenitos en esa villa, como sabemos que sí se hacía en toda España, y con profunda delectación?

Es evidente que si no hubiera mediado la enemistad de ese vecino, todo le hubiera salido de maravilla al pretendiente. ¿Cuántos casos puede haber como éste, tenidos por cristianos viejos por una historiografía acomodaticia y nada dada a investigar en archivos, y menos aún a cruzar fuentes documentales?

#### LA CONNIVENCIA DE LA PROPIA INSTITUCIÓN

La cúspide de todo el sistema radicaba en una doble y poderosa figura institucional. Por un lado, el Consejo de la Suprema y

General Inquisición de los Reinos de España, órgano colegiado más conocido como *La Suprema*. Uno de tantos brazos de la polisinodia hispánica, en este caso creado en 1488. Y compuesto por lo general por un puñado de consejeros, asistidos por personal subalterno<sup>18</sup>. Por otro, la pieza final de todo el engranaje, el Inquisidor General, normalmente un eclesiástico de primer nivel elegido para el cargo. Veamos ambas instituciones en relación con la temática que nos interesa en este momento.

En primer lugar, la Suprema. Este alto Consejo, a mi entender, y tras muchos años de investigación en la documentación interna del mismo, fue uno de los principales agentes de la asimilación definitiva de los judeoconversos españoles. Aunque pueda parecer contradictorio o incluso muy extraño. Sin embargo, analizado fríamente no resulta raro en absoluto; paradójico, todo lo más.

Por experiencia, puedo afirmar rotundamente que la mayoría de las veces que una pretensión de cargo del Santo Oficio encontraba problemas por la falta de limpieza de sangre del candidato o de su mujer, si tal era el caso, es el Consejo madrileño el que acaba dando la razón al solicitante, aunque objetivamente quede evidenciado que el pretendiente a ser familiar, comisario o cualquier otro puesto adolece de tal defecto. Por lo general, bastaba que el tribunal concreto votase en discordia acerca de su pureza sanguínea para que la instancia superior acabase con el tiempo dando la razón al demandante, tras haber apelado. Los casos que podría traer a colación se cuentan por centenares; veamos un par como muestra.

En las controvertidas pruebas de don Juan de Santelices y Guevara, pretendiente a vestir el hábito de Santiago, que tras cierto tiempo detenidas acabaron felizmente para él en 1629, salió a relucir la posible ascendencia judía de los Santelices. Y entre otras denuncias, se alegó que de su linaje hubo muchos candidatos que tuvieron gravísimos

<sup>18</sup> José Antonio ESCUDERO: "Los orígenes del Consejo de la Suprema Inquisición", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 53 (1983), pp. 238-289; José Ramón RODRÍGUEZ BESNÉ: *El Consejo de la Suprema Inquisición. Perfil jurídico de una institución*, Madrid, Editorial Complutense, 2000.

problemas con los estatutos de limpieza de sangre por su condición judeoconversa:

“porque muchos familiares no salieron en [el tribunal del Santo Oficio de] Logroño, aunque *después han salido con diligencias*, y con el tiempo otros a quien toca esta descendencia, que son muchos”<sup>19</sup>.

Diligencias en la Suprema, claro. Nada raro en un solicitante que era colegial mayor del Arzobispo en Salamanca, o sea miembro de un poderoso lobby socioprofesional. Nuestro personaje acabó sus días como consejero de Castilla, habiéndolo sido antes de Indias<sup>20</sup>.

Mucho más evidente es el siguiente caso. Esta vez el pretendiente era don Manuel Osorio Pimentel, un hidalgo natural de La Bañeza (León), residente en 1675, fecha de su intentona, en Madrid<sup>21</sup>. Su ascendencia era, aparentemente, excelente, para ser un modesto vecino de un pueblecito sin relevancia. Hijo de don Antonio Osorio, natural de Bembibre en el Bierzo y vecino de La Bañeza, y de doña Luisa Pimentel, era nieto del licenciado don García Osorio y de doña María Maldonado, ambos de Bembibre, y de don Juan Pimentel, natural de Valladolid, vecino de Grajal, y de doña Francisca de Villamandos, nacida en esta última localidad Grajal.

Por el apellido Osorio, descendiente de nobles Casas de rango mediano, emparentadas lejanamente con los marqueses de Astorga. Por lo Pimentel, aunque su madre era hija ilegítima, provenía de los señores de Grajal y Ribera, línea segunda de los poderosos Pimentel, condes de Benavente<sup>22</sup>. Y por su varonía, Rodríguez de Valcárcel, disputó aunque sin éxito el mayorazgo fundado por Gonzalo Rodríguez de Valcárcel en 1567<sup>23</sup>. Para mayor prueba de su calidad, su padre fue

<sup>19</sup> AHN, Órdenes Militares, Santiago, 7614.

<sup>20</sup> Janine FAYARD: *Los ministros del Consejo Real de Castilla (1621-1788). Informes biográficos*, Madrid, Instituto Salazar y Castro, 1982.

<sup>21</sup> AHN, Inquisición, 1531, 4.

<sup>22</sup> La ascendencia de estos Pimentel, procedentes de un hermano del primer conde de Benavente, en RAH, D-25, f. 153. Es disputada la ascendencia de esta línea en los detalles concretos, aunque todos los tratadistas la dan por rama legítima de la principal.

<sup>23</sup> BNE, Porcones, 719-9, 866-17 y 369 (éste, sin piezar).

familiar del Santo Oficio, y al mismo y a su mujer, la madre de don Manuel, se le hicieron las pruebas genealógicas de rigor.

No sé cómo se hicieron tales probanzas, aunque se puede suponer, ya que en esta ocasión lo que salió a la luz fue realmente escandaloso. Por parte del tribunal vallisoletano se nos informa que en su día se probó que el padre del pretendiente, recordemos que familiar del Santo Oficio, era tataranieta de Francisco de León, converso, penitenciado por la Inquisición en 1529, hijo de dos judíos que murieron en su ley. A pesar de ello, las informaciones paternas se aprobaron en 1638 gracias a contar con cuatro actos positivos del propio Santo Oficio.

Ahora bien, en la fecha en la que el hijo demandaba convertirse en ministro inquisitorial ya se había derogado, hacía mucho tiempo, la pragmática de los Actos Positivos<sup>24</sup>, y por tanto no podía valerse de esta estratagema para compensar con ella los resultados de la investigación. En puridad, jamás debiera habersele concedido la merced. Y en consecuencia actuó el tribunal inquisitorial de Valladolid, el cual el 19 de octubre de 1675 decretó que no había lugar a admitirlo ni siquiera a pruebas, por lo obvio de su condición confesa. Tras presionar a la más alta instancia, el Consejo de la Suprema obligó al tribunal subordinado a iniciarlas y el 5 de octubre de 1680 las aprobaba, convirtiendo a don Manuel Osorio en flamante familiar del Santo Oficio.

La opinión que podemos formar tras estos dos casos, se refuerza absolutamente con el barrido que estoy realizando de la ingente correspondencia conservada con los tribunales de distrito. El Consejo es el que siempre apremia a estos últimos a que accedan a las peticiones de los solicitantes, a pesar de las claras advertencias que desde Granada, Córdoba, Valladolid, Toledo... se envían a Madrid. Misivas en las que se expresan directamente las máculas sanguíneas que se atisban en el candidato, por que se advierte que no conviene iniciar

<sup>24</sup> José Antonio MARTÍNEZ BARA: "Los actos positivos y su valor en las pruebas genealógicas y nobiliarias en el siglo xvii", en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA (coord.), *La Inquisición Española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 303-318; Roberto LÓPEZ VELA: "Antijudaísmo, pruebas de limpieza y la pragmática de actos positivos de 1623", en Manuel RIVERO RODRÍGUEZ (coord.): *Nobleza hispana, nobleza cristiana. La Orden de San Juan*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2009, pp. 795-830.

las pruebas, a fin de evitar el probable escándalo que se generaría en la localidad correspondiente.

En todo esto, adivino una tensión, lógica por otra parte, entre los tribunales, que temen ver devaluados ante la opinión pública su prestigio y el de sus ministros, mediante la entrada de judeoconvertos, y el Consejo, a fin de cuentas y con todos los reparos que se puedan poner, una pieza más del poder central, un apéndice de la Corona que busca ante todo integrar en el sistema de manera definitiva a los grupos ricos y poderosos que aún sufren rechazo por su cada vez más lejano origen judaico. Añadamos a esta lectura la capacidad de presión de los poderosos locales, bien por sí mismos, bien a través del recurso a intermediarios. Presión que va tomando cuerpo en forma de cartas de obispos y de nobles recomendando a tal o cual candidato, súplicas de miembros de otros Consejos y de altos burócratas...

Si esto sucedió así, y lo creo firmemente, también hay que valorar en este sentido las actuaciones de los Inquisidores Generales, sobre todo de aquellos personajes de mayor fuste personal, duración en el cargo y entidad intelectual. El peso de lo individual se cierne, y acompasa, sobre la estructura de lo colectivo, y entre ambas esferas el sistema avanza. Muchas veces con altibajos, por supuesto, pero antes o después lo va haciendo en una misma dirección, salvo que en ciertas ocasiones tales prelados actuaron de catalizador, precipitando los acontecimientos<sup>25</sup>.

A falta de casi cualquier estudio que analice de forma específica este fenómeno que aquí propongo, el de la protección de algunos inquisidores generales a los judeoconvertos que pretendían ingresar en el Santo Oficio, me ceñiré a mostrar dos casos muy relevantes, cada uno a su manera. Primero, el de una actuación particular que permitió sacar del apuro a un candidato concreto. Segundo, una maniobra que convirtió por fin en limpio a todo un linaje que

<sup>25</sup> A falta de estudio de valor, puede servir la visión global que aporta Feliciano BARRIOS PINTADO: "Las competencias privativas del Inquisidor General en la normativa regia de los siglos XVI y XVII. Una aproximación al tema", *Revista de la Inquisición*, 1 (1991), pp. 121-140.

contaba con infinidad de procesados y condenados por judaizantes entre sus filas. Vayamos por partes.

En 1627 el noble aragonés don José de la Cabra pretendía ingresar como familiar del tribunal de Zaragoza, a pesar de provenir directamente de los De la Cabra, condenados por la Inquisición, y sobre todo de los De la Caballería, que no sólo tenían igual origen sino que además gozaban de un notorio origen judaico incluso a nivel popular. Los graves problemas que fueron surgiendo a medida que se iban desvelando los documentos secretos del archivo inquisitorial quedaron en nada mediante la intervención directa del inquisidor general, don Antonio Zapata de Mendoza, quien de su puño y letra llegó a escribir al tribunal aragonés: “os encargo que para que esto se haga con brevedad, déis luego las órdenes que convengan”.

Como escribí hace tiempo, “los inquisidores del tribunal de Zaragoza parecen atemorizados, la verdad, e inician unas rápidas pruebas que se esperaban de trámite. Pero no fue así. Pronto han de escribir al Inquisidor General lamentándose de sus hallazgos, que demuestran la gran cantidad de sangre hebraica que lleva en sus venas don José de la Cabra. Tanto se humillan y tácitamente piden perdón por el hallazgo, que el Inquisidor debe escribirles lo siguiente: ‘agradezco mucho el aviso que contiene, y el que yo doy es que no quiero ni pido sino lo que fuere muy justo. No se comiencen las diligencias hasta que yo avise’.

Es decir, hasta que pueda avisar al pretendiente, su amigo y cliente, para que éste prepare una batería de argumentos, falsifique documentos y compre testigos. Ejemplar probanza, no cabe duda. Por supuesto, que las posteriores investigaciones concluyeron demostrando la sangre conversa de don José, pese a lo cual se le dio el empleo de receptor del Santo Oficio. Y poco después, en 1636, consiguió ser caballero de Santiago, y nadie se opuso a sus pretensiones. De algo le debió servir que para entonces su tío carnal don Bernardo fuese inquisidor de Sevilla y después arzobispo de Cagliari en Cerdeña, así como ser deudo muy cercano de don Jerónimo de Villanueva, protonotario de Aragón y caballero de Calatrava”<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Enrique SORIA MESA: “Genealogía y poder. Invención de la memoria y ascenso social en la España Moderna”, *Estudis*, 30 (2004), pp. 21-56.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Tras un caso individual y excepcional como fue éste, veamos otro de corte colectivo, mucho más discreto en la apariencia pero con implicaciones sociales muy superiores, pues afectaba a centenares de hombres y mujeres que a comienzos del siglo xvii llevaban en su abolengo el apellido Chirino<sup>27</sup>. Una enorme parentela que se extendía por media España desde su Cuenca natal y que había alcanzado muy pronto la condición nobiliaria a pesar de su conocido origen judío.

El caso que esbozaré a continuación, al que pronto espero poder dedicar una monografía mucho más amplia, se refiere a un opulento y ennoblecido conjunto de oligarcas, descendientes de hebreos, que durante demasiadas generaciones siguió manteniendo parte de sus señas de identidad, y con ellas cierto regusto herético. Algo que dificultaba sin duda alguna sus ansias de progresión social, indiscutibles desde los primeros momentos tras su conversión.

Me refiero a los ya mencionados Chirino, un extenso linaje de origen judío que desde Cuenca se fue desparramando por buena parte de la geografía peninsular. Manteniendo, eso sí, la mayor parte de sus efectivos en el solar nativo. Más aún, fue precisamente en Cuenca donde radicó el mayor número de Chirinos que tuvieron problemas con la Inquisición, mientras que por lo general las líneas exteriores se asimilaron más rápidamente. Seguramente, la férrea endogamia grupal, así consanguínea como étnico-religiosa que caracterizó al núcleo conquense, tuvo mucho que ver con la perduración de su idiosincrasia colectiva.

Ilustrados con la figura del cronista de los Reyes Católicos mosén Diego de Valera, que al parecer usó el apellido materno, luego se extendieron hacia el Puerto de Santa María, Málaga, Córdoba, Alcalá la Real, Úbeda y Ocaña, además de contar con alguna representación en Indias. En algunas de esas localidades generaron líneas de descendencia más o menos duraderas. Pronto, como ya

<sup>27</sup> Chirino, Chirinos, Cherino, Cherinos... todo es uno.

he comentado, alcanzaron el estatus nobiliario. Así, Lope Chirino, sobrino del humanista Valera, obtuvo ejecutoria de nobleza en la Real Chancillería de Granada en 1513<sup>28</sup>, mientras que su hijo Pedro Armíldez Chirino logró vestir el hábito de Santiago en fecha tan temprana como 1545<sup>29</sup>. En años posteriores, los honores se disparan y multiplican enormemente<sup>30</sup>.

Sin embargo, nada de esto sirvió para disipar del todo las muy fundadas dudas acerca de la limpieza de sangre de la estirpe. Entre otras cosas porque no se trataba sólo de hablillas referidas a remotos descendientes de judíos, sino a testimonios coetáneos en forma de sambenitos, ya que muchos de los miembros de esta parentela sufrieron graves tropiezos con la Inquisición no sólo a finales del siglo xv sino también a lo largo del siglo xvi. Y no sólo ellos, sino también las familias con las que fueron emparentando. Una tupidísima red de enlaces de judaizantes, reconvertidos sus descendientes en oligarcas urbanos, pero notadísimos en los registros inquisitoriales. Veamos un par de esquemas de los muchos que desarrollaré y explicaré cuando publique el extenso estudio que sobre ellos preparo.

La liberación vino de la mano del padre Hernando Chirino de Salazar, también conocido como Hernando de Salazar o incluso Hernando Quirino de Salazar, latinizando su apellido... El padre Fernando Chirino de Salazar, nacido en Cuenca en 1576, fue miembro de la Compañía de Jesús y confesor del conde-duque de Olivares en 1622, siendo nombrado al poco tiempo predicador real. Su influencia, directa e indirecta, sobre la persona regia fue tal que no sólo llegó a

<sup>28</sup> Un estudio de cierto valor sobre la misma y otras ejecutorias familiares posteriores, en Enrique TORAL Y FERNÁNDEZ DE PEÑARANDA: "La ejecutoria de nobleza de Lope Chirino y mosén Diego de Valera", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 106 (1981), pp. 9-94.

<sup>29</sup> AHN, Órdenes Militares, Santiago, 634.

<sup>30</sup> Un ejemplo por línea femenina de lo expuesto, el caballero de Calatrava, don Andrés de Jaraba, hijo de don Miguel de Jaraba y Guadalajara, señor de Malpesa, y nieto de doña Inés de Salazar y Carranza, señora de la villa de Malpesa, bisnieta de Juana Chirino de Salazar y de su esposo Martín García Sacedón, regidor de Cuenca, AHN, Órdenes Militares, Calatrava, exp. 1311, año 1675 y RAH, D-33, 145.

Figura 1

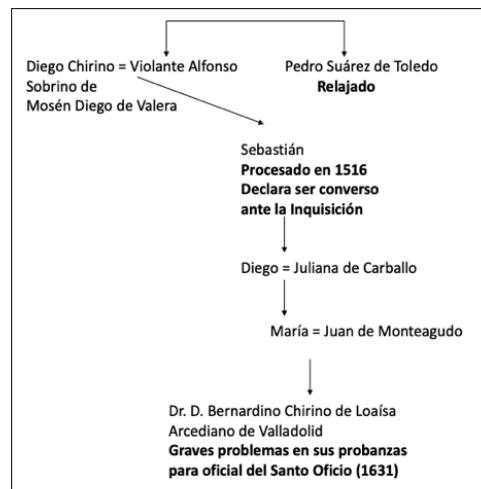


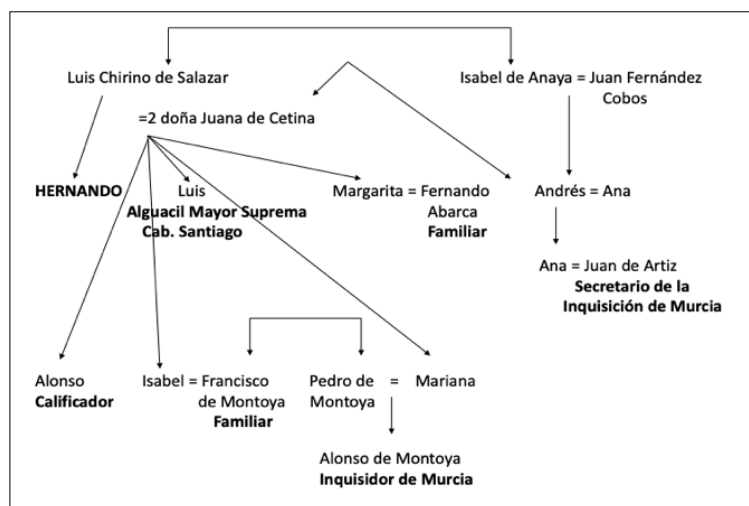
Figura 2



ser nombrado arzobispo de Las Charcas sino que el monarca quiso que fuese designado cardenal<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Sobre tan fascinante personaje, que necesita urgentemente un estudio en profundidad, véase el interesante artículo de Fernando NEGREDO DEL CERRO: “La hacienda y la conciencia. Las propuestas del confesor del Conde Duque para el saneamiento de las finanzas reales (1625)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 27 (2002), pp. 171-196, quien dice de él que era “de posibles antepasados conversos”; y alguna referencia breve en la clásica obra de Antonio ASTRÁIN: *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1916, vol. V, p. 73.

Figura 3



Su primacía cortesana fue la llave que todo lo pudo abrir. Y los descendientes de condenados por infinidad de sitios se colaron en las más altas instancias. Y obtuvieron todo tipo de cargos y dignidades que exigían una limpieza de sangre de la que carecían por completo. En un breve espacio de tiempo su hermano consiguió ser caballero de Santiago pero sobre todo alguacil mayor de la propia Suprema, haciendo desvanecer cualquier duda que se pudiera tener sobre los orígenes colectivos. Más aún, con el paso de los años siguieron por esta senda su hermano Alonso, calificador del Santo Oficio, y sus hermanas y sobrinas, casadas con familiares o secretarios inquisitoriales. Una de ellas incluso madre de un inquisidor.

El tiempo todo lo borra, ciertamente. Pero si había dinero, influencia, poder, amistades, patrocinio de los poderosos... no hacía falta ni siquiera esperar mucho. La Corona al fin y al cabo acogería con los brazos abiertos a los judeoconvertos, siempre que se cumpliesen dos condiciones irrenunciables. Una, que no se aceptara públicamente lo que estaba pasando. Dos, que los confesos se vieran obligados a entrar en el sistema siguiendo los caminos codificados que se les abrían. Ésos, y no otros. Es decir, haciéndose nobles y olvidando

por completo su pasado hebraico. La farsa fue completa, y el éxito del proceso fue tal que se asumió absolutamente la creencia de que ningún converso ingresó en las instituciones, tal y como marcaba la ley. Y así nos lo hemos creído durante siglos. Ya es hora de descubrir la verdad.

BIBLIOGRAFÍA

- Antonio ASTRAÍN: *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1916.
- Feliciano BARRIOS PINTADO: “Las competencias privativas del Inquisidor General en la normativa regia de los siglos XVI y XVII. Una aproximación al tema”, *Revista de la Inquisición*, 1 (1991), pp. 121-140.
- José María CABALLERO GONZÁLEZ: *Saldaña, la villa y su tierra solariega. Estudios Históricos*, Saldaña, Reprografía Huerta del Rey, 2010.
- Armando COTARELO VALLEDOR: *Fray Diego de Deza. Ensayo biográfico*, Madrid, Imprenta de José Perales y Martínez, 1902.
- Benedetta CRIVELLI y Gaetano SABATINI: “La carrera de un mercader judeoconverso en el Nápoles español. Negocios y relaciones políticas de Miguel Vaaz”, *Hispania*, 253 (2016), pp. 323-354.
- Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 1991.
- Agapito FERNÁNDEZ ALONSO y José María FERNÁNDEZ DEL POZO: *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León*, León, Centro de estudios e investigación ‘San Isidoro’, 2000.
- José Antonio ESCUDERO: “Los orígenes del Consejo de la Suprema Inquisición”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 53 (1983), pp. 238-289.
- Janine FAYARD: *Los ministros del Consejo Real de Castilla (1621-1788). Informes biográficos*, Madrid, Instituto Salazar y Castro, 1982.
- José María GARCÍA FUENTES: *Visitas de la Inquisición al reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 2006.
- Pilar HUERGA CRIADO: “Cristianos nuevos de origen ibérico en el reino de Nápoles en el siglo XVII”, *Sefarad*, 72 (2012), pp. 351-387.
- Rafael de LERA GARCÍA: *El Tribunal de la Inquisición de Granada: un poder económico y social (1570-1700)*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1994.

- Roberto LÓPEZ VELA: "Antijudaísmo, pruebas de limpieza y la pragmática de actos positivos de 1623", en Manuel RIVERO RODRÍGUEZ (coord.): *Nobleza hispana, nobleza cristiana. La Orden de San Juan*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2009, p. 795-830.
- José Antonio MARTÍNEZ BARRA: "Los actos positivos y su valor en las pruebas genealógicas y nobiliarias en el siglo xvii", en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA (coord.): *La Inquisición Española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 303-318.
- Fernando NEGREDO DEL CERRO: "La hacienda y la conciencia. Las propuestas del confesor del Conde Duque para el saneamiento de las finanzas reales (1625)", *Cuadernos de Historia Moderna*, 27 (2002), pp. 171-196.
- Hernando del PULGAR: *Claros varones de Castilla y letras de Fernando del Pulgar*, Madrid, Don Gerónimo de Ortega e Hijos de Ibarra, 1789.
- José Ramón RODRÍGUEZ BESNÉ: *El Consejo de la Suprema Inquisición. Perfil jurídico de una institución*, Madrid, Editorial Complutense, 2000.
- Gaetano SABATINI: "The Vaaz: Rise and Fall of a Family of Portuguese Bankers in Spanish Naples (1590-1660)", *The Journal of European Economic History*, XXIX(3) (2010), pp. 623-655.
- Enrique SORIA MESA: *El cambio inmóvil. Transformaciones y permanencias en una élite de poder (Córdoba, ss. XVI-XIX)*, Córdoba, Ediciones de La Posada, 2000.
- , "Genealogía y poder. Invención de la memoria y ascenso social en la España Moderna", *Estudis*, 30 (2004), pp. 21-56.
- , *La nobleza en la España Moderna. Cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- , "Los estatutos municipales de limpieza de sangre en la Castilla moderna. Una revisión crítica", *Mediterranea. Ricerche Storiche*, 27 (2013), pp. 9-36.
- , *La realidad tras el espejo. Ascenso social y limpieza de sangre en la España de Felipe II*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2016.
- , "El origen judeoconverso de la nobleza indiana", en Ofelia REY CASTELAO y Pablo COWEN (coords.): *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2017, pp. 155-185.
- Enrique TORAL Y FERNÁNDEZ DE PEÑARANDA: "La ejecutoria de nobleza de Lope Chirino y mosén Diego de Valera", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 106 (1981), pp. 9-94.



LAS COMPLEJAS NEGOCIACIONES DE LA INQUISICIÓN  
CON LOS SEÑORES Y MORISCOS DE ARAGÓN\*

Rafael Benítez Sánchez-Blanco  
*Universidad de Valencia*

INTRODUCCIÓN

La Inquisición ocupa un lugar central en las negociaciones entre las comunidades moriscas y la Monarquía. No es, por supuesto, el único asunto que se negocia, pero sin duda es el que más interés tiene para la minoría y el que más tiempo y esfuerzo ocupa. Sin ser la única, la represión inquisitorial fue la que más incidencia tuvo durante la mayor parte del *siglo morisco*. Ahora bien, la estrecha dependencia que la Inquisición española tenía de la Monarquía, y la protección que los moriscos gozaban por parte de los señores, convirtió la negociación en un proceso complejo, en particular en Aragón y Valencia donde la nobleza contaba con un gran peso en las instituciones políticas forales.

El objetivo maximalista era quedar exentos de la jurisdicción inquisitorial, al menos durante un tiempo más o menos largo; si esto no era posible se buscaba una modificación importante en el procedimiento procesal del Santo Oficio para aproximarlos al ordinario. Por último, se trataba al menos de suavizar las penas. Todos estos aspectos van a ser objeto de negociaciones por parte de valencianos y aragoneses, y también en buena medida de los granadinos.

Las negociaciones de los moriscos aragoneses con diversos órganos de la Monarquía, y entre ellos sobre todo con el Santo Oficio, se enmarcan en una larga serie de desencuentros del reino con el rey,

---

\* Este trabajo se realiza en el marco del proyecto de investigación financiado “Nuevas perspectivas de Historia Social en los territorios hispánicos del Mediterráneo occidental en la Edad Moderna” (HAR2014-53298-C2-1-P).



que culminan con la rebelión aragonesa de 1591<sup>1</sup>. En un Reino como el aragonés, donde la capacidad de acción del monarca estaba tan limitada por las constituciones y libertades, férreamente defendidas, así como por la falta de medios de la Monarquía, la Inquisición con su supremacía jurisdiccional y su centralización era un instrumento muy importante<sup>2</sup>. Su utilización por el gobierno para sortear aquellos obstáculos la va a convertir en objetivo principal para la oposición política del Reino.

En efecto, en los territorios de la Corona de Aragón la sustitución de la Inquisición medieval por la nueva, estrechamente controlada por la Monarquía, provocó una fuerte resistencia, que fue mucho más marcada en el Reino de Aragón. Una importante presencia entre la élite social de familias judeoconversas y una defensa radical del marco jurídico privativo del Reino, con el que chocaba el procedimiento inquisitorial, explican el enfrentamiento inicial. Choque violento que culmina con el asesinato del inquisidor Pedro Arbués en la seo de Zaragoza en septiembre de 1485. La dura represión que siguió orientó la resistencia al ámbito político-jurídico, que obtuvo un triunfo notable en las Cortes de Monzón de 1512, lo que será recordado con resquemor por el tribunal de Zaragoza decenios más tarde. Las demandas presentadas, que tuvieron que ser aceptadas por Fernando el Católico y por el inquisidor general, pretendían el control del personal inquisitorial, en especial de los familiares y criados, sobre lo que volverán diversas concordias posteriores. Solo una de aquellas afectaba al procedimiento, permitiendo la presentación de apelaciones ante el inquisidor general y el Consejo<sup>3</sup>.

Con el bautismo forzado de los mudéjares se abre un nuevo frente conflictivo, en el que la Inquisición choca con los señores de

<sup>1</sup> Sobre ella, la reciente obra de Jesús GASCÓN PÉREZ: *La rebelión aragonesa de 1591*, Tesis doctoral, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2000. Publicada también con el título: *Alzar banderas contra su Rey: la rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza-Institución "Fernando el Católico", 2010.

<sup>2</sup> La obra principal sigue siendo la de Gregorio COLÁS LATORRE y José Antonio SALAS AUSENS: *Aragón en el siglo XVI. Alteraciones sociales y conflictos políticos*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1982.

<sup>3</sup> Henry Ch. LEA: *Historia de la Inquisición española*, vol. I, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, pp. 300-303. Juan MESEGUER FERNÁNDEZ: "El período fundacional (1478-1517)", en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé

moriscos y con los propios *convertidos*, como la documentación tiende a denominarlos. En este proceso se pueden distinguir dos grandes etapas, coincidentes con los reinados del emperador y de Felipe II. La primera empieza con las discusiones sobre la interpretación de la Concordia de Toledo, terminada de negociar en enero de 1526 entre Carlos V, el inquisidor general, Alonso Manrique, y los representantes de las aljamas valencianas. Y culmina con la concordia de 1555 entre la Inquisición aragonesa y los moriscos, que cuentan con el respaldo de sus señores. La segunda fase puede, a su vez, articularse en dos periodos: la crisis de la sucesión y la época de Quiroga. Comienza con un par de edictos inquisitoriales publicados en 1558 y 1559, por los que el Santo Oficio, excediéndose muy posiblemente de su ámbito jurisdiccional, prohibía primero las “juntas” de moriscos y un año más tarde que llevaran armas. El edicto de las armas va a condicionar durante más de treinta años las negociaciones de la Inquisición con los moriscos y las autoridades de Aragón, implicando también a la política de la Monarquía. Solo después de la rebelión aragonesa de 1591, aprovechando la presencia del ejército real y el sometimiento del Reino, Felipe II y la Inquisición podrán ver cumplido su deseo de desarmar a los moriscos.

#### CONCESIONES Y ACUERDOS EN LA ÉPOCA DEL EMPERADOR

En la época del emperador, los señores y los moriscos aragoneses van a conseguir parte de los objetivos que señalaba antes, sobre todo por lo que hace a las penas impuestas. Después de un primer momento en el que defienden, al igual que los valencianos, una interpretación de la Concordia de Toledo de 1526 que les eximiría de la jurisdicción inquisitorial durante 40 años<sup>4</sup>, y de algún intento

ESCANDELL BONET (dirs.): *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, 1984, vol. I, p. 330-339 y 359-363. José Ángel SESMA MUÑOZ: *Fernando II y la inquisición, el establecimiento de los tribunales inquisitoriales en la Corona de Aragón (1479-1490)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2013.

<sup>4</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001, pp. 104-111. El Consejo envía la aclaración del sentido de la concordia al Tribunal de Zaragoza

sorprendente por parte de los señores de conseguir de Roma tener esa jurisdicción sobre la herejía de sus vasallos<sup>5</sup>, obtienen de Carlos V, en 1534, un privilegio para que no se confisquen los bienes; y poco después un breve de Paulo III confirmándolo.

El siguiente paso importante en las negociaciones se dio en 1555 con la firma de una concordia entre el tribunal y los señores y sus vasallos, que ha sido estudiada por Mercedes García-Arenal, quien publicó importantes documentos<sup>6</sup>. Para situarla en el contexto comparativo con el Reino de Valencia hay que señalar que los señores valencianos habían logrado en pasos sucesivos no solo que no se confiscaran los bienes, sino que no se impusiesen penas pecuniarias y, finalmente, la inhibición inquisitorial por dieciséis años a partir de 1542<sup>7</sup>. Pues bien, a finales de 1553 los señores de moriscos aragoneses presentaron una serie de peticiones y, a cambio, ofrecieron financiar anualmente el tribunal de Zaragoza.

Sobre lo pasado, pedían el perdón para todos los que hubiesen cometido “faltas, delitos e crimines de heregías” con solo la confesión sacramental ante cualquier confesor y sin que pudiesen ser acusados en el futuro de esos pecados. Pedían que se liberara a todos los presos y se levantaran todas las penas que los condenados estaban cumpliendo y, específicamente, las inhabilitaciones para cargos, oficios y honores, lo que apunta directamente a los intereses de una élite morisca, que tendrá habitual presencia en las negociaciones.

Y para el futuro solicitaban que en el proceso inquisitorial solamente pudiesen ser interrogados sobre lo que los testigos hubiesen depuesto contra el reo, y nunca sobre cómplices. Querían también que la sentencia se leyese de forma inmediata a la conclusión del proceso sin esperar a un auto general de fe. Si esto afectaba en buena medida al procedimiento, en cuanto a las penas pedían que los reincidentes

para que la difunda. Toledo, 27 de octubre 1528. Archivo Histórico Nacional, Inquisición, libro [En adelante AHN, Inq., lib.] 320, f. 102.

<sup>5</sup> AHN, Inq., lib. 257, ff. 183v-184, y lib. 321, f. 31. marzo de 1532.

<sup>6</sup> Mercedes GARCÍA-ARENAL: “La Concordia de la Inquisición de Aragón del año 1555”, en Abdeljelil TEMIMI (ed.): *Religion, identité et sources documentaires sur les Morisques Andalous*, Tunis, Institut Supérieur de Documentation, 1984, t. I, pp. 325-348.

<sup>7</sup> Rafael BENÍTEZ: *Heroicas decisiones...*, pp. 113-139.

estuviesen a salvo de ser condenados a relajación por relapsos, y que solo se les impusiesen penas corporales; pedían también que no se confiscasen los bienes, lo que ya estaba ordenado en el privilegio real, ni hubiera penas pecuniarias superiores a diez ducados, y que estas fueran para atender a las necesidades de las iglesias parroquiales. Y volvían a insistir en que no se aplicasen las inhabilitaciones a los descendientes de los condenados, o que los inquisidores pudiesen habilitarles si fuera conveniente para el gobierno de las comunidades.

Con carácter más general, y esto no correspondía solo al Santo Oficio, pedían que no hubiese disposiciones discriminatorias en contra de los nuevos convertidos, en relación a la normativa vigente para los cristianos-viejos. Algo que pronto provocará nuevos y graves problemas a la Inquisición por sus edictos prohibitivos. Por último, solicitaban, en la línea de lo acordado en las Cortes de 1512 sobre el personal inquisitorial, que en el Consejo Supremo estuvieran presentes naturales de Aragón, ahora que las Inquisiciones de ambas coronas se habían unificado<sup>8</sup>.

Hasta abril de 1555 no tenemos más noticias, al parecer, según explican los inquisidores de Zaragoza al Consejo, “por no haberse podido juntar los cavalleros de la pretensión de los convertidos”. Es decir, los señores eran los que hablaban en nombre de los moriscos, y no todos compartían la necesidad de la concordia. Divisiones y parcialidades que van a marcar muchas de las negociaciones futuras. Los que sí estaban muy interesados eran los propios inquisidores, hasta tal punto que optaron por transmitir oralmente, y, sin duda, dulcificadas, las respuestas del Consejo a sus demandas, para evitar la ruptura de las conversaciones<sup>9</sup>.

La discusión final se centró en los siguientes puntos: No se admitió su petición de ser absueltos en el fuero interno, es decir, por sus confesores. Debían hacerlo “judicialmente” en el fuero externo, ante notario, aunque con abjuración secreta. En cuanto a la solicitud de que no fueran castigados por lo pasado, les respondieron que en eso consistía la gracia que se les concedía. Aceptaron que las

<sup>8</sup> Mercedes GARCÍA-ARENAL: “La Concordia de la Inquisición...”, pp. 332-336.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 337.

penitencias pecuniarias fueran moderadas y destinadas a las obras pías del lugar. Sobre los relapsos, les explicaron que la primera vez se reconciliaría a todos los que manifestasen arrepentimiento y que a la segunda caída dependería de las circunstancias. Y a los señores que temían la pérdida de sus vasallos, les aseguraron que tampoco serían condenados a galeras ni destierro. La discusión sobre las inhabilitaciones debió de ser dura: los inquisidores indicaron que era necesaria licencia de Roma; los negociadores se ofrecieron a pagar los gastos de obtenerla, pero solicitaban cartas de apoyo para ello. Pedían también, como hemos visto, que se levantaran las pasadas, algo –se les contestó– que dependía del Consejo<sup>10</sup>.

La paga correría a cargo de los pueblos, que aportarían los 35.000 sueldos anuales destinados a complementar los emolumentos del personal inquisitorial. Según los recuentos elaborados en ese momento, había algo más de diez mil casas de convertidos, que de entrar todos en el acuerdo tocarían a 3,25 sueldos por casa<sup>11</sup>.

Finalmente, el 13 de mayo de 1555, en Valladolid, el Inquisidor General, Fernando de Valdés, firmaba los edictos. Hay que destacar que los otorga a petición de “los nuevamente convertidos de moros [...], de los prelados y personas eclesiásticas y seglares que tienen nuevos convertidos [...] y de los Diputados del dicho Reino”. No son, pues, solo los moriscos los que negocian; son las fuerzas vivas del Reino en su conjunto. En un primer edicto se les daba un término de seis meses desde la publicación en cada lugar para que, confesando ante notario, incluyendo lo que sabían de cómplices y otras personas, se les perdonase sin salir al cadalso y solo con penitencias espirituales. En un segundo edicto se ratificaba la no confiscación de bienes otorgada por Carlos V y confirmada por Paulo III, y se concedía que las multas serían pequeñas y destinadas a las obras pías de los lugares, todo ello a cambio de los 35.000 sueldos<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 337-339.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 340-344. José MARTÍNEZ MILLÁN: *La hacienda de la Inquisición (1478-1700)*, Madrid, CSIC, 1984, pp. 178-183, donde se hace referencia también a las concordias de Valladolid y Valencia.

<sup>12</sup> Mercedes GARCÍA-ARENAL: “La Concordia de la Inquisición...”, pp. 345-348.

Lo que habían conseguido de la negociación era importante: el perdón de lo pasado en un momento en que la Inquisición empezaba a presionar con fuerza, pero no habían logrado nada sobre el procedimiento, algo en lo que el Santo Oficio no se mostró –salvo excepciones extraordinarias– dispuesto a ceder. Y el registro de las confesiones ante el notario, a pesar de ciertas promesas sobre el buen trato a los relapsos, facilitaba la apertura de un peligroso historial. El tribunal, a cambio de un edicto de gracia bastante normal, como tantos otros que se otorgan en este periodo, consigue una financiación importante que duró hasta la expulsión.

## LA CRISIS DE LA SUCESIÓN

Podría parecer que con la concordia de 1555 las relaciones entre el Santo Oficio y los moriscos aragoneses se habrían normalizado. Sin embargo, en el periodo 1558-1560 el tribunal va a irrumpir en la vida político-institucional aragonesa en un momento crítico de cambio de reinado y vacío de poder, con el virrey Diego Hurtado de Mendoza, conde de Mélito, “huído” del Reino<sup>13</sup>, y estando pendiente la celebración de Cortes para la jura real.

## LOS CONFLICTIVOS EDICTOS INQUISITORIALES (1558-59)

En 1558, en vísperas de celebrar un auto de fe, estalla un conflicto entre la ciudad de Zaragoza y el justicia de Aragón con motivo de las casas de Hervás. El complejo asunto fue objeto de la tesis doctoral de María Soldad Carrasco Urgoiti, que publicó los documentos fundamentales<sup>14</sup>. Los inquisidores, temerosos de que los vasallos moriscos de algunos señores, en especial del conde de Fuentes, movilizados para apoyar al justicia de Aragón ante la negativa de la

<sup>13</sup> María José RODRÍGUEZ SALGADO: *The Changing Face of Empire. Charles V, Philip II and Habsburg Authority, 1551-1559*, Cambridge, CUP, 1988, epígrafe: *The forgotten rebellion: Aragon 1556-9*, pp. 288-296. Hay traducción española.

<sup>14</sup> María Soledad CARRASCO URGOITI: *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndices documentales*, Valencia, 1969. Hay reedición facsímil, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010.

ciudad a cumplir su sentencia, pudieran asaltar la Aljafería y liberar a sus correligionarios presos, prohibieron las “juntas” de moriscos bajo graves penas. El edicto se publicó el día de Santo Tomás, 21 de diciembre de 1558<sup>15</sup>.

De inmediato los diputados reaccionan. El 24 de diciembre fueron a hablar con los inquisidores, que los recibieron “con toda blandura” y les explicaron los motivos del edicto. Decidieron, entonces, enviar una embajada a la regente Juana. Poco después, el 6 de enero, encabezados por el conde de Fuentes, convocan al reino y allí deciden enviar otra a Flandes a hablar con el “Rey de Inglaterra”, como denominan a Felipe II<sup>16</sup>. El 12 de enero acordaron pedir a los inquisidores que revocasen el edicto. Estos volvieron a explicarles que se había promulgado para esta coyuntura especial y que, dado que habían consultado con el inquisidor general, había que esperar su respuesta<sup>17</sup>.

Las presiones de la Corte sobre el conde de Fuentes, que veía peligrar su encomienda, y el moderantismo del conde de Morata, aplazaron la protesta hasta el regreso de Felipe II a España, quien convocó a los embajadores del Reino a Toledo<sup>18</sup>. Mientras, la situación en Aragón se había complicado por el asesinato, el día de S. Pedro, de varios familiares inquisitoriales y del cura de Plasencia, lugar del Justicia de Aragón, cuando llevaban detenido a un morisco. La tensión provocada por este episodio violento, y por otros semejantes, llevó a los inquisidores a publicar un nuevo edicto –el de las armas– el 5 de noviembre de 1559. Por él se prohibía a los moriscos tener y fabricar “armas de fuego y asta”, o sea, arcabuces, ballestas, lanzas..., bajo penas graves<sup>19</sup>.

La gestación del edicto fue compleja. A principios de julio los inquisidores de Zaragoza dan parte al Consejo<sup>20</sup>, al inquisidor

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 129-130.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 96-97.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 110, 86 y 82.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 88-89.

<sup>20</sup> AHN, Inq., lib. 961, f. 624. Zaragoza, 7 de julio 1559.

general<sup>21</sup>, a la regente y al propio rey. En la carta a la Suprema se expresan con más libertad; el suceso ha mostrado que mientras estén armados será imposible o muy difícil llevar a cabo la persecución de los moriscos. “El remedio principal es que por manos del Santo Oficio se les quitasen las armas y que no las puedan traer ni tener”, y para ejecutarlo se podría mandarlo hacer a los señores. Ante la esperable queja de estos de que necesitan tenerlos armados dada la ausencia de justicia en el Reino, donde, dicen, “*ius est in armis*”, se les podría responder “que ellos tuviesen las armas en sus fortalezas”, como se había acordado hacía tiempo<sup>22</sup>, y se responsabilizasen de los daños que pudiesen hacer a los ministros del Santo Oficio, ya que los convertidos son “como esclavos suyos”. Dudan, no obstante, de que quieran aceptar esta propuesta.

La regente Juana, informada, ordenó al gobernador, suprema autoridad real en el Reino en ese momento, que diese todo el apoyo a los inquisidores, lo que no debía servir de mucho<sup>23</sup>. Por su parte, la Suprema aceptó que era buena ocasión para desarmar a los moriscos. A principios de octubre se acelera la toma de decisiones. Si el rey, el día 9, responde que “lo mandará proveer muy en breve”<sup>24</sup>, el 12 la Suprema, después de haberlo consultado con Valdés, les ordena que manden quitar las armas, pero que no se sepa que la decisión proviene del Consejo<sup>25</sup>. El 5 de noviembre se publicó el edicto.

Con este segundo mandato el enfrentamiento de la Inquisición con los diputados y los señores de moriscos se agudiza por la vía jurídica: se presentó una apelación ante la Suprema y los inquisidores debieron defenderse alegando que tenían el visto bueno del Consejo y creían que del propio rey<sup>26</sup>. Mientras tanto, otro episodio violento agrava el conflicto. Los inquisidores habían capturado, aplicando

<sup>21</sup> *Ibidem*, f. 639. Zaragoza, 8 de julio 1559. En esta carta informan de haber escrito a la Regente y al Rey.

<sup>22</sup> Posiblemente se refieren a acuerdos de 1542, en época del inquisidor general Tavera, que no llegaron a ponerse en ejecución. ACA, CA, leg. 221, 9/6.

<sup>23</sup> María Soledad CARRASCO ÚRGOITI: *El problema morisco en Aragón...*, p. 87.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 119. “Sin que se entienda que de acá se os ha scripto”.

<sup>26</sup> La apelación, *ibidem*, pp. 127-129; las justificaciones del tribunal a Felipe II, *ibidem*, pp. 117-119, Zaragoza, 4 de marzo 1560. Una carta en el mismo sentido al Consejo, AHN, Inq., lib. 962, 17.

el edicto, a varios moriscos de Mezalocha que portaban armas. Dos señores, que tendrán protagonismo en todo el proceso, don Francés de Ariño y Lope de Francia, como procuradores de los presos, apelan al justicia de Aragón y obtienen un decreto de manifestación. Con él, se presentan en la Aljafería, sede del tribunal, pretendiendo sacar a los presos de las cárceles inquisitoriales o, en caso de que se ofrezca resistencia, provocar una alteración por no obedecer al justicia<sup>27</sup>. Por el momento no logran ni lo uno ni lo otro. Y pronto ambos acabarán en las prisiones inquisitoriales, el primero en Toledo (2 de octubre de 1560), el segundo en Zaragoza (3 de julio 1561), tras haber cesado en su cargo de diputado.

El balance de estos episodios es un enfrentamiento entre el Santo Oficio y las fuerzas vivas aragonesas: el justicia, los diputados y detrás de ellos los señores que han asumido la defensa de sus vasallos de forma interesada. Para el Reino, la Inquisición con esos edictos ha desautorizado al justicia de Aragón y ha causado “grande quiebra y lesión de los fueros y libertades”. En definitiva, se extralimitado en sus atribuciones jurisdiccionales; ha decretado en asuntos que no son de fe y herejía. Los inquisidores, por su parte, argumentan que al estar armados los moriscos y contar con el respaldo de sus señores, no pueden realizar libremente su función de garantes de la fe y la ortodoxia. Y que ante la inhibición de señores y autoridades han tenido que reaccionar para garantizar el libre ejercicio del Santo Oficio.

Según escribe a Felipe II el gobernador de Aragón, se ha producido un conflicto entre dos jurisdicciones principales como son la Inquisición y el justicia<sup>28</sup>. Pero no solo eso; los inquisidores sospechan, y así lo afirman, que el Consejo de Aragón apoya a los señores que han apelado de los edictos y piden que se tramite el asunto por la Suprema<sup>29</sup>. En definitiva, el Santo Oficio se había metido en un avispero del que resultará difícil salir. Y al propio Felipe II, haya

<sup>27</sup> María Soledad CARRASCO URGOITI: *El problema morisco en Aragón...*, pp. 116-117. Los Inquisidores de Zaragoza a Felipe II (s.f., finales de mayo).

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 89. Zaragoza, 21 de noviembre 1559.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 118-119. Zaragoza, 4 de marzo 1560. El enfrentamiento con el Consejo de Aragón es duro. Escriben los inquisidores que no creen que se vaya a revocar el edicto de las armas “porque al Consejo de Aragón no les parezca bien”, como se difunde por Zaragoza. AHN, Inq., lib. 962, fol. 17.

dado el visto bueno al edicto del desarme o no, le será difícil tomar las decisiones oportunas en medio de las presiones exteriores y las tensiones en el seno de las instituciones de la Monarquía.

## LA INQUISICIÓN ARAGONESA: LÍMITES FUNCIONALES Y ACTIVA REPRESIÓN

A comienzos de los años 1560 el problema radica en preparar la celebración de las Cortes a las que Felipe II está obligado para jurar los fueros y ser jurado como rey. Para facilitar el desarrollo de la reunión, antes de desplazarse a Aragón, deben negociarse las quejas que el Reino tiene contra la actuación de los oficiales reales. Como es lógico, la de la Inquisición motiva importantes protestas, no solo por los edictos contra los moriscos sino también por el asunto de los familiares.

El propio Felipe II tenía gran interés en apaciguar las tensiones entre los señores y la Inquisición. A primeros de julio envió un emisario real con una carta para los diputados en ese sentido; dos de ellos acudieron a hablar con los inquisidores y aunque estos les respondieron, como será una constante, que el asunto dependía del inquisidor general y del Consejo, aceptaron establecer contactos previos<sup>30</sup>. El encarcelamiento de don Francés de Ariño en julio de 1561 interfiere en la negociación. Los caballeros e hidalgos no quieren nombrar representantes; acuden solo, en representación de los nobles, tres condes, los de Fuentes, Aranda y Morata. Consiguen romper la resistencia del tribunal a negociar y acuerdan reunirse con los demás y redactar peticiones razonables. Pero la asamblea de los señores se niega a tratar de los edictos mientras Lope de Francia y Francés de Ariño estén presos; por lo menos piden hablar con este último para conocer el motivo de su proceso. Los inquisidores acaban aceptándolo, siempre que estén ellos presentes, a lo que los Diputados se niegan. A principios de agosto de 1561 se interrumpen las conversaciones; los condes se excusan en que no han podido llegar

<sup>30</sup> Hay varias cartas fechadas el 22 de julio, al Consejo y al Inquisidor General; la del inquisidor Llano de Valdés a este último es la más interesante. *Ibíd.*, fols. 55, 74 y 89 respectivamente.

a acuerdos con sus consortes, que prefieren apelar a Roma<sup>31</sup>. Poco después, los Diputados escriben al inquisidor general demandando que se acelere la resolución del proceso<sup>32</sup>. A raíz de esto, y alegando la arrogancia de los moriscos, que van armados públicamente, la Inquisición con acuerdo del Consejo, pasa a perseguir la tenencia de armas con cierta moderación<sup>33</sup>.

El interés del rey hace que en febrero de 1562 se intente de nuevo llegar a un acuerdo a través del propio Francés Ariño, que tiene una “carcelería” suave. Una vez más el tribunal no quiere manifestar gran interés, para salvar la cara, ya que van diciendo por Zaragoza que le tienen preso al igual que a Lope de Francia como medida de fuerza para alcanzar una concordia<sup>34</sup>. A pesar de las buenas esperanzas que se tienen, se va a comprobar de inmediato, a principio de marzo, que las parcialidades y las divisiones entre los señores, en especial entre los nobles, hacen imposible el acuerdo<sup>35</sup>.

Así pues, no se pudieron suavizar las relaciones antes de las Cortes de 1563-1564, y en ellas se presentaron quejas alegando que los edictos dados contra los moriscos afectaban a cuestiones que no eran de la jurisdicción inquisitorial. La respuesta de Felipe II fue que a su vuelta a Castilla trataría con detenimiento el asunto con el inquisidor general y el Consejo y proveería lo que conviniese. Una vez más dio largas al problema<sup>36</sup>.

No obstante, en los años siguientes se lleva a cabo un amplio debate sobre la actuación del Santo Oficio en Aragón. Por lo que aquí nos interesa, hay que señalar que los inquisidores responden a las quejas del Reino aportando una amplia relación de episodios violentos protagonizados por los moriscos en contra de los oficiales inquisitoriales, los curas o los que han denunciado su islamismo. Denuncian también la falta de colaboración de los señores, que

<sup>31</sup> *Ibidem*, lib. 962, f. 86. Zaragoza, 4 de agosto 1561. Llano de Valdés al Inquisidor General.

<sup>32</sup> *Ibidem*, fol. 49. Zaragoza, 10 de noviembre 1561.

<sup>33</sup> *Ibidem*, fols. 71-72. Los inquisidores al Inquisidor General. Zaragoza, 26 de noviembre 1561.

<sup>34</sup> *Ibidem*, fol. 117. Zaragoza, 18 de febrero 1562. Llano de Valdés al inquisidor general.

<sup>35</sup> *Ibidem*, fol. 116. Zaragoza, 4 de marzo 1562. Llano de Valdés al inquisidor general.

<sup>36</sup> María Soledad CARRASCO URGOITI: *El problema morisco en Aragón...*, pp. 142-144, 153.

son los que les animan a apelar contra la Inquisición y les fuerzan a contribuir económicamente para ello. Por esta causa han dejado de aplicar los edictos<sup>37</sup>.

Además, la Suprema envió a Soto Salazar a *visitar* el tribunal de Zaragoza y, cabe suponer, a negociar *in situ* con los Diputados. Estos, en 1566, presentaron unas peticiones para que no se pudieran dar edictos por el Santo Oficio sin intervención y acuerdo del prelado ordinario, y que en caso de publicarse fueran nulos<sup>38</sup>. Los inquisidores respondieron que esa petición iba en contra de la antiquísima costumbre y solo pretendía limitar su jurisdicción, como ya se había planteado en las Cortes de 1512. Y achacaban a los diputados no representar la opinión mayoritaria de los pueblos, sino solo la voz de los señores que gobernaban la Diputación<sup>39</sup>.

Al año siguiente, 1567, volvieron a pedir modificaciones importantes en la práctica procesal, con una mayor intervención del ordinario a la hora de realizar detenciones y comenzar la causa. Esta debería despacharse con rapidez y con posibilidad de apelar. Los inquisidores se remitieron a la práctica tradicional y además aportaron doctrina jurídica demostrando que no cabía ejercer el derecho de manifestación en delitos de fe, como en el caso de los moriscos de Mezalocha, que había motivado el procesamiento de Lope de Francia y de D. Francés de Ariño<sup>40</sup>. Finalmente, en 1568 se llegó a una importante concordia referida sobre todo a la red de comisarios y familiares del Santo Oficio en el Reino de Aragón, que implicaba, sobre el papel, una limitación a su actuación<sup>41</sup>. Contra la cual reaccionaron los inquisidores con una extensa alegación<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 144-152.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 153-154.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 154-156.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 156-159.

<sup>41</sup> Jaime CONTRERAS: "La Inquisición de Aragón: estructura y oposición (1550-1700)", *Estudios de Historia Social*, 1 (abril-junio 1977), pp. 113-141. Y el reciente trabajo de Porfirio SANZ CAMAÑES: "Conflictos de jurisdicción. Estamento eclesiástico e Inquisición en el Aragón de la Edad Moderna" en Francisco José ARANDA PÉREZ (coord.): *Sociedad y élites eclesiásticas en la España Moderna*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 315-343; en especial las pp. 324-335.

<sup>42</sup> María Soledad CARRASCO URGOITI: *El problema morisco en Aragón...*, pp. 159-164.

¿Puede decirse que el enfrentamiento había concluido en tablas? Posiblemente sí. El edicto de las armas estaba bloqueado en los trámites judiciales, pero cuando los inquisidores prendían a un morisco con armas se las confiscaban, sin imponerle las duras penas en aquel fijadas. Y a partir de 1566, desde cuando contamos con series de relaciones de causas, la presión represiva fue muy alta. En el quinquenio 1566-1570, los 174 moriscos procesados supusieron un 51,8% del total. La intensidad de la represión conoció diversas oscilaciones, motivadas en parte por la propia política morisca de la Monarquía, en la que a su vez influían los intentos de negociación. Así, en el quinquenio 1571-1575, en que las negociaciones fueron intensas como vamos a ver, el número de moriscos procesados quedó reducido a una tercera parte, y su porcentaje descendió al 24%. A partir de aquí, y hasta la expulsión, los moriscos fueron siempre más de la mitad del total y en algunos lustros (1581-1585 y entre 1596 y 1610) más del 70%, con un número importante de procesados. La tortura, la reconciliación e incluso relativamente el porcentaje de relajados (4,3% sobre el total de condenados) fueron altos<sup>43</sup>.

El tribunal de Zaragoza llevó a cabo su tarea represiva sobre la minoría morisca, pero le quedó el resquemor de haber perdido, de momento, su desafío jurisdiccional en el asunto del desarme. Y debe recordarse, como contraste, que la Monarquía había podido efectuar sin mayor problema un sorpresivo desarme, con respaldo de los señores, en el Reino de Valencia a principios de 1563<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Las cifras provienen de Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "La Inquisición ante los moriscos", en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé ESCANDELL BONET (dirs.): *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, 1999, vol. III, pp. 611-652, en especial pp. 733-735, donde se indican las fuentes. Sobre la Inquisición aragonesa, he consultado la tesis inédita de Jaqueline FOURNEL-GUERIN: *Les morisques Aragonais et l'Inquisition de Saragosse, (1540-1620)*, Université Paul Valéry a Montpellier, 1980. Y de la misma autora, "L'Inquisition de Saragosse" en Louis CARDAILLAC: *Les morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990, pp. 171-187.

<sup>44</sup> Rafael BENÍTEZ: *Heroicas decisiones...*, pp. 176-181.

## INQUIETUD DURANTE LA GUERRA DE GRANADA

Como es bien sabido, la guerra de Granada supone un cambio importante en la visión que la sociedad mayoritaria tiene de la minoría morisca, y en las relaciones entre ambas. Durante el conflicto la Inquisición aragonesa muestra un gran temor a unos moriscos que considera muy armados y con ánimo levantisco desde hace algún tiempo, alentados por el avance turco. A comienzos de 1569 el inquisidor Llano de Valdés escribe al rey manifestándolo y presionando para que se ordene a los señores que desarmen a sus vasallos<sup>45</sup>. Insiste también ante el Consejo: al parecer los señores de moriscos han tratado entre ellos de desarmarlos, aunque luego ha quedado en nada. El inquisidor opina que es buena ocasión para hacerlo y para que el rey se lo ordene, pero que si ellos no están dispuestos debería realizarse por medio de la Inquisición<sup>46</sup>. Son numerosas también las peticiones para que se refuerce la Aljafería<sup>47</sup>.

Conviene recordar que será durante la guerra de Granada cuando el tribunal de Valencia, que había retomado la jurisdicción sobre los moriscos, negocie una concordia renunciando a la confiscación de bienes y a multas de cuantía a cambio de un subsidio económico. Se igualaba, así, en 1571, a lo que la de Zaragoza había firmado dieciséis años antes. Lo que debe destacarse de este caso es que el acuerdo provoca una ruptura entre los señores valencianos, interesados en recuperar el dominio útil de sus vasallos condenados, como marcaba el fuero, y los moriscos que querían evitar pura y simplemente la confiscación de sus tierras<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> British Library, Egerton [en adelante BL, Eg.], 1510, 142, s. f.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 136-137. Zaragoza, 9 de febrero 1569. Escribe también a Felipe II, sin referirse a un posible desarme por medio del Santo Oficio (*ibidem*, 138). El 24 de marzo escribe a Quiroga insistiendo en la posibilidad de un levantamiento, de lo que también ha informado al Rey. Archivo de la Corona de Aragón, Consejo de Aragón, leg. [en adelante: ACA, CA,] 221, 11/4.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 139-140, 143. Zaragoza, 24 y 25 de enero 1569.

<sup>48</sup> Rafael BENÍTEZ: *Heroicas decisiones...*, pp. 252-264.



RAFAEL BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO

#### LA INTRANSIGENCIA DE QUIROGA

Tras la guerra, se producen diversos episodios de temor, que llevan a plantear, en diversas juntas celebradas en Lisboa en 1582, la conveniencia de proceder a la expulsión de los valencianos, aunque Felipe II se resistirá a aceptar las propuestas<sup>49</sup>. Por otra parte, la dirección de Inquisición española a partir de 1573, y hasta su muerte en 1594, estará al cargo de Gaspar de Quiroga, primero obispo de Cuenca y luego arzobispo de Toledo y cardenal<sup>50</sup>. Su postura hacia los moriscos va a irse endureciendo con el tiempo, haciendo oír su voz en contra de ellos en el Consejo de Estado y oponiéndose en el de Inquisición a hacer concesiones.

#### EL DESARME DE 1575: ENFRENTAMIENTO ENTRE EL CONSEJO DE ARAGÓN Y EL SANTO OFICIO

Un primer momento de gran temor se desarrolló en el bienio 1574-1575. Se temía un levantamiento morisco en Aragón y Valencia coincidiendo con el incremento de la presión otomana en el Mediterráneo tras Lepanto, y con la presión hugonote en la frontera francesa<sup>51</sup>. Antes del estallido de estos miedos, varios miembros de la élite morisca de Zaragoza (Alexos de Albariel, Miguel Pex, Gerónimo de Gali y Joan de Vellito) pidieron permiso en julio de 1574 para poder reunirse los representantes de las comunidades moriscas y solicitar una nueva gracia, dado que hubo bastantes que no *gozaron* de la anterior, como hubiera convenido al descargo de sus conciencias<sup>52</sup>. Si bien inicialmente la Suprema niega de forma tajante que se les dé licencia para juntarse, a principios de 1575 los inquisidores de Zaragoza no ven problema en que vayan a la Corte

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 325-351.

<sup>50</sup> Henar PIZARRO LLORENTE: *Un gran patrón en la corte de Felipe II. Don Gaspar de Quiroga*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004.

<sup>51</sup> Rafael BENÍTEZ: *Heroicas decisiones...*, pp. 286 y ss.

<sup>52</sup> BL, Eg., 1510, 210-212.



a presentar y tratar sobre las peticiones que han hecho, y finalmente el Consejo lo autoriza<sup>53</sup>.

A la solicitud de una nueva gracia añaden ahora el deseo de defenderse de “siniestras informaciones” de que han festejado la pérdida de La Goleta<sup>54</sup>. Quieren mostrar al rey su lealtad y fidelidad a través de los principales moriscos del Reino, con el respaldo del conde de Sástago. Entre los firmantes están, junto a Alexos Albariel, Juan Albariel, de Zaragoza; Jerónimo Çafar, de Huesca; Miguel Compañero, de Calanda, y Monferriz, de Híjar. Este afán conciliador de la élite morisca se va a ver comprometido por un “cartel” aparecido en Calatayud en febrero de 1575 con graves amenazas para los cristianos-viejos<sup>55</sup>. Felipe II tomará las decisiones en estrecha relación con dos personajes de su confianza para los asuntos de la Corona de Aragón, e integrantes de su Consejo, Bernardo de Bolea, vicescanciller, y el conde de Chinchón, Tesorero. Ante el temor a que se pueda producir un estallido como el de Granada se duda si es más conveniente actuar o esperar. Bolea plantea la conveniencia de escribir a los señores aragoneses para que ellos desarmen a sus moriscos. El rey por el momento parece dudar, aunque no tiene inconveniente en recibir a los enviados moriscos, e incluso en permitir que vengan más a la Corte a reunirse en ella. Era una forma de tener controladas a “las cabezas”<sup>56</sup>.

Cuando la Suprema se entera, a través del Vicescanciller y del conde de Chinchón, de la propuesta de que sean los señores quienes desarmen a los moriscos, estalla de indignación, y así se lo hace saber a Quiroga. Estando pendiente la resolución judicial del proceso de apelación sobre el edicto de las armas, ordenar el desarme por medio de los señores supone “desautorizar al Santo Oficio”, máxime sin haberlo consultado con la Suprema y con el inquisidor general<sup>57</sup>. El choque con el Consejo de Aragón, tal vez larvado en el inicio de la

<sup>53</sup> Negativa de la Suprema a los inquisidores de Zaragoza (22 de agosto 1574; AHN, Inq., lib. 326, f. 203); a estos les parece conveniente darles permiso (31 de enero 1575; BL, Eg., 1510, 221-222); el Consejo autoriza su ida a la Corte (19 de febrero 1575; AHN, Inq., lib. 326, ff. 241v-242).

<sup>54</sup> BL, Eg., 1510, 225. Zaragoza, 31 de enero 1575.

<sup>55</sup> Consulta del Consejo de Estado a Felipe II, Madrid, 3 de marzo 1575. BL, Eg., 1834, 1-2.

<sup>56</sup> Mateo Vázquez a Felipe II, 6 y 8 de marzo 1575, con respuestas autógrafas del rey. *Ibidem*, 3-6.

<sup>57</sup> AHN, Inq., lib. 326, f. 250. El Consejo a Quiroga, 22 de marzo 1575.

crisis del desarme, se hace ahora manifiesto. Pero al Santo Oficio no le quedó más remedio que aguantarse el malestar y aceptar la decisión real<sup>58</sup>.

El éxito del resultado depende de quien lo valore. Para Bernardo de Bolea el desarme se ha realizado “con mucho sosiego y quietud”, encontrándose 5.406 armas, de ellas sólo 3.053 arcabuces, y el resto 961 ballestas y 1.392 armas de asta, y dejando solo de colaborar tres señores: el duque de Villahermosa, el conde de Aranda y D. Francés de Ariño<sup>59</sup>. Para la Inquisición, como se manifiesta en informes posteriores, fue “cosa de burla” y “no a sido negocio que a tenido efecto ni substancia alguna” ya que han entregado las armas inútiles y se han quedado con las buenas<sup>60</sup>.

También por esas fechas, abril de 1575, el Consejo de Aragón presionó al de Inquisición, y al rey, para que se otorgase edicto de gracia a los moriscos. Al parecer había sido el nuevo virrey de Aragón, el conde de Sástago, quien para animarles a entregar las armas les había prometido la concesión de la gracia, sin contar con la Inquisición. No conocemos cuál fue la primera reacción de esta, ya que la Suprema optó por enviar a uno de sus miembros a exponérsela personalmente al Monarca<sup>61</sup>: si era negativa, como cabe suponer, pronto tuvo que pegarse a la decisión del rey. Los inquisidores recibieron la orden de estar en contacto con el virrey, manteniendo como “principal capítulo” de la negociación que para otorgar el edicto de gracia deben entregar todas las armas de “tiro y asta”, bajo la pena de no poder gozar de la gracia y de ser castigados por el Santo Oficio<sup>62</sup>.

La inquina del tribunal de Zaragoza hacia el virrey Sástago, provocada por cuestiones protocolarias<sup>63</sup>, se incrementó al conocer las peticiones de los moriscos. Volvían a solicitar que la confesión pudiera hacerse en el fuero interno, con sus curas o confesores particulares;

<sup>58</sup> Es lo que el Consejo, con carta de Felipe II, ordena al tribunal. Primero de abril 1575. *Ibíd.*, f. 252.

<sup>59</sup> ACA, CA, 221, 11/32. Sobre la actuación de Bolea en esta crisis: Rafael BENÍTEZ: *Heroicas decisiones...*, pp. 264-310.

<sup>60</sup> AHN, Inq., lib. 963, f. 494-495. El inquisidor Haedo a Quiroga.

<sup>61</sup> Suprema a Felipe II, 26 de abril 1575. AHN, Inq., lib. 326, ff. 254v-255.

<sup>62</sup> Consejo a inquisidores de Zaragoza, Madrid, 11 de mayo 1575. *Ibíd.*, f. 258v.

<sup>63</sup> Se explican en carta de 29 de junio. Archivo del Instituto de Valencia de Don Juan (Madrid), Envío 8, t. III, Caja 13 [En adelante IVDJ, E. 8 (III) C. 13], n.º 44.

que solo pudieran ser presos con dos testigos contestes de haber cometido delito de herejía y apostasía; que las causas se determinasen en un plazo de seis meses; que ni a la primera ni a la segunda recaída se les condenase a relajación, galeras o azotes<sup>64</sup>. La Suprema se negó en rotundo a aceptar estos cambios procesales que chocaban con lo ordenado en las instrucciones, y dificultaban especialmente acabar con las complicidades por medio de las denuncias cruzadas y del sutil juego de alargar o acortar el ritmo del proceso. Tampoco estaba dispuesta a renunciar a los castigos corporales, lo que, al no haber confiscación de bienes ni casi penas pecuniarias, hubiera significado dejar los delitos impunes. Ni por supuesto se acepta la demanda de confesarlos en el fuero de la conciencia, lo que además de ir contra el fundamento de la Inquisición, le impedía llevar un registro procesal, arma básica para el control futuro.

Aprovechan, además, los inquisidores de Zaragoza para atacar al conde de Sástago: habría prometido el edicto de gracia y respaldado las peticiones de los moriscos, para aparecer como el artífice del desarme. Se rumorea que a cambio los moriscos han avalado un préstamo de 25.000 libras con que dotar a su hijo. Y, además, sacan a relucir que su bisabuelo fue condenado por estar implicado en la muerte del inquisidor Pedro de Arbués<sup>65</sup>.

En respuesta a esas peticiones maximalistas, el 22 de agosto el Consejo fijó las condiciones para dar un edicto de gracia en la forma habitual. Deberían pedirlo y se les otorgaría si entregaban las armas y no volvían a tenerlas<sup>66</sup>. En este momento, la Inquisición rechazaba dignamente las ofertas económicas que tan bien le vendrían. A esta

<sup>64</sup> La Suprema a Felipe II. AHN, Inq., lib., 100, fol. 237.

<sup>65</sup> *Ibidem* Y también el inquisidor Haedo a Quiroga, Zaragoza, 28 de junio 1575, *ibídem*, lib. 963, fols. 494-495.

<sup>66</sup> El Consejo a los inquisidores de Zaragoza. *Ibidem*, lib. 326, fols. 282v-283v.

determinación del 22 de agosto se remitirá en el futuro al plantear las condiciones para la concesión de un nuevo edicto de gracia.

REPRESIÓN INQUISITORIAL Y NEGOCIACIÓN CON LAS ÉLITES MORISCAS

Un buen ejemplo de cómo se desarrollaban las negociaciones, en este caso con los moriscos, nos lo dan las que se llevan a cabo en esta coyuntura con los de Zaragoza y Calanda, señorío del conde de Fuentes. A partir de mediados de septiembre de 1575, de nuevo los “principales” de Zaragoza entablan conversaciones<sup>67</sup>. El 17 de septiembre acuden a la Aljafería y plantean una petición genérica de gracia a los inquisidores<sup>68</sup>. Estos les piden que muestren el poder que tienen para firmar acuerdos. Alegan los representantes que no lo tienen porque, como está ordenado en el edicto de las “juntas” de 1558, no se pueden reunir sin permiso. Explican que la última vez lo hicieron en la iglesia de San Francisco, como acostumbraban antes del edicto. Por aquellas fechas se presentaron también los de Calanda con el mismo objetivo. El tribunal consultó con la Suprema la petición, preguntando además si debían negociar con ellos o esperar a que los demás se sumaran. De momento se autorizó la reunión de los de Zaragoza, pero en presencia del fiscal del tribunal (se daba por supuesto que los de Calanda se reunían para los asuntos municipales, pero eso quedaba fuera del control de los inquisidores)<sup>69</sup>. A mediados de octubre se reunieron ambas asambleas vecinales y otorgaron los poderes correspondientes, que se presentaron a los inquisidores de inmediato. En un nuevo intercambio de cartas, la Suprema aceptaba que se concediera la gracia con las condiciones expresadas el 22 de agosto. En los pasos siguientes, la actuación de los de Zaragoza y los de Calanda difiere; mientras estos últimos, por boca de Miguel Compañero, están dispuestos a aceptar cualquier condición, y se comprometen a entregar las armas, los primeros

<sup>67</sup> Son, esta vez, Alexos Albardiel, Juan Royo, Jerónimo de Gali, Miguel del Pex y Alexandre el Royo.

<sup>68</sup> BL, Eg., 1510, 238-240.

<sup>69</sup> AHN, Inq., lib. 963, fol. 431. Zaragoza, 26 de septiembre 1575. Respuesta del Consejo anotada al margen. Y también *ibídem*, lib. 326, fol. 295, Madrid, 3 de octubre.

contestaron, el 12 de noviembre, “que lo tratarán y comunicarán con sus principales y responderían”. Una semana después comparecen y dicen que las aceptan. Solicitan, no obstante, no como condición sino como gracia especial, que no se impongan tan graves castigos si alguno por ignorancia tuviese armas después: que no pierda el gozar de la gracia. Solicitan también que los que tienen por oficio fabricar pólvora, arcabuces o ballestas puedan seguir con sus oficios, bajo control, para no morir de hambre. Consultadas con la Suprema, ninguna de las dos demandas será aceptada. También pidieron poder llevar espadas, algo no comprendido en el edicto, por lo que se les responde que no corresponde al Santo Oficio determinarlo<sup>70</sup>.

Hay que destacar que los inquisidores de Zaragoza tienen esperanzas de que si “el barrio morisco” de Zaragoza acepta el acuerdo se sumarán muchos otros lugares además de Calanda. El deseo de los inquisidores tropieza con el Consejo. Un año más tarde, el 22 de diciembre de 1576, los de Calanda insisten en su petición; el tribunal, interesado en lograr el acuerdo, para “yr allanando esto de las armas aunque sea poco a poco”, debe remitirlos a que lo soliciten ante la Suprema<sup>71</sup>. En octubre de 1577 se dará la misma contestación a los de Zaragoza<sup>72</sup>. Llama la atención que estos designen como su representante en la Corte al inquisidor Arias de Reinoso para que en su nombre negocie con el Consejo. La escueta respuesta de la Suprema será que se espere hasta ver si hay más peticiones de otros lugares<sup>73</sup>. La política dilatoria del Consejo no desanimó a los de Zaragoza, que a mediados de 1579 solicitaron permiso para reunirse los síndicos de los lugares de realengo y de la Iglesia (“porque con los señores no se atrevían a tratar cosa alguna”) para hablar de la gracia. En esta ocasión son los inquisidores los que ven peligroso permitir

<sup>70</sup> BL, Eg., 1510, 240-243.

<sup>71</sup> AHN, Inq., lib. 963, fol. 520. La respuesta del Consejo en el margen.

<sup>72</sup> *Ibidem*, lib. 964, fol. 159.

<sup>73</sup> BL, Eg., 1510, 256-257. Intervienen 22, entre ellos seis de la familia Gali, tres de los Allabar, dos Albariel y Joan Companyero menor. La súplica de Arias de Reinoso al presentar la petición (*ibídem*, fol. 254) no consiguió nada.

una junta tan amplia y prefieren que se reúnan en cada lugar para hacer los poderes necesarios<sup>74</sup>.

LAS RAZONES DE LOS MORISCOS

El gran interés que manifiestan los moriscos de Zaragoza y Calanda por lograr un edicto de gracia en estos años se explica por la presión a que las élites de ambas localidades estaban siendo sometidas por el Santo Oficio. Un pasaje de una carta de los inquisidores, de 19 de noviembre de 1575, aporta una clave fundamental. Piden que se pueda dar “en fiado un Juan Compañero, morisco del dicho barrio [de Zaragoza], que está preso desde el mes de junio del año de setenta e quatro”. Como hemos visto, un mes más tarde los del “barrio” acudían ante el tribunal pidiendo negociar. Juan Compañero era el líder de la comunidad morisca zaragozana, gozaba de gran riqueza e influjo, estuvo relacionado con algunas de las tramas conspiratorias de aquellos años y tenía en su casa escondidos gran cantidad de libros islámicos. Había sido denunciado, entre otras cosas, porque “persuadió a una moça que no depusiese en este Santo Oficio contra un hermano suyo de Calanda”. Para el tribunal, la testigo no es de confianza, y por eso, y para facilitar la negociación, proponen que se le dé libertad bajo fianza<sup>75</sup>.

Sin poder aquí tratar ampliamente la persecución inquisitorial contra esta familia, que se desarrolla hasta vísperas de la expulsión<sup>76</sup>, quiero destacar que muchos de los firmantes de las peticiones de estos años serán juzgados y condenados por la Inquisición, como resultado de las denuncias cruzadas entre unos y otros. El propio Juan Compañero compareció, junto con familiares y criados, en el auto de fe de 13 de marzo de 1581. Recibió una condena suave de

<sup>74</sup> El Consejo al tribunal de Zaragoza, Madrid, 16 de junio. AHN, Inq., lib. 327, f. 211v. Respuesta, Zaragoza, 20 de julio. Ibídem, lib. 964, ff. 363-364.

<sup>75</sup> BL, Eg., 1510, 244-245. Si inicialmente la Suprema se niega, luego cambian de opinión y dan permiso.

<sup>76</sup> La trata Jaqueline FURNEL-GUERIN : *Les morisques Aragonais et l'Inquisition...*, cap. 3, *Le chatiment des notables morisques: la famille Companero*; y en “L’Inquisition de Saragosse”, p. 177. Bastantes de los reos reconciliados en 1581 serán relajados años más tarde.

reclusión en un monasterio, igual que su mujer, Anna Navarro, que se salvó de la relajación al confesar y denunciar a sus cómplices durante el tormento. Junto con ellos figuró Cándida Compañero, hermana de Juan, cuyo marido, Jerónimo Çafar, de Huesca, uno de los firmantes, será relajado en el siguiente auto de fe, el de 5 de abril de 1582. Les acompañaba Gracia Navarro, casada con Enrique Compañero, y cuñada de Juan; Jerónimo de Gali, criado de Juan Compañero; Felipe de Gali, maestro de obras de la Aljafería; María Albariel, hija de Alexos Albariel, otro de los firmantes habituales, y mujer de Gabriel Çafar; Gracia Escandarte, mujer de Gabriel de Pex; Luis Monferriz, de Híjar, entre otros<sup>77</sup>.

Por si no quedará suficientemente de manifiesto la estrecha relación entre las insistentes peticiones de gracia de los propios moriscos en estos años y la represión inquisitorial a la que se ven sometidos, la confesión de Juan Compañero, menor, hijo de Juan y de Anna, no deja lugar a dudas. Reconciliado en 1581, durante su estancia en la cárcel había intentado escapar: “Reconociéndole una mañana se halló que había deçerrajado y rompido la puerta de la cárcel. Confesó haverlo hecho con intento de salirse e ir a Sevilla y aguardar si se concedería la gracia que se procurava y, concediéndose, venir a gozar della”<sup>78</sup>.

#### LA CERRADA NEGATIVA DE QUIROGA

A fines de noviembre de 1579, el conde de Aranda y don Pedro de Alagón, hermano del virrey, presentaron una petición para que se permitiera a los moriscos desplazarse sin necesidad de los “volantines” con los que los inquisidores les debían autorizar. Se trata de otro de los edictos prohibitivos que habían sido objeto de disputa jurídica, y contra el que ahora además alegan por motivos

<sup>77</sup> La relación de causas del auto de fe de 13 de marzo de 1581, en AHN, Inq., lib. 988, fols. 479-519. En ese libro están también las de los autos de 9 enero 1572, en que aparece una Isabel de Pex (f. 182v); el de 16 noviembre 1579, con Juan de Gali, criado de Juan Compañero (fols. 460v-461) y bastantes condenados de Calanda, de la familia Samperuelo. Las del auto de 5 abril 1582 están en el lib. 989.

<sup>78</sup> AHN, Inq., lib. 988, fol. 518v. Será relajado por relapso en el auto de fe de 5 abril 1582, a los 23 años de edad. *Ibidem*, lib. 989, fol. 22v.

económicos. El Consejo recomienda a los inquisidores “que por ahora vayan disimulando”<sup>79</sup>. No quedó en esto el asunto; los señores celebraron varias reuniones y acudieron al arzobispo de Zaragoza, Andrés Santos, que pocos años antes, entre 1575 y 1578 había sido inquisidor en Aragón<sup>80</sup>. Se quejaban no solo de los salvoconductos para desplazarse sino también sobre otras cosas en “que no se les guardava lo que se les offreçió quando ganaron la graçia” a pesar de que pagaban lo acordado. Después de varias entrevistas, incluso con los inquisidores, querían realizar una reunión general de los señores de moriscos para tratar además de la instrucción cristiana y de si se podría solicitar una nueva gracia. El arzobispo, al que han invitado calurosamente a participar, considera que puede ser conveniente que acuda para tratar de moderarles y para conocer sus intenciones<sup>81</sup>. El conde de Chinchón, al que Felipe II consulta, es de la opinión que se trate de impedir la reunión, pero si no es posible le parece conveniente que el arzobispo vaya y actúe de intermediario con los inquisidores<sup>82</sup>.

El desprestigio causado por la crisis de 1574-1575 y la constatación de cuáles eran las raíces del interés de las élites por lograr un edicto de gracia había llevado al Consejo a una cerrada negativa a concederla a los moriscos, postura que se reforzará en los años siguientes. Esta posición intransigente del Santo Oficio podemos verla reflejada en el largo memorial para la Suprema que redacta el inquisidor de Zaragoza Soto Salazar en julio de 1580, muy posiblemente en respuesta a estas demandas de los señores<sup>83</sup>. Explica que solo ha habido un edicto de gracia, el de 1555. Pasa revista a diversos casos problemáticos de relapsía, derivados de su aplicación, en los que el tribunal permitió una nueva reconciliación, como en el edicto se daba a entender, pero en los que la Suprema hizo cambiar la sentencia a relajación. Esto

<sup>79</sup> *Ibidem*, lib. 964, f. 359. Los inquisidores de Zaragoza al Consejo; 1 de diciembre 1579. Respuesta marginal de la Suprema a una justificación dura de aquellos en defensa del edicto.

<sup>80</sup> Juan Ramón ROYO GARCÍA: “Los arzobispos de Zaragoza a fines del siglo xvi. Aportaciones a sus biografías”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 65-66 (1992), pp. 53-66.

<sup>81</sup> IVDJ, E. 8 (III) C. 13, n.º 1. Andrés Santos al Rey, Zaragoza, 10 de febrero 1580.

<sup>82</sup> *Ibidem*, n.º 3.

<sup>83</sup> BL, Eg.,1510, 266-269. Responde a una carta del Consejo de 16 de julio.

nos pone sobre la pista de una posible interpretación de la gracia por parte de los moriscos como de una salvaguarda para no temer al Santo Oficio en recaídas sucesivas y de cuáles podían ser esas cosas “en que no se les guardava” lo ofrecido. En cuanto a la utilidad de otorgar un nuevo edicto de gracia para facilitar su conversión, cree que no servirá para nada. Están aferrados al islam y únicamente la dureza de la represión ha hecho que se moderen en sus manifestaciones exteriores. Aunque tampoco, continua Soto Salazar, estorba otorgarles la gracia, ya que servirá para poder condenarles más fácilmente en caso de reincidencia. Eso sí, la condición indispensable es la entrega de todas las armas de tiro y asta, como se aprobó en 22 de agosto de 1575.

A mediados de 1580, coincidiendo con el memorial de Soto Carvajal, los señores se reunieron con el virrey Sástago y con el arzobispo Andrés Santos, para tratar de la situación de los moriscos. Lope de Francia, a quien volvemos a encontrar, explica en una carta, de 8 de marzo de 1581, al inquisidor general cómo, viendo el poco resultado de la represión inquisitorial para lograr la conversión, decidieron enviarle a él de embajador para tratar de encontrar remedio. Consideran que al estar presos por el Santo Oficio los líderes moriscos, sería fácil llegar a un acuerdo. El objetivo, escribe, es “que de extremo miedo y odio hubiese medios para venir a amor y conformidad y sosiego” en el Reino. Para ello era conveniente aplazar el auto de fe que estaba anunciado para el 13 de marzo<sup>84</sup>. Después de ver quiénes serán condenados en ese auto resulta evidente el interés de esos líderes moriscos en la negociación en vísperas de conocer las sentencias.

Este se celebró como estaba previsto “con gran contento del pueblo” que acudió de todas partes del Reino<sup>85</sup>. Poco después, el 2 de abril, el arzobispo de Zaragoza escribía al inquisidor general. A raíz del auto de fe ha tratado de convencer a los señores de moriscos que promueven las peticiones de gracia de sus vasallos para que no se limiten a esto, sino que planteen de forma más amplia la pacificación del Reino y la entrega de las armas. Anima a Quiroga a que les

<sup>84</sup> BL, Eg., 1511, 1-2.

<sup>85</sup> AHN, Inq., lib. 964, fol. 601. Los inquisidores de Zaragoza al Consejo, 13 de marzo 1581.

responda, ya que una alianza con ellos haría comprender a los moriscos que no les apoyarían mientras no modificasen su comportamiento religioso<sup>86</sup>. Algo semejante escribe a Felipe II: sería la ocasión para tratar globalmente del remedio de “tan pobre gente” y de pacificar el Reino. Convendría, para ello, que el rey ordenara a los señores que se reunieran con los inquisidores. Concluye con la misma idea: que vean que mientras no cambien su vida “no les han de favorecer”<sup>87</sup>. En definitiva, el objetivo era romper el ciego respaldo señorial a sus vasallos, quienes al ver que aquellos cedían en el tema del desarme, y que la Inquisición no cejaba en su represión, se avendrían a pedir y acudir a un edicto de gracia como paso para una conversión verdadera, y no solo como forma de escapar a las penas.

Al Consejo le parecía bien el plan de desarmar a los moriscos por orden del Santo Oficio. Evidentemente, hubiera permitido salir del callejón sin salida en el que por entonces estaban. Así se lo hicieron saber al Inquisidor General al que recomendaban responder agradeciendo la buena voluntad de los ofrecimientos que habían llegado de Aragón. La respuesta de Quiroga fue cortante: había remitido el asunto al rey y al Consejo de Estado y agradecido de palabra a Lope de Francia<sup>88</sup>.

Los nobles aragoneses no se dieron por vencidos ante el silencio. El 15 de mayo escribieron a Felipe II, dándole cuenta de todo; nos enteramos así que había habido una primera carta el 2 de febrero, en la que transmitían al monarca la buena disposición de los moriscos para enmendarse, incluso se ofrecían a pagar predicadores que les evangelizasen. Habían pedido, a través de su enviado Lope de Francia, una nueva gracia ya que la anterior “se entendió tan mal por ellos”. Según dicen, Quiroga estaba dispuesto a apoyarlo, pero era el propio rey el que desconfiaba de sus intenciones al haber sido informado de que solo la pedían “para estar más pertinaces en sus errores”. En conclusión, para no molestar al monarca solicitaban que

<sup>86</sup> AHN, Inq., lib. 597, fol. 83.

<sup>87</sup> BL, Eg., 1511, 3. Zaragoza, 11 de mayo 1581.

<sup>88</sup> AHN, Inq., lib. 597, fol. 82. Madrid, 14 de abril.

este ordenara a Quiroga tratar con ellos el asunto, fuera la solución un edicto de gracia u otra que pareciese mejor<sup>89</sup>.

La respuesta del Santo Oficio fue muy dura. Escriben a Felipe II reafirmando en su opinión de que solo pretenden gozar de la gracia para que los que están siendo procesados escapen del castigo y para librar a los ya condenados. Lo único que se conseguiría concediéndoselo es hacerles más recalcitrantes. En cuanto a la entrega de las armas por medio del Santo Oficio, reconocen que sería muy eficaz para la pacificación del Reino, pero que ya se había tratado muchas veces, sobre todo en 1575, y que se resistieron a ello los señores. Vuelven a insistir en que el desarme que estos efectuaron entonces fue una pantomima. Por último, aclaran que, además de dudar de la eficacia de la instrucción dado lo obstinados que están en sus creencias, no les corresponde a ellos llevarla a cabo; es obligación de sus preladados. El Santo Oficio está para castigar a los delincuentes. Ante tan cerrada oposición, a Felipe II no le queda más remedio que aceptarlo, dar orden de que Lope de Francia vuelva a Aragón, y decir que cuando regrese de Lisboa lo mandará estudiar<sup>90</sup>.

Pocos meses más tarde, en el invierno de 1581-82, se desencadena el temor a una gran conspiración morisca en conjunción con turcos, argelinos y franceses, cuyo personaje central será Gil Pérez. El embajador en Francia informó al conde de Sástago que se “trataba cierto levantamiento” en la Corona de Aragón. El Virrey, convencido de que tienen que estar implicados los moriscos, lo comunicó a los inquisidores de Zaragoza y al Rey. Este se apresura a notificarlo a Quiroga para que ordene a los inquisidores que se informen con el “secreto, destreza y disimulación que conviene” y estén en contacto con el Virrey. Se respira inquietud ante los inconvenientes que puedan suceder<sup>91</sup>. A partir de aquí, y durante varios años, el control

<sup>89</sup> BL, Eg., 1511, 4.

<sup>90</sup> Madrid, 5 de junio 1581. AHN, Inq., leg. 1791, exp. 2 (original con decreto real al margen.); *Ibíd.*, lib. 327, fol. 350 y BL, Eg., 1506, 98 (copias).

<sup>91</sup> AHN, Inq., lib. 358, fol. 158, Lisboa, 11 de diciembre de 1581.

y desmantelamiento de la conspiración, ocupa a los inquisidores y dejó al margen las negociaciones sobre el desarme y la gracia.

Pero el asunto no desaparece completamente de la mesa del gobierno. El 9 de junio de 1582, Quiroga enviaba a Mateo Vázquez, para que lo hiciera llegar al rey, un amplio memorial de los inquisidores de Zaragoza sobre las medidas que podían tomarse con los moriscos aragoneses<sup>92</sup>. Entre ellas la de desarmarles; para lo cual convenía, en primer lugar, pronunciar sentencia en la causa de la apelación declarando la licitud del edicto, e inmediatamente, aprovechando la situación de temor que se vivía, se podría ejecutar sin que los señores ofrecieran oposición.

En este contexto debió de pensarse en volver al ofrecimiento de un edicto de gracia como complemento del desarme. El 23 de junio, Quiroga responde a una carta que no tenemos de Felipe II: han tratado en el Consejo, como les ordenaba, la concesión de un edicto de gracia a los moriscos de Valencia y Aragón. Los primeros no lo han solicitado y los aragoneses hace tiempo “que no hablan en ello ni han ofrecido dexar las armas, ni aunque lo ovieran ofrecido las dexarán”, y la gracia solo la querrían para “profanar los sacramentos”. Y concluye tajante: “Y esta ha sido la resolución de lo que a todos parece”<sup>93</sup>.

#### LA VOLUNTAD DE FELIPE II

El problema de fondo es que Felipe II, a partir de la guerra de Granada, quiere desarmar a los moriscos, pero la falta de medios de la Monarquía en Aragón dificulta el poderlo realizar sin contar con los señores. Y estos, en estrecho contacto con sus vasallos, aunque entre unos señores y otros haya múltiples desacuerdos, quieren limitar la dura represión inquisitorial y para ello solicitan reiteradamente edictos de gracia muy amplios. Algo a lo que la Inquisición se resistirá, conscientes de que su objetivo es evitar el castigo

<sup>92</sup> IVDJ, E. 8 (III) C. 13, n.º 52.

<sup>93</sup> *Ibidem*, lib. 100, fol. 319. Madrid, 23 de junio 1582.

y continuar con su islamismo más o menos público. Únicamente estarán dispuestos a concederlo limitado y a cambio de la entrega de las armas, para reforzar su reputación en el Reino, y no a cambio de subvenciones económicas. Y para completar el confuso panorama, el Reino de Aragón pasa, en este final de siglo, por múltiples etapas de tensión política y social.

## LA RESOLUCIÓN DEL PROCESO SOBRE EL EDICTO DE LAS ARMAS

Entre 1586 y 1589 el enfrentamiento entre los montañeses y los moriscos ocupará la atención de las autoridades<sup>94</sup>. No obstante, en este marco de tensiones, se retoma el estudio del desarme en 1588. Si en marzo los inquisidores de Zaragoza informan a Quiroga de los antecedentes del edicto de las armas<sup>95</sup>, el 24 agosto el conde de Morata propone a Felipe II, después de haberlo hablado con el nuevo arzobispo de Zaragoza, Andrés Cabrera Bobadilla, hermano del conde de Chinchón, que, para hacer frente al temor a un posible levantamiento morisco con ayuda de los hugonotes, se ordene a los inquisidores desarmar a los moriscos. Él se ofrece a ser el primero y así dar ejemplo a los demás señores<sup>96</sup>. El mismo día, el arzobispo escribe a su hermano matizando el optimismo del conde: aunque la propuesta le parece bien, “ve al resto de los señores tan mal inclinados a lo que tanto les importa” que sospecha que no lo harán. Por su parte, intentará convencer al Cabildo del Pilar para que desarmen a sus vasallos de Brea, localidad próxima a Morata<sup>97</sup>. La primera reacción de la Suprema, que ha estudiado la propuesta con el inquisidor general, es la misma que la vez anterior: el desarme “a tenido siempre mucha dificultad” y la sigue teniendo, ya que, aunque el conde de Morata desarme a los suyos, no se sabe lo que harán los demás señores. En la consulta, el Consejo opina que debe

<sup>94</sup> Gregorio COLÁS LATORRE y José Antonio SALAS AUSENS: *Aragón en el siglo XVI...*, pp. 595-619.

<sup>95</sup> ACA, CA, 221, 9/10. Lo dice el inquisidor Morejón en su memorial.

<sup>96</sup> AHN, Inq., lib. 100, f. 593.

<sup>97</sup> *Ibidem*, fol. 560.

analizarse más a fondo, y el rey, a pesar del interés que parece tener en la idea, aceptará la propuesta<sup>98</sup>.

Es lo que el Consejo había comenzado a hacer. El 3 de septiembre pidieron a los inquisidores de Zaragoza que, por separado, enviaran su opinión. Los tres contestaron de inmediato, pero la enfermedad de Quiroga retrasó su tramitación hasta fines de octubre<sup>99</sup>. Los informes son muy semejantes: para Molina de Medrano y Llano de Valdés<sup>100</sup>, no conviene nada hacerlo solo en Morata, ya que se corre el peligro de que se levanten los demás y porque, como dice el último, “cada señor se tiene por rei en su lugar”. Los tres están de acuerdo en que mientras no se resuelva la apelación presentada contra el edicto el Santo Oficio no puede intervenir, ni además le conviene por el peligro de desprestigio si la operación fracasa. El doctor Morejón llega incluso a cuestionar que el desarme entre dentro de la jurisdicción inquisitorial. En cualquier caso, deberán ser los señores los que lo efectúen; el problema radica en que mientras no se llegue a una concordia entre los montañeses y los moriscos, e incluso mientras no se interpongan tropas entre ellos, no es posible ni conveniente desarmarles. Lo fundamental, en este momento, es lograr pacificar el Reino, y para ello debe darse un perdón general<sup>101</sup>. El inquisidor general es partidario también de otorgar ese perdón<sup>102</sup>.

Felipe II tiene verdadero interés en desbloquear la situación. El 2 de noviembre, de forma inmediata a la recepción de los pareceres de los inquisidores, ordena que se le informe de los antecedentes del desarme y de si se podrá “determinar con brevedad” el proceso judicial<sup>103</sup>. Una semana después se le remite un resumen detallado y claro del contenido del edicto y de los pasos jurídicos que se han dado<sup>104</sup>. Mientras le llega la respuesta se estudió el asunto en una junta reunida en El Pardo para

<sup>98</sup> *Ibidem*, fol. 559, Madrid, 4 de septiembre. Arenillas de Reinoso a Mateo Vázquez, remitiéndole la consulta del Consejo (*ibidem*, fol. 563). La anotación de Felipe II es del 10. En el mismo sentido la respuesta de Mateo Vázquez (f. 565).

<sup>99</sup> *Ibidem*, fol. 592.

<sup>100</sup> ACA, CA, leg. 221, 9/7 y 9/8 respectivamente.

<sup>101</sup> *Ibidem*, 9/9.

<sup>102</sup> AHN, Inq., lib. 100, fol. 592.

<sup>103</sup> *Ibidem*, fol. 595.

<sup>104</sup> ACA, CA, leg. 221, 9/6

tratar de la pacificación del Reino<sup>105</sup>. Felipe II da el visto bueno a sus acuerdos, que no son otros que la necesidad de llevar a cabo el desarme ese mismo invierno, a pesar de la opinión de los inquisidores. Como requisito previo es imprescindible lograr un acuerdo entre montañeses y moriscos y aprovechar las tropas municipales del propio Reino, que deben interponerse entre ellos, para respaldar a los inquisidores, que “han de ser los ejecutores”<sup>106</sup>.

Por su parte, el arzobispo de Zaragoza era de la misma opinión en casi todo; era necesario poner en ejecución el desarme, después de conseguir la concordia entre montañeses y moriscos, porque no sería justo quitar las armas, con que podían defenderse, a estos últimos, pero disenta en lo principal, ya que opinaba que la mejor forma de desarmarles era por medio de los señores<sup>107</sup>.

Mientras en distintos centros de decisión se discutía sobre el desarme, en otros se volvía a poner sobre la mesa el temor a las conspiraciones. El cardenal Quiroga llevó estos miedos al Consejo de Estado<sup>108</sup>, y debieron transmitirse al de Aragón, que pedía a los inquisidores de Zaragoza que investigaran cuál era la actitud de los moriscos. En enero respondían a Felipe II que los designios de los moriscos no parecían ser buenos, dado que hacían acopio de armas y dejaban de trabajar sus haciendas<sup>109</sup>.

Finalmente, en marzo de 1589 se dio fin al proceso judicial sobre el edicto de las armas, rechazando la apelación y dando por bueno el decreto inquisitorial<sup>110</sup>. Surge entonces un nuevo problema, ya que antes de pronunciar la sentencia habría que citar a las partes para notificárselo. El Consejo espera el visto bueno real para ordenar al tribunal de Zaragoza que proceda al desarme, pero Felipe II manda

<sup>105</sup> *Ibidem*, 9/11 y 12.

<sup>106</sup> ACA, CA, leg. 221, 9/10. 7 de noviembre de 1588, con respuestas marginales del rey.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 9/14. Zaragoza, 29 de diciembre 1588.

<sup>108</sup> Archivo General de Simancas, Estado, 165, 348. Consulta del 30 de noviembre 1588.

<sup>109</sup> BL, Eg., 1511, 181-182. Zaragoza, 22 de enero 1589. Han informado detalladamente al Inquisidor General y al Consejo.

<sup>110</sup> “Parece que el edicto está muy justificado y que conforme a derecho los inquisidores pudieron y pueden vedar las armas a los dichos moriscos conforme a las provanças que están presentadas”. AHN, Inq., lib. 100, 615. Madrid, 16 de marzo 1589. Un memorial justificativo, *ibidem*, lib. 101, fol. 9, s.f.

que se suspenda el publicar la sentencia hasta que les avise que es el momento de hacerlo, “sin que se pierda autoridad”.

LA GRAN NEGOCIACIÓN CON LOS MORISCOS

A mediados de 1589 tiene lugar una nueva negociación con los moriscos. El proceso fue complejo. Tenemos noticia de que cuatro moriscos, entre ellos Gaspar Zaidejos y Miguel Chico, se desplazaron a San Lorenzo del Escorial con permiso del Santo Oficio e intermediación del conde de Sástago, que ya había dejado su cargo de virrey<sup>111</sup>. Este, a principio de agosto, irá a hablar a la Suprema “sobre lo que piden los nuevos convertidos; veremos lo que resultará de la plática”, apunta Arenillas de Reinoso a Mateo Vázquez. El fiscal del Consejo se quejaba de no haber tenido respuesta del “último papel que sobre esto le inbié a los 27” de julio. La respuesta del poderoso secretario fue cortante: si no se ha respondido, “bien podrá creer v. m. que no lo ha mandado Su Magestad”<sup>112</sup>. El 4 de septiembre los inquisidores de Zaragoza seguían a la espera de noticias sobre la gracia ya que debían celebrar auto de fe y no sabían si figurarían en él los moriscos<sup>113</sup>. Había nerviosismo por todas partes.

Las peticiones de los moriscos fueron informadas por el tribunal de Zaragoza y por el Consejo, estudiadas por una Junta y señaladas, finalmente, por Felipe II<sup>114</sup>. Comenzaban estas solicitando ser instruidos de forma permanente y que para ello se crearan seminarios para niños moriscos, que se ofrecían a financiar. Todos los consultados estaban de acuerdo, con la condición de que los predicadores tuvieran el visto bueno de los inquisidores, y en cuanto a los seminarios proponían que se procurara que los clérigos que de ellos salieran pudieran tener beneficios y curatos. Pedían también que se perdonaran los delitos pasados, con solo confesión sacramental, a todos los “nuevos

<sup>111</sup> *Ibidem*, lib. 357, fol. 271.

<sup>112</sup> *Ibidem*, lib. 100, 649. Madrid, 3 de agosto 1589. La respuesta es de San Lorenzo, 12 de agosto.

<sup>113</sup> *Ibidem*, lib. 966, fol. 312.

<sup>114</sup> IVDJ, E. 8 (III) C. 13, n.º 76. El informe del Consejo lleva fecha de 13 de junio y la Junta se celebró el 22 de septiembre. El documento fue resumido por Henar PIZARRRO: *Un gran patrón en la corte de Felipe II...*, pp. 537-538.

convertidos que viven y habitan en el dicho Reyno de Aragón”, incluyendo a los que estuvieran ausentes, en galeras, cárceles, o dados en fiado. Y que se les habilitara para ejercer todos los oficios “y demás cosas que antes de sus condenaciones podían tener”. En su respuesta, los inquisidores de Zaragoza, que aceptan extender el perdón y la habilitación a todos, con la condición de que entreguen los libros y escritos islámicos, se remiten al procedimiento acostumbrado para la reconciliación y exigen llevar registro de los que confiesen. En cambio, el Consejo excluye de la gracia a los presos, a los que tienen sus causas pendientes, a los reconciliados, a los condenados a galeras y a destierro, pero sorprende observar que ahora acepte la confesión “*in foro conscientiae* y en confesión sacramental”, siempre contando para ello con licencia papal y reservándose el nombramiento de los confesores. La Junta se suma a las propuestas de los inquisidores y el rey la sigue y desea que el Consejo reconsidere su negativa a extender la gracia a todos, ya que teme que sin ello no la querrán aceptar. Pero extraña que Junta y Monarca no adopten la postura clara del Consejo sobre la confesión en el fuero de la conciencia, frente a la más ambigua del tribunal, en la que esta cuestión fundamental no queda clara.

Piden a continuación que se les dé un plazo para instruirse sin ser perseguidos por el Santo Oficio, a lo que la Suprema se niega en rotundo, mientras que a los inquisidores les parece bien darles tres meses. La Junta se suma, ampliándolo a cuatro o seis meses, a lo que Felipe II da el visto bueno. Las peticiones encaminadas a modificar el procedimiento, de forma que no se les pueda procesar sin contar con tres testigos contestes y abonados, y que en las dos primeras recaídas en lugar de relajación se les imponga “penitencia saludable”, fueron rechazadas unánimemente, remitiendo al derecho e instrucciones del Santo Oficio, aunque la Junta, y el rey, proponen que se redacte la negativa de forma menos tajante.

Entre otras demandas está la petición de poder usar fuera del Reino las armas que, excluyendo las de tiro y asta, en este les son permitidas. Felipe II desea saber cuáles son estas, pero la larga respuesta de los inquisidores de Zaragoza, además de incluir en la prohibición la de fabricar armas y pólvora, hace referencia a una

cuestión fundamental. No se podrá proceder al desarme sin contar con la anuencia de los señores:

“El offrescimiento de las armas que hacen los dichos moriscos, siendo como son vassallos de señores en este Reyno que usan de la potestad que llaman ellos absoluta, no puede tener efecto sin voluntad y consentimiento de los dichos señores, con los quales será necessario tratarlo, y avrá dificultad en acabar con ellos que dexten de pretender que las dichas armas que rindireren los moriscos sean suyas y queden en su poder”.

En la resolución de Felipe II que Mateo Vázquez remitió al inquisidor general se resaltaba la necesidad de resolver el asunto de los moriscos aragoneses por lo que, si bien debía tenerse en cuenta la opinión de los inquisidores de Zaragoza, habría que pasar por algunos inconvenientes dado lo necesario que era ejecutarlo por la reputación y por la salud de sus almas. El texto expresa bien la visión del problema que el rey tenía en ese momento. Considera

“Su Magestad, con el deseo grande que tiene de que se tome algún buen asiento en esto de los moriscos de Aragón, así por lo que toca al servicio de Dios y remedio de tantas almas como por salir del cuidado que esta gente da [...], que a trueque de componerlo convernía pasar por algunas cosas y disimularlas para acabar con las más sustanciales y que prometen más quietud y seguridad en el Reyno y enmienda de las conciencias destos, que es el fin principal a que todo se endereça, acordando también los muchos años que ha que dura esta negociación y la nota que se haze en todas partes de que no se acabe de tomar resolución en ella, siendo tan importante para todo y de calidad que, en razón de Religión y Estado, no se sufre dilatalla más, specialmente en estos tiempos tan trabajosos y llenos de confusión”<sup>115</sup>.

<sup>115</sup> AHN, Inq., lib. 256, fol. 267. San Lorenzo, 4 de octubre 1589.

A pesar de la insistencia regia, el problema siguió debatiéndose a lo largo de 1590, por lo menos hasta agosto, que es hasta donde llegan mis noticias, en un peloteo de cartas y reiteración de órdenes y de reuniones que no parecen llevar a ningún sitio. El 12 de enero el Consejo pide a los inquisidores de Zaragoza que informen sobre si es buen momento para quitarles las armas a cambio de la gracia, y quiénes podrían hablar con los señores, se sobreentiende que para convencerles de que acepten el desarme<sup>116</sup>. La respuesta fue negativa: no conviene “estando como están las cosas”<sup>117</sup>. En su carta los inquisidores hacían un buen resumen de las tensiones que agitaban al reino de Aragón en aquel momento: el “principio de todas las revoluciones” había sido la contienda entre montañeses y moriscos, que había provocado muertes y venganzas, lo que había conducido al enfrentamiento entre los señores y caballeros con la ciudad de Zaragoza y los Veinte, “con título de defender la libertad y corte del Justicia de Aragón (a que todos tanto atienden)”<sup>118</sup>.

No parece que la Suprema lo tomase con mucha prisa: el 20 de febrero, Arenillas de Reinoso, fiscal del Consejo, remite a Mateo Vázquez la respuesta de Zaragoza, disculpándose porque se le había olvidado. Para conceder la gracia hacen falta una serie de breves papales, que hay que pedir explicando claramente su contenido. Un mes más tarde Felipe II escribe al conde de Olivares, embajador en Roma, que procure se despachen con “mucha brevedad”, entre ellos uno para ser absueltos *in foro conscientiae* si entregan las armas<sup>119</sup>. A pesar de la ambigüedad de la resolución del verano anterior, no cabe duda de que esta era la decisión que el rey deseaba.

Entre mayo y agosto la presión real se intensifica: a pesar de todas sus reticencias, y dado que el rey lo quiere, la Suprema ordena a los inquisidores de Zaragoza que se reúnan con el arzobispo, el marqués

<sup>116</sup> *Ibidem*, lib. 329, fol. iv.

<sup>117</sup> BL, Eg. 1508, 273.

<sup>118</sup> AHN, Inq., lib. 329, ff. 23v-24. El Consejo a los inquisidores de Zaragoza, resumiendo su carta de 2 de febrero. Madrid, 9 de mayo 1590. Sobre todos estos conflictos, véase Jesús GASCÓN PÉREZ: *La rebelión aragonesa de 1591...*, cap. III, *El contexto de la rebelión aragonesa*, en especial las pp. 489-524.

<sup>119</sup> AHN, Inq., lib. 101, 272v.

de Almenara y el conde de Sástago<sup>120</sup>. Así lo hicieron y acordaron realizar gestiones a través de personajes moriscos altamente conflictivos, como Zaidejos, Chico y Navarro, que son los que acudieron a la Corte a presentar las peticiones, para que trataran de convencer a los señores<sup>121</sup>. Desgraciadamente, el contenido y el resultado de esas gestiones nos escapan de momento.

Mientras tanto, una vez más, Gaspar de Quiroga había vuelto a denunciar en el Consejo de Estado el peligro que implicaban los moriscos, y proponía su expulsión: dado “que estos son moros mahometanos como los de Argel, enemigos declarados nuestros que ni se convierten ni entran en religión ni van a la guerra antes crescen y multiplican en gran exceso [...] tiene por de gran dificultad e inconveniente que estén y vivan entre nosotros”<sup>122</sup>.

#### DESARME AL CALOR DEL EJÉRCITO REAL

Las difíciles negociaciones debieron de interrumpirse con la crisis provocada por la huida de Antonio Pérez a Zaragoza en abril de 1590 y la rebelión aragonesa de 1591. Cuatro moriscos de Zaragoza, encabezados por Pedro Chufres, que ya había sido reconciliado en 1584, se ofrecieron a la Diputación, al parecer en nombre de todos, para resistir al ejército real. Fueron penitenciados en 1592 por impedir el libre ejercicio del Santo Oficio<sup>123</sup>. El resto debió de permanecer tranquilo.

Hay que esperar al 17 de enero de 1593 para tener noticias sobre la reanudación del estudio del desarme, que a partir de aquí tiene un desarrollo trepidante. Ese día el conde de Chinchón propuso en la Suprema si convenía desarmar a los moriscos y si habría que citar a las partes para notificarles la sentencia dada sobre la apelación del edicto de 1559. Al Consejo le pareció muy conveniente hacerlo “por mano del Sancto Oficio y sus ministros, a un tiempo [...] y con calor

<sup>120</sup> *Ibidem*, lib. 329, 23v-24. Madrid, 9 de mayo 1590.

<sup>121</sup> *Ibidem*, lib. 966, f. 482, Zaragoza, 16 de mayo; lib. 329, fol. 41. Madrid, 8 de agosto 1590.

<sup>122</sup> Archivo General de Simancas, Estado, 165, 350. Consulta de 11 de agosto 1590.

<sup>123</sup> BL, Eg., 1508, fols. 56 y 215-246. AHN, Inq., lib. 101, fol. 309.

del ejército de Vuestra Magestad que agora está en aquel Reino”. La discusión fue larga y en ella se repasaron los antecedentes del proceso. Finalmente se impuso la opinión de Quiroga de que se debía hacer una notificación justificando que no se citaría a nadie para la lectura de la sentencia; el edicto se pondría en la puerta de la Aljafería durante un breve plazo, y antes de que finalizase se remitiría la sentencia a los inquisidores para que, de la forma que pareciere conveniente, se ejecutase de inmediato sin apelación ninguna. Aconsejaba también que después del desarme se publicase un edicto prohibiéndoles tener armas bajo pena de azotes y galeras<sup>124</sup>.

El 30 de enero se remitió la orden de citación a Zaragoza y a principio de febrero se fijó como estaba ordenado. En su contestación, los inquisidores destacan la importancia de contar con el ejército, “que sin él parece no pudiera aver efecto”. Proponen, en consecuencia, un plan de despliegue de las tropas en diversas localidades moriscas, sobre todo en las más pobladas, para lo cual envían una relación de lugares con su vecindario y los soldados que deberían alojarse en cada uno. Como el desarme debe realizarse por el Santo Oficio, habría que movilizar a los comisarios y familiares, y estos, a su vez, a los cristianos viejos que necesitasen para efectuar el desarme al mismo tiempo en todas partes. Hacen una propuesta atrevida, como es encerrar a todos los moriscos en la iglesia y que mientras tanto se inspeccionen sus casas en busca de armas. Se recogerán así todas las armas y se enviarán a la Aljafería. Para completar la operación, igual que opinaba el Consejo, habría que prohibirles tener armas en el futuro, bien por un edicto de fe o, si esto parece demasiado riguroso, que se reitere el edicto de las armas<sup>125</sup>.

De nuevo el conde de Chinchón llevó ante el Consejo una propuesta del rey. Dado que además de desarmarles se iba a dar un edicto prohibiéndoles las armas, le parecía conveniente, “publicar un edicto de gracia para que juntamente con sentir el castigo, también sientan la blandura y beneficio”. Se debería hacer al mismo tiempo, pero “no mezclándolo con la sentencia”. Quería saber el rey la amplitud que

<sup>124</sup> *Ibidem*, fols. 463-465.

<sup>125</sup> *Ibidem*, leg. 1791, exp. 4. Zaragoza, 4 de febrero 1593.

podría tener esa gracia en función de los poderes con que contaba el inquisidor general, y si haría falta pedir nuevos breves. El planteamiento regio es que conviene “que esta gente tuviese más copiosa la gracia pues della se podría esperar el buen suceso de entregar las armas enteramente”. Como se ve, se continúa con el modelo de negociación anterior, del “palo y la zanahoria”, en expresión vulgar. El Consejo acepta la petición real y plantea dos escenarios: el que sin duda preferían, dado lo que hemos visto anteriormente, es que los moriscos pidieran la gracia y, después de negociar con ellos, el inquisidor general les concedería lo que pudiese. La alternativa era otorgarla “teniendo en consideración los capítulos que ellos dieron” en 1589, es decir, llevar a efecto lo negociado antes de las *alteraciones*. En ambos casos, el poder disfrutar de la gracia quedaba ligado a la completa entrega de las armas<sup>126</sup>.

Al día siguiente, Felipe II contesta la consulta. Quiere saber de inmediato y en detalle “a qué se podrá estender el edicto de gracia, que holgaría fuese bien amplia” y también quiere conocer la sentencia. Le urge mucho “porque no será posible detener más tiempo en Aragón el ejército ni executarse sin él y su calor”. Por tanto, no puede comenzarse una nueva negociación con los moriscos<sup>127</sup>. El Consejo se aviene a la voluntad del rey, y Quiroga, después de una compleja redacción de la que nos ha quedado el borrador lleno de rectificaciones, ofrece conceder lo que ya había aceptado en el verano de 1589<sup>128</sup>. Es decir: podrán gozar de la gracia todos los “nuevos convertidos” aunque hayan sido alfaquíes y relapsos, pero no los que tienen procesos pendientes, estén o no en la cárcel. Podrán confesarse no solo con los inquisidores sino con otros confesores que se nombrarán; les reconciliarán en secreto sin pena alguna, pero deberá haber constancia de las confesiones en el Santo Oficio para el control futuro. El periodo de gracia será de cuatro meses, durante los que no se procederá contra ellos, a excepción de quienes enseñen “los ritos y ceremonias de la secta de Mahoma”. Eso sí, tendrán que

<sup>126</sup> *Ibidem*, lib. 101, fol. 483. Madrid, 14 de febrero.

<sup>127</sup> *Ibidem*, fol. 485. De Palacio, 15 de febrero.

<sup>128</sup> *Ibidem*, fol. 489 el borrador y fols. 487-488 la consulta. Madrid, 15 de febrero.

entregar las armas y los libros islámicos que posean; si después se les encuentran “serán castigados con todo rigor por el Santo Oficio”.

En su respuesta Felipe II, después de decir que está todo muy bien, sigue dando prisa para que se redacte la sentencia y el edicto de gracia, y se les dé 20 o 30 días para entregar las armas, a la espera de que los breves necesarios “para estender la gracia” puedan llegar<sup>129</sup>. Plantea, también, algo que tropezará con la cerrada negativa de Quiroga; que vaya un miembro de la Suprema a Aragón a respaldar con su autoridad el proceso<sup>130</sup>. Ante la resistencia del inquisidor general, que no quiere comprometer la reputación de la Suprema, Felipe II, armado de paciencia, tendrá que imponer finalmente su voluntad y ordenar que don Pedro Pacheco se desplace a Aragón. Le acompañará, como caballero de capa y espada, don Ladrón de Guevara<sup>131</sup>.

El 2 de abril, viernes, a las 3 de la tarde, llegaron a Zaragoza e inmediatamente se redactaron todas las órdenes necesarias, que el sábado se enviaron con correos urgentes a todas las localidades para que se leyeran el domingo en la misa. Pacheco informa también de que han venido a “ofrecerse” mucha gente de Zaragoza, entre ellos la Diputación que envió al conde de Fuentes, la Ciudad a dos jurados, le visitó también el justicia de Aragón, el regente de la Audiencia con dos oidores, caballeros particulares. El Santo Oficio podía estar satisfecho del prestigio recuperado. Pero de inmediato se plantean nuevas peticiones: “En tan corto tiempo van algunos ya apuntando a querer más gracia”. Si vinieran los breves otorgándola, sería muy importante “dar a esta gente más de lo que se les da agora”. También hay quien critica que se les quiten todas las armas sin dejarles ni una espada<sup>132</sup>. Al Consejo no le parece conveniente ofrecer más gracia ni dejarles más armas, y el rey da su conformidad, a la espera de ver lo

<sup>129</sup> Se había escrito el 3 de marzo al duque de Sessa y al conde de Olivares para que los solicitasen al papa. *Ibidem*, fols. 467-468, el borrador; lib. 256, fol. 285, el registro. Se insiste en pedir “la absolución *in foro conscientiae* con sola su confesión sacramental”.

<sup>130</sup> *Ibidem* Respuesta autógrafa al margen de la consulta.

<sup>131</sup> *Ibidem*, fols. 493-494, 499, 503-504; la resolución real en este último, de mediados de marzo.

<sup>132</sup> *Ibidem*, fols. 515-517. Zaragoza, 4 de abril 1593. Pacheco al Inquisidor General.

que otorga Roma. Entonces se podrían hacer más concesiones en lo espiritual y en lo de las armas<sup>133</sup>.

También estaba satisfecho don Pedro Pacheco, ya que la sentencia del desarme se había podido ejecutar sin oposición; solo les han dejado un cuchillo y los instrumentos del campo. Igualmente se han quitado los fabricantes de arcabuces, pólvora y salitre. Según la opinión mayoritaria, han quedado bien desarmados ya que “las casas dellos no son treze mil y los arcabuces que an entregado llegan a seis mil”. Queda por resolver si convendrá dar permiso para portar armas a algunos guardas del campo<sup>134</sup>.

En cambio, la predicación del edicto de gracia fue un fracaso. El tribunal de Zaragoza informa de que son muy pocos los que han acudido a recibirlo, solo los que se sentían en peligro de estar denunciados ante el Santo Oficio<sup>135</sup>. El Consejo da una explicación más general: Clemente VIII no ha concedido la absolución sacramental que era lo que el rey había solicitado, y lo que “ellos an deseado” para poder estar libres, “por algún tiempo, del Santo Officio de la Inquisición y de que no ternía mano en ellos”<sup>136</sup>.

Aunque quedarían abiertos dos asuntos de importancia, como son las discusiones sobre la mejor forma de evangelizar a los moriscos aragoneses y las peticiones para poder llevar espadas, las complejas negociaciones sobre el desarme y la concesión de edictos de gracia podemos darlas por cerradas.

#### CONCLUSIÓN

En el proceso que hemos visto, se han entremezclado dos cuestiones de diferente índole: la prohibición de las armas y la concesión de edictos de gracia. La promulgación del edicto de las armas en un momento de crisis política, como fueron los años 1558-1559, y su

<sup>133</sup> *Ibidem*, fol. 519. Consulta de 8 de abril. Respuesta real autógrafa al margen.

<sup>134</sup> *Ibidem*, fol. 525. Zaragoza, 21 de mayo. Pacheco al Consejo.

<sup>135</sup> *Ibidem*, lib. 967, fols. 282 y 281. Zaragoza, 27 de mayo y 4 de junio respectivamente.

<sup>136</sup> *Ibidem*, leg. 1791, exp. 4. Consulta de 1 de agosto 1593. El breve, de 31 de mayo 1593, en Pascual BORONÁT, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 1901, t. I, p. 379. Compárese con el de Sixto V para los valencianos de la p. 378.

bloqueo por la apelación de los afectados, provocó un desprestigio al Santo Oficio que, sin embargo, no le impidió ejecutar con dureza su trabajo represivo sobre la minoría morisca, de forma semejante al tribunal de Valencia. La Inquisición aragonesa podía haberse desentendido del problema de las armas si no hubiera sido porque el temor a las conspiraciones llevó la cuestión de forma reiterada a la mesa del gobierno. Y allí se enfrentaron los intereses del Consejo de Aragón y de la Suprema. El desarme parecía una medida necesaria para la seguridad del Reino, pero su ejecución tropezaba con la falta de medios de la Monarquía en este y con el gran poder de los señores de moriscos sobre sus vasallos. El que estos realizaron en 1575, con el visto bueno del Consejo de Aragón, no tuvo el efecto deseado y dejó abierto y enconado el debate.

Por su parte, las élites moriscas, afectadas por la represión inquisitorial, buscaron resguardarse tras nuevos edictos de gracia (en la estela del concedido al amparo de la concordia financiera de 1555) y negociaron con el Santo Oficio con la mediación, más o menos intensa, según los momentos, de los señores. Y aquí es donde interfiere la política de Felipe II, tanto la defensiva y de orden público, tratando de pacificar las tensiones del Reino, como la evangelizadora. En efecto, la necesidad de desarmar a una minoría vista con temor y el deseo de conseguir la conversión verdadera de los moriscos, tanto valencianos como aragoneses, le impulsaba defender medidas de gracia que atrajesen a estos hacia las campañas de evangelización. La unión de ambos objetivos, querer compensar a la minoría, mediante edictos generosos de gracia, de la acción represiva que significaba el desarmarles, e intentar satisfacer el afán de revancha del Santo Oficio, dándoles el protagonismo en el desarme, como vía para que aceptasen conceder una gracia, a lo que eran reacios, configuró la política de Felipe II a partir de los años 1580.

Tras la crisis de la rebelión aragonesa, al *calor* del ejército de Vargas, pudo el Santo Oficio, por fin, cerrar el proceso del desarme, y el Monarca lograr su deseo de la publicación de un edicto de gracia duramente negociado bajo su dirección. Si el primero fue un éxito, el segundo conoció un, anunciado, fracaso.

BIBLIOGRAFIA

- Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “La Inquisición ante los moriscos”, en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé ESCANDELL BONET (dirs.): *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, 1999, vol. III, pp. 611-652.
- , *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institutió Alfons el Magnànim, 2001.
- Pascual BORONAT: *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901.
- María Soledad CARRASCO URGOITI: *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndices documentales*, Valencia, 1969. Hay reedición facsímil, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010.
- Gregorio COLÁS LATORRE y José Antonio SALAS AUSENS: *Aragón en el siglo XVI. Alteraciones sociales y conflictos políticos*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1982.
- Jaime CONTRERAS: “La Inquisición de Aragón: estructura y oposición (1550-1700)”, *Estudios de Historia Social*, 1 (abril-junio 1977), pp. 113-141.
- Jaqueline FOURNEL-GUERIN: *Les morisques Aragonais et l’Inquisition de Saragosse, (1540-1620)*, Tesis, Université Paul Valéry a Montpellier, 1980.
- , “L’Inquisition de Saragosse” en Louis CARDAILLAC (dir.): *Les morisques et l’Inquisition*, Paris, Publisud, 1990, pp. 171-187.
- Mercedes GARCÍA-ARENAL: “La Concordia de la Inquisición de Aragón del año 1555”, en Abdeljelil TEMIMI (ed.): *Religion, identité et sources documentaires sur les Morisques Andalous*, Tunis, Institut Supérieur de Documentation, 1984, tome premier, pp. 325-348.
- Jesús GASCÓN PÉREZ: *La rebelión aragonesa de 1591*, Tesis doctoral, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2000.
- , *Alzar banderas contra su Rey: la rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II*, Zaragoza, Pressas Universitarias de Zaragoza-Institución “Fernando el Católico”, 2010.
- Henry Ch. LEA: *Historia de la Inquisición española*, vol. I, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.
- José MARTÍNEZ MILLÁN: *La hacienda de la Inquisición (1478-1700)*, Madrid, CSIC, 1984.
- Juan MESEGUER FERNÁNDEZ: “El periodo fundacional (1478-1517)”, en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé ESCANDELL BONET (dirs.):

*Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, 1984, vol. I, p. 330-339 y 359-363.

Henar PIZARRO LLORENTE: *Un gran patrón en la corte de Felipe II. Don Gaspar de Quiroga*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004.

María José RODRÍGUEZ SALGADO: *The Changing Face of Empire. Charles V, Philip II and Habsburg Authority, 1551-1559*, Cambridge, CUP, 1988.

Juan Ramón ROYO GARCÍA: “Los arzobispos de Zaragoza a fines del siglo XVI. Aportaciones a sus biografías”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 65-66 (1992), pp. 53-66.

Porfirio SANZ CAMAÑES: “Conflictos de jurisdicción. Estamento eclesiástico e Inquisición en el Aragón de la Edad Moderna” en Francisco José ARANDA PÉREZ (coord.): *Sociedad y élites eclesiásticas en la España Moderna*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 315-343.

José Ángel SESMA MUÑOZ: *Fernando II y la inquisición, el establecimiento de los tribunales inquisitoriales en la Corona de Aragón (1479-1490)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2013.





LAS ÉLITES MORISCAS DEL ALBAICÍN  
DE GRANADA EN SEVILLA, 1570-1610\*

Rafael M. Pérez García  
Manuel F. Fernández Chaves  
*Universidad de Sevilla*

LAS ÉLITES MORISCAS GRANADINAS EN LA CIUDAD DE SEVILLA:  
EL RECONOCIMIENTO COMO CRISTIANOS VIEJOS

Los avances realizados por la historiografía en las dos últimas décadas han revolucionado nuestro conocimiento sobre los moriscos y sus élites. Los trabajos de Bernard Vincent, Luis F. Bernabé Pons, Enrique Soria Mesa, Aurelio García López, Amalia García Pedraza y otros investigadores, han abierto camino en la ardua tarea de detectar a una larga serie de individuos y familias que destacaron por uno u otro motivo y que, de hecho, constituyeron una suerte de élite dentro de la comunidad morisca granadina. Una aspiración destacable para una gran mayoría de los individuos que conformaron este grupo fue la obtención del reconocimiento como cristiano viejo por parte de las autoridades castellanas, lo que les permitía sacudirse el yugo de la legislación restrictiva y represiva que pendía sobre el conjunto de los moriscos (libertad de movimientos, alistamientos como moriscos, derecho a portar armas, fiscalidad diferencial, vida bajo sospecha, liberarse de los bandos reales sobre moriscos, etc.). Como es sabido, la habilidad de los moriscos para conseguir dicho reconocimiento recurriendo a la maraña de tribunales y autoridades judiciales existentes, desembocó en la promulgación de la provisión real de 3 de septiembre de 1585, dictada “para corregir los abusos de muchos moriscos que pretendían fraudulentamente obtener sentencias y ejecutorias que probasen su

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de I+D HAR2016-78056-P, financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Gobierno de España.





condición de cristiano viejo al efecto de poder obviar los inconvenientes legales derivados de su naturaleza de morisco del reino de Granada”. Para ello, suprimía la función jurisdiccional de los órganos de administración de justicia local, de las audiencias y de las chancillerías en tales causas, centralizando dicha función en el Consejo de Población asentado en la corte<sup>1</sup>. La aplicación de dicha decisión condujo a la confección de un *Libro donde se asientan las executorias de los moriscos que pretenden ser xpianos viejos y las Informaciones y Sentencias que se traen al Consejo de Población en virtud de la provisión ympresa que para ello se despachó*<sup>2</sup>. En este extraordinario documento fueron quedando recogidos, a partir del mes siguiente a la promulgación de la referida provisión, los nombres de tales moriscos, la instancia judicial en la que fueron declarados como cristianos viejos, así como la fecha de la presentación en Madrid ante el Consejo de Población de las ejecutorias, informaciones y sentencias correspondientes. En la tabla 1, que incluimos en el anexo que acompaña este trabajo, extractamos los datos de los moriscos que eran vecinos de Sevilla o, al menos, obtuvieron alguno de los dichos documentos ante instancias judiciales de la ciudad.

Cuando nos planteamos el análisis del contenido del *Libro donde se asientan las executorias de los moriscos...*, enseguida topamos con un primer problema de calado: las dificultades para identificar a los individuos en él incluidos. En la tabla 1 han quedado recogidos setenta y seis moriscos pertenecientes a medio centenar de familias aproximadamente. Afortunadamente, en la sección Cámara de Castilla del Archivo General de Simancas se conserva la documentación de una quincena de los procesos y expedientes judiciales de estos moriscos vinculados con Sevilla, y que afectan a más de una veintena de ellos, lo que nos proporciona una enorme base documental para el estudio de esta élite. De otros conocemos más o menos datos de mayor o menor interés, y para algunos de los que tuvieron un papel destacado

<sup>1</sup> María Josefa GARCÍA GÓMEZ: “La provisión de 3 de septiembre de 1585: los procesos sobre la condición social de los moriscos de la corona de Castilla”, en *La administración de justicia en la historia de España. Actas de las III Jornadas de Castilla La Mancha*, Guadalajara, ANABAD Castilla-La Mancha/Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, vol. I, pp. 169-191, la cita en p. 169.

<sup>2</sup> AGS [Archivo General de Simancas], Cámara de Castilla [CC], libro de cédulas 263.





en la historia de la minoría en Sevilla, hemos realizado ya estudios monográficos, como es el caso de los Aguilar (que se hicieron pasar por Oleylas con la ayuda de los Berrio)<sup>3</sup> [núm. 28-29], Alonso Hernández el Camit [núm. 24] y Alonso Hernández de Represa [núm. 20], que jugaron un papel clave en la gestión de la nueva fiscalidad específica que los moriscos granadinos pagarían a partir de la década de 1590<sup>4</sup>, o los Enríquez Çaybona [núm. 14, 15, 38, 39], miembros de una rancia y conocida familia de la aristocracia morisca de Granada<sup>5</sup>. Dadas las limitaciones de espacio de este trabajo, nos centraremos en esta ocasión en el estudio de aquellos originarios del Albaicín de Granada<sup>6</sup>, dejando para otro trabajo a los de otras procedencias, a sabiendas que nuestro desconocimiento absoluto sobre la identidad de algunos de ellos nos puede conducir a que estemos ninguneando involuntariamente a algunos que también pudieran proceder de la ciudad de Granada.

## AUSENCIAS Y LIMITACIONES

Hay que advertir, no obstante, que este listado es insuficiente si queremos recuperar los nombres de todos los individuos y familias moriscas que pleitearon por adquirir la condición de cristianos viejos y que acabaron vinculados a Sevilla. Hubo otros que se presentaron ante las justicias de otros lugares porque en algún momento

<sup>3</sup> Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES y Rafael M. PÉREZ GARCÍA: “La familia morisca de los Oleylas. Identidad y supervivencia entre Granada y Sevilla”, *Archivo hispalense*, 100 (2017), pp. 45-72.

<sup>4</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: “La gestión de la fiscalidad como medio de ascenso social en el seno de la comunidad morisca granadina, 1502-1610”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 42 (2015), pp. 297-340.

<sup>5</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: *Las élites moriscas entre Granada y el reino de Sevilla. Rebelión, castigo y supervivencias*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2015, pp. 103-104, 126-128; Amalia GARCÍA PEDRAZA: *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada, 2002, vol. II, pp. 890-894.

<sup>6</sup> No olvidemos que una parte de los moriscos del Albaicín de Granada sacados de allí en el verano de 1569 fueron conducidos directamente a Sevilla (Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES y Rafael M. PÉREZ GARCÍA: *En los márgenes de la Ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, Valencia, Publicacions Universitat de València-Editorial Universidad de Granada-Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, pp. 142-147).





se avecindaron en otras partes o porque juzgaron hacerlo allá donde estimaron más conveniente para sus intereses, pero que, sin embargo, finalmente, se establecieron en Sevilla. Es el caso, entre otros, del importante mercader granadino Melchor de Berrio, que junto a su hermano Lorenzo, obtuvo una requisitoria (“con ciertas sentencias y autos y otros recaudos”) de la justicia de la ciudad de Toledo, donde se habían avecindado después de la guerra<sup>7</sup>; Juan Pérez de Berrio, hijo de Lorenzo, recurrió por su parte a la justicia de la cercana villa de Madrid para probar su filiación a raíz de una requisitoria del corregidor de Toledo<sup>8</sup>, lo que seguramente significaría que estaba avecindado en Madrid cuando su padre y tío realizaron las anteriores actuaciones legales. Como sabemos, en 1585 Melchor de Berrio ya era vecino de Sevilla en la collación de Omnium Santorum en la barrera de Alvar Negro, y era considerado como mercader y personaje poderoso dentro de la comunidad morisca de Sevilla<sup>9</sup>, aunque existen indicios que apuntan en la dirección de que probablemente Melchor se hubiese asentado en Sevilla desde un momento no tardío de la década de 1570<sup>10</sup>; Lorenzo de Berrio, por su parte, hubo de establecerse en la ciudad hacia 1579<sup>11</sup>. Si de Melchor de Berrio sabemos fehacientemente que vivió en Sevilla y actuó en ella como mercader y agente financiero y fiscal hasta al menos bien entrada la década de 1590, Lorenzo, el hermano mayor, parece haber estado más involucrado “en los negocios en Madrid y en Castilla”, hasta donde se extendía la red familiar<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> AGS, CC, libro de cédulas 263, fol. 24v.

<sup>8</sup> AGS, CC, libro de cédulas 263, fol. 25v.

<sup>9</sup> Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES y Rafael M. PÉREZ GARCÍA: “La familia morisca de los Oleylas...”, p. 50.

<sup>10</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: *Las élites moriscas...*, pp. 117-118.

<sup>11</sup> Bernard VINCENT: “Les frères Berrio, marchands morisques grenadins”, en Ricardo FRANCH BENAVENT y Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO (eds.): *Estudios de Historia Moderna en homenaje a la profesora Emilia Salvador Esteban*, Valencia, Universitat de València, 2003, vol. II, p. 926; Bernard VINCENT: “Los moriscos granadinos y la monarquía (1570-1609)”, en José I. FORTEA y Juan E. GELABERT (eds.): *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid, Junta de Castilla y León-Marcial Pons, 2008, p. 168.

<sup>12</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: “Los hermanos Berrio: capital morisco, mediación política y transformaciones comunitarias”, *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 20 (2011-2013), pp. 423-439.



Otros miembros de ricas y poderosas familias del Albaicín de Granada que terminaron en Sevilla tampoco aparecen en la lista 1. Es el caso, por ejemplo, de los Arroba<sup>13</sup>, o de Rafael de Cárdenas, que en Sevilla fue mercader, ejerció funciones de representación política de la comunidad y desempeñó un papel relevante en la nueva fiscalidad morisca, siendo en 1592 uno de los seis repartidores al por mayor del servicio morisco y en 1600 uno de los dos tesoreros del segundo servicio<sup>14</sup>. Otros Cárdenas fueron comisarios para el cobro del servicio morisco en 1597-1600 (como Diego de Cárdenas para el partido de Toledo y Ávila) y 1603-1610 (Miguel Fernández de Cárdenas, para Baeza y el Campo de Montiel)<sup>15</sup>. La familia, enriquecida en tiempos en el negocio de la seda, había amasado una fortuna que, según Vincent, en la Granada anterior a 1568 fue “una de las más grandes del mundo granadino”<sup>16</sup>, y su riqueza e influencia sobrevivieron al desastre. Tras la guerra, una parte de la familia permaneció en Granada y otros se trasladaron a Pastrana, con el grueso de la vieja comunidad del Albaicín, desde donde se movieron hacia Alcalá de Henares y Toledo, continuando con sus negocios<sup>17</sup>. En un memorial que puede ser datado entre 1577 y 1579, un Luis de Cárdenas, vecino de Granada, recordaba a la Corona sus servicios suplicando “que pues no fue culpado en el levantamiento” se le mandase devolver su hacienda y se le diese licencia para que él y su hijo pudiesen permanecer en aquella ciudad y traer armas<sup>18</sup>; es decir, reivindicaba los derechos propios de los cristianos viejos. Así pues, Sevilla fue para los Cárdenas, como para tantos otros del Albaicín, un nodo más de su red familiar. Como es bien sabido, en 1610, Diego de Cárdenas y Jerónimo Enríquez se

<sup>13</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: *Las élites moriscas...*, pp. 130-134; Amalia GARCÍA PEDRAZA: *Actitudes ante la muerte...*, vol. II, pp. 900, 902, 948-956.

<sup>14</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: *Las élites moriscas...*, pp. 139, 160, 201.

<sup>15</sup> Francisco J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO: “La Corona, los moriscos granadinos y el servicio de 1603. Pacto fiscal y negociación política”, *Al-Qantara*, 38 (2017), p. 27.

<sup>16</sup> Bernard VINCENT: *El río morisco*, Valencia, Universitat de València-Universidad de Granada- Universidad de Zaragoza, 2006, p. 190.

<sup>17</sup> Aurelio GARCÍA LÓPEZ: *La frustración de la élite morisca en el reino de Castilla (1570-1610). Vida y tragedia de Hernán López el Ferí “el joven”*, Torrelavega, Fanes, 2016, pp. 92-93.

<sup>18</sup> AGS, CC, leg. 2180. *Relación de memoriales en extracto*.



instalaron en Marsella y jugaron un papel capital en la redistribución de los moriscos expulsados por el Mediterráneo<sup>19</sup>. Finalmente, tras la expulsión definitiva de 1610, los Cárdenas ocuparon un lugar de primer orden tanto en la organización de la salida de los moriscos por Francia como en la dirección de la comunidad morisca de Túnez en las décadas siguientes<sup>20</sup>, indicio claro de la relevancia de la familia.

La ausencia más clamorosa y evidente en la lista contenida en la tabla 1 es, no obstante, la de don Fernando de Fez Muley y su familia, miembros de un linaje real en Granada, que ejerció como líder de la comunidad morisca granadina en Sevilla hasta 1580, cuando fue encarcelado como cabecilla de una fracasada conspiración que proyectaba una descabellada rebelión morisca en Sevilla<sup>21</sup>. No insistiremos aquí ni en él ni en sus parientes, algunos de los cuales, no obstante, siguieron en Sevilla por mucho tiempo. A pesar de la desgraciada vida de don Fernando, el prestigio de su linaje no se apagó, ni mucho menos, como señala con claridad el enlace matrimonial de su familia con los poderosos Compañero aragoneses<sup>22</sup> o los datos acerca de que, en la hora de la expulsión, esta familia, o una parte de ella, saldrá de España por el sur de Francia, documentándose allí al igual que



<sup>19</sup> Pierre SANTONI: "Le passage des morisques en Provence (1610-1613)", *Provence historique*, 185 (1996), pp. 365-366.

<sup>20</sup> Luis F. BERNABÉ PONS: "Notas sobre la cohesión de la comunidad morisca más allá de su expulsión de España", *Al-Qantara* 29 (2008), pp. 307-332; ÍD.: "El paso de los moriscos por Francia hacia el Magreb. Una vez más", *Hesperis-Tamuda*, 53 (2018), p. 231; Mikel DE EPALZA: "Moriscos y andaluses en Túnez en el siglo xvii", *Al-Andalus*, 34 (1969), pp. 247-327; ídem: "Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. xvii). Nuevos documentos traducidos y estudiados", *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 16-17 (1999-2002), pp. 141-172; Jorge GIL HERRERA y Luis F. BERNABÉ PONS: "Los moriscos fuera de España: rutas y financiación", en Mercedes GARCÍA-ARENAL y Gerard WIEGERS (eds.): *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2013, p. 225.

<sup>21</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: "Los hermanos Berrio...", pp. 419-421; ídem: *Las élites moriscas...*, pp. 101-103, 106-107; Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES y Rafael M. PÉREZ GARCÍA: *En los márgenes de la Ciudad de Dios...*, pp. 292-293. En estos trabajos pueden encontrarse otra serie de referencias clave sobre esta familia y sobre la conspiración de 1580.

<sup>22</sup> María del Carmen ANSÓN CALVO: "Diego de Rojas y Alonso Muley Enríquez y Merín de Fez: ilustres esposos de Cándida Compañero", *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 18 (2003-2007), pp. 9-37.





otros destacados moriscos<sup>23</sup>, y marchase también a Túnez junto con otros notables de origen granadino<sup>24</sup>.

Finalmente, tampoco encontramos entre los moriscos que lidian en Sevilla por obtener el reconocimiento como cristianos viejos a los miembros de varias familias de empresarios moriscos asentados en Triana y vinculados a los sectores de la ollería, la construcción y la horticultura. Nos referimos a los Valenciano y Montano, y quizás también a los Marín, de origen almeriense y con un papel destacado en la vida de la comunidad morisca sevillana, por más que no tengamos noticias acerca de aspiraciones de dicha naturaleza<sup>25</sup>. Ello nos avisa de la no necesaria correspondencia entre el reconocimiento oficial de una determinada condición privilegiada con la riqueza e influencia dentro de la comunidad, puesta de manifiesto, incluso de cara a las autoridades, cuando, por ejemplo, en 1589 El Valenciano “y otros moriscos que son los más antiguos y más ricos dellos” se ofrecieron a contribuir para la guerra, o en 1600, cuando García Montano acudió al Asistente de la ciudad ante los falsos rumores esparcidos por Triana acerca de un levantamiento morisco<sup>26</sup>. No obstante, estos Valenciano también acabarían pidiendo al rey toda una serie de privilegios, como el de poder regresar a Almería, la restitución de sus bienes confiscados, el cobro de las deudas pendientes y el derecho a portar armas<sup>27</sup>.

En definitiva, los setenta y seis individuos enumerados en la tabla 1 son solo una porción de lo que podemos denominar la clase alta morisca granadina en los tiempos del destierro en Sevilla, conformando una lista que, combinada y cruzada con otras elaboradas por

<sup>23</sup> Jorge GIL HERRERA y Luis F. BERNABÉ PONS: “Los moriscos fuera de España...”, p. 224.

<sup>24</sup> Luis F. BERNABÉ PONS: “Notas sobre la cohesión...”, pp. 328-330.

<sup>25</sup> Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES y Rafael M. PÉREZ GARCÍA: “Reconstrucción de familias y redes sociales en el seno de la comunidad morisca sevillana. Las familias Valenciano, Montano y Marín”, *Historia y Genealogía*, 2 (2012), pp. 53-73.

<sup>26</sup> Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES y Rafael M. PÉREZ GARCÍA: *En los márgenes de la Ciudad de Dios*, pp. 331, 301, véase también p. 313.

<sup>27</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: “La gestión de la fiscalidad...”, pp. 311-313.





distintas razones<sup>28</sup> y con diversas fuentes documentales, nos permite continuar penetrando en una sociedad hoy desaparecida y olvidada.

## EL ALBAICÍN DE GRANADA EN SEVILLA

De la presencia en Sevilla de los Enríquez Çaybona, Muley Fez, Berrio, Cárdenas, Arroba, Camit, Represa, Aguilar y Oleylas arriba mencionados, se deduce claramente que una parte significativa de la vieja élite morisca del Albaicín de Granada acabó asentándose en Sevilla, una ciudad que, de esta forma y junto con Granada, Baeza, Pastrana y Toledo, actuaría en el periodo 1570-1610 como uno de los nodos fundamentales de una comunidad cuya representación política ante la Monarquía seguiría dependiendo en buena medida de este mismo grupo humano<sup>29</sup>. La identificación de algunos de los individuos listados en la tabla 1 así lo confirma.

Los hermanos Juan Pérez Abentorcat, al que se llama vecino de Sevilla, y Hernando Pérez Abentorcat [núm. 55-56] pertenecían también a una notable familia del Albaicín, y a ambos la justicia de Sevilla los reconoció como cristianos viejos<sup>30</sup>. Aunque no hemos encontrado las informaciones que se llevaron a cabo en Sevilla para ello, pensamos que no les debió resultar excesivamente difícil teniendo en cuenta lo distinguido de la familia Abentorcat, quienes en Granada habían contraído matrimonio repetidamente con los Çaybona mediante una constante estrategia endogámica sostenida al menos durante tres generaciones. Esos matrimonios culminaron en Granada en 1567 con el de Íñigo Abentorcate y doña Isabel Çaybona, quienes a pesar de su “parentesco en tercero y cuarto grado de consanguinidad doblado”<sup>31</sup> obtuvieron dispensa para ello tanto de la Penitenciaría Apostólica de Roma como, después, del provisor

<sup>28</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: *Las élites moriscas...*, pp. 199-202.

<sup>29</sup> William CHILDERS: “An Extensive Network of Morisco Merchants Active Circa 1590”, en Kevin INGRAM (ed.): *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 135-160.

<sup>30</sup> AGS, CC, libro de cédulas 263, fol. 38r.

<sup>31</sup> Véase árbol genealógico al final de este trabajo.





del arzobispo de Granada. Las preguntas para llevar a cabo la información correspondiente ante la curia de Granada nos informan del preclaro linaje de ambos contrayentes. Así cuando se inquiría sobre si “son de los descendientes e naturales deste Reyno de Granada y son e fueron cavalleros principales hijosdalgo e por tales hijosdalgo cavalleros principales son y fueron avidos e thenidos entre todas las personas naturales deste Reyno” (octava pregunta), o aquella otra que al considerarlos “personas nobles y de la casta y generación” indicada en la cuestión anterior, preguntaba si “el matrimonio que quieren contraer es ygual entre ellos respecto de sus personas, la qual ygualdad los susodichos no tienen con ninguna persona desta cibdad de Granada si no es con deudos y parientes suyos en afinidad y consanguinidad y fuera de los dichos sus deudos e parientes no ay personas yguales a ellos en esta dicha ciudad con quien puedan contraer matrimonio” (novena pregunta). Los testigos presentados respondieron afirmativamente. Uno de ellos, viejo de 89 años, según dijo, afirmó que ambos contrayentes eran



“de los descendientes y naturales deste Reyno de Granada y son e fueron cavalleros y principales hijosdalgo notorios y tales personas que heran avidos e thenidos por los mas principales del pueblo, ecepto que los Muleys son de linajes de Reyes y de sangre real y algunos de los hijos de los descendientes están casados con los susodichos Çaybonas y que por tales cavalleros principales son e an sido avidos e tenidos y comúnmente reputados e no ay cosa alguna contrario”.



Otro anciano, el mercader Francisco el Quid Magui, vecino de Granada en San Nicolás, respondió a la octava pregunta de la siguiente manera:

“dixo que lo sabe por la noticia que dello tiene y porque conoció a los antiguos deste reyno y entre todos ellos los dichos Yñigo Abentorcat y doña Ysabel Çaibona sus abuelos e visaguelos fueron de los más principales cavalleros deste reyno y hijosdalgo y entre ellos ovo Cadís y tenían otros oficios principales de moros que no



se davan sino a personas de sangre y calidad entre moros y por tales personas principales an sido e fueron avidos e thenidos e comúnmente reputados”.

Finalmente, don Hernando de Mendoza Muley, de más de 60 años y vecino en la granadina collación de San Pedro y San Pablo, afirmó ser “algo deudo de Pero López Çaybona” (padre de la contrayente), y dijo que entre los naturales de este reino todos ellos habían sido caballeros e hijosdalgo principales, y que Gonzalo Abentorcat “tiene executoria de su magestad de hijodalgo e este testigo oyó decir a sus mayores y más ancianos que fueron personas de los más principales e que heran cadís e personas caballeros y les davan cargos de principales”. Del contrayente afirmó lo mismo y no dudo en jurar que en la ciudad de Granada “no ay persona que sea ygual a ellos”. Otros testigos de edad nos avisan por su calidad de la importancia del enlace: Lorenzo Fernández Ferí, de 58 años; Alonso el Marín, de 66 años<sup>32</sup>. Estos datos relativos a los Abentorcat nos avisan de que en Sevilla se asentó una parte de la más distinguida aristocracia morisca de la ciudad de Granada, hasta ahora no detectada por la historiografía.

Otra destacada familia granadina que documenta nuestra lista 1 es la de los Castellanos, en concreto los hermanos Alonso (III) y Juan Castellanos [núm. 49-50], hijos a su vez de Alonso Castellanos (II). La probanza realizada por Alonso [de] Castellanos (hijo) y otro de sus hermanos, Miguel de Castellanos, en Sevilla en 1583, se ha conservado<sup>33</sup>, informándonos de que su madre, Juana Marín, ya era viuda para entonces y también vivía en Sevilla, y que todos procedían de la ciudad de Granada. En Sevilla, los hermanos Castellanos solicitaron al teniente del Asistente el reconocimiento como cristianos viejos alegando que su padre ya lo había conseguido de la Chancillería de Granada mediante executoria entre 1559 y 1560, tras sufrir cárcel y proceso por llevar armas. En aquella ocasión, su padre fue declarado por cristiano viejo por línea de varón de su padre

<sup>32</sup> Archivo Histórico Diocesano de Granada, Expedientes matrimoniales, leg. 1, expte. 32. Granada, mayo de 1567.

<sup>33</sup> AGS, CC, leg. 2209.



(Hernando de Castellanos) y su abuelo (Alonso de Castellanos [I]); este último, habría sido natural de Yecla, en el reino de Murcia, siendo cautivado por los moros de Granada cuando éstos saquearon dicha villa<sup>34</sup> y siendo llevado a Granada, donde permaneció “en el dicho cautiverio” hasta que los Reyes Católicos tomaron la ciudad. Después de esto, su abuelo Alonso de Castellanos (I) se habría casado con una cristiana nueva de la propia ciudad de Granada. Increíble o no, lo cierto es que este relato sirvió a Alonso de Castellanos (II) para conseguir la deseada ejecutoria a mediados del siglo XVI. De la relevancia de estos Castellanos en Sevilla habla el hecho de que uno de sus testigos fuera un mercader morisco de especiería vecino en la collación de San Isidro, Alonso Hernández, que identificamos con toda seguridad con Alonso Hernández Represa (o de Ávila)<sup>35</sup>. Nos parece evidente la identificación de esta familia con el Alonso Castellano que a partir de 1610 también desempeñará un papel destacado en la comunidad morisca reconstruida en Túnez<sup>36</sup>.

La información de que disponemos acerca de otros moriscos procedentes de la ciudad de Granada y asentados en Sevilla es escasa. Pedro Hernández de Mora [núm. 45], que parece haber pasado primero por Baeza antes de llegar a Sevilla, debía ser familia de aquel Juan de Mora y su hijo Sebastián Hernández de Mora, vecinos de Granada, que en 1552 ya habían obtenido sentencia favorable sobre llevar armas por haberse convertido antes de la conversión general<sup>37</sup>. Gabriel Esteban y Jerónimo Hernández de Piedrahita [núm. 43-44], que consiguieron su ejecutoria de la justicia de Sevilla para portar armas y estar en la ciudad, podrían ser parientes de aquel Gaspar de Piedrahita que en 1577 se cuenta entre los prohombres

<sup>34</sup> El relato, que posiblemente fuera inventado, era, sin embargo, perfectamente creíble, habida cuenta la larga historia de incursiones de los moros granadinos en el reino de Murcia durante el siglo XV y la habitual captura de cautivos cristianos que eran trasladados al reino de Granada (José HINOJOSA MONTALVO: “Las relaciones entre Elche y Granada (ss. XIV-XV). De Ridwan a la guerra de Granada”, *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 13 (1996), pp. 47-61).

<sup>35</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: “La gestión de la fiscalidad...”, p. 315.

<sup>36</sup> Luis F. BERNABÉ PONS: “Notas sobre la cohesión...”, pp. 327-328.

<sup>37</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: *Las élites moriscas...*, p. 178.



de la comunidad morisca de Sevilla, junto a don Hernando Muley, Jerónimo Enríquez [Çaybona] y Alonso Hernández Camit<sup>38</sup>. También granadinos eran los hermanos Alonso y Andrés Ramos [núm. 65-66], cuyo padre había obtenido ejecutoria de cristiano viejo en la Chancillería de Granada; seguramente este Andrés Ramos es uno de los moriscos que en 1576 lidera, siguiendo a don Fernando Muley, la petición de los moriscos de Sevilla para que se eliminasen las penas instituidas contra los que hablaban árabe<sup>39</sup>. Algunos de estos individuos que aspiraron a una condición privilegiada no tuvieron una posición destacada en la Granada morisca, y fue ahora, en el destierro y gracias a su servicio a los verdaderos líderes de la comunidad, cuando entraron en este selecto grupo: parece ser el caso de los Aguilar [núm. 28, 29], o de Lázaro de Valdivia [núm. 52], vecino de Osuna, clientes de los Berrio; fue Valdivia quien escondió en su casa, en Osuna, a Luis Pérez de Berrio, hijo de Lorenzo de Berrio, fugitivo de la Inquisición por haberse descubierto que leía el Corán a otros moriscos en Baeza<sup>40</sup>. Sobre otros, finalmente, y a falta del hallazgo de nuevos documentos, solo podemos tener sospechas. ¿Es ese Miguel Sánchez [núm. 76], morisco vecino de Sevilla, el Zinety, riquísimo mercader de Granada emparentado con los Berrio, Comayhi, Afini y otras familias del Albaicín?<sup>41</sup>.

#### LÍNEAS DE CONTINUIDAD EN EL LIDERAZGO MORISCO

Los datos expuestos hasta aquí apuntan con claridad líneas de continuidad en el liderazgo morisco que se extienden a lo largo del tiempo desde la Granada nazarí y morisca anterior a 1568 a los

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 101 y 200.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 101, 200.

<sup>40</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: "Los hermanos Berrio...", p. 428. En el futuro habrá que comprobar si existe un vínculo familiar entre este y los Valdivia recogidos en Aurelio GARCÍA LÓPEZ: *La frustración de la élite morisca...*, pp. 85-87, o durante el proceso de la expulsión ejerciendo papeles de liderazgo (Jorge GIL HERRERA y Luis F. BERNABÉ PONS: "Los moriscos fuera de España...", p. 229).

<sup>41</sup> Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES: "Los hermanos Berrio...", pp. 386-388.



periodos del destierro por Castilla entre 1569 y 1610 y de la expulsión en Túnez o en otras partes más allá de esta fecha. Este trabajo simplemente pretende impulsar la enorme tarea de reconstrucción histórica todavía pendiente y que, en el estado actual de nuestros conocimientos, sigue pasando necesariamente por la realización de estudios de individuos, familias, localidades y redes en base al cruce y uso intensivo de fuentes documentales diversificadas.



ANEXOS

Tabla 1

Moriscos granadinos vecinos de Sevilla o que realizan actuaciones ante las autoridades judiciales sevillanas recogidos en el *Libro* del Consejo de Población de registro de ejecutorias, informaciones y sentencias relativas a los moriscos que pretendían ser cristianos viejos.

Nº	NOMBRE	DATOS DE PARENTESCO RECONOCIDOS DURANTE ESTOS PROCESOS	INSTANCIA JUDICIAL QUE GENERA LA DOCUMENTACIÓN	TIPO DE DOCUMENTO PRESENTADO ANTE EL CONSEJO DE POBLACIÓN	FECHA DE PRESENTACIÓN ANTE EL CONSEJO DE POBLACIÓN
[1]	Gonzalo de Navarrete		Alcaldes del crimen de Sev.	Ejecutoria para poder traer armas como los CV.	29-X-1585
[2]	Antonio Hernández		Alcaldes del crimen de Sev.	Ejecutoria declarándolo "ser cristiano viejo y como tal poder traer armas libremente".	29-X-1585
[3]	Alonso de Mendoza Grimaldo		Alcaldes de Sevilla	Ejecutoria declarándolo "por cristiano viejo para poder traer armas como los demás cristianos viejos".	29-X-1585
[4]	Bernardino Franco		Alcaldes de Sevilla	Ejecutoria declarándolo CV y poder traer armas	29-X-1585
[5-6]	Martín y Luis de Cabrera (VS)		Alcalde mayor de Almería	Información y "una sentencia en que declara a los susodichos poder traer armas".	4-XI-1585
[7]	Baltasar de los Reyes		Teniente de Asistente de Sevilla	Información y "un auto en que declara poder traer armas como xpiano viejo".	-
[8]	Alonso Pérez de Urbina, VS		Alcaldes de Sevilla	Ejecutoria	-

LAS ÉLITES MORISCAS DEL ALBAICÍN DE GRANADA EN SEVILLA,...

[9-10]	Diego y Luis de Cortinas, hermanos, VS		La justicia de la ciudad de Guadix	Información de testigos hecha ante la ciudad de Guadix y ante de la justicia de ésta declarándolos CV.	14-XI-1585
[11-13]	Alonso Harin, Pedro Harin y Hernando Harin	Nietos de Juan Gaitán	Justicia de Vélez-Málaga y de Sevilla	Información de testigos probando ser nietos de Juan Gaitán y auto de la justicia de Vélez-Málaga declarándolos CV, y confirmación por la justicia de Sevilla.	18-XI-1585
[14-15]	Alonso Enríquez y Jerónimo Enríquez [Çaybona]		Alcaldes de Sevilla	Una provisión con un auto declarando a Alonso descendiente de los que se convirtieron "antes que Granada se ganase", y una información y auto hechos en Sevilla declarando "que deben gozar de lo que los cristianos viejos".	18-XI-1585
[16]	Mateo López, VS		Justicia de Sevilla	Información y testimonio "de cierto pleito" en que resultó absuelto.	18-XI-1585
[17]	Francisco Gómez de Valladolid, VS		Alcaldes de Sevilla	Ejecutoria que lo declara CV.	18-XI-1585

[18-19]	Rodrigo Lobo, cirujano, y su hermano Juan Lobo		Ciudad de Sevilla y Justicia de Granada	Información de testigos hecha en Sevilla, y otra ante la justicia de Granada con un auto de ésta con declaración de CV.	18-XI-1585
[20]	Alonso Hernández de Represa	Hijo de Francisco de Represa	Alcaldes de Granada	Ejecutoria de los alcaldes de Granada y una información hecha en Granada en que se probaría la filiación.	-
[21-23]	Juan Rodríguez, Isabel García y Leonor García, hermanos	Nietos del beneficiado de la iglesia de San Juan de Málaga	Justicia de Sevilla	Información de testigos probando tal ascendencia.	-
[24]	Alonso Hernández [el Camit]	Hijo de Miguel Hernández Camid	Alcaldes de Granada y Justicia de Sevilla	Ejecutoria de los alcaldes de Granada a favor de Miguel Hernández, e información ante la justicia de Sevilla probando tal filiación.	-
[25]	Mencia de Baeza		Justicia de Sevilla	Información hecha en Sevilla que prueba que su marido y cuatro hijos son CV.	21-XI-1585
[26]	Mateo de Medrano		Justicia de Sevilla	Información de testigos hecha en Sevilla, y auto absolutorio de la instancia.	21-XI-1585

LAS ÉLITES MORISCAS DEL ALBAICÍN DE GRANADA EN SEVILLA,...

[27]	Miguel de Aguilar Pastor		Justicia de Sevilla	Información de testigos probando ser descendiente de vecino de las Cinco Villas del Campo de Calatrava.	-
[28]	Jerónimo de Aguilar Oleylas, VS		Chancillería de Valladolid	Ejecutoria declarando poder llevar armas.	21-XI-1585
[29]	Ambrosio Pablos de Aguilar	Hermano del anterior	Justicia de Sevilla	Información hecha en Sevilla, y auto de la justicia de Sevilla declarando ser hermano del anterior, a partir del documento de [28]	21-XI-1585
[30-31]	Alonso de Herrera Valladolid y su hijo García de Herrera		Alcaldes de la cuadra de Sevilla	Ejecutoria absoluta de la instancia.	21-XI-1585
[32]	Gaspar Pastor		Un alcalde de la cuadra de Sevilla	Información de testigos y auto de dicho alcalde declarándolo CV.	22-XI-1585
[33]	Luis Hernández		Justicia de Olías (Granada) y Provisor de Sevilla	Información ante la justicia de Olías y mandamiento de ésta "para que no le molestasen atento que no era morisco"; y auto del provisor general del arzobispado de Sevilla mandando "le quiten del padrón de los moriscos".	22-XI-1585

[34]	Alonso Hernández Elcarria		Audiencia de Sevilla	Ejecutoria	22-XI-1585
[35]	Diego de Baena	Hermano de Çebrum de Baena	Alcaldes de Sevilla	Ejecutoria e información de ser hermanos.	23-XI-1585
[36]	Miguel de Espíndola		Alcaldes de Sevilla	Información de testigos y auto declarándolo no ser “de los moriscos comprendidos en los bandos”.	23-XI-1585
[37]	Bernardino de Baena		Justicia de Sevilla	Información de testigos probando haberse convertido su abuelo antes de la conversión general, y cédula del Rey Católico mandando que gozase “de las libertades” de CV.	23-XI-1585
[38]	Francisco Enríquez Çaybona		Alcalde de Sevilla	Requisitoria ordenando “que por razón de traer armas no se le haga ninguna molestia ni vexación”.	23-XI-1585
[39]	Diego Enríquez Çaybona		Justicia de Sevilla	Información de testigos hecha en contradictorio juicio, y un auto declarando que debe “gozar de lo que los cristianos viejos”.	23-XI-1585

LAS ÉLITES MORISCAS DEL ALBAICÍN DE GRANADA EN SEVILLA,...

[40-41]	Maese Alonso Gil, cirujano, y su primo Alonso Pérez Gil		Alcaldes de Sevilla	Provisión declarando que pueden traer armas y gozar del privilegio concedido a los Reyes Católicos a las villas de Comares, El Borge, Benamargosa, Macharayate y Cútar.	25-XI-1585 <sup>(4)</sup>
[42]	Juan de Cártama, VS		Justicia de la ciudad de Granada	Información de testigos hecha en contradictorio juicio y auto en su favor de dicha justicia.	25-XI-1585
[43-44]	Gabriel Esteban y Gerónimo Hernández de Piedrahita		Alcaldes de Sevilla	Ejecutoria declarando poder traer armas y estar en la ciudad de Sevilla.	27-XI-1585
[45]	Pedro Hernández de Mora		Justicia de las ciudades de Sevilla y Baeza	Proceso por denuncia y sentencia absolutoria en Sevilla, y dos autos de la justicia de Baeza ordenando guardar dicha sentencia.	3-XII-1585
[46]	Luis Velázquez, estante al presente en Jaén		Alcalde de corte y Justicia de Sevilla	Traslado de información; requisitoria discernida por la justicia de Sevilla y sentencia de ésta (con testimonio de denuncia) declarándolo CV.	7-XII-1585
[47]	Diego Gutiérrez de Mendoza		Alcaldes de Sevilla	Ejecutoria absolviendo de denuncia.	9-XII-1585

[48]	Miguel de Almansa		Justicia de Sevilla	Testimonios de denuncias y autos en su favor.	12-XII-1585
[49-50]	Alonso y Juan Castellanos, hermanos	Hijos de Alonso Castellanos	Justicia ordinaria de Sevilla	Información de testigos ante la justicia de Sevilla, conteniendo una carta ejecutoria de los alcaldes de Granada declarando a Alonso Castellanos (padre) como CV y "descendiente de tales".	1-XII-1585
[51]	Benito de Padilla	Hijo de Sebastián de Padilla, natural berberisco	Justicia de la ciudad de Sevilla	Traslado de requisitoria insertando sentencia que le declara hijo de Sebastián de Padilla.	14-XII-1585
[52]	Lázaro de Valdivia, vecino de Osuna		Justicia de la villa de Osuna y Justicia de Sevilla	Información hecha ante la justicia de Osuna probando ser hijo de CV, y requisitoria de la justicia de Sevilla.	17-III-1586
[53-54]	Andrés Salvador y Marcos Pastor, hermanos	Nietos de Alonso Pastor y Catalina García	Un alcalde de Sevilla	Información de testigos averiguando su ascendencia, estando Alonso Pastor contenido "en ciertos privilegios de los señores Reyes Católicos".	22-IV-1586
[55-56]	Juan Pérez Abentorcat, VS, y Hernando Pérez Abentorcat, hermanos		Justicia de Sevilla	Información de testigos con auto de la justicia de Sevilla declarando que pueden gozar de las preeminencias de los CV.	14-V-1586

LAS ÉLITES MORISCAS DEL ALBAICÍN DE GRANADA EN SEVILLA,...

[57-58]	Luis de Herrada de Cazorla y Bernardino de Herrada	Nieto de Juan de Aranda, natural de Burgos	Justicia ordinaria de Sevilla	Información de testigos hecha ante la justicia de Sevilla, conteniendo ejecutoria a favor de Juan de Aranda.	2-VII-1586
[59-60]	Diego Hernández y Lorenzo de Montalbán		Alcaldes del crimen de Sevilla	Ejecutoria y ciertas probanzas.	2-VII-1586
[61]	Jorge de Morales		-	Información de testigos hecha en Sevilla.	19-IX-1586
[62]	Lorenzo Ramírez, VS		-	Testimonio de ciertas sentencias en favor de Lorenzo Ramírez.	1-X-1586
[63]	Luis de Moya	Hijo de Francisco de León, berberisco	Teniente de Asistente de Sevilla	Información de testigos probando dicha filiación.	30-XII-1586
[64]	Hernán García	Hijo de Pedro Hernández Yuste y Francisca Hernández	Justicia de las ciudades de Granada y Sevilla	Traslado de información hecha ante la justicia de Granada, insertando una requisitoria dada por la justicia de Sevilla "en que le ampara en la posesión de xpiano viejo".	5-VIII-1587
[65-66]	Alonso y Andrés Ramos, hermanos, VS	Hijos de Francisco Ramos	Alcaldes del crimen de la Chanc. de Granada	Ejecutoria original declarando a Francisco Ramos CV y que pueda traer armas.	14-VI-1588

[67]	Alonso de Valencia, VS	Hijo de Martín de Valencia	Alcaldes del crimen de la Chanc. de Granada	Ejecutoria original declarando que Martín de Valencia "pueda gozar de las preeminencias, exenciones y libertades de que gozan los xpianos viejos".	4-IX-1588
[68-71]	María e Ínigo Maldonado, y Baltasar García e Isabel Salido, hermanos		Alcalde de la cuadra de Sevilla, y Justicia de la villa de Priego	Dos informaciones de testigos "en que hay autos dados en su favor".	14-IX-1588
[72]	Miguel Hernández de Luna	Hermano de Álvaro Hernández de Luna	Alcalde de la cuadra de Sevilla	Información de testigos hecha en Sevilla para probar tal parentesco, con el objeto de que Miguel se beneficiara del reconocimiento obtenido por su hermano mediante provisión del Consejo como incluido en los privilegios a favor de las aljamas de las cinco villas del Campo de Calatrava.	2-X-1588
[73]	Lorenzo Ruiz, VS		Teniente de Asistente de Sevilla	Información de testigos "por donde prueba que es xpiano viejo".	10-XII-1588
[74]	Álvaro de Torres, VS	Hijo de Francisco de Torres Almiquma, de nación berberisco	Justicia de la ciudad de Sevilla	Información de testigos probando dicha filiación.	13-I-1589

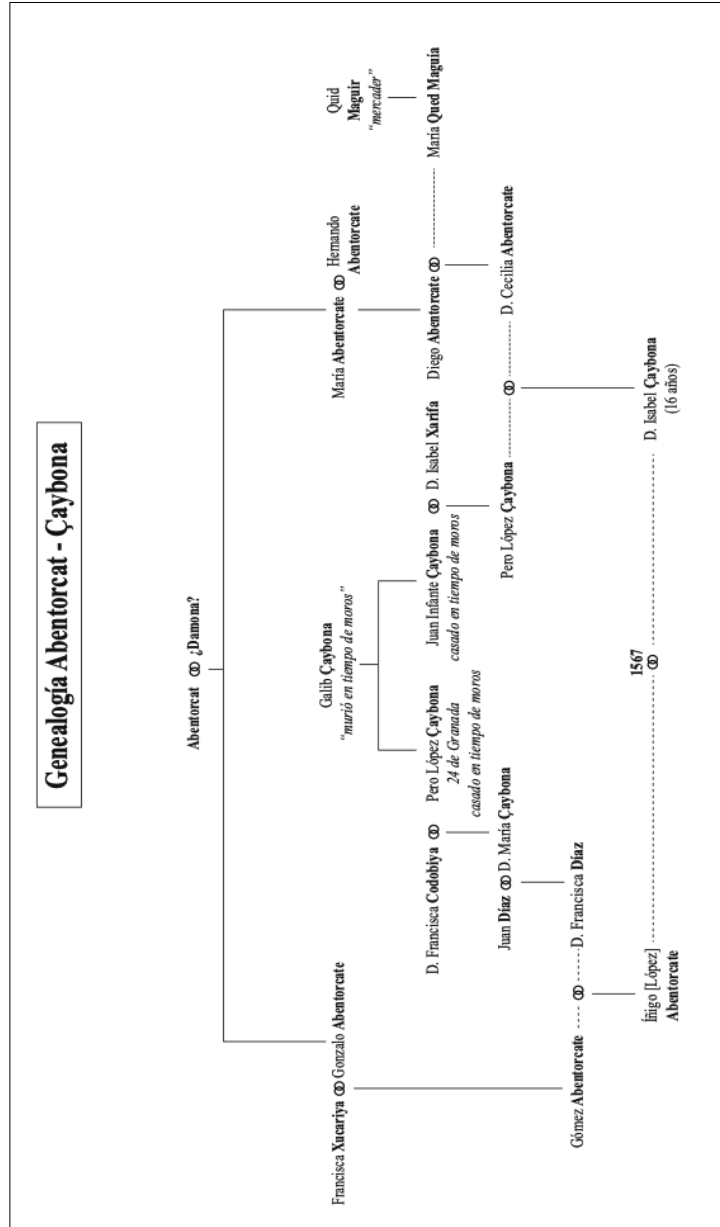
LAS ÉLITES MORISCAS DEL ALBAICÍN DE GRANADA EN SEVILLA,...

[75]	Pedro Martín Mellado, VS		Alcaldes de la cuadra de Sevilla	Ejecutoria de 10- IV-1589 declaran- do su absolución de la denuncia “que contra él se hizo diciendo que siendo morisco de los naturales del reino de Granada traía armas”.	17-VII-1589
[76]	Miguel Sánchez, VS		Alcaldes de la cuadra de Sevilla	Ejecutoria original declarando “que está dado por libre de la denuncia que contra él se dio diciendo que siendo morisco traía armas”.	30-X-1589

Abreviaturas: VS: vecino de Sevilla; CV: cristiano viejo; Sev: Sevilla.

Notas: <sup>(4)</sup> A consecuencia de la presentación en 1589 de nueva documentación ante el Consejo de Población, estos primos quedan nuevamente recogidos en el *Libro donde se asientan las executorias de los moriscos...*, f. 54v: “En Madrid a primero de agosto de 1589 años se recibió un traslado autorizado de cierta información fecha ante la justicia de Sevilla a pedimento de Alonso Pérez Gil por donde prueba que es hermano de Juan Pérez Gil, contenidos en ciertas sentencias de cristiano viejo dadas en su favor y de maese Alonso Gil, su primo, por los alcaldes de la quadra de Sevilla en cierto pleito que allí trataron con Antonio de Valencia, alguacil, en el traer de las armas en que se dio un auto por la dicha justicia por el qual fue declarado el dicho Alonso Pérez Gil por hermano del dicho Juan Pérez Gil contenido en las dichas sentencias”.

FUENTE: AGS, CC, libro de cédulas 263, f., 1r-v, 2v, 3v, 5v, 8r, 9r-10r, 11r-12v, 13v-14r, 18r, 24v, 27v, 29v, 31v-32r, 37r-39r, 40r, 41r, 42v, 44v, 50r-52v, 54r-v. Se presentan por orden de aparición.



BIBLIOGRAFÍA

- ANSÓN CALVO, María del Carmen: “Diego de Rojas y Alonso Muley Enríquez y Merín de Fez: ilustres esposos de Cándida Compañero”, *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 18 (2003-2007), pp. 9-37.
- BERNABÉ PONS, Luis F.: “El paso de los moriscos por Francia hacia el Magreb. Una vez más”, *Hesperis-Tamuda*, 53 (2018), pp. 223-244.
- , “Notas sobre la cohesión de la comunidad morisca más allá de su expulsión de España”, *Al-Qantara*, 29 (2008), pp. 307-332.
- CHILDERS, William: “An Extensive Network of Morisco Merchants Active Circa 1590”, en Kevin INGRAM (ed.): *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 135-160.
- EPALZA, Mikel de: “Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. xvii). Nuevos documentos traducidos y estudiados”, *Sharq al-Andalus*, 16-17 (1999-2002), pp. 141-172.
- EPALZA, Mikel de: “Moriscos y andalusíes en Túnez en el siglo xvii”, *Al-Andalus*, 34 (1969), pp. 247-327.
- FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F. y PÉREZ GARCÍA, Rafael M.: “La familia morisca de los Oleylas. Identidad y supervivencia entre Granada y Sevilla”, *Archivo hispalense*, 100 (2017), pp. 45-72.
- , y PÉREZ GARCÍA, Rafael M.: “Reconstrucción de familias y redes sociales en el seno de la comunidad morisca sevillana. Las familias Valenciano, Montano y Marín”, *Historia y Genealogía*, 2 (2012), pp. 53-73.
- , y PÉREZ GARCÍA, Rafael M.: *En los márgenes de la Ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, Publicacions Universitat de València-Editorial Universidad de Granada-Prensas Universitarias de Zaragoza, Valencia, 2009.
- GARCÍA GÓMEZ, María Josefa: “La provisión de 3 de septiembre de 1585: los procesos sobre la condición social de los moriscos de la corona de Castilla”, en *La administración de justicia en la historia de España. Actas de las III Jornadas de Castilla La Mancha*, Guadalajara, ANABAD Castilla-La Mancha/Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, pp. 169-191.
- GARCÍA LÓPEZ, Aurelio: *La frustración de la élite morisca en el reino de Castilla (1570-1610). Vida y tragedia de Hernán López el Feri “el joven”*, Torrelavega, Fanes, 2016.



RAFAEL M. PÉREZ GARCÍA Y MANUEL F. FERNÁNDEZ CHAVES

- GARCÍA PEDRAZA, Amalia: *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada, 2002, 2 vols.
- GIL HERRERA, Jorge y BERNABÉ PONS, Luis F.: “Los moriscos fuera de España: rutas y financiación”, en Mercedes GARCÍA-ARENAL y Gerard WIEGERS (eds.): *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2013, pp. 213-231.
- HINOJOSA MONTALVO, José: “Las relaciones entre Elche y Granada (ss. XIV-XV). De Ridwan a la guerra de Granada”, *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 13 (1996), pp. 47-61.
- MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Francisco J.: “La Corona, los moriscos granadinos y el servicio de 1603. Pacto fiscal y negociación política”, *Al-Qantara*, 38 (2017), pp. 7-43.
- PÉREZ GARCÍA, Rafael M. y FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F.: “The Perpetuation of the *Morisco* Community of Granada. Their networks in the Iberian Peninsula and beyond”, in José Alberto R. SILVA TAVIM y Maria Filomena LOPES DE BARROS y Lúcia LIBA MUCZNIK (eds.): *In the Iberian Peninsula and Beyond. A History of Jews and Muslims (15th-17th Centuries)*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne (UK), 2015, vol. 1, pp. 86-116.
- , y FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F.: *Las élites moriscas entre Granada y el reino de Sevilla. Rebelión, castigo y supervivencias*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2015.
- , y FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F.: “La gestión de la fiscalidad como medio de ascenso social en el seno de la comunidad morisca granadina, 1502-1610”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 42 (2015), pp. 297-340.
- , y FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F.: “Los hermanos Berrio: capital morisco, mediación política y transformaciones comunitarias”, *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 20 (2011-2013), pp. 385-439.
- SANTONI, Pierre: “Le passage des morisques en Provence (1610-1613)”, *Provence historique*, 185 (1996), pp. 333-383.
- VINCENT, Bernard: “Los moriscos granadinos y la monarquía (1570-1609)”, en José I. FORTEA y Juan E. GELABERT (eds.): *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid, Junta de Castilla y León-Marcial Pons, 2008, pp. 163-179.





LAS ÉLITES MORISCAS DEL ALBAICÍN DE GRANADA EN SEVILLA,...

- , *El rto morisco*, Valencia, Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2006.
- , “Les frères Berrio, marchands morisques grenadins”, en Ricardo FRANCH BENAVENT & Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO (eds.): *Estudios de Historia Moderna en homenaje a la profesora Emilia Salvador Esteban*, Valencia, Universitat de València, 2003, vol. II, pp. 923-926.





EL INICIO DE UNA EPOPEYA FINANCIERA  
LA ENTRADA DE LOS BANQUEROS CRISTIANOS NUEVOS PORTUGUESES  
EN LA DEUDA PÚBLICA DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA  
1574-1580

Ana Sofia Ribeiro\*  
*Universidad de Évora*

INTRODUCCIÓN

Las páginas siguientes pretenden ser un primer abordaje a la problemática de la participación portuguesa en las finanzas públicas de la Corona castellana, una vez que los primeros datos recogidos sobre esta problemática parecen apuntar a una participación más perenne y prematura de capital mercantil portugués en la deuda de la hacienda castellana de lo que los estudios anteriores parecen sugerir. Con el presente capítulo, buscamos enfocar una parte de este camino, para lo cual, de momento, identificamos como su inicio el periodo entre 1574 y 1580. Un estudio más profundo y que abarque toda la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII tendrá que ser desarrollado en el ámbito de un proyecto de investigación colectivo, compuesto por un equipo de especialistas, que aguarda en este momento una candidatura para financiamiento.

Aunque no se vea una conexión directa entre religión o etnicidad y las finanzas de la Monarquía Hispánica, la realidad evidencia que la mayoría de los grandes poseedores de capital en Portugal, por lo menos desde mediados del siglo XVI, eran cristianos nuevos, algunos descendientes de los judíos expulsados de Castilla en 1492, que se

---

\* Investigadora auxiliar CIDEHUS (UID/HIS/00057/2019), Universidade de Évora. ORCID: 0000-0002-1822-5908. Este trabajo está financiado por fondos nacionales portugueses a través de la Fundación para la Ciencia y la Tecnología y por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) a través de COMPETE 2020 - Programa Operacional Competitividad e Internacionalización (POCI) y PT2020, en el ámbito del proyecto UID/HIS/00057/2019.

habían fijado en tierras lusas donde tuvieron muchas oportunidades de negocio, permitiéndoles reunir fortunas bastantes razonables<sup>1</sup>. Son ellos los grandes protagonistas de este financiamiento a los cofres de los Austrias.

El asunto no es nuevo; sin embargo, la historiografía data la entrada masiva del capital luso por ocasión de la bancarrota de 1626, momento en el que la Corona se propuso reducir la dependencia que tenía de los financieros genoveses, intentando obtener condiciones financieramente más ventajosas recurriendo a otros acreedores. Los portugueses habrían sido particularmente privilegiados en el proceso de negociación<sup>2</sup>. A lo largo de la segunda mitad del siglo xx, este proceso de aproximación del capital portugués y cristiano-nuevo a la hacienda de la monarquía se relacionó con tres acontecimientos y coyunturas que habrían funcionado, durante las primeras décadas del siglo xvii, como potenciadores de la participación financiera portuguesa en la deuda pública castellana desde 1626.

Uno de ellos fue el del perdón general de 1605 a los cristianos nuevos portugueses judaizantes. Son, sobre todo, los historiadores de la religión, de la Iglesia y de la Inquisición quienes más subrayan las necesidades que llevaron a la hacienda real a aceptar el servicio ofrecido por los cristianos nuevos portugueses, con el fin de que

<sup>1</sup> Pilar HUERGA CRIADO: *En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1994. David GRANT-SMITH: *The mercantile class of Portugal and Brazil in the seventeenth century: a socio-economic study of the merchants of Lisbon and Bahia, 1620-1690*, PhD disertación de doctorado, University of Texas, 1975. Moises ORFALI: “New Christians in the trading and banking system of Spain (16th-17th century)”, en Ariel TOAFF y Simon SCHWARTZFUCHS (eds.): *The Mediterranean and the Jews: banking, finance and international trade in the 16th-18th centuries*, Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 1989, pp. 179-188. Antonio DOMÍNGUEZ ORTÍZ: *Los judeoconvertos en la España Moderna*, Madrid, MAPFRE, 1993. Bernardo LÓPEZ BELINCHÓN: *Honra, libertad y hacienda. Hombres de negocios y judíos sefardíes*, Alcalá de Henares, Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes/ Universidad de Alcalá, 2001. Daviken STUDNICKI-GIZBERT: “Interdependence and the collective pursuit of profits: Portuguese commercial networks in the Early Modern Atlantic”, en Diego R. CURTO y Anthony MOLHO (eds.): *Commercial networks in the Early Modern world*, Firenze, European University Institute, 2002, pp. 90-120.

<sup>2</sup> James C. BOYAJIAN: *Portuguese bankers at the Court of Spain, 1626-1650*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1983. Nicolás BROENS: *Monarquía y capital mercantil: Felipe IV y las redes comerciales portuguesas (1627-1635)*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

les perdonasen su ascendencia judaica, de que la Inquisición dejara de perseguirles a ellos y a sus familias y, sobre todo, para evitar que confiscaran sus bienes. Los daños a la hacienda regia generados por el conflicto con los Países Bajos y la manutención de un vasto imperio ultramarino frente a la creciente competición de las Provincias Unidas y de Inglaterra, principalmente en el Índico, llevarán a que los consejeros de Estado viesan la entrada casi inmediata de 1.700.000 cruzados con buenos ojos, a pesar de las protestas generalizadas de una parte de las élites portuguesas<sup>3</sup>. Esta sería la primera vez que un grupo de hombres de negocios portugueses habría tenido éxito en sus negociaciones con los Austrias, mostrando capital abultado que les permitiría invertir en el crédito a la Corona en el futuro.

A su vez, otros historiadores subrayan el impacto de un gran enriquecimiento de la esfera mercantil cristiana nueva, sobre todo, en el comercio con el azúcar. A ese éxito, según Boyajian, habrían contribuido mucho las profundas articulaciones entre estos hombres de negocios portugueses y sus representantes en Ámsterdam, donde el negocio del refinamiento de azúcar ganaba preponderancia, como en Hamburgo. Este hecho permitió que algunos de estos hombres tuvieran parte de su capital debidamente a salvo de la confiscación inquisitorial a lo largo de las décadas de 1610 y 1620 y ganasen con su inversión en negocios fuera de la esfera de influencia ibérica. Sería ese capital rentabilizado aquel que ofrecían a la Corona en las negociaciones que arrancaron en 1622 con la intención de negociar más privilegios sociales y de circulación con menor represión y que acabaría transformándose en 1626 en la concretización contractual de un primer asiento portugués<sup>4</sup>.

Sin embargo, la interpretación que reúne mayor consenso dentro de la historiografía es la que sostiene que habría sido Olivares quien incentivó y promovió el consorcio entre la Corona y estos hombres

<sup>3</sup> Lúcio de AZEVEDO: *História dos Cristãos Novos Portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1975 (1ª ed. 1921), pp. 155-165. Juan Ignacio PULIDO SERRANO: "Las negociaciones con los cristianos nuevos portugueses en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos (1598-1607)", *Sefarad*, 66/2 (2006), pp. 345-376. Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR CODES: *Inquisición Portuguesa y Monarquía Hispánica*, Lisboa, Edições Colibri/ CIDEHUS, 2010, pp. 17-39.

<sup>4</sup> James C. BOYAJIAN: *Portuguese bankers...*, pp. 9-16. Jonathan I. ISRAEL: *Diasporas within a diaspora: jews, crypto-jews, and the world of maritime empires, 1540-1740*, Leiden, Brill, 2002.

de negocios. Tras la bancarrota de 1627, el conde-duque ambicionaba encontrar un grupo de inversores que sustituyese a los financieros genoveses y que cobrase intereses más bajos. Es en este contexto en el que se recurre a los cristianos nuevos portugueses, quienes aceptan invertir, aunque en cantidades bastante reducidas al principio, compitiendo con los Fugger y algunos genoveses, que vuelven después de 1629<sup>5</sup>. Aun así, durante la década de 1630 los portugueses se destacan realmente en el grupo de asientistas de la Corona, según los datos detallados que presenta Álvarez Nogal<sup>6</sup>.

Tendrá sentido analizar esta problemática bajo el prisma de lo que Subrahmanyam designó como «historia conectada», esto es, una perspectiva en la que no se puede separar las interacciones de estos individuos con la Corona castellana de todo el entorno internacional que rodeaba a estas entidades. No es posible concebir unas sin las otras<sup>7</sup>. En términos financieros no sólo es difícil, sino incluso erróneo, desvincular la historia de portugueses y castellanos entre los albores del siglo XVI y el final del reinado de Felipe IV en Castilla. Una historia depende de la otra, tanto a nivel político y colectivo, como a nivel de la acción individual. Hombres de negocios portugueses y castellanos compartían riesgos y lucros del trato ultramarino, tutelado por los respectivos nacionales. Se trataba de sociedades informales para el comercio de los esclavos, del azúcar, de las plantas tintóreas americanas, del oro o de la plata, de los artículos de lujo asiáticos, de las especias aromáticas y del arte, desde la porcelana hasta la seda<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Carmen SANZ AYÁN: “Los banqueros del rey y el Conde Duque de Olivares”, en José ALCALÁ ZAMORA (ed.): *Felipe IV. El hombre y el reinado*, Madrid, R.A.H. y Centro de Estudios Europa Hispánica, 2005, Shai COHEN: “El retorno de los judeos conversos portugueses en época del Conde Duque de Olivares”, *Hipogrifo*, 1/(2018), pp. 191-215. Carlos ÁLVAREZ NOGAL: *El crédito de la Monarquía Hispánica en el reinado de Felipe IV*, Valladolid, Junta de Castilla y León/ Consejería de Educación y Cultura, 1997. Antonio DOMÍNGUEZ ORTÍZ: *Política y Hacienda de Felipe IV*, Madrid, Pegaso, 1983 (1ª edición 1960).

<sup>6</sup> Carlos ÁLVAREZ NOGAL: *El crédito de la Monarquía...*, pp. 181-223. Nicolás BROENS: *Monarquía y capital mercantil...*, James C. BOYAJIAN: *Portuguese bankers...*

<sup>7</sup> Sanjay SUBRAHMANYAN: “Connected histories: notes towards a reconfiguration of early modern eurasia”, *Modern Asian Studies*, 31/3 (1997), pp. 735-762.

<sup>8</sup> Algunos trabajos más detallados sobre estos negocios: Maria Manuel TORRÃO: *Tráfico de esclavos entre a costa da Guiné e a América espanhola: articulação dos impérios ultramarinos ibéricos num espaço atlântico (1466-1595)*, disertación de doctorado,



Todo esto, decenas de años antes de la unificación política, bajo la tutela Habsburgo en 1580, que marca la perpetuación de un sistema comercial ibérico que no es más que “un punto de llegada”, como escribió Magalhães Godinho<sup>9</sup>.

Este análisis es tanto más evidente si evitamos limitarnos a la observación de los procesos macro de las coyunturas financieras, y nos fijamos en el protagonismo de la acción individual de los agentes históricos que, incorporados a redes auto-organizadas, ayudarán a definir el proceso de explotación comercial de los espacios ultramarinos respectivos desplazándose, a veces hacia dentro, a veces hacia afuera, de sus estructuras formales o incluso aprovechando de manera oportunista y simultánea las mejores circunstancias que ambos sistemas tenían que ofrecer<sup>10</sup>. ¿Es verosímil que ocurriese lo mismo en la esfera financiera?

En este capítulo nos proponemos identificar los primeros agentes portugueses que participaron con su capital en la deuda pública española y qué les permitió asumir ese papel. Por otro lado, importa comprender los procesos de negociación para su participación en los asientos. Esta negociación, ¿se haría individualmente o en grupo? Muchos historiadores, sobre todo del periodo contemporáneo, han enunciado cómo se podrían organizar los agentes económicos para ejercer presión sobre las instituciones de poder para la aprobación de medidas y líneas estratégicas económicas favorables a su actividad. La historiografía portuguesa no es excepción; digna de subrayar es

---

Universidade dos Açores, 2007. Manuel FERNÁNDEZ CHAVES y Rafael PÉREZ GARCÍA: “La penetración económica portuguesa en la Sevilla del siglo xvi”, *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, serie 4/25 (2012), pp. 199-222. Enrique OTTE y Conchita RUIZ-BARRUECOS: “Los portugueses en la trata de esclavos negros de las postrimeras del siglo xvi”, *Moneda y crédito*, 85/(1963), pp. 3-40. Ana Sofia RIBEIRO: *Early modern trading networks in Europe. Cooperation and the case of Simón Ruiz* London, Routledge, 2016.

<sup>9</sup> Vitorino Magalhães GODINHO: “1580 e a Restauração”, en Victorino Magalhães GODINHO (ed.): *Ensaio II*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1978, p. 381.

<sup>10</sup> Amélia POLÓNIA: “Indivíduos e redes auto-organizadas na construção do império marítimo português”, en Ángel GARRIDO, Leonor F. COSTA and Luis M. DUARTE (eds.): *Economía, instituições e império. Estudos em homenagem a Joaquim Romero de Magalhães* Coimbra, Almedina, 2012, pp. 349-372. Cátia ANTUNES: “Free agents and formal institutions in the Portuguese empire: towards a framework of analysis”, *Portuguese Studies*, 28/2 (2012), pp. 173-185.



la importancia para el periodo moderno de los trabajos de Leonor Freire Costa sobre los grupos de mercaderes en el Índico y en el Atlántico en el siglo xvii o Jorge Pedreira y los hombres de negocios protagonistas del comercio brasileño en el tiempo de Pombal y hasta el *vintismo*<sup>11</sup>, por ejemplo<sup>12</sup>. Se distinguen dos tipos de estrategias negociadoras en discusión. Una, la acción auto-organizada, esto es,

“a process in which pattern at the global level of a system emerges solely from numerous interactions among the lower-level components of a system. Moreover, the rules specifying interactions among the system’s components are executed using only local information, without reference to the global pattern.<sup>13</sup>”

Otra, la formación de grupos de presión organizados en acciones de *lobbying*:

“any attempt by individuals or private interest groups to influence the decisions of government; in its original meaning it referred to efforts to influence the votes of legislators, generally in the lobby outside the legislative chamber.<sup>14</sup>”

Otra cuestión en debate son los medios utilizados por los hombres de negocios portugueses para tratar con la corte castellana. ¿Podrían dialogar directamente con la Hacienda o escogerían representantes para que negociaran los préstamos? ¿Qué tipo de participación ejercerían? Otra variable en consideración es la eficacia de los mecanismos de financiamiento que permitieron a estos hombres la liquidez

<sup>11</sup> Movimiento político de ideología liberal vigente en Portugal entre 1820 y 1823.

<sup>12</sup> Leonor Freire COSTA: *Império e grupos mercantis - entre o Oriente e o Atlântico (século xvii)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2002. Jorge PEDREIRA: *Os homens de negócio da praça de Lisboa de Pombal ao Vintismo (1755-1830). Diferenciação, reprodução e identificação de um grupo social*, disertación de doctorado, Universidade Nova de Lisboa, 1995.

<sup>13</sup> Scott CAMAZINE *et al.*: *Self-organization in Biological Systems*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003. p. 8.

<sup>14</sup> “Lobbying”, en *Enciclopedia Britannica*, s. a. <https://www.britannica.com/topic/lobbying>. Retirado de internet.

inmediata para invertir en el negocio, así como el modo de pago de los contratos.

Con estos objetivos, este capítulo estará dividido en dos secciones. La primera considera los hombres de negocios que fueron abriendo un camino comercial y financiero que les permitió reunir las condiciones y el saber hacer necesarios para la entrada en el negocio de la deuda pública castellana. Una segunda sección se propone analizar los primeros pasos de los hombres de negocios lusos en el negocio de los asientos (contratos de préstamos a corto plazo) con la Corona castellana. En este sentido, resultó imprescindible recurrir a diversas tipologías de fuentes. Para identificar los individuos y la variedad de sus negocios, sus agentes, relaciones y grupos de actividad (grupos o comunidades) se han tratado de recoger pequeñas biografías empíricas, a través de protocolos notariales portugueses y españoles. Con la correspondencia privada de mercaderes portugueses, localizadas en el valioso Archivo Simón Ruiz, se ha intentado entender las asociaciones y estrategias de negocio informales utilizadas por estos individuos. En términos de documentación producida por la Corona, se ha pretendido consultar los registros de privilegios portugueses y españoles de modo a identificar títulos concedidos, rentas y otros favores (complementado con algunas pruebas de limpieza de sangre de las Órdenes Militares y de la Inquisición para buscar informaciones personales). Obviamente, la consulta de los documentos de las diferentes contadurías ha sido esencial para identificar los asientistas, sus corresponsales, las condiciones de los contratos, así como los medios de pago.

#### PARTICULARES, CORONA PORTUGUESA Y ECONOMÍA ULTRAMARINA

El hecho de que los portugueses constituyesen la mayoría de los grandes mercaderes de los siglos XVI y XVII no era solo una coincidencia. Muchos eran descendientes de los judíos expulsados en 1492 de Castilla, a quienes en 1498 se les forzó a convertirse al cristianismo en Portugal. Inicialmente, instalados cerca de las fronteras, pudieron mantener los lazos de negocios que habían tenido

anteriormente y contaban con una liquidez de capital acumulado que los mercaderes portugueses no poseían y que les permitió ganar un lugar destacado en la economía y en las finanzas portuguesas.

Además de su participación en la deuda pública portuguesa durante toda la dinastía de Avis, por lo menos desde la década de 1560, estos hombres fueron protagonistas del comercio ultramarino portugués y de su umbilical relación con el comercio ultramarino e interno castellano. Por entonces, se conoce una fuerte presencia portuguesa en Sevilla y en el comercio con las Indias, así como la inversión mutua en auténticas sociedades ibéricas de negocios que trataban con productos coloniales, muchas veces de forma ilegal<sup>15</sup>.

A partir de que la Corona portuguesa decidiera apostar por el proceso expansionista se necesitó recurrir a capital privado con el que proveerse de recursos logísticos para llevar a cabo el proceso de los descubrimientos ultramarinos y para sustentar y mantener un imperio que, durante el siglo XVI, fue organizándose y creciendo. Si es verdad que los ingresos de la Corona aumentaron, los gastos fueron acompañando su ritmo y para eso, en 1500, el rey Manuel I de Portugal echaba mano de la expedición de los *padrões de juro*, el equivalente a una deuda pública consolidada; ni más ni menos, bonos de deuda pública con los que los particulares podrían participar en las finanzas de la Corona a cambio de pagos de la cuantía invertida, recibiendo sus intereses<sup>16</sup>. En este proceso o en otros, los cristianos nuevos portugueses hicieron parte de esta mercantilización de la economía portuguesa.

Durante la segunda mitad del siglo, fue también tiempo de constituir un capital financiero y social elevado que permitió a estos hombres tener un dominio en el comercio ultramarino y acumular una liquidez tal que preparó su camino para la participación precoz

<sup>15</sup> Manuel FERNÁNDEZ CHAVES y Rafael PÉREZ GARCÍA: “La penetración económica...”; Fernando SERRANO MANGAS: *La encrucijada portuguesa: esplendor y quiebra de la Unión Ibérica en las Indias de Castilla (1600-1668)*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 2001. Ana Sofia RIBEIRO: *Early Modern*. Eufemio LORENZO SANZ: *Comercio de España con América en la época de Felipe II*, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid/ Institución Cultural Simancas, 1980. vol. 2.

<sup>16</sup> Vitorino Magalhães GODINHO: “Finanças públicas e estrutura do Estado”, en Joel SERRÃO (ed.): *Dicionário da História de Portugal*, Porto, Figueirinhas, 1984, III, p. 32.



en el negocio de la deuda pública castellana. Analicemos casos concretos a partir de la documentación notarial de Lisboa.

El comercio con la India, principalmente el trato con las especias, fue una de esas vertientes. Con una vasta comunidad extendida por los puertos del Índico, los cristianos nuevos portugueses, partiendo de la capital del imperio y de sus agentes en Oriente, consiguieron lucros que les permitieron reinvertir en otros ramos de actividad<sup>17</sup>. Dado que, hasta 1570, el transporte y comercio de la ruta del Cabo estaba en manos de la Corona, los agentes privados buscaban enviar a Lisboa mediante estas embarcaciones una determinada cantidad de especias que sus representantes compraban en distintas plazas como Cochín, Goa, Colombo, Malaca o Macao. Llegadas las naves a desembarcar en la Casa de la India, estos hombres de negocios pagarían el impuesto de las mercancías que venían a su cargo y, en el caso de la pimienta, podrían comprar al rey una determinada parte de su monopolio y ponerlo a la venta en el mercado interno o externo.

Con el aumento de los costes de la guerra en el norte de África y en el mar Rojo, se produce la crisis de los productos asiáticos, que conocieron un aumento de precio en origen y una disminución de precio en Europa debido a la recuperación de las rutas del Levante; esto lleva a la disminución de los lucros en la explotación de la ruta del Cabo para la Corona. El rey Sebastián de Portugal determinó repartir este comercio y su organización en tres contratos de arrendamiento monopolistas: el contrato de la traída de la pimienta, el de la traída de la nuez moscada y el de la traída del jengibre, siendo los dos últimos suprimidos en 1581. Al de la pimienta se juntaba el contrato de las naos de la ruta del Cabo, este ligado al arrendamiento de los derechos aduaneros de la Casa de la India a partir de 1586<sup>18</sup>.

Aunque fuesen los mercaderes extranjeros aquellos que ganaron protagonismo en la historiografía como los grandes pioneros en la

<sup>17</sup> James C. BOYAJIAN: *Portuguese trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1993. Elsa PENALVA: *As lutas pelo poder em Macau, c. 1590-c.1660*, disertación de doctorado, Universidade de Lisboa, 2005. José Alberto TAVIM: *Judeus e cristãos-novos em Cochim: história e memória (1500-1662)*, Braga, APPACDM, 2003.  
<sup>18</sup> Vitorino Magalhães GODINHO: "Rota do Cabo", em Joel SERRÃO (ed.): *Dicionário de História de Portugal*, Porto Figueirinhas, 1984, V, p. 377. James C. BOYAJIAN: *Portuguese trade in Asia...*



concretización de estos contratos, como es el caso del alemán Conrado Rott y del milanés João Baptista Rovelasco, desde el principio los cristianos nuevos portugueses se juntaron a ellos. En 1582, Felipe II transfiere el contrato del arruinado Rott a Rovelasco, sumándose a él Tomás Ximenes, su cuñado António Fernandes de Elvas y Luis Gomes de Elvas, que ya negociaban con especias desde hacía bastante tiempo<sup>19</sup>.

Los mismos portugueses serán también los poseedores del contrato del añil, al que Rovelasco también vendrá a unirse. Estos agentes privados utilizaron los contratos de traída de la pimienta y de venta o explotación de otras drogas para obtener ventajas adicionales no solo en la India y en su comercio fuera de los puntos dominados por los portugueses, sino también en otros lugares del Índico y de Extremo Oriente. Para el éxito de esta empresa, fue necesario encontrar los mejores agentes y representantes en los distintos lugares. Estos contratantes poseían administradores en Malaca, como eran João Rodrigues Pais, António Brandão y Rui Lopes Costa, a quienes les fletaban navíos para enviárselos a esos lugares con dinero, solicitándoles que con él adquiriesen y cargasen pimienta, especias, drogas y otros productos<sup>20</sup>. Curiosamente, estos hombres no son ni familiares de los hombres de negocios de Lisboa, ni cristianos nuevos.

Otros contratantes, como aquellos que arrendaron este contrato entre 1588 y 1592, sustentaban sus operaciones entre Lisboa y Cochín. En Lisboa, se quedaban no solo los grandes contratantes –Jerónimo Duarte Ximenez, Jacome Gomes Galegos, Manuel Mendes de la India, Marcos de Góis y Manuel Jorge de Lisboa–, sino también otros mercaderes que indirectamente invertían en el contrato: André Ximenez y Diogo Faleiro. En Cochín, sus representantes –Dinis Faleiro, Gaspar Ximenez y Francisco Lopes de Elvas, se juntaban al trabajo con el único de los contratantes que residía en la India, Marco de Góis<sup>21</sup>. Por lo tanto, en los dos casos referidos, se entiende que estos hombres de negocios portugueses no solo dominaban el sistema de monopolio de la Carrera de la India, sino que lo articulaban con

<sup>19</sup> Archivo Distrital de Lisboa (ADL), 15º Registro Notarial de Lisboa, caja 11, libro 53, fls. 125v-127v. ADL, 15º Registro Notarial de Lisboa, caja 11, libro 53, fols. 123v-124.

<sup>20</sup> ADL, 2º Registro Notarial de Lisboa, oficio A, caja 4, libro 21, fols. 142-142v.

<sup>21</sup> ADL, 2º Registro Notarial de Lisboa, oficio A, caja 4, libro 21, fols. 108-108v.



la explotación directa de rutas alternativas de comercio en Oriente, creando vías de circulación de mercancías, dinero e información, lo que les confería un inmenso poder.

Sorprendentemente, en el mismo periodo cronológico, estos mismos agentes parecen no participar en el comercio del Atlántico. A pesar de todo, con una cierta especialización en los circuitos comerciales, el Atlántico o el de Oriente, las familias que dominan los dos circuitos son frecuentemente las mismas. Manuel Gomes de Elvas, que negocia sobre todo con azúcar y palo de Brasil es tío de uno de los contratistas de la pimienta y del índigo, Luis Gomes de Elvas, siendo su hermano bastardo António Gomes de Elvas, que muere en 1578. Manuel Jorge de Lisboa y Gaspar Jorge de Oporto, este último ligado al trato del Atlántico, descendían de la misma familia, aunque se desconozca el grado de parentesco que les relaciona. Jorge Rodrigues Solis, tratante de esclavos negros y de azúcar, era tío de Damião Solis, que representaba a los contratistas de la pimienta en Cochín. Duarte Mendes de Elvas, uno de los más ricos mercaderes de Lisboa, dedicado al comercio del Atlántico, era cuñado del contratista de la pimienta Francisco Rodrigues de Elvas, que es también el poseedor de las rentas de los puertos secos portugueses, por concesión regia, a finales de la década de los 80<sup>22</sup>.

Dominando grandes circuitos de comercio, estos hombres son inmensamente poderosos, no solo por el capital económico que acumulan, sino también por las relaciones personales que construyen, lo que les permitió en diferentes momentos acercarse a la Corona y presionarle para abrir las puertas de sus cofres. Este fue también el camino que les proporcionó la entrada en el negocio de la deuda pública castellana, todavía en el reinado del rey Sebastián de Portugal.

#### LA PARTICIPACIÓN PORTUGUESA EN LOS ASIENTOS CASTELLANOS

Son estos mismos grandes hombres de negocios portugueses, localizados mayoritariamente en Lisboa, quienes intervendrán en el

<sup>22</sup> ADL, 2º Registro Notarial de Lisboa, oficio A, caja 3, libro 13, fols. 142-143.



negocio de la deuda pública castellana, sobre todo a partir de 1574. A día de hoy, no se conoce actividad portuguesa en el ámbito de préstamos a la Corona castellana anterior a 1574-1575. A pesar de todo, no podemos excluir totalmente esta posibilidad, ya que, al igual que a partir de la década de los 70, tal participación puede haber existido de forma oficiosa.

El reinado de Felipe II fue financieramente muy exigente para los cofres de la monarquía. Hereda de su padre un vasto conjunto de territorios. En la península ibérica, el reino de Castilla con todos sus territorios ultramarinos en el continente americano, y el reino de Aragón con su extensión a Nápoles y Sicilia. En el norte de Italia, ostenta el ducado de Milán, y en el norte de Europa es el soberano de los Países Bajos. Se suma a esta vastedad que, durante su reinado, el monarca concibe una política expansionista en las Indias de Castilla y en el sureste asiático, principalmente en la colonización del archipiélago filipino. A esto se suma una política de defensa de la cristiandad que le hace entrar en diversos conflictos, resaltando aquí los que particularmente afligen a las finanzas de la Corona hasta la bancarrota de 1575: la entrada en las guerras de religión francesas, el combate a los turcos en el Mediterráneo a través de la coligación de la Liga Santa y, más importante, el inicio de la guerra de los Ochenta Años en los Países Bajos, iniciada en 1568.

Es en este marco en el que algunos hombres de negocios cristianos nuevos portugueses van a acudir a las finanzas de la Corona. Los primeros registros que aquí se abordarán están reflejados en la correspondencia recibida desde Portugal por Simón Ruiz. Si bien parte de esta correspondencia ya fue publicada en la década de los años 50 del siglo pasado por J. Gentil da Silva, el autor se centró en su transcripción y no en un estudio profundo de los temas de la correspondencia entre Ruiz y la familia Elvas y sobre algunas estrategias de negocio financiero entre Ruiz y los Ximenes de Aragón, ya en las décadas de 1580 y 1590<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> José Gentil da SILVA: *Stratégie des affaires à Lisbonne entre 1595 et 1607. Lettres marchands des Rodrigues d'Évora et Veiga*, Paris, Armand Colin, 1956. José Gentil da SILVA: *Marchandises et finances: lettres de Lisbonne (1563-1578)*, Paris, Armand Colin, 1959.



De mayor relevancia es el estudio de Lapeyre, *Simón Ruiz et les "Asientos" de Philippe II*, donde el autor describe el proceso por el que este mercader entra en las negociaciones con la Hacienda castellana, alrededor de 1574. Mediante el decreto de la suspensión de pagos de los asientos al año siguiente, Ruiz y otros castellanos ven en la ausencia de la oferta de crédito a la Corona por parte de los tradicionales socios genoveses, la oportunidad ideal para entrar en este negocio, proveyendo de aquello que los genoveses solo volverían a dar tras el acuerdo de Medio General de 1577. Es ya en este trabajo de 1953 en el que Lapeyre menciona, pasando de puntillas, el apoyo financiero de algunos hombres de negocios portugueses a Simón Ruiz, con ocasión de los primeros asientos celebrados por el castellano con la Corona, aunque estos nunca aparecen referidos en la documentación de la Contaduría Mayor de Cuentas<sup>24</sup>. A pesar de todo, el autor privilegió mucho más la conexión de Ruiz con los Bonvisi, en detrimento de las relaciones con los hombres de negocios portugueses en Lisboa y en Antuerpia.

La bancarrota o suspensión de pagos, como algunos autores prefieren llamarla, es un momento clave para esta entrada portuguesa en el negocio, pero no el único. La deuda fluctuante castellana, a corto plazo, ascendía en 1575 a treinta y seis millones de ducados, siendo que los ingresos previstos rondaban los seis millones<sup>25</sup>. El decreto se publica el día uno de septiembre de 1575. Felipe II suspende todos los pagos de los intereses y declara la ilegalidad de los asientos realizados en los quince años precedentes<sup>26</sup>. Los acreedores genoveses fueron los grandes afectados, dejando a algunos negociantes de renombre con pérdidas abultadas. A pesar de todo, las consecuencias en el mercado financiero europeo no se hicieron esperar: en Antuerpia, la estrechez

<sup>24</sup> Henri LAPEYRE: *Simón Ruiz et les «asientos» de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1953.

<sup>25</sup> John H. ELLIOT: *Europe divided, 1559-1598*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 179-180. Mauricio DRELICHMAN y Hans-Joachim VOTH: *Lending to the borrower from hell. Debt, taxes, and default in the age of Philip II*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 88.

<sup>26</sup> Albert W. LOVETT: "The Castilian bankruptcy of 1575", *The Historical Journal*, 23/4 (1980), pp. 899-911. Felipe RUIZ MARTÍN: "Las finanzas españolas durante el reinado de Felipe II (alternativas de participación que se ofrecieron para Francia)", *Cuadernos de Historia: Anexos de la revista Hispania*, 2/(1968), pp. 109-173 y p. 140.



de capital llegaba a la circulación de especie, a los depósitos bancarios y al mercado de cambio. Las letras, no pudiendo ser pagadas, se anulaban y se devolvían. El gobierno español tuvo que declarar una moratoria general durante seis semanas<sup>27</sup>. En Sevilla, se arruinaron bancos importantes. En Lyon, a pesar de grandes irregularidades, había todavía banqueros italianos invirtiendo, como los Bonvisi.

Para autores como Lapeyre y Ruiz Martín, la declaración de la suspensión de pagos habría sido también una estrategia de la Corona para substituir a los acreedores genoveses por el capital nacional<sup>28</sup>. Exactamente a partir de los asientos hechos por los grandes hombres de negocios de Burgos y de Medina del Campo los portugueses van a entrar en la competición por participar, aunque de manera informal, en la deuda pública castellana a corto plazo.

La primera evidencia documental que registramos se debe precisamente a esta búsqueda del capital castellano. En una carta a Simón Ruiz del veintidós de enero de 1576, al día siguiente de acordarse el primer asiento de Ruiz con el Consejo de Hacienda, el mercader lisboeta António Gomes de Elvas escribe:

“y quaoanto a el partido de Madril holgara en extremo fuera hecho; pues he tan aventajado mucho mas de lo que yo avize y aquy avemos sabido como los Martinez lo han hecho de 60 mil ducados a 380 Merced con saqa para aquy que hes hacto aventajado y entiendo que no querian escuchar partidas pequeñas y que V. M. Con el señor Francisco de la Presa pertendian de hazer partido de 40 mil ducados y que en el heredatamos yo y mi hijo y mi consuegro los 15 mil ducados... Y la refirmaçion de los creditos se hara aquy<sup>29</sup>.”

El total negociado con la Corona representaba el envío a Flandes de 44.000 escudos, el equivalente a 16.940.000 maravedís, unos

<sup>27</sup> Herman van der WEE: *The growth of the Antwerp market and the European economy*, The Hague, Nijhoff, 1963. vol.2, p. 263.

<sup>28</sup> Henri LAPEYRE: *Simón Ruiz el les "Asientos"...*, pp. 23, 29. Felipe RUIZ MARTÍN: “Las finanzas españolas...”, pp. 142-143.

<sup>29</sup> Carta de António Gomes de Elvas a Simón Ruiz de 22/1/1576 (ASR, 034.1576.023, fl.1).



40.000 ducados<sup>30</sup>. Así, António Gomes de Elvas, su hijo Luis y su suegro António Fernandes de Elvas se ofrecen para participar con quince mil ducados, António y Luis Gomes de Elvas con diez mil y António Fernandes de Elvas con cinco mil.

Ligados a mercaderes castellanos desde la primera mitad del siglo XVI para la distribución comercial de productos ultramarinos en Castilla, y viceversa, estos eran también sus socios en la importación sistemática de trigo y textiles del noroeste francés a Lisboa<sup>31</sup>. António Gomes de Elvas y su hijo Luís descendían de la familia Coronel –familia castellana de ascendencia judaica que llega a Portugal después de la expulsión de 1492 y se instala en Lisboa y en Elvas<sup>32</sup>. António Fernandes de Elvas era suegro de António y abuelo de Luis, y como hemos visto, tratantes de los productos orientales, sobre todo especias. António Fernandes era un experimentado mercader en el trato de la pimienta en Lisboa y uno de los más ricos de la plaza de Lisboa. Fue incluso agraciado con el título de caballero hidalgo por el rey João III de Portugal y le nombraron tesorero de la infanta dña. Maria<sup>33</sup>. Disponiendo de capital acumulado y necesitados de la plata americana para el negocio en el suroeste asiático, estos hombres de negocios se asocian a los castellanos Simón Ruiz y Francisco de la Presa, ahora con mayor facilidad de acceso a los negocios de la Corona, no solo para la rentabilización de los lucros obtenidos, sino también para adquirir (con intereses) el metal blanco tan codiciado.

Por otro lado, con el ambiente tenso que se estaba generando en Amberes y la falta de pago a los ejércitos españoles, la ciudad flamenca es saqueada por las tropas de Felipe II en noviembre de

<sup>30</sup> Henri LAPEYRE: *Simón Ruiz el les "Asientos"...*, p. 22.

<sup>31</sup> Ana Sofia RIBEIRO: *Early Modern...*, pp. 81-82. Juan Ignacio PULIDO SERRANO: "La penetración de los portugueses en la economía española durante la segunda mitad del siglo XVI", en Juan Ignacio PULIDO SERRANO (ed.): *Más que negocios. Simón Ruiz, un banquero español del siglo XVI en las penínsulas ibérica e italiana*, Madrid, Iberoamericana Vervuet, 2018, Por las mismas fechas, se verifica la entrada de mercaderes castellanos en la deuda portuguesa junto con banqueros italianos, como revela Benedeta CRIVELLI: "Fieri di cambio e finanza internazionale: la rete degli intermediari finanziari tra Milano e Lisbona nella seconda metà del XVI secolo", *Storia Economica*, XVIII/2 (2015), pp. 349-384.

<sup>32</sup> José Gentil da SILVA: *Marchandises et finances...*, vol. 1, p. 9.

<sup>33</sup> A. A. Marques de ALMEIDA (ed.): *Dicionários histórico dos sefarditas portugueses: mercadores e gente de trato.*, Lisboa, Campo da Comunicação, 2009, p. 293.





ANA SOFIA RIBEIRO

1576. Por entonces, además de una parada forzosa de los negocios en la plaza, muchos mercaderes tuvieron que alejarse de la urbe, refugiándose en pequeñas ciudades satélite como Maastricht, Dunquerque, Colonia, Rouen o París. A partir de entonces, los hombres de negocios castellanos allí alojados tuvieron dificultades para volver a ejercer actividades financieras con cierta seguridad en aquella plaza. Quedaron los italianos, sobre todo los toscanos, y los portugueses como sustentadores de la actividad financiera en los Países Bajos bajo el dominio de Felipe II. Estos serían los mejores pagadores de las letras de cambio enviadas desde Castilla o Lyon para hacer llegar a manos de las autoridades de la Corona los montantes afianzados en los contratos de asiento. António Gomes de Elvas indica al propio Simón Ruiz los portugueses en Antuerpia más eficientes y de mayor confianza, como Jerónimo Lindo o su yerno Luís Álvares Caldeira<sup>34</sup>.

Por lo demás, como explica Boyajian, estos portugueses tenían ya la experiencia y dominaban el saber hacer de una actividad financiera a pequeña escala,

“(...) lending to aristocrats and officials sums secured on jewels, real estate, or annuities. (...) In still other transactions they became debtors of aristocrats who lent the merchants small sums on deposit at interest. The merchants thus collected funds from many sources to supplement their own and then invested them in comercial ventures.<sup>35</sup>”

De acuerdo con la contabilidad efectuada por Lapeyre, de todos los asientos realizados por Simón Ruiz, el primero que hizo, a pesar de ser el de menor valor, fue de los que más lucro le generó: aproximadamente el 13,5%<sup>36</sup>. Aún en ese mismo año, le sigue otro asiento en el que el consorcio portugués se extiende a nuevos miembros,

<sup>34</sup> Ana Sofia RIBEIRO: *Early Modern...*, pp. 70-71. Herman van der WEE: *The growth of...*, p. 256.

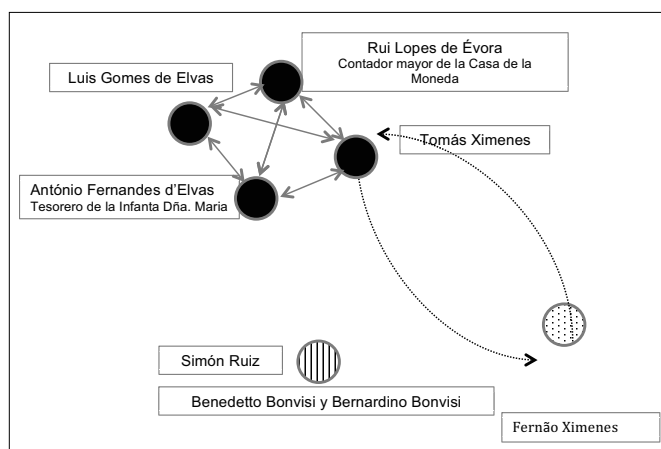
<sup>35</sup> James C. BOYAJIAN: *Portuguese bankers...*, p. 6. Otro trabajo relevante sobre su actividad crediticia se puede ver en Jorun POETTERING: “Acerca da competitividade das redes comerciais judaico-portuguesas no século XVII”, *Ler História*, 67/(2014), pp. 93-105.

<sup>36</sup> Henri LAPEYRE: *Simón Ruiz el les “Asientos”...*, p. 44.



principalmente a Tomás Ximenes y a Duarte Mendes. El consorcio de las tres grandes familias mercantiles de Lisboa –Elvas, Ximenes y Mendes– se extenderá también, como ha sido referido arriba, al arrendamiento del contrato de la pimienta entre los años 1579 y 1581, junto con el milanés Rovelasco, más tardío, entre 1592 y 1597<sup>37</sup>. Sustentada por compromisos financieros y comerciales de especie variada, se encuentran referencias a la participación portuguesa en los asientos liderados por el eje Ruiz-Bonvisi hasta 1580, aunque solo fuera en el papel de pagadores de las letras de cambio en Antuerpia<sup>38</sup>. A pesar de ello, nótese que muy probablemente esta asociación ibérica no habría sido la única que existiría en esta década de 1570. Aunque no hay vestigios tan claros y fundamentados como los referidos, estos mismos actores hacen referencia a un asiento en el que una familia Martins (o Martínez, dada la castellanización

Fig. 1  
Ejemplo de circuito financiero de los  
asientos con implicación portuguesa, 1576



Fuente: Carta de António Fernandes de Elvas a Simón Ruiz de 30/03/1576  
(ASR, 034.1576.014)

<sup>37</sup> Vitorino Magalhães GODINHO: "Rota do Cabo", p. 377.

<sup>38</sup> Valentín VÁZQUEZ DE PRADA: *Lettres Marchandes d'Anvers*, Paris, SEVPEN/ Armand Colin, 1960. III,

frecuente de los nombres) habría conseguido participar junto a los Maluenda en un asiento<sup>39</sup>.

Esta participación portuguesa se efectuaría a través de un circuito monetario-financiero complejo.

En marzo de 1576, António Fernandes de Elvas pide explícitamente a Simón Ruiz que prepare un nuevo asiento que, con este panorama, contará con una participación portuguesa de cuarenta mil escudos. Esta será una participación de una sociedad en cuotas de un quinto protagonizado por António, su nieto Luís Gomes, Tomás Ximenes, Rui Lopes de Évora y Simón Ruiz. Este, a su vez, participaría a medias con los Bonvisi de Lyon. A través de los contratos del asiento se sabe que el acuerdo alcanzó los cincuenta y un mil escudos. Por lo tanto, en estos primeros tiempos, los portugueses invierten siempre una cuantía baja de forma conservadora, dividiendo el riesgo entre múltiples agentes. Salieron letras desde Lisboa con la inversión portuguesa hasta Madrid, una vez que las ferias de Medina del Campo por esta altura estaban suspendidas, y, junto con lo invertido por la sociedad Ruiz-Bonvisi, serían tomadas para Amberes, donde Fernão Ximenes las pagaría al gobernador de Flandes. Fernão Ximenes era hermano de Tomás. Fernão adelantaría después parte del pago del asiento a Lisboa, mientras que el restante se esperaba que llegase en la flota de las Indias en plata para resarcir a Ruiz y a los Bonvisi, y, a veces, seguía para Portugal.

Condición *sine qua non* para la participación de estos magnates del comercio oriental portugués fue la obtención de permisos para llevar plata hasta Lisboa, favor que el monarca ofrecía frecuentemente a sus acreedores más fieles. No solo la correspondencia revela que los acreedores portugueses así lo solicitan como se ha visto antes y se repite en 1577:

“y ansi haziendo algun asiento con su magestad y a que le dara saqa de los reales para fuera del reino entiendo que mejor a la dara para moneda extranjera que ahi no faltara”<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Carta de António Gomes de Elvas a Simón Ruiz de 22/1/1576 (ASR, 034.1576.023, fol. 1).

<sup>40</sup> Carta de António Fernandes de Elvas a Simón Ruiz de 01/11/1576 (ASR, 034.1576.040, fol. 1v).

El permiso de salida de plata hacia Génova, tal como la lana española, era un artificio de atracción de los hombres de negocios genoveses para el préstamo de abultados capitales a la Monarquía católica<sup>41</sup>. Los portugueses exigen, y de hecho consiguen, esa exportación esencial para el acceso a la plata de forma económica, exigencia del comercio con Oriente, en particular con la India y con China. En esta última, la abundancia de la moneda de oro era tal que la plata valía mucho más. Esto en un periodo en el que, como muestran Costa, Lains y Miranda, los contratantes de la Ruta del Cabo traían solo alrededor del 10-15% de especias, mientras que preferían negociar con tejidos de algodón hindúes y porcelana<sup>42</sup>.

Sin embargo, es difícil observar registros de la cantidad de plata que salía de la Hacienda de la Monarquía para pasar la frontera con Portugal. En febrero de 1576, salió moneda de Ciudad Rodrigo hacia Portugal en un total de 10.395.000 maravedíes<sup>43</sup>. Existe por lo menos otro registro de que el pago del préstamo viene en especie: “(...) estaban las bestias alquiladas para traer el dinero del asiento que ya aquí también no tarda y parece que dentro de pocos días será aquí<sup>44</sup>.” A pesar de todo, la cantidad de letras de cambio intercambiadas entre Lisboa y Madrid, sobre todo a partir de 1574, como nos señala Sara Pinto (fig. 2 y 3), evidencia una continua cooperación en esta empresa financiera. A pesar de que los portugueses prefieren los reales de *a ocho* en numerario o barra debido al comercio con Oriente, este mecanismo permitía no solo más seguridad en las transferencias

<sup>41</sup> Carlos ÁLVAREZ NOGAL, L. C. lo BASSO y Claudio MARSILIO: “La rete finanziaria della famiglia Spínola: Spagna, Genova e le fieri dei cambi”, *Quaderni Storici*, 124/1 (2007), pp. 97-110. David ALONSO GARCÍA: “Genoveses en la Corte: poder financiero y administración en el siglo XVI”, en Manuel HERRERO SÁNCHEZ *et al.* (eds.): *Génova y la Monarquía Hispánica (1528-1713)*, Genoa, Società Ligure di Storia Patria, 2011, vol. 1, pp. 251-278. Carlos ÁLVAREZ NOGAL: “¿Cómo financiar los asientos de Felipe II? Participaciones, factorías y descuentos de libranzas”, en Hilario CASADO ALONSO (ed.): *Simón Ruiz y el mundo de los negocios en Europa en los siglos XVI y XVII*, Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid/ Cátedra Simón Ruiz, 2017.

<sup>42</sup> Leonor Freire COSTA, Pedro LAINS y Susana Münch MIRANDA: *História Económica de Portugal, 1143-2010*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2011. p. 114.

<sup>43</sup> Henri LAPEYRE: *Simón Ruiz el les “Asientos”...*, p. 22.

<sup>44</sup> Carta de António Gomes de Elvas a Simón Ruíz de 31 de octubre de 1576 (ASR, 034.1576.050).

de fondos, sino también mayor flexibilidad para la inversión de este lucro, principalmente en épocas de estrechez de capital.

Fig. 2  
 Número de letras de cambio pagadas en Madrid, por lugar de emisión (1553-1600)<sup>45</sup>

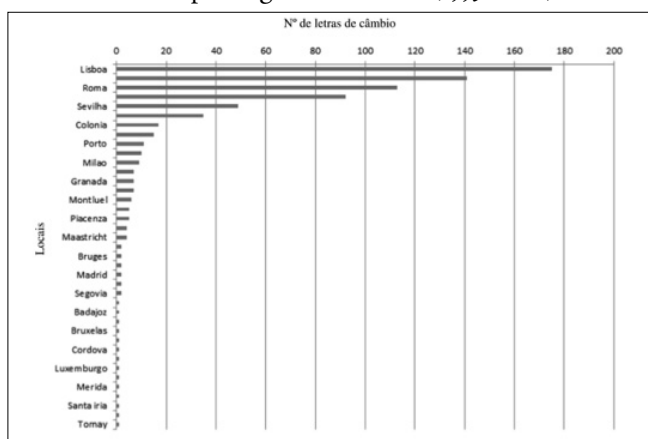
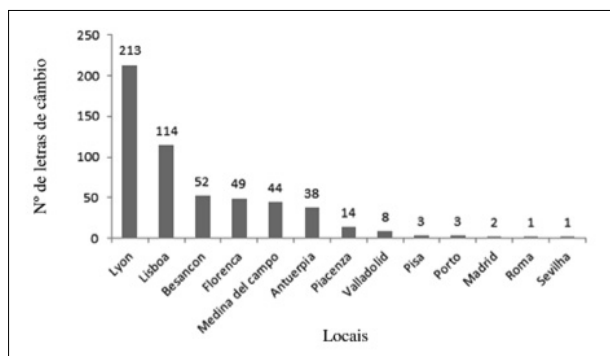


Fig. 3  
 Número de letras de cambio emitidas en Madrid, por lugares de pago (1553-1600)<sup>46</sup>



<sup>45</sup> Fuente: Sara PINTO: *A companhia de Simón Ruiz: análise espacial de uma rede de negócios no século XVI*, disertación de doctorado, Universidade do Porto, 2012. p. 110.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

Cuando se compara quién participa en estos asientos de la década de los años 70 con quiénes serán los famosos asientistas portugueses de Felipe IV (tabla 1), se entiende que estos últimos se corresponden, en parte, con los descendientes de estas familias que setenta años antes estaban ya implicadas en el negocio de la deuda pública hispánica, como es el caso de los Rodrigues de Elvas, los Gomes da Mata (descendientes de los Gomes de Elvas), los Ximenes y los Veiga d'Évora (descendientes de los Rodrigues de Évora).

Tabla 1  
Nombres y apellidos de algunos de los principales participantes en la compra de deuda pública castellana de los periodos 1576-1580 y 1626-1647.

1576-1580	1626-1647
António Fernandes de Elvas	Rui Dias Angel
António Gomes de Elvas	Manuel Rodrigues d'Elvas
Luis Gomes de Elvas	Belchior Rodrigues d'Elvas
Tomás Ximenes	Veiga d'Évora
Rui Lopes de Évora	Ximenes de Aragão
Duarte Mendes	Gomes da Mata

Fuente: Archivo Simón Ruiz, Correspondencia con Portugal, años 1576-1580. James BOYAJIAN: *Portuguese bankers...*

Tal situación solo es posible gracias al control que estos hombres tenían ya sobre el arrendamiento de los contratos de la Corona más rentables del reino de Portugal, como son los contratos del comercio con la India, el dominio del comercio oriental y la apuesta por el comercio del Atlántico desde el inicio del *boom* azucarero y negrero que hizo que el camino hasta 1626 comenzase a ser trazado incluso antes de la Unión de Coronas. Como ya hemos dicho, otros autores acentúan que las promociones económicas de este grupo de mercaderes solo se efectúa después de ser súbditos de los Austria, cuya necesidad ávida de la Hacienda para hacer frente a los costes de una política expansionista y de una constante economía de guerra,

obligó a la Monarquía a recorrer a los recursos disponibles del capital portugués. Esto habría sido posible no solo por una maestría política de presión por parte de Olivares, sino también por la amenaza sobre estos individuos por su vulnerable condición religiosa de cristiano nuevo, que les llevó a solicitar a los monarcas múltiples perdones generales<sup>47</sup>. Siendo así, como se ha comprobado en este capítulo, había un interés muy anterior de los mercaderes portugueses por el propio lucro generado por este negocio, que, en el periodo en cuestión, superó la mayoría de las veces el 10% de lucro<sup>48</sup>. Un interés completamente independiente de su vulnerabilidad social y de cualquier persecución inquisitorial.

¿Qué estrategias de aproximación a la Hacienda castellana por parte de los hombres de negocios portugueses se verificaron en este primer periodo de participación en la deuda pública?

Los hombres de negocios portugueses procurarán voluntariamente participar en el negocio de deuda pública de una corona extranjera por su atractivo financiero y por el fácil acceso a la plata americana que necesitaban para el comercio oriental con Europa, negocio que dominaban desde Lisboa. Estos mercaderes desearon y buscaron esa participación, asociándose a testaferros castellanos, candidatos favoritos de la Corona para, sin firmar oficialmente el asiento, participar de manera informal en ese negocio, no siendo acreedor oficial; ellos se enriquecen proporcionalmente a su participación del lucro de la deuda fluctuante, más arriesgada, pero bastante más rentable. Curiosamente, estos portugueses no necesitaron una financiación extra para invertir, tuvieron liquidez suficiente a través de la reinversión de los lucros del comercio ultramarino. Es cierto, sin embargo, que cada uno de ellos siempre invirtió un montante relativamente reducido de capital. Pero aunque no tuviesen el poderío o el interés para invertir los cuatrocientos mil o quinientos mil ducados como hacían los genoveses, dividieron el riesgo de una inversión de aproximadamente cien mil ducados/año (como fue el caso de António Fernandes de Elvas

<sup>47</sup> Nicolás BROENS: *Monarquía y capital mercantil...* James C. BOYAJIAN: *Portuguese bankers...*

<sup>48</sup> Henri LAPEYRE: *Simón Ruiz el les "Asientos"...*, p. 44.

o Luis Gomes de Elvas) entre varios asientos distintos, procurando recibir continuamente el rendimiento de cada uno.

Esta participación voluntaria y deseada asentada en la estrategia de un pequeño grupo de individuos auto-organizado, o sea, que a través de la superposición de sucesivas asociaciones económicas unos con otros se convierten en un grupo cohesionado, sin ninguna conciencia de eso; no se trata de un grupo que actúe concertado. Sin embargo, estos hombres de negocios portugueses no tenían poder de presión política. Al participar en este negocio informalmente a través de una posición conjunta con el asientista que era Simón Ruiz, no tienen poder de negociación y de exigencia ante la Monarquía, su deudor. Quedaban así claramente en una posición menos ventajosa y más arriesgada, pues carecían de garantías y estaban expuestos al riesgo de no ser resarcidos, ya fuese por la hacienda o por Simón Ruiz.

Este trabajo no es más que el *leitmotiv* para un futuro proyecto de investigación que procurará comprender, en un proceso de continuidad, cómo los hombres de negocios portugueses se acercaron a la hacienda y a la monarquía castellana y que era una práctica que comenzó antes de 1580. Esta es una posición contraria a la tradición historiográfica prevaleciente que interpreta el corto protagonismo financiero portugués en la Monarquía entre 1626 y mediados de la década de 1640 a través del proceso de ruptura que representó el gobierno de Olivares y la bancarrota de 1626.

#### BIBLIOGRAFÍA

- David ALONSO GARCÍA: “Genoveses en la Corte: poder financiero y administración en el siglo XVI”, en Manuel HERRERO SÁNCHEZ, *et al.* (eds.): *Génova y la Monarquía Hispánica (1528-1713)*, Genoa, Società Ligure di Storia Patria, 2011, vol. 1, pp. 251-278.
- A. A. Marques de ALMEIDA (ed.): *Dicionários histórico dos sefarditas portugueses: mercadores e gente de trato.*, Lisboa, Campo da Comunicação, 2009.
- Carlos ÁLVAREZ NOGAL: “¿Cómo financiar los asientos de Felipe II? Participaciones, factorías y descuentos de libranzas”, en Hilario CASADO ALONSO (ed.): *Simón Ruiz y el mundo de los negocios en Europa en los siglos XVI y XVII*,

- Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid/ Cátedra Simón Ruiz, 2017, pp. 193-218.
- , *El crédito de la Monarquía Hispánica en el reinado de Felipe IV*, Valladolid, Junta de Castilla y León/Consejería de Educación y Cultura, 1997.
- Carlos ALVAREZ NOGAL, L. C. lo BASSO y Claudio MARSILIO: “La rete finanziaria della famiglia Spínola: Spagna, Genova e le fieri dei cambi”, *Quaderni Storici*, 124/1 (2007), pp. 97-110.
- Cátia ANTUNES: “Free agents and formal institutions in the Portuguese empire: towards a framework of analysis”, *Portuguese Studies*, 28/2 (2012), pp. 173-185.
- Lúcio de AZEVEDO: *História dos Cristãos Novos Portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1975 (1ª edição 1921).
- James C. BOYAJIAN: *Portuguese bankers at the Court of Spain, 1626-1650*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1983.
- , *Portuguese trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1993.
- Nicolás BROENS: *Monarquía y capital mercantil: Felipe IV y las redes comerciales portuguesas (1627-1635)*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1989.
- Scott CAMAZINE, Jean-Louis DENEUBOURG, Nigel R. FRANKS, James SNEYD, Guy THERAULA and Eric BONABEAU: *Self-organization in Biological Systems*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003.
- Shai COHEN: “El retorno de los judeos conversos portugueses en época del Conde Duque de Olivares”, *Hipogrifo*, 1/(2018), pp. 191-215.
- Leonor Freire COSTA: *Império e grupos mercantis - entre o Oriente e o Atlântico (século XVII)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2002.
- , Pedro LAINS y Susana Münch MIRANDA: *História Económica de Portugal, 1143-2010*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2011.
- Benedeta CRIVELLI: “Fieri di cambio e finanza internazionale: la rete degli intermediari finanziari tra Milano e Lisbona nella seconda metà del XVI secolo”, *Storia Economica*, xviii/2 (2015), pp. 349-384.
- Antonio DOMÍNGUEZ ORTÍZ: *Política y Hacienda de Felipe IV*, Madrid, Pegaso, 1983 (1ª ed. 1960).
- , *Los judeoconversos en la España Moderna*, Madrid, MAPFRE, 1993.
- Mauricio DRELICHMAN y Hans-Joachim VOTH: *Lending to the borrower from hell. Debt, taxes, and default in the age of Philip II*, Princeton, Princeton University Press, 2014.



- John H. ELLIOT: *Europe divided, 1559-1598*, Oxford, Blackwell, 2000.
- Manuel FERNÁNDEZ CHAVES y Rafael PÉREZ GARCÍA: “La penetración económica portuguesa en la Sevilla del siglo XVI”, *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, série 4/25 (2012), pp. 199-222.
- Vitorino Magalhães GODINHO: “1580 e a Restauração”, en Victorino Magalhães GODINHO (ed.): *Ensaio II*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1978, pp. 379-421.
- , “Finanças públicas e estrutura do Estado”, en Joel SERRÃO (ed.): *Dicionário da História de Portugal*, Porto, Figueirinhas, 1984, III, pp. 20-40.
- , “Rota do Cabo”, en J. SERRÃO (ed.): *Dicionário de História de Portugal*, Porto Figueirinhas, 1984, V, pp. 371-392.
- David GRANT-SMITH: *The mercantile class of Portugal and Brazil in the seventeenth century: a socio-economic study of the merchants of Lisbon and Bahia, 1620-1690*, PhD dissertation, University of Texas, 1975.
- Pilar HUERGA CRIADO: *En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1994.
- Jonathan I. ISRAEL: *Diasporas within a diaspora: jews, crypto-jews, and the world of maritime empires, 1540-1740*, Leiden, Brill, 2002.
- Henri LAPEYRE: *Simón Ruiz et les «asientos» de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1953.
- “Lobbying”, en *Enciclopedia Britannica*, s. a., pp. <https://www.britannica.com/topic/lobbying>.
- Bernardo LÓPEZ BELINCHÓN: *Honra, libertad y hacienda. Hombres de negocios y judíos sefardíes*, Alcalá de Henares, Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes/Universidad de Alcalá, 2001.
- Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR CODES: *Inquisición Portuguesa y Monarquía Hispánica*, Lisboa, Edições Colibri/CIDEHUS, 2010.
- Eufemio LORENZO SANZ: *Comercio de España con América en la época de Felipe II*, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid/Institución Cultural Simancas, 1980.
- Albert W. LOVETT: “The Castilian bankruptcy of 1575”, *The Historical Journal*, 23/4 (1980), pp. 899-911.
- Moises ORFALI: “New Christians in the trading and banking system of Spain (16th-17th century)”, en Ariel TOAFF and Simon SCHWARTZFUCHS (eds.): *The Mediterranean and the Jews: banking, finance and international*



- trade in the 16th-18th centuries*, Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 1989, pp. 179-188.
- Enrique OTTE y Conchita RUIZ-BARRUECOS: “Los portugueses en la trata de esclavos negros de las postrimeras del siglo xvi”, *Moneda y crédito*, 85/(1963), pp. 3-40.
- Jorge PEDREIRA: *Os homens de negócio da praça de Lisboa de Pombal ao Vintismo (1755-1830). Diferenciação, reprodução e identificação de um grupo social*, disertación de doctorado, Universidade Nova de Lisboa, 1995.
- Elsa PENALVA: *As lutas pelo poder em Macau, c. 1590-c.1660*, disertación de doctorado, Universidade de Lisboa, 2005.
- Sara PINTO: *A companhia de Simón Ruiz: análise espacial de uma rede de negócios no século xvi*, disertación de doctorado, Universidade do Porto, 2012.
- Jorun POETTERING: “Acerca da competitividade das redes comerciais judaico-portuguesas no século xvii”, *Ler História*, 67/(2014), pp. 93-105.
- Amélia POLÓNIA: “Indivíduos e redes auto-organizadas na construção do império marítimo português”, en Ángel GARRIDO, Leonor F. COSTA and Luis M. DUARTE (eds.): *Economia, instituições e império. Estudos em homenagem a Joaquim Romero de Magalhães* Coimbra, Almedina, 2012, pp. 349-372.
- Ignacio PULIDO SERRANO: “Las negociaciones con los cristianos nuevos portugueses en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos (1598-1607)”, *Sefarad*, 66/2 (2006), pp. 345-376.
- , “La penetración de los portugueses en la economía española durante la segunda mitad del siglo xvi”, en Juan Ignacio PULIDO SERRANO (ed.): *Más que negocios. Simón Ruiz, un banquero español del siglo xvi en penínsulas ibérica e italiana*, Madrid, Iberoamericana Vervuet, 2018, pp. 267-312.
- Ana Sofia RIBEIRO: *Early modern trading networks in Europe. Cooperation and the case of Simon Ruiz* London, Routledge, 2016.
- Felipe RUIZ MARTÍN: “Las finanzas españolas durante el reinado de Felipe II (alternativas de participación que se ofrecieron para Francia)”, *Cuadernos de Historia: Anexos de la revista Hispania*, 2/(1968), pp. 109-173.
- Carmen SANZ AYÁN: “Los banqueros del rey y el Conde Duque de Olivares”, en José ALCALÁ ZAMORA (ed.): *Felipe IV. El hombre y el reinado*, Madrid, R.A.H. y Centro de Estudios Europa Hispánica, 2005, pp. 157-177.
- Fernando SERRANO MANGAS: *La encrucijada portuguesa: esplendor y quiebra de la Unión Ibérica en las Indias de Castilla (1600-1668)*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 2001.

- José Gentil da SILVA: *Stratégie des affaires à Lisbonne entre 1595 et 1607. Lettres marchands des Rodrigues d'Évora et Veiga*, Paris, Armand Colin, 1956.
- , *Marchandises et finances: lettres de Lisbonne (1563-1578)*, Paris, Armand Colin, 1959.
- Daviken STUDNICKI-GIZBERT: "Interdependence and the collective pursuit of profits: Portuguese commercial networks in the Early Modern Atlantic", en Diego R. CURTO y Anthony MOLHO (eds.): *Commercial networks in the Early Modern world*, Firenze, European University Institute, 2002, pp. 90-120.
- Sanjay SUBRAHMANYAN: "Connected histories: notes towards a reconfiguration of early modern eurasia", *Modern Asian Studies*, 31/3 (1997), pp. 735-762.
- José Alberto TAVIM: *Judeus e cristãos-novos em Cochim: história e memória (1500-1662)*, Braga, APPACDM, 2003.
- Maria Manuel TORRÃO: *Tráfico de escravos entre a costa da Guiné e a América espanhola: articulação dos impérios ultramarinos ibéricos num espaço atlântico (1466-1595)*, disertación de doctorado, Universidade dos Açores, 2007.
- Valentín VÁZQUEZ DE PRADA: *Lettres Marchandes d'Anvers*, Paris, SEVPEN/Armand Colin, 1960.
- Herman van der WEE: *The growth of the Antwerp market and the European economy*, The Hague, Nijhoff, 1963.



ENTRE LA ETNIA CONVERSA, LA BURGUESÍA MERCANTIL  
Y LA NOBLEZA. HEITOR MENDES DE BRITO “O RICO”:  
NUEVOS DOCUMENTOS, NUEVAS INTERPRETACIONES

Claude B. Stuczynski  
Bar-Ilan University

FAMÍLIA, BURGUESÍA MERCANTIL Y NOBLEZA

Durante los últimos años viene perfilándose el nombre de Heitor Mendes de Brito como uno de los casos que mejor revelan los problemas y desafíos de la minoría judeoconversa en Portugal, a la hora de emprender su ascenso social en un clima de sospecha religiosa, persecución inquisitorial y exclusión social basada en criterios de “pureza de sangre”. El estudioso del fenómeno *cristão-novo* que fue Israel-Salvator Révah (1917-1973), había acumulado una serie de valiosas informaciones genealógicas relativas a la familia de Heitor Mendes de Brito, en su mayoría procedentes de los archivos de la Inquisición portuguesa (fig. 1).

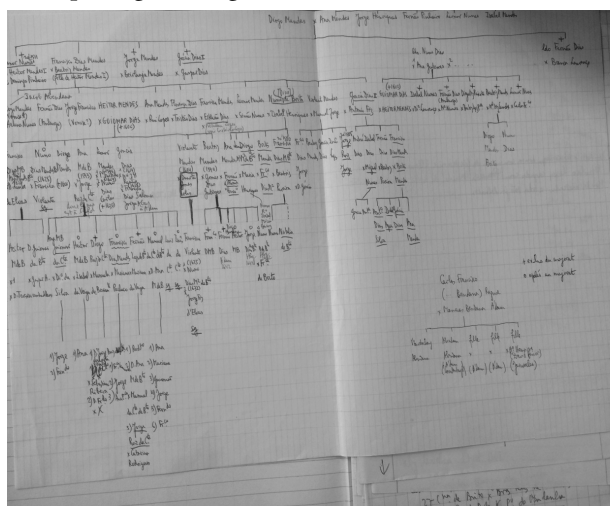


Fig. 1. Árbol genealógico de la familia Mendes de Brito reconstituido por I. S. Révah.



CLAUDE B. STUCZYNSKI

No habiendo podido publicar un estudio sobre aquella “*famille marrane*”, mostrando la proclividad de su madre Beatriz Mendes con el criptojudasmo, ni los lazos de parentesco que los unían con los Abendana residentes en la diáspora sefardí (último aspecto abordado por Florbela Veiga Frade en su tesis doctoral)<sup>1</sup>, fueron las investigaciones centradas en la dimensión socioeconómica de la minoría conversa, las que inicialmente se interesaron por Heitor Mendes de Brito<sup>2</sup>. Nacido en Trancoso hacia 1549<sup>3</sup>, aprendemos de su defensa ante el Santo Oficio de Lisboa en 1568 que era falso y tendencioso lo que su madre confesó durante su interrogatorio inquisitorial del 12 de diciembre de 1567, en lo referente a su supuesto apego al judaísmo hogareño<sup>4</sup>. Tras señalar que la hostilidad de Beatriz Mendes hacia su persona existió desde su nacimiento, debido a la predilección que le tuvo su padre, Francisco Dias Mendes, quien era odiado por su esposa, recordó que ella no lo crió como al resto de sus hermanos

<sup>1</sup> Bibliothèque et archives de l'Alliance israélite universelle, AP 39 - Fonds I. S. RÉVAH, dossier n.º 45: Familles marranes I: «Famille de Heitor Mendes o rico»; Florbela VEIGA FRADE: *As Relações económicas e sociais das comunidades sefarditas portuguesas: O Trato e a Família, 1532-1632*, Lisboa, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras. Departamento de História, 2006, pp. 238-249.

<sup>2</sup> JOSÉ GENTIL DA SILVA: *Stratégie des affaires à Lisbonne entre 1595 et 1607: lettres marchandes des Rodriguez d'Evora et Veiga*, Paris, Armand Colin, 1956; David Grant SMITH: *The Mercantile Class of Portugal and Brazil in the Seventeenth Century: A Socio-Economic Study of the Merchants of Lisbon and Bahia, 1620-1690*, Austin, University of Texas at Austin, 1975; Herman KELLENBENZ: *Sephardim an der unteren Elbe. Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16 bis zum Beginn des 18*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1958; ídem: “I Mendes i Rodrigues d'Evora e i Ximenes nei loro rapporti commerciali con Venezia”, en Gaetano COZZI (ed.): *Gli Ebrei e Venezia, secoli XIV-XVIII*, Milán, Edizioni Comunità, 1987, pp. 727-770; Anthony R. DISNEY: *Twilight of the Pepper Empire: Portuguese Trade in Southwest India in the Early Seventeenth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978; James C. BOYAJIAN: *Portuguese Trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993; António Borges COELHO: *Política, Dinheiro e Fé. Questionar a História, vol. V*, Lisboa, Caminho, 2001. Cf. A. A. Marques de ALMEIDA (ed.): “Brito, Heitor Mendes de, o Rico ou o Velho (Trancoso, c. 1550-Lisboa, 1622)”, en *Dicionário Histórico dos Sefarditas Portugueses: Mercadores de Trato*, Lisboa, Campo da Comunicação, 2009, pp. 133-135.

<sup>3</sup> Fecha que inferimos del proceso de la inquisición de Coimbra contra la madre de Heitor Mendes de Brito, Beatriz Mendes: Arquivos Nacionais- Torre do Tombo (ANTT), Tribunal do Santo Oficio, Inquisição de Coimbra, proc. 9662.

<sup>4</sup> “... [E] disse mais que tambem seus f[il]hos di[og]lo me[n]dez e heitor me[n]dez e nuno de brito amdaõ errados e tem cre[n]ça na ley dos Judeus ho que sabe p[e]llos ditos seus filhos lhe darem comta disto (ídem, fol. 21r)”.



(“*p[e]lo naõ criar co[m] o seu leite*”). Es por ello por lo que su primera preceptora fue una cristiana vieja llamada Ana Gonçalves que vivía en los alrededores de Trancoso. Es más, dijo que desde los ocho años de edad vivió en la ciudad de Aveiro, para allí precozmente iniciarse en el comercio del hierro con el País Vasco. Entre sus amistades y conocidos de infancia y juventud, nombraba una lista de cristianos viejos que lo vieron crecer y prosperar en ambas márgenes de “la raya” luso-castellana, como si fuese uno de los suyos<sup>5</sup>. Es muy probable que la omisión de sus parientes y amigos conversos, así como el relato de la incompatibilidad entre sus progenitores tuviese un fin defensivo<sup>6</sup>. De esta manera, y al carecer de otras pruebas que lo inculpasen, el 2 de setiembre de 1570 fue condenado por la Inquisición de Lisboa a abjurar *de levi* ante los miembros de dicho tribunal, exonerándosele todo castigo corporal o pecuniario, así como de la deshonra de comparecer públicamente en un Auto de Fe.

En aquél entonces, Heitor Mendes de Brito comenzaba a ser conocido como uno de los miembros más prominentes de un grupo de mercaderes y financieros que residían en Lisboa y que en su mayoría eran de origen converso. Parte esencial de la fortuna de aquellos *homens de negócios* provenía del comercio colonial con el *Estado da Índia* y sobre todo, del provechoso mercadeo de la pimienta. De allí vendría el apodo “o rico” que acompañó a Heitor Mendes de Brito durante su vida, por ser un célebre “*banqueiro e contratador de pimenta*” y “*homem m[ui]to rico*”. Razones de cariz étnico, económico, social y homonímico, llevaron a los investigadores del pasado a sugerir un posible parentesco con la poderosa familia de mercaderes luso-conversos de la primera mitad del siglo XVI: los Mendes Benveniste<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10377, fols. 13r-v.

<sup>6</sup> Maria José Ferro Tavares interpretó la dispersión de la familia de Heitor Mendes de Brito, así como la de otras tantas familias cristianas nuevas de Trancoso, como el resultado de la precoz incursión inquisitorial en aquella ciudad (Maria José Ferro TAVARES: “Os judeus da Beira interior: a comuna de Trancoso e a entrada da Inquisição”, *Sefarad*, 68/2 (2008), p. 404).

<sup>7</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10377, fols. 80r, 98v-99r.

<sup>8</sup> José GENTIL DA SILVA: *Stratégie des affaires...*, p.25; Herman KELLENBENZ: *Sephardim an der unteren Elbe...*, pp. 120-122; James C. BOYAJIAN: *Portuguese Trade...*, p. 27.



CLAUDE B. STUCZYNSKI

Actualmente, esta posibilidad es ampliamente descartada<sup>9</sup>. Asimismo, la fortuna proverbial de “o rico” indujo en su momento a João Ribeiro a barajar la hipótesis según la cuál la expresión enigmática “*coração Mendes*” empleada por Luís Vaz de Camões en uno de sus poemas (“*Com vossos olhos Gonçalves, / Senhora, captivo tendes / Êse meu coração Mendes*”), entendida por aquél filólogo como sinónimo de riqueza de afectos, aludiría a la persona de Heitor Mendes de Brito. Sin embargo, esta interpretación tampoco es consensual<sup>10</sup>.

Lo cierto es que desde finales del siglo XVI, “o rico” junto con otros magnates lisboetas de origen cristiano nuevo, comenzaron a abandonar aquél perfil tan estereotipado de ser a su vez *homens da nação* y *homens de negócios*, para emprender un proceso de integración en las elites ibéricas<sup>11</sup>. Este camino no fue siempre sincrónico, lineal u homogéneo<sup>12</sup>. En el caso que nos ocupa, no se trató de dejar

<sup>9</sup> Florbela Veiga FRADE: “Uma família sefardita do século XVI: os Mendes Benveniste”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, vol. 3 (2003), p. 138. Al encontrar a comienzos del siglo XVI en Amberes (ciudad marcada por la presencia portuguesa de los Mendes Benveniste), el nombre de un comerciante portugués llamado Rui Mendes de Brito, Marianna D. Birenbaum tampoco quiso inferir un necesario parentesco con los Mendes Benveniste, optando por mantener la duda: “[w]as he another Mendes brother who was first active in England (hence Diogo’s connections?), but who subsequently moved to Antwerp where he died, and whose role was taken over by Diogo? Or was he just another converso, with the same original sponsors in his family, who happened to be Antwerp, and in the same business of shipping?” (Marianna D. BIRENBAUM: *The Long Journey of Gracia Mendes*, Budapest, Central European University Press, 2003, chapter 3, n.º 14). Sobre los Mendes Benveniste, ver las aportaciones de: Cf. Herman Prins SALOMON y Aron DI LEONE LEONI: “Mendes, Benveniste, de Luna, Micas, Nasci: The State of the Art (1532-1558)”, *The Jewish Quarterly Review*, 88 (1998), pp. 135-211; Susana Bastos MATEUS y Carla VIEIRA (eds.): *Mendes Benveniste: Uma família sefardita nos alvares da Modernidade*, Lisboa, Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, 2016.

<sup>10</sup> Luís de CAMÕES: *Obras completas*, ed. Hernâni Cidade, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1954, vol. 1, pp. 67-68. Cf. la interpretación de Harold LIVERMORE: “Camões’ Defence of Poesy”, *Portuguese Studies*, 13 (1997), pp. 14-34.

<sup>11</sup> James C. BOYAJIAN: “The New Christians Reconsidered: Evidence from Lisbon’s Portuguese Bankers, 1497-1647”, *Studia Rosenthaliana*, 13 (1979), pp. 129-156.

<sup>12</sup> Compárese con el itinerario social de los conversos Mata Coronel (en Ana Isabel RIBEIRO, “Os Correios-Mores do Reino. Perfil e Trajecto Sociais”, en Margarida Sobral NETO (ed.): *As Comunicações na Idade Moderna*, Lisboa, Fundação Portuguesa das Comunicações, 2005, pp. 97-166), o los Ximenes (Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR: “The Purity of Blood Privilege for Honors and Positions: The Spanish Crown and the Ximenes de Aragão Family”, *Journal of Levantine Studies*, 6 (2016), pp. 177-201; Juan Ignacio PULIDO SERRANO: “The Power of the King to Transform the Family Tree: The Ximenes’ Family Request for the Status of Old Christian”, en



inmediatamente el mundo de los negocios por el del latifundio, para no parecerse a un advenedizo cristiano nuevo, ni tampoco el de optar *sine qua non* por la exogamia con la aristocracia cristiana vieja como único medio para olvidar las “infamantes” raíces hebreas. Durante su vida, “o rico” prefirió solidificar los lazos de clientelismo económico y financiero con la Corona como individuo útil y fiel, prefiriendo casar a sus hijos con miembros de aquella oligarquía mercantil cristiana nueva que fueron los Elvas. Paralelamente, apoyó con magnanimidad las instituciones eclesiásticas mediante la filantropía. Su éxito fue considerable. Si bien en 1596 el mercader cristiano nuevo Diogo de Horta testimonió durante su interrogatorio inquisitorial que trajo de Venecia una carta e informaciones de parte de un hermano judío de Heitor, llamado Diogo Mendes alias Jacob Abendana, y de otros parientes, siendo recibidas por “o rico” con el entusiasmo y el deseo de sumarse a ellos<sup>13</sup>, los miembros del tribunal de Lisboa adoptaron por unanimidad la opinión del inquisidor António de Barros de que no se procediese a su prisión y a la confiscación de sus bienes como relapso, aún si en el pasado fue condenado por el Santo Oficio. Dado que su precedente crimen “*esta purgado pela dita sent[e]nça*” inquisitorial de 1570 y que lo que ahora confesaba Diogo de Horta “*naõ parece bastante por naõ ser verosimil*”, por no haberle dado aquella carta en mano propia y puesto que su confesión bajo tortura fue revocada y confirmada en repetidas ocasiones, de Barros propuso: “*q[ue] se espere por mais prova pa[ra] ser preso*”. De esta manera, el 26 de enero de 1602, el Consejo General del Santo Oficio congelaba *sine die* toda acción inquisitorial, ratificando así la citada decisión del tribunal de Lisboa que procedió con inusitada benignidad: “*vista a calidade do R[eo] por ser m[ui]to rico*”<sup>14</sup>. Es más, como premio a los servicios prestados a la Corona, sobre todo en lo relacionado con el comercio luso-indio y el pertrechamiento de la *Carreira da Índia*, en

Avriel BAR-LEVAV, Claude B. STUCZYNSKI y Michael HEYD (eds.): *Paths to Modernity: A Tribute to Yosef Kaplan*, Jerusalem, The Zalman Shazar Center, 2018, pp. 197-213 [en hebreo].

<sup>13</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10377, fols. 80r-99r. Cf. El proceso inquisitorial contra Diogo de Horta: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 229.

<sup>14</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10377, fols. 118r-v.

1611 Felipe III (Filipe II de Portugal) le concedió a él y a sus hijos el título de *fidalgos da Casa Real*. Dicho esto, la posibilidad de continuar por aquel sendero de ascenso social mediante la vía mercantilista no estuvo exenta de algunos obstáculos. Sus descendientes inmediatos tuvieron cierta dificultad en ser admitidos en las prestigiosas órdenes militares, debido a que su familia era conocida por su completo origen judío, a pesar de que en 1623 se confeccionase un árbol genealógico en donde se celebró el abolengo medieval y noble de los Brito; que un año después el propio inquisidor general, Fernão Martins Mascarenhas, testimoniase cuán devoto y generoso había sido “o rico” con la monarquía y con la Iglesia y que aristócratas lusos elogiasen el modo de vida noble de la familia<sup>15</sup>. Quizás esto pueda explicar la subsecuente alianza matrimonial de la tercera generación de los Mendes de Brito con la familia de nobles cristianos viejos, los Coutinho, así como el paulatino abandono de las actividades mercantiles. Sin embargo, en tiempos de rigor de “pureza de sangre” promovido por los llamados *puritanos*, se comenzó a objetar que el patriarca de la familia, ahora conocido como “o velho” para distinguirlo de su homónimo nieto, había abonado la contribución monetaria impuesta a las familias conversas, la llamada *finsta do perdão*, como retribución al edicto de amnistía inquisitorial o “perdón general” de 1605 a favor los miembros de la “nación”, si bien su nombre fue excluido de la lista oficial de los contribuyentes<sup>16</sup>. El sólo hecho de que “o rico” hubiese participado en aquella colecta empañaba los esfuerzos de sus lejanos descendientes de la primera mitad del siglo XVIII para que se olvidase la proclividad conversa de la familia. De acuerdo con Fernanda Olival, la dispensa que entonces obtuvo “o velho” de no figurar en la lista del “perdón general” de 1605, en vez de ser un elemento a favor del reconocimiento social que tuvo durante los Austrias,

<sup>15</sup> Cf. “Diligência de habilitação para a Ordem de Cristo de Heitor Mendes de Brito e Elvas” (ANTT, Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra H, mç. 1, n.º 7).

<sup>16</sup> Fernanda OLIVAL: “A Família de Heitor Mendes de Brito: Um Percurso Ascendente”, en Maria José Ferro TAVARES (ed.): *Poder e Sociedade. Actas das Jornadas Interdisciplinares*, 2 vols., Lisboa, Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares-Universidade Aberta, 1998, vol. II, pp. 111-129; ídem: *As ordens militares e o estado moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa, Estar Editoria, 2001, pp. 322-345.



siendo considerado como si no fuese más un miembro de la “*nação hebreá*”, resultaba ahora “*una prueba explícita e incuestionable de un defecto*”<sup>17</sup>. Si bien es verdad que sus lejanos descendientes del siglo XVIII compartían un mismo perfil socio-cultural con la alta nobleza lusitana (debido a su improductividad, sus deudas y la obsesión por el abolengo), tuvieron que tolerar con paciencia su final aceptación como miembros plenos, debido a la efímera implicación de “o rico” con la causa conversa<sup>18</sup>.

## LIDERAZGO Y PROMOCIÓN SOCIAL

Años atrás, y tras analizar ciertas fuentes inquisitoriales portuguesas y venecianas publicadas por António Borges Coelho y por Pier Cesare Ioly Zorattini, para cotejarlas con otras provenientes de miembros de la comunidad conversa de la ciudad de Braganza que fueron procesados por la Inquisición de Coimbra a finales del siglo XVI, interpreté el significado de otro apodo que tuvo Heitor Mendes de Brito: el de “*pai dos afligidos*”.<sup>19</sup> Por un lado, a comienzos de los años 1590, éste aparecía como el principal líder político de la *nação*, a fin de obtener una amnistía inquisitorial y la moderación de la segregación jurídica del grupo, mediante negociaciones que cristalizarán en el citado “perdón general” de 1605. De acuerdo con un documento preservado en el Consejo General del Santo Oficio llamado: “Males que aconteceram a todos aqueles que advogaram o perdão geral de 1605”, leemos que: “[a] primeira pessoa que Veo a esta Corte no anno de 1591 sobre a materia do Perdão geral dos da nação Hebreá foy Hector Mendes o qual esta gente sempre aclamou, e chamou Pay dos Afligidos, e como tal o escolherão assj por este nome

<sup>17</sup> Ídem: p. 333.

<sup>18</sup> Ídem: pp. 327-345.

<sup>19</sup> Claude B. STUCZYNSKI: “New Christian Political Leadership in Times of Crisis: The Pardon Negotiations of 1605”, en Moisés ORFALI (ed.): *Bar-Ilan Studies in History, vol. 5: Leadership in Times of Crisis*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 2007, pp. 45-70.



*que tinha entre eles*<sup>20</sup>. Asimismo, del proceso inquisitorial contra Diego de Horta, así como de los interrogatorios de algunos conversos de Braganza, deduje que en aquél momento corría el rumor de que el “pai dos afligidos” había obtenido el anhelado “perdón”, o que estaba por conseguirlo; ya sea para toda la “nación”, o al menos la inmunidad para sus acaudalados líderes y representantes<sup>21</sup>. Por otro lado, parientes y conocidos en Italia testimoniaban cuán solidarizado se encontraba con el judaísmo<sup>22</sup>. Supuse que su repentino abandono de la causa conversa, así como sus crecientes muestras de caridad cristiana, tuviesen que ver con aquella estrategia de promoción social atrás referida. Pero tampoco es de descartar la posibilidad de que la citada congelación del accionar del Santo Oficio en su contra, pudiese haber sido un importante factor disuasivo. De todo esto, inferí que en los fundamentos del ascenso social de Heitor Mendes de Brito y de sus descendientes directos yacían dos fenómenos en pugna. Por un lado, la búsqueda de una identidad noble que debía ser católica e imbricada en las elites cristianas viejas. Por otro lado, el peso del origen étnico que conllevaba la

<sup>20</sup> ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Papéis Avulsos, maço 7, n.º 2645, fol. 131r (António Borges COELHO: *Inquisição de Évora: dos promórdios a 1668*, 2 vols., Lisboa, Caminho, 1987, vol. II, pp. 203-208). Agradezco a Susana Mateus por haber nuevamente consultado el documento original. Cf. Juan Ignacio PULIDO SERRANO: “Las negociaciones con los cristianos nuevos portugueses en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos (1598-1607)”, en *Sefarad*, 66 (2006), pp. 345-376; Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR: *Inquisición Portuguesa y Monarquía Hispánica en tiempos del perdón general de 1605*, Lisboa, Edições Colibri- Publicações do Cidehus, 2010.

<sup>21</sup> Claude B. STUCZYNSKI: “New Christian Political Leadership...”, pp. 64-69. En la sesión del 25 de enero de 1599, Diego de Horta confirmó que estando en Italia: “ter ouuido dizer em Roma e em outras partes que heitor mendez banqueiro de quem tem dito no dito tormento da segunda uez e outros mercadores ricos desta cidade tinhaõ bulas do Papa para senaõ proceder contra elles pelo sancto officio nestas Inquisições de Portugal conforme a ellas se custuma proceder geralm[en]te”. Al ser preguntado por los inquisidores “... que[m] lhe disse a elle que heitor mendez e os outros mercadores ricos tinhaõ bulas do Papa para serem isentos da Inquisição?”, de Horta respondió: “[d]isse que o ouuido dizer segundo ora lhe melhor lembra em Veneza a seu tio delle confitente Duarte g[onça]lvez Dorta e a outros mercadores Portuguezes q[ue] lá estaõ que ora espicialmente lhe naõ lembraõ quais eraõ e que tambem nesses carceres lopo Nunez fisico sendo nelles seu companheiro lhe disse que ouuira dizer que o dito heitor mendez tinha a dita bula do Papa” (ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10377, fols. 112r, 113v).

<sup>22</sup> Pier Cesare IOLY ZORATTINI (ed.): *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudazzanti (1561-1570)*, 18 vols., Florencia, L. S. Olschki, 1982, vol. XIII, pp. 193, 248-249, 306, 311.



sospecha religiosa de ser “judíos en potencia” y el hecho de poseer un perfil “burgués”, metonímicamente asociado con los “hombres de la nación”<sup>23</sup>. Se trataba de una lucha de legitimación social mediante la construcción de una imagen ascendente, meritocrática e integradora en la aristocracia y su bloqueo mediante el uso de una memoria estratificadora. Para salir de aquel atolladero, el cristiano nuevo debía pactar con una Corona que, en palabras de Olival, se balanceaba entre el “*rigor e intereses*”<sup>24</sup>. Esto es, entre el rigor exclusivista de la “pureza de sangre” clamado por los representantes de los estamentos tradicionales (e.g. por el alto clero, las Cortes y a menudo, por la Inquisición) y los intereses emanados de las políticas pragmáticas dictadas por la “razón de Estado”.<sup>25</sup> Para Jaime Contreras, esta dualidad sería parte de la manera dialéctica de construirse el poder real en la península ibérica, evitando así la colisión frontal entre las tendencias socio-políticas centrifugales y las centripetales<sup>26</sup>. Es por esta razón, que aquellas familias de cristianos nuevos que pactaron con éxito su ascenso social con la Corona, necesitaban también de la aprobación de las élites aristocráticas para poder formar parte integral de la misma mediante las alianzas matrimoniales y su plena aceptación en las órdenes militares. De esta manera, la trayectoria de Heitor Mendes de Brito y de sus descendientes directos, así como la de otros conversos que poseían similares

<sup>23</sup> Mientras que Révah insistió en el carácter del “marranismo” como “judaísmo en potencia” (Israel-Salvator RÉVAH: “Les marranes”, *Revue des études juives*, 118 (1959-1960), pp. 29-77), su oponente historiográfico, António José SARAIVA en su *Inquisição e Cristãos-Novos* (Lisboa, Inova, 1969), insistió en la importancia de la asociación de los cristianos nuevos con la burguesía mercantil como factor constitutivo de su exclusión (véase la versión inglesa revisada y aumentada: António José SARAIVA: *The Marrano Factory. The Portuguese Inquisition and Its New Christians 1536-1765. Translated, Revised and Augmented by H.P. Salomon and I.S.D. Sassoon*, Leiden, Brill, 2001).

<sup>24</sup> Fernanda OLIVAL: “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 4 (2004), pp. 151-182.

<sup>25</sup> Cf. Pedro CARDIM: *Cortes e cultura política no Portugal do antigo regime*, Lisboa, Cosmos, 1998, *passim*; Giuseppe MARCOCCI: *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004; José Pedro PAIVA: *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

<sup>26</sup> Jaime CONTRERAS: “Linajes, honras y manipulación”, en Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR, Fernanda OLIVAL y João FIGUERÓA-RÊGO (eds.): *Honra e Sociedade no mundo ibérico e ultramarino. Inquisição e Ordens Militares séculos XVI-XIX*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2013, pp. 19-36.





CLAUDE B. STUCZYNSKI

aspiraciones y posibilidades, resultan un escenario privilegiado para observar uno de los “*aracana imperii*” más representativos de las monarquía ibéricas durante la Época Moderna<sup>27</sup>.



En las páginas que siguen, abordaré tres aspectos hasta hoy ignorados por la historiografía que se ocupó de Heitor Mendes de Brito y sus sucesores: la posible implicación con las letras, su rol en la literatura profética portuguesa y el peso de su reputación entre sus parientes sefardíes. De esta manera, mostraré que al menos en su caso existirían otras vías complementarias de promoción política y memoria social.

#### LETRAS DE NOBLEZA

Para los especialistas de la literatura ibérica, el “Cancionero Mendes de Britto” no es ningún secreto. Se trata del “Liuro de diuersas Poessyas y Curiozidades” escrito por el puño y letra de quién firmaba ser “Hector Mendes de Britto” en Madrid, el 6 de febrero de 1623<sup>28</sup> (fig. 2).

Fuente inestimable para el conocimiento de la lírica castellana y portuguesa de aquél entonces, este cancionero fue celebrado por el crítico literario ciudarrealeno Juan Manuel Rozas, por incluir una

<sup>27</sup> Para una visión funcional- estructural del fenómeno *crístão-novo* ver: Claude B. STUCZYNSKI: “From ‘Potential’ and ‘Fuzzy’ Jews to ‘Non-Jewish Jews’/‘Jewish Non-Jews’: Conversos Living in Iberia and Early Modern Jewry”, en Francesca BREGOLI y David B. RUDERMAN (eds.): *Connecting Histories: Jews and their Others in Early Modern Europe*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 2019, pp. 197-215.

<sup>28</sup> Héctor MÉNDEZ DE BRITO: *Libro de diuersas poessyas y curiosidades*, Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS/17719; Juan Manuel ROZAS: *Cancionero de Mendes Britto: poessyas inéditas del conde de Villamediana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965, p. II. Cf. Estêvão Rodrigues de CASTRO: *Obras poéticas, em português, castelhano, latim, italiano*, ed. Giacinto Manupella, Coimbra, Por ordem da Universidade, 1967, p. 366; conde de VILLAMEDIANA: *Poesía impresa completa*, ed. José Francisco Ruiz Casanova, Madrid, Cátedra-Letras hispánicas, 1990, p. 27; ídem: *Poesía inédita completa*, ed. José Francisco Ruiz Casanova, Madrid, Cátedra-Letras hispánicas, 1994, p. 20.



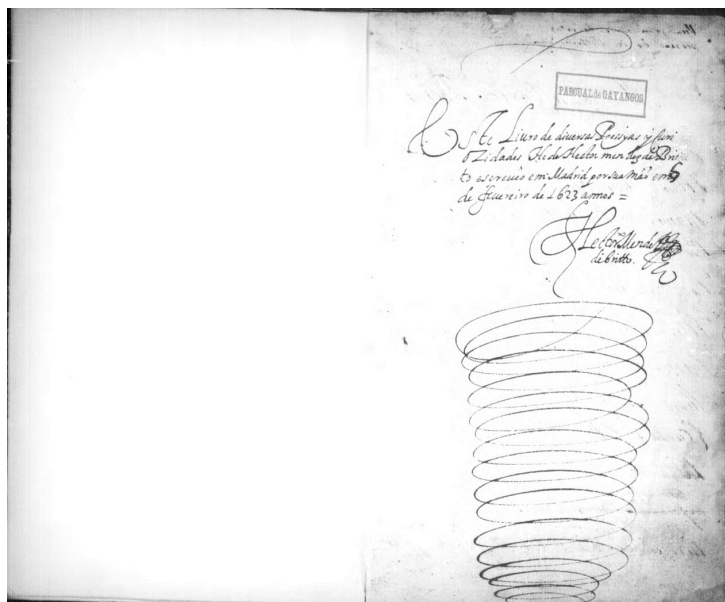


Fig. 2 Héctor MÉNDEZ DE BRITO: *Libro de diversas poetas y curiosidades*, BNE, MSS/17719.

serie de poemas inéditos de Juan de Tassis y Peralta, segundo conde de Villamediana (1581-1622). Si bien Rozas identificó al autor del cancionero con nuestro acaudalado converso<sup>29</sup>, en la biografía de Trevor J. Dadson sobre quien fue a su vez poeta, presidente del Consejo de Portugal (entre 1605 y 1616) y luego su virrey (entre 1617 y 1622), don Diego de Silva y Mendoza, conde de Salinas y marqués de Alenquer (1564-1630), prefirió optar por la prudencia al decir: “*es tentador ver al Héctor Mendes, a quien Salinas había pedido un préstamo, como el Héctor Mendes Britto, quien en 1623 compiló el famoso Cancionero de Mendes Britto*”<sup>30</sup>. De ceder momentáneamente a esta tentación

<sup>29</sup> “Heitor Mendes de Britto [sic]... que tuvo la amorosa paciencia de reunir un precioso cancionero de poesía de su tiempo, sin ayuda de amanuense, copiando de su puño y letra no obstante sus millones” (Juan Manuel ROZAS: *Cancionero de Mendes Britto...*, p. 12).

<sup>30</sup> Trevor J. DADSON: *Diego de Silva y Mendoza. Poeta y político en la corte de Felipe III*, Granada, Ediciones de la Universidad de Granada, 2011, p.145, n.º 22.

prudente, podríamos suponer que uno de los motivos que hubiesen llevado a “o rico” a componer un cancionero fue la búsqueda de la distinción social mediante las letras. En un estudio sobre el “Cancionero Manuel de Faria”, Edward Glaser se sorprendió frente al hecho de que un hombre de negocios de la envergadura de “o rico”, pudiese haber sido un aficionado a las letras, si bien reconocía que: “*muchos de los cancioneros que llegaron a nosotros fueron compilados por individuos que no buscaron ni obtuvieron la fama literaria*”<sup>31</sup>. No pudiendo aquí analizar el contenido del “Cancionero Mendes de Britto” con el detalle y la profundidad que merece<sup>32</sup>, tan sólo diré que los poemas del Conde de Salinas y Marqués de Alenquer, así como los del conde de Villamediana (nacido en Lisboa aunque de origen lombardo-castellano), tienen un lugar de destaque, para luego ser secundados por composiciones de Lope de Vega y Luis de Góngora, entre muchos otros. Los autores portugueses (como Diogo Bernardes, don Álvaro de Alemcastro, duque de Aveiro, Fernão Rodrigues Lobo Soropita o Estêvão Rodrigues de Castro), aparecen más esporádicamente, y a diferencia del “Cancionero Manuel de Faria”, es a menudo a través de poemas amorosos y satíricos. Es verdad que en el “Cancionero Mendes de Britto” abundan los versos de cariz moral, existencial y espiritual. Sin embargo, son escasas las referencias explícitas al cristianismo. Con ello no se debe inferir un velado apego al judaísmo por parte de su compilador. Probablemente, aquello sea una cuestión de gusto, que era más profano que el del devoto autor del “Cancionero Manuel de Faria”<sup>33</sup>. En caso de que el “Cancioneiro Mendes de Britto” fuese compilado por “o rico”, sorprenderá la inclusión de “Otra Sátira a Jorge de Tovar, recién privado de su of[icio]” que reza lo siguiente: “*De todas mis*

<sup>31</sup> “Quite a few of the *Cancioneros* that have come to us were compiled by individuals who neither sought nor attained literary fame” (Edward GLASER: *The Cancionero Manuel de Faria*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1968, p. 7).

<sup>32</sup> Véase el inventario de poemas datado en el siglo XVIII de las “Poesías recopiladas por Mendes de Britos [sic]” en: BNE, MSS 18579/16/2, así como su listado en Juan Manuel ROZAS: *Cancionero de Mendes Britto...*, pp. 13-31.

<sup>33</sup> Edward GLASER: *The Cancionero ...* La dominante presencia de la poesía religiosa se encuentra también en otros cancioneros portugueses de aquellos tiempos, como ser en el: *Cancioneiro de Francisco de Galvão*, ed. José Miguel Martínez Torrejón, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2016.



*profecías/ sólo me falta un ladrón, / que es Jorge de Zabulón, / espectador del Mesías*<sup>34</sup>. Se trata de uno de los numerosos poemas escritos por el conde de Villamediana contra quien fue secretario del Real Patronato, miembro del Consejo Real y luego secretario de Estado, Jorge de Tovar y sus dos hijos, Jorge y Diego: “*motejándoles siempre de judíos*”.<sup>35</sup> Los Tovar eran considerados de ascendencia conversa, pero el 14 de febrero de 1614 obtuvieron de Felipe III el hábito de la Orden Militar de Santiago<sup>36</sup>. ¿Cómo explicar la inclusión de una sátira que se burlaba de una familia conversa que habría logrado lo que el hipotético autor del cancionero pretendía lograr para él y sus descendientes? Fuera de la admiración que hubiese tenido hacia la poesía del conde de Villamediana, o la posibilidad de que aquello pudiese ser parte de una estrategia de camuflaje de sus orígenes, no sería de descartar una interpretación coyuntural, visto el papel que tuvo Jorge de Tovar en las incesantes luchas de poder entre facciones que caracterizaron la corte de Felipe III<sup>37</sup>. Sería también de aceptar la opinión de Jack Weiner con respecto al antisemitismo del conde de Villamediana y sugerir que el autor del “Cancionero Mendes de Britto” interpretó aquella manera de referirse a la destitución de Jorge de Tovar tras el ascenso al trono de Felipe IV en 1621 como un

<sup>34</sup> Héctor MÉNDEZ DE BRITO: *Libro de diversas poesías y curiosidades*, fol. 163v.

<sup>35</sup> Palabras de Emilio COTARELO Y MORI (*El conde de Villamediana, estudio biográfico-crítico con varias poesías inéditas del mismo*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1886, p. 70), cuya explicación tendría que ver con asuntos de carácter romántico. Esta interpretación fue confirmada por José Francisco RUIZ CASANOVA (Conde de VILLAMEDIANA: *Poesía inédita...*, p. 80) al decir que: “Villamediana siempre atacó a Jorge de Tovar en sus sátiras a través de dos imputaciones: una, la de ser judío o descendiente; y en el terreno de lo sexual, calificándolo de cornudo y/o impotente”. La obsesión de Villamediana contra los Tovar se refleja en la cantidad de su poemas satíricos (ídem: *Poesía impresa completa*, pp. 449, 361, 946, 947, 1067, 1068, 1069, 1073; ídem: *Poesía inédita completa*, pp. 75, 80, 81, 137, 138-139, 339).

<sup>36</sup> Sin embargo, sus hijos usaron aquella gracia sólo años más tarde. El hijo mayor, Jorge de Tovar Valderrama y Loaysa, fue escritor y poeta (Josef Antonio ÁLVAREZ Y BAENA: *Hijos de Madrid: ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes. Diccionario histórico por el orden alfabético de sus nombres, que consagra el ilmo. y nobilísimo ayuntamiento de la imperial y coronada villa de Madrid*, Madrid, En la oficina de Benito Cano, 1790, vol. III, pp. 19-20), mientras que el menor, Diego de Tovar y Valderrama, fue un prestigioso juriconsulto (Cf. la introducción de José Luis BERMEJO CABRERO a su edición del tratado de Diego de TOVAR Y VALDERRAMA: *Instituciones políticas*, Madrid, Centro de Estudios políticos y constitucionales, 1995).

<sup>37</sup> Santiago MARTÍNEZ FERNÁNDEZ: *La sombra del valido. Privanza, favor y corrupción en la corte de Felipe III*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 133, 138-139.



mero “antisemitismo de ocasión y conveniencia”<sup>38</sup>. De esta manera, no solamente el “Cancionero Mendes de Britto” sería un medio para definir a su compilador como un respetable portugués en Madrid que amaba las letras portuguesas y castellanas, privilegiando a dos aristócratas-poetas españoles que sirvieron de puente estilístico entre ambas tradiciones líricas<sup>39</sup>. Sería también el producto de una estrecha relación que uniría a Heitor Mendes de Brito con el conde de Salinas y marqués de Alenquer (siendo el Conde de Villamediana su émulo poético durante su juventud)<sup>40</sup>. Gracias a los estudios de Dadson sabemos que Salinas/Alenquer fue severamente criticado en Portugal por la dependencia económica y la proximidad que tuvo con algunos hombres de negocios que le prestaron dinero. Entre estos figuraba Heitor Mendes de Brito<sup>41</sup>. Esta relación de intereses económicos pudo incidir en el éxito de la promoción social de “o rico” y quizás en la idea misma de escribir un cancionero<sup>42</sup>. Sin embargo, nos vemos forzados abandonar esta hipótesis, al constatar el hecho de que Heitor Mendes de Brito falleció el 27 de noviembre de 1622, meses

<sup>38</sup> Juan YÁÑEZ: *Memorias para la Historia de Don Felipe III, rey de España*, Madrid, Nicolás Rodríguez Franco, 1723, p. 52; Jack WEINER: “Personalidad y temática de Juan de Tasis, Conde de Villamediana (1582-1622): el alocado verdugo de sí mismo”, *Annali Sezione Romanza*, LVII 1 (2015), p. 177.

<sup>39</sup> Trevor J. DADSON: *Diego de Silva y Mendoza...*, pp. 282-283.

<sup>40</sup> Ídem: “La poesía amorosa de los Condes de Salinas y Villamediana: ¿un diálogo subtextual?”, en Manuel GARCÍA MARTÍN (ed.): *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: Actas del II Congreso de la AISO*, 2 vols., Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993, vol. I, pp. 269-277.

<sup>41</sup> Trevor J. DADSON: *Diego de Silva y Mendoza...* pp. 145, 159, 172. Quizás, esta complicidad entre el Virrey y los “hombres de negocios” tenga que ver con el hecho de que tras correr el rumor sobre la muerte del Conde de Salinas y Marqués de Alenquer en Madrid en 1630, estallasen escenas de hostilidad en sus posesiones en Alenquer contra sus habitantes cristianos nuevos (ídem: “The Duke of Lerma and the Count of Salinas: Politics and Friendship in Early Seventeenth-Century Spain”, *European History Quarterly*, 25 (1995), p. 5).

<sup>42</sup> De acuerdo con Fernanda Olival: “[e]xistiria em 1611/1612 dois grandes partidos no conselho de Portugal: um encabeçado pelo conde de Salinas, que tinha do seu lado o confessor do rei e o duque de Uceda; do outro, elencava-se Fernão de Matos com a cobertura de Rodrigo Calderón e do duque de Lerma” (Fernanda OLIVAL: *D. Filipe II de cognome ‘O Pio’*, Lisboa, Temas & Debates, 2008, p. 198). Para Trevor J. Dadson, lo que caracterizó a Salinas/Alenquer fue su capacidad de sobrevivir a los cambios de poder y caídas en desgracia en la Corte (Trevor J. DADSON: “The Duke of Lerma...”, pp. 5-38).



antes de que firmase “*por sua mão*” el cancionero<sup>43</sup>. En definitiva, sin saber quién fue el verdadero autor del “Cancionero Mendes de Britto”, sugiero no descartar la posibilidad de que fuese un pariente de Heitor Mendes de Brito, como el hijo de su hermana, Ana Mendes de Brito y de Jorge Roiz da Costa, que llevaba su mismo nombre. Este Heitor Mendes de Brito era hermano de Nuno Dias Mendes que “*uiu em Madrid he assentista e tez[oreiro]ro dos milhões*”<sup>44</sup>. Dejando esta hipótesis para ser confirmada, lo que sí constatamos es que un hijo de “o rico”, llamado Nuno Dias Mendes de Brito, cultivó las letras, erigió una costosa biblioteca y promovió el mecenazgo literario<sup>45</sup>. El escritor conquense y amigo de Lope de Vega, Juan de Piña (1566-1643), fue su protegido<sup>46</sup>. Así, en tres de sus obras literarias, Piña agradeció la prodigalidad de su bienhechor, y tras el fallecimiento de éste antes de que apareciese la tercera, recordó que la generosidad de

<sup>43</sup> ANTT, *Convento de S. João Evangelista de Xabregas (Convento de S. Bento)*, L<sup>o</sup> 9, fols. 34r-v. Agradezco a Fernanda Olival por haber corroborado este dato.

<sup>44</sup> Este Heitor Mendes de Brito estaba casado en segundas nupcias con una cristiana vieja llamada D. Teresa, viviendo antes de morir en Lisboa a mediados del siglo xvii: “*de sua fazenda*”. Datos recogidos de la sesión de genealogía del 2 de junio de 1655, del proceso inquisitorial contra una sobrina llamada Guiomar da Costa (ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10464, fol. 52r). Esta inculpada, que entonces tenía 40 años de edad, tenía un hermano que llevaba el mismo nombre. Dada su probable juventud, dudo que pueda ser el autor del cancionero. *A fortiori*, tampoco pudo ser el nieto de “o rico” llamado Heitor Mendes de Brito e Elvas. Cf. A. A. Marques de ALMEIDA (ed.): “Heitor Mendes de Brito e Elvas (n. depois 1624-m. 1699)”, en *Dicionário Histórico dos Sefarditas...*, pp. 241-243.

<sup>45</sup> Así lo celebró el escritor Juan de Piña: “[d]igo por cosa notoria, que v.m. pára raro exemplo de la virtud y nobleza, se ha dado tan de veras sin estorvo de grandes riquezas al estudio de las letras Humanas, que admira la aficio[n], y curiosidad à la leccion de varias y, diversas ciencias de q[ue] tiene innumerables libros bien curiosos, y bien extraordinarios, adquiridos con muchos desvelos y dineros el premio ser muy general en todas, y en diferentes lenguas, como si de intento las huuiera professado para valerse dellas à no desdezir de sus naturales” (Juan de PIÑA: *Varias fortunas*, Madrid, por Iuan González, 1627, dedicatoria, s.p.). Cf. el impreso de siete fólíos sobre partición de los bienes del fallecido Hector Mendez de Brito iniciado por este hijo: “Por Nuño Diaz Mendez de Brito, cauallero de la casa del Rey nuestro señor en el reyno de Portugal, vezino de la ciudad de Lisboa”, s.n., ca. 1625, en BNE, Porcones/254(8); así como: A. A. Marques de ALMEIDA (ed.): “Brito, Nuno Dias Mendes de (Lisboa, 1584- Madrid, 1629)”, en *Dicionário Histórico dos Sefarditas...*, pp. 136-137.

<sup>46</sup> Acerca de Juan de Piña, ver la introducción de Emilio Coltarelo y Mori en su edición de Juan de PIÑA: *Casos Prodigiosos y Cueva Encantada*, ed. Emilio Coltarelo y Mori, Madrid, Librería de la viuda de Rico, 1907 y el artículo de Yves-René FONQUERNE: “Quelques documents inédits sur Juan de Piña et sa famille”, *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 27 (1976), pp. 127-34.





CLAUDE B. STUCZYNSKI

su malogrado mecenas fue continuada por su hermano y sucesor de la familia, Francisco Mendes de Brito<sup>47</sup>. En todas aquellas ocasiones Piña celebró “*la grandeza*” del progenitor de ambos hermanos. Es lo que ya leemos en la introducción de su compilación de relatos biográficos llamado “*Varias Fortunas*” (1627) (fig. 3):

“V. M. es hijo del grande Hector Mendes de Brito, grande por su valor y merecimientos, estimado y respetado de todos no solamente en España, mas aun en las mas remotas partes, y regiones del mundo, à quien muchos de los Monarcas le comunicaron por cartas, y hizieron tanto aprecio de su ilustre persona, entendimiento y prudencia, que se vio ser, como notoriamente era, el varón mas insigne que florecio en sus tiempos en el Orbe, con que tan dignamente adquirio el renombre de Grande, tan devido por sus merecimientos, y heroycas virtudes, entre las quales la mas principal era su mucha caridad, que liberalmente exercitava en general con todos”.



Según Piña, las virtudes morales y religiosas de Heitor Mendes de Brito eran ejemplares:



“socorriendo à los pequeños y pobres, ayudando à los que no lo eran, con que fue parte de hazer muchos hombres ricos, y acreditados, favoreciendo à muchissimos Religiosos, y à sus Monasterios, y casas, de que se infiere bien su mucha bondad, Christiandad, y santo zelo del servicio de Dios”.

Asimismo, “*su mucha nobleza*” era hartamente conocida:

“pues es de la ilustre familia, y casa de los Britos del Reyno de Portugal tan antigua, noble, y principal como es notorio, assi en

<sup>47</sup> Juan de PIÑA: *Segunda Parte de los Casos Prodigiosos*, Madrid, Viuda de Alfonso Martín, 1629, p. 41, también transcrito por Coltarelo y Mori (Juan de PIÑA: *Casos Prodigiosos...*, pp. XXVIII-XXXI). Sobre Francisco Dias Mendes de Brito, véase A. A. Marques de ALMEIDA (ed.): “Brito, Francisco Dias Mendes de (n. Lisboa 1581)”, en *Diccionario Histórico dos Sefarditas...*, pp. 131-132.



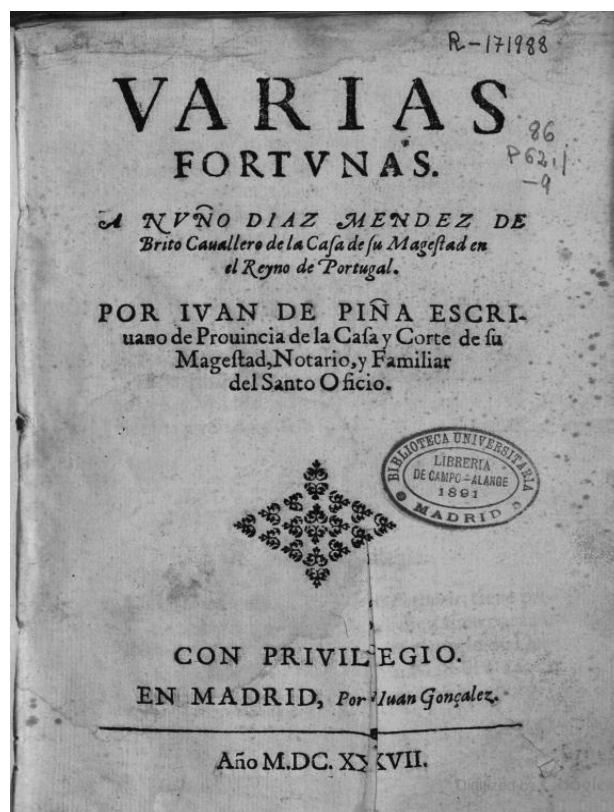


Fig. 3 Juan de PIÑA: *Varias fortunas*, Madrid, por Iuan Gonçalez, 1627

él como en los estraños, y por aver en ella tantos, y tan excelentes varones en armas, virtudes y letras como se sabe, y las Coronicas lo refieren”.

Habiendo servido a su rey y a su patria con fidelidad y prodigalidad,<sup>48</sup> el gran duque de Toscana:

<sup>48</sup> “Demás desto sirvió a su Magestad, y à los señores Reyes, sus predecesores, con mucha fidelidad, assi como con grandissimas cantidades de emprestidos para socorros, y proveymientos de las armadas de las Indias, y otras partes, como en todas las



CLAUDE B. STUCZYNSKI

“por muchas vezes, y con grandissimas instancia procurò, que quisiesse ir à vivir à sus Estados, ofrecié[n]dole el titulo de Marques, con otras prerogativas de importancia para el, y para sus hijos y descendientes ...”.

Esta invitación sería parte de la política mercantilista que caracterizó a los Grandes Duques de Toscana, que no solamente había permitido al común de los cristianos nuevos a retornar al judaísmo en la ciudad de Livorno, sino que instaron a médicos y a ricos hombres de negocios de origen converso, como los Ximenes, a fusionarse con las elites aristocráticas locales<sup>49</sup>. Sin embargo, en el caso de “o rico”, este generoso ofrecimiento fue en vano, aclaraba Piña, dado que: “*todo lo despreció solo por servicio de su Rey y Patria*”. La magnificencia y el patriotismo de aquél lusitano fue tal, que su persona se confundía con la historia y el devenir de la gloriosa y próspera metrópolis Lisboa:

“[L]a insigne ciudad de Lisboa, famosa en el Orbe, es de v.m. dichosa patria, y si no fue Hector Mendez de Brito su padre, el Ulises fundador lo pudiera ser en su tiempo por el grande prude[n]te, y sabio, si el de menos engaños, y más riquezas, por quién de Cresos, y Midas escusara la antigüedad admiraciones a su exe[m]plo, enriquecía quanto miraua, como el Sol en amagos de prouidencia, padre de la patria, pudo ser llamado de v.m. emulo del que merecio este renombre, ilustrando su Republica, cuyo premio deuido a su piedad logra por sucessores, Principes, Reyes, Reynos y Monarquias”<sup>50</sup>.

Señalemos, además, que la portada de “*Casos prodigiosos y cueva encantada*” (1628), aparecía ornada con el emblema de la familia Mendes de Brito (fig. 4).

ocasiones q[ue] en sus tiempos se ofrecieron, sin interés alguno, sobre que le escrivieron infinitas cartas, dándole las gracias de los muchos servicios que les avia hecho” (idem).

<sup>49</sup> Lucia FRATTARELLI FISCHER: *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno, secoli XVI-XVIII*, Turín, Silvio Zamorani, 2008.

<sup>50</sup> Juan de PIÑA: *Varias fortunas...*, dedicatoria, s.p.





Fig. 4. Juan de PIÑA: *Casos Prodigiosos y Cueva Encantada*, Madrid, en la Imprenta del Reyno, 1628.

Tanto allí como en la segunda parte de aquella novela, la “Segunda parte de los casos prodigiosos”, 1629, Piña saludaba a aquél distinguido linaje: “*por auer en ella tantos, y tan excelentes varones en*



CLAUDE B. STUCZYNSKI

*armas, virtudes y letras*<sup>51</sup>. En definitiva, la riqueza noble y virtuosa de Heitor Mendes de Brito y la proeza militar de sus nobles antepasados, los Brito, se complementaba ahora con el noble y desinteresado amor por las letras por parte de sus hijos.

#### UNA RIQUEZA PROFETIZADA

El segundo aspecto que quisiera tratar tiene que ver con el mesianismo portugués, conocido de manera cómoda aunque reductora por “*sebastianismo*” y con la figura del intrépido y multifacético jesuita António Vieira (1608-1697)<sup>52</sup>. Entre las acusaciones que la Inquisición portuguesa recriminó al profetismo milenarista del padre Vieira fue la sostener que el fallecido monarca y “restaurador” de la dinastía de los Braganza, don João IV (1604-1656), resucitaría en tanto que rey “*encoberto*” vaticinado en las “Trovas” del zapatero de Trancoso, Gonçalo Eanes Bandarra (c. 1500-1556), a fin de reinar sobre el Quinto Imperio universal.<sup>53</sup> Ahora bien, uno de los pocos que acudieron a su defensa fue Nicolás Bouray, un belga radicado en Lisboa desde antaño y que fue familiar del Santo Oficio. Teniendo 74 años de edad en 1661, Bouray entregó a la Inquisición un papel defendiendo las posiciones del padre Vieira con respecto a su interpretación de las “Trovas”, bajo el título de:

<sup>51</sup> ÍD.: *Segunda Parte de los Casos...*, dedicatoria, s.p.; ídem: *Casos Prodigiosos...*, pp. 7-8.

<sup>52</sup> La literatura al respecto es considerable. Me remito a los estudios clásicos de João Lúcio de AZEVEDO (*A evolução do sebastianismo*, Lisboa, Livraria Teixeira, 1918; ídem: *História de António Vieira, com factos e documentos novos*, 2 vols., Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1918-1921), a dos biografías recientes sobre el Padre Vieira (Thomas M. COHEN: *The Fire of Tongues, António de Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*, Stanford, Stanford University Press, 1998; Ronaldo VAINFAS: *António Vieira: Jesuíta do rei*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011) y a la síntesis de Jacqueline HERMANN (*No reino do Desejado: A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998). Francisco BETHENCOURT: “The Unstable Status of Sebastianism”, en Francisco BETHENCOURT (ed.): *Utopia in Portugal, Brazil and Lusophone African Countries*, Oxford, Peter Lang, 2015, pp. 43-69.

<sup>53</sup> ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 1664 (= Adma MUHANA (ed.): *Autos do Processo de Vieira na Inquisição, Obra Completa Padre António Vieira, tomo III, volume IV*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014).



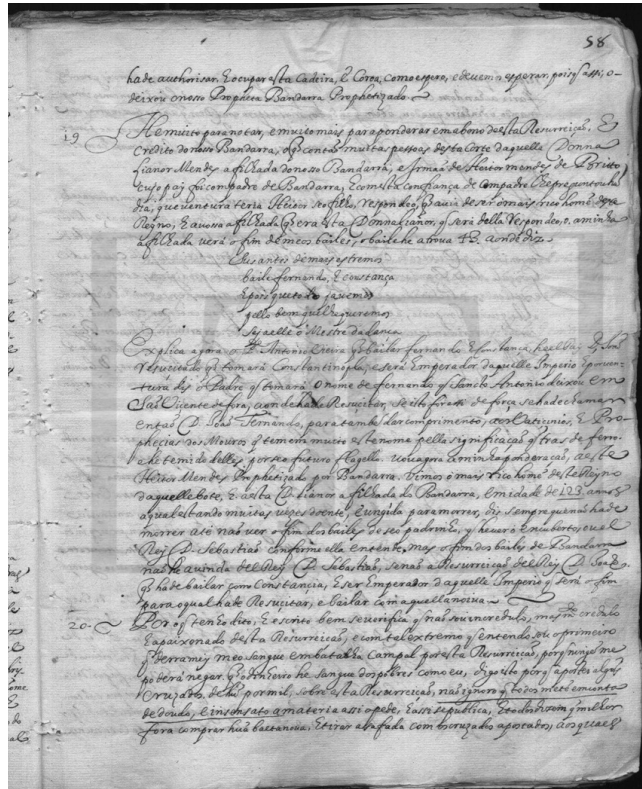


Fig. 5. ANTT, Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Lisboa, proc. 1664, fol. 58r.

“Para os incrédulos da ressurreição del-Rei Dom João o Quarto, não só para haver de reinar, mas também para haver de imperar, tirado das profecias de Gonçalo Anes Bandarra explicadas e declaradas pelo Padre António Vieira da Companhia de Jesus, residente nas partes do Maranhão, Estado do Brasil. Nec vana fides”<sup>54</sup>.

Entre las numerosas razones que invocó para que se diese crédito a Vieira y a Bandarra, encontramos el argumento decimonoveno (fig. 5):

<sup>54</sup> La defensa de Bouray fue transcrita por Joseph Jacobus VAN DEN BESSELAAR: *António Vieira, profecia e polémica*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2002, pp. 110-137, y se encuentra en Adma MUHANA (ed.): *Autos do Processo...*, pp. 491-507.



CLAUDE B. STUCZYNSKI

“[é] muito para notar e muito mais para ponderar em abono desta resurreição e crédito do nosso Bandarra o que contam muitas pessoas desta Corte daquela Dona Lianor Mendes, afilhada do nosso Bandarra e irmã de Heitor Mendes de Brito, cujo pai foi compadre do nosso Bandarra, e com esta confiança de compadre, lhe perguntou um dia que ventura teria Heitor, seu filho; respondeu que havia de ser o mais rico homem deste Reino. ‘E a nossa afilhada’ (que era esta Dona Lianor) ‘que será dela?’ Respondeu-o: ‘A minha afilhada verá o fim de meus bailes’”.

Bouray recordó que “*o fim dos meus bailes*” se refería a la “trova” número 43: “*Sus! Antes de mais estremos/ baile Fernando e Constança/ E pois que tudo ja vemos,/ Pelo bem que lhe queremos/ Seja elle o mestre da dança*”<sup>55</sup>. Según el padre Vieira, esta significaba el tiempo de revelación del rey “*encoberto*”<sup>56</sup>. El belga explicó que solo después del fallecimiento de João IV en 1656, Leonor Mendes expiró a los 123 años de edad:

“a qual estando muitas vezes doente, e unguida para morrer, diz sempre que não há de morrer até não ver o fim dos bailes de seu padrinho, que *é ver o encoberto, ou el-Rei Dom João* que há de bailar com Constância, e ser imperador daquele Império que será o fim para o qual há de Ressuscitar, e bailar com aquela noiva”.

¡Y es que no podía morir antes de que se cumpliese la profecía de su padrino!<sup>57</sup> En cuanto “*a este Heitor Mendes, profetizado por*

<sup>55</sup> Elias LIPINER: *Gonçalo Anes Bandarra e os Cristãos-Novos*, Trancoso, Camara Municipal de Trancoso & Associação Portuguesa de Estudos Judaicos, 1996, p. 193.

<sup>56</sup> En palabras de Bouray: “Explica agora o Padre António Vieira que bailar Fernando e Constança, é el-Rei Dom João ressuscitado que tomará Constantinopla, e será Imperador daquele Império e porventura diz o Padre que tomará o nome de Fernando que Santo António deixou em São Vicente de Fora, aonde há de Ressucitar, se isto fo assim de força se ha de chamar então Dom João Fernando, para também dar cumprimento aos Vaticínios, e Profecias fos Mouros que temem muito este nome pela significação que traz de ferro e é temido deles por seu futuro flagelo” (ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 1664, fol. 58r = Adma MUHANA (ed.): *Autos do Processo...*, pp. 500-501).

<sup>57</sup> Calculando a partir de los decinueve años de edad que tendría Leonor Mendes según su madre Beatriz Mendes en la sesión de “genealogía” de su proceso inquisitorial,



*Bandarra*”, explicaba, “*vimos o mais rico homem deste Reino*”<sup>58</sup>. A pesar de que no pude corroborar el nexo de amistad y padrinazgo que uniría al zapatero cristiano viejo con aquella familia conversa, sabemos que el autor de las “Trovas” tuvo en Trancoso y fuera de ella una relación privilegiada con los cristianos nuevos. Al decir del converso Jorge Fernandes, “...*era muy inclinado Aos xpããos Novos ...*”<sup>59</sup>. Según Elias Lipiner, dado que el profetismo de *Bandarra* era de cariz sincretista, se podía leer literalmente en clave cristiana, o mediante una interpretación judaizante<sup>60</sup>. Aquellos motivos que se encontraban en las “Trovas” que tanto interés habían despertado en los círculos cripto-judíos durante la vida del zapatero de Trancoso, fueron ahora realzados y reelaborados por el milenarismo judeocristiano del jesuita. Es por ello por lo que la Inquisición no solamente acusó al Padre Vieira de hacer de *Bandarra* un portavoz de la palabra de Dios, sino de darle un sabor mesiánico y judaico<sup>61</sup>. A nuestros efectos, nos interesa la invocación de Heitor Mendes de Brito y miembros de su familia como parte de una tradición popular “*sebastianista*”. En su defensa ante el Santo Oficio, el padre Vieira recordó que las “Trovas” se mantenían aún vivas en aquellos tiempos, siendo recitadas en algunas regiones de Portugal por los

resulta que Leonor habría fallecido hacia los 108 años de edad.

<sup>58</sup> Van den Besselaar no pudo identificar a los personajes (Joseph Jacobus VAN DEN BESSELAAR: *António Vieira...*, p. 131 n. 65).

<sup>59</sup> ANTT, Tribunal do Santo Oficio, Inquisição de Lisboa, proc. 7197, fol. 7v (=Arnaldo da SOLEDADE (ed.): *Processo de Gonçalo Annes de Bandarra; çapateiro da villa de Trancoso (Ano de 1541)*, Trancoso, Câmara Municipal de Trancoso, 1996, p. XXVII). Cf. Maria José Ferro TAVARES: “Os judeus da Beira...”, pp. 369-411.

<sup>60</sup> “As alusões do *Bandarra*, que podiam ser explicadas, fundamentalmente, tanto no sentido apocalíptico cristão como no sentido messiânico dos judeus, eram por isto usadas a um tempo para as duas causas” (Elias LIPINER: *Gonçalo Anes Bandarra...*, p. 42). Existiría una convergencia entre las esperanzas mesiánicas de los conversos judaizantes y las profecías de tenor joaquimita de *Bandarra*. Sobre la popularidad de las “Trovas” en los círculos mesiánicos conversos de la mitad del siglo XVI, véase Maria José Ferro TAVARES: “O Messianismo Judaico em Portugal (ca. metade do século XVI)”, *Luso-Brazilian Review*, 28 (1991), pp. 141-152; Elias LIPINER: *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*, Rio de Janeiro, Imago, 1993, passim.

<sup>61</sup> Thomas M. COHEN: “Millenarian Themes in the Writings of Antonio Vieira”, *Luso-Brazilian Review*, 28 (1991): 23-46; ídem: “Judaism and the Inquisition Trial of António Vieira”, *Luso-Brazilian Review*, 40 (2003), pp. 67-78.

niños en las escuelas<sup>62</sup>. Es más, a la par de circular versiones originales y apócrifas de las “Trovas”, se habría constituido la leyenda popular de que el zapatero de Trancoso vaticinó las condiciones de su propia muerte<sup>63</sup>. El testimonio de Bouray indica que este fenómeno de autonomización de sus profecías fue más amplio y diversificado. Al mismo tiempo, es de notar que en ningún momento Bouray se vio en la necesidad de evocar el origen converso de los Mendes de Brito, ni tampoco el deber explicar la aceptación que tuvieron las “Trovas” entre los círculos criptojudíos en Trancoso. En cambio, reconocemos la existencia de una memoria social que tanto religiosa como étnica era neutra frente a “o rico” y los suyos. Al ser profetizada por Bandarra, su nombre habría sido positivamente recordado en la “corte de Lisboa”, siendo celebrado por el familiar del Santo Oficio y defensor del Padre Vieira que fue Bouray, como prueba cabal de la veracidad de los augurios de Bandarra.

CUANDO LA MEMORIA GOLPEA A LA PUERTA

Finalmente, me referiré al proceso de la Inquisición de Lisboa contra un judío llamado Abraham Levi<sup>64</sup> (fig. 6).

Habiendo llegado a Lisboa desde Bayonne vestido como un francés en viaje de negocios, probablemente en julio de 1658, éste suscitó la sospecha del “Desembargador do Paço”, el dr. Pedro Fernandes Monteiro, de que fuese un espía, por venir sin caudal ni mercadería. Encarcelado en la prisión del Limoeiro, aquel extranjero comenzó a revelar su verdadera identidad. Inicialmente dijo llamarse António Ximenes Mendes de Brito y ser hijo de dos portugueses radicados en Italia, Jorge Mendes y Ana Mendes. Aducía que “*uinha a este Reyno tratar de seu remedio, e uer se seus parentes lhe queriaõ ou podiaõ acudir*”. Entre sus escasas pertenencias le encontraron una serie de documentos.

<sup>62</sup> Paulo BORGES (ed.): *Defesa perante o Tribunal do Santo Oficio, Obra Completa Padre António Vieira*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014, tomo III, vol. II, p. 181.

<sup>63</sup> En su defensa inquisitorial, el Padre Vieira se refirió esta tradición (idem: p. 192). Cf. Elías LIPINER: *Gonçalo Anes...*, p. 140.

<sup>64</sup> ANTT, Tribunal do Santo Oficio, Inquisição de Lisboa, proc. 11029.

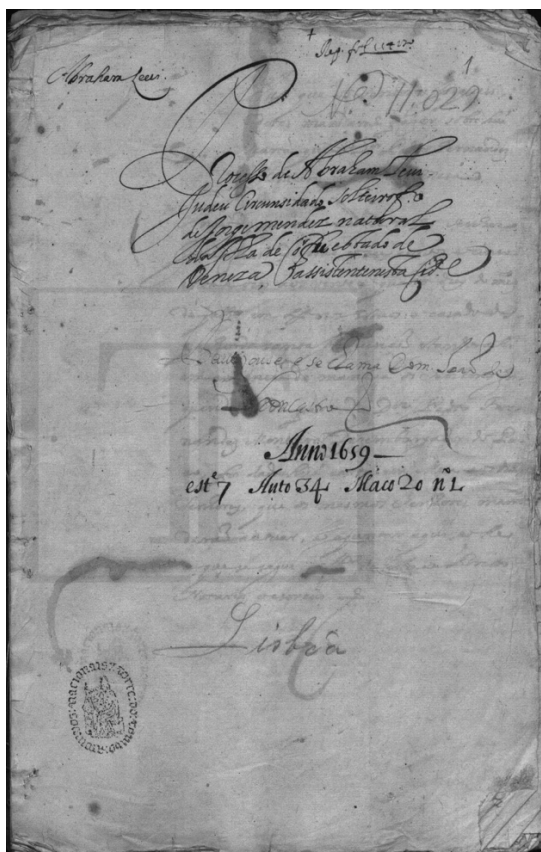


Fig. 6. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11029.

Entre estos, una correspondencia que tuvo con un primo hermano de su madre, un mercader residente en Oporto llamado Gaspar da Fonseca, quien le otorgó una ayuda pecuniaria, instándole a partir de Portugal lo antes posible (*“lbe roga se va logo p[ar]a sua terra”*). Por otro lado, un tal Carlos de Andrada le escribió una carta que según el dr. Monteiro, tan sólo *“contem cumprimentos”*. Sin embargo, *“no principio dis Sr. Haham Abraham Leui”*.<sup>65</sup> Estos eran indicios para

<sup>65</sup> Carta del 20 de julio de 1658 (ídem, fols. 3 r-v).

descubrir de que, en realidad, António Ximenes Mendes de Brito era un judío de origen portugués residente de la isla de Corfú y de 27 años de edad llamado Abraham Levi.

Ante esta constatación, Abraham/António fue transferido al Santo Oficio. Así, tras jurar en una “*Biblia sacra*” en vez de colocar su mano sobre un Evangelio (por decir ser judío circunciso), confirmó que sus padres “*Christaõs bautizados e da nação Hebreá*” habían abandonado el reino de Portugal hacía unos treinta años para establecerse en Italia. Su padre era originario de la ciudad de Viseu y su madre de Coimbra. Llegando a Florencia, estos se trasladaron a Venecia y de allí a Spalato, para finalmente establecerse en la isla de Corfú.<sup>66</sup> Su padre, que era médico de profesión, se llamó Moisés Levi “Portugués” y su madre, Ester Levi. Todos los miembros de su familia eran judíos practicantes. La muerte repentina de su padre cuando Abraham tenía tres años edad y el ataque a Corfú por parte de los otomanos, obligaron a su madre a abandonar la isla para establecerse con sus pequeños hijos en el Ghetto de Venecia, buscando un alivio económico a su situación precaria. Según el testimonio de Abraham Levi, fueron también razones económicas las que más tarde lo llevaron a peregrinar, dejando Venecia para probar su suerte en Holanda (probablemente, en la comunidad sefardí de Amsterdam). Tras haber fracasado en los negocios, llegó a Francia, para embarcarse hacia Portugal, a fin de obtener la ayuda de sus parientes. Su caso nos hace pensar en aquellos numerosos conversos que, tras haber vivido como judíos en la Diáspora Sefardí (en “*terras de judesmo*”, según la terminología de sus líderes comunitarios), viajaban a la península ibérica (o a las “*terras de idolatria*”) bajo apariencias de cristianos, por asuntos de familia y dinero<sup>67</sup>. Sin embargo, el caso de Abraham Levi era diferente. Por un lado, el hecho de decir que había adoptado el nombre de António Ximenes (Mendes) de Brito al llegar al reino de Portugal, para así evitar el “*escandalo*” de posser un nombre hebreo, no era para los inquisidores una razón convincente, “*porquanto a elle*

<sup>66</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11029, fols. 5r, 12r.

<sup>67</sup> Yosef KAPLAN: “The travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the ‘Lands of Idolatry’ (1644-1724)”, en Yosef KAPLAN (ed.): *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalem, Magnes Press, 1985, pp. 197-224.

*uem muitos judeus de ordinario a comercear*”, en guisa de “judíos de señal”<sup>68</sup>. Por otro lado, las peripecias y los gastos causados por aquel viaje tampoco justificaban las pretendidas limosnas que decía querer recibir de sus parientes lusos. El hecho de carecer de dinero y quizás por ser llamado “*Sr. Haham*” en una de aquellas cartas incautadas, como si fuese un docto rabino, llevaron a los inquisidores a acusarlo de ser uno de aquellos judíos de origen converso que se introducían clandestinamente en el reino ibérico como “*mestres dogmatistas*”, a fin de enseñar la ley de Moisés a otros miembros de la “*nação*”<sup>69</sup>. Éste era un cargo muy grave, siendo probable que muriese condenado en la pira inquisitorial. Sin embargo, dado que las investigaciones realizadas por el Santo Oficio en Viseu, Coimbra y en Trancoso, no pudieron demostrar que Abraham Levi fuese bautizado, no pudo ser condenado por hereje. Es más, tampoco se obtuvieron indicios de que hubiese “*comunicado*” su religión durante su breve estancia en el suelo lusitano<sup>70</sup>. De allí que su proceso inquisitorial terminase inconcluso, con el anuncio de la voluntad del reo de ser cristiano. Así, el 28 de febrero de 1659, Abraham Levi fue puesto en libertad para ser educado en los principios de la fe católica en la “Casa de los Catecúmenos” de Lisboa, adoptando el nombre de bautismo de João de Lencastre<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11029, fols. 7v-8v. Cf. Yosef Hayim YERUSHALMI: “Professing Jews in Post-Expulsion Spain and Portugal”, en *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, 3 vols. Jerusalem & New York, American Academy for Jewish Research-Columbia University Press, 1974, vol. III, pp. 1023-1058; José Alberto da Silva TAVIM: “Abraão Benzamerro, ‘judeu de sinal’, sem sinal, entre o Norte de África e o reino de Portugal”, *Mare Liberum*, 6 (1993), pp. 115-141.

<sup>69</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11029, fols. 7v-8v. Cf. Natalia MUCHNIK: “Des intrus en pays d’Inquisition: présence et activités des juifs dans l’Espagne du xvii<sup>e</sup> siècle”, *Revue des Études Juives*, 164 (2005), pp. 119-156.

<sup>70</sup> Cf. el caso de Isaac de Castro Tartas estudiado por: Miriam BODIAN: “Baptized or Not? The Inquisitors’ Dilemma in Trials of Portuguese Jews from Dutch Brazil, 1645-1647”, en Claude B. STUCZYNSKI y Bruno FEITLER (eds.): *Portuguese Jews, New Christians, and ‘New Jews’: A Tribute to Roberto Bachmann*, Leiden, Brill, 2018, pp. 123-144.

<sup>71</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11029, fols. 30 r-31r. Cf. Claude B. STUCZYNSKI, “Subsídios para um estudo de dois modelos paralelos de ‘catequização’ dos judeus em Portugal”, en Nachman FALBEL, Avraham MILGRAM y Alberto DINES (eds.): *Em Nome Da Fé. Estudos in Memoriam de Elias Lipiner*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1999, pp. 173-201; ídem: “Apóstatas marroquíes de origen judío en Portugal en los siglos XVI–XVII: entre la misión y la Inquisición”, en Mercedes GARCÍA-ARENAL (ed.): *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebiees en la Edad*

Ahora bién, los inquisidores quisieron saber la razón del haber decidido apellidarse Ximenes (Mendes) de Brito. He aquí su respuesta:

“que tomara os dittos sobrenomes por haver ditto sua may que posto que seu pay era da geraçã dos Ximenes, e pella della sua may dos Brittos, e que viera a este Reyno a fim de algu[n]s de seus parentes, que lhe dizia sua may, lhe darem alguã cousa para se remediar”<sup>72</sup>.

Sin embargo, esta elección onomástica no era un mero reconocimiento hacia sus antepasados. Resultó, además, adoptar el nombre de dos prestigiosas familias de conversos que eran conocidas por sus fortunas. Es más, habiendo fallecido su padre durante su infancia, fue su madre quién en Venecia le reveló que “*era netta de hu[m] irmão de Heitor Mendez o uelho*”.<sup>73</sup> Es por ello por lo que probablemente su viaje a Portugal tuviese por objeto contactar con miembros de su afortunada familia materna y particularmente con los descendientes directos del legendario “*o velho*”. Inferimos esto, visto que entre los papeles que le fueron confiscados se encontró un borrador conteniendo algunos nombres de parientes sefarditas de los Mendes de Brito, los Abendana. Como si fuese un medio para probar su nexo familiar con los Mendes de Brito<sup>74</sup>. Es más; una vez llegado a Lisboa, Abraham/António se dirigió a la casa del nieto y directo sucesor de “*o rico*”, llamado Heitor Mendes de Brito e Elvas. De acuerdo con su confesión inquisitorial: “*indo ver cõ Heitor Mendes de Britto nesta cidade, representandolhe ser parente seu, lhe*

*Moderna*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003, pp. 125-152; José Alberto da Silva TAVIM: “Educating the Infidels within: Some Remarks on the College of the Catechumens of Lisbon (xvi–xvii centuries)”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, 5 (2009), pp. 445-472.

<sup>72</sup> ANTI, Inquisição de Lisboa, proc. 11029, fol. 6v.

<sup>73</sup> Ídem: fol. 13v.

<sup>74</sup> De acuerdo con el testimonio del Dr. Monteiro: “[n]este papel tinha escrito o mesmo Antonio Ximenes alguns nomes q[ue] pareciaõ ser escritos quando prouaua a pena, e deziaõ: Abenda David, Biniamin, Bauid Abe [sic]”. Probablemente, serían estas abreviaciones de miembros de su familia: David y Benjamin Abendana (ídem: fol. 3v). Los inquisidores no le dieron ninguna importancia a este papel, aún si en su interrogatório reconoció tener en Hamburgo un tío llamado Joseph Abendana (ídem: fol. 13v).



*pedio lhe acodisse cō alguã cousa, o que elle não quis fazer dizendo que não conhecia, nem sabia se cō elle tinha parentesco algum*<sup>75</sup>. Sin embargo, una copia del carteo que intercambió con el citado Gaspar da Fonseca revela otros pormenores de aquél encuentro:

“q[ue] aqui fallara com Heitor Mendes dizendolhe era seu parente por ser neto de Diogo Mendes de Coimbra e q[ue] Heitor Mendes lhe respondera [ter?] fallado com sua Thya d. Franc[isca] e lhe dizia não tinha noticia de Diogo Mendes de Coimbra, e q[ue] elle tinha visto o numero da nota q[ue] tem de seus parentes, e não achou tal nome”<sup>76</sup>.

Resulta que antes de darle aquella respuesta negativa, Heitor Mendes de Brito y Elvas habría recurrido a quién sería la portadora de la memoria familiar: Francisca Violante Mendes, quien era hija de Violante Mendes y del arbitrista Duarte Nunes Solis. Siendo dos veces viuda (la primera vez casada con el atrás citado hijo de “o rico”, Nuno Dias Mendes de Brito), doña Francisca no tuvo descendencia. De hecho, “tía Francisca” fue la tutora de Heitor Mendes de Brito y Elvas durante su infancia, tras éste quedar huérfano en 1635 y es posible que “tía Francisca” se hubiese quedado a vivir en la residencia de su sobrino, para finalmente legarle su fortuna<sup>77</sup>. No es de sorprender que ni su tía ni tampoco la lista o árbol genealógico que habría consultado Heitor Mendes de Brito y Elvas contuviese los nombres de aquellos oscuros y distantes parientes judíos<sup>78</sup>. Si bien Fernanda Olival mostró que fue gracias a su influente tío, Luís Mendes de Elvas, que el 8 de noviembre de 1657 se le concedió a Heitor Mendes de Brito y Elvas el hábito de la Orden de Cristo, siendo el primer miembro de la familia Mendes de Brito en recibir aquella gracia, esta distinción pudo realizarse también

<sup>75</sup> Ídem: fol. 7r.

<sup>76</sup> Ídem: fol. 3r.

<sup>77</sup> Sabemos además que antes de morir, ella le legó toda su fortuna. Cf. A. A. Marques de ALMEIDA (ed.): “Elvas, Heitor Mendes de Brito e (n.º depois 1624-m.1699)”, en *Dicionário Histórico dos Sefarditas...*, pp. 241-243; Fernanda OLIVAL: “A Família de Heitor Mendes ...”, p. 120.

<sup>78</sup> Ídem: p. 118.



gracias a aquella estrategia de ascensión social inaugurada por su abuelo, consistente en servir a la Corona y desvincularse con los miembros indeseables de la “nação”. De esta manera, cuando el 1 de febrero de 1658 depositó en la “Mesa da Consciência” el dinero necesario para realizar aquella habilitación, “declarando que todos os parentes eram naturais e moradores de Lisboa, nas freguesias de Madalena e da Santíssima Trindade”, Heitor Mendes de Brito y Elvas prefirió omitir de que su abuelo proviniese de aquel conocido centro de conversos judaizantes y “sebastianistas” que fue Trancoso<sup>79</sup>. Recordemos que este nieto de “o rico” fue el primero en desposarse con nobles cristianas viejas. Sin embargo, aún tuvo que afrontar el hecho de que miembros transversales de su familia fuesen condenados por el Santo Oficio por “judaísmo”. El breve y truncado desencuentro entre Abraham Levi y Heitor Mendes de Brito y Elvas, es la historia de un desfase de imagen y memoria entre quien en la Diáspora Sefardí soñó con las riquezas de un distante pariente cristiano nuevo residente en Lisboa recordado por su madre y el nieto del mismo, que era un flamante miembro de la Orden de Cristo que en aquellos precisos momentos buscaba a toda costa de desligarse de todos aquellos parientes indeseables que le recordasen el peso de sus orígenes, obstruyendo el largo camino de ascenso aristocrático emprendido por su abuelo.



En definitiva, los tres aspectos que presenté en este artículo muestran que la imagen y la memoria social de Heitor Mendes de Brito trascienden la mera interacción de lo que Mauricio Ebben llamó el “triángulo imposible” entre la Corona, el Santo Oficio y las aspiraciones de los hombres de negocios<sup>80</sup>. La notoriedad de quien fue llamado “o rico”, “o velho”, “o pai dos afligidos” y “o grande”, fue un factor ambivalente para su ascensión social, entrelazándose su imagen y memoria de manera serpentina, proteica, multi-dimensional

<sup>79</sup> Ídem: p. 121.

<sup>80</sup> Mauricio EBBEN: “Un triángulo imposible: la Corona española, el Santo Oficio y los banqueros portugueses, 1627-1655”, *Hispania* 53, 184 (1993), pp. 541-556.



y variada, tal como lo ilustran la heterogeneidad de sus apodos y la plasticidad de sus significados. En otras palabras, si la trayectoria social de Heitor Mendes de Brito y su familia fue ascendente, resulta que estuvo interpelado por factores inesperados que trascendían la mera interacción de los conversos lusitanos entre asuntos de “política, dinero y fe”.

## BIBLIOGRAFÍA

- A. A. Marques de ALMEIDA (ed.): *Dicionário Histórico dos Sefarditas Portugueses: Mercadores de Trato*, Lisboa, Campo da Comunicação, 2009.
- Josef Antonio ÁLVAREZ Y BAENA: *Hijos de Madrid: ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes. Diccionario histórico por el orden alfabético de sus nombres, que consagra el illmo. y nobilísimo ayuntamiento de la imperial y coronada villa de Madrid*, Madrid, En la oficina de Benito Cano, 1790.
- João Lúcio de AZEVEDO: *A evolução do sebastianismo*, Lisboa, Livraria Teixeira, 1918.
- , *História de António Vieira, com factos e documentos novos*, 2 vols., Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1918-1921.
- Francisco BETHENCOURT: “The Unstable Status of Sebastianism”, en Francisco BETHENCOURT (ed.): *Utopia in Portugal, Brazil and Lusophone African Countries*, Oxford, Peter Lang, 2015, pp. 43-69.
- Marianna D. BIRENBAUM: *The Long Journey of Gracia Mendes*, Budapest, Central European University Press, 2003.
- Miriam BODIAN: “Baptized or Not? The Inquisitors’ Dilemma in Trials of Portuguese Jews from Dutch Brazil, 1645-1647”, en Claude B. STUCZYNSKI & Bruno FEITLER (eds.): *Portuguese Jews, New Christians, and ‘New Jews’: A Tribute to Roberto Bachmann*, Leiden, Brill, 2018, pp. 123-144.
- Paulo BORGES (ed.): *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício, Obra Completa Padre António Vieira, tomo III, volume II*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- James C. BOYAJIAN: *Portuguese Trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- Luís de CAMÕES: *Obras completas*, ed. Hernâni Cidade, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1954.



- Cancioneiro de Francisco de Galvão*, ed. José Miguel Martínez Torrejón, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2016.
- Pedro CARDIM: *Cortes e cultura política no Portugal do antigo regime*, Lisboa, Cosmos, 1998.
- Estêvão Rodrigues de CASTRO: *Obras poéticas, em português, castelhano, latim, italiano*, ed. Giacinto Manupella, Coimbra, Por ordem da Universidade, 1967.
- António Borges COELHO: *Política, Dinheiro e Fé. Questionar a História vol. V*, Lisboa, Caminho, 2001.
- , *Inquisição de Évora: dos promórdios a 1668*, 2 vols, Lisboa, Caminho, 1987.
- Thomas M. COHEN: “Millenarian Themes in the Writings of Antonio Vieira”, *Luso-Brazilian Review*, 28 (1991), pp. 23-46.
- , *The Fire of Tongues, António de Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- , “Judaism and the Inquisition Trial of António Vieira”, *Luso-Brazilian Review*, 40 (2003), pp. 67-78.
- Jaime CONTRERAS: “Linajes, honras y manipulación,” en Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR, Fernanda OLIVAL y João FIGUERÔA-RÊGO (eds.): *Honra e Sociedade no mundo ibérico e ultramarino. Inquisição e Ordens Militares séculos XVI-XIX*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2013, pp. 19-36.
- Emílio COTARELO Y MORI: *El conde de Villamediana, estudio biográfico-crítico con varias poesías inéditas del mismo*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1886.
- Florbela Veiga FRADE, “Uma família sefardita do século XVI: os Mendes Benveniste”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 3 (2003), pp. 127-155.
- Trevor J. DADSON: “La poesía amorosa de los Condes de Salinas y Villamediana: ¿un diálogo subtextual?”, en Manuel GARCÍA MARTÍN (ed.): *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: Actas del II Congreso de la AISO*, 2 vols., Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993, vol. I, pp. 269-277.
- , “The Duke of Lerma and the Count of Salinas: Politics and Friendship in Early Seventeenth-Century Spain”, *European History Quarterly*, 25 (1995), pp. 5-38.
- , *Diego de Silva y Mendoza. Poeta y político en la corte de Felipe III*, Granada, Ediciones de la Universidad de Granada, 2011.
- Anthony R. DISNEY: *Twilight of the Pepper Empire: Portuguese Trade in Southwest India in the Early Seventeenth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978.

- Mauricio EBBEN: "Un triángulo imposible: la Corona española, el Santo Oficio y los banqueros portugueses, 1627-1655", *Hispania* 53, (184) (1993), pp. 541-556.
- Yves-René FONQUERNE: "Quelques documents inédits sur Juan de Piña et sa famille", *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 27 (1976), pp. 127-134.
- Lucia FRATTARELLI FISCHER: *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno, secoli XVI-XVIII*, Turín, Silvio Zamorani, 2008.
- José GENTIL DA SILVA: *Stratégie des affaires à Lisbonne entre 1595 et 1607: lettres marchandes des Rodriguez d'Evora et Veiga*, París, Armand Colin, 1956.
- Edward GLASER: *The Cancionero 'Manuel de Faria'*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1968.
- Jacqueline HERMANN: *No reino do Desejado: A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- Pier Cesare IOLY ZORATTINI (ed.): *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudazzanti (1561-1570)*, 18 vols, Florencia, L.S. Olschki, 1982.
- Yosef KAPLAN: "The travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the 'Lands of Idolatry' (1644-1724)", Yosef KAPLAN (ed.): *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*, Jerusalén, Magnes Press, 1985, pp. 197-224.
- Herman KELLENBENZ: *Sephardim an der unteren Elbe. Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16 bis zum Beginn des 18*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1958.
- , "I Mendes i Rodriques d'Evora e i Ximenes nei loro rapporti commerciali con Venezia", en Gaetano COZZI (ed.): *Gli Ebrei e Venezia, secoli XIV-XVIII*, Milán, Edizioni Comunità, 1987, pp. 727-770.
- Elias LIPINER: *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*, Rio de Janeiro, Imago, 1993.
- , *Gonçalo Anes Bandarra e os Cristãos-Novos*, Trancoso, Camara Municipal de Trancoso & Associação Portuguesa de Estudos Judaicos, 1996.
- Harold LIVERMORE: "Camões' Defence of Poesy", *Portuguese Studies*, 13 (1997), pp. 14-34.
- Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR CODES, *Inquisición Portuguesa y Monarquía Hispánica en tiempos del perdón general de 1605*, Lisboa: Edições Colibri- Publicações do Cidehus, 2010.
- , "The Purity of Blood Privilege for Honors and Positions: The Spanish Crown and the Ximenes de Aragão Family", *Journal of Levantine Studies*, 6 (2016), pp. 177-201.

- Giuseppe MARCOCCI: *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.
- Santiago MARTÍNEZ FERNÁNDEZ: *La sombra del valido. Privanza, favor y corrupción en la corte de Felipe III*, Madrid, Marcial Pons, 2009.
- Susana Bastos MATEUS y Carla VIEIRA (eds.): *Mendes Benveniste: Uma família sefardita nos alvares da Modernidade*, Lisboa, Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, 2016.
- Adma MUHANA (ed.): *Autos do Processo de Vieira na Inquisição, Obra Completa Padre António Vieira, tomo III, volume IV*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- Natalia MUCHNIK: "Des intrus en pays d'Inquisition: présence et activités des juifs dans l'Espagne du XVII<sup>e</sup> siècle", *Revue des Études Juives*, 164 (2005), pp. 119-156.
- Fernanda OLIVAL: "A Família de Heitor Mendes de Brito: Um *Percurso Ascendente*", em Maria José Ferro TAVARES: *Poder e Sociedade. Actas das Jornadas Interdisciplinares*, 2 vols., Lisboa, Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares-Universidade Aberta, 1998, vol. II, pp. 111-129.
- , *As ordens militares e o estado moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa, Estar Editoria, 2001.
- , "Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal", *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 4 (2004), pp. 151-182.
- Fernanda OLIVAL: *D. Filipe II de cognome 'O Pio'*, Lisboa, Temas & Debates, 2008.
- José Pedro PAIVA: *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- Juan de PIÑA: *Varias fortunas*, Madrid, por Iuan González, 1627.
- , *Segunda Parte de los Casos Prodigiosos*, Madrid: Viuda de Alfonso Martín, 1629.
- , *Casos Prodigiosos y Cueva Encantada*, ed. Emílio Coltarelo y Mori, Madrid, Librería de la viuda de Rico, 1907.
- Juan Ignacio PULIDO SERRANO, "Las negociaciones con los cristianos nuevos portugueses en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos (1598-1607)", *Sefarad*, 66 (2006), pp. 345-376.
- , "The Power of the King to Transform the Family Tree: The Xiemenes' Family Request for the Status of Old Christian", en Avriel BAR-LEVAV, Claude B. STUCZYNSKI y Michael HEYD (eds.): *Paths to Modernity: A Tribute to Yosef Kaplan*, Jerusalem, The Zalman Shazar Center, 2018, pp. 197-213 [en hebreo].



- Israel-Salvator RÉVAH: “Les marranes”, *Revue des études juives*, 118 (1959-1960), pp. 29-77.
- Ana Sofia RIBEIRO: “Os Correios-Mores do Reino. Perfil e Trajecto Sociais”, en Margarida Sobral NIETO (ed.): *As Comunicações na Idade Moderna*, Lisboa, Fundação Portuguesa das Comunicações, 2005, pp. 97-166.
- Juan Manuel ROZAS: *Cancionero de Mendes Britto: poesías inéditas del conde de Villamediana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.
- Herman Prins SALOMON y Aron DI LEONE LEONI: “Mendes, Benveniste, de Luna, Micas, Nasci: The State of the Art (1532-1558)”, *The Jewish Quarterly Review*, 88 (1998), pp. 135-211.
- António José SARAIVA: *Inquisição e Cristãos-Novos*, Lisboa, Inova, 1969.
- , *The Marrano Factory. The Portuguese Inquisition and Its New Christians, 1536-1765. Translated, Revised and Augmented by H.P. Salomon and I.S.D. Sassoon*, Leiden, Brill, 2001.
- David Grant SMITH: *The Mercantile Class of Portugal and Brazil in the Seventeenth Century: A Socio-Economic Study of the Merchants of Lisbon and Bahia, 1620-1690*, Austin, University of Texas at Austin, 1975.
- Arnaldo da SOLEDADE (ed.): *Processo de Gonçalo Annes de Bandarra; çapateiro da villa de Trancoso (Año de 1541)*, Trancoso, Câmara Municipal de Trancoso, 1996.
- Claude B. STUCZYNSKI: “Subsídios para um estudo de dois modelos paralelos de 'catequizaçãõ' dos judeus em Portugal”, en Nachman FALBEL, Avraham MILGRAM y Alberto DINES (eds.): *Em Nome Da Fé. Estudos in Memoriam de Elias Lipiner*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1999, pp. 173-201.
- , “Apóstatas marroquíes de origen judío en Portugal en los siglos XVI-XVII: entre la misión y la Inquisición”, en Mercedes GARCÍA-ARENAL (ed.): *Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la Edad Moderna*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003, pp. 125-152.
- , “New Christian Political Leadership in Times of Crisis: The Pardon Negotiations of 1605”, en Moisés ORFALI (ed.): *Bar-Ilan Studies in History, vol. 5: Leadership in Times of Crisis*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 2007, pp. 45-70.
- , “From ‘Potential’ and ‘Fuzzy’ Jews to ‘Non-Jewish Jews’/‘Jewish Non-Jews’: Conversos Living in Iberia and Early Modern Jewry”, en Francesca BREGOLI y David B. RUDERMAN (eds.): *Connecting Histories: Jews and their Others*



- in Early Modern Europe*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2019, pp. 197-215.
- Maria José Ferro TAVARES: “O *Messianismo* Judaico em Portugal (ca. metade do século XVI)”, *Luso- Brazilian- Review*, 28 (1991), pp. 141-152.
- , “Os judeus da Beira interior: a comuna de Trancoso e a entrada da Inquisição”, *Sefarad*, 68(2), (2008), pp. 369-411.
- José Alberto da Silva TAVIM: “Abraão Benzamerro, ‘judeu de sinal’, sem sinal, entre o Norte de África e o reino de Portugal”, *Mare Liberum*, 6 (1993), pp. 115-141.
- , “*Educating the Infidels within*: Some Remarks on the College of the Catechumens of Lisbon (XVI–XVII centuries)”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, 5 (2009), pp. 445-472.
- Diego de TOVAR Y VALDERRAMA: *Instituciones políticas*, ed. José Luis Bermejo Cabrero, Madrid, Centro de Estudios políticos y constitucionales, 1995.
- Ronaldo VAINFAS: *Antônio Vieira: Jesuíta do rei*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011.
- Joseph Jacobus VAN DEN BESSELAAR: *Antônio Vieira, profecia e polémica*, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2002.
- Florbela VEIGA FRADE: *As Relações económicas e sociais das comunidades sefarditas portuguesas: O Trato e a Família, 1532-1632*, Lisboa, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras. Departamento de História, 2006, pp. 238-249.
- Conde de VILLAMEDIANA, *Poesía impresa completa*, ed. José Francisco Ruiz Casanova, Madrid: Cátedra-Letras hispánicas, 1990.
- , *Poesía inédita completa*, ed. José Francisco RUIZ CASANOVA, Madrid: Cátedra- Letras hispánicas, 1994.
- Jack WEINER: “*Personalidad y temática de Juan de Tasis*, Conde de Villamediana (1582-1622): el alocado verdugo de sí mismo”, *Annali Sezione Romanza*, LVII 1 (2015), pp. 157-184.
- Juan YÁÑEZ: *Memorias para la Historia de Don Felipe III, rey de España*, Madrid, Nicolás Rodríguez Franco, 1723.
- Yosef Hayim YERUSHALMI: “*Professing Jews in Post-Expulsion Spain and Portugal*”, en *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, 3 vols. Jerusalem & New York, American Academy for Jewish Research-Columbia University Press, 1974, vol. III pp. 1023-1058.



LA NAÇÃO ENTRE LA CORTE Y LA CIUDAD  
LOS CRISTIANOS NUEVOS PORTUGUESES EN LA CIUDAD ETERNA

James Nelson Novoa  
*Universidad de Ottawa, Canadá*

Un morador o visitante de paso en la Roma del periodo moderno tenía que lidiar con el carácter múltiple y polifacético de la ciudad, a la vez una ciudad compuesta por ciudadanos, quienes en el imaginario colectivo eran los descendientes, por lo menos espirituales, de la antigua Roma, una corte con un complejo ceremonial, entre las cortes más internacionales de Europa con facciones cambiantes que eran un fiel reflejo del cuadro político europeo, el centro administrativo de un estado italiano con una burocracia de cada vez mayor complejidad que se extendía desde el mar Tirreno hasta el Adriático y la Santa Sede, la capital de la Iglesia católica con su maquinaria para la gestión de las cosas de la fe a través del mundo.

Gracias al estudio magistral de Paolo Prodi podemos apreciar aún más las dos caras del soberano pontífice, soberano temporal y espiritual que dominaba la Ciudad Eterna<sup>1</sup>. A nivel cotidiano el habitante, de estancia corta o residencia estable en la Ciudad Eterna, tenía que lidiar con varias facetas al vivir en la ciudad, con las varias esferas que la ciudad proponía, desde su implicación en el *popolo romano*, a nivel cívico, o sea los residentes y ciudadanos en la urbe a los intersticios de la ciudad del pontífice, con la carga simbólica y política de la Iglesia católica en la ciudad y en el mundo<sup>2</sup>.

En el periodo moderno en la ciudad había una serie de instituciones, de nuevo, tanto su vertiente ciudadana como de la corte del papa y de la Iglesia que no solo permitían a los ciudadanos y a los

<sup>1</sup> Paolo PRODI: *Il sovrano pontefice*, Boloña, Il Mulino, 1982.

<sup>2</sup> Sobre los aspectos ceremoniales, simbólicos y sociales véase Eleanora CANEPARI: *La construction du pouvoir local. Élités municipales, liens sociaux et transactions économiques dans l'espace urbain. Rome, 1550-1650*, Roma, École Française de Rome, 2017 y Maria Antonietta VISCEGLIA: *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma, Viella, 2002.



visitantes estar en la ciudad sino que les imponían maneras de ser también. Como cualquier gran urbe en el periodo moderno había una neta distinción entre naturales, residentes o ciudadanos, *cives*, y foráneos, *forenses*<sup>3</sup>. Roma, como cualquier otra ciudad, tenía una compleja maquinaria para marcar y definir a los extranjeros y encastrarlos por medio de instituciones y recursos simbólicos y reales. En aquel periodo, la ciudad contaba con una fuerte presencia de extranjeros debido al carácter mismo de la ciudad y la corte, ofreciéndoles posibilidades de movilidad social imposibles en otras localidades. El lugar común de la ciudad como el domicilio de todos, tal como fue expresado por Marcello Alberini (1511-1580) hablando de la Roma de los 1520, era un fuerte aliciente para atraer a extranjeros quienes llegaron a la ciudad por los motivos muy dispares<sup>4</sup>. La corte del papa no podía sino ser uno de los puntos cardinales en los cálculos geoestratégicos de la monarquía, a tal punto que se ha llegado a hablar de los siglos XVI y XVII como el momento de la Roma española, tal fue la importancia para la corona de estar presente de manera política y simbólica en la Ciudad Eterna<sup>5</sup>.

#### CRISTÍOS NOVOS EN LA CIUDAD Y LA CORTE

El carácter multifacético de la ciudad, con sus múltiples vertientes, hacía que estos elementos muchas veces se sobrepusieran y se encabalgaran. La misma ciudad ofrecía toda una serie de contextos y situaciones en las cuales exigía identificar a los forasteros, ofreciéndoles espacios para acumular capital social. Esto se ve claramente

<sup>3</sup> Sobre extranjeros en Roma en época moderna, véase Irene POLVERINI FOSI: "Roma patria comune? Foreigners in Early Modern Rome", en Jill BURKE y Michael BURY (eds.): *Art and Identity in Early Modern Rome*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 27-43.

<sup>4</sup> Marcello ALBERINI, *Diario*, ed. Domenico Orano: *Archivio della Società Romana di Storia patria*, 18 (1895), pp. 319-416.

<sup>5</sup> Manuel VAQUERO PINERO: "Forme della presenza mercantile spagnola a Roma all'inizio dell'età moderna: spunti per un confronto europeo", *Storia Urbana* 31 (123) (2009), pp. 83-100; Thomas James DANDELET: *Spanish Rome 1500-1700*, New Haven, Yale University Press, 2001 y Pablo GONZALÉZ TORNEL: *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017.

en el caso de los cristianos nuevos portugueses. Estar presente en Roma daba a un individuo o una colectividad legitimidad y capital social en el ámbito del mundo católico. El poder vincularse de alguna manera con la vida de la corte o con las instituciones de la Iglesia universal era una garantía para fijar la imagen de ortodoxia y fidelidad al pontífice no solo en la patria sino en el mundo entero. No es de extrañar pues que, a lo largo de estos siglos, varios fueran los cristianos nuevos quienes optaron para estar allí.

La trayectoria de varios cristianos nuevos presentes en Roma sirve para entender algunas de las estrategias para promoción individual y colectiva dentro de esta comunidad, una comunidad que, como veremos, no tenía una identidad unívoca sino muy variada. No se trata tan solo de casos aislados sino que sirven para observar cómo, dentro del tejido social y urbano de un centro como la Roma moderna, las dinámicas de una identidad compleja se podían articular de varias maneras. Por lo tanto, el análisis de algunos ejemplos sirve para ver como esta minoría, súbdita de la corona hispánica durante el periodo de la Unión Ibérica, podía situarse y medrar en Roma, de acuerdo con los dinamismos sociales de la ciudad en aquel periodo que permitían y exigían a las personas un lugar en el espacio social ciudadano, frente a la corte del pontífice o con respecto a la maquinaria simbólica y social de la Iglesia universal. Además, la reconstrucción más detallada de un caso específico nos permite resaltar y comprender otro aspecto particularmente significativo, es decir, la irradiación de Roma más allá de Roma.

¿Qué significaba ser un cristiano nuevo luso en Roma en el periodo moderno? Al contrario de tantas otras ciudades en la península italiana en la segunda mitad del siglo XVI, la categoría de judío portugués en Roma no existía. Esto es un hecho, a mi parecer, de una importancia capital para entender como los cristianos nuevos portugueses se relacionaban con los demás y como venían enmarcados en la sociedad romana y en la corte. En Venecia la categoría de judíos ponentinos fue reconocida en el tejido social en 1589<sup>6</sup>. Dos años después, Fernando de Medici (1587-1609), en la

<sup>6</sup> Benjamin RAVID: "The First Charter of the Jewish Merchants of Venice, 1589," *AJS Review*, 1 (1976), pp. 187-222; ídem: "Venice, Rome and the Reversion of New

primera de sus *leggi livornine*, abrió la puerta al establecimiento de una comunidad judía lusitana en la incipiente ciudad portuaria de Liorna, con vistas a que se convirtiera en lo que llegaría a ser: el gran puerto del Gran Ducado de la Toscana<sup>7</sup>. Una situación muy diferente fue la de Roma. Si bien contaba con una comunidad judía española –dentro de la *universitas hebreorum* en la terminología de los Estados italianos– que se había asentado en la ciudad tras la expulsión de 1492, nunca llegó a existir una comunidad judía lusitana reconocida como tal<sup>8</sup>. Un judío portugués a finales del siglo XVI en Roma era por definición un renegado de la fe católica y como tal un hereje. Nunca se dio pues el caso de parientes divididos entre fes en la misma ciudad como podía ocurrir en las dos localidades mencionadas. La Inquisición romana, tanto desde su sede en Roma como desde sus tribunales en otras localidades de la península italiana, mantuvo un interés constante en posibles casos de judaizantes, sobre todo si se trataba de cristianos nuevos ibéricos. Uno caso emblemático fue el de la poderosa familia portuguesa de los Vaaz, afincada en el virreinato de Nápoles a finales del siglo XVI, bien integrada en la ciudad y el virreinato, con miembros vinculados a la corte, activos en la economía del territorio e incluso integrados la nobleza local. Pese a dicha integración, las sospechas de que fueran judaizantes pesaron sobre varios miembros de la familia a partir de comienzos del siglo XVII. Una serie procesos inquisitoriales en el virreinato y en Roma

Christians to Judaism: a Study in Ragione di Stato”, en Pier Cesare IOLY ZORATTINI (ed.): *L'identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell'Europa dell'età moderna*, Florencia, Leo. S. Olschki, 2000, pp. 151-193.

<sup>7</sup> Lucia FRATTARELLI FISCHER: *Vivere fuori dal Ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVII-XVIII)*, Turín, Silvio Zamorani Editore, 2008 y Renzo TOAFF: *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa 1591-1700*, Florencia, Leo S. Olschki Editore, 1990.

<sup>8</sup> Sobre la comunidad judía de Roma véanse los siguientes títulos de Kenneth STOW: *Jewish Life in Early Modern Rome, Challenge, Conversion and Private Life*, Aldershot/ Burlington, Ashgate, 2007; ídem: *The Jews in Rome*, 2 vols, Leiden, Brill, 1995; ídem: *Theater of Acculturation. The Roman Ghetto in the Sixteenth Century*, Seattle, University of Washington Press, 2001; ídem: *Prossimità o distanza: etnicità, sefarditi e assenza di conflitti etnici nella Roma del sedicesimo secolo*, *La Rassegna Mensile di Israele*, 58:1-2 (1992), pp. 61-74. Véase también Serena DI NEPI: *Sopravvivere al ghetto. Per una storia sociale della comunità ebraica nella Roma del Cinquecento*, Roma, Viella, 2013 y Bernard DOV COOPERMAN: “Ethnicity and institution building among Jews in Early Modern Rome,” *AJS Review*, 30:1 (2006), pp. 119-145.

a lo largo del siglo xvii les valió la caída en desgracia y pérdida del prestigio social que habían gozado<sup>9</sup>.

A lo largo de los siglos xvi y xvii no faltaron ocasiones en que el tejido social cívico de Roma, la corte y los diversos organismos de la Iglesia católica estuvieron confrontados con la existencia de cristianos nuevos lusitanos<sup>10</sup>. A nivel de ciudad, éstos estaban equiparados a los demás portugueses en la urbe, aunque a veces la distinción apareció, como veremos. La corte del Sumo Pontífice tuvo bien presente la existencia de los cristianos nuevos y, a menudo, aparecían en los quehaceres y deliberaciones de la labor diplomática de Roma tanto en su relación con la corte de Portugal como, durante el periodo que nos ocupa, con la Monarquía Hispánica. Las dos primeras décadas del funcionamiento del tribunal de la Inquisición en Portugal, concedido por la Santa Sede en 1531 pero que no llegó a funcionar hasta 1536, en un primer momento sobre todo pensando en los judeoconversos lusitanos sospechosos de adherirse en su mayoría aún a la fe judía, vieron unas rencillas diplomáticas, a veces violentas, entre Portugal y la Santa Sede a raíz del funcionamiento del tribunal y sus abusos<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Sobre la familia Vaaz véase Gaetano SABATINI: "From Alliance to Conflict, from Finance to Justice. A Portuguese Family in Spanish Naples (1590-1660)", en Pedro CARDIM, Tamar HERZOG y José Javier RUIZ IBÁÑEZ (eds.): *Polycentric Monarchies. How did Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Brighton, Sussex Academic Press, 2012, 90-100; Benedetta CRIVELLI y Gaetano SABATINI: "La carrera de un mercader judeoconverso en el Nápoles español. Negocios y relaciones políticas de Miguel Vaaz (1590-1616)", *Hispania*, LXXVI (253), pp. 323-354; los siguientes trabajos de Pilar HUERGA CRIADO: "Cristianos nuevos de origen ibérico en el Reino de Nápoles en el siglo xvii", *Sefarad*, vol. 72.2, (2012), pp. 351-387 y "La inquisición romana en Nápoles contra los judaizantes (1656-1659)", *Libros de la Corte*, 6, (año 9), (2017), pp. 303-322, además del libro de Peter MAZUR: *The New Christians of Spanish Naples 1528-1671. A Fragile Elite*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2013.

<sup>10</sup> Sobre cristianos nuevos portugueses em Roma véase James NELSON NOVOA: *Being the Nação in the Eternal City. Portuguese New Christian Lives in Sixteenth Century Rome*, Peterborough, Baywolf Press, 2014.

<sup>11</sup> Para esta fase fundacional del tribunal la obra de referencia sigue siendo Alexandre HERCULANO: *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, 3 vols, Lisboa, Bertrand, 1975-1976. Más recientemente véanse Giuseppe MARCOCCI: *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004 e ídem: "A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar" *Lusitania Sacra*, 23 (Janeiro-Junho 2011), pp. 17-40. Para un cuadro



JAMES NELSON NOVOA

LA PRESENCIA IBÉRICA EN ROMA. UN MUNDO APARTE

A partir del siglo xv varias fueron las naciones que podían jactarse de tener hospicios e iglesias nacionales<sup>12</sup>. En un primer momento, surgieron como instituciones de acogida de peregrinos de las respectivas naciones que venía a visitar la ciudad pero ya en el xvi estaban arraigadas como instituciones cuyas funciones unían dos esferas: eran lugares que identificaban a los moradores foráneos entre el tejido social romano y servían como la cara pública de las diversas naciones que prestaban acatamiento al soberano pontífice. Las iglesias ibéricas eran San Giacomo degli spagnoli, de los castellanos, Santa Maria in Montserrat, de los aragoneses y Sant'Antonio dei portoghesi, de los portugueses<sup>13</sup>. Estas jugaban un papel diplomático y simbólico en la ciudad; eran el lugar de festejos, conmemoraciones y demostraciones de piedad, muchas veces organizadas o calculadas desde las respectivas cortes para obtener legitimidad y lucirse en la ciudad y la corte del papa.

Si estas instituciones constituían la cara pública de las distintas naciones y fueron utilizadas por los respectivos gobernantes para promover una imagen de sí ante el soberano pontífice, también es cierto que eran instituciones profundamente ancladas en Roma

---

general del tribunal en Portugal véase Giuseppe MARCOCCI y José Pedro PAIVA: *História da Inquisição portuguesa 1536-1821*, Lisboa, A esfera dos livros, 2013.

<sup>12</sup> Sobre las iglesias nacionales en Roma véase Alexander KOLLER y Susanne KUBERSKY-PIREDDA (eds.): *Le chiese nazionali a Roma 1450-1650*, Roma, Campisano Editore, 2015.

<sup>13</sup> Sobre estas iglesias véanse Manuel VAQUERO PIÑERO: "L'ospedale della nazione castigliana in Roma tra medioevo e l'Età Moderna," *Roma moderna e contemporanea*, 1 (gennaio-aprile 1993), pp. 57-81; ídem: Una realtà composita: comunità e chiese 'spagnole' a Roma," *Roma Capitale (1447-1527)*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali. Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, 1994, pp. 473-491; ídem: *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los españoles de Roma entre los siglos xv y xviii*, Roma, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, 1999; Diana CARRIÓ-INVERNIZZI: "Los catalanes en Roma y la iglesia de Santa María de Montserrat (1640-1670)," *Pedrables*, 28 (2008), pp. 571-584; Maria de Lurdes PEREIRA ROSA: "S. António dei portoghesi: elementos para a História do hospital nacional português em Roma (séculos xiv-xx)," *Lusitania Sacra*, 2 (5) (1993), pp. 319-378; ídem: "L'ospedale della nazione portoghese a Roma, secoli xiv-xx. Elementi di storia istituzionale e archivistica," *Mélanges de l'école française de Rome. Italie et Méditerranée*, 106 (1) (1994), pp. 73-128 y Miguel D'ALMEDIA PAILE: *Santo António dos portugueses em Roma*, 2 vols., Lisboa, União Gráfica, 1951.



y que Roma era un mundo aparte. En ninguna de las iglesias nacionales se llegaron a imponer estatutos de limpieza de sangre, ni en las cofradías ni en las iglesias en sí. Un prestigioso mercader banquero cristiano nuevo oriundo de Lamego, António da Fonseca (1515-1588) llegó a construir una elegante capilla en la iglesia de San Giacomo dedicada a la Resurrección tras la muerte de su mujer Antonia Luis en 1583<sup>14</sup>. En esto aprovechó su condición de súbdito de la corona hispánica y sabemos que varios miembros de la familia fueron enterrados en aquella iglesia entre ellos su hijo Manuel Fernandes da Fonseca. Al mismo tiempo ocupó un cargo administrativo de fundamental importancia en la iglesia de Sant'Antonio y varias veces formó parte de la cofradía de los portugueses. Su hijo Manuel siguió sus pasos, llegando a ser miembro de la cofradía de los portugueses varias veces y tesorero de la institución. Otro destacado miembro de la *congregação* fue António Pinto, clérigo judeoconverso con una formación en Derecho a sus espaldas quien llegó a ocupar varios oficios curiales además de ser secretario al embajador portugués a partir de 1559 lo cual le vinculó a la iglesia de Sant'Antonio por ser el embajador portugués el protector de la institución. Los orígenes de la familia (su abuelo materno, un judío español oriundo de Zamora había sido quemado en la hoguera) no impidieron que ocupara el cargo y no eran un secreto ni en la corte portuguesa ni la romana<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> James NELSON NOVOA: "Roman Exile and Iberian Identity: António da Fonseca Between Churches and Identities in Sixteenth-Century Rome", en Alexander KOLLER y Susanne KUBERSKY-PIREDDA (eds.): *Le chiese nazionali...*, pp. 93-112; ídem: "Legitimacy through art in the Rome of Gregory XIII: The commission to Baldassarre Croce in the Fonseca chapel of San Giacomo degli spagnoli", *Riha Journal*, 95 (July 2014), <http://www.riha-journal.org/articles/2014/2014-jul-sep/nelson-novoa-legitimacy> e ídem: *Being the Nação...*, pp. 185-212.

<sup>15</sup> Sobre António Pinto véase James NELSON NOVOA: "António and Francisco Vaz Pinto: Portuguese homens da nação in the Court of Rome", en Bruno FEITLER y Claude STUCZYNSKI (eds.): *Portuguese Jews, New Christians and 'New Jews': A Tribute to Roberto Bachmann*, Leiden, Brill, 2018, pp. 227-247 e ídem: *Being the Nação...*, pp. 213-230.

## ROMA MÁS ALLÁ DE ROMA

A veces la huella simbólica y real de una estancia en Roma podía tener ramificaciones más allá de la ciudad, incluso en Portugal. Si bien Roma era un mundo aparte, podía servir a los que seguían en Portugal. Así ocurrió en el caso de individuos como el banquero António da Fonseca que decidieron radicarse en Roma, sin desvincularse nunca de los lazos familiares que aún mantenían con personas en su patria. La huella de la ciudad podía también seguir a los cristianos nuevos después de haber dejado la Ciudad Eterna. En ciertos casos, como en el de António Pinto y su sobrino, Roma no era un lugar de anclaje para siempre, un lugar para afincarse, sino un lugar para adquirir capital social y poder volver a la península ibérica, con miras a legitimar a la familia que podía haber padecido exclusión debido a sus orígenes cristiano-nuevos. En ambos casos, Roma, con toda su carga histórica y espiritual, fue el lugar que les afianzó como católicos, hombres y mujeres de fe, pese a las medidas de exclusión que se les imponían por pertenecer a la minoría cristiano-nueva.

António Pinto había brindado su apoyo incondicional a Felipe II incluso antes de la llegada de los Habsburgo al trono del Portugal. Con la salida del último embajador portugués de Roma en 1581 a instancias de Felipe I de Portugal (1580-1598), el embajador en funciones de la corona lusitana llegó a ser el de España. A partir de 1583 António Pinto ocupó un cargo nuevo, el de agente de la corona portuguesa ante la Santa Sede lo cual lo situó en una relación constante con la iglesia de Sant'Antonio de la cual fue el vice-protector con este nuevo cargo. De hecho, fue António Pinto quien resolvió un escollo delicado: el conseguir que la comunidad lusitana residente en Roma aceptara el cambio dinástico y el nuevo papel simbólico y político del agente en la gestión de la iglesia nacional portuguesa bajo los Austrias<sup>16</sup>. Al dejar Roma en 1588 el cargo quedó en familia

<sup>16</sup> Gaetano SABATINI: "La comunità portoghese a Roma nell'età dell'unione delle corone (1550-1640)", en Carlos José HERNÁNDO SÁNCHEZ (coord.): *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007, pp. 847-874.

al ocuparlo su sobrino Francisco Vaz Pinto, quien también se ocupó de la gestión de la iglesia nacional hasta su salida de Roma en 1595.

La ciudad de Roma nunca promulgó ningún edicto al respecto de los cristianos nuevos portugueses y desde luego nunca existió ningún impedimento a su asentamiento ahí. No fueron considerados una comunidad aparte con sus propias instituciones reconocidas a nivel cívico como las demás naciones. Al mismo tiempo, la idea de la existencia de una nación cristiano- nueva, de los judeoconvertos portugueses como un pueblo distinto de alguna manera sí se evocó en distintos momentos y contextos. Un proceso del tribunal civil del gobernador de la ciudad de 1542-1543 condenó el mercader judeoconverso Diogo Fernandes Netto, uno de los judeoconvertos portugueses que se presentaba en Roma como un agente de miembros de la *nacão* perseguida en Portugal, por intentar sobornar el nuncio apostólico destinado a ir a Portugal, pidiéndole intervenir a favor de cristianos nuevos amenazados por la Inquisición en unas cartas difamatorias que fueron halladas y mandadas a Roma por D. João III. En el proceso varios miembros de la *natione Lusitana christianorum novorum* que vivían en Roma aparecen y toman parte a favor o en contra. Acabó siendo expulsado de Roma, afincándose en los Países Bajos, pero su experiencia romana siguió, tanto es así que recibió el apodo Diogo de Roma, continuando su labor de obtener la liberación de cristianos nuevos de cárceles inquisitoriales en Portugal o su salida fuera del reino<sup>17</sup>.

#### LA NAÇÃO EN LA CIUDAD

A pesar de la presencia bien documentada de los muchos individuos que hacían alarde de sus orígenes judeoconvertos o se lo callaban en Roma, no hay noticias certeras de encuentros regulares o cofradías de cristianos nuevos en la ciudad. Nunca llegaron a constituir una entidad con una representación institucional como

<sup>17</sup> James NELSON NOVOA: "The Trial of Diogo Fernandes Netto by the Tribunale del governatore di Roma", *Hispania Judaica Bulletin*, 7 (2010), pp. 277-316 e ídem: *Being the Nação...*, pp. 114-116.

otros grupos nacional o protonacionales. A todos los efectos, a nivel de reconocimiento civil en la ciudad había una única comunidad portuguesa reconocida en la corte del papa y en la ciudad con su iglesia y hospicio que no excluía a los miembros de la *nação*.

Décadas después del proceso contra Diogo Netto Fernandes, unas nuevas indagaciones, esta vez del Santo Oficio de Roma, se iniciaron contra dos miembros de la *nação*, Miguel Fernandes y su suegro Rui Teixeira en julio de 1595, cuando éstos llegaron a Roma procedentes de Pisa con vistas a que la familia se afincase en Roma. Varias cosas llamaron la atención de las autoridades del tribunal de fe para toda la península italiana que no estaba bajo dominación española, entre otras cosas sus vínculos con judíos en Roma y Pisa, judeoconvertos judaizantes en Pisa y Brasil y blasfemias y posiciones judaizantes expresadas por Fernandes. Su roce con Jerónimo da Fonseca (c. 1546-1596), un mercader y banquero emparentado con António da Fonseca, que le había de ayudar a encontrar casa en Roma, provocaron las dudas acerca de la ortodoxia de Jerónimo y, tras su muerte en 1596, cayeron sobre él. En realidad, este interés por parte del tribunal en 1595 correspondía a sospechas que habían surgido en Pisa, donde la *leggi livornine* habían dado lugar a la llegada de judeoconvertos judaizantes y luego judíos portugueses. Tras meses de encarcelamiento e interrogatorio en las cárceles del Santo Oficio ambos fueron absueltos y volvieron al Gran Ducado, en parte debido a las súplicas del propio gran duque<sup>18</sup>.

Un aliciente que ofrecía la ciudad era la facilidad con la cual un extranjero podía establecerse en ella y la fama de ciudad acogedora no fue un mero tópico. La ciudadanía romana era fácil de obtener y el ingreso en la nobleza romana también<sup>19</sup>. No hay que olvidar lo que significaba vincularse a Roma con toda su carga simbólica. La ciudadanía romana fue codiciada por muchos y la solicitaron u

<sup>18</sup> James NELSON NOVOA: "The Many Lives of Two Portuguese Conversos: Miguel Fernandes and Rui Teixeira in the Tribunal of the Holy Office in Rome", *Hispania Judaica*, 12 (2016), pp. 127-184.

<sup>19</sup> Ferdinando GREGOROVIVUS: *Alcuni cenni storici sulla cittadinanza romana*, Reale Accademia dei Lincei, (1876-77), Roma, 1877 y Elisabetta MORI: "Tot reges in urbe Roma quot cives. Cittadinanza e nobiltà a Roma tra Cinque e Seicento", *Roma moderna e contemporanea*, anno IV, n.º 2, (maggio-agosto 1996), pp. 379-401.

obtuvieron personajes como Carlo Borromeo (1538-1584), Michel de Montaigne (1533-1592) y Livio Odiscalchi (1652-1713). Implicaba arraigarse en la ciudad de los papas pero también en la de los romanos. No era solo una distinción honorífica. También concedía a alguien la posibilidad de ocupar un cargo en las instituciones cívicas de la ciudad. Con la integración de los cristianos nuevos de segunda o tercera generación, esta presencia en la vida cívica se hacía aún más patente<sup>20</sup>. Un caso emblemático es el de la familia de los Brandão, italianizados como Brandani, que llegaron a Roma en los años 70 del siglo XVI. Uno de ellos, João (fallecido en 1627) entró en la nobleza romana y ocupó el cargo de *conservatore*<sup>21</sup>. Otro, Ferdinando Brandão (fallecido 1654) fue un agente artístico y ocupó un cargo importante en la Dataría apostólica. Este último dio lugar a un sonado escándalo en que fue acusado de falsificar un breve en la Dataría lo que le valió su encarcelamiento en Civitavecchia, donde falleció<sup>22</sup>.

Un estudio parcial de las fuentes de los registros parroquiales de Roma, los registros de matrimonio, fallecidos, bautizos y los *Stati delle anime* para la primera mitad del siglo XVII, demuestra la presencia preponderante de portugueses y españoles en el *rione* de Parione y, en el caso de los judeoconversos portugueses, en una parroquia en particular, la de San Biagio della Fossa, iglesia que fue destruida en el siglo XIX. Fue la parroquia de muchos de los Fonseca y de los Brandão desde la segunda mitad del XVI hasta por lo menos la segunda mitad del siglo XVII<sup>23</sup>. La importante presencia de extranjeros en general y de mercaderes en particular, la proximidad al núcleo fuerte de la

<sup>20</sup> Sobre la segunda y tercera generación de los Fonseca en Roma véase James NELSON NOVOA: "Being Portuguese, Becoming Roman", en Simona MARCHESINI *et al.* (eds.): *Seconda e terza generazione. Integrazione e identità nei figli di migranti e coppie miste/Second and third generations. Integration and identity in children of migrants and mixed couples*, Verona, Alteritas, 2014, pp. 67-80.

<sup>21</sup> Francesca CURTI: "Il ritratto svelato di Ferdinando Brandani. Carriera e interessi artistici di un banchiere amico di Diego Velázquez e di Juan de Córdoba" *Boletín del Museo del Prado*, 29 (2011), p. 55.

<sup>22</sup> Marina D'AMELIA: "La Dataria sotto inchiesta: il processo al sotto-datarario Canonici detto Mascambruno nel 1652", en Yves-Marie BERCÉ (dir.): *Les procès politiques (XIV<sup>ème</sup>-XVII<sup>ème</sup> siècles)*, Roma, Collection de l'École Française de Rome, 2007, pp. 319-350.

<sup>23</sup> Liber Mortuorum 1626-1658, Stati d'anime 1626-1632. Archivio Storico del Vicariato, Roma.

presencia de los banqueros en Roma en el *rione* Ponte cerca de la plaza Navona y la iglesia de San Giacomo en parte podrán explicar esta elección.

Es menester destacar como los vínculos con la Monarquía Hispánica fueron importantes para miembros de la *nação* a la hora de poder tener acceso a la vida de la corte pontificia. Gabriel da Fonseca (c. 1586-1668) –un destacado médico nacido en Lamego, pero criado en Pisa, en cuya universidad estudió y donde fue profesor– llegó a Roma para servir como médico del cardenal Gaspar de Borja y Velasco (1580-1645), el embajador de España ante la Santa Sede entre 1616 y 1619<sup>24</sup>. Esto lo introdujo a los círculos de la corte del papa, lo que le valió su nombramiento de médico de los cónclaves que eligieron a los papas Urbano VIII (1623) e Inocencio X (1644), llegando a ser médico de este último durante buena parte de su papado (1644-1655). Gabriel da Fonseca dejó su huella en Roma a través del mecenazgo artístico, pues encargó a Gian Lorenzo Bernini (1598-1680) el diseño de la capilla de la familia en la antigua basílica de San Lorenzo en Lucina, sin lugar a duda con vistas a asociar la memoria de su familia con la memoria colectiva de la ciudad. Fueron los vínculos con la corona hispánica los que también ayudaron a Fernando Brandão en su camino de ascenso social. Éstos le ayudaron obtener el puesto en la Dataria y su papel de hombre de confianza de la corona, incluso después de 1640, convirtió en uno de los individuos que ayudaron a organizar la llegada y estancia de Diego de Velázquez (1599-1660) en Roma en 1649-1651. Recientemente el banquero judeoconverso ha vuelto a interesar a los estudiosos con la identificación de él como el sujeto de un retrato del maestro sevillano, durante largo tiempo considerado el retrato de un barbero del papa<sup>25</sup>.

Brandão era un ejemplo de los agentes o procuradores del “mercado benefical”, en la feliz expresión de Antonio Díaz Rodríguez, intermediarios en Roma entre los organismos de la Curia, sobre

<sup>24</sup> Sobre Gabriel da Fonseca véase James NELSON NOVOA: “Gabriel da Fonseca. A New Christian doctor in Bernini’s Rome”, en Antonio M. Lopes ANDRADE, Carlos de Miguel MORA y João M. Nunes TORRÃO (eds.): *Humanismo e Ciência: Antiguidade e Renascimento*, Aveiro-Coimbra, Universidade de Aveiro/Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, pp. 237-258.

<sup>25</sup> Francesca CURTI: “Il ritratto svelato...”, pp. 54-67.

todo la Dataría y la Camera Apostólica en la adquisición, la venta y el intercambio de beneficios eclesiásticos por parte de clientes de la península ibérica<sup>26</sup>. También se ocupaban de lidiar con estos organismos para obtener toda suerte de dispensas, sobre todos en casos de impedimentos de matrimonios por motivo de consanguinidad. Otras de las figuras evocadas aquí participaron en este mercado, como António Pinto. La familia Fonseca fue, sin lugar a duda, una de las más potentes de los *mercatores curiam sequentes* activos en Roma entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII. Los archivos de la Cámara Apostólica ofrecen muchas muestras del quehacer de estos individuos en forma de letras de cambio y contratos que muestran el tráfico constante entre la Península Ibérica y Roma<sup>27</sup>. Tal papel de mediación naturalmente les consolidaba como hombres de comercio con un historial de fe intachable, algo que se puede ver en los ejemplos de António, Manuel y Jerónimo da Fonseca. Manuel, hijo ilegítimo de António, fue legitimado por Gregorio XIII (1572-1585), recibió órdenes menores y llegó a ser familiar del papa, antes de casarse con una cristiana nueva que vivía en Venecia<sup>28</sup>. Su sobrino Jerónimo participó de manera activa en la cofradía de la Santísima Resurrección en San Giacomo degli Spagnoli y también fue enterrado en la iglesia de la nación castellana<sup>29</sup>.

Al mismo tiempo había individuos presentes en Roma que ostentaban sus orígenes judeoconversos, tal como Diogo Fernandes Netto, haciendo de ellos el motivo de su presencia en la Ciudad Eterna, algo que quedó consagrado en un breve de Paulo III de 1535 que otorgaba a

<sup>26</sup> Antonio J. DÍAZ RODRÍGUEZ: "Mercaderes de la gracia: las compañías de negocios curiales entre Roma y Portugal en la edad moderna", *Ler História*, 72 (2018), pp. 55-76.

<sup>27</sup> Sobre el tema véase James NELSON NOVOA: "Portugal em Roma e Roma em Portugal. Os notários do tribunal do Auditor Camera como fonte para a história de Portugal através de alguns documentos", en Nunziatella ALESSANDRINI *et al.* (eds.): *Le nove son tanto e tante buone, che dir non se pò. Lisboa dos italianos: História e Arte (séculos XIV-XVIII)*, Lisboa, Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste», 2013, pp. 61-77.

<sup>28</sup> James NELSON NOVOA: "A Portuguese New Christian in his father's footsteps. Manuel Fernandes da Fonseca in Rome (ca. 1556-1625)", *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 40 (2014), pp. 71-90.

<sup>29</sup> James NELSON NOVOA: "Between Roman home and Portuguese hearth. Jerónimo da Fonseca in Rome", *Historia y Genealogía*, 4 (2014), pp. 341-356.

cristianos nuevos de ambos sexos la posibilidad de poder actuar como procuradores de los cristianos nuevos cuando la amenaza del tribunal de fe en Portugal que había concedido su predecesor Clemente VII (1523-1534). La presencia y actividad de estos verdaderos agentes de los judeoconversos en la corte del papa hizo que los judeoconversos portugueses se convirtiesen en una categoría política en Roma y que tuvieran a su alcance la corte papal para presentar sus recursos, protestas e incluso obtener gracias, perdones generales y suspensiones del tribunal en varias ocasiones. En estos casos, los agentes raramente aspiraban a arraigarse en Roma sino aprovechar de la estancia en la Ciudad Eterna para presentar sus quejas, pleitos o razones, apoyados en la carga espiritual de su paso por la ciudad y por la Curia<sup>30</sup>.

A lo largo de casi dos siglos, por lo menos, varios de estos agentes consiguieron excarcelaciones de las prisiones de los tribunales de la Inquisición, la revisión de sentencias, salvoconductos para salir del reino gracias y perdones generales del Santo Oficio en Portugal. El caso más sonado fue el perdón general de 1605, que se obtuvo con la mediación de potentes banqueros en la corte en España, concedido por la Santa Sede y que contó con el beneplácito del rey que contó con la labor de representantes de los judeoconversos lusitanos en Roma<sup>31</sup>. Detrás de la suspensión del tribunal de 1674-1681 hubo los esfuerzos de potentes cristianos nuevos en Portugal y necesariamente la labor de sus agentes en Roma<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> James NELSON NOVOA: "The nação as a Political Entity in the Court of Rome", *Journal of Levantine Studies*, 6 (Summer/Winter 2016), pp. 13-33.

<sup>31</sup> Acerca de la suspensión véase Claude B. STUCZYNSKI: "New Christian Political Leadership in Times of Crisis: the Pardon Negotiations of 1605", en Moshe ORFALÍ (ed.): *Bar-Ilan Studies in History. V: Leadership in Times of Crisis*, Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 2007, pp. 45-70; Juan Ignacio PULIDO SERRANO: "Las negociaciones con los cristianos nuevos en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos," *Sefarad* 66 (2006), pp. 345-376 y Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR: *Inquisición portuguesa y Monarquía Hispánica en tiempos del perdón general de 1605*, Lisboa, Colibri-CIDEÚS/UE, 2010.

<sup>32</sup> Al respecto véase Ana PAULA LLOYD: "Manuel da Gama de Pádua's Political Networks: Service, Subversion, and the Disruption of the Portuguese Inquisition", *Journal of Levantine Studies*, 6 (Summer/Winter, 2016), pp. 251-275.

## PORTUGAL EN ROMA, ROMA EN PORTUGAL

Una estancia podía tener ramificaciones fuera de la Ciudad Eterna. Un ejemplo es una disputa que surgió a raíz de la herencia del mercader António da Fonseca. Como hemos visto António Pinto, solapado por cargos curiales y su papel de secretario del embajador y luego de agente de Portugal, pudo traspasar este último cargo a su sobrino, trasladándose a Madrid donde murió pocos años después. El sobrino, Francisco Vaz Pinto, aprovechó su estancia en Roma para acumular capital social y volver a Portugal, después de una estancia en España tal como su tío, llegando a ocupar el cargo jurídico de *desembagador do Paço*. Dos años antes de morir en 1588, António da Fonseca había hecho un testamento, nombrando António Pinto su administrador y no a su hijo Manuel. En el documento, el banquero portugués destinó dinero para que se dijeran misas por las almas de él y de su mujer, tanto en la iglesia nacional castellana como en la portuguesa, y para ofrecer dotes a jóvenes doncellas, de preferencia portuguesas. De esta manera, la memoria de la familia Fonseca entre la comunidad ibérica de Roma estaba asegurada.

Pero las medidas contempladas por Fonseca no se limitaban a Roma y al perpetuar la memoria del mercader banquero y su familia en la Ciudad Eterna. Fonseca estipuló que 10,000 cruzados se destinaran a la Misericordia de Lamego, una de las varias cofradías que se ocupaban de obras caritativas en varias localidades del país, para ser distribuidos entre los cristianos nuevos y viejos más pobres de aquella localidad, sobre todo entre miembros de la familia Fonseca. De alguna manera, la provisión del testamento aseguraba que el mercader banquero lamacense, radicado en Roma, se encargaría de sus parientes en su patria que pudiesen sufrir discriminación o persecución debido a su condición de judeoconvertos o pudiera servir a limpiar el nombre de la familia<sup>33</sup>.

Pero el agente portugués decidió no cumplir con los anhelos del banquero en lo tocante a aquella donación. El asunto está ampliamente

<sup>33</sup> El testamento se encuentra publicado en James NELSON NOVOA: "Kinship and Nação in the Will of António da Fonseca, merchant banker of Lamego", *Armas e Troféus*, IX série, tomo XVI (2014), pp. 259-293.

documentado. Según una carta fechada de 1603 de Lourenço Mourão Homem (fallecido en 1608), un noble lamacense que ocupó el cargo de *desembargador do Paço*, António Pinto contravino esta provisión a favor de la Misericórdia y dejó estipulado antes de fallecer en casa de su pariente Pedro Álvares Pereira, secretario del Consejo de Portugal, en una fecha aún desconocida, que se creara un colegio mayor en Coimbra que habría de admitir sobre todo cristianos nuevos con el dinero del testamento de Fonseca, ratificado en dos breves papales<sup>34</sup>.

La Misericórdia, naturalmente, se opuso a esta provisión e hizo valer sus razones. El asunto ocupó los quehaceres del virrey, el archiduque Alberto de Austria (1583-1593), quien encargó un parecer al respecto a tres consejeros de confianza: Lourenço Mourão Homem, fray Juan de las Cuevas, su confesor y António de Almeida, *desembargador do Paço* quienes arguyeron a favor de la voluntad original del mercader portugués. Francisco Vaz Pinto se interesó directamente por el tema, incluso desde Roma y luego al volver a la península Ibérica. El asunto tan solo se resolvió con un acuerdo pactado que brindaba una cantidad menor de la herencia de António da Fonseca a la Misericórdia de Lamego durante el gobierno del virrey Cristóbal de Moura (1600-1603).

#### LOS CRISTIANOS NUEVOS DE ROMA Y LOS AUSTRIAS

Es difícil hablar del apego efectivo de los cristianos nuevos lusitanos a la corona hispánica en Roma en el periodo de la *Restauração* para poder tener un cuadro general del tema. Hubo individuos y grupos con intereses familiares y de negocios tanto en un bando como en otro. De igual modo un estudio serio de la comunidad portuguesa en la ciudad tras los primeros momentos de la *Restauração* y la aceptación por parte de Roma de la independencia de Portugal, que no se consigue hasta 1669, no existe aún. Durante el periodo de la Unión Ibérica no faltaron ejemplos de cristianos nuevos en Roma

<sup>34</sup> El documento aparece publicado al final del artículo. Agradezco al colega Pedro Pinto por haberme señalado su existencia y haberlo transcrito.

que ostentaban su apoyo al estado de las cosas y otros que se sumaron a la causa de los Braganza.

Como se ha visto, por su parte António Pinto se organizó para representar los intereses de los Habsburgos incluso cuando las tropas de Felipe II aún se hallaban en España. António da Fonseca mandó construir la capilla familiar, como hemos visto, en la iglesia de San Giacomo y recibía a sus clientes en una casa a pocos pasos de la iglesia de Sant'Antonio en una sala con una serie de retratos de los reyes de Portugal, entre ellos, Felipe I. En su testamento no faltaron disposiciones a favor de la iglesia nacional castellana tanto en misas como en obras caritativas. Ferdinando Brandão en un primer momento se sumó a los que apoyaban a los Braganza pero cuando presenció el sonado fracaso de la misión diplomática de don Miguel (1601-1644) el obispo de Lamego en 1641 se arrepintió y de nuevo brindó su apoyo a los Austrias, quienes le habían ayudado a obtener su puesto en la Dataría<sup>35</sup>. Semejante ambigüedad se manifiesta en la figura de Gabriel da Fonseca que alcanzó el zenit del prestigio social en Roma gracias a sus vínculos con la corona hispánica. Antes de fallecer decidió no valerse de su condición de pariente de António da Fonseca para poder ser enterrado en la capilla familiar en la iglesia de San Giacomo pero, al contrario, mandó fundar una en la basílica de San Lorenzo de Lucina, consiguiendo un anclaje en la ciudad de Roma para él y sus descendientes.

Los cristianos nuevos lusitanos tanto en Roma como fuera hacían parte de una minoría que, por muy asimilados que fuesen, incluso en un refugio tan seguro como la Ciudad Eterna, no dejaron nunca de ser considerados potencialmente otros y aquella alteridad podía irrumpir en las vidas de sus allegados en la península ibérica en cualquier momento. Esto en parte habría de explicar los cálculos a la hora de considerar su apego a la Monarquía Hispánica. Atentos a la cambiante suerte de la *nação* dentro de la monarquía compuesta y tras la *Restauração* y su reconocimiento tanto por Madrid como por Roma en sus relaciones con la corona, los judeoconversos tenían que considerar y ponderar las ventajas y las adversidades que podía

<sup>35</sup> Francesca CURTI: "Il ritratto svelato...".

acarrear en los varios bandos. Estos fueron algunos de los cálculos que entraban en juego en la vida de los componentes de la *nação* que tenían que vivir el complicado equilibrio entre la ciudad de Roma, su corte y la península de donde venían.

ANEXO

Estando em Roma o Doutor Antonio Pinto fazendo o officio de agente pela Coroa de Portugal, se faleçeo hum Antonjo da Fonseca cristão nouo natural da cidade de Lamego por quem corria a expedição de quasy todas as bulas e breues apostolicos de Portugal e Hespanha e era tido e avido por homem que teria de seu de quinhentos pera seisçentos mil cruzados com o qual o dito Doutor Antonio Pinto tinha muita amizade e familiaridade e algum parentesco, e por não ter filhos nem herdeiros forçados senão hum soo filho adulterino a quem deixou sincoenta mil cruzados ordenou seu testamento em o qual em suma se continha:

Que de todo o seu dinheiro e fazenda se comprasem juro e censos nestes reinos e que os rendimentos delles se gastassem em se casarem, orfãos pobres cada anno na cidade e bispado de Lamego e seus contornos a que abrangesse o dito rendimento as quais serião a metade cristãs nouas e a metade cristãs velhas

Que o dito Antonio Pinto fosse seu testamenteiro e arrecadasse todo o seu dinheiro e fazenda e a reduzisse a sencos e juro pera casamento das ditas orfãs de que o prouedor que pelo tempo fosse da Misericordia de Lamego com outros dous ecclesiasticos, dayão e tizoureiro da Sse de Lamego serião admenistradores

E pera com mais breuidade Antonjo Pinto dar a execução / [f. 199v] este testamento lhe deixaua o dito Antonio da Fonseca dez mil cruzados en dinheiro de contado e que em sua uida lograsse e comese todos os reditos destes juro e cencos que assy comprasse e que por morte delle Antonio Pinto ouuesse effeito o casamento das orfãs

Cuidando Antonio da Fonseca que per este modo tinha asas obrigado ao dito Antonio Pinto a executar inteiramente o que lhe

mandava em seu testamento se faleço e o dito Antonio Pinto como o vio morto fez tudo pelo contrario procurando cumutar a vontade do dito Antonio da Fonseca in totum e aplicar esta fazenda a um Colegio que se faria em Portugal na Vniversidade de Coimbra en que a 3.<sup>a</sup> parte fosse cristãos nouos da geração e parentesco de Antonio da Fonseca e de sua molher (que tambem era cristam noua) do qual Colegio elle dito Antonio Pinto avia de ser primeiro admenistrador e nomearia os admenistradores despois d'elle e disto impetrou bula apostolica e começou a mandar comprar alguns juros como foi na Alfandega de Lixboa hum conto de juro em dous padrois hum de seisçentos e outro de coatroçentos mil reis e isto do proçedido da fazenda do dito Antonio da Fonseca.

E neste comenos antes de se effeiturar esta bula da comutação da vontade do defunto Antonio da Fonseca morreo o Doutor Antonio Pinto em Madrid em casa de seu sobrinho Pero Alvarez Pereira tão apresadamente que nem fez testamento / [f. 200] nem teue tempo pera se confessar e comungar.

Sabendo isto o Doutor Francisco Vaz Pinto seu sobrinho que a este tempo rezedia em Roma continuando com o dito offiçio de agente em lugar do dito seu tio impetrou segunda bula do Papa em confirmação da outra que o tio tinha impetrada e que elle fiquasse admenistrador do dito Colegio em lugar do dito Antonio Pinto seu tio primeiro amenistrador.

Vindo isto a notiça da Misericordia da sidade de Lamego se socorreo ao Archeduke Alberto que a este tempo era Governador do Reino e o mesmo fez a Misericordia de Lixboa em fauor e ajuda da Misericordia de Lamego, pera que lhe valesse e socorresse contra a potencia de tam poderosos aduersarios pedindo com muita instancia que fosse Sua Magestade seruido mandar que não correm estes papeis por Pero Alvarez Perejra que a este tempo fazia o offiçio de sacretario

O Archeduke Governador ordenou que o Doutor Lourenço Mourão Homem visse estas suplicas e juntasse todos os papeis e testamento de Antonio da Fonseca e que de tudo fizesse huma rolação copiosa pera mandar a Sua Magestade o qual Doutor a fez

larga de tudo e deu ao Archeduke resolviendo sse que era justa a petição da Misericórdia da cidade de Lamego e que Sua Magestade tinha obrigação de a fauorecer em Roma com Sua Santidade pera que de nenhum modo ouuesse efeito a comutação da vontade do defunto nem fosse por diante tal instituição de Colegio.

E depois de jr a Castella esta relação se asentou que esta materia se tornasse a reuer com mais letrados juntamente com o Doutor / [f. 200v] Lourenço Mourão Homem, os quais fossem o Doutor Antonio d Almeida Dezembargador do Paço, e o Doutor Frey João das Couas Confessor do Archeduke Alberto, os quais todos tres juntos virão examinarão todos os papeis e bulas, e fizerão huma rolação em confirmação e aprovação da primeira que fez o Doutor Lourenço Mourão, que nem tal comutação de vontade nem instituição de Colegio fosse por diante e se fauorecesse a Misericórdia da cidade de Lamego como mais largamente se ve da dita rolação feita da letra do dito Doutor Lourenço Mourão Homem, a 22 de Julho de 1593 que o sacretario Pero Alvarez tornou a mandar ao Gouerno a Portugal e se entregou ao dito Doutor Lourenço Mourão que he a propria como se diz que com esta vay asinada por todos tres Frei João das Couas, Antonio d Almeida Lourenço Mourão Homem de seus proprios sinais e letra; e apontaua e escreveu o sacretario Pero Alvarez que se não deuia tomar vltima rezolução nesta materia te de Roma vir o Doutor Francisco Vaz Pinto pois lhe toquaua e estaua en Roma fazendo o officio de agente de Sua Magestade e assy com se meter tempo em meo se foy dilatando a rezolução e execução desta materia.

E vindo o Doutor Francisco Vaz Pinto de Roma se aleuantou qua Francisco Pinto da Cunha seu primo, dizendo que a elle soo pertença a recadação deste dinheiro de Antonjo da Fonseca por toquar a Antonio Pinto seu tio por elle soo ser seu vnico herdeiro por vertude de hum testamento antigo que o dito Antonio Pinto / [f. 201] seu tio fizera estando en Genoua, redarguindo de subreptitia a bula que o dito Francisco Vaz Pinto seu primo impetrara em Roma pera ser admenistrador desta fazenda e Colegio, e procurou com muita instancia imposar sse logo do conto de juro que estaua comprado na Alfandega en tempo de seu tio Antonio Pinto pera

execução do testamento de Antonio da Fonseca e creo que assy se afeitoara [*sic*] se o Conde do Sabugal Vedor da Fazenda com sua muita prudência e vigilância a isto não atalhara, o qual de parecer do Doutor Lourenço Correa e do Doutor Lourenço Mourão Homem que a esse tempo em çerta vagante de offiçiais siruia na Fazenda assentou que se sobresteuesse e desimulasse per gouerno no despacho dos requerimentos do dito Francisquo Pinto da Cunha the se primeiro dar conta a Vossa Magestade e disto se fez huma rolação breue pelo Doutor Lourenço Mourão Homem e indo a Castella tornou e que respondesse Lourenço Correa e o Conde do Sabugal, e o Marques Viso Rey mandou da parte de Vossa Magestade ao dito Doutor Lourenço Mourão Homem que fizesse vltima relação nesta materia e aclarasse a qual he este e se remete a relação asima que asignou com os Doutores Frei João das Couas Antonjo d Almeida e lhe parece que he muy iusta a petição da Misericordia de Lamego e de Lixboa e que pelos pobres do reino e misericoridas delle serem da immediata preteição de Vossa Magestade que he obrigação particular de Vossa Magestade fauoreçe los pera que tal bula de commutação não va por diante nem instituição de Colegio pelas razões apontadas nas sobreditas relações.

A primeira rolação ficou em Madrid em poder do sacretario Pero Alvarez / [f. 201v] mas não se achando lá ira outra segunda de qua que agora não pode ir por este correo por hum liuro aonde ella esta scrita o ter em Lamego com outros papeis muitos pera onde me tomara esta de caminho aqui nas Caldas da Rainha e de la a poderej mandar ao Conde do Sabugal pera a emuiar a Vossa Magestade porque porventura sera necessario ver sse por a ella se reportar esta rolação asima que vay asinada pelos ditos Doutores Frei João das Couas, Antonio d Almeida, e Lourenço Mourão Homem.

O que de nouo accresseo depois destas relações foy o Doutor Francisco Vaz Pinto conçertar sse com o dito Francisco Pinto da Cunha seu primo por çerta soma de dinheiro e fazenda que lhe deu por lhe elle largar toda a pretensão que tinha nesta fazenda que ficou de Antonio da Fonseca pera que elle soo fiquasse no campo.

Vendo Francisco Pinto da Cunha que tudo isto não bastava se foi a Lamego aonde tem muitos parentes honrrados dos principais da terra e por sua via e delles negoçou com çerta quantidade de dinheiro que deu de presente a Misericordia em tempo de neçesidade e fome com lhe prometer que lhe daria mais mil cruzados de juro que se decessem do direito que tinham nesta fazenda a Misericordia, a qual vendo sse pobre e oprimida e que não tinha posibilidade pera seguir estas cousas assy en Portugal como em Roma e Castella e que a potencia do aduersario era grande e que os despachos desta materia corrião pelos parentes delle Francisco Pinto da Cunha e que Vossa Magestade lhe não tinha diferido the gora a sua petição em que / [f. 202] pedião que não corressem estes papeis por Pero Alvarez Pereira parente do dito Francisco Vaz Pinto e de Francisco Pinto da Cunha, cansada e impossibilitada a Misericordia azeitou o que o dito Francisco Pinto lhe deu de presente e prometia de futuro e cedeo em seu fauor todo o direito que tinha nesta fazenda agora não fazem senão clamar dizendo que forão enganados

E vendo outrosy o dito Francisco Pinto da Cunha que lhe seria proueitoso aver confirmação deste concerto do Papa negoçou com os officiais da fazenda de Sua Santidade que lhe cedessem o direito que a Sse apostolica podia ter nesta fazenda que ficou de Antonio da Fonseca en fauor do dito Francisco Pinto da Cunha e ouue disto bula apostolica com coatro ou sinco mil cruzados que deu aos officiais da fazenda de Sua Santidade por composição que fez, pera assy per este titullo como pela doação da Misericordia da cidade de Lamego se imposar logo do conto de juro que esta na Alfandega de Lixboa e de treze ou catorze contos que estão por arrecadar que são ja devidos do tempo que se elle comprou, e proçeder na arrecadação da mais fazenda que ficou de Antonio da Fonseca que se diz que podera vir a importar mais de duzentos ou trezentos mil cruzados

E sendo Sua Magestade seruido de fauoreçer a Misericordia de Lamego como qua pareço justo e que era obrigação da conçiencia de Sua Magestade se lembra que seria mui conueniente e neçessario mandar sse da parte de Vossa Magestade que Francisco Pinto

da Cunha não encontrasse a Misericórdia da cidade de Lamego e que o dinheiro que tiuesse recebido a Misericórdia o tornasse ao dito Francisco Pinto da Cunha do primeiro que / [f. 202v] arrecadasse desta fazenda de Antonio da Fonseca.

Que mande Vossa Magestade ao Conde do Sabugal que faça por uerba nos liuros da fazenda que se não entregue o conto de juro ao dito Francisco Pinto da Cunha como esta asentado mormente agora en que de nouo acreção descubrirem se certas cartas de Antonjo Pinto que com muito trabalho e industria me vierão ter a mão cujas verbas fiz tresladar e conçertar e vão com esta relação porque consta este conto de juro não se comprar com o dinheiro da fazenda delle Antonjo Pinto senão do dinheiro do dito Antonio da Fonseca pera en todo tenpo se saber que este conto de juro pertença a Antonjo da Fonseca em cuja propiedade nenhum direito tinha nem aução o dito Antonio Pinto; e pelo mesmo modo se deue fazer semelhante notefiquação ao Doutor Francisco Vaz Pinto que rezide em corte de Valhadolid que não he justo que huns e outros vão com tão injustas pretenções avante mormente conformando sse Vossa Magestade com as relações asima que qua parecerão muito bem ao Archeduque Alberto e depois no Gouerno em tempo dos Gouernadores

E assy tambem he de ver se conuem mandar sse dizer da parte de Vossa Magestade a Misericórdia de Lamego e admenistradores desta esmola de Antonjo da Fonseca que não fação nouidade alguma sem primeiro dar conta a Vossa Magestade quando e que estando la a Doutor Lourenço Mourão se aconselhem primeiro com elle porque / [f. 203] disto se avera Vossa Magestade por bem seruido e parecendo bem se aduirta que reclamem o conçerto que tem feito com Francisco Pinto da Cunha pera com mor facilidade se negociar tudo em Roma com Sua Santidade pelo agente e embaixador de Vossa Magestade

Na villa das Caldas da Rainha a 18 de Julho de 1603

Lourenço Mourão Homem

Relação sobre a fazenda que ficou de Antonio da Fonseca, christão novo, agenta da expedição das Bullas e Breves de Portugal, que

JAMES NELSON NOVOA

faleceu em Roma. Por Lourenço Mourão Homem, 1603. Collecção Pombalina, 249, fols. 199-203v, Biblioteca Nacional de Portugal.

#### FUENTES PRIMARIAS

Liber Mortuorum 1626-1658, Stati d'anime 1626-1632. Archivio Storico del Vicariato, Roma.

Relação sobre a fazenda que ficou de Antonio da Fonseca, christão novo, agenta da expedição das Bullas e Breves de Portugal, que faleceu em Roma. Por Lourenço Mourão Homem, 1603. Collecção Pombalina, 249, fols. 199-203v, Biblioteca Nacional de Portugal.

#### BIBLIOGRAFÍA

MARCELLO ALBERINI: *Diario*, ed. Domenico ORANO, *Archivio della Società Romana di Storia patria*, 18 (1895), pp. 319-416.

Miguel D'ALMEDIA PAILE: *Santo António dos portugueses em Roma*, 2 vols, Lisboa, União Gráfica, 1951.

Marina D'AMELIA: "La Dataria sotto inchiesta: il processo al sotto-datario Canonici detto Mascambruno nel 1652", en Yves-Marie BERCÉ (comp.): *Les procès politiques (XIV<sup>ème</sup>-XVII<sup>ème</sup> siècles)*, Roma, Collection de l'École Française de Rome, 2007, pp. 319-350.

Eleanora CANEPARI: *La construction du pouvoir local. Élités municipales, liens sociaux et transactions économiques dans l'espace urbain. Rome, 1550-1650*, Roma, École Française de Rome, 2017.

Diana CARRIÓ-INVERNIZZI: "Los catalanes en Roma y la iglesia de Santa María de Montserrat (1640-1670)", *Pedrables*, 28 (2008), pp. 571-584.

Bernard D. COOPERMAN: "Ethnicity and institution building among Jews in Early Modern Rome", *AJS Review*, 30: 1 (2006) pp. 119-145.

Benedetta CRIVELLI y Gaetano SABATINI: "La carrera de un mercader judeo-converso en el Nápoles español. Negocios y relaciones políticas de Miguel Vaaz (1590-1616)", *Hispania*, LXXVI (253) (2016), pp. 323-354.

- Francesca CURTI: “Il ritratto svelato di Ferdinando Brandani. Carriera e interessi artistici di un banchiere amico di Diego Velázquez e di Juan de Córdoba”, *Boletín del Museo del Prado*, 29 (2011), pp. 54-67.
- Thomas James DANDELET: *Spanish Rome 1500-1700*, New Haven, Yale University Press, 2001.
- Pablo GONZÁLEZ TORNEL: *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017.
- Ferdinando GREGOROVIVUS: *Alcuni cenni storici sulla cittadinanza romana*, Roma, Reale Accademia dei Lincei, 1876-1877.
- Alexandre HERCULANO: *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, 3 vols, Lisboa, Bertrand, 1975-1976.
- Pilar HUERGA CRIADO: “Cristianos nuevos de origen ibérico en el Reino de Nápoles en el siglo xvii”, *Sefarad*, vol. 72.2, (2012), pp. 351-387.
- , “La inquisición romana en Nápoles contra los judaizantes (1656-1659)”, *Libros de la corte*, 6, (año 9), (2017), pp. 303-322.
- Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR: *Inquisición portuguesa y Monarquía Hispánica en tiempos del perdón general de 1605*, Lisboa, Colibri-CIDEUS/UE, 2010.
- María de Lurdes PEREIRA ROSA: “S. António dei portoghesi: elementos para a História do hospital nacional português em Roma (séculos xiv-xx)”, *Lusitania Sacra*, 2 (5) (1993), pp. 319-378.
- Giuseppe MARCOCCI y José Pedro PAIVA: *História da Inquisição portuguesa 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013.
- Peter MAZUR: *The New Christians of Spanish Naples 1528-1671. A Fragile Elite*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2013.
- Elisabetta MORI: “Tot reges in urbe Roma quot cives. Cittadinanza e nobiltà a Roma tra Cinque e Seicento”, *Roma moderna e contemporanea*, anno IV, n. 2, (maggio-agosto 1996), pp. 379-401.
- James NELSON NOVOA: “The Trial of Diogo Fernandes Neto by the Tribunale del governatore di Roma”, *Hispania Judaica Bulletin*, 7 (2010), pp. 277-316.
- , “Portugal em Roma e Roma em Portugal. Os notários do tribunal do Auditor Camera como fonte para a história de Portugal através de alguns documentos”, A.A. MARQUES DE ALMEIDA (pref.); Gaetano SABATINO (intr.): *Le nove son tanto e tante buone, che dir non se pó. Lisboa dos italianos: História e Arte (séculos xiv-xviii)*, Lisboa, Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, 2013, pp. 61-77.

- , “A Portuguese New Christian in his father’s footsteps. Manuel Fernandes da Fonseca in Rome (ca. 1556-1625)”, *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 40, 2014, pp. 71-90.
- , *Being the Nação in the Eternal City. Portuguese New Christian Lives in Sixteenth Century Rome*, Peterborough, Baywolf Press, 2014.
- , “Between Roman home and Portuguese hearth. Jerónimo da Fonseca in Rome”, *Historia y Genealogía*, 4 (2014), pp. 341-356.
- , “Kinship and Nação in the Will of António da Fonseca, merchant banker of Lamego”, *Armas e Troféus*, IX série, tomo XVI (2014), pp. 259-293.
- , “Legitimacy through art in the Rome of Gregory XIII: The commission to Baldassarre Croce in the Fonseca chapel of San Giacomo degli spagnoli”, en *Riha Journal*, 95, July (2014), <http://www.riha-journal.org/articles/2014/2014-jul-sep/nelson-novoa-legitimacy>
- , “Being Portuguese, Becoming Roman”, en Simona MARCHESINI et al. (eds.): *Seconda e terza generazione. Integrazione e identità nei figli di migranti e coppie miste/Second and third generations. Integration and identity in children of migrants and mixed couples*, Verona, Alteritas, 2014, pp. 67-80.
- , “Roman Exile and Iberian Identity: António da Fonseca Between Churches and Identities in Sixteenth-Century Rome”, en Alexander KOLLER y Susanne KUBERSKY-PIREDDA (eds.): *Le chiese nazionali a Roma 1450-1650*, Rome, Campisano Editore, 2015, pp. 93-112.
- , “Gabriel da Fonseca. A New Christian doctor in Bernini’s Rome”, en António M. Lopes ANDRADE, Carlos de Miguel MORA y João M. Nunes TORRÃO (eds.): *Humanismo e Ciência: Antiguidade e Renascimento*, Aveiro-Coimbra, Universidade de Aveiro/Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, pp. 237-258
- , James “The nação as a Political Entity in the Court of Rome”, *Journal of Levantine Studies*, 6 (Summer/Winter 2016), pp. 13-33.
- , “The Many Lives of Two Portuguese Conversos: Miguel Fernandes and Rui Teixeira in the Tribunal of the Holy Office in Rome”, *Hispania Judaica*, 12 (2016), pp. 127-184.
- , “António and Francisco Vaz Pinto: Portuguese homens da nação in the Court of Rome”, en BRUNO FEITLER y Claude B. STUCZYNSKI (eds.): *Portuguese Jews, New Christians and ‘New Jews’: A Tribute to Roberto Bachmann*, Leiden, Brill, 2018, pp. 227-247.

- Irene POLVERINI FOSI: "Roma patria comune? Foreigners in Early Modern Rome", en Jill BURKE y Michael BURY (eds.): *Art and Identity in Early Modern Rome*, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 27-43.
- Paolo PRODI: *Il sovrano pontefice*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Juan Ignacio PULIDO SERRANO: "Las negociaciones con los cristianos nuevos en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos," *Sefarad* 66 (2006), pp. 345-376.
- Benjamin RAVID: "The First Charter of the Jewish Merchants of Venice, 1589", *AJS Review*, 1 (1976), pp. 187-222.
- Benjamin RAVID: "Venice, Rome and the Reversion of New Christians to Judaism: a Study in Ragione di Stato", en Pier Cesare IOLY ZORATTINI (ed.): *L'identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell'Europa dell'età moderna*, Florencia, Leo. S. Olschki, 2000, pp. 151-193.
- Gaetano SABATINI: "La comunità portoghese a Roma nell'età dell'unione delle corone (1550-1640)", en Carlos José HERNANDO SÁNCHEZ (coord.): *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007, pp. 847-874.
- , "From Alliance to Conflict, from Finance to Justice. A Portuguese Family in Spanish Naples (1590-1660)," en Pedro CARDIM, Tamar HERZOG y José Javier RUIZ IBÁÑEZ (eds.): *Polycentric Monarchies. How did Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Brighton, Sussex Academic Press, 2012, 90-100.
- Kenneth STOW: *Jewish Life in Early Modern Rome, Challenge, Conversion and Private Life*, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2007.
- Claude B. STUCZYNSKI: "New Christian Political Leadership in Times of Crisis: the Pardon Negotiations of 1605", *Bar-Ilan Studies in History. V: Leadership in Times of Crisis*, Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 2007, pp. 45-70.
- Renzo TOAFF: *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa 1591-1700*, Florencia, Leo S. Olschki Editore, 1990.
- Manuel VAQUERO PIÑERO: "L'ospedale della nazione castigliana in Roma tra medioevo e l'Età Moderna", *Roma moderna e contemporanea*, 1 (gennaio-aprile 1993) pp. 57-81.
- , "Una realtà composita: comunità e chiese 'spagnole' a Roma," *Roma Capitale (1447-1527)*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali. Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, 1994, pp. 473-491.

JAMES NELSON NOVOA

- , *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los españoles de Roma entre los siglos XV y XVIII*, Roma, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, 1999.
- , “Forme della presenza mercantile spagnola a Roma all’inizio dell’età moderna: spunti per un confronto europeo”, *Storia Urbana* 31 (123) (2009), pp. 83-100.
- Maria Antonietta VISCEGLIA: *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma, Viella, 2002.

LA MOVILIDAD DE LOS MOROS Y MORISCOS,  
ESCLAVOS O FORZADOS,  
Y EL PERIPLO DE LOS RENEGADOS (SIGLOS XVI–XVII)

Miguel Fernando Gómez Vozmediano  
*Universidad Carlos III de Madrid*

*Las galeras hazen vela  
y parten para Levante  
llevando moros y moras  
que vender a cualquier parte<sup>1</sup>*

Frente al tremendo drama colectivo de la expulsión de los moriscos granadinos, motivado por la rebelión de las Alpujarras, en el presente trabajo nos detendremos en la tragedia personal, individual, que representa la existencia de esclavos o penados a trabajos forzados de origen hispanomusulmán, magrebí o turco, así como la presencia residual de siervos renegados, mahometanos convertidos al catolicismo, sometidos y trasplantados a la España confesional de los Austrias.

Si la movilidad forzada fue la tónica de la minoría morisca en la España de los Felipes, lo cierto fue que hubo algunos colectivos particularmente afectados por estos desplazamientos migratorios: los esclavos (que además podían cambiar de dueño y estaban obligados a seguirles en sus periplos); los forzados a galeras o a laborar en las minas de Almadén; así como quienes renunciaban a sus señas de identidad más íntimas y se pretendieron integrar en una sociedad extraña a sus raíces geográficas y religiosas.

El presente trabajo es una aproximación a lo que tuvo que significar el desarraigo y la postración socio-jurídica de miles de personas, y hasta de familias enteras, sojuzgadas por la sociedad española de

<sup>1</sup> Ginés PÉREZ DE HITA: *Segunda parte de las guerras civiles de Granada y de los crueles bandos entre los convertidos moros y vecinos cristianos, con el levantamiento de todo el reyno y ultima rebelión. Sucedió en el año 1568*, Barcelona, Esteban Librero, 1619, fol. 88r.



MIGUEL FERNANDO GÓMEZ VOZMEDIANO

la época, erigida en paladina de la Contrarreforma y que se empeñó en marginar y denigrar a quienes no compartían su fe y sus valores.

Para estudiar este universo multicultural integrado por criptoislamistas, facinerosos, esclavos e inmigrantes de origen musulmán, hemos elegido Almadén, ya que alrededor de sus minas orbitaron un buen número de tales personajes. En esta misma línea, haremos un bosquejo de la emigración morisca a la América española, todo un mito historiográfico del que todavía queda mucho por dilucidar y aquilatar.

Para abordar todas las facetas de una realidad tan compleja como esquivada, cruzaremos las fuentes de la represión (Hermandades Viejas toledanas y manchega, corregimientos, vicarías de la Mitra Primada, Inquisición, Consejo de Órdenes) con los testimonios de la vida cotidiana (protocolos notariales, registros parroquiales, archivos municipales, diocesanos y nobiliarios). El resultado ha sido el siguiente.

#### LA ESCLAVITUD DE BERBERISCOS, TURCOS Y MORISCOS

Cuando en 1588 muere Álvaro de Bazán, I marqués de Santa Cruz y almirante de galeones, y en sus panegíricos se canten sus victorias, en el balance de sus logros, entre los que se cita el sofoco de la guerra de las Alpujarras, se consignan los cautivos conseguidos durante toda una vida de combates y correrías por el Atlántico y el Mediterráneo: 1.605 turcos; 2.500 esclavos hechos en las islas de Terceira y Faial (archipiélago de las Azores); 2.138 moros adultos, moras y muchachos (1.200 solo en las islas Querquenes, Berbería, hacia 1576); aparte de liberar a 1.574 prisioneros cristianos<sup>2</sup>. Un marqués de Santa Cruz que, mientras es capitán de las galeras de Nápoles, consigue que radiquen en su villa de Valdepeñas cuarenta casas de moriscos (unas 150 personas)<sup>3</sup> que, básicamente, trabajan para él en tiendas,

<sup>2</sup> Archivo Histórico de la Nobleza [AHNOB], Santa Cruz, caja 39, doc. II.

<sup>3</sup> "Muchos dellos barreros y herreros y carpinteros y esparteros y hortelanos y grangeadores que tienen tiendas en la plaza de pescado y azeite y platos y otras cosas y otros son trabajadores". AHNOB, Santa Cruz, caja 28, doc. 3, fol. 2r.



mesones y huertas, plantándose olivos en la zona, confiando tanto en ellos que su contador es el cristiano nuevo Diego de Rojas<sup>4</sup>.

Lo cierto fue que la guerra de la Alpujarras (1568-1572) proporcionó miles de siervos que renovaron la relativamente menguada nómina peninsular de esclavos domésticos, hasta entonces integrada básicamente por negros, mulatos y guanches. Los especialistas hablan de 30.000 almas sometidas a esclavitud, la mayoría *moriscos de guerra* (es decir, procedentes de comunidades implicadas en los sangrientos levantamientos alpujarreños), aunque tampoco faltaron niños y niñas secuestrados de las comitivas que los alejaban de las costas ni los jóvenes *moriscos de paz* que caen en las redes de tráfico humano de la época (muchos de ellos apresados por los propios soldados y aventureros enrolados que participan en su represión)<sup>5</sup>. Una esclavitud justificada por los teólogos<sup>6</sup> y que evidencia los pocos escrúpulos en explotar y alienar al otro<sup>7</sup>.

Así, la cabalgada de Inox (cerca de Níjar, Almería), refugio de moriscos sublevados, organizada en enero de 1569 por las autoridades de Almería, fue concebida como operación de castigo para obtener ganado, dinero, ropas, alhajas y almas. El cronista Luis del Mármol Carvajal habla de más de 2.700 prisioneros, sobre todo, mujeres y niños. Aunque seguramente el botín no fuese tanto como se pregonó en su día, Almería se llenó de esclavos y los protocolos notariales testimonian docenas de rescates de cautivas e infantes por parte de sus indignados

<sup>4</sup> María del Carmen ANSÓN CALVO: "Diego de Rojas y Alonso Muley Enriquez y Merín de Fez: ilustres esposos de Cándida Compañero", *Sharq al-Andalus*, 18 (2003-2007), pp. 9-37.

<sup>5</sup> José Javier RUIZ IBÁÑEZ y Vicente MONTOJO MONTOJO: *Entre el lucro y la defensa: Las relaciones entre la Monarquía y la sociedad mercantil cartagenera*, Murcia, Real Academia, 1998.

<sup>6</sup> Un informe hecho por el cabildo catedralicio de Granada justifica su esclavitud porque "En un caso como este particular, en el qual estos moriscos tienen tan puesta con alfileres la christiandad, que apenas tienen más que el carácter baptismal". Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "El cautiverio de los moriscos", *Manuscripts*, 28, (2010), pp. 19-43, en concreto p. 26.

<sup>7</sup> José María PERCEVAL: *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997; Ángeles RAMÍREZ (ed.): *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, 2014; así como Mohamed SAADAN SAADAN: *Entre la opinión pública y el cetro. La imagen del morisco antes de la expulsión*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2016.



parientes. En uno de los epicentros de la rebelión, como era la comarca de Guadix, entre 1569-1578, se ha contabilizado la compraventa de 1.470 personas (entre ellas, 1.402 moriscos), concentrándose casi todos los contratos entre 1569-1571 y la mayoría fueron redistribuidas por el valle del Guadalquivir<sup>8</sup>. El mercado esclavista del antiguo Reino de Granada se saturó en unos meses y toda la Corona de Castilla se nutrió de nuevos efectivos, e incluso Portugal<sup>9</sup>.

La esclavitud de los represaliados granadinos se conjuga en femenino. Los hombres se consideraban peligrosos y hasta irreductibles, mientras que las moriscas solían ser dóciles, tenían mayor esperanza de vida, se encargaban de tareas domésticas, parían hijos esclavos y se sometían a sus deseos sexuales, como dejan patente las fuentes de la época<sup>10</sup>. No obstante, desde una visión de género, Aurelia Martín Casares disiente de esta visión y apunta otros factores que incidieron en su mayor cotización (como serían el mayor consumo de mujeres en los mercados africanos y la mayor versatilidad de las esclavas), quitando importancia a su explotación sexual y dimensión reproductiva, denunciando mentalidades machistas entre los investigadores<sup>11</sup>.



<sup>8</sup> Carlos Javier GARRIDO GARCÍA: “La esclavitud de los moriscos capturados en la rebelión del Reino de Granada: un fenómeno a corto plazo”, *Boletín del Centro Pedro Suárez*, 26 (2013), pp. 79-107.

<sup>9</sup> Se ha documentado que mercaderes portugueses revendieron esclavos moriscos granadinos en el Occidente peninsular. [Bernard VINCENT: “L’esclavage moderne en Péninsule Ibérique”, en Domingo L. GONZÁLEZ LOPO y Roberto Javier LÓPEZ LÓPEZ (coords.): *Balace de la historiografía modernista, 1973-2001. Actas del VI Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. Homenaje al profesor Antonio Eiras Roel*, Santiago de Compostela, Universidad, 2003, p. 448] en tanto que los soldados enrolados en Castilla la Nueva para reprimir la rebelión vendieron su botín humano antes de retornar a sus hogares [Francisco J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO: “Marginaux parmi les marginaux. Enfants, femmes et esclaves morisques en Nouvelle-Castille”, *Cahiers de la Méditerranée*, 79 (2009), pp. 131-153, en especial p. 133].

<sup>10</sup> Como son el elevado número de nacimientos ilegítimos de madre esclava y la preocupación que muestran los sínodos diocesanos de Sevilla (1572 y 1586) y Badajoz (1671). Carlos Javier GARRIDO GARCÍA: “Las esclavas moriscas de Guadix y su Tierra tras la rebelión de 1568: explotación laboral y sexual”, *Simposio Género, hogares y trabajo en la España meridional (1500-1850)*, Guadix, 2017.

<sup>11</sup> Aurelia MARTÍN CASARES: *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada, 2000.



Hemos comprobado como su precio oscila entre los 60 y los 150 ducados<sup>12</sup>, dependiendo de sus aptitudes personales, salud, edad y belleza. Las compraventas de esclavos varones alcanzan menores precios<sup>13</sup>. Una esclavitud femenina que se emplea en tareas domésticas, se alquilan para trabajar por cuenta ajena e incluso se empeñan<sup>14</sup> como cualquier otra propiedad. No falta la que, harta de su amo, le amenaza con denunciarlo a la Inquisición<sup>15</sup>.

Por lo atañe a ambos sexos, en la década de 1580 hay un aluvión de pleitos sustanciados ante las Reales Chancillerías y los consejos territoriales para que los dueños liberasen a los esclavos cautivados cuando tenían menos de diez años, contraviniendo las reales pragmáticas<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> El toledano Gregorio Díaz vende por 60 ducados al licenciado Mancio de Villafañe, cura de San Torcuato y San Cipriano, una esclava morisca “de las rebeladas contra Su Magestad”, llamada Isabel, de 34 años de edad, “alta de cuerpo, blanca de rostro” (1572) [Archivo Catedral de Toledo, Capilla de San Pedro, caja 10, exp. 49], mientras que en 1616 se vende en Lillo (Toledo) una esclava morisca de 22 años con los brazos *labrados* (tatuados), nada menos que por 150 ducados [AHP Toledo, Protocolos Notariales, leg. 8354, fol. 405; agradezco este dato a mi buen amigo Hilario Rodríguez de Gracia].

<sup>13</sup> En 1618, Juan es vendido en Granada por Agustín López de Cabrera, en 1.089 reales (poco más de 32 ducados) a García Coronel Salcedo, explicitándose en el contrato que se trataba de un “esclavo blanco de nación turco con un hierro de clavo en la frente los oxos zarcos de hedad de treze años poco más o menos... avido en buena guerra y no de paz y se lo aseguro que no es ladrón, borracho ni fugitivo ni tiene alguna enfermedad ni dentro ni fuera ni gota coral ni mal de coraçon y que no lo tengo obligado ni hipotecado a ninguna deuda civil ni criminal”. AHNOB, Luque, caja 280, doc. 57.

<sup>14</sup> Ejecutoria del pleito litigado entre el testamentario de Juan de Lorenzana, vecino de Cabarcos (León), con Isabel de Benavides, viuda de Juan de Villafañe, vecina de León, para recuperar una esclava morisca de nombre Lucía, que el difunto había empeñado a Juan de Villafañe a cambio de 50 ducados (1585). Archivo de la Real Chancillería de Valladolid [ARCHV], Registro de Ejecutorias, caja 1530, exp. 26.

<sup>15</sup> Es el caso de la morisca Beatriz, esclava del clérigo Marcos de Córdoba. AHN, Inquisición, leg. 2105, exp. 43, s.f.

<sup>16</sup> Son los casos del padre de Alonso Herrero, que se enfrenta al abulense Juan Vázquez Rengifo (1574) [ARCHV, Registro de Ejecutorias, caja 1286, exp. 29]. García, era esclavo de Mateo López, lanero de Ciudad Rodrigo (Salamanca, 1575) [ibídem, caja 1309, exp. 42]. Alonso Morisco, fue sirviente de Antonio de Valladolid, mercader de Medina del Campo (Valladolid, 1578) [ibídem, caja 1378, exp. 19]. Miguel Rodríguez fue esclavizado por el padre de Francisco de Ledesma, regidor de Zamora (1578) [ARCHV, Pleitos Civiles, Fernando Alonso (F), Caja 141, exp. 1]. Rafael Hernández, había sido herrado en el rostro por su amo, Blas López de Mella (1580-82) [ibídem, caja 989, exp. 2]. Alonso Ortiz, cristiano nuevo, pertenecía a Cristóbal Ponce, mercader de Toledo (1580) [ARCHV, Registro de Ejecutorias, caja 1420, exp. 48]. Miguel García pertenecía a Jerónimo López, vecino de Medina de Rioseco (Valladolid, 1581) [ibídem, caja 1454, exp. 27] Andrés del Río fue esclavo de los hermanos Juan y



La casuística judicial en torno a los esclavos es muy heterogénea: reclamaciones por compraventas fraudulentas<sup>17</sup>, demandas civiles por salarios pendientes<sup>18</sup>, negarse a la servidumbre aduciendo estar bautizada<sup>19</sup>, además de los inevitables procesos inquisitoriales. Como muestra de éstos últimos, en el auto de fe celebrado en Zocodover (Toledo) el 4 de septiembre de 1575, es reconciliado Lorenzo de Callar, siervo granadino de un mercader de paños de Antequera (Málaga), quien, escandalizado por un cuento en que se tomaba por homosexual a Mahoma, exclama en público que era moro hasta el tuétano; tras sufrir tortura y ser condenado de *vehementi*, pasaría seis meses confinado en un monasterio, siendo aleccionado en la doctrina y dogmas católicos<sup>20</sup>.

Los dueños de esclavos y esclavas moriscas son de muy variada condición: miembros de la familia real<sup>21</sup>, aristócratas<sup>22</sup>, señores de

Antonio de Aranda Gumiel (uno de ellos clérigo), vecinos de Sevilla (1582) [ibídem, Caja 1466, exp. 47]. Pedro de Carmona, oriundo de Ugijar (Almería) pleitea contra Diego Flórez de Valdés (1587-1589) [ARCHV, Pleitos Civiles, Fernando Alonso (F), Caja 903, exp. 1 y ARCHV, Registro de Ejecutorias, caja 1636, exp. 24]. Inés Ladrote, procedente de Guadix, litiga con María del Castillo, por tenerla esclavizada desde los 4 años de edad (1579-1585) [ibídem, caja 1507,60 y ARCHV, Pleitos Civiles, Fernando Alonso (F), Caja 475, exp. 6]. El berberisco Benito Sánchez reclama la libertad de su esposa, la morisca Isabel Bautista, por estar en poder del mercader toledano Jerónimo Hurtado (1586) [ARCHV, Registro de Ejecutorias, cajas 1564, exp. 79 y 1565, exp. 11].

<sup>17</sup> Pleito del salmantino Marcos Rodríguez, mercader de hierro, con su paisano Tomé Sánchez, confitero (1584-1587) [ARCHV, Pleitos Civiles, Fernando Alonso (F), caja 2, exp. 2]. El inquisidor Solís se lamentaba porque compró una esclava turca por 1.400 reales con lesiones físicas que no le fueron advertidas en el momento de su venta, ya que se le entregó cuando embarcaba en el Puerto de la Luz (Canarias) a medianoche y estaba “quebrada por el espinazo de una cayda que se dio en la casa del marques de Cañete, su dueño” (1625-1627) [AHN, Inquisición, Consejo, caja 1814, exp. 5c.].

<sup>18</sup> Como los que reclamaba Cecilia Ramos a la viuda Catalina de Mendizábal, vecina de Logroño (1587-1588). ARCHV, Pleitos Civiles, Fernando Alonso (F), Caja 184, exp. 4.

<sup>19</sup> Pleito entre Gonzalo Gómez de Cervantes, senescal del gran maestro de Rodas y comendador de las encomiendas de Salamanca y Cerecinos, vecino de Toledo, con su esclava turca Lucrecia Jiménez (1547-1549) ARCHV, Pleitos Civiles, Pérez Alonso (F), Caja 946, exp. 6.

<sup>20</sup> AHN, Inquisición, leg. 2106, exp. 13, s.f.

<sup>21</sup> La morisca almeriense Ángela de Muñoz, o Hernández, fue esclavizada por don Juan de Austria y regalada a la princesa de Portugal, siendo investigada por el Santo Oficio (1571). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, legs.193, exp. 15; 195, exp. 24 y 196, exp. 5.

<sup>22</sup> El tunecino Juan perteneció a la duquesa de Alba (1569-1570) [AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 194, exp. 15]. Las granadinas María y Elena fueron propiedad del conde de Chinchón (1570) [ibídem, leg 195, Exp.14 y 16]. María de Andrada, oriunda de Tíjola (Almería) fue esclava doméstica de la marquesa del Valle, residente



vasallos<sup>23</sup>, obispos<sup>24</sup>, corregidores<sup>25</sup>, miembros del Santo Oficio<sup>26</sup>, ministros de las audiencias regias<sup>27</sup>, covachuelistas<sup>28</sup>, caballeros de hábito<sup>29</sup>, damas<sup>30</sup>, regidores urbanos<sup>31</sup>, ricos indianos<sup>32</sup>, boticarios<sup>33</sup>,

en la Corte (1587) [[ibídem, leg. 191, exp.12]. Juan Bautista era esclavo del duque de Lerma (1606-1607) [ibídem, leg. 194, exp. 17]. El berberisco Diego de Mendoza servía a la marquesa de la Tela (1616-1617) [ibídem, leg. 195, exp. 25]. Los argelinos Antonio de Santa María y Andrés de Carvajal eran esclavos del duque de Maqueda y el conde de Salvatierra, respectivamente (1623 y 1624). [ibídem, legs. 195, exp. 16 y 191, exp. 13]. Francisco de Zúñiga, oriundo de Constantinopla fue esclavo de la condesa de Miranda (1625-1626) [ibídem, leg. 198, exp. 22].

<sup>23</sup> Antonio de Luna, señor de Fuentidueña (Segovia) y vecino de Salamanca, poseía entre otros bienes a un tal Alonso Hernández, esclavo morisco (1576). ARCHV, Registro de Ejecutorias, caja 1341, exp. 41.

<sup>24</sup> El oranés Diego de la Cruz fue esclavo del obispo de Troya, auxiliar del arzobispo primado (1616). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 192, exp. 7.

<sup>25</sup> Juan Gutiérrez Tello, corregidor de Toledo, tenía entre su servidumbre a un muchacho y dos chicas moriscas (1573). Archivo Municipal [AM] Toledo, Histórico, lib. 174, s.f.

<sup>26</sup> Juan era el esclavo morisco de Diego Sarmiento, alguacil mayor del Santo Oficio de Canarias (1590-1591). AHN, Inquisición, Consejo, leg. 1818, exp. 14.

<sup>27</sup> Pedro de Santisteban, secretario de la Chancillería de Valladolid, litigó con su esclavo Francisco García de Peralta, morisco (1557). AGS, Consejo Real de Castilla, leg. 715, exp. 4.

<sup>28</sup> El berberisco Juan Bautista estaba al servicio del hijo del contador Diego Salcedo (1612-1614). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 194, exp. 18.

<sup>29</sup> Juan de Portugal, esclavo morisco de frey Pedro de Acuña, vecino de Toledo y caballero de Calatrava (1540-1541) [AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 196, exp. 22]. Luis Hernández fue esclavo de Per Afán de Rivera, vecino de Priego y caballero calatravo (1609-1610) [Dimas PÉREZ RAMÍREZ: *Catálogo del Archivo de la Inquisición de Cuenca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982, p. 268]. El berberisco Diego de la Cruz, natural de Tremecén, servía al toledano Tello de Guzmán, caballero santiaguista (1569) [AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 192, exp. 6]. En tanto que Juan, musulmán oriundo de Hungría, estaba en posesión de otro caballero de la Orden de Santiago (1620) [ibídem, leg. 198, exp. 12].

<sup>30</sup> Andrés de Mendoza, natural de Túnez y residente en Toledo, era esclavo de la hidalga María de Silva, alias la Portuguesa (1575). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 195, exp. 23.

<sup>31</sup> Diego de Ayala, regidor de Toledo, tenía por esclavo al morisco Julián (1568-1569). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 194, exp. 19.

<sup>32</sup> Algunos tan ricos como el toledano Alonso de Mesa, conquistador de Cuzco y señor de Piedrabuena (Ciudad Real), con una hacienda valorada a su muerte en millón y medio de ducados. Cuando hace testamento en 1579 da libertad a "Leonora ques de las del Reino de Granada" y le concede 3.000 mrs. y por lo que atañe a su esclavo granadino Benito, "el qual me ha servido muy bien", encarga a su esposa que le libere cuando quisiere. AHNOB, Mocejón, caja 22, exp. sn.

<sup>33</sup> El boticario cordobés Alonso Ramírez era amo de una morisca llamada Juliana (1580). AHNOB, Torrelaguna, caja 17, doc. 2.



clérigos de alta<sup>34</sup> o baja condición<sup>35</sup>, militares<sup>36</sup> (que los consideran botín de guerra)<sup>37</sup>, comerciantes<sup>38</sup>, hidalgos rurales<sup>39</sup>, hacendados de núcleos semiurbanos<sup>40</sup>, escribanos o notarios<sup>41</sup>, agentes de Corte<sup>42</sup>, artesanos de todo pelaje<sup>43</sup>, etc. Incluso se da la paradoja que la élite morisca nazarí tuvo esclavos no cristianos, no dudando en hacerse servir por cautivos alpujarreños<sup>44</sup>.

Las personas sometidas a esclavitud fueron, a menudo, foco permanente de conflicto: esclavas que huyen para reunirse con su familia<sup>45</sup>, moriscos que ayudan a escapar a sus correligionarios<sup>46</sup>, protagonistas de

<sup>34</sup> El turco Juan Bautista era esclavo de Gonzalo Vanegas, chantre de Cartagena y refrendario de su santidad, residente en Madrid (1591-1592). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 194, exp. 16.

<sup>35</sup> El licenciado Gaona, cura de Astudillo (Palencia), compró a Alonso de Bahambre, morisco granadino (1581). ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 1440, exp. 14.

<sup>36</sup> La morisca Inés sirvió a Brianda de Guzmán, vecina de Madrid y esposa de Sancho de Padilla, castellano de Milán (1575-1576) [AHN, Inquisición, leg. 2106, exp. 14, s.f.]. Juana, era esclava de María Magdalena, vecina de Infantes y viuda del capitán Pedro de Contreras (1576) [AHN, OM, Archivo de Toledo (AT), leg. 63513, s.f.].

<sup>37</sup> Juan García, esclavo morisco de un zapatero de Segura de la Sierra (Jaén), dice haber sido comprado en Guadix "en una almoneda de unos soldados que los vendían", pero luego había sido secuestrado en Tarancón (Cuenca), logrando su libertad en 1575. AHN, OM, AT, leg. 5883, s.f.

<sup>38</sup> El granadino Lorenzo era esclavo del mercader de paños toledano Hernando Carrión (1573/1576). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 195, exp. 12.

<sup>39</sup> Isabel era la esclava morisca de Diego de Villaseñor, vecino de Alcázar de San Juan (Ciudad Real, 1530/1532). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 194, exp. 7.

<sup>40</sup> Jerónimo, natural de Tíjola (Granada), era esclavo del almagraño Gonzalo de Molina (1573-1575). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 192, exp. 26.

<sup>41</sup> Notario apostólico era Melchor de Rojas, vecino de Toledo, dueño de un cigarral y de la berberisca Francisca del Pozo (1616/1617). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 196, exp. 23.

<sup>42</sup> La Inquisición toledana atormentó por criptoislamita a María Águeda, esclava de Jerónimo de Segovia, "que entiende de negocios en la corte" (1566). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 195, exp. 13.

<sup>43</sup> Hacia 1553, el ollero sevillano Juan Esteban vendió a un pariente también alfarero un esclavo morisco. José GESTOSO Y PÉREZ: *Historia de los barros vidriados sevillanos desde sus orígenes hasta nuestros días*, Sevilla, La Andalucía Moderna, 1903, p. 404.

<sup>44</sup> Aurelia MARTÍN CASARES: "Moriscos propietarios de personas esclavizadas en Granada a lo largo del siglo XVI", *Chronica Nova*, 24 (1997), pp. 213-236.

<sup>45</sup> El alcalde mayor de San Clemente (Cuenca) investigó en 1614 la fuga de una esclava de 22 años de edad "que hera de las espelidas del Reyno del Valle del Rio" (¿Ricote?), huida con un morisco de Espinardo (Murcia). AHNOB, Torrelaguna, caja 408, sn.

<sup>46</sup> Julián, esclavo de un vecino de San Martín de la Vega, es condenado por hacer de guía a unos moriscos (1568) [AHN, Inquisición, leg. 2106, exp. 13, s.f.]. Antón Jiménez y Lorenzo Berrio, moriscos de Almedina (Ciudad Real), son acusados de ayudar a escapar a Juan de Salazar, morisco de Miguel de González, vecino de Almagro (1571)





violaciones<sup>47</sup>, asaltos en los caminos<sup>48</sup> y hasta asesinatos<sup>49</sup>, todo cuando ellos mismos no son las víctimas de humillaciones y desafueros<sup>50</sup>. De este modo, comprobamos como las cárceles rurales están atestadas de moriscos de toda condición, a veces con resultados indeseables, como cuando el arriero morisco Andrés Jiménez viola a un esclavo negro en la cárcel de Manzanares (a quien “le avia desportillado el culo e que tenia sangre”), padeciendo tormento; compartía calabozo con varios moriscos y moriscas de Benamaurel (Granada), incluyendo algunos esclavos, confinados en la mima prisión (1576)<sup>51</sup>.

Las novelas y comedias del Siglo de Oro se hacen eco de la mala fama de este colectivo: las esclavas moriscas se consideran esposas celosas, hechiceras, prostitutas, zurcidoras de virgos y ladronas<sup>52</sup>; en tanto que los esclavos granadinos o berberiscos son tenidos por bujarrones, salteadores de caminos, pícaros irreverentes o buscadores de tesoros<sup>53</sup>. En 1617, nada menos que doce esclavos berberiscos son

[Libro de la cárcel de Villanueva de los Infantes (1570-72). AM Villanueva de los Infantes, Caja I, exp. I (4)].

<sup>47</sup> El hidalgo sevillano Juan de Cárdenas, vecino de Sevilla, solicitó el indulto para su esclavo Pedro Morisco, quien había asesinado a su esposa adúltera (1553) [AGS, Cámara de Castilla, leg. 343, exp. 34]. Hernando de Solís, esclavo turco del licenciado Jerónimo Cimbrón, vecino de Ávila, violó a una esclava granadina, dejándola embarazada y luego huyeron juntos, llevándose vestidos y otras cosas en marzo de 1582 (1584) [ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 1513, exp. 29].

<sup>48</sup> Hacia 1577, una nutrida cuadrilla de bandoleros merodea por ambas vertientes de Sierra Morena. Al menos tres de ellos eran moriscos andaluces y estaban acompañados por varios esclavos fugados de sus amos. AHN, OM, AT, leg. 38286, s.f.

<sup>49</sup> Hernando Enrique, morisco esclavo del inquisidor de Córdoba y Toledo Antonio Matos de Noroña, fue acusado del asesinato de un cristiano (1574). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 2092, exp. 8.

<sup>50</sup> Memorial de Felipe Callejas, esclavo mulato, vecino de la villa de Hinojosa del Duque (Córdoba), solicita que se le levante la condena de 4 años de destierro impuesta por el homicidio de Pedro, esclavo morisco, ya que había sido indemnizado su amo (1552). AGS, Cámara de Castilla, leg. 329, exp. 26.

<sup>51</sup> AHN, OM, AT, leg. 37129, s.f.

<sup>52</sup> Aurora Ángela MILÁN MARTÍN: “Aproximación socioeducativa al papel de la mujer en el siglo XVII a través de la figura de la pícara en La hija de Celestina y Teresa de Manzanares”, *Revista de Educación de la Universidad de Granada*, 23 (2016), pp. 205-218.

<sup>53</sup> Chantal COLONGE, “Reflets littéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l’expulsion (1571-1610)”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 33 (1969-70), pp. 213-238 y María Soledad CARRASCO URGOITI: “Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca”, *En la España medieval*, 4 (1984), pp. 183-223. La construcción cultural del magrebí y el morisco en la España de la época, entre otros, en Miguel Ángel de BUNES IBARRA: *La imagen de los*





procesados en el Santo Oficio toledano por profesar la fe de Mahoma<sup>54</sup>, coincidiendo con el enésimo edicto de gracia inquisitorial<sup>55</sup>.

Con cierta frecuencia, los esclavos reciben carta de ahorría, convirtiéndose en libertos. Algunos son liberados por imperativo judicial<sup>56</sup>, otros compran su propia libertad<sup>57</sup>, y los más recuperan su libertad por cláusulas testamentarias. En 1588, entre las últimas voluntades del genovés, residente en Toledo, Esteban Pinelo se dispone lo siguiente:

“yten declaro que en la ciudad de Genova todavía tengo una esclava que se dice Helena de las del tiempo de la conquista de Granada ya muy vieja que me ha criado y aunque nunca se le ha dado carta de horro yo por tal siempre la he tenido y tengo y quiero y es mi voluntad que sea horra y se le dé la carta de horro necesaria y porque de sus dinerillos y salarios que ha servido a otros con nuestra voluntad tiene puesto en San Jorge de la ciudad de Genova ciertos dineros de los quales no puede disponer sin consentimiento mio o del señor Agustin Salvalo mi tio y ansi no puede ser que tenga otros dineros, bestidos ni hazienda que a mi noticia no sea, mando que de lo uno y otro que asi fuere sea alimentada y sustentada”<sup>58</sup>.

Algunas familias parecen ser particularmente benévolas con sus esclavos. Los Oviedo, una saga de judeoconvertos encumbrada en el Campo de Calatrava desde fines del siglo xv, liberan a muchos de sus sirvientes: en 1580, el regidor almagraño Rodrigo de Oviedo da

---

*musulmanes y del norte de África en la España de los siglos xvi y xvii: los caracteres de una hostilidad*, CSIC, 1989; Ángeles RAMÍREZ (ed.): *La alteridad imaginada...*; Mohamed SAADAN SAADAN: *Entre la opinión pública y el cetro...*

<sup>54</sup> AHN, Inquisición, leg. 2106, exp. 17

<sup>55</sup> Edictos de gracia a renegados y moriscos, 1519-1617. AHN, Inquisición, Consejo, lib. 1232, fols. 131-132.

<sup>56</sup> Mandamiento de los Inquisidores de Sevilla para que Álvaro de Bazán liberase a un esclavo morisco, preso en sus galeras (1535). AHNOB, Santa Cruz, caja 71, doc. 9.

<sup>57</sup> En 1610, el hidalgo Martín de Argote otorga libertad a Juan de Agudo, su esclavo de 50 años, por 800 reales, a instancia de su esposa Constanza Ximénez morisca libre, porque se había publicado el bando de expulsión de granadinos y quería acompañarla en tan peligroso viaje. Juan ARANDA DONCEL: *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984, p. 171.

<sup>58</sup> AHP, Toledo, Protocolos Notariales, leg. 1600, fol. 997r.





carta de libertad de su esclava Casilda de 3 años (hija de un morisca granadina traída en dote por su esposa, Isabel Astroncio-Strozzi, descendiente de un rico banquero florentino asentado en Almagro, que le había costado 30 ducados)<sup>59</sup>; años más tarde, en 1603, el albacea del clérigo Rodrigo de Oviedo deja libre al cautivo Andrés Sánchez, de unos 33 años “pequeño de cuerpo, moreno de rostro, cargado de las espaldas”<sup>60</sup>.

La inmensa mayoría de los libertos se quedan en España, cerca del entorno donde habían vivido<sup>61</sup>, y algunos se integran sin grandes dificultades<sup>62</sup>, pero algunos esclavos turcos o renegados retornaron a su tierra<sup>63</sup>.

#### ALLENDE LOS MARES: BERBERISCOS, MORISCOS Y RENEGADOS EN LA AMÉRICA VIRREINAL

Se ha especulado mucho sobre la presencia morisca en América y lo morisco en el imaginario indiano<sup>64</sup>. En principio, en aras de

<sup>59</sup> 28-VIII-1580, Almagro. AHP, Ciudad Real, Protocolos Notariales, leg. 1652, ff. 133r-134v.

<sup>60</sup> 8-V-1603, Almagro. AHP, Ciudad Real, Protocolos Notariales, leg. 1708, s.f.

<sup>61</sup> Por ejemplo, la mahometana Isabel fue esclava de Alonso Bernal el Viejo, vecino de Villarejo de Fuentes (Cuenca), pero una vez libre se casó con un morisco de nombre Francisco de Azofi, vendedor de aceite (1533-1535). AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 194, exp. 8.

<sup>62</sup> El prior de la cartuja de Valdecristo suplica que se libere a un turco que fue esclavo del rey don Sebastián de Portugal, para que pueda casarse con una cristiana (1586). Archivo de la Corona de Aragón, Consejo de Aragón, leg. 651, n.º 23.

<sup>63</sup> Carta de libertad otorgada al esclavo turco Aydar, oriundo de Anatolia y antiguo esclavo de Pietre Barbarroja Priego, natural de Mármara, pero afincado en Constantinopla, ahora propiedad del licenciado Armenteros, consejero de Indias, “por aver servido bien y fielmente a su amo le ha dado carta de libertad y porque él se quiere ir a su tierra me ha suplicado sea servido mandarle dar licencia” librada por el Consejo de Guerra Madrid (1595) [AGS, Guerra y Marina, leg. 439, exp. 264]. A la berberisca Cara, esclava de Estefanía Bidobro y Miranda, viuda de Antonio González de Lejalde, proveedor de Cartagena, se le concedió carta de libertad, para obtener el pasaporte necesario y retornar a su tierra (1640) [AHN, Inquisición, Tribunal de Toledo, leg. 191, exp. 29].

<sup>64</sup> Nelson MANRIQUE: *Vinieron los sarracenos. El universo mental de la Conquista*. Lima, Desco, 1993 y Louis CARDAILLAC: “Lo morisco peninsular y su proyección en la conquista de América”, en Martín F. RÍOS SALOMA (ed.): *El mundo de los conquistadores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas) y Sílex Ediciones, 2015, pp. 437-454.





un Nuevo Mundo limpio de sangre, les estuvo vedado el pasar a Ultramar desde los primeros años de la conquista americana<sup>65</sup>. Sin embargo, es evidente que algunos pasaron, casi siempre a título individual, pero nunca familias enteras. No obstante, algunos de quienes se han embarcado a demostrar su presencia en las Américas han naufragado en el intento<sup>66</sup>.

Los moriscos que cruzaban el océano eran racialmente idénticos a los emigrantes andaluces o extremeños<sup>67</sup> y la etapa de la exploración y conquista era terreno abonado para que se embarcaran hombres sin demasiadas cortapisas<sup>68</sup>. Así las cosas, en 1522 se prohibió emigrar expresamente a los: “nuevamente convertidos de moro” y, en 1543, una real cédula, revela que “han pasado e cada día pasan algunos esclavos y esclavas berberiscos, e otras personas libres nuevamente convertidos de moros e hijos de ellos que nos prohibimos” y encarece a los prelados de Santo Domingo, México y Lima a que se informasen acerca de luteranos, moros o judíos. Esta disposición no se cumplió, toda vez que, en 1545, una real cédula de los oficiales de la Casa de

<sup>65</sup> Aunque algunos han especulado con que Rodrigo de Triana, e incluso los hermanos Pinzón, fueron expertos navegantes moriscos. Una hipótesis, un tanto peregrina, que es recogida en la inefable Wikipedia, donde se cita sin fuente; recuperado de internet: [https://es.wikipedia.org/wiki/Rodrigo\\_de\\_Triana](https://es.wikipedia.org/wiki/Rodrigo_de_Triana). [fecha de consulta: 11.03.2018]. También, y entre otros, en Concepción REVERTE BERNAL (ed.): *Diálogos culturales en la literatura iberoamericana. Actas del XXXIX Congreso del Instituto Internacional de literatura iberoamericana*, Madrid, Verbum, 2013, p. 134.

<sup>66</sup> María Elvira SAGARZAZU: *La conquista furtiva. Argentina y los hispanoárabes*, Rosario, Ovejero Martín Editores, 2001 y Fitra Ismu KUSUMÓ: *Islam en América Latina. I: La expansión del Islam y su llegada a América Latina*, 2013, 3 vols. El colmo es aquel que da por sentado el incontrovertible origen musulmán de inmigrantes de apellido Benavides, Mora, Morón o Tarifa, sin más argumentos. Aziz AMAHJOUR: “Mestizajes enriquecidos. Elementos árabes y orientales en la tradición y literatura oral mexicanas”, en Concepción REVERTE BERNAL (ed.): *Diálogos culturales en la literatura iberoamericana. Actas del XXXIX Congreso del Instituto Internacional de la Literatura Iberoamericana*, Madrid, Editorial Verbum, 2013, pp. 131-148, sobre todo p. 136, nota 9.

<sup>67</sup> En este sentido, no faltaron los hindúes que fueron confundidos con moriscos en el Nuevo Mundo. Así, un esclavo mulato, procedente de la India portuguesa, fue registrado como negro por Hernán Pérez de Sevilla, siendo luego investigado por las autoridades de Tierra Firme para comprobar si era morisco (1539). Archivo General de Indias [AGI], Panamá, leg. 235, lib. 7, fols. 61v-62r.

<sup>68</sup> El esclavo marroquí Estebanillo llegó a ser tesorero y alguacil mayor, participando en la expedición de Pánfilo de Narváez a Florida (1527). Hernán TABOADA: *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, FFyL, 2004, p. 201.



la Contratación emplazaba al trianero Antonio Corzo, maestre de navío, para que acudiese a la Corte a dar cuenta de la acusación de haber introducido en Indias esclavos moriscos<sup>69</sup>.

La mayoría seguramente llevó una existencia tan miserable como las de sus paisanos y no triunfaron en su búsqueda de fama y fortuna, pero hubo quienes tuvieron una cierta notoriedad. Cristóbal de Burgos logró comprar su libertad, llegó a ser regidor de Lima y tuvo encomienda en Cotabambas<sup>70</sup>. Igual cargo municipal tuvo Francisco de Talavera, amigo de Pizarro. Un Pizarro que tenía a su servicio cuatro esclavas blancas y que, cuando hizo asesinar a su enemigo capital, Diego de Almagro (oriundo de una de las Cinco Villas del Campo de Calatrava famosa por su morería), ordenó desnudar su cadáver para comprobar si estaba circuncidado<sup>71</sup>. Gonzalo Farfán de los Godos, soldado de las huestes de Pizarro, de remoto origen oscuro<sup>72</sup>, fue encomendero y primer alcalde de San Miguel de Piura (1534-1535) obteniendo blasón en 1540<sup>73</sup>. Y también fue primer alcalde de Lima el berberisco camuflado Nicolás de Ribera (1535)<sup>74</sup>. Excepcional nos parece el caso del turco Emir Cigala, alias Gregorio Zapata, quien, fingiendo ser criado del virrey de Sicilia, emigró a Potosí hacia 1562;

<sup>69</sup> 20-III-1545 Valladolid. Archivo General de Indias [AGI], Indiferente, leg. 1963, lib. 9, fols. 196v-197r.

<sup>70</sup> María Ángeles PÉREZ ÁLVAREZ: "Un nuevo mundo para los moriscos", *Revista de Estudios Extremeños*, 69/2 (2013), pp. 1055-1068, en concreto p. 1062

<sup>71</sup> Con Diego Almagro se embarcaron unos 200 moriscos, hombres y mujeres, como esclavos. Malgarida de Almagro, morisca esclava de Diego de Almagro, logró ser libre y fundó capellanía en Lima en 1553. Jaime CÁCERES ENRÍQUEZ: "La mujer morisca o "esclava blanca" en el Perú del siglo XVI", *V Jornadas sobre el Inca Garcilaso y el mestizaje en Indias*, Montilla, 1994. Recuperado de internet <http://www.musulmanesperuanos.com/moriscaperu.htm>.

<sup>72</sup> "En tiempo del Rey don Juan el primero passaron de Africa a Castilla los cavalleros Farfanes, que tan lexos de su patria, e en tan extraño Reyno, conservaron su nobleza y ley, por mayor discurso de años, padeciendo martyrios y trabajos con los enemigos de la fe christiana". Gonzalo ARGOTE DE MOLINA: *Nobleza del Andaluzia*, Sevilla, imp. Fernando Díaz, 1588, libro II, cap. 36.

<sup>73</sup> AGI, Lima, leg. 566, lib. 4, fol. 59v.

<sup>74</sup> Hernán TABOADA: "El moro en las Indias", *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos*, 39 (2004), pp. 115-133.

ya rico, en 1580, decidió volver a Constantinopla, poniéndose al servicio del sultán, quien lo nombró almirante de galeras en 1588<sup>75</sup>.

Mención aparte merecen las esclavas moriscas que navegaron rumbo a Indias. Ante la falta de mujeres blancas en las primeras décadas de la exploración y conquista, las moriscas constituyeron una alternativa afectiva y sexual para los primeros españoles en el Nuevo Mundo. Hasta hace poco se pensaba que su primera mención databa de 1534, cuando se autoriza a Hernando Pizarro a traer como sirvientas de su hermano Francisco “hasta cuatro esclavas blancas con la condición de que fuesen nacidas en la península y hubiesen ingresado a la grey católica por lo menos diez años antes de pasar”<sup>76</sup>; pero sabemos que, a fines de 1531, desde la corte se despachó una real cédula por los oficiales de la Casa de la Contratación dando licencia a su escribano Juan de Eguibar para pasar una esclava morisca a América, a cuenta “de las licencias de los alemanes”<sup>77</sup>. En todo caso, en los siguientes años hay un goteo de moriscas vendidas en los virreinos entre los 280 y los 600 pesos, pero que pronto fueron libertas. En el periodo 1532-1549 se detectan en Perú unas 300 moriscas<sup>78</sup>; algunas, como Lucía, tenían fama de hechiceras y agoreras cuando acompañó a Hernández Girón a entrar en la Ciudad de los Reyes<sup>79</sup>; otras fueron foco continuo de problemas<sup>80</sup>.

Cuando el viajero florentino Francesco Carletti visita Perú, a fines del Quinientos, escribe: “En Lima viven muchas nobles familias de caballeros y comerciantes riquísimos que viven con mucha urbanidad y esplendor mucha mayor que en todas las

<sup>75</sup> Su asombroso periplo fue desvelado por el cronista Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela en su obra manuscrita *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (1705).

<sup>76</sup> María ROTOWOROSKI DE DÍEZ CANEDO: *Doña Francisca Pizarro, una ilustre mestiza. 1534-1598*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones, 1989.

<sup>77</sup> 24-XI-1531, Medina del Campo. AGI, Indiferente, leg. 1961, lib.2, fol. 109.

<sup>78</sup> James LOCKHART: *El mundo hispánico-peruano. 1532-1560*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952, pp. 251-252 y Emilio HARTH TERRÉ: “Esclavas blancas de Lima: 1537”, *El Comercio de Lima*, 3 de junio de 1963.

<sup>79</sup> Antonio de la CALANCHA: *Corónica Moralizada, Crónicas del Perú*, Ignacio Prado Pastor (ed.), Lima, 1974-1982, 6 vols.; vol. II, p. 429.

<sup>80</sup> Francisco Mejía, miembro de la Casa de la Contratación de Sevilla, solicita a la Audiencia de Lima que enviase a España a su esclava morisca Ana de Chaves, fugada hace diez años desde la provincia de Guatemala a la de Arequipa, y ahora desea que se embarcarse rumbo a Sevilla (1549). AGI, Lima, leg. 566, lib. 6, fols. 97r-97v.

demás ciudades de las Indias sirviéndose de esclavos moros, varones y hembras<sup>81</sup>. Y es que, aunque se prohibió explícitamente transportar moriscos alpujarreños a Indias, las autoridades fueron permeables a los poderosos<sup>82</sup>; además, habría que tener en cuenta a los polizones y a la emigración clandestina.

De las posibilidades y límites de integración en el Nuevo Mundo para los también cristianos nuevos valga el caso de Hernando Beltrán, morisco herrado, residente las minas de plata de San Martín, en la frontera norte de México. Nacido en Beas de Segura (Jaén), es fruto de los amores entre una morisca y un cristiano viejo. Con veinte años se embarcó a las Antillas y Nueva España, laborando en una mina. Tas una vida de novela, termina en 1560 ante el Santo Oficio por mostrarse irrespetuoso en misa el Domingo de Resurrección<sup>83</sup>.

Asimismo, hacia 1648 todavía coleaba la causa de fe instruida contra Ángel de Santa Clara, esclavo turco de Martín Real, visitador del tribunal inquisitorial de Cartagena de Indias, enemistado con el franciscano fray Roque de Aquino<sup>84</sup>. Y, entre 1660-1665, el Tribunal del Santo Oficio de México reconcilió por sus creencias islámicas al argelino Cristóbal de la Cruz, vecino de Veracruz (México), esclavo cocinero de Pantaleón Fernández<sup>85</sup>, que antes lo había sido esclavo del marqués de Leganés, bautizado en Badajoz y que luego se había fugado y dedicado a la piratería<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> Raúl PORRAS BARRENECHEA: *Los viajeros italianos en el Perú*, Lima, Editorial Ecos S.A., 1957, p. 49.

<sup>82</sup> Real cédula dando licencia a Lorenzo Suárez de Mendoza, conde de Coruña y virrey de Nueva España, para viajar con una esclava morisca (1582). AGI, México, leg. 1091, lib. 10, fols. 81r-v.

<sup>83</sup> Antonio GARRIDO ARANDA: "El morisco y la Inquisición novohispana (actitudes anti-islámicas en la sociedad colonial)", en Bibiano TORRES RAMÍREZ y José J. HERNÁNDEZ PALOMO (coords.): *Andalucía y América en el siglo XVI*, Huelva, CSIC, 1983, I, pp. 501-534, en especial pp. 512-513.

<sup>84</sup> AHN, Inquisición, leg. 1600, exp. 3.

<sup>85</sup> AHN, Inquisición, leg. 1729, exp. 10.

<sup>86</sup> Serafín FANJUL GARCÍA: *La quimera de Al-Andalus*, Madrid, Siglo XXI, 2004.



MIGUEL FERNANDO GÓMEZ VOZMEDIANO

ALMADÉN: ROMPEOLAS DE MORISCOS INMIGRANTES,  
ESCLAVOS FORZADOS Y RENEGADOS

Algunos autores sostienen que la población medieval de Almadén fue eminentemente musulmana, dedicada tradicionalmente al laboreo del bermellón y el cinabrio, en régimen de trabajo semiforzado, o al menos sujeta a una limitada movilidad. Así, el contrato con los genoveses de 1399 contempla que el maestro de Calatrava les otorgaría 30 moros aplicados a las minas durante los seis meses de verano, a cambio de su mero sustento<sup>87</sup>. En las primeras décadas del siglo XVI, las morerías calatravas constituyen una minoría residual, una sombra de las antaño pujantes aljamas mudéjares maestras, que a lo largo de los siglos XIV y XV se van disolviendo paulatinamente, fagocitadas por la cultura dominante. Hacia 1490, en el contrato de arriendo concedido a Alonso Gutiérrez de la Caballería, se consignaba la existencia de 30 moros afincados en Almadén. Si en 1499 la aljama almadenense pagaba a razón de 42 contribuyentes, un año más tarde eran 13. En 1501, la aljama de Villarrubia de los Ojos capitaba 3.100 mrs., siguiéndole por detrás Almagro-Aldea del Rey (1.600 mrs.) y Almadén (1.300 mrs.)<sup>88</sup>.

No obstante, cuando, en 1502, se les obligó a optar entre el bautismo o el exilio, se resquebrajan sus convicciones y su conciencia tradicional de grupo diferenciado sufrió un deterioro imparable. Y eso que, a fines del siglo XV, la ofensiva definitiva contra el reino nazarí hizo que algunos andalusíes abandonasen su tierra natal y se instalasen en tierras de Órdenes, a ambas laderas de Sierra Morena, buscando la protección, primero, de los últimos maestros y, luego, de los Reyes Católicos, como administradores de sus rentas y vasallos, desapareciendo en otros lugares cercanos (como Alcaraz). Hasta tal punto llega el trasvase demográfico de Andalucía a los Campos de Calatrava y Montiel que el arzobispo de Toledo reclamará hacia 1505

<sup>87</sup> Antonio MATILLA TASCÓN: *Historia de las minas de Almadén*, Madrid, Minas de Almadén y Arrayanes, 1958, I, p. 25. Cfr. Julio SÁNCHEZ MENOR: *De minería, metalúrgica y comercio de metales. La minería no férrea en el Reino de Castilla, 1450-1610*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, I, p. 101.

<sup>88</sup> Miguel Ángel LADERO QUESADA: "Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media", *Historia, Instituciones, Documentos*, 5 (1978), pp. 298 y 270.



los diezmos a los cristianos nuevos comarcanos, algunos de ellos inmigrantes recién llegados del sur, huyendo de las turbulencias<sup>89</sup>.

Así, sabemos que, en torno a 1508, los alrededores de Almadén y la dehesa de Gargantiel estaban poblados por moriscos vinculados a las labores de entibación de las galerías de la mina y al acopio de leña o carbón para sus hornos. Entre las condiciones del arriendo de Almadén por Alonso Gutiérrez (1516) se consignó que “los arrendadores de las obras de los almadenes tengan fasta en numero de treinta moros e no mas vecinos de la dicha villa del Almadén por escusados, que no paguen los castellanos cada e quando que nos lo mandasemos repartir y hechar a los moros que viven en estos nuestros reinos durante el tiempo de los dichos quatro años”<sup>90</sup>.

Mientras, en urbes como Toledo o Ciudad Real los ahora moriscos, es decir, mudéjares convertidos en católicos *de aluvi3n*, continúan con sus rutinas y formas de vida tradicionales, si bien amedrentados por el Santo Oficio y su red de delatores. En el área rural y los núcleos semiurbanos toledanos y manchegos, los moros viejos (como se autodenominan, para distinguirse de los *fernandinos* o bautizados apresuradamente en el reinado del Rey Cat3lico) adoptan, en esencia, tres modelos para sobrevivir en tiempos revueltos: intentar pasar desapercibidos en su tierra natal (mostrando su fidelidad al rey de España y al Rey de los Cielos); emigrar voluntariamente, buscando camuflar sus orígenes en la tierra de acogida (tanto dentro, como fuera de la Corona de Castilla), procurando no dar excusas para ser investigados o marginados; o bien defender mancomunadamente sus intereses de grupo, como hicieron en áreas o enclaves muy concretos de los maestrazgos, como Hornachos (Badajoz), Valle de Ricote (Murcia) o las Cinco Villas del Campo de Calatrava (Ciudad Real).

No fue éste el caso de los moriscos montaraces afincados en Almadén. Los vestigios arqueológicos tardo-musulmanes son relativamente abundantes y nos hablan de alquerías (casas de labor), norias y acequias, barrios, calles y casas islamizadas, pero también de osarios

<sup>89</sup> Disposiciones sobre los diezmos de los nuevamente convertidos en el Reino de Granada que se pasaban al Campo de Calatrava (1508). Archivo Diocesano de Toledo, Sala VI, Orden de Calatrava (Bulas, Concordias y jurisdicción) leg. 1 (signatura antigua).

<sup>90</sup> AGS, Cámara de Castilla, Diversos, leg. 8, exp. 20.



y cementerios sistemáticamente profanados o cristianizados; en tanto que la documentación nos evoca un colectivo primero mudéjar y luego morisco, por lo general de condición humilde, integrado por labriegos y hortelanos, acarreadores, alarifes (albañiles), alfareros, albarderos, carboneros, carpinteros, tejedores, tenderos, turroneas y los tradicionales *xabequeros*<sup>91</sup>.

Un colectivo compuesto por unas docenas de familias alejadas de los resortes de poder locales, ya que, aunque ve refrendados sus derechos de tránsito y residencia, en Almadén no canaliza su representación concejil a través del estado de mercaderes (que compartían con los judeoconversos), si bien parecen respetarse sus haciendas y personas, pasando durante lustros prácticamente desapercibidos para la Inquisición, aunque no estuviesen convenientemente evangelizados<sup>92</sup>.

En las décadas centrales del Quinientos los moriscos almadenenses parecen esfumarse, si no fuese porque hacia 1552 fueron procesados por el Santo Oficio varios asalariados y forzados de origen islámico: Alonso García el *Romo*, Alonso Florín, Juan de Buenaventura y Pedro Herrero<sup>93</sup>.

La rebelión de Las Alpujarras, en las navidades de 1568, conmovió los cimientos sociales de una Almadén en auge por el incremento sostenido de la demanda de azogue para beneficiar la plata indiana. Los Habsburgo otorgaron 200 cautivos a los Fúcares, como administradores del venero de mercurio, a los que se unieron las familias

<sup>91</sup> El sistema de jabeca obligaba a acarrear tanta leña gruesa hasta los hornos de fundición del mineral que, muchas veces, los propios hornos se emplazaban en plena dehesa para eludir costos y trabajos innecesarios.

<sup>92</sup> Merced de Fernando el Católico a los moriscos vecinos de la ciudad y arzobispado de Toledo y del obispado de Sigüenza, culpados de delitos de herejía y apostasía, para que se arrepientan y cumplan la penitencia dentro de un plazo determinado, para que sean respetados sus bienes; 31-VIII-1509, Valladolid. AGS, Registro General del Sello, leg. 150908, exp. 84.

<sup>93</sup> Fueron absueltos los dos primeros por la Inquisición en octubre de 1552; peor suerte tuvo el tercero, condenado tras ser procesado entre 1552-53, siendo reconciliado el cuarto. Archivo Diocesano de Toledo, lib. 8II, f. 1r y AHN, Inquisición, legs. 191, exp. 23 y 3067, exp. 5.



asignadas en plena revuelta, si bien la tónica continuará siendo enviar a los musulmanes a remar como forzados a galeras en aquellos años<sup>94</sup>.

Casi un año después de sublevarse los granadinos, el Consejo de Órdenes encomendó al alcalde mayor de Almodóvar que requisara las armas en poder a los cristianos nuevos residentes en Almadén y Castilseras<sup>95</sup>. El botín fue testimonial, ya que en la villa de Almadén se incautaron y pusieron en la fortaleza tan solo treinta y ocho lanzas<sup>96</sup>.

Como quiera que las reales minas eran estratégicas para la Corona, desde la corte menudearon los apremios para que las autoridades atasen en corto a este colectivo, imprescindible en las labores mineras. En enero de 1569, Juan Xácome y Marcos Fúcar, administradores de su explotación, logran de Felipe II que sus oficiales no fuesen enrolados en las tropas que se levantaban para sofocar la revuelta alpujarreña, a la par que se conminaba a los corregidores de Córdoba y Jaén a remitir entre 150-200 moriscos para laborar en las minas de Almadén<sup>97</sup>. Los primeros 93 granadinos adultos hábiles que llegaron al Campo de Calatrava fueron aplicados a trabajos forzados, garantizándoles apenas la comida y un exiguo jornal. En enero de 1570, eran recibidos por la justicia ordinaria de la villa<sup>98</sup>.

No obstante, en otoño de 1571 se remite una orden al alcalde ordinario de Almadén para que no volviese a dar licencia a los moriscos locales para ausentarse, pues debían estar al servicio de las minas<sup>99</sup>.

<sup>94</sup> Su vida no era mucho mejor, ya que les aguardaba la muerte en pocos años. Excepcional nos parece el caso de Alonso Dulán Alajor, morisco del reino de Granada, remero desde 1572, que en 1592 pide ser sustituido por otro esclavo, aduciendo su largo servicio a la Corona y tener más de 66 años de edad [AGS, Guerra y Marina, leg. 364, exp. 141]. Sobre las penalidades de los galeotes ver Gregorio LASALA NAVARRO: *Galeotes y presidiarios al servicio de la Marina de Guerra en España*, Madrid, Editorial Naval, 1961, así como los trabajos de José Luis de las HERAS SANTOS: "Los galeotes de los Austrias: la penalidad al servicio de la armada", *Historia Social*, 6 (1990), pp. 127-140 y "Los galeotes de la monarquía hispánica durante el Antiguo Régimen", *Studia Historica: Historia Moderna*, 22 (2000), pp. 283-300.

<sup>95</sup> 12-VII-1569, Madrid. AHN, OM, AT (Registro del Sello de Calatrava -RSC-), leg. 44963 s.f.

<sup>96</sup> 27-X-1569. Madrid. *Ibidem*, s.f.

<sup>97</sup> 12-I-1569, Madrid. *Ibidem*, leg. 44962, s.f.

<sup>98</sup> 9-I-1570, Madrid. *Ibidem*, leg. 44905, s.f.

<sup>99</sup> 21-XI-1571, Madrid. *Ibidem*, leg. 44972, s.f.

Hacia 1580 se registran ochenta hombres, entre forzados y esclavos, al servicio de las minas mercuriales.

Cuadro 1\*

## Moriscos forzados en las minas de Almadén

Fecha ingreso	Fecha libertad	Nombre reo	Lugar	Nota	Pena	Fuente
1572-XII-19	-	Lorenzo de Málaga	Ciudad Real	Hurtar pescado en convento franciscano y resistencia al alguacil, a quien apedrean	200 azotes + 4 años	AGS, Diversos de Castilla, leg. 28
1572-XII-19	-	Andrés del Castillo	Ciudad Real	ídem	forzado perpetuo	AGS, Diversos de Castilla, leg. 28
1572-XII-19	-	Gonzalo Ruiz	Ciudad Real	ídem	-	AGS, Diversos de Castilla, leg. 28
1572-XII-19	-	Agustín de Navas	Ciudad Real	ídem	200 azotes + 4 años	AGS, Diversos de Castilla, leg. 28
1572-XII-19	-	Miguel Gacín	Ciudad Real	ídem	-	AGS, Diversos de Castilla, leg. 28
1572-XII-19	-	Miguel Bazán	Ciudad Real	ídem	200 azotes + forzado perpetuo	-
1573	-	Francisco de Torres	-	-	-	-

LA MOVILIDAD DE LOS MOROS Y MORISCOS, ESCLAVOS O...

1574	-	Íñigo de Mendoza (oriundo de Granada)	Almagro	Hallado por la noche, espada en mano, en una cueva de la casa de Jerónimo de Oviedo	2 años	AHN, OM, AT, leg. 37888
1579	-	Luis Garrido (oriundo de Granada)	Almodóvar del Campo	Robar reses	2 años	AHN, OM, AT, leg. 37551
1579	-	Bernabé de Valencia (oriundo de Granada)	Almodóvar del Campo	Robar ovejas y cabras de rebaños	2 años	AHN, OM, AT, leg. 37551
-	1581	Diego García	-	-	3 años	AHN, OM, AT, leg. 37889
¿1584?	1585	Alonso Navarrete (oriundo de Granada)	Almadén	Mínero de la mina del Viejo. Azogado	1 año	AHN, OM, AT, leg. 37889
1586	-	Miguel de Orno (oriundo de Valencia)	-	Bandolero	Forzado perpetuo	AHN, OM, AT, legs. 37887 y 37889
16-XII-1586	19-XI-1590 †	Miguel Arrenoque, (oriundo de Valencia)	-	ídem	Forzado perpetuo	AHN, OM, AT, legs. 37887 y 37889
24-XII-1586		Pedro de Meduar (oriundo de Valencia)	-	ídem	Forzado perpetuo	AHN, OM, AT, leg. 37887
24-XII-1586	05-VI-1590 †	Miguel Françinet (oriundo de Valencia)	-	ídem	Forzado perpetuo	AHN, OM, AT, leg. 37887
24-XII-1586	-	Jerónimo de Valencia (oriundo de Valencia)	-	ídem	Forzado perpetuo	AHN, OM, AT, legs. 37887 y 37889

1587	-	Jerónimo Tozit (oriundo de Valencia)	-	ídem	For- zado perpe- tuo	AHN, OM, AT, leg. 37889
-	23-II- 1587 †	Juan de Laza- raque (oriundo de Valencia)	-	ídem	For- zado perpe- tuo	AHN, OM, AT, legs. 37887 y 37889
-	1587	Luis de Ribera, morisco (oriundo de Ugijar, Gra- nada)	Ciudad Real	Encubridor de ladrones y saltea- dores	200 azotes + 6 años	AHN, OM, AT, leg. 37889
1588	-	Francisco Martín (reside en Dai- miel)	Almagro	Sonsacar dinero y regalos a la esclava de Juan Pérez	5 años destie- rro (1 año de galeras)	AHN, OM, AT, leg. 37888
8-IX-1589	-	Turco (casado)	Madrid	Comprado por fuga del galeote Francisco Ortiz. Turco tiene hijos y no se le puede alejarse 5 leguas de su vecindad	-	AHN, OM, AT, leg. 37888
1589	-	Gabriel Gómez (oriundo de Granada)	Almadén	Huir de villa	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37889
7-II-1589	9-IV- 1589	Francisco Her- nández (oriundo de Granada)	Almadén	-	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37887
7-II-1589	9-IV- 1589	Marcos de León (oriundo de Granada)	Almadén	-	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37887
7-II-1589	9-IV- 1589	Miguel Rodrí- guez (oriundo de Granada)	Almadén	-	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37887
7-II-1589	9-IV- 1589	Juan García de Dólar (oriundo de Granada)	Almadén	-	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37887

LA MOVILIDAD DE LOS MOROS Y MORISCOS, ESCLAVOS O...

7-II-1589	9-IV-1589	Fernando Flórez (oriundo de Granada)	Almadén	-	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37887
18-III-1589	-	Marcos Fernández (oriundo de Granada)	Almadén	Huido de la villa	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37887 y 37889
2-VIII-1589	-	Alonso de los Cubos (oriundo de Granada)	Almadén	Huir su mujer	Recluido hasta volver esposa	AHN, OM, AT, leg. 37887
2-VIII-1589	-	Alonso López (oriundo de Granada)	Almadén	ídem	Recluido hasta volver esposa	AHN, OM, AT, leg. 37887
2-VIII-1589	-	Diego de Salazar (oriundo de Granada)	Almadén	ídem	Recluido hasta volver esposa	AHN, OM, AT, leg. 37887
2-VIII-1589	1590	Diego Fernández (oriundo de Granada)	Almadén	ídem	Recluido hasta volver esposa	AHN, OM, AT, leg. 37887
28-IX-1589	7-XII-1590	Fernando de Córdoba (oriundo de Granada)	Almadén	-	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37887
1589	1590-XII-06	Diego Hernando de Córdoba (oriundo de Granada)	Almadén	Sus fiadores: Hernando de Córdoba; Francisco Ruiz, labrador morisco alistado en Jaén, y Diego Flórez, alistado en Almadén	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37889

3-I-1590	3-VIII-1590	Melchor de los Reyes (oriundo de Granada)	Almadén	-	6 meses	AHN, OM, AT, leg. 37887
13-I-1590	8-II-1590	Diego Fernández (oriundo de Granada)	Almadén	Huir su mujer	Recluido hasta volver esposa	AHN, OM, AT, leg. 37887
31-VII-1590	1-VII-1591	Bartolomé Sánchez Sarcero (oriundo de Granada)	Agudo	-	1 año	AHN, OM, AT, leg. 37887
24-VIII-1590	16-IX-1590 †	Lope Álvarez (oriundo de Granada)	Almadén	-	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37887
1590	-	Juan Pérez (oriundo de Granada)	-	Carbonero huido a Saceruela	-	AHN, OM, AT, leg. 37887
1590 †	-	Miguel Francinete (oriundo de Granada)	-	-	-	AHN, OM, AT, leg. 37888
1590 †	-	Juan García Tablero (oriundo de Granada)	Almadén	Huido de villa	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37889
-	1590 †	Lope Álvarez (oriundo de Granada)	Almadén	-	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37889
1591	¿1594?	Luis Castillo (oriundo de Granada)	Sevilla	Ladrón, con el rostro herrado, esclavo de Alonso Rodríguez de Valencia	3 años	AHN, OM, AT, leg. 37889
-	1591†	Juan de Baena	Almadén	-	4 años	AHN, OM, AT, leg. 37889

\* Cuadro de elaboración propia

Hacia 1588, estando la Corona volcada en los preparativos de la Armada Invencible, el desvío de galeotes a la armada dejó sin forzados la real mina. Para paliar tal carencia, por entonces se autorizó el traslado de 200 moriscos procedentes de Jaén, Úbeda y Baeza, aplicando además a trabajos forzados en Almadén a los moriscos retornados<sup>100</sup>.

No era para menos. Las condiciones laborales de estos desgraciados eran inhumanas. Las muertes en las labores eran frecuentes, aparte de que las duras jornadas de trabajo y las humillaciones eran el pan nuestro de cada día. Para evidenciar que nos hallamos ante unos hombres puestos al límite basten dos ejemplos. Entre 1586-1587 se investiga el asesinato de Miguel Serrano, morisco capataz de la mina de Almadén, de donde se habían evadido varios reos; el principal acusado fue su correligionario Esteban de Medina, quien lo degolló con un cuchillo despuntado. Por entonces, el bandolero morisco Juan de Lazaraque, forzado que laboraba en los buitrones donde se cocía el cinabrio, se suicidó, tirándose a un pozo de agua<sup>101</sup>.

Si mala era la situación de los forzados, la de los trabajadores libres de origen morisco no era mucho mejor. Algunos granadinos huyeron de la villa, guiados hacia la libertad por un vecino de Cabeza el Buey (Badajoz)<sup>102</sup> y menudean los que tienen encontronazos con la justicia por riñas, hurtos y sospechas más o menos fundadas<sup>103</sup>.

Pese a las miserias de esta minoría, no podemos olvidar que la vida seguía y que también podemos detectar síntomas de su integración en la comunidad de acogida. En junio de 1591, el tejero granadino Alonso de Herrera firma un suculento contrato con el tesorero de Calatrava para fabricar 6.000 tejas y 1.500 ladrillos con

<sup>100</sup> Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, p. 256. Una medida muy contestada por los afectados; así, desde Baeza, el proyectado traslado de setenta casas de moriscos de Baeza, suscitó una airada protesta. William CHILDERS: "Propuestas preliminares...", p. 41.

<sup>101</sup> AHN, OM, AT, leg. 37889.

<sup>102</sup> AHN, OM, AT, leg. 37889.

<sup>103</sup> En verano de 1584, el morisco Diego Flores riñe con la mujer de su compatriota Lorenzo Pérez, siendo multado con 50 mrs.; y, el otoño siguiente, Alonso de Herrén, por unas uvas que llevó a su casa de la huerta de la Gorda, tuvo que pagar el doble. Cuentas penas de cámara y gastos de justicia de Almadén (1583-84). AHN, OM, AT, leg. 44094, fol. 172v.

los que terminar de construir la ermita de San Sebastián local<sup>104</sup>. En septiembre de 1591 el también morisco Hernando Delgadillo compra a unos convecinos una viña en el pago de Valsordo, por 77 reales<sup>105</sup>. Días después, Isabel Hernández aporta en dote a su esposo Juan Serrano un telar tasado en 3 ducados<sup>106</sup>. En noviembre de ese año, el ya citado Alonso de Herrera reconoce que debe al almadenense Pedro Fernández de Córdoba 19 ducados del importe un buey rubio de 11 años<sup>107</sup>. A inicios de 1592, un lugareño compra por 90 reales a los moriscos Luis y Beatriz Gutiérrez una casucha en la boca del pozo principal de la mina<sup>108</sup>. Por entonces, el granadino Melchor de los Reyes nombra procurador que lo asesore judicialmente<sup>109</sup> y luego varios moriscos alistados en Almadén (Alonso Conde, Jerónimo de Valencia, Andrés de Roa y Luis Gutiérrez) apoderan a diversos vecinos para que cobrasen el dinero, trigo y cebada que les debían fuera de la localidad<sup>110</sup>.

Pese a que Felipe III pareció tender puentes al comienzo de su reinado con la minoría morisca<sup>111</sup> todo fue un espejismo. En agosto de 1609, Juan López de Ugarte, administrador general de minas, eleva un memorial manifestando la falta de laborantes en las minas, sobre todo en las de Almadén, y su incidencia en la mengua del azogue, proponiendo destinar a los moriscos a tales tareas, consciente de que pocos sobrevivirían a tan duro destino, solventando dos problemas de una tacada<sup>112</sup>.

<sup>104</sup> Francisco J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO: *Los moriscos en La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009, p. 207.

<sup>105</sup> 24-IX-1591, Almadén. AHP, Ciudad Real, Protocolos Notariales, caja 4899, fols. 180r-183v.

<sup>106</sup> 30-IX-1591, Almadén. *Ibidem*, fols. 194r-196v.

<sup>107</sup> 24-XI-1591, Almadén. *Ibidem*, s.f.

<sup>108</sup> 6-I-1592, Almadén. *Ibidem*, fols. 499r-502r.

<sup>109</sup> 7-I-1592, Almadén. *Ibidem*, fols. 505r-v.

<sup>110</sup> 11/18-I-1592, Almadén. *Ibidem*, fols. 510r-v, 531r-v, 537r-v.

<sup>111</sup> Francisco J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO: "La Corona, los moriscos granadinos y el servicio de 1603. Pacto fiscal y negociación", *Al-Qantara*, 38/1 (enero-junio 2017), pp. 7-43.

<sup>112</sup> Isabel BOYANO GUERRA: "Moriscos, esclavos y minas: comentario al memorial de Juan López de Ugarte o sobre cómo introducir a los moriscos en la labor de minas", *Espacio, Tiempo y Forma Serie III, Historia Medieval*, 23 (2010), pp. 33-54.

Pero la decisión de expulsarlos ya se había tomado. Poco después, en septiembre de 1609, se conminaba a los moriscos granadinos asentados en Castilla, La Mancha y Extremadura a abandonar el reino<sup>113</sup>, y de forma simultánea se ordena a sus corregidores y gobernadores que no consintieran abusos hacia tal colectivo<sup>114</sup>. Todos debieron malvender sus bienes muebles y a muchos les robaron lo poco que tenían.

En Almadén nadie tenía prisa por cumplir de inmediato dicha orden. Hasta 1610 no partieron las ochenta familias moriscas de la villa<sup>115</sup>. Es más, pese a que estaba previsto que los moriscos retornados fuesen ejecutados<sup>116</sup>, la Junta de Almadén solicitó a Felipe III que ciento cincuenta fuesen destinados a tales trabajos forzados, en lugar de condenarlos a galeras. En febrero de 1613, el Consejo de Hacienda preveía que los Fúcares pagasen jornales a ochenta moriscos y que se prestasen sesenta ducados a los lugareños para que habilitasen unas casillas para albergarlos, pegadas unas a otras para ahorrar costes<sup>117</sup>. Una solución de la que no era partidario el comisario de Hacienda enviado por entonces a la Villa del Azogue porque venían solos y decía ser más interesante que viniesen acompañados de familias, lo que proporcionaría mano de obra estable para las labores. Todo fue inútil, había llegado la hora de la solución final y el 18 de septiembre de 1614 se decretó la expulsión de los moriscos de los maestrazgos<sup>118</sup>.

De este modo, al ser residenciado, el licenciado Alonso Nuño Madroñero, gobernador de Almadén entre 1614 y 1618, ponderaba

<sup>113</sup> Miguel F. GÓMEZ VOZMEDIANO: "La expulsión de los moriscos granadinos de La Mancha a inicios del siglo XVII", *Chronica Nova*, 36 (2010), pp. 67-114.

<sup>114</sup> Mandato al alcalde mayor de Almadén; 12-XI-1609, Madrid. AHN, OM, RSC, Calatrava, leg. 3132, s.f.

<sup>115</sup> Cuentas tomadas por el contador Juan de Solas Morán, juez de comisión, a los fieles administradores y depositarios de los bienes de moriscos de las comarcas de Talavera, Daimiel, Ciudad Real, Almadén y Villanueva de los Infantes (1614). AGS, Contaduría Mayor de Cuentas, 1ª Época, leg. 1821, exp. 2.

<sup>116</sup> AM Ciudad Real, Actas Capitulares, lib. 8, ff. 296r-v.

<sup>117</sup> Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: "Felipe IV y los moriscos", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 8 (1959), pp. 55-65, en concreto p. 56; así como Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT: *Historia de los moriscos...*, pp. 256-257.

<sup>118</sup> AHN, OM, RSC, leg. 3141, s.f.



“el ciudadano grande y trabajo mayor a sido el que a tenido con la administracion de los moriscos que Su Majestad embio a esta fabrica para la labor della, no solo asistiendo los savados a la paga que se haçe de los lavoreantes para saver si aquella semana avian trabajado y el inpedimiento que para no travaxar o asistir a ella avian tenido, pero tambien en la administracion de la justia que se a echo contra los fugitivos y otras muchas personas delinquentes”<sup>119</sup>.

En julio de 1615, una morisca antigua daimieleña retornada denuncia los abusos cometidos por el conde de Salazar al destinar a su marido anciano (Juan Niño, de 60 años) a minas y las extorsiones a las que le sometían los oficiales del gobernador de Almagro al detener a su hija<sup>120</sup>. Aunque, para dramático, el testimonio de su paisano Julián Moreno, quien declara que “por no le expulsar fuera destos reynos se fue con su mujer e hijos a los pozos de Almaden, a donde a estado trabajando mas de tres años asta haverse enfermado de tal manera que no puede trabajar ni es de ningun provecho porque esta azogado que cae en el suelo”<sup>121</sup>; como quiera que toda su familia moría de hambre, solicita licencia para curarse fuera de la villa. Este no sería un caso aislado<sup>122</sup>.

Hacia 1644 todavía existía en las inmediaciones de la villa una mineta “donde echan los moros que mueren sin baptismo en la fabrica de la mina del azogue”<sup>123</sup>. Los últimos mahometanos procesados por el Santo Oficio toledano en Almadén fueron los esclavos berberiscos Francisco de la Candelaria “Solimán” (1669) calificado como “moro de nación y profesión... por aver echo irrision de los sacramentos, confesando y comulgando en Sevilla” y Juan Bautista,

<sup>119</sup> AHN, OM, AT, leg. 35232, fol. IIIr.

<sup>120</sup> 25-XII-1613/4-VII-1615, Madrid. AHN, OM, RSC, leg. 3144, s.f.

<sup>121</sup> 7-I-1616, Madrid. Miguel F. GÓMEZ VOZMEDIANO: *Mudéjares y moriscos en el Campo de Calatrava. Reductos de convivencia, tiempos de intolerancia (Siglos XV-XVIII)*, Ciudad Real, Diputación Provincial de Ciudad Real, 2000, pp. 178-179.

<sup>122</sup> Trevor J. DADSON: *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (Siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana Editorial, 2007, p. 526.

<sup>123</sup> 12-IV-1644, Almadén. AHN, OM, AT, leg. 34667, fol. 1r.





*Hazmán*<sup>124</sup> (1697-99), ambos trabajadores forzados en las minas<sup>125</sup>. Entre ambas fechas extremas, hacia 1671, la Inquisición de Cuenca juzgó y condenó a Francisco de Alcalá, *Ali de Argel*, argelino rematado a minas “sellado con dos sellos en ambos carrillos, rayas y señales en la frente”<sup>126</sup>. Todo un paradigma de la suerte que corría esta minoría maldita en la España del Barroco.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aziz AMAHJOUR: “Mestizajes enriquecidos. Elementos árabes y orientales en la tradición y literatura oral mexicanas”, en Concepción REVERTE BERNAL (ed.): *Diálogos culturales en la literatura iberoamericana: Actas del XX Congreso del Instituto Internacional de la Literatura Iberoamericana*, Madrid, Editorial Verbum, 2013, pp. 131-148.
- María del Carmen ANSÓN CALVO: “Diego de Rojas y Alonso Muley Enríquez y Merfín de Fez: ilustres esposos de Cándida Compañero”, *Sharq al-Andalus*, 18 (2003-2007), pp. 9-37.
- Juan ARANDA DONCEL: *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984.
- Gonzalo ARGOTE DE MOLINA: *Nobleza del Andalucía*, Sevilla, imp. Fernando Díaz, 1588.
- Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “El cautiverio de los moriscos”, *Manuscrits*, 28 (2010), pp. 19-43.
- , “Esclavo del rey en las minas de Almadén. El fatal destino de Juan Bautista, alias Hazman (1667-1711)”, *Estudis. Revista de historia moderna [Homenaje al profesor José Miguel Palop Ramos]*, 37 (2011), pp. 179-198.
- Antonio de la CALANCHA: *Corónica Moralizada, Crónicas del Perú*, Ignacio Prado Pastor (ed.), Lima, 1974-1982, 6 vols.

<sup>124</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “Esclavo del rey en las minas de Almadén. El fatal destino de Juan Bautista, alias Hazman (1667-1711)”, *Estudis. Revista de historia moderna [Homenaje al profesor José Miguel Palop Ramos]*, 37 (2011), pp. 179-198.

<sup>125</sup> El primero será condenado, mientras al segundo se suspenderán los autos. AHN. Inquisición, legs. 197, exp. 14 y 193, exp. 13, s.f.

<sup>126</sup> *Ibidem*, leg. 1, exp. 1, f. 113r.





MIGUEL FERNANDO GÓMEZ VOZMEDIANO

- Isabel BOYANO GUERRA: “Moriscos, esclavos y minas: comentario al memorial de Juan López de Ugarte o sobre cómo introducir a los moriscos en la labor de minas”, *Espacio, Tiempo y Forma Serie III, Historia Medieval*, 23 (2010), pp. 33-54.
- María Soledad CARRASCO URGOITI: “Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca”, *En la España medieval*, 4 (1984), pp. 183-223.
- William CHILDERS: “Propuestas preliminares para la reconstrucción genealógica de la comunidad morisca de Baeza”, *Historia y Genealogía*, 2 (2012), pp. 37-51.
- Miguel Ángel de BUNES IBARRA: *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989.
- Jaime CÁCERES ENRÍQUEZ: “La mujer morisca o “esclava blanca” en el Perú del siglo XVI”, *V Jornadas sobre el Inca Garcilaso y el mestizaje en Indias*, Montilla, 1994.
- Louis CARDAILLAC: “Lo morisco peninsular y su proyección en la conquista de América”, en Martín F. RÍOS SALOMA (ed.): *El mundo de los conquistadores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas) y Sílex Ediciones, 2015, pp. 437-454.
- Chantal COLONGE, “Reflets littéraires de la question morisque entre la guerre des Alpujarras et l’expulsion (1571-1610)”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 33 (1969-1970), pp. 213-238.
- Trevor J. DADSON: *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (Siglos XV-XVIII): historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana Editorial, 2007.
- Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: “Felipe IV y los moriscos”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 8 (1959), pp. 55-65.
- , y Bernard VINCENT: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.
- Serafín FANJUL GARCÍA: *La quimera de Al-Andalus*, Madrid, Siglo XXI, 2004.
- Antonio GARRIDO ARANDA: “El morisco y la Inquisición novohispana (actitudes antiislámicas en la sociedad colonial)”, en Bibiano TORRES RAMÍREZ y José J. HERNÁNDEZ PALOMO (coords.): *Andalucía y América en el siglo XVI*, Huelva, CSIC, 1983, vol. I, pp. 501-534.
- Carlos Javier GARRIDO GARCÍA: “La esclavitud de los moriscos capturados en la rebelión del Reino de Granada: un fenómeno a corto plazo”, *Boletín del Centro Pedro Suárez*, 26 (2013), pp. 79-107.

✻ 368





- , “Las esclavas moriscas de Guadix y su Tierra tras la rebelión de 1568: explotación laboral y sexual”, *Simposio Género, hogares y trabajo en la España meridional (1500-1850)*, Guadix, 2017.
- José GESTOSO Y PÉREZ: *Historia de los barros vidriados sevillanos desde sus orígenes hasta nuestros días*, Sevilla, La Andalucía Moderna, 1903.
- Miguel F. GÓMEZ VOZMEDIANO: *Mudéjares y moriscos en el Campo de Calatrava. Reductos de convivencia, tiempos de intolerancia (Siglos XV-XVII)*, Ciudad Real, Diputación Provincial de Ciudad Real, 2000.
- , “La expulsión de los moriscos granadinos de La Mancha a inicios del siglo XVII”, *Chronica Nova*, 36 (2010), pp. 67-114.
- Emilio HARTH TERRÉ: “Esclavas blancas de Lima: 1537”, *El Comercio de Lima*, 3 de junio de 1963.
- José Luis de las HERAS SANTOS: “Los galeotes de los Austrias: la penalidad al servicio de la armada”, *Historia Social*, 6 (1990), pp. 127-140.
- , “Los galeotes de la Monarquía Hispánica durante el Antiguo Régimen”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 22 (2000), pp. 283-300.
- Fitra Ismu KUSUMO: *Islam en América Latina. I: La expansión del Islam y su llegada a América Latina*, 2013, 3 vv.
- Miguel Ángel LADERO QUESADA: “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, *Historia, Instituciones, Documentos*, 5 (1978), pp. 257-304.
- Gregorio LASALA NAVARRO: *Galeotes y presidiarios al servicio de la Marina de Guerra en España*, Madrid, Editorial Naval, 1961.
- James LOCKHART: *El mundo hispánico-peruano. 1532-1560*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Nelson MANRIQUE: *Vinieron los sarracenos. El universo mental de la Conquista*. Lima, Desco, 1993.
- Aurelia MARTÍN CASARES: *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada, 2000.
- Aurora Ángela MILÁN MARTÍN: “Aproximación socioeducativa al papel de la mujer en el siglo XVII a través de la figura de la pícara en La hija de Celestina y Teresa de Manzanares”, *Revista de Educación de la Universidad de Granada*, 23 (2016), pp. 205-218.
- Francisco J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO: *Los moriscos en La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009.





MIGUEL FERNANDO GÓMEZ VOZMEDIANO

- , “Marginaux parmi les marginaux. Enfants, femmes et esclaves morisques en Nouvelle-Castille”, *Cahiers de la Méditerranée*, 79 (2009), pp. 131-153.
- , “La Corona, los moriscos granadinos y el servicio de 1603. Pacto fiscal y negociación”, *Al-Qantara*, 38/1 (2017), pp. 7-43.
- José María PERCEVAL: *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, 1997.
- Ginés PÉREZ DE HITIA: *Segunda parte de las guerras civiles de Granada y de los crueles bandos entre los convertidos moros y vecinos cristianos, con el levantamiento de todo el reino y última rebelión. Sucedió en el año 1568*, Barcelona, Esteban Libreros, 1619.
- Dimas PÉREZ RAMÍREZ: *Catálogo del Archivo de la Inquisición de Cuenca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982.
- Raúl PORRAS BARRENECHEA: *Los viajeros italianos en el Perú*, Lima, Editorial Ecos S.A., 1957.
- Ángeles RAMÍREZ (ed.): *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, 2014.
- María ROTOWOROSKI DE DÍEZ CANEDO: *Doña Francisca Pizarro, una ilustrada mestiza. 1534-1598*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones, 1989.
- José Javier RUIZ IBÁÑEZ y Vicente MONTOJO MONTOJO: *Entre el lucro y la defensa. Las relaciones entre la Monarquía y la sociedad mercantil cartagenera*, Murcia, Real Academia, 1998.
- Mohamed SAADAN SAADAN: *Entre la opinión pública y el cetro. La imagen del morisco antes de la expulsión*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2016.
- María Elvira SAGARZAZU: *La conquista furtiva. Argentina y los hispanoárabes*, Rosario, Ovejero Martín Editores, 2001.
- Julio SÁNCHEZ MENOR: *De minería, metalúrgica y comercio de metales. La minería no férrea en el Reino de Castilla, 1450-1610*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.
- Hernán TABOADA, *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económico-UNAM, FFyL, 2004.
- , “El moro en las Indias”, *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos*, 39 (2004), pp. 115-133.
- Bernard VINCENT: “L’esclavage moderne en Péninsule Ibérique”, en Domingo L. GONZÁLEZ LOPO y Roberto Javier LÓPEZ LÓPEZ (coords.): *Balance de la historiografía modernista, 1973-2001. Actas del VI Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. Homenaje al profesor Antonio Eiras Roel*, Santiago de Compostela, Universidad, 2003.

✻ 370





MOVILIDAD MORISCA EN LA CORONA DE CASTILLA, 1570-1610\*

Ramón Sánchez González

*Universidad de Castilla-La Mancha*

El rey Felipe II en 1570 adopta una decisión de honda repercusión sobre el futuro de los moriscos naturales del reino de Granada. Escarmentado por los sucesos acaecidos en las Alpujarras entre 1568 y 1570 al sublevarse la población allí asentada, en un firme deseo de dispersión con la doble finalidad de evitar un nuevo levantamiento y de intentar la integración de esos cristianos nuevos, además de desarmarlos, decreta un repartimiento por tierras del interior peninsular con el objetivo primordial de

“traerlos a tierra adentro y que porque se pudiesen mejor adoc-trinar y ser cristianos había parecido que se repartiesen y pusiesen en las ciudades, villas y lugares destos nuestros reinos por menudos apartados y divididos”<sup>1</sup>.

Se inicia, de este modo, una movilidad en sucesivas etapas, con formas y procedimientos diversos, de carácter temporal, en algunos momentos, o definitivo, en otros, concluida con la drástica decisión de Felipe III en 1609 de expulsarlos del reino.

Desde el primer momento, el desplazamiento territorial de la minoría es objeto de un férreo control por parte de las autoridades, reales y eclesiásticas, a través de disposiciones legales y de una normativa encaminada a vigilar en todo momento su ubicación, en una prueba palpable de desconfianza y recelo ante un grupo social adornado de numerosos atributos negativos, algunos fruto de la maledicencia y sin fundamento real.

\* Este artículo se inscribe en las actuaciones de dos Proyectos de investigación HAR2015-70147-R y HAR2016-76550-P concedidos por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación del Ministerio de Economía Industria y Competitividad.

<sup>1</sup> Archivo General de Simancas (AGS), Cámara de Castilla, leg. 2160, fol. 64.





RAMÓN SÁNCHEZ GONZÁLEZ

La Real Pragmática de 26 de octubre de 1572<sup>2</sup> se convertirá en el documento legal de mayor alcance a la hora de regular la dispersión, el asentamiento y los desplazamientos ocasionales de los granadinos.

#### DISPERSIÓN Y LLEGADA A CASTILLA

Cerrada la revuelta con el éxito de las armas, bajo el mando de don Juan de Austria, comienza un proceso de distribución en varias fases. Una primera, de concentración de los vencidos en iglesias, siguiendo las directrices del edicto dispuesto por el hermano de Felipe II, publicado en Granada el 21 de octubre de 1570:

“Por el presente bando se ordena a todos los cristianos nuevos deste reino de Granada de cualquier estado, grado o condición que sean, sin exceptuar ninguno, que desde la hora que será publicado por todo aquel día se reduzcan en las iglesias de los lugares donde habitaren donde se les ordenará lo que habrán de hacer y declarando que el que lo contrario hiciere incurra en pena de ser esclavo<sup>3</sup> perpetuamente sin que quede ningún género de remisión para ello”<sup>4</sup>.

Seguida de otra de traslado en grupos de unos 1.500 individuos a las principales ciudades del reino de Granada –Ronda, Málaga, Vera, Guadix, Baza, Granada y Almería– para desde ellas ser conducidos en tres direcciones, Extremadura, Castilla y Sevilla<sup>5</sup>. Luis de Córdoba, persona “de consciencia, bondad y diligencia”, será designado

<sup>2</sup> *Recopilación de las leyes destes reynos hecha por... don Felipe Quarto*, Libro Octavo, Título II, Ley XIX, 295-298.

<sup>3</sup> Sobre la esclavitud a consecuencia de la sublevación y las controversias suscitadas por tratarse de cristianos véase Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “El cautiverio de los moriscos”, *Manuscrits*, 28 (2010), pp. 19-43.

<sup>4</sup> Archivo Histórico de la Nobleza (AHNOB), Luque, C.750, D. 2-3. En la iglesia de Gójar se encontraban, en octubre de 1570, 266 individuos de diferentes edades y estado civil. AHNOB, Luque, C.677, D.3

<sup>5</sup> A pesar de los años desde su publicación sigue resultando clarificador, para una visión de conjunto, el artículo de Bernard VINCENT: “L'expulsion des Morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 6 (1970), pp. 211-246.





en Guadix, 25 de octubre de 1570, por don Juan de Austria, Comisario General para la conducción al reino de Toledo:

“Habiendo el Rey nuestro señor mandado considerar los trabajos y calamidades que han padecido y padecen los cristianos nuevos de este reino de Granada después del levantamiento que tuvieron los meses pasados y considerando que habiéndolos reducido con sus armas y clemencia a obediencia y sujeción; es propio de la natural bondad de Su Majestad mirar por ellos, como por vasallos. Queriendo prevenir a que no perezcan de hambre por la gran falta de pan que hay en el dicho reino, así por la esterilidad del año como por causa de la dicha guerra. Ha parecido ningún expediente haber más a propósito que el sacar los dichos cristianos del dicho reino y llevarlos a Castilla a las partes donde se juzgare que con más comodidad y abundancia puedan pasar la esterilidad del año.”<sup>6</sup>.

Las autoridades –corregidores, justicias, universidades– les han de proveer de vituallas, carros, bagajes y demás cosas que precise<sup>7</sup>.

En unas condiciones harto difíciles comienzan a salir del reino andaluz contingentes numerosos bajo la responsabilidad, por lo general, de un mando militar con tropas, a pie y a caballo, encargada de la custodia y entrega en el lugar destino. A tal efecto, llevaba una relación detallada de cuantos partían, entregada a la autoridad tras contrastar las alteraciones sufridas a lo largo del trayecto, pues con

<sup>6</sup> AHNOB, Luque, C.306, D.13. Su agitado periplo ha sido estudiado por Miguel Fernando GÓMEZ VOZMEDIANO y José Antonio MARTÍNEZ TORRES: “Micro-histoire d’une déportation de morisques”, *Cahiers de la Méditerranée. Les morisques: D’un bord à l’autre de la Méditerranée. Dossier thématique coordonné par Maria Ghazali*, 79 (2009), pp. 95-107.

<sup>7</sup> Bajo el mando del capitán Alonso López de Obregón a finales de noviembre de 1570 un contingente sale con el siguiente itinerario Colomera, Campillo de Arenas, Pegalajar, La Manchuela, Bejójjar, Baeza, Úbeda, Sabiote, Castellar, Chiclana, Villamanrique, Cózar, Alcubillas, Argamasilla de Alba, Villafranca, Consuegra, Orgaz. AHNOB, Luque C.306, D.14.



frecuencia en el camino perecían algunos de los transportados por las duras circunstancias del viaje<sup>8</sup>.

De acuerdo con las disposiciones del monarca, en las localidades donde se asentaban, los regidores estaban obligadas a confeccionar, en presencia de escribano para su posterior asentamiento en forma de libro, una

“lista y registro<sup>9</sup> de todos los moriscos, así libres como esclavos del dicho Reino de Granada, y de sus mujeres e hijos, poniéndose en el registro los nombres de todos, y de donde fueren traídos y son naturales, según que ellos lo declararen; poniendo así mismo la edad y señas de estatura y rostro, y el oficio, y trato que tuviere, y la casa y parroquia donde viviere”.

Precisamente la alusión a la parroquia recuerda la obligatoriedad existente de hacer dos copias, una para el regimiento y otra para el ordinario de la diócesis o archidiócesis, pues en todo el proceso la Iglesia desempeñará un papel fundamental, sobre todo en la cristianización del grupo y en la contribución al desarraigo de las antiguas creencias y costumbres. A este respecto conviene traer a colación el memorial publicado en febrero de 1572 por el gobernador general del arzobispado de Toledo, Busto de Villegas, donde manda a todos los curas

“que tengan particular cuenta con instruir a los moriscos que han venido del reino de Granada caritativamente y enseñarles la doctrina cristiana diputando para ello las horas y tiempos que les

<sup>8</sup> Un panorama general de este proceso en Miguel Fernando GÓMEZ VOZMEDIANO: “La Guerra de las Alpujarras y la dispersión de los moriscos granadinos: logística militar y movimientos de población”, en Fernando PUELL DE LA VILLA y David GARCÍA HERNÁN (eds.): *Los efectos de la Guerra. Desplazamientos de la población a lo largo de la Historia*, Madrid, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado-UNED, 2017, pp. 155-195.

<sup>9</sup> En los archivos municipales donde se conservan son unas fuentes de información extraordinarias. Así sucede en Toledo, convertidos en los repertorios más completos de cuantos conforman esta sección. Mariano GARCÍA RUIPÉREZ: “La expulsión de los moriscos del Reino de Granada en los documentos municipales. Estudio archivístico”, *Documenta & Instrumenta*, 12 (2014), pp. 61-93.

parecieren más convenientes... y asimismo de confesarlos esta cuaresma”.

También les ordena hacer en cada parroquia unas matrículas

“y tengan particular cuenta con que los dichos moriscos oigan misa los domingos y fiestas de guardar y que para ello les aperciban que antes que se comience o después de acabada la misa mayor se junten en la iglesia para contar los que de ellos faltan y a cada uno de ellos que faltare se les lleve medio real de pena por cada vez”

A los sacristanes encarga “tengan especial cuidado de contar los vecinos moriscos y de que oigan misa entera”<sup>10</sup>.

Por otro lado, los listados nominales eran órganos vivos en el sentido de la permanente alteración como consecuencia de altas y bajas, resultado de fallecimientos, natalicios o desplazamientos y además, en cada escalón administrativo, corolario de los sucesivos repartimientos a entidades más pequeñas –pueblos o parroquias– en que iban descendiendo, estaban igualmente obligados a elaborarlos.

Tomando como referencia la ciudad de Toledo, se tienen noticias frecuentes de llegadas continuas de granadinos a la urbe. Sin duda, fue 1570 el año de mayor afluencia con 4.500 más otros 645 originarios de Guadix y Baza, mayoritariamente procedentes de Albacete y Chinchilla, en un dificultoso traslado con jornadas de 20 kilómetros, pero hubo otras más en los dos años siguientes –muy numerosos en 1573–, más un goteo de familias –en 1577 llegan 13 con sus mujeres e hijos, sublevados en las serranías de Ronda y Marbella y en 1578 otras 50– siendo 1580 la última fecha de censos de moriscos libres inscritos por parroquias por orden del corregidor Fadrique Portocarrero Manrique<sup>11</sup>.

Desde la ciudad del Tajo, se llevó a cabo un reparto entre diferentes villas, lugares y aldeas, para lo cual, por una orden del corregidor, se instaba a los alcaldes a desplazarse con carros a Toledo al objeto de

<sup>10</sup> Archivo Diocesano de Toledo (ADT), Procesos Provincia de Toledo 1500, Caja 6.

<sup>11</sup> Archivo Municipal de Toledo (AMT), Fondo Histórico, Caja 1686, n.º 16, 14, 6, 9, 10, Caja 1687, n.º 55 y Libros manuscritos, Sección B, n.º 174.

trasladar en ellos a las familias asignadas. En la nueva localidad de destino, otra vez se debía componer un censo. En 1571 por una Real Cédula de 22 de marzo el Rey Prudente exigió la elaboración de una relación de los establecidos en la ciudad y su término, dando como resultado la residencia en la ciudad de 1.179 y en sus aldeas 350<sup>12</sup>.

El afán por tener controlada a la nueva población, no se concluía con la existencia de minuciosos padrones o listados en poder de regidores o párrocos, se extendía también a repertorios individualizados de personas con la relación detallada de las familias asignadas a su cargo, o con la obligatoriedad de visitas, mensuales, quincenales o semanales –según la jurisdicción competente– a los moriscos residentes en la localidad, si bien, cabe suponer una flexibilidad y laxitud cada vez mayor con el transcurrir del tiempo en el cumplimiento de este precepto.

No hay duda de la existencia de un intento de cohesión del contingente cristiano nuevo disperso por tierras castellanas y extremeñas. No solo por razones de parentesco, motivo aceptado con ciertas reservas por la jerarquía, sino por lazos más profundos, de no querer perder del todo las raíces identitarias, en especial por las generaciones directamente expulsadas de Granada, no así las siguientes, nacidas y criadas en el destierro más adaptadas e integradas. Esto sí preocupaba a los gobernantes, llenos de sospechas fundadas sobre los peligros arrojados por esa cohesión, interna y externa entre moriscos y de cooperación con judeoconversos<sup>13</sup> y tal vez por ello mostraron tanto celo en su control.

#### DESPLAZAMIENTOS DE LOS LUGARES DE RESIDENCIA

La normativa era muy clara y no dejaba ninguna ranura a la interpretación. Tanto la mencionada Real Pragmática de 1572 como instrucciones particulares de algunas ciudades, establecían con precisión la conducta a seguir. Lo primero, ante el temor de pasarse a

<sup>12</sup> Mariano GARCÍA RUIPÉREZ: “La expulsión...”, pp. 77-78.

<sup>13</sup> Luis F. BERNABÉ PONS: “Notas sobre la cohesión de la comunidad morisca más allá de su expulsión de España”, *Al-Qantara*, XXIX, 2 (2008), pp. 307-332.



“otros reinos extraños” o retornar a tierras granadinas o a la sierra, declara:

“Mandamos, prohibimos, y defendemos, que ninguno, ni ningunos de los dichos moriscos del dicho reino de Granada, de cualquier estado, calidad, sexo y edad que sean no puedan por ninguna causa, ni razón mudarse, salir, ni ausentarse de los lugares y partes donde están repartidos, para hacer noche fuera, sin expresa y particular licencia de la justicia del lugar, y parte donde saliere”.

Las autoridades toledanas, en lógica conexión con la pragmática regia, también dictan unas instrucciones insistiendo en las mismas ideas:

“ningún morisco pueda salir del lugar donde se alistare para hacer noche fuera sin particular licencia firmada de la justicia y del escribano del ayuntamiento... se les dé licencia para ir fuera por tiempo limitado teniendo cuenta con que si no fuere segura la persona que la pidiere dé seguridad”.

En 1582 se promulga una pragmática, como ampliación de la de 1572, muy clarificadora de las pautas a seguir:

“Todos los moriscos que vinieron del nuestro reino de Granada y vivieren y estuvieren alistados en los pueblos de vuestra jurisdicción se les dé y traiga un testimonio signado del escribano del ayuntamiento o concejo de la ciudad o villa del partido donde el tal morisco estuviere repartido; en el cual testimonio se declare su nombre propio y el sobrenombre y de dónde es natural y dónde está repartido y alistado y qué edad tiene y las señas de su estatura y rostro y de otras partes del cuerpo y el oficio o trato que tuviere y la casa o parroquia donde viviere”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Pragmática dada en Madrid a 12 de septiembre de 1582.



Las constituciones sinodales igualmente fijan mandamientos de vigilancia. De forma explícita o sobreentendida junto a toda una serie de disposiciones encaminadas básicamente a la cristianización de la minoría y a regular su presencia en las parroquias las recogen las de Segovia (Andrés Cabrera y Bobadilla, 1586), Ciudad Rodrigo (Martín de Salvatierra, 1592), Coria (Pedro de Carvajal, 1606), Valladolid (Juan Bautista de Acevedo, 1607) y Salamanca (Luis Fernández de Córdoba, 1604)<sup>15</sup>, todas ellas posteriores a las elaboradas en la Mitra toledana quizás por haber ejercido un cierto magisterio sobre las demás, precisamente por su condición de Primada. Efectivamente, las del arzobispado de Toledo de Gaspar de Quiroga, resultado del concilio provincial de 1582, descargan en los párrocos la responsabilidad de su seguimiento, ordenando estén alerta, concedan el cambio de residencia y lo ponga en conocimiento del cura del lugar de destino. Ningún morisco estaba autorizado a efectuar el traslado sin previamente notificarlo al responsable del clero local. Concretamente en el penúltimo decreto, el 49 –*Parochi in neophitis catechesi instituendis, ac in fide roborandis, diligentes se praebeant*–, se especifican varias consideraciones, entre otras que cada sacerdote deberá llevar una lista de los neófitos feligreses mayores de cinco años de edad, siervos o libres, se enterará donde fueron bautizados y si mudase de domicilio deberá comunicarlo<sup>16</sup>.

Queda patente la preocupación –casi obsesión– por tener absolutamente intervenida a la población cristiano nueva granadina<sup>17</sup>. No se impide la movilidad, si contribuye a facilitar su modo de trabajo, pero se extreman las medidas en cuanto a limitarla en el tiempo y a tener garantías personales:

<sup>15</sup> Juan Manuel MAGÁN GARCÍA y Ramón SÁNCHEZ GONZÁLEZ: “Los nuevos convertidos del reino de Granada en las sinodales de las diócesis castellanas”, en Antonio MESTRES SANCHÍS y Enrique GIMÉNEZ LÓPEZ (eds.): *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, págs. 393-409.

<sup>16</sup> El texto íntegro puede leerse en Ángel FERNÁNDEZ COLLADO: *Concilios toledanos postridentinos*, Toledo, Diputación Provincial, 1996, p. 182.

<sup>17</sup> En Segovia “tienen costumbre se juntar... en cada un año en la iglesia de Sant Millán de esta ciudad para tratar de cosas tocantes a los dichos naturales”. Un ejemplo de cierto grado de independencia o autonomía, pero eso sí, controlada y regulada. Archivo Histórico Provincial de Segovia (AHPS), P<sup>o</sup> 897, fol. 739.

“Y porque nuestra intención es, que los dichos moriscos no sean embarazados en el trato, y comercio, y modo de vivir que pueden tener, antes en esto sean ayudados y favorecidos. Mandamos, que la dicha licencia se haya de dar, y dé por tiempo limitado, a las personas que la pidieren, siendo seguras, y sin sospechas, de que no se ausentarán ni irán”<sup>18</sup>.

Igualmente habría que diferenciar entre los desplazamientos coyunturales de los definitivos, estos últimos reservada la autorización al monarca.

Se hace obligatorio obtener una licencia o pasaporte para poder transitar sin riesgo de detención. Firmadas por la justicia, redactada por un escribano del concejo o ciudad, estaban exentas del pago de cualquier derecho o dineros. Un modelo, con todos los pormenores, lo encontramos en la conseguida en 1583 por Diego Hernández:

“Por este mandamiento doy licencia a Diego Hernández morisco alistado en esta ciudad arriero para que con sus bestias pueda salir cuatro o cinco leguas alrededor de esta ciudad y traer leña y carbón con que cada noche duerma en esta ciudad de Toledo fecha a veinte y uno del mes de marzo de mil y quinientos y ochenta y tres años”<sup>19</sup>.

Signada por el licenciado Madrid y el escribano público, plegada en varias vueltas era llevada a diario cuando abandonaba la ciudad.

Para llegar aquí ha necesitado seguir un procedimiento. A modo ilustrativo sirva el ejemplo de su compañero de profesión, alistado en Toledo “toda mi vida” donde se casó y tiene casa<sup>20</sup>. En 1588, en posesión de tres mulos, trajina por el reino donde se le ofrecen y salen ocasiones, para lo cual ha tenido pasaporte y al haberle caducado solicita uno nuevo. Seguidamente presenta dos testigos, el alfarero Francisco Lorenzo y el hortelano Juan García quienes

<sup>18</sup> *Recopilación de las leyes...*, p. 296.

<sup>19</sup> AMT, Fondo Histórico, Caja 1688, n.º 31.

<sup>20</sup> AMT, Fondo Histórico, Caja 1688, n.º 38.

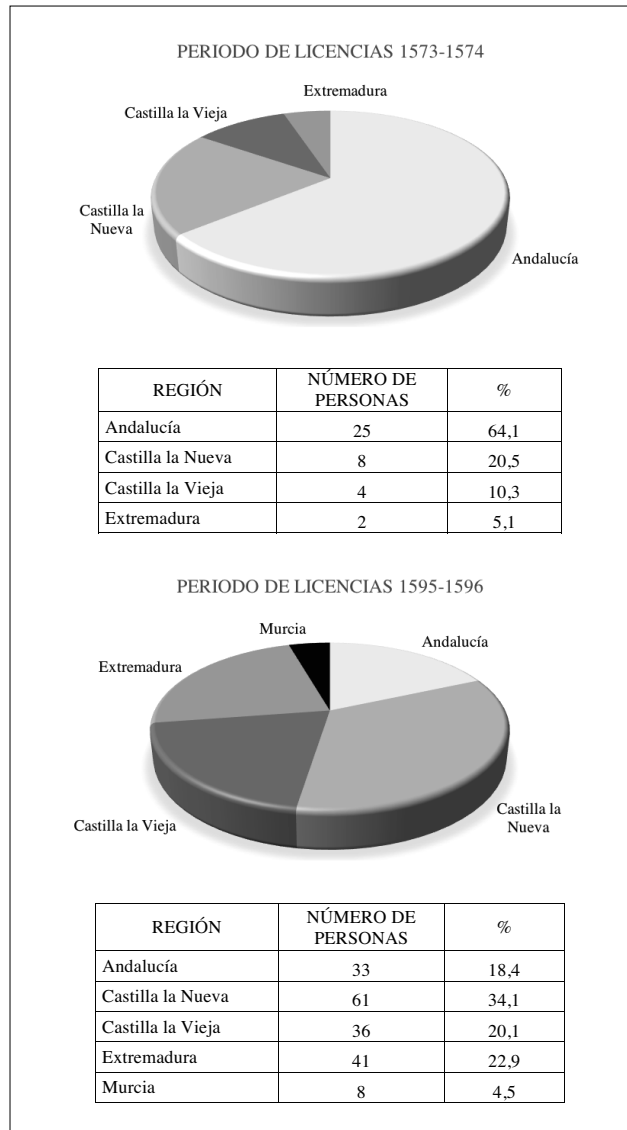
corroboran la información dada por el solicitante y añaden datos sobre su honradez y ventajas del oficio “es hombre de bien y no fugitivo y persona que esta ciudad y su comarca recibe beneficio en su trajinería por lo que compra y vende”. En virtud de todo ello el alcalde mayor, licenciado Bravo, ordena se le expida pasaporte con validez de treinta días para poder moverse en el contorno de doce leguas de la ciudad con advertencia de las penas si no respeta lo ordenado.

Lograr el salvoconducto no estaba exento de dificultades, requería la fianza de “sus bienes y personas” de alguien que le sirviera de aval. Al principio, se redactaban de forma manuscrita, más adelante, al generalizarse su uso, se elaboró un modelo o formulario impreso de fácil cumplimentación donde se hacía constar nombres –solicitante, fiador, testigos, escribano–, lugar de destino, causa, tiempo de concesión y, por supuesto, fecha.

Antes de adentrarse en su análisis conviene apuntar un par de precisiones. Los firmantes de las fianzas son, casi en su totalidad, moriscos; a veces se indican las profesiones de los fiadores (sastre, buñolero en la plaza mayor, alfarero), otras se comprueba que son familiares (padre) y llama la atención la reiteración de Luis de Guevara, cristiano nuevo granadino, que figura en cinco escrituras (sabe firmar y con letra esmerada). Excepcional es, la fianza realizada por Alonso de la Torre Hurtado, cristiano viejo, hecha para poder llevar a su criado Andrés de Benavides en un viaje a emprender por Córdoba y Sevilla. Igualmente se constata un único registro válido para varios individuos: cuatro van a trabajar a Segovia y se hace una sola fianza válida para todos. Un dato, más curioso que significativo es comprobar cómo de 55 solicitudes analizadas, en media decena, en el margen de la escritura aparece trazada la palabra “volvió” o “cumplió y volvió”; sin embargo, no cabe deducir que los demás no lo hicieran.

De la consulta de dos centenares de licencias, cronológicamente correspondientes a los años 1573-1574 y 1595-1596 se han elaborado los siguientes cuadros a través de cuya información podemos extraer algunas conclusiones dignas de consignar.

Cuadro 1  
Licencias temporales: regiones (1573-1574) y (1595-1596)



Para el bienio 1573-1574 son precisamente las tierras andaluzas los territorios mayoritariamente solicitados para viajar, con un porcentaje elevado del 64 por ciento, Sevilla, sobre todo. La próspera y populosa urbe es lugar de destino preferente para todo tipo de menesteres –reencuentro con parientes, deudas, rescates– seguida de ciudades como Córdoba, Morón, Guadix, Osuna, Baeza, Úbeda o Écija<sup>21</sup>. Por Castilla, la Vieja y la Nueva, van a Segovia, Ávila, Olmedo, la cercana villa de Ocaña<sup>22</sup>, a la Alcarria, en concreto varios a Pastrana, donde había una nutrida comunidad morisca, condicionado su asentamiento por la relación personal entre don Juan de Austria y el favorito del rey, Ruy Gómez de Silva, duque de Pastrana, en virtud del título otorgado por el monarca<sup>23</sup>. En Extremadura, se documentan desplazamientos por la Vera, Plasencia, Trujillo o Cáceres.

Si de forma simétrica elaboramos otro cuadro similar correspondiente a veintidós años después, 1595-1596, obtenemos los siguientes resultados, aunque es preciso aclarar un par de circunstancias: recordar que son solicitudes pautadas en un modelo impreso con unos huecos a cumplimentar relativos a fecha, datos personales del solicitante y del fiador –quien se compromete a traerle a su costa, más los gastos judiciales, si no volviera en el tiempo asignado–, lugares de destino, duración del permiso y algún otro dato menor como los nombres de los testigos, pero con una pérdida de información fundamental, respecto a los consultados anteriormente, al incluir de forma genérica

<sup>21</sup> A tierras giennenses gran parte se desplazaba “a trajinar y traer bastimentos”. Se ha apuntado la hipótesis del Reino de Jaén como lugar donde se estableció una élite morisca sirviendo de puente entre los que quedaron en Granada y otros más alejados, mediante un corredor con destino a Pastrana y Toledo, por La Mancha. William CHILDERS: “Propuestas preliminares para la reconstrucción genealógica de la comunidad morisca de Baeza”, *Historia y Genealogía*, 2 (2012), pp. 37-51 [49].

<sup>22</sup> Algunas noticias sobre la minoría local en Carmen GONZÁLEZ PEINADO: “Los moriscos de Ocaña a finales del siglo XVI a través de un juicio de residencia”, *Tiempos Modernos*, 35/2 (2017), pp. 233-256.

<sup>23</sup> Aurelio GARCÍA LÓPEZ: *Señores, seda y marginados. La comunidad morisca de Pastrana*, Guadalajara, Editorial Bornoba, 2009; Bernard VINCENT: “Moriscos y movilidad: el ejemplo de Pastrana”, *Anales de Historia Antigua, Media y Moderna*, 42 (2010), pp. 105-116; Esther ALEGRE CARVAJAL: “Ruy Gómez de Silva y Pastrana: un espacio y un señor”, en José Antonio GUILLÉN BERRENDERO, Juan HERNÁNDEZ FRANCO y Esther ALEGRE CARVAJAL (eds.): *Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli. Su tiempo y su contexto*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2018, pp. 123-160.

la expresión “a trajinar y trabajar” y “a ver algunos deudos y parientes suyos”, con lo cual nos quedamos en la ignorancia en cuanto a saber el motivo exacto de petición del permiso<sup>24</sup>. Es verdad, que familia y trabajo son realmente los motivos fundamentales, pero se queda en algo genérico sin poder afinar más los comentarios y comprender con mayor precisión las auténticas razones. Es determinante el hecho de encontrarnos ante una muestra de estudio tres veces superior en número a la del periodo 1573-1574, por ende, más fidedigna a la hora de obtener resultados.

Lo más significativo en relación con la movilidad geográfica es la pérdida de la hegemonía de las salidas hacia tierras andaluzas, en beneficio de Castilla la Nueva y Extremadura. La explicación parece clara: en los años inmediatos a la diáspora es lógico hallar el lugar de origen convertido en el principal receptor, donde se acude por motivaciones de índole heterogénea; la fundamental, sin duda alguna, fueron los reagrupamientos familiares. En ciertas circunstancias como la promovida por Ruy Gómez al prender a sesenta varones moriscos en Córdoba para llevarlos a su villa ducal de Pastrana a trabajar la seda<sup>25</sup> separándolos de sus mujeres<sup>26</sup> e hijos, se hacían imprescindibles. La siguiente motivación responde a la necesidad de zanjar cuestiones económicas pendientes fruto de la premura con que se llevó a efecto la expulsión del reino de Granada. Ahora, el criterio de proximidad geográfica parece el más determinante, unido a la personalidad propia de ciertos territorios proclives a una actividad comercial y de núcleos urbanos prósperos.

Concretando aún más la distribución espacial por zonas regionales se pueden resaltar unos núcleos muy repetidos. En Castilla la Nueva tres referenciales territoriales sobresalen: la imprecisa La Mancha, Pastrana, con el ya aludido núcleo promovido por el

<sup>24</sup> Únicamente cuatro solicitudes, todas para Guadalupe, incluyen, escrita a mano, la razón de la petición: “a trajinar”. AMT, Fondo Histórico, Caja 1689, n.º 1

<sup>25</sup> Susana BASTOS MATEU: “Si hay moreras hay cristianos nuevos: los duques de Pastrana y la industria de la seda en la formación de un espacio de conflicto (Pastrana c.1569-c.1609)”, *Historia y Genealogía*, 5 (2015), pp. 7-52.

<sup>26</sup> Éstas cursaron una petición al rey para denunciar el secuestro, así lo juzgaban, y reclamar su reparación. Helen H. REED y Trevor J. DADSON: *La princesa de Éboli cautiva del rey. Vida de Ana de Mendoza y de la Cerda (1540-1592)*, Madrid, CEEH/Marcial Pons, 2015, p. 217

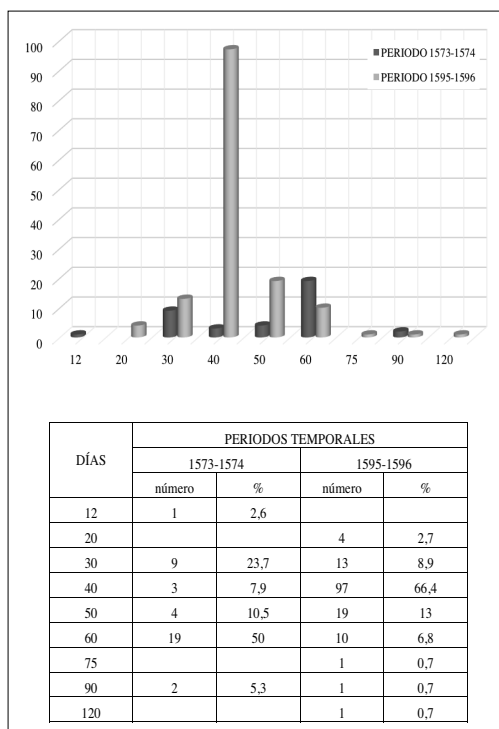
Príncipe de Éboli para la manufactura sedera, y Alcalá de Henares. En sus proximidades hallamos varios pasaportes obtenidos para pasar a Guadalajara, Mondéjar, Cenicientos o Colmenar de Oreja. Toledo, ciudad y territorio, es un espacio habitual de trasiego, desde las “leguas del contorno” –20, 30 o 40– a villas como Talavera, Orgaz, Madridejos, Consuegra. Precisamente en el territorio de órdenes militares hallamos varias importantes localidades –Alcázar, Almagro, Ocaña, Quintanar de la Orden, Villanueva de los Infantes– junto a otras de menor entidad demográfica. Extremadura es el siguiente destino preferente de la minoría granadina. No obstante, en honor a la verdad, se debe precisar que casi todos van a la Vera-Plasencia (33 de 41 consultados), lugar con un nutrido contingente –apoyado por la ciudad y por el obispo hicieron fuerza para quedarse en 1610 y eludir la expulsión<sup>27</sup>– yendo el resto a Guadalupe, Albuquerque, Badajoz y Trujillo. Tocante a la Submeseta Norte, casi la mitad van a “Castilla la Vieja” –no se concreta más–, Salamanca, Valladolid y Palencia –núcleos urbanos de prestigio y gran actividad– más algunos viajes aislados a otras capitales –León, Palencia y Segovia, curiosamente no se menciona Ávila, donde existe una comunidad muy arraigada ni poblaciones populosas como Medina del Campo o Arévalo. Los permisos rumbo a Andalucía tienen un destino prioritario, la gran Sevilla de la época, foco de prosperidad, adonde acuden más de la mitad de los moriscos viajeros, seguida a mucha distancia por otras dos urbes destacadas, Jaén y Córdoba, más alguna otra localidad, Cádiz, Andújar, Écija y Baeza. Mención singular merece la zona de Murcia, receptora de ocho, algunos para varios meses, probablemente para actividades relacionadas con la actividad sedera.

El tiempo concedido (cuadro 2) varía, no tanto por la lejanía sino más bien por el tipo de misión encomendada, aunque no resulta fácil descubrir el criterio exacto utilizado por los regidores y autoridades responsables de otorgar los pasaportes, pues ante una misma motivación y un mismo lugar de desplazamiento se dan tiempos divergentes. Así para ir a rescatar a una hermana a Sevilla a

<sup>27</sup> Rocío SÁNCHEZ, Isabel TESTÓN y M<sup>a</sup> Ángeles HERNÁNDEZ: “La expulsión de los moriscos de Extremadura (1609-1614)”, *Chronica Nova*, 36 (2010), pp. 197-226.

uno le conceden 90 días y a otro 60. El más común, la mitad exactamente, son dos meses, 60 días, da igual sea para ir lejos, Sevilla, o cerca, Pastrana, seguido de un mes, y a menor distancia, 50, 40 y 90 días respectivamente. El más breve documentado corresponde a un permiso de 12 días para ver unos deudos y parientes en Guadalupe. Obviamente las licencias, y la documentación en general, no están redactadas para satisfacer la curiosidad del futuro historiador y con más frecuencia de la deseada, nos encontramos con silencios relativos a las causas de querer salir del lugar de asentamiento o el tiempo convenido, lo cual nos dificultan formular explicaciones más precisas como sería deseable.

Cuadro 2  
Licencias temporales: días (1573-1574) y (1595-1596)



La concesión de días de ausencia, para el periodo 1595-1596, se restringe en la duración. Antes, la mitad de las licencias otorgadas eran de 60 días, seguidas de 30, ahora dos tercios corresponden a 40 días, continuadas de las de 50, quedando casi en algo testimonial las superiores a los dos meses, con un caso excepcional de cuatro a Murcia. Es manifiesta la alteración en la temporalidad con el correr de las dos décadas. Al igual que acontecía para los años 1573-1574 no hay una relación directa entre la distancia y el tiempo, más bien respondía a otras circunstancias imprecisas en la documentación, aunque deducibles de algunas profesiones, como los arrieros trajineros. Probablemente se trataría del tiempo estimado para vender y comprar productos y bastimentos o de acarrear mercancías.

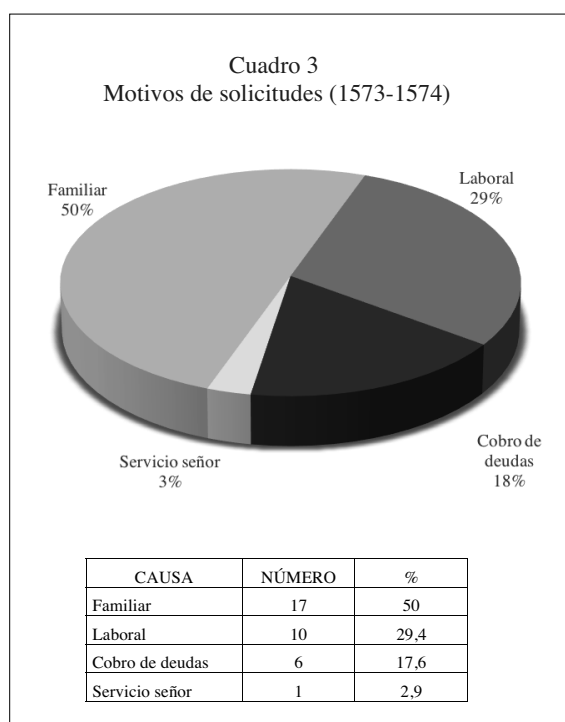
Familia y trabajo son los motivos más invocados a la hora de pedir autorización para abandonar la localidad donde están listados<sup>28</sup> (cuadro 3). La dispersión por la Meseta supuso una desconexión grave entre los diferentes miembros familiares, permaneciendo separados por causas de índole muy diversa. Se explicitan motivaciones dispares en el momento de cursar las solicitudes: viajar a por una hermana presente en la casa materna, para llevar un nieto con sus progenitores, a buscar dos hijos o padres, ver una parienta, siendo bastante corriente “rescatar” un familiar cautivo –madre, hermanos, esposa–. En ocasiones, las bodas justifican largos desplazamientos; por ejemplo, Diego de Rojas, morisco granadino y contador del marqués de El Viso, se casó en 1592 en Zaragoza con la también morisca, y rica, aragonesa Cándida Compañero<sup>29</sup>.

En suma, se detecta un deseo de agrupamiento familiar, consecuencia de una forma de proceder anterior despreocupada por poner especial énfasis en mantener unidas las diferentes parentelas directas, probablemente sin ninguna intencionalidad directa, más bien, fruto

<sup>28</sup> Lo mismo sucede en Campo de Montiel según Francisco Javier MORENO DÍAZ DEL CAMPO: “El discurrir cotidiano o la convivencia frustrada. Los moriscos granadinos en el Campo de Montiel”, *Cuadernos e Estudios Manchegos*, II época, 28 (2004), pp. 94-142 [p. 139].

<sup>29</sup> María del Carmen ANSON CALVO: “Diego de Rojas y Alonso Muley Enríquez y Merín de Fez: ilustres esposos de Cándida Compañero”, *Sharq al-Andalus*, 18 (2003-2007), pp. 9-37.

Cuadro 3  
Motivos de solicitudes (1573-1574)



de cierta precipitación cuando se diseñó de forma acelerada la salida del reino andaluz.

La actividad laboral, el ejercicio de una profesión o la búsqueda de una ocupación explican muchas salidas. Es cierto el contraste en la precisión informativa, “a traer cierta obra de silla” o “a trabajar” –se ignora la ocupación–. Personalidad propia dentro de los autorizados por esta causa son los arrieros impelidos a salir con sus recuas “para trajinar y traer bastimentos a la ciudad”, unos durante el día, retornando a dormir, y otros para un tiempo más prolongado al desplazarse más lejos. De forma particular, este oficio, sospechoso y difícil de controlar –prohibido durante algún tiempo a los “cristiano nuevos de moros”–, como el de comerciante trashumante, era objeto de

especial vigilancia. Su permanente movilidad, el tránsito de un lugar a otro propiciaba, más allá de tráficos de mercancías y adquisición de bastimentos, intercambios de informaciones, noticias de antiguos vecinos y parientes, inquietudes colectivas. En pocas palabras, favorecía vínculos de cohesión interna del grupo, cuando no de complicidades mucho más graves, a base de redes clandestinas cruzando el reino de un extremo a otro<sup>30</sup>. En Ciudad Real, con el objeto de obtener ese permiso, los arrieros moriscos estuvieron dispuestos a aportar importantes sumas de dinero, e incluso se mantuvieron en la falsa creencia de pensar que conseguida la licencia –las estudiadas en este trabajo, todas son temporales– obtenían el derecho sus descendientes<sup>31</sup>.

Cobrar deudas, herencias, partidas, bienes o negocios –de todas estas formas se mencionan– se convierte en la tercera argumentación principal. Es obligado admitir que corresponden a un periodo, 1573-1574, muy reciente respecto a la fecha de partida, sin tiempo para ajustar cuentas. De hecho, tanto esta circunstancia como los intentos para reencontrarse familias se corresponden con lugares de Andalucía, es decir de donde habían sido extraídos.

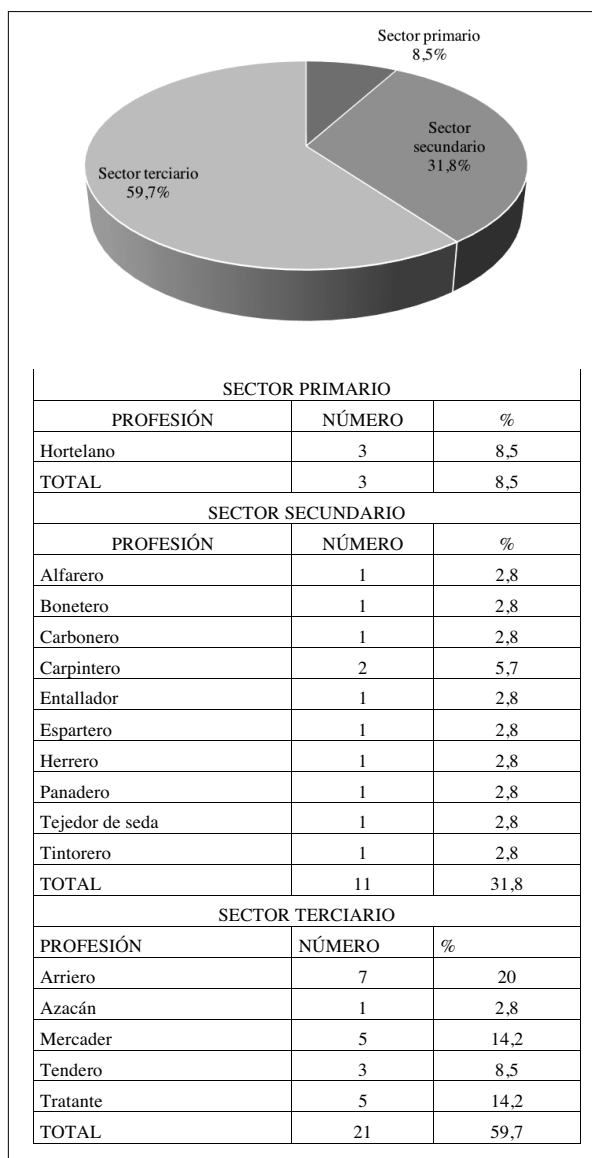
Como se ha dicho, el bienio 1595-1596, no aporta al detalle las motivaciones expuestas en el momento de cumplimentar la solicitud ante las autoridades toledanas, pero sí arroja una información interesante, aunque incompleta y parcial, sobre la ocupación laboral de los fiadores (cuadro 4).

Arrieros, mercaderes –de especies, de seda, establecidos en el cervantino Alcaná– y tratantes copan casi la mitad de todas las profesiones mencionadas, coincidiendo con los quehaceres más nombrados de los solicitantes de permiso, es decir, estaríamos ante compañeros de oficio que, probablemente, en justa reciprocidad, se convertirían en ocasionales fiadores.

<sup>30</sup> Serafín de TAPIA: “Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja: un vehículo para sus complicidades”, *Studia Histórica. Historia Moderna*, XI (1993), pp. 231-243.

<sup>31</sup> Francisco Javier MORENO DÍAZ DEL CAMPO: *Los moriscos de la Mancha: sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009, pp. 301-302.

Cuadro 4  
Profesiones de los fiadores (1595-1596)



En su conjunto, hallamos labores artesanales, sencillas: panadero<sup>32</sup>, carbonero... si bien con oscilaciones internas –no es lo mismo un simple azacán ocupado en subir agua en asnos del Tajo a la ciudad, que un mercader de seda–, hortelanos dispersos por huertas ubicadas en las proximidades de la ciudad –Alquería de la Encomienda, Huerta del Rey, Azucaica–, personas vinculadas a la manufactura textil, oficios gremiales, incluso un entallador, Bartolomé Sánchez, con taller en la calle Hombre de Palo, vía existente en la actualidad, junto a la catedral. Conviene dejar constancia de la ausencia frecuente de la condición racial de los fiadores, no especificándose necesariamente la categoría de granadino, de donde se puede deducir que no todos, aunque sí la mayoría, pertenecían a la minoría étnica o sociorreligiosa. Igualmente cabe señalar la circunstancia usual de un fiador de varios en la misma solicitud.

Se produjeron también desplazamientos para cambiar de residencia, una variedad de movilidad con una mayor exigencia y con superiores dificultades administrativas:

“Y para que algunos de los dichos moriscos podrían pretender con alguna justa causa, u ocasión se les diese licencia para mudarse, y pasarse a vivir de estancia de unos lugares a otros, en lo cual por ahora conviene tener mucha mano. Mandamos, que las dichas justicias no puedan dar la dicha licencia, sin primero enviarnos relación de las personas que la pidieren, y de las causas, y razones que hay...”<sup>33</sup>.

Prueba de la trascendencia otorgada era la exclusiva prerrogativa del rey para conceder la autorización: “a ninguno se le dé licencia para ir a vivir fuera de allí sin expresa licencia o orden nuestra”<sup>34</sup>.

No se han localizado abundantes documentos de este tipo para poder conocer esas “justas causas” y razones motivadoras del abandono de una localidad para irse a otra, con carácter definitivo. El

<sup>32</sup> Esta petición es la única en la cual, de forma manuscrita, aparece escrito en el margen “volvió el contenido en esta hoja”, confirmando el regreso a Toledo desde la ciudad del Pisuerga.

<sup>33</sup> *Recopilación de las leyes...*, p. 296vº.

<sup>34</sup> Real Cédula de 2 de noviembre de 1572. AMT, Fondo Histórico, Caja 1686.

procedimiento habitual era tramitar una solicitud, justificada por lo común con argumentos familiares o laborales, ante las instancias correspondientes para obtener una provisión real<sup>35</sup>. Conseguida, el cristiano nuevo la presentaba ante las autoridades locales –corregidor, alcalde mayor, alcaldes ordinarios–, quienes, enteradas de su contenido, la acataban y obedecían ordenando a uno de los escribanos asentaran en el registro particular de ellos al nuevo habitante. Las noticias consignadas se refieren a datos personales, edad, lugar de procedencia, sumaria descripción física –curiosa por lo general–, oficio y parroquia donde quedaba adscrito.

En Pastrana, se otorgaron en los años 1577, 1581 y 1594 catorce licencias destinadas a diferentes descendientes de moros para fijar su residencia en la villa ducal<sup>36</sup>. De su lectura se infieren varios detalles de interés. Es el rey Felipe II quien las concede a título individual, con nombre y apellidos de los beneficiarios. Se suele decir la razón justificativa y, una vez más, familia y trabajo subyacen en la petición. Buscar la protección de deudos y familiares se convierte en la solución para viudas menesterosas, ancianos con mermas de sus facultades físicas, esposas cuyos maridos llevan años fuera, esclavas libertas... en suma, gentes marcadas por el estigma de pasar necesidad y no poderse sustentar. El desempeño de un oficio “en que ganar de comer” es la otra gran razón. Artesanos de la seda, acuden desde Trujillo, Alcalá, Córdoba, Corpa, al calor de la próspera manufactura sedera, y otros de lugares donde abundan, e incluso sobran, en su profesión y buscan en la villa de los Éboli ejercer el oficio “por haber mucho en que trabajar y ser lugar acomodado para ello”. Concedida la licencia se anota en el libro de alistados de la localidad de destino.

Vale la pena detenerse en un expediente concreto para ver toda la liturgia seguida. Andrés de Mendoza y Juana Marín, su mujer, alistados en Guadalajara, pobres, sin oficio, enfermos, padeciendo necesidad quieren ir con su tío Diego Pérez para poder comer y mostrar el oficio de curtidor. A finales de 1581 se les concede “esta carta” de licencia y facultad para ir a vivir a Pastrana y que se les empadrona

<sup>35</sup> Una muestra para el morisco Juan Alonso de Robles en AMT Fondo Histórico, Caja 1689, n.º 25.

<sup>36</sup> AHNOB, Osuna, C.2709, D. 31-51.

allí. El 4 de enero de 1582, en Pastrana ante el gobernador de la villa, licenciado Manuel de Arrieta, y dos alcaldes ordinarios se presenta Andrés para ser incluido en el libro registro de cristianos nuevos del reino de Granada. “Habiendo visto la real provisión la obedecieron con el acatamiento debido y quitados el sombrero la besaron y pusieron sobre sus cabezas y mandaron se cumpla y guarde”. Más tarde se procede a su inscripción con el siguiente texto:

“Se listó y puso al dicho Andrés de Mendoza, cristiano nuevo, curtidor que es de mediano cuerpo flaco barbinegro y tiene las uñas negras y la uña del dedo meñique de la mano izquierda hendida, de edad de hasta treinta años; su mujer Juana Marín de mediano cuerpo, fáltale un diente de hasta treinta y cuatro años, dijeron ser naturales del marquesado de Cenete”<sup>37</sup>.

Hay varios viviendo desde hace años en Pastrana, pero sin haber sido censados “y para poder estar con seguridad y que se evite la calumnia” solicitan ser inscritos y tenidos por vecinos de la villa, entre otras razones para poder requerir permisos temporales e ir a otro lugar.

En 1602 se firmó en Valladolid un asiento entre los procuradores comisarios de los naturales del reino de Granada, mudéjares y *gazis* de Castilla y León –se menciona al conde de Orgaz como protector de los moriscos<sup>38</sup>– y el rey. En esencia, el objetivo fundamental era de orden económico, una forma de acopiar dinero para las maltrechas arcas estatales de la Real Hacienda, en concreto, debían dar 240.000 ducados pagaderos en ocho años, en anualidades de 30.000 ducados<sup>39</sup>. Hay sin embargo, dos capitulaciones de incidencia sobre la movilidad de la minoría. En la número 3 se introduce la novedad de no necesitar la autorización regia exigida en 1572, pueden cambiar de residencia, siempre por “causas justas”, con declaraciones de testigos, licencias

<sup>37</sup> AHNOB, Osuna, C.2709, D.32.

<sup>38</sup> Jaime SÁNCHEZ ROMERALO: “El conde de Orgaz, protector de los moriscos”, *En la España medieval*, 5 (1984), pp. 899-916.

<sup>39</sup> En Segovia encontramos escrituras de cartas de pago, correspondientes a 1603. AHPS, P<sup>o</sup> 897, fol. 246.



de las justicias locales y notificación al Consejo de Castilla. En la capitulación 5 se determina para arrieros y trajinantes la concesión de licencias con validez de cuatro meses y se puntualiza que quienes salían a labrar sus campos con necesidad de dormir<sup>40</sup> fuera estaban exentos de solicitar permiso.

Resulta extraño no haber encontrado una información similar sobre traslados en los archivos municipales de Burgos, Segovia o Valladolid, tres ciudades con presencia morisca destacada, pero con un silencio sorprendente sobre este particular, siendo muy escasas las referencias a la minoría cristiano nueva<sup>41</sup>.

#### MOVILIDAD Y JUSTICIA

El quebrantamiento de las pragmáticas relativas a la movilidad de los naturales granadinos estaba muy perseguido por la Justicia, quizás, en ocasiones, con un ardor excesivo, viendo trasgresión donde no la había, llevada por simples sospechas o apariencias externas, aunque nunca faltaron las costumbres criminalizadas ni los moriscos implicados en actos delictivos<sup>42</sup>. Moverse sin pasaporte era castigado con rigor por todo tipo de tribunal, siendo usual encontrar



<sup>40</sup> En 1583 Diego Medrano fue enjuiciado en Almagro por el alcalde mayor acusado de dormir de noche en una huerta próxima. Miguel Fernando GÓMEZ VOZMEDIANO: *Mudéjares y moriscos en el Campo de Calatrava. Reductos de convivencia, tiempos de intolerancia (Siglos XVI-XVII)*, Ciudad Real, Excma. Diputación Provincial de Ciudad Real, 2000, p. 123.

<sup>41</sup> En Burgos solo se ha localizado un borrador de una petición de la ciudad contraria al envío de moriscos enfermos (1 de enero de 1609) y un conducto dado por Felipe II al capitán Sancho de Tovar para que en Burgos y su tierra levante 500 hombres de guerra para someter la rebelión de los moriscos de Granada Archivo Municipal de Burgos (AMB), C-1-7-1-16-13 y C-1-7-16-14; en Segovia existe un incompleto repartimiento de moriscos en la tierra y sexmo de Segovia Archivo Municipal de Segovia (AMS), Repartimiento moriscos, y en Valladolid hay una Provisión real de 1567 de Felipe II al corregidor de Valladolid solicitando información respecto a una licencia pedida por la villa para pagar cierto salario al administrador de los moriscos de Granada repartidos en dicha ciudad y dos documentos relativos a ventas de los expulsados Archivo Municipal de Valladolid (AMV), CH.129-10; CH.18-13 y CH.26-6.

<sup>42</sup> Miguel Fernando GÓMEZ VOZMEDIANO: "Delincuencia y conflictividad morisca en tierras toledanas (ss. XV-XVII)", *Anales Toledanos*, 37 (1999), pp. 67-105.



causas judiciales procedentes de audiencias seculares<sup>43</sup>, eclesiásticas e inquisitoriales<sup>44</sup>.

El fin último ya sabemos por la pragmática de octubre de 1572 cuál era –“no se podría tener la cuenta que conviene, y algunos podrían intentar (como lo han hecho) de pasarse allende a otros reinos extraños, o tornarse al dicho reino de Granada o a las sierras de él”<sup>45</sup> –, pero ahondando más en los procesos judiciales descubrimos motivaciones mucho más profanas y materiales, como simplemente contar con un vecino más obligado a contribuir a los repartimientos y padrones.

Se deben reconocer los prejuicios existentes sobre la minoría, unidos a una desconfianza permanente, de tal modo que, por momentos, se ven sometidos a acusaciones fruto de meras sospechas o apariencias, como estar casado con una mujer granadina<sup>46</sup>, o tener unos rasgos físicos concretos, sospechosos a criterio del alguacil de turno.

Veamos algunos sumarios concretos para intentar extraer conclusiones generales. La falta de pasaporte, origen del encausamiento, va con mucha frecuencia unida a otras acusaciones: portar armas<sup>47</sup>, pendencia con un vecino por insultos –“bellaco morisco y otras injurias más”–, desobediencia a un bando, hurto<sup>48</sup>, incluso, más raro,

<sup>43</sup> Además de las Reales Chancillerías de Granada y Valladolid, como escalón último había numerosos tribunales intermedios incluidos los propios de ciertos órganos de gobierno y administración como el Consejo de Órdenes Militares u otros de régimen señorial, tal el Ayuntamiento de Toledo, a través del Fiel del Juzgado de los Propios y Montes de Toledo para el extenso territorio monteño. Varias sentencias de estas procedencias pueden encontrarse en Miguel Fernando GÓMEZ VOZMEDIANO: “Los moriscos granadinos en Toledo y La Mancha de don Quijote. Una perspectiva histórico cultural”, *eHumanista/Conversos*, 3 (2015), pp. 51-58 y Ramón SÁNCHEZ GONZÁLEZ: “Cristianismo e Islam: morisco granadino en tierras de Toledo”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 15/2 (2011), pp. 191-197.

<sup>44</sup> Ramón SÁNCHEZ GONZÁLEZ: “Inquisición y moriscos en Toledo”, en Rafael TORRES SÁNCHEZ (coord.): *Studium, Magisterium et Amicitia. Homenaje al Profesor Agustín González Enciso*, Pamplona, Ediciones Eunat, 2018, pp. 87-94.

<sup>45</sup> *Recopilación de las leyes...*, p. 296.

<sup>46</sup> Así le ocurrió en 1601 a Gaspar Pérez, zapatero, vecino de Valladolid, desposado con una granadina, “cristiano viejo descendiente de tales, limpio de toda raza”. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCHV), Registro de Ejecutorias, Caja 1922,50.

<sup>47</sup> En 1597 Andrés Gutiérrez de Lara, morisco vecino de Jaén, fue apresado en Toledo sin pasaporte y portando una daga en el cinturón. ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 1835, 33.

<sup>48</sup> Ejecutoria del pleito litigado en 1597 contra Luis Díaz, morisco vecino de Escalona, sobre hurto de un caldero y andar por el reino sin licencia ni pasaporte. ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 1847, 32.

haber caducado la licencia<sup>49</sup>. ¿Significa esto, como se indica en un proceso, un cierto grado de tolerancia hacia esta cuestión? El hecho de la frecuencia con que va asociado con otra contravención, y no sola, a las leyes podía llevar a esa conclusión.

Lo más interesante es escuchar los argumentos esgrimidos por los encausados, a través de sus procuradores, en su defensa, para explicar por qué no portan las cédulas o licencias exigidas. Uno de ellos es la ignorancia o interpretación errónea. Hernando Gutiérrez, alistado por orden del ayuntamiento de la ciudad del Tajo en Yébenes de Toledo, siendo niño de cinco años, en 1601 se traslada a vivir a Yébenes de San Juan, villa separada del lugar por una simple calle –Real–, causa suficiente para ser inculpado. Hernando, de profesión “cabritero”, en opinión de un testigo “hombre de bien, muy compuesto, no acostumbrado a tener cuestiones ni pesadumbres con nadie y no acostumbrado a cometer delitos, muy comedido con todos sin hacer agravio a ninguno”, en su descargo afirma haberse cambiado de domicilio “porque todo es un pueblo”, amén de ser más adecuada para su oficio<sup>50</sup>. A pesar de llevar más de siete años avecindado con casa propia, es ahora cuando se le pone en prisión y se incoa el proceso. ¿Será por la pendencia con el vecino Juan Garoz, cristiano viejo, a quien le había prestado 500 reales a reintegrar en cabritos y no se los devolvía? ¿Se utilizaría la normativa sobre movilidad como arma para atacar a un molesto vecino? Es más que probable.

Una circunstancia precipitada, urgente, como impedimento para pedir el correspondiente permiso, tal fue una visita a una cuñada “muy mala” de salud. Más convincente es invocar una legislación distinta entre reinos de la Monarquía. Jerónimo Sevillano, aragonés de Egea de Albarracín, villa del conde de Fuentes, es apresado en 1603 en El Molinillo por el alguacil del fiel del juzgado a causa de llevar espada y daga, dos cargas de cuchillería “y le pidió el pasaporte y no le traía”; por todo ello es llevado a la Cárcel Real de Toledo. Cuando le toman

<sup>49</sup> En 1574 Juan García y Catalina Fernández, obtuvieron un permiso del alcalde de Yébenes, válido para 10 días con el objeto de poder ir a curarse a Toledo. Transcurrido dieciocho días son denunciados en La Retuerta por no haber renovado la solicitud. AMT, Causas Criminales, Caja 632.

<sup>50</sup> AMT, Causas Criminales, Caja 638.



confesión declara que los del reino de Aragón gozan de un privilegio real “para traer armas de las permitidas en todas partes y caminar sin pasaporte”, como disfrutaban los demás cristianos viejos. Por tanto, está exento de llevar pasaporte y permiso de armas por cuanto esa prohibición “solo se entiende con los cristianos nuevos de rebelión del reino de Granada”<sup>51</sup>.

Situaciones particulares relativas a privilegios o permisos especiales también se aducen. En 1583 Francisco Hernández Marín, arriero, vecino de Toledo, apresado en Marjaliza, admite ser cristiano nuevo, natural de Guadix. Junto a su padre ayudó mucho en la Guerra de Granada, hasta el punto de caer ambos prisioneros “y le tuvieron desnudo en una mazmorra... hizo muchos y muy señalados servicios a Su Majestad y a su real servicio... porque persiguieron mucho a los moriscos y favorecieron en todo cuanto pudieron a los cristianos”<sup>52</sup>. En reconocimiento a todo ello “Don Juan de Austria le hizo merced y privilegio de que gozase de todas las honras y preeminencias que gozan los cristianos viejos”. En definitiva, no estaba obligado a llevar pasaporte. No ya la equiparación con los cristianos viejos, sino afirmar serlo es la razón aducida en 1580 por Bernardino Sánchez, mercader de seda vecino de Pastrana, acusado de salir muchas veces y estar muchos días fuera de la villa sin licencia y pasaporte del alcalde mayor. Alega en su defensa ser cristiano viejo “por línea recta de varón sin que en la tal línea tuviese raya ni mancha de moro, judío, ni converso”<sup>53</sup>; sus padres y abuelos procedían de Toledo, donde habían vivido muchos años; su progenitor, tratante de seda, fue a morar a Granada, antes de la rebelión, donde estuvo muchos años casado con Isabel Pérez, también cristiana vieja. Le dan y le quitan la razón, motivo de las continuas apelaciones a las sentencias por unos u otros. Al final la justicia le niega la reclamación.

<sup>51</sup> AMT, Causas Criminales, Caja 515.

<sup>52</sup> AMT, Fondo Histórico, Caja 1688, n.º 31. Presenta una cédula firmada y una declaración de Hernando de Acosta, capitán y gobernador de la gente de guerra de Guadix.

<sup>53</sup> ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 1429,36. Es un pleito muy extenso donde comparecen numerosos testigos y se hacen desplazamientos a la ciudad de Toledo a tomar declaración.



Circunstancia especial es también la planteada en 1600 cuando son detenidos en Almagro y encerrados en prisión, Lorenzo y Juan Pérez, mercaderes de Toledo, “encubriendo ser de los del dicho reino por ser ladinos y aljamiados nombrándose cristianos viejos y usando de otros modos... a fin y efecto de encubrir ser moriscos granadinos”<sup>54</sup>. Sin pasaporte y con armas, en su descargo aducen haber sido comisionados por el Santo Oficio para hacer ciertas diligencias en Murcia, Córdoba y Granada al tiempo que presentan una carta firmada por los inquisidores. Al final, después de aportar numerosos testimonios de testigos, se comprueba tratarse de un pleito basado en un equívoco por la tez de los detenidos y sus rasgos de musulmanes, pues no en vano originariamente descienden de una familia mora convertida a finales del siglo xv, y estaban autorizados tanto para viajar como para portar armas.

Más curioso es constatar cómo se van modificando y ampliando las manifestaciones dentro de un mismo proceso. En 1592 es detenido y encerrado en la cárcel pública de Toledo Diego de Burgos, por haberse ido sin pasaporte de justicia desde Palencia a Toledo. Como el litigio se prolonga con recursos y apelaciones hasta concluir en la Chancillería de Valladolid<sup>55</sup>, el reo va dando justificaciones variadas, cambiando los testimonios en pos de las sentencias. Inicialmente niega haber salido sin pasaporte “e por pobreza y enfermedad no había podido volver a ella”; luego centra la defensa en cuestiones formales, de procedimiento –tan útiles para los abogados– por haberse dictado sentencia sin curador y “porque no había constado que su parte fuese morisco”; de nuevo la sentencia “fue suplicada”. Ahora el defensor del reo alega como principal fundamento, otra vez, “que su parte no era morisco de los del reino de Granada”, pues no constaba en ningún sitio; se equivocó en la declaración porque “era menor de veinte a veinticinco años”; también advierte su enfermedad “muy malo e a punto de muerte”. Introduce una explicación nueva: “mayormente la tolerancia que había habido en que los dichos naturales se pasasen a vivir de un lugar a otro”. Afirmación interesante, si bien queda en

<sup>54</sup> Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, leg. 119, exp. 58.

<sup>55</sup> ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 1715,32.

una manifestación sin más, falta de demostración, probablemente una argucia procesal poco acorde con la realidad.

Respecto a las sentencias, llama la atención la disparidad, aunque, tal vez, al ir unidas al juicio de otras conductas, no se pueda diferenciar qué corresponde a cada infracción. Encontramos absoluciones a los aragoneses y al vecino de Yébenes, apercibimiento de mandar a galeras y dar por esclava a la mujer si se repite la circunstancia, al matrimonio con pasaporte caducado y condenas al de Pastrana, siendo la más contundente la del palentino Diego de Burgos localizado en Toledo. Es la más severa de cuantas se han analizado: fue condenado en enero de 1592 en Toledo a ser sacado caballero en bestia de albarda, paseo público, desnudo de cintura para arriba, soga de esparto al cuello, con voz de pregonero proclamando su delito, más “sea llevado a las galeras de S.M. para servir de galeote de remo por tiempo de cuatro años y si se ausentara pena de muerte”. Apela la sentencia ante el Alcalde de las Alzadas, quien la confirma, pero le rebaja un año de galeras; transferido el pleito a Valladolid se pronuncia nueva sentencia manteniéndose los detalles de la vergüenza pública más 200 azotes, revocando todo lo demás con el añadido de entrega a la justicia de Palencia una vez cumplida la pena; nuevo desacuerdo cerrado con una sentencia definitiva en grado de revista (30 de abril de 1592): “es buena, justa e derechamente dada e pronunciada”. ¿Qué pensar de una resolución con vaivenes tan radicales, desde cuatro años en galeras a unos azotes públicos, admitiendo sean muchos? ¿No había criterios legales claros para evitar la arbitrariedad de la mano de la justicia? ¿O nos hallamos una vez ante el aforismo jurídico de que en Derecho todo es interpretable? No estamos en condiciones de dar respuestas para despejar las incógnitas, pero sí de constatar la disparidad ante una misma acusación: moverse por el territorio de la Monarquía sin pasaporte o licencia.

#### LA EXPULSIÓN DEFINITIVA... O NO TAN DEFINITIVA

Los decretos de expulsión de 1609 firmados por Felipe III intentan poner el punto y final a la presencia morisca en tierras hispanas.

Representan, por tanto, la última fase en el proceso de movilidad iniciado con la dispersión después de la revuelta de las Alpujarras.

Mucho se ha escrito acerca de la salida de la minoría, sobre todo al rebufo del IV centenario en 2009, no solo por historiadores<sup>56</sup>, casi siempre respetuosos con las fuentes y prudentes en sus conclusiones, sino por “literatos” reconocidos en el terreno de las letras, o menos conocidos, a veces simples aficionados, tal vez algo frívolos y amantes de la polémica. Genocidio, precedente de la limpieza étnica, reconciliación con la propia historia, reparación y perdón, promover el premio Príncipe de Asturias a la concordia para los descendientes de los moriscos, son algunas de las ideas puestas sobre el tapete. No es el momento, ni el objeto del trabajo, analizar estas cuestiones o entrar en polémica –tal vez estéril–, pero sí para expresar un grado de desconcierto, sobre todo por ese afán en ciertos ámbitos de trasladar al pasado ideas y conceptos del presente.

El extrañamiento se realizó en dos fases. La primera hacia Francia, por Burgos, supervisada por el conde de Salazar<sup>57</sup>. Antes de la partida debían dejar constancia de sus datos personales y hacer inventario de bienes, especificando los que iban a llevar al destierro. Llegados a la ciudad del Arlanzón, se realizaba la preceptiva comprobación de los “registros” y se concedía el correspondiente pasaporte después de certificar la ausencia de transporte de dinero, joyas y plata. Esta fase se llevó a término en la primavera de 1610, siendo los procedentes del reino de Toledo los primeros en llegar, en una cifra calculada en 4.402 casas, unas 20.000 personas<sup>58</sup>. La siguiente etapa se produce a

<sup>56</sup> Muy recomendable Santiago LA PARRA LÓPEZ: “Moros en la costa..., a los cuatrocientos años de la expulsión”, *Revista de Historia Moderna*, n.º 27 (2009), pp. 154-155. Agudo artículo, sin eludir la polémica, donde formula, entre otras consideraciones, unas reflexiones metodológicas e historiográficas sobre la abundante literatura de moriscos y se plantea si está agotado el filón. Asimismo, ver Miguel Fernando GÓMEZ VOZMEDIANO: “La expulsión de los moriscos granadinos de La Mancha a inicios del siglo xvii”, *Chronica Nova*, 36 (2010), pp. 67-114.

<sup>57</sup> Éste era el comisario encargado para Castilla la Vieja; Alonso de Sotomayor, del Consejo de Guerra, para el reino de Toledo, La Mancha y Extremadura y Luis Fajardo, capitán general de la flota atlántica para Murcia. Henri LAPEYRE: *Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación Provincial, 1986, p. 178.

<sup>58</sup> Antonio DOMÍNGUEZ ORTÍZ y Bernard VINCENT: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1979, p. 190.



partir de mayo de 1610, cuando se cierra la salida por el país galo y se ordena la marcha por Cartagena, bajo el control de Luis Fajardo, con destino a Orán y un ulterior reparto, cuyas líneas directrices por este territorio han sido estudiadas por Luis F. Bernabé<sup>59</sup>, quien establece el gran arraigo de los expulsados en Marruecos –comunidad de Salé compuesta por moriscos de Hornachos–, en Argelia, tradicional avispero pirata, en Túnez, llegados desde Orán y más tarde desde Marsella y Valencia, creando un ambiente cultural<sup>60</sup> fecundo cuya herencia perdura en la actualidad; finalmente para Turquía indica un asentamiento de una comunidad en cinco ciudades de Anatolia con escasa influencia y huella perdurable.

La necesidad de echar del reino a un contingente tan numeroso con la mayor celeridad posible y la incapacidad de las escuadras reales para hacerlo obligó a la Corona y al Consejo de Estado a adoptar decisiones encaminadas a contratar embarcaciones, extranjeras o de particulares, ya fuera a manera de embargo o de contrato mercantil voluntario, con lo cual la expulsión se convirtió para muchos mercaderes y patronos en un auténtico negocio. Franceses, flamencos, holandeses, ingleses y genoveses fueron los grandes beneficiados de esta situación, al tornarse en el principal soporte para la salida de los desterrados por puertos levantinos o andaluces<sup>61</sup>.

Las noticias de la expulsión poco a poco van llegando a las diferentes localidades donde estaban asentados, a través de las autoridades de los regimientos o del corregidor en las villas y ciudades importantes. En un primer momento, algunos pueblos promueven gestiones en la Corte para conseguir salir en las mejores condiciones. La cervantina villa de El Toboso<sup>62</sup> se verá sobresaltada durante todo el mes de marzo

<sup>59</sup> Luis F. BERNABÉ PONS: “El exilio morisco. Las líneas maestras de una diáspora”, *Revista de Historia Moderna*, 27 (2009), pp. 277-294 y Manuel LOMAS CORTÉS: “El embarque de los moriscos en el puerto de Cartagena (1610-1614)”, *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 30 (2011), pp. 85-99.

<sup>60</sup> Raja YASSINE BAHRI: “Aportes culturales de los moriscos de Túnez”, *Revista de Historia Moderna*, n.º 27 (2009), pp. 265-275.

<sup>61</sup> Manuel LOMAS CORTÉS: “La contratación de mercantes extranjeros en la expulsión de los moriscos de Andalucía”, *Revista de Historia Moderna*, 27 (2009), pp. 193-218.

<sup>62</sup> Bernard LOUPIAS: “En marge d’un recensement des morisques de la Villa de El Toboso (1594)”, *Bulletin Hispanique*, vol. 78, 1-2 (1976), pp. 74-96.



y primeros días de abril. A lo largo del mes menudean las escrituras<sup>63</sup> de venta y traspaso de propiedades de quienes se ven impelidos a marchar, ajustes de arrendamientos, venta de grano, de cebollas, de azafrán, el fruto de un melonar... También un poder de unos presos en la cárcel por un pleito con unos cristianos nuevos, acusados de maltratarlos, para que se tenga presente su nueva situación jurídica o un vecino preocupado por cuanto el morisco García Zarco, debe mil reales y a la vista del bando de expulsión quiere garantías de cobrar<sup>64</sup>.

El 8 de marzo de 1610 Diego Chacón, Alonso Martínez y Bernardino otorgan una carta de poder a Damián Serrano, estante en Madrid, y a dos procuradores para que en su nombre comparezcan ante el rey, presidentes y reales consejos y cualquier juez y justicias competentes

“y si Su Majestad mandare que salgamos de estos reinos de España con los demás granadinos de esta villa, le pidan y supliquen nos dé un comisario y persona que vaya con nosotros y los demás alistados en esta villa para ponernos en la parte donde S.M. mandaré hubiésemos de ir”<sup>65</sup>.

Pasadas dos semanas, otro grupo más numeroso de diez afectados –de Toboso más otro de Villamayor– firman una escritura similar a favor de Jerónimo Enrique y tres procuradores más en la corte de Madrid a fin de comparecer ante el Consejo y órganos de justicia en busca de socorro frente a los más pudientes, poco solidarios con su desgracia

“y pidan que todas las casas que se han quedado fuera de la lista y tropa que sea señalada a Juan de Nieves, comisario para sacarnos de esta villa que son las nuestras y las demás que se han quedado fuera Su Majestad nos arrime y admita a la dicha cuadrilla y tropa

<sup>63</sup> Una breve orientación al investigador referida a los protocolos como fuente de información en M<sup>a</sup> Eugenia ALGUACIL MARTÍN: “Los moriscos en los protocolos notariales del Archivo Histórico Provincial de Toledo”, *Anaquel*, 47 (2009), pp. 34-37.

<sup>64</sup> AHPT, P<sup>o</sup> 13382, fols. 202 y 126<sup>o</sup> respectivamente.

<sup>65</sup> AHPT, P<sup>o</sup> 13382, fol.182 v<sup>o</sup>.

para que todos vamos juntos atento somos pobres y que por ello los demás granadinos de esta villa con industria nos han dejado fuera”<sup>66</sup>.

Mientras se resuelven las peticiones –si es que había interés por resolverlas– se ven empujados a preparar la marcha y los más diligentes comienzan a firmar conciertos particulares<sup>67</sup> con arrieros para ser transportados, familias y enseres, en carros y mulas con destino, unos a Burgos y otros hacia Cartagena. Aunque los firmantes son individuos distintos, las cláusulas contractuales vienen a coincidir: se estipula un número concreto de arrobas –entre 20 o 50 según la capacidad del carro– a trasladar con un precio explícito abonado en metálico, o con una parte en especie e incluso entregando un macho como parte del importe, dando una fracción al salir y el resto durante el viaje, o la mitad en la partida y la otra a la llegada. En todas se hace una salvedad respecto a la hipotética prolongación del viaje en días, por verse obligados a detenerse como consecuencia de la meteorología, del tiempo del recuento u otra circunstancia, consistente en pagar un dinero suplementario y unas fanegas de cebada para alimentar a las mulas.

En tierras de La Sagra se vive una situación similar con algún matiz diferencial. En Villaseca, Alonso de Belmes, hortelano, firma una escritura de convenio con Eugenio Martín, por la cual éste le trasladará con sus bienes en un carro entoldado, con cuatro mulas, desde Toledo a Vitoria por 30.600 maravedís; en Illescas Juan de Valenzuela, contrata a su vecino Alonso Rodríguez Gamarra para conducir con su carro y dos pares de mulas a Burgos, a un grupo de 16 personas por 1700 maravedís diarios y fanega y media de cebada<sup>68</sup>.

En las ciudades castellananas se producen escenarios idénticos, si bien al existir un contingente más elevado se hace más notorio. En Toledo hallamos a mediados de febrero un arreglo entre Diego Hernández, carbonero de los naturales del reino de Granada con Juan Vázquez, carretero, quien se obliga “con un carro y cuatro mulas

<sup>66</sup> AHPT, P<sup>o</sup> 13382, fol. 226.

<sup>67</sup> Pueden verse varios en AHPT, P<sup>o</sup> 13382, fols. 213v<sup>o</sup>, 214v<sup>o</sup>, 254v<sup>o</sup>, 262.

<sup>68</sup> AHPT, P<sup>o</sup> 7748, fol. 111, 226 y P<sup>o</sup> 7136 (13-marzo-1610).

al dicho Diego Hernández, mujer, hijos y suegro y demás personas que señalare con que de hato y de personas no exceda de peso de 56 arrobas los cuales llevará hasta la ciudad de Vitoria” por precio de 850 reales pagados por mitad a la salida y llegada<sup>69</sup>. En Segovia encontramos escrituras similares. A guisa de ejemplo sirvan dos del mes de marzo de 1610. Se trata de escrituras de obligación, signadas ante los escribanos Francisco Ávila y Juan de Varrón. En ambas, el destino está en la frontera francesa. Los arrieros Francisco Alonso, vecino de Briviesca y Mateo de Madrid, de la tierra de Zorita, se obligan a favor de cinco familias alistadas en Segovia “cristianos nuevos de los del reino de Granada de les llevar a ellos y a sus mujeres y familias y a sus bienes todos cuantos les entregaren los llevaren desde esta ciudad de Segovia hasta el lugar de San Juan de Luz, que es dentro de la raya y reino de Francia”. Se comprometen a hacer el recorrido en diez días y exigen percibir el dinero –8,5 reales por arroba– antes de entrar a Burgos. La otra carta de obligación presenta la peculiaridad de utilizar ocho cabalgaduras grandes, una recua de unos lugareños de La Matilla, jurisdicción de Pedraza, para conducir personas y hacienda, en lugar de carros y puntualiza se le pague en monedas de plata, no de vellón. Por lo demás coincide con todas las anteriores en el sentido de la hipotética contingencia de detenerse “por causa del registro que han de hacer ante el señor conde de Salazar en la ciudad de Burgos o por otra causa que sea” deberán añadir una cantidad para alimento de los animales<sup>70</sup>. No parece necesario insistir en la misma idea. El bando de expulsión desencadenó una intensa movilidad para la cual fue necesario concertar escrituras con dueños de mulas y machos o con arrieros para poder cumplir con la orden de abandono del territorio peninsular.

Podría hablarse, ya para concluir, como última fase de la movilidad morisca, del retorno<sup>71</sup> de muchos o pocos –pese a la polémica suscitada sobre la cuestión parece admitirse el carácter definitivo de

<sup>69</sup> AHPT, P<sup>o</sup> 2788, fols. 51v<sup>o</sup>-52v.

<sup>70</sup> AHPS, P<sup>o</sup> 861, fol.342v<sup>o</sup> y P<sup>o</sup>653, fol. 292.

<sup>71</sup> Govert WESTERVELD: *Blanca, “el Ricote” de Don Quijote. Expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España. Años 1613-1654*, 2 tomos, Beniel, 2001-2014. Trevor T. DADSON: *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (Siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid,



RAMÓN SÁNCHEZ GONZÁLEZ

la expulsión y su desaparición como comunidad<sup>72</sup>—, de la ocultación interesada de contingentes protegidos por señores, nobles o eclesiásticos, o de los cristianos nuevos quedados al saber aprovechar la pugna entre bandos suscitada en el interior de localidades —Ocaña, Talavera, Plasencia, Trujillo, Mérida<sup>73</sup>— o de los que consiguieron, por distintos procedimientos, burlar los decretos regios<sup>74</sup>. Salvo constatar el hecho cierto de la existencia de una vuelta clandestina, por su carácter de conducta perseguida por la justicia al considerarlo un delito y por hacerse de forma enmascarada, es muy difícil poder aportar algo sustancioso, excepto noticias dispersas de causas contra determinados vecinos por acogerlos y protegerlos, cuya relación con los desplazamientos poco o nada tienen que ver.

#### BIBLIOGRAFÍA

Esther ALEGRE CARVAJAL: “Ruy Gómez de Silva y Pastrana: un espacio y un señor”, en José Antonio GUILLÉN BERRENDERO, Juan HERNÁNDEZ FRANCO y Esther ALEGRE CARVAJAL (eds.): *Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli. Su tiempo y su contexto*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2018, pp. 123-160.

M<sup>a</sup> Eugenia ALGUACIL MARTÍN: “Los moriscos en los protocolos notariales del Archivo Histórico Provincial de Toledo”, *Anaquelet*, 47 (2009), pp. 34-37.

María del Carmen ANSÓN CALVO: “Diego de Rojas y Alonso Muley Enríquez y Merín de Fez: ilustres esposos de Cándida Compañero”, *Sharq al-Andalus*, 18 (2003-2007), pp. 9-37.

Iberoamericana, 2007; ídem, *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2017.

<sup>72</sup> Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: “Continuidad de la presencia morisca en España después de las expulsiones: resistencias a la expulsión, permanencias y retornos de los moriscos”, en *Actas XII Simposio internacional de mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, pp. 473-490. No comparte la tesis de Dadson de generalizar el caso analizado para Villarrubia de los Ojos, junto a otros —Valle de Ricote, Baix Ebre— excepcional, no generalizable [p. 489].

<sup>73</sup> Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ-Bernard VINCENT: *Historia de los moriscos...*, p. 248.

<sup>74</sup> En el reino de Granada permanecieron miles de descendientes de musulmanes después de 1609 según Enrique SORIA MESA: “Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España moderna”, *Vínculos de Historia*, 1 (2012), pp. 205-230.



- Susana BASTOS MATEU: "Si hay moreras hay cristianos nuevos: los duques de Pastrana y la industria de la seda en la formación de un espacio de conflicto (Pastrana c.1569-c.1609)", *Historia y Genealogía*, 5 (2015), pp. 7-52.
- Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO: "El cautiverio de los moriscos", *Manuscripts*, 28 (2010), pp. 19-43.
- , "Continuidad de la presencia morisca en España después de las expulsiones: resistencias a la expulsión, permanencias y retornos de los moriscos", en *Actas XII Simposio internacional de mudéjarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2013, pp. 473-490.
- Luis F. BERNABÉ PONS: "Notas sobre la cohesión de la comunidad morisca más allá de su expulsión de España", *Al-Qantara*, XXIX, 2 (2008), pp. 307-332.
- , "El exilio morisco. Las líneas maestras de una diáspora", *Revista de Historia Moderna*, 27 (2009), pp. 277-294.
- William CHILDERS: "Propuestas preliminares para la reconstrucción genealógica de la comunidad morisca de Baeza", *Historia y Genealogía*, 2 (2012), pp. 37-51.
- Trevor J. DADSON: *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (Siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana, 2007.
- , *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2017.
- Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1979.
- Ángel FERNÁNDEZ COLLADO: *Concilios toledanos postridentinos*, Toledo, Diputación Provincial, 1996.
- Aurelio GARCÍA LÓPEZ: *Señores, seda y marginados. La comunidad morisca de Pastrana*, Guadalajara, Editorial Bornoba, 2009.
- Mariano GARCÍA RUIPÉREZ: "La expulsión de los moriscos del Reino de Granada en los documentos municipales. Estudio archivístico", *Documenta & Instrumenta*, 12 (2014), pp. 61-93.
- Miguel Fernando GÓMEZ VOZMEDIANO: "Delincuencia y conflictividad morisca en tierras toledanas (ss. XV-XVII)", *Anales Toledanos*, 37 (1999), pp. 67-105.
- , *Mudéjares y moriscos en el Campo de Calatrava. Reductos de convivencia, tiempos de intolerancia (Siglos XVI-XVII)*, Ciudad Real, Excma. Diputación Provincial de Ciudad Real, 2000.

- , “La expulsión de los moriscos granadinos de La Mancha a inicios del siglo xvii”, *Chronica Nova*, 36 (2010), pp. 67-114.
- , “Los moriscos granadinos en Toledo y La Mancha de don Quijote. Una perspectiva histórico cultural”, *eHumanista/Conversos*, 3 (2015), pp. 45-63.
- , “La Guerra de las Alpujarras y la dispersión de los moriscos granadinos: logística militar y movimientos de población”, en Fernando PUELL DE LA VILLA y David GARCÍA HERNÁN (eds.): *Los efectos de la Guerra. Desplazamientos de la población a lo largo de la Historia*, Madrid, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado-UNED, 2017, pp. 155-195.
- Miguel Fernando GÓMEZ VOZMEDIANO y José Antonio MARTÍNEZ TORRES: “Microhistoire d’une déportation de morisques”, *Cahiers de la Méditerranée. Les morisques: D’un bord à l’autre de la Méditerranée. Dossier thématique coordonné par María Ghazali*, 79 (2009), pp. 95-107.
- Carmen GONZÁLEZ PEINADO: “Los moriscos de Ocaña a finales del siglo xvi a través de un juicio de residencia”, *Tiempos Modernos*, 35 (2017/2), pp. 233-256.
- Santiago LA PARRA LÓPEZ: “Moros en la costa... a los cuatrocientos años de la expulsión”, *Revista de Historia Moderna*, 27 (2009), pp. 154-155.
- Henri LAPEYRE: *Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación Provincial, 1986.
- Manuel LOMAS CORTÉS: “El embarque de los moriscos en el puerto de Cartagena (1610-1614)”, *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 30 (2011), pp. 85-99.
- , “La contratación de mercantes extranjeros en la expulsión de los moriscos de Andalucía”, *Revista de Historia Moderna*, 27 (2009), pp. 193-218.
- Bernard LOUPIAS: “En marge d’un recensement des morisques de la Villa de El Toboso (1594)”, *Bulletin Hispanique*, vol. 78/1-2 (1976), pp.74-96.
- Juan Manuel MAGÁN GARCÍA y Ramón SÁNCHEZ GONZÁLEZ: *Moriscos granadinos en la Sagra de Toledo 1570-1610*. Toledo, Caja Castilla la Mancha, 1993.
- , “Los nuevos convertidos del reino de Granada en las sinodales de las diócesis castellanas”, en Antonio MESTRE SANCHÍS y Enrique GIMÉNEZ LÓPEZ (eds.): *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 393-409.



- Francisco Javier MORENO DÍAZ DEL CAMPO: “El discurrir cotidiano o la convivencia frustrada. Los moriscos granadinos en el Campo de Montiel”, *Cuadernos de Estudios Manchegos*, II época, 28 (2004), pp. 94-142.
- , *Los moriscos de la Mancha: sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009.
- Helen H. REED y Trevor J. DADSON: *La princesa de Éboli cautiva del rey. Vida de Ana de Mendoza y de la Cerda (1540-1592)*, Madrid, CEEH-Marcial Pons, 2015.
- Rocío SÁNCHEZ, Isabel TESTÓN y M<sup>a</sup> Ángeles HERNÁNDEZ: “La expulsión de los moriscos de Extremadura (1609-1614)”, *Chronica Nova*, 36 (2010), pp. 197-226.
- Ramón SÁNCHEZ GONZÁLEZ: “Cristianismo e Islam: morisco granadino en tierras de Toledo”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 15/2 (2011), pp. 191-197.
- , “Inquisición y moriscos en Toledo”, en Rafael TORRES SÁNCHEZ (coord.): *Studium, Magisterium et Amicitia. Homenaje al Profesor Agustín González Enciso*, Pamplona, Ediciones Eunote, 2018, pp. 87-94.
- Jaime SÁNCHEZ ROMERALO: “El conde de Orgaz, protector de los moriscos”, *En la España medieval*, 5 (1984), pp. 899-916.
- Enrique SORIA MESA: “Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España moderna”, *Vínculos de Historia*, 1 (2012), pp. 205-230.
- Serafin de TAPIA: “Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja: un vehículo para sus complicidades”, *Studia Histórica. Historia Moderna*, XI (1993), pp. 231-243.
- Bernard VINCENT: “L’expulsion des Morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 6 (1970), pp. 211-246.
- , “Moriscos y movilidad: el ejemplo de Pastrana”, *Anales de Historia Antigua, Media y Moderna*, 42 (2010), pp. 105-116.
- Govert WESTERVELD: *Blanca, “el Ricote” de Don Quijote. Expulsión y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España. Años 1613-1654*, 2 tomos, Beniel, 2001-2014.
- Raja YASSINE BAHRI: “Aportes culturales de los moriscos de Túnez”, *Revista de Historia Moderna*, 27 (2009), pp. 265-275.







¿UNA ALTERNATIVA PEDAGÓGICA EN TIEMPOS INQUISITORIALES?

LA CUARTA PARTE DE LA INTRODUCCIÓN

DEL SÍMBOLO DE LA FE (1583)\*

Axel Kaplan Szyld

Bar-Ilan University

#### INTRODUCCIÓN

El género de obras polémicas antijudías (*Adversus Iudaeos*), como medio de evangelización o como ejercicio teológico de validación de los principios de la fe cristiana, acompañó a la Iglesia desde sus inicios<sup>1</sup>. Pese a la elaboración, siglo tras siglo y casi incesante, de tratados *Contra Iudaeos*, la literatura se divide en dos etapas distintas. Antes del siglo XII y después del mismo. En su primera fase, la polémica giró en torno a los versículos del Antiguo Testamento que, a través de una lectura cristológica, apoyaban la doctrina cristiana. La argumentación, patrocinada por los padres de la Iglesia, se basaba en conceptos e ideas de origen paulino, como la asimilación del pueblo hebreo con lo carnal y formalista, y su lectura literal de las Sagradas Escrituras. Junto a ella, se hallaba la evidencia histórico-teológica: que el pueblo judío, con su ceguera, sufrimiento y exilio testificaban la veracidad del cristianismo.

Desde el siglo XII, la polémica adopta nuevos esquemas y argumentos. Cambios de diversa índole traen consigo una transformación en la literatura antijudía, apodada por el investigador Robert Chazan

\* La investigación para este artículo fue realizada gracias al apoyo de: 1. Doctoral Fellowships of Excellence Program of the University of Bar-Ilan; 2. The Council for Higher Education, Scholarships in memory of Nathan Rotenstreich.

<sup>1</sup> Para la formación de la polémica antijudía alrededor de los *Patres ecclesiae*, como para su estado y características en el ocaso del medievo, véase Williams A. LUKYN: *Adversus Iudaeos: a Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; Jeremy COHEN: *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1982; ídem, *Living letters of the law: ideas of the Jew in medieval Christianity*, California, University of California Press, 1999.





como el *cambio argumentativo* (innovative argumentation)<sup>2</sup>. Desde aquí en adelante, la acción persuasiva pasó a efectuarse con la ayuda de la literatura post-bíblica, y con la utilización de argumentos escolástico-racionales. La Biblia cede su lugar a fórmulas filosóficas-escolásticas y los autores pasan a servirse de citas de la literatura rabínica, de la mística judía, pero más que nada del Talmud. El último, a ojos de los escritores cristianos, representaba el mayor obstáculo para la conversión de los judíos. Ejemplos de esta literatura, que floreció en la península ibérica durante los siglos XII al XV, se encuentran en el *Pugio Fidei* de Raimundo Martí (1210/15-1285/90)<sup>3</sup>, en el tratado *De Iudaicis erroribus ex Talmut* de Jerónimo de Santa Fe (o Josuah Ha-Lorki por su nombre judío)<sup>4</sup>, en el *Scrutinium Scripturarum* del obispo converso de Burgos, Pablo de Santa María (Shlomo Halevi 1350-1435)<sup>5</sup>, y en el *Fortalituim Fidei* de Alonso de Espina (?-1496)<sup>6</sup>.

A mediados del siglo XVI, debido principalmente a la conversión masiva y forzosa del año 1497, el género polémico antijudío fue utilizado en Portugal para adoctrinar y confirmar en la fe a los



<sup>2</sup> Robert CHAZAN: *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1997; ídem: *Daggers of faith: thirteenth-century Christian missionizing and Jewish response*, Berkeley, University of California Press, 1989, especialmente el capítulo número cinco.

<sup>3</sup> Utilizo la siguiente versión, Raymundus MARTINI: *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos, cum observationibus Joseph Voisin et Introductione J. Benedicti Carpozovi (1687)*, Farnborough, Gregg, 1967.

<sup>4</sup> Véase, Moisés ORFALI: *El Tratado "De Iudaicis erroribus ex Talmut" de Jerónimo de Santa Fe*, Introducción general, estudio y análisis de las fuentes, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Hebraicos y Sefaradís, 1987.

<sup>5</sup> Un excelente estudio de la obra se encuentra en Yosi YISRAELI: *Between Jewish and Christian scholarship in the fifteenth century: the consolidation of "converso doctrine" in the theological writings of Pablo de Santa María*, Tesis Doctoral, University of Tel-Aviv, 2014. Además, véase Gareth L. JONES: "Paul of Burgos and the Adversus Judaeos Tradition", *HENOCH*, 21.3 (1999), pp. 313-330; Michelangelo TÁBET: "El diálogo judeo-cristiano en el Scrutinium Scripturarum de Pablo de Santa María", *Annali di Storia dell'Esegesi*, 16.2 (1999), pp. 537-560.

<sup>6</sup> Alonso de ESPINA, Antonius KOBERGER (ed.): *Fortaliticium fidei contra iudeos saracenos aliosq[ue] christiane fidei inimicos* (c.1464), Nuremberg, 1494. Además, véase, Steven J. MCMICHAEL: *Was Jesus of Nazareth the Messiah? Alphonso de Espina's argument against the jews the in the Fortaliticium Fidei (c. 1464) An edition, translation and commentary*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1994; Constanza CAVALLERO: *Los enemigos del fin del mundo: judíos, herejes y demonios en el "Fortaliticium fidei" de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2016.



cristianos nuevos<sup>7</sup>. En el año 1532 se publica (para luego censurarse) *Ropicapnefma*, el primero de los tratados anti-rabínicos de João de Barros<sup>8</sup>. Una década más tarde, en el año 1541, el fraile Francisco Machado termina de redactar su *Espelho de Christãos Novos*<sup>9</sup>. Por último, redactada en torno a 1562, se encuentra la obra *Inquisição e Segredos da Fé* de Diogo de Sá<sup>10</sup>. Cabe aclarar que estos tratados, a pesar de estar dedicados al cardenal infante Henrique en persona (inquisidor general entre 1539 y 1579 y rey de Portugal de 1578 a 1580), no fueron publicados. La oposición del infante a la vía catequética conversa, especialmente la escrita en lengua romance, provendría de su temor de que estas obras fuesen empleadas por los cristianos nuevos para profundizar en su herejía judaizante<sup>11</sup>. La desconfianza del infante don Henrique de la posibilidad de poder enderezar a los presuntos herejes de manera pacífica y pedagógica, le llevó a optar por el aparato represivo, imponiendo una política rigurosa e inflexible

<sup>7</sup> Es con la desaparición oficial de los judíos cuando se forma la polémica antijudía en tierra portuguesa. Véase, Moisés ORFALI: "Jews and Judaism in Christian Polemics in Portugal", en Yom Tov ASSIS y Moisés ORFALI (eds.): *Portuguese Jewry at the Stake: Studies on Jews and Crypto-Jews* (en hebreo), Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, 2009, pp. 143-168.

<sup>8</sup> João de BARROS: *Ropica Pnefma: Reprodução Fac-Similada Da Edição De 1532; Leitura Modernizada, Notas E Estudo De I. S. Révah*, 2 vols., Lisboa, Instituto nacional de investigação científica, 1983. Para la edición crítica de su segundo y famoso tratado redactado cerca de 1543, véase João de BARROS: *Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus: manuscrito inédito, Introdução e notas de I. S. Révah*, Lisboa, Livraria Studium, 1950.

<sup>9</sup> Mildred E. VIEIRA, Frank TALMAGE: *The Mirror of the New Christians = (Espelho de Christãos novos) of Francisco Machado*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1977; Ronaldo VAINFAS: "«Deixai a lei de Moisés!» Notas sobre o «Espelho de Christãos Novos»", en Lina GORENSTEIN & Maria Luiza Tucci CARNEIRO: *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo (Homenagem a Anita Novinsky)*", São Paulo, Humanitas, 2005, pp. 241-263.

<sup>10</sup> Un profundo estudio y edición crítica se encuentra en Cristina Costa GOMES: *Diogo de Sá no Renascimento português*, 2 vols., Lisboa, Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012.

<sup>11</sup> Para el debate sobre la vía catequética remito a António BAIÃO: *A inquisição em Portugal e no Brasil: subsídios para a sua história*, Lisboa, Calçada do Cabra, 1906, pp. 39-42; Giuseppe MARCOCCI y José P. PAIVA: *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2016, pp. 69-71; y Bruno FEITLER: *The Imaginary Synagogue: Anti-Jewish Literature in the Portuguese Early Modern World (16th-18th Centuries)*, Boston, Brill, 2015, pp 15-17 que señala que la "situación conversa" fue preocupación de varias de las entidades eclesíásticas más importantes.

hacia los conversos y sus descendientes<sup>12</sup>. Su miedo quedó reflejado de manera sistemática en el *Index librorum prohibitorum* de 1581, patrocinado por el inquisidor general Jorge Almeida (1579-1585), donde es reprimido todo tratado que presente algún recuerdo mosaico<sup>13</sup>.

Asimismo, años antes de que el archiduque Alberto (virrey de Portugal entre 1583 y 1593 e inquisidor general de 1586 a 1593) marque la necesidad de un catecismo específico que, fundado principalmente en las “autoridades del Antiguo Testamento”, sirva para adoctrinar a los conversos, el obispo de Portalegre, frei Amador de Arrais, consagró todo un capítulo de sus *Diálogos* para refutar la vía catequética<sup>14</sup>. Este, no solo mostró lo nocivo de estas obras, sino también la inutilidad de ellas<sup>15</sup>. La solución para los “judeus” terminaría llegando solo del cielo: “E não bastando isto, resta que do Ceo lhe venha o remedio, & que Deos por sua infinita bondade milagrosamente os alumie”<sup>16</sup>.

Tal pesimismo fatalista, decorado con escatología racial (término utilizado por Claude B. Stuczynski), llevó a los investigadores a señalar que se dejaron de elaborar tratados antijudíos con la aspiración de

<sup>12</sup> Para la postura anti conversa y pro inquisitorial del infante, véase, entre otros, João L. de AZEVEDO, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1922, p. 128; Robert A. MARYKS: *The Jesuit Order as a synagogue of Jews: Jesuits of Jewish ancestry and purity-of-blood laws in the early Society of Jesus*, Boston, Brill, 2010, pp. 120, 139, 250; y especialmente Giuseppe MARCOCCI: *I custodi dell'ortodossia: inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2004.

<sup>13</sup> Sobre las distintas amenazas que guiaron los *Index* de España y Portugal, Claude B. STUCZYNSKI: “Between the implicit and the explicit: books and reading techniques among the Marranos in Portugal during the xvth century”, en Yosef KAPLAN y Moshe SLUHOVSKY (eds.): *Libraries and Book Collections*, Jerusalem, Zalman Shazar Center, 2006, pp. 161-163.

<sup>14</sup> Amador de ARRAIS: *Dialogos de D. frey Amador Arraiz Bispo de Portalegre. Revistos e acrescentados pelo mesmo autor nesta segunda impressao. Em Coimbra: Na Officina de Diogo Gomez Loureyro Impressor da Universidade Com licenca do Sancto Officio, & Ordinario & Priuilegio Real. Anno do Senhor de M. DCIII* (primera edición 1589), capítulo quinto del tercer diálogo.

<sup>15</sup> “humanamente parece não ter remedio a obstinação dos judeus, per via de disputas & argumentos”, *ibidem*, p. 224.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 228. La respuesta del obispo de Elvas, Antonio Mattos de Noronha, no difiere mucho de la del obispo de Portalegre: “temo que ha de ser pouco fruíto para elles por estarem obstinados e endurecidos em seus erros e tão doutrinados nelles por seus pais e persuadidos, desde que nascem, que ha de ser necessario mui particular fauor de deus pera se apartarem deles”, António BAIÃO: *A inquisição em Portugal e no Brasil...*, p. 41.



reconciliar a los cristianos nuevos<sup>17</sup>. En lugar de estos, surgen textos que, a través de manifestaciones y de acusaciones antisemíticas, denigran la imagen del judío, enalteciendo el odio hacia la casta judeoconversa. Sin embargo, la intención en las siguientes páginas será reconocer la *Cuarta Parte de la Introducción del Símbolo de la Fe* (1583)<sup>18</sup> –en adelante la *Cuarta Parte*–, escrita en Portugal por el místico dominico fray Luis de Granada (1504-1588)<sup>19</sup>, como un catecismo elaborado para resolver la integración socio-religiosa de los cristianos nuevos<sup>20</sup>. Se explicará la razón por la cual fray Luis eligió utilizar del género polémico *Adversus Iudaeos*, viviendo en un tiempo y lugar donde no se encontraban judíos (ni rabinos o Talmud). A partir de un análisis de la figura del judío, como se manifiesta en la obra, se advertirá la manera del autor de guiar “el problema converso” de un plano étnico, racial (predominante en su época), a otro puramente teológico. De este modo se revelará que el texto discute con un judío virtual, haciendo uso de temáticas y terminologías antijudías, con la intención de educar y de proteger a los judeoconvertos.



CUARTA PARTE DE LA INTRODUCCIÓN DEL SÍMBOLO DE LA FE



La *Introducción del Símbolo de la Fe*, con sus cuatro partes, se escribió en Portugal y fue impresa, por primera vez, en Salamanca por

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 42; João L. de AZEVEDO: *História dos Cristãos-Novos...*, pp. 179-180; M. Idalina Resina RODRIGUES: “Literatura e anti-semitismo: séculos XVI e XVII”, *Brotéria*, 109 (1979), pp. 41-56, 137-153; Bruno FEITLER: *The Imaginary Synagogue...*, p. 17; Giuseppe MARCOCCI y José P. PAIVA: *História da Inquisição portuguesa...*, p. 71.

<sup>18</sup> Luis de GRANADA: *Quarta parte de la Introduction al symbolo de la fe: en la qual (procediendo por lumbre de fe) se trata del mysterio de nuestra Redemption: para lo qual se traen todas las prophcias, que testifican ser Christo nuestro salvador el Mesias prometido en la ley, donde también se declaran otros misterios, y artículos de nuestra Santa Fe, contenidos en el símbolo, Compuesta por el R.P Maestro F. Luys de Granada de la Orden de Sancto Domingo (Salamanca por los Herederos de Mathias Gast, M.D LXXXIII).*

<sup>19</sup> Para la vida y obra de Luis de Granada véanse sus tres biografías más recientes, John A. Moore: *Fray Luis de Granada*, Boston, Twayne Publishers, 1977; Álvaro HUERGA, *Fray Luis de Granada: una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988; y con especial tono hagiográfico Urbano ALONSO DEL CAMPO: *Vida y obra de Fray Luis de Granada*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2005.

<sup>20</sup> En un artículo que será publicado próximamente me centro en la existencia de una teología paulina “pro-conversa” en la obra: Axel KAPLAN SZYLD (en prensa): “Adversus Iudaeos o ‘Pro-Convertos’: Teología ‘Pro-Convertos’ en la Cuarta Parte de la Introducción del Símbolo de la fe (1583)”, *Hispania Sacra* (2019), 31 pp.



los herederos de Mathias Gast en el año 1583<sup>21</sup>. La primera parte de la obra, y la más conocida, trata de la creación del mundo, sus cualidades y sus seres vivos<sup>22</sup>. La segunda se ocupa de las excelencias de la religión cristiana, centrándose principalmente en distintos milagros, para culminar con el tópico del martirio. La tercera y la cuarta parte tratan del misterio de la redención, pero desde distintas perspectivas. La tercera parte trae argumentos correspondientes a la “lumbre de razón” (esto es argumentos escolástico-rationales) para demostrar que la pasión de Cristo fue el preferente y único camino para la salvación de la Humanidad. En cambio, la *Cuarta Parte* intenta demostrar por “lumbre de fe”, esto es, con el apoyo de las Sagradas Escrituras y sus profetas, que Jesucristo es el mesías prometido en el Antiguo Testamento.

La *Cuarta Parte* se divide en dos secciones. La primera contiene veintiún capítulos. En ellos, se pretende demostrar a los “Judíos” que una correcta interpretación de su misma fuente (i.e la Biblia) les permitirá aceptar los misterios de la religión cristiana. Los primeros capítulos introducen al lector en la materia, a través de una reflexión sobre las señales (profecías veterotestamentarias) que precedieron la venida de Jesucristo, su nacimiento, vida y muerte, para rápidamente pasar a la sección principal de la primera parte de la obra: la descripción de cuatro *hazañas* (hechos históricos) que tendrían que ocurrir después de su venida. Las tres primeras hazañas relatan: el fin de la idolatría, la mudanza de los gentiles al monoteísmo y su entrada en la moral cristiana. Luego, llega el momento de la más extensa y detallada de todas las hazañas: “la cuarta Hazaña q se auia de seguir después de la muerte del Salvador, que fue el castigo famoso de los que se la procuraron”<sup>23</sup>. El castigo de Israel se extiende hasta el final de la primera sección. Presentando una visión teológico-cristiana de la historia, se muestra como Dios abandonó a su pueblo elegido para expandir su gracia a toda la humanidad. A su vez, el relato de

<sup>21</sup> Un año después de la primera edición del libro se publica por separado un sumario, que recibe el nombre de la quinta parte de la obra.

<sup>22</sup> La única parte de la obra que recibió edición crítica, José M. BALCELLS: *Introducción del símbolo de la fe*, Madrid, Cátedra, 1989.

<sup>23</sup> La *hazaña* ocupa los capítulos XIII-XX, extendiéndose desde los folios 53 al 101.

los sufrimientos y de las atrocidades que persiguen a los judíos que no han recibido a Cristo, le permite al autor confirmar, por un lado, la autenticidad de la fe cristiana y, por otro, conmover (atraer), a través del horror, hacia ella.

La segunda sección del catecismo está formada de once capítulos ordenados en forma de diálogos, en los cuales la figura de un maestro aclara las dudas y misterios de la doctrina cristiana a su alumno (catecúmeno) recientemente convertido del judaísmo<sup>24</sup>. Los primeros coloquios destacan por su contenido cristológico: la humanidad (y divinidad) de Jesucristo (diálogos 2, 4), la Trinidad (diálogo 3), la pobreza y la humildad (diálogo 5), la aspereza y dificultades ocurridas durante su vida (diálogo 6), su pasión (diálogo 7) y la eucaristía (diálogo 8). Junto a ellos, se encuentran diálogos que tratan de cuestiones directamente relacionadas con los judíos y el judaísmo: “de la derogación de los sacrificios y ceremonias de la ley” (diálogo 9) y “de la ceguera, y miserias, que viuen la parte de los Iudios que no ha recibido la Fe del Saluador” (diálogo 10). Esta sección es sellada por el diálogo que examina “los dos estados de la iglesia cristiana, que es del que tuvo en el principio y del que agora tiene en el tiempo presente” (diálogo 11).

Ahora bien, la obra pretende actuar como un catecismo para judíos, pese a la ausencia de los mismos en la península ibérica desde hacía casi cien años. ¿Cómo debemos entender a los “Iudios” a los cuales alude la obra?<sup>25</sup> La asimilación del judío con el converso (o judaizante) no deja de ser un fenómeno perturbador para la

<sup>24</sup> Optando por el diálogo, fray Luis viene a sugerir que el bautismo del neófito necesita ser acompañado de un adoctrinamiento adecuado “porque essa orden dio el Saluador a sus discipulos, quando los embio a predicar por el mundo, diziēdoles primero, que enseñassen las gētes, y despues las baptizassen”, Luis de Granada, *Quarta Parte...*, p. 105. Sobre la implementación del diálogo en la península ibérica del siglo XVI véase Ana Vian HERRERO, María José VEGA, Roger FRIEDLEIN (eds.): *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2016.

<sup>25</sup> Véase Claude B. STUCZYNSKI: “Anti-Rabbinic Texts and Converso Identities: Fernão Ximenes de Aragão's Catholic Doctrine”, en Kevin INGRAM y Juan I. PULIDO SERRANO (eds.): *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, 3 (2015), Boston, Brill, pp. 63-94, que ofrece una forma novedosa de leer parte de la literatura anti rabínica publicada en un Portugal desprovisto de judíos reales.

historiografía<sup>26</sup>. Por ejemplo, Frank Talmage, después de festejar la actitud paciente y benévola que adopta Francisco Machado con el público cristiano-nuevo en su obra, sugiere que “despite this, the identification of New Christian and Jew remains intact. In this way, at least, Machado’s apparent benevolence becomes infused with traditional antisemitic thought patterns”<sup>27</sup>. A continuación, se sugerirá una explicación distinta de la analogía (mimetismo) judío-cristiano nuevo en parte de la literatura antijudía que vio la luz en la Península Ibérica a comienzos de la modernidad. Para lograrlo, es de suma importancia ver de qué forma el género polémico antijudío es implementado en la obra.

## UN CONTRA IUDAEOS INHABITUAL

Fray Luis de Granada utiliza el género literario antijudío, pero de una manera peculiar. La *Cuarta Parte*, a la manera de otras obras del género (y como queda declarado en el subtítulo de ésta), pretende demostrar a los judíos que se encuentran en el error, que Cristo es el Mesías prometido en la ley mosaica. Tal tarea se efectúa con la ayuda del Antiguo Testamento. La Biblia funciona como fuente única y exclusiva. No encontramos en el texto referencia alguna a fabulas talmúdicas o a la literatura rabínica, como, del mismo modo, no se hayan referencias a rabinos específicos o al misticismo judío. El texto se contenta con traer la palabra de las Sagradas Escrituras (principalmente del Viejo Testamento), depositando en el centro a San Pablo, y a su costado a los *patres ecclesiae*. El judío que se manifiesta en la obra, a pesar de su avance por la historia, no es otro que el del tiempo de Cristo. A pesar de su sufrimiento y exilio durante mil quinientos años, este sigue siendo una reliquia, un

<sup>26</sup> Frank TALMAGE: “To Sabbatize in Peace: Jews and New Christians in Sixteenth-Century Portuguese Polemics”, *The Harvard Theological Review*, 74 .3 (1981), pp. 265-285; Albert A. SICROFF: *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Newark (DEL), Juan de la Cuesta, 2010, pp. 220-228; Bruno FEITLER: *The Imaginary Synagogue...*, pp. 77-80, que comprende el fenómeno como un “mal hábito” heredado del medioevo.

<sup>27</sup> Mildred E. VIEIRA, Frank TALMAGE: *The Mirror of the New Christians...*, p. 25.

fósil teológico. Debido a esto, la obra carece de la argumentación producida con la evolución de la tradición literaria antirabínica. La figura del maestro no polemiza contra el Talmud y las autoridades judías, sino que aborda los aspectos teológicos y cristológicos que les fueron problemáticos a los judíos (y al público bautizado de su tiempo), desde los comienzos de la Iglesia. El dominico parecería comportarse como ajeno a la revolución ocurrida en la literatura antijudía, señalada por Robert Chazan. Los argumentos esgrimidos contra los judíos no son los pertenecientes a la razón (aspecto tratado en la tercera parte de la *Introducción*). Es a través de la luz de las Escrituras y sus profetas (representantes de la fe), que el texto pretende atraer a los “judíos” al cristianismo.

Por otro lado, es en el momento que el catecúmeno ya recibió el cristianismo, es decir, solo en la segunda sección de la obra, cuando se hace uso del diálogo. Lo lógico sería que en la primera sección apareciera la figura de un judío, que expusiera la interpretación judeo-rabínica de los versículos desplegados. Sin embargo, la tarea de persuasión es unidireccional, y se realiza de manera “dulce”. Gradualmente y de manera positiva, para mostrar a los judíos su error, se exponen fragmentos del Antiguo Testamento trayendo en apoyo únicamente la hermenéutica cristiana<sup>28</sup>. De esta manera, se enfatiza el papel educativo y catequético del libro, en lugar del polémico, y no menos importante, no se brinda material de gran interés a los interesados en seguir con la ley de sus antepasados<sup>29</sup>.

Junto a lo dicho, es importante recalcar que el texto carece de todo tipo de vicios, inmoralidades e imperfecciones (físicas y morales) que

<sup>28</sup> Esta regla contiene ciertas excepciones como en el caso del Salmo número 88, el capítulo noveno de Daniel y el capítulo 53 de Isaías, donde también se expone la interpretación judeo-rabínica (para ser refutadas cabalmente). Véase M. Idalina Resina RODRIGUES: *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española, 1988, p. 383.

<sup>29</sup> Al comienzo del *Al Christiano Lector* nos encontramos con lo siguiente: “Porque no ay hombre tan rudo, que no sepa que los Iudios esperan por su Mexias, y creen que ha de ser un Rey muy poderoso, que ha de conquistar por armas el mundo, y que guardan el sabado, y las otras ceremonias de la ley, y otras cosas tales. Porque como estas cosas se publicã en todos los autos del sancto officio (a que tanta gente acude) nadie ignora esas cosas. Assi que no desayunamos aquí a nadie de errores que no sepa”, Luis de GRANADA: *Quarta Parte...*, p. 4. Igualmente, cabe aclarar que tales precauciones



les eran adjudicados al pueblo hebreo. Esta demonización permitía a los autores de las polémicas antijudías pasar de un judío hermenéutico y estático a otro contemporáneo. El judío creado por ellos mismos los terminaba llevando a insultos, ofensas, y finalmente a estallidos de cólera, que daban pie a alargadas críticas sobre la presencia judía dentro de la sociedad cristiana. De otra forma, se observa una ausencia total de alusiones racistas o fenomenológicas, como la codicia, la ambición, la afeminación y la usura judías (que en nuestro contexto pasan a ser herencias antropológicas y culturales de los cristianos nuevos)<sup>30</sup>. Del mismo modo, no se perciben relatos de sacrificios rituales, profanación de imágenes o actos de culto de algún tipo. Así, a diferencia de otros tratados del género de su período, donde se puede hallar contenido antisemita, en distintos grados, la *Cuarta Parte* no busca intensificar el odio contra los judíos, en nuestro caso cristianos nuevos, ni invita a actitudes violentas contra ellos. El autor no pide agravar, de algún modo, el sufrimiento, ya duro, de los mismos<sup>31</sup>. Aún más, la posición benigna, y hasta piadosa, que adopta el

no obraron su debido efecto, el texto, contra la voluntad del autor, fue un *best seller* en los procesos de posibles judaizantes, véase, entre otros, Seymour B. LIEBMAN: *The Jews in New Spain: faith, flame and the inquisition*, Miami, University of Miami Press, 1970, pp. 152-153; Martin A. COHEN: *The Martyr: The Story of a Secrey Jew and the Mexican Inquisition in the Sixteenth Century*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1973, pp. 68, 131, 193, 203-208, 304; Yosef KAPLAN: "Jewish Proselytes from Portugal in 17th Century Amsterdam—The Case of Lorenzo Escudero", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, vol. 4: *History of the Jews in Europe* (1977) (en hebreo), pp. 87-101; Boleslao LEWIN: *Los criptojudíos: un fenómeno religioso y social*, Buenos Aires, Editorial Milá, 1987, pp. 185-201; David M. GITLITZ: *Secret and deceit: the religion of the crypto-Jews*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1996, pp. 431, 435-436; Vincent PARELLO: "Los Mora de Quintanar de la Orden: un criptojudáismo familiar a finales del siglo XVI", *Sefarad*, 61 .2 (2001), p. 406; Miriam BODIAN: *Dying in the law of Moses: crypto-Jewish martyrdom in the Iberian world*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, pp. 57, 68-69, 150; Blanca VIZÁN, "Lecturas criptojudías y la Introducción al Símbolo de la Fe de fray Luis de Granada", *Studia aurea monográfica*, 5 (2013), pp. 195-216. En este momento me encuentro redactando un artículo sobre estas lecturas efectuadas "contra la regla".

<sup>30</sup> Juan HERNÁNDEZ FRANCO: *Sangre limpia, sangre española: el debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*, Madrid, Cátedra, 2011, especialmente su tercer capítulo.

<sup>31</sup> Tampoco el tópico del deicidio logra prender la mecha antisemita en el autor. El relato de las calamidades ocurridas por el asesinato de Dios, son tenidas por el dominico como "tristes tragedias" que contienen una propósito educativo: "Pues boluiendo a nuestro proposito todas estas maneras de calamidades permite Dios q padezca la parte desta gēte q aũ esta ciega, para q esta vexaciō les abra el entendimiento y les





dominico hacia los “Judíos” se logra conservar en los pasajes donde otros autores cristianos transitan del asombro a la frustración y el enojo. La situación precaria de las almas, junto con su empeño y su obstinación (divinos) de permanecer en el error, llevan al dominico a reacciones barrocas, mezclas de lastima y llanto<sup>32</sup>.

Que quede claro: no se trata aquí de una posición filosemita. Por el contrario, la *Cuarta Parte* manifiesta un antijudaísmo puro, de tono paulino y patrístico (sobre todo agustino). El judío que surge del texto es un judío ciego, pero racional y humano (debido a que la capacidad para penetrar en el mensaje evangélico yace en la fe)<sup>33</sup>, que no posee autoridades rabínicas y su única fuente es la Biblia<sup>34</sup>. Este *modus operandi*, además de alejar al dominico del antisemitismo, popular de su época, logra acercarlo, por medio de un judío virtual, a la realidad de los judeoconvertos de su tiempo. Poniendo énfasis en el discurso de la *Cuarta Parte* y colocándolo en su debido contexto, esta se convierte en una manera pacífica de lidiar con los “judíos”



---

de a conocer el desamparo de Dios y assi se buelua a el y a su vnigenito hijo nuestro Salvador”, Luis de GRANADA: *Quarta Parte*..., pp. 75. Cf. M. Idalina Resina RODRIGUES: *Fray Luis de Granada y la literatura*..., p. 388, donde se sugiere que la razón de la ausencia antisemita del tratado yace en el origen español (y no portugués) del autor. Aquí se pone énfasis en su posición teológica-política.

<sup>32</sup> “Y lo q agora puedo aqui decir, es, confessar os que, me da gana de llorar, quando veo vna tã estraña rudeza, como es, esperar salador de cuerpos y dador de bienes temporales”, Luis de GRANADA: *Quarta Parte*..., p. 136; “Por tanto ya que tenemos acerca desto tan claro testimonio del Propheta, no ay razon para disputar, sino para llorar la ceguedad de la gente que con tan claro testimonio no le conuence (sobre la profecía de Zacarias 9, 9)”, *ibídem*, p. 141.

<sup>33</sup> A partir del siglo XI, parte de los autores cristianos, influenciados por los textos de Aristóteles, explicaron la hermenéutica “literal” de los judíos en términos “racionales”. Los judíos no tenían la capacidad intelectual para poder entender sus propias escrituras. De esta manera, el judío se transformaba en un ser irracional y, por lo tanto, inhumano. Véase Ana Sapir ABULAFIA: “Jewish-Christian Disputations and the Twelfth-Century Renaissance”, *JMH*, 15 (1989), pp.105-125, y Jeremy COHEN: *Living letters of the law*..., capítulo número 5.

<sup>34</sup> El judío de la *Cuarta Parte* se presenta como una antítesis del judío (cristiano nuevo) construido por los predicadores en los sermones que acompañaban los autos de fe. Para la materia remito al excelente estudio de Edward GLASER: “Invitation to intolerance: A study of the Portuguese sermons preached at autos-da-fé”, *Hebrew Union College Annual*, 27 (1956), pp. 327-385.





AXEL KAPLAN SZYLD

de su sociedad. En un artefacto que viene a convertir, voluntaria y sentimentalmente, al neófito<sup>35</sup>.

UNA CEGUERA PECULIAR<sup>36</sup>

La *caecitatis iudeorum*, topo legendario que acompaña la polémica antijudía desde sus comienzos, es un motivo que aparece *ad nauseam* en la obra. Sin embargo, como pretendo demostrar, esta adquiere un significado especial en la doctrina (y en el contexto) de fray Luis de Granada.

Siguiendo la tradición patristica, el autor explica que fue la ceguera judaica (y el sufrimiento causado por la misma), la que promovió la entrada de los gentiles a la fe cristiana:

“Finalmente son tan magnifestas y tā ciertas las Prophecias, y señales que nos fueron dadas para conocer al saluador, que pudieran los enemigos de nuestra religiō dezir, q estas Prophecias auian sido inuencion de los Christianos, para confirmar la fe de su religion. Mas porque esto no se pudiesse dezir, ordeno la diuina prouidencia, que los mismos enemigos de nuestra fe confessassen la verdad destas escrituras, que son las mismas que los Christianos tenemos. Y assi ellos traen consigo el testimonio de su condenación, y el de nuestra verdad, y justificación”<sup>37</sup>.

Además de divina y pedagógica, la ceguera de la cual se acusa a los judíos es estrictamente teológica. Sin demasiado esfuerzo, se hallan esparcidas por la obra alusiones como las siguientes:

<sup>35</sup> Crasten L. WILKE: *The Marrakesh dialogues a gospel critique and Jewish apology from the Spanish renaissance*, Leiden, Brill, 2014, pp. 119-122, relaciona el incremento de catecismos en el siglo XVI, con las conversiones forzadas ocurridas en la península ibérica al final del siglo XV.

<sup>36</sup> Véase también la sección “ceguera judaica (y caridad cristiana)”, en mi artículo ya citado.

<sup>37</sup> Luis de GRANADA, *Quarta Parte...*, p. 15. La frase continúa: “Y en este sentido declara S. Augustin las palabras de Dauid: el qual pidiendo a Dios en vn Psalmo, que no mate a los testigos desta verdad (que son los Hebreos) porque no perezca juntamente con ellos el testimonio de las sanctas escrituras”.





“Pues quiē no vee el cūplimiento desta Prophecía? (*refiriéndose al versículo 23 del Salmo 69, acompañado de los versículos 28-29 del capítulo 28 de Deuteronomio*) Que luz del medio día es tan clara, como lo es el desta verdad, por tātās palabras de Dios testificada? Y cō todo esso eneste medio día tā claro no ven el resplādor desta luz”<sup>38</sup>.

“...confiesso q muchas vezes me esta llorando el coraçon viendo la estraña ceguera q padece aquella parte q permanece obstinada en su error en medio de una tan clara luz. Quiten la niebla escura de la passiō q tienen ante los ojos y llamen con humildad a aquel señor q es padre de las lumbres, y no es acceptador de personas, ni de linaje, y el les abrirá los ojos para q conozcā su Saluador, como ha abierto los de otros muchos q fielmente le siruen, adorā, y reconocen”<sup>39</sup>.

Frente a la ceguera que se encuentra en el corazón (y no en el intelecto), fray Luis esgrime el motivo de la fe cristiana como luz iluminadora<sup>40</sup>. La ceguera es la razón del estado precario del “judío”, y no precisamente un defecto hereditario. Son ellos los que, con su pertinencia, cierran el corazón a la luz que Jesús les ofrece. El “padre de las luces” no efectúa distinción entre linajes y razas. O, para ser más concretos, no diferencia entre cristianos nuevos y viejos. La ceguera judaica formulada en la *Cuarta Parte* desautoriza y condena la segregación, a los ojos del dominico no cristiana, de los estatutos de limpieza de sangre. El impedimento, esa ceguera que no les permite ver la luz, se puede reparar, curar. No habría solución si el obstáculo fuese su sangre, como se argumentaba en la sociedad ibérica de finales del siglo XVI.

Se debe recordar que en este periodo, junto a la posición pasiva y violenta adoptada por el Santo Oficio, comienza en Portugal la

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 84. La cursiva es mía.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, pp. 95-96. La cursiva es mía.

<sup>40</sup> Esta metáfora esconde un motivo teológico “pro-converso”, véase Stefania PASTORE: *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 44, 79, 151.





etapa de formalización (y por lo tanto aumento) de los estatutos de limpieza de sangre<sup>41</sup>. En el suelo español (idioma del texto), en oposición al ambiente represivo que reinaba en Portugal, ocurre un cambio en la política inquisitorial personificado en el inquisidor general Gaspar de Quiroga<sup>42</sup>. Este, considerado como “moderado” por la historiografía, es a quien está dedicada la *Introducción*<sup>43</sup>. Asimismo, en España comenzaba a debatirse sobre la posible reforma de los estatutos, vistos como nocivos e irrelevantes en el periodo discutido<sup>44</sup>. No obstante, los detractores de los mismos no vieron en la ceguera judaica la barrera para la integración de los judeoconvertidos dentro de la sociedad cristiana. La especulación teológica queda

<sup>41</sup> João Manuel Vaz Monteiro de FIGUEIRÔA-RÊGO: “*A honra albeia por um fio*”: *os estatutos de limpeza de sangue nos espaços de expressão ibérica (sécs. XVI-XVIII)*, Tesis doctoral, Universidad do Minho, 2009, p. 54.

<sup>42</sup> Sobre este inquisidor, amigo de espirituales, místicos y jesuitas, véase Henar PIZARRO LLORENTE: *Un gran patrón en la Corte de Felipe II Don Gaspar de Quiroga*, Madrid, Comillas, 2004. Sobre el cambio de rumbo ocurrido en la inquisición española véase Eugenio ASENSIO: *El erasmismo y las corrientes espirituales afines: conversos, franciscanos, italianizantes*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000, pp. 68-69.

<sup>43</sup> Véase José M. BALCELLS: *Introducción del símbolo de la fe...*, pp. 102-103. Aún más, Sabemos de otra fuente que el Inquisidor le pidió a fray Luis que no interrumpa la elaboración de su obra. En una carta que escribe el dominico a su amigo el cardenal Carlos Borromeo, el 9 de septiembre de 1582, encontramos la siguientes líneas: “El otro es la Introducción del símbolo de la fe, repartido en cuatro partes principales, en que se trata de los principales misterios de nuestra santa fe, y señaladamente del admirable misterio de nuestra Redención; y en la *tercera* de estas partes se prueba por testimonio de los profetas y por las obras que se siguieron en el mundo después de la venida de nuestro Salvador, desterrando la idolatría y trayendo a los hombres al conocimiento del verdadero Dios (como estaba profetizado) por el verdadero Mesías prometido en la Ley. Esta parte es para los que se convierten a nuestra santa fe del judaísmo cada día, y para confirmación de los ya convertidos para confirmarlos en la fe, cuando están flacos, *de que hay mucha abundancia en este reino de Portugal. Por lo cual el Cardinal Inquisidor General de España dice que este libro era necesario para este reino, como él me lo significó por sus letras*” (la cursiva es mía), Justo CUERVO (ed.): *Obras de Fray Luis de Granada*, vol. XIV (*Cartas*), Madrid, Imprenta de la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, 1906-1908, p. 479 (La confusión de fray Luis en la carta, entre la Tercera y la Cuarta parte de la obra, perdura en la historiografía hasta el día de hoy). Fray Luis de León le dedica al mismo Inquisidor, tres años antes, su *In psalmum vigesimum quartum*, véase, Eugenio ASENSIO: *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, El Albir, 1976, pp. 162-163.

<sup>44</sup> Juan HERNÁNDEZ FRANCO: *Sangre limpia, sangre española...*, pp. 155-248. Cf. Albert A. SICROFF: *Los estatutos de limpieza de sangre...*, pp. 198-199, indica que, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, la condenación de los *Estatutos* paso a efectuarse bajo el anonimato, prohibiéndose por el Santo Oficio la controversia en su totalidad (sin verdadero éxito) en 1571.



desatendida a favor de un discurso secularizado que se contentaba en argumentar “los escándalos y pesadumbres’, los problemas y los gastos, y las tensiones y los daños que podían generar, a la nobleza en particular y a la sociedad en general”<sup>45</sup>.

En una época en que el “problema converso” en España abandonó el aspecto teológico-político, a favor de uno político-pragmático (técnico, racista), y cuando en Portugal se esperaba que la solución, si es que la había, llegara solo del cielo, la *Cuarta Parte* devuelve al cristiano-nuevo a una esfera puramente teológica. En otras palabras, propongo que fray Luis de Granada recurrió a una terminología teológica antijudía clásica (ceguedad frente luz) para no penetrar en la terminología racista antisemita frecuente de su tiempo, que impedía la entrada en la cristiandad (y en sus cargos) de los judeoconversos, inclusive después de su bautismo<sup>46</sup>. En el instante que estos reconozcan y reciban a Cristo como el Mesías prometido en el Antiguo Testamento, tarea que la *Cuarta Parte* intenta efectuar, se les permitirá su entrada en la comunidad cristiana. En fin, la *Cuarta Parte* ofrece, a través del género polémico antijudío, una alternativa pedagógica (y por lo tanto anti-inquisitorial) al problema converso. En la sociedad ibérica del dominico, este *Contra Iudaeos* se transforma en un catecismo que intenta alcanzar la integración de la minoría judeoconversa.



Por una razón retórica, pero no menos didáctica, se decidió obviar cierta unidad del texto. Al comienzo de la segunda parte se

<sup>45</sup> Juan HERNÁNDEZ FRANCO y José J. RUIZ IBÁÑEZ: “Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España Moderna”, *IH*, 23 (2003), p. 36. Principalmente se trataba del intento de los dos bandos de aumentar o disminuir los *Estatutos*, marcar el beneficio o dificultades que traían los mismos, cambiar la naturaleza de las investigaciones inquisitoriales (encuestas), o subir/bajar las generaciones que se necesitaban para “limpiarse” de la sangre “impura”.

<sup>46</sup> Para una interpretación distinta veasé Gareth L. JONES: “Paul of Burgos and the Adversus Iudaeos...”, p. 328: “A century after his death, the contribution of Paul of Burgos to the *adversus Iudaeos* tradition reinforced the ancient stereotypes of obstinacy and blindness and contributed to making the sixteenth century a ‘black age in Jewish life’”.

encuentra un capítulo “De las mentiras, falsedades, y desuarios del Talmud”, que ocupa únicamente seis folios (109-115). María Idalina Resina Rodrigues, en su estudio monumental *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, explica que “las referencias, más o menos detenidas, a la sustancia del Talmud eran prácticamente inevitables en esta literatura polémica antisemítica”<sup>47</sup>. Creo haber sugerido en este artículo una hipótesis distinta. Por otro lado, el espacio que se le brinda al capítulo, su lugar en la obra (al principio de la segunda sección, antes de comenzar los diálogos) y la aclaración del dominico en su *Al christiano lector* que no se tratará sobre los “argumentos de los maestros de ellos, tarea ya tratada por otros tan claros ingenios”<sup>48</sup>, nos hacen pensar que este capítulo es un apartado desligado del propósito total del texto. Un “agregado” de naturaleza forzosa. Esta suposición se refuerza con la ayuda del texto. Como fray Luis de Granada reconoce, él no tenía la capacidad para tratar la temática, así que se conformó con utilizar la traducción al portugués del tratado anti-rabínico de Jerónimo de Santa Fé, ordenado por el arzobispo de Goa, don Gaspar de Leão, en 1565<sup>49</sup>. El dominico, como era de esperar, se ocupó de filtrar las expresiones antisemitas del último, y quitó todo tipo de alusiones que podrían producir antipatía o rencor en sus lectores cristianos. El único *topo* de la polémica (junto a la visión del Talmud como herejía) que se encuentra en este capítulo se centra en la acusación hacia las autoridades rabínicas (doctores talmudistas) que, a través de su ponzoña, ultrajaron el mensaje de las Escrituras. La responsabilización de los rabinos de la ceguera del pueblo hebreo refuerza la hipótesis que se intentó presentar en este artículo. Es decir, le permite al dominico culpar a una figura todavía más imaginaria que el judío expuesto en la obra, y de esta forma, proteger a los “judíos” de su sociedad.

A modo de epílogo citaré el final del capítulo. Este fragmento,

<sup>47</sup> M. Idalina Resina RODRIGUES: *Fray Luis de Granada y la literatura...*, p. 863.

<sup>48</sup> Luis de GRANADA: *Quarta Parte...*, p. 3.

<sup>49</sup> Una edición crítica se encuentra en Moisés ORFALI (ed.): *Tratado que fez mestre Jerónimo, médico do papa Bento XIII, contra os judeus em que prova o Messias da lei ser vindo: impresso em Goa por João de Endem, AOS 29 DIAS MÉS DE SETEMBRO, DE 1565 ANOS*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2014.



creo, refleja el propósito de este *excursus*. Junto a la intención de la *Cuarta Parte* de catequizar a los cristianos nuevos, ésta esconde la intención de catequizar a sus lectores cristianos viejos. Fray Luis se permite poner en boca de su catecúmeno cierta sugerencia, que tanto para el investigador de hoy, como para su “cristiano lector”, suena como crítica y advertencia. Después de que el maestro se hubiese explayado en contra de los “desvergonzados y ponzoñosos” rabinos, el catecúmeno remata con la respuesta siguiente:

“y no nos desayudo poco el menosprecio, y manera de desgracia, que nos muestran algunos de los Christianos en muchas cosas: auiedo nos de atraer al conocimiento de la verdad con beneficios: y buenos exemplos. Porque esto nos haze recompensar vna desgracia con otra: y juntamente con el aborrescimiento de las personas, venimos también a aborrescer la religión, que professan. Por donde si agora resuscitara aquel que desseaua ser Anathema de Christo (*la referencia es a S. Pablo*), por saluar a sus hermanos, con cuanta razon dixera aquello que el escriuio, Quien esta infermo, que yo no lo este? y quien se escandaliza, que yo no me abra-se? (*Segunda Epístola a los Corintios 11,29*) No conuertia el sancto Apostol los hombres desta manera, sino haziendo mil manjares de si, y haziendose todo a todos los hombres, por hacer saluos a todos (*Primera Epístola a los corintios 9,22*): ni despreciando a los peccadores, sino llorando sus peccados”<sup>50</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

Ana Sapir ABULAFIA: “Jewish-Christian Disputations and the Twelfth-Century Renaissance”, *JMH*, 15 (1989), pp. 105-125.

Urbano ALONSO DEL CAMPO: *Vida y obra de Fray Luis de Granada*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2005.

Amador de ARRAIS: *Dialogos de D. frey Amador Arraiz Bispo de Portalegre. Revisitos e acrescentados pelo mesmo autor nesta segunda impressao Em Coimbra: Na*

<sup>50</sup> Luis de GRANADA: *Quarta Parte...*, p. 114. Los agregados en letra cursiva son míos.



- Officina de Diogo Gomez Loureyro Impressor da Universidade Com licenca do Sancto Officio, & Ordinario & Priuiligio Real. Anno do Senhor de M. DCIII* (primera edición 1589).
- Eugenio ASENSIO: *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, El Albir, 1976.
- , *El erasmismo y las corrientes espirituales afines: conversos, franciscanos, italianizantes*, Salamanca, de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000.
- João L. de AZEVEDO: *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1922.
- António BAIÃO: *A inquisição em Portugal e no Brasil: subsídios para a sua história*, Lisboa, Calçada do Cabra, 1906.
- José M. BALCELLS: *Introducción del símbolo de la fe*, Madrid, Cátedra, 1989.
- João de BARROS: *Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus: manuscrito inédito, Introdução e notas de I. S. Révah*, Lisboa, Livraria Studium, 1950.
- , *Ropica Pnema: Reprodução Fac-Similada Da Edição De 1532; Leitura Modernizada, Notas E Estudo De I. S. Révah*, 2 vols., Lisboa, Instituto nacional de investigação científica, 1983.
- Miriam BODIAN: *Dying in the law of Moses: crypto-Jewish martyrdom in the Iberian world*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.
- Robert CHAZAN: *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1997.
- , *Daggers of faith: thirteenth-century Christian missionizing and Jewish*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- Jeremy COHEN: *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1982.
- , *Living letters of the law: ideas of the Jew in medieval Christianity*, California, University of California Press, 1999.
- Martin A. COHEN: *The Martyr: The Story of a Secrey Jew and the Mexican Inquisition in the Sixteenth Century*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1973.
- Constanza CAVALLERO: *Los enemigos del fin del mundo: judíos, herejes y demonios en el " Fortalitium fidei " de Alonso de Espina (Castilla, siglo xv)*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2016.
- Justo CUERVO (ed.): *Obras de Fray Luis de Granada*, vol. XIV (Cartas), Madrid, Imprenta de la viuda é hija de Gómez Fuentenebro, 1906-1908.

- Alonso de ESPINA: *Fortalicium fidei contra iudeos saracenos aliosq[ue] christiane fidei inimicos* (c.1464), Antonius KOBERGER (ed.), Nuremberg, 1494.
- Bruno FEITLER: *The Imaginary Synagogue: Anti-Jewish Literature in the Portuguese Early Modern World (16th-18th Centuries)*, Boston, Brill, 2015.
- João Manuel Vaz Monteiro de FIGUEIRÔA-RÊGO: “A honra albeia por um fio”: *os estatutos de limpeza de sangue nos espaços de expressão ibérica* (sécs. XVI-XVIII), Tesis doctoral, Universidad do Minho, 2009.
- David M. GITLITZ: *Secret and deceit: the religion of the crypto-Jews*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1996.
- Cristina Costa GOMES: *Diogo de Sá no Renascimento português*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012 (2 vols.).
- Luis de GRANADA: *Quarta parte de la Introduction al symbolo de la fe: en la qual (procediendo por lumbre de fe) se trata del mysterio de nuestra Redemption: para lo qual se traen todas las prophecias, que testifican ser Christo nuestro salvador el Mesias prometido en la ley, donde también se declaran otros misterios, y articulos de nuestra Santa Fe, contenidos en el símbolo, Compuesta por el R.P Maestro F. Luyz de Granada de la Orden de Sancto Domingo (Salamanca por los Herederos de Mathias Gast, M.D LXXXIII)*.
- Edward GLASER: “Invitation to intolerance: A study of the Portuguese sermons preached at autos-da-fé”, *Hebrew Union College Annual*, 27 (1956), pp. 327-385.
- Juan HERNÁNDEZ FRANCO: *Sangre limpia, sangre española: el debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*, Madrid, Cátedra, 2011.
- Juan HERNÁNDEZ FRANCO y José J. RUIZ IBÁÑEZ: “Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España Moderna”, *IH*, 23 (2003), pp. 35-56.
- Ana Vian HERRERO, María José VEGA y Roger FRIEDLEIN (eds.): *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2016.
- Álvaro HUERGA: *Fray Luis de Granada: una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- Gareth L. JONES: “Paul of Burgos and the Adversus Judaeos Tradition”, *HE-NOCH*, 21.3 (1999), pp. 313-330.
- Yosef KAPLAN: “Jewish Proselytes from Portugal in 17th Century Amsterdam — The Case of Lorenzo Escudero”, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, vol. 4: *History of the Jews in Europe* (1977) (en hebreo), pp. 87-101.



AXEL KAPLAN SZYLD

- Axel KAPLAN SZYLD (en prensa): “Adversus Iudaeos o ‘Pro-Convertos’: Teología ‘Pro-Convertos’ en la Cuarta Parte de la Introducción del Símbolo de la fe (1583)”, *Hispania Sacra* (2019), 31 pp.
- Boleslao LEWIN: *Los criptojudíos: un fenómeno religioso y social*, Buenos Aires, Editorial Milá, 1987.
- Seymour B. LIEBMAN: *The Jews in New Spain: faith, flame and the inquisition*, Miami, University of Miami Press, 1970.
- Henar PIZARRO LLORENTE: *Un gran patrón en la Corte de Felipe II Don Gaspar de Quiroga*, Madrid, Comillas, 2004.
- Williams A. LUKYN: *Adversus Iudaeos: A Bird’s-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Giuseppe MARCOCCI: *I custodi dell’ortodossia: inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2004.
- , y José P. PAIVA: *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2016.
- Steven J. MCMICHAEL: *Was Jesus of Nazareth the Messiah? Alphonso de Espina’s argument against the in the Fortalitium Fidei (c. 1464) An edition, translation and commentary*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1994.
- Raymundus MARTINI: *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudaeos, cum observationibus Joseph Voisin et Introductione J. Benedicti Carpozovi (1687)*, Farnborough, Gregg, 1967.
- Robert A. MARYKS: *The Jesuit Order as a synagogue of Jews: Jesuits of Jewish ancestry and purity-of-blood laws in the early Society of Jesus*, Boston, Brill, 2010.
- John A. MOORE John: *Fray Luis de Granada*, Boston, Twayne Publishers, 1977
- Moisés ORFALI Moisés: *El Tratado “De Iudaicis erroribus ex Talmut” de Jerónimo de Santa Fe, Introducción general, estudio y análisis de las fuentes*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Hebraicos y Sefaradíes, 1987.
- , “Jews and Judaism in Christian Polemics in Portugal”, en Yom Tov ASSIS y Moisés ORFALI (eds.): *Portuguese Jewry at the Stake: Studies on Jews and Crypto-Jews*, Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, 2009, pp. 143-168 (en hebreo).
- , *Tratado que fez mestre Jerónimo, médico do papa Bento XIII, contra os judeus em que prova o Messias da lei ser vindo: impresso em Goa por João de Endem, AOS 29 DIAS MÊS DE SETEMBRO, DE 1565 ANOS*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2014.

✻ 428



- Vincent PARELLO: "Los Mora de Quintanar de la Orden: un criptojudasmo familiar a finales del siglo XVI", *Sefarad*, 61.2 (2001), pp. 395-418.
- Stefania PASTORE: *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- M. Idalina Resina RODRIGUES: "Literatura e anti-semitismo: séculos XVI e XVII", *Brotéria*, 109 (1979), pp. 137-153.
- , *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española, 1988.
- Albert A. SICROFF: *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Newark (DEL), Juan de la Cuesta, 2010.
- Claude B. STUCZYNSKI: "Between the implicit and the explicit: books and reading techniques among the Marranos in Portugal during the xvth century", en Yosef KAPLAN y Moshe SLUHOVSKY (eds.): *Libraries and Book Collections*, Jerusalem, Zalman Shazar Center, 2006, pp. 161-200.
- , "Anti-Rabbinic Texts and Converso Identities: Fernão Ximenes de Aragaõs Catholic Doctrine", en Kevin INGRAM y Juan I. PULIDO SERRANO (eds.): *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, 3, Boston, Brill, 2015, pp. 63-94
- Michelangelo TÁBET: "El diálogo judeo-cristiano en el Scrutinium Scripturarum de Pablo de Santa María", *Annali di Storia dell'Esegesi*, 16.2 (1999), pp. 537-560.
- Frank TALMAGE: "To Sabbatize in Peace: Jews and New Christians in Sixteenth-Century Portuguese Polemics", *The Harvard Theological Review*, 74.3 (1981), pp. 265-285.
- Ronaldo VAINFAS: "«Deixai a lei de Moisés!». Notas sobre o «Espelho de Christãos Novos»", en Lina GORENSTEIN y Maria Luiza Tucci CARNEIRO: *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo (Homenagem a Anita Novinsky)*, São Paulo, Humanitas, 2005, pp. 241-263.
- Mildred E. VIEIRA y Frank TALMAGE: *The Mirror of the New Christians = (Espelho de Christãos novos) of Francisco Machado*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1977.
- Blanca VIZÁN: "Lecturas criptojudías y la Introducción al Símbolo de la Fe de fray Luis de Granada", *Studia aurea monográfica*, 5 (2013), pp. 195-216.
- Crasten L. WILKE: *The Marrakesh dialogues a gospel critique and Jewish apology from the Spanish renaissance*, Leiden, Brill, 2014.

AXEL KAPLAN SZYLD

Yosi YISRAELI: *Between Jewish and Christian scholarship in the fifteenth century: the consolidation of "converso doctrine" in the theological writings of Pablo de Santa Maria*, Tesis Doctoral, University of Tel-Aviv, 2014.

✻ 430



CULTURA ESCRITA Y CRIPTOJUDAÍSMO  
EN LA PARAÍBA (BRASIL) DEL SIGLO XVIII

Bruno Feitler

*Universidade Federal de São Paulo*

Tradicionalmente, la historiografía ha considerado la iniciación, transmisión y práctica del criptojudáismo como fundamentalmente orales, dándoles a las mujeres un papel primordial. Las prácticas y creencias religiosas de los criptojudíos se desarrollarían así (o, por lo contrario, se atrofiarían) prácticamente aisladas, direccionándose atávicamente a una simplificación y a un distanciamiento del judaísmo rabínico. Esta imagen, debida, en gran parte, a la influencia de Cecil Roth, tiene ecos en toda la producción posterior<sup>1</sup>. Desde los “marranos” españoles del siglo xv hasta los grupos contemporáneos que reivindican esa identidad, se apunta al protagonismo de las mujeres como el elemento de perpetuación y de transmisión de la identidad conversa, tanto en los grupos familiares, como en el ámbito cultural y comunitario, equivalente a “rabinas”. Esta imagen, como recuerda Stuczynski (a quien sigo aquí), constituye un negativo de lo que es el judaísmo normativo, sus rabinos y sinagogas<sup>2</sup>. Sin embargo, más recientemente, ya desde fines del siglo pasado, algunos autores empezaron a contestar a esa imagen para

<sup>1</sup> Cecil ROTH: *A History of the Marranos*, New York/ Philadelphia, Meridian Books, Inc./ The Jewish Publication Society of America, 1959 (1ª ed.: 1932).

<sup>2</sup> Claude B. STUCZYNSKI: “Marranesimo”, en Adriano PROSPERI (coord.): *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. 2, p. 995. Para los criptojudíos españoles del siglo xv, Renée Levine MELAMED: *Heretics or Daughters of Israel. The Crypto-Jewish Women of Castile*, Oxford, Oxford University Press, 1999; para los *anusim* en Portugal Maria Antonieta GARCIA: *Judaísmo no feminino. Tradição popular e ortodoxia em Belmonte*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1999; para los de Estados Unidos, Janet L. JACOBS: *Hidden Heritage. The Legacy of the Crypto-Jews*, Berkeley, University of California Press, 2002. En el Brasil colonial, tema de este capítulo, Lina GORENSTEIN: *A Inquisição contra as mulheres. Rio de Janeiro, século xvii e xviii*, São Paulo, Humanitas, 2005 e Ângelo ASSIS: *Macabeias da Colônia. Criptojudáismo feminino na Bahia*. São Paulo, Alameda, 2012.



presentar una realidad mucho más compleja<sup>3</sup>. Sin embargo, según este último autor, es importante referirse también a la coexistencia de una cultura marrana oral junto a una escrita. Así, una de las particularidades de la religión de los marranos sería ese carácter mixto debido a la presencia tanto de elementos propios de una cultura popular como de elementos de una cultura erudita. A partir del análisis clásico de Révah, Stuczynski apunta además que los nexos paralelos de dependencia y de autonomía en relación con el judaísmo normativo hacen del criptojudasmo ibérico al mismo tiempo una religión marrana y un judaísmo potencial<sup>4</sup>.

Vamos a demostrar aquí esa complejidad a partir del ejemplo de los criptojudíos presos por la Inquisición portuguesa en los años 1730-1740 en la capitania de Paraíba, en el Brasil colonial (en total cincuenta y un prisioneros), y ver así hasta qué punto ese papel de los hombres en la iniciación y práctica de la religión marrana estaba conectado con sus capacidades de lectura y escritura. Es decir: vamos a mostrar la relación y dependencia entre esos dos factores. Desde el principio es importante tener en cuenta que ese papel masculino se vinculaba a la gran diferencia que habitualmente había en el acceso a una educación mínimamente letrada entre niños y niñas. A pesar de ello, el grupo de cristianos nuevos de Paraíba, asentados en la zona hacía ya algunas generaciones, tenía un nivel de instrucción más elevado que el resto de la población. Quién sabe si se trataba de una tradición familiar, pues ya sus abuelos, en la época de la dominación holandesa de la región, al menos sabían leer. Ambrósio Vieira y sus yernos, por ejemplo, acompañaron la liturgia de la pseudo-sinagoga de Paraíba en los años 1640. En Ipojuca (al sur de los territorios

<sup>3</sup> Maxime: Yosef KAPLAN: *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, Oxford University Press, 1989; ídem: *Les nouveaux-juifs d'Amsterdam. Essais sur l'histoire sociale et intellectuelle du judaïsme séfaraite au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Chandeigne, 1999; Henry MÉCHOULAN: *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Edición de La certeza del camino de Abraham Pereyra*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987; Miriam BODIAN: *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington, Indiana University Press, 1997; Nathan WACHTEL: *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001; David L. GRAIZBORD: *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora 1580-1700*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

<sup>4</sup> Claude B. STUCZYNSKI: "Marranesimo"..., p. 996.

holandeses), en la misma época, al menos una de las mujeres de la familia de las Valenças leía obras litúrgicas, mientras que las otras escuchaban atentamente. Sus descendientes (al menos aquellos sobre los cuales hay información) también habían aprendido a leer<sup>5</sup>.

Vamos abordar aquí esa cuestión en tres fases. En primer lugar, analizaremos el nivel de alfabetización o, mejor dicho, de capacidad de lectura de esas familias y los tipos de textos que nutrían la cultura criptojudía local. A continuación, veremos cómo el uso de textos pudo influir en los métodos de aprendizaje del criptojudaísmo y, asimismo, el papel de los hombres en esa transmisión. Finalmente, intentaremos llamar la atención a las posibles consecuencias rituales que esos usos pudieron tener en la práctica local de la “ley de Moisés”.

#### ALFABETIZACIÓN

Al final de la sesión de genealogía, en la cual detallaba sus orígenes familiares y los lugares donde había vivido, el prisionero de la Inquisición era interrogado sobre su educación: ¿Sabía leer y escribir? ¿Había cursado educación superior? De los cincuenta y un paraibanos capturados por el Santo Oficio a mediados del siglo XVIII, solo cuarenta y cuatro vivieron lo suficiente para ser sometidos a este interrogatorio: los otros murieron antes de su llegada a Lisboa o en prisión antes de la sesión de genealogía<sup>6</sup>. Aunque ese pudiera ser el caso de algunos de sus parientes, ninguno de los acusados tenía estudios superiores, pero casi todos los hombres podían leer y escribir, y un buen tercio de las mujeres, al menos, sabía leer. Había,

<sup>5</sup> Sobre los cristianos nuevos del nordeste del Brasil en los siglos XVII y XVIII y sus complejas relaciones con los judíos del Pernambuco holandés, remito a mi libro *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil. Le Nordeste. XVIIIème et XVIIIème siècles*, Lovaina, Leuven University Press, 2003. El actual texto retoma y actualiza partes de esa misma obra.

<sup>6</sup> De acuerdo con el *Regimento* de la Inquisición portuguesa de 1640 (Libro II, Título VI, § 2), la sesión de genealogía se celebraba durante los diez días posteriores al encarcelamiento. Pero ese manifiestamente no fue el caso en la mayoría de los procesos de los judaizantes de Paraíba. Consultado en: José Eduardo FRANCO y Paulo de ASSUNÇÃO: *As metamorfoses de um polvo. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI-XIX)*, Lisboa, Prefácio, 2004, p. 302.

como sería natural en esa época, una gran diferencia en el nivel de instrucción entre hombres y mujeres<sup>7</sup>. Según las investigaciones de Maria Beatriz Nizza da Silva, los tutores de la capitanía de São Paulo del siglo xvii tenían como obligación enseñar a las niñas a coser y bordar, mientras que los niños aprendían a leer, escribir y calcular antes de empezar a aprender un oficio. A finales del siglo xviii, en Pernambuco, se promovía que las niñas supiesen leer, pero simplemente para emplear esa habilidad en el ámbito familiar<sup>8</sup>. Si se produjo una evolución en el nivel de educación de las mujeres (y de los hombres) del Brasil colonial, al igual que en Europa<sup>9</sup>, fue bastante después del período de que aquí tratamos: la primera mitad del siglo xviii.

Nivel de alfabetización de los cristianos  
nuevos de Paraíba presos por la Inquisición

	Sabe leer y escribir	No sabe ni leer ni escribir	Solamente leer, o leer y escribir un poco	Sin datos	Total
Hombres	15			1	16
Mujeres	6	18	3	1	28

Pese a la homogeneidad entre los varones, existían ligeros matices entre las diferentes familias. De hecho, si bien formaban parte del mismo grupo social, con lazos de parentesco muy cercanos entre ellos, había disparidades entre esas familias, notables a causa de la instrucción de los jóvenes y adolescentes más que de la simple alfabetización. Por ejemplo, los niños de la familia Silva-Valença estudiaron; Luís da Silva Caminha, hijo de Branca de Figueiroa, probablemente nacido en Goiana, fue durante un tiempo escribano de huérfanos en Recife y luego en la ciudad de Paraíba. Según su madre, con su diploma en mano (Branca dice “*por ser formado*”), Luís pidió al gobernador

<sup>7</sup> Roger CHARTIER: “Les pratiques de l’écriture”, en Philippe ARIÈS y Roger CHARTIER (org.): *Histoire de la Vie Privée*, París, Seuil, 1986, vol. 3, pp. 113-121.

<sup>8</sup> Maria Beatriz Nizza da SILVA: “Educação feminina e educação masculina no Brasil colonial”, *Revista de História*, 109 (henero-marzo 1977), p. 157-158.

<sup>9</sup> Para Europa, ver Roger CHARTIER: “Les pratiques de l’écriture”..., pp. 120 y ss.

permiso para poder ejercer la magistratura, autorización que le fue otorgada. Luís fue el único de los cuatro hermanos que siguió una profesión letrada; los otros vivían del comercio con el interior de la capitanía o trabajaban la tierra en las cercanías de la ciudad, como fue el caso de Henrique da Silva. El padre de Luís, marido de Branca de Figueiroa, un tal Gaspar da Silva, había sido comerciante y, por el lado cristiano viejo, la familia de Branca contó con al menos un benedictino y un clérigo<sup>10</sup>. Pedro de Valença también fue el único varón de la familia (eran tres) que estudió: como su primo Luís, era abogado en Paraíba.

Una última familia cristiano-nueva tenía un pie en la magistratura, pero esta vez era una tradición. Los Peres de Gusmão contaban al menos con tres generaciones de abogados y servidores de la Corona, una verdadera dinastía de letrados. El primero, del que tenemos información, fue el “Doutorinho” Bartolomeu Peres de Gusmão, abogado, muerto en Olinda el 7 de abril de 1700. El cristiano nuevo Bartolomeu se casó con una buena familia de Pernambuco y tuvo una hija, Felícitas Uchoa Peres de Gusmão. Tuvo, asimismo, varios años antes, un hijo bastardo, Dionísio Peres de Gusmão, abogado como él, que también ocupó el cargo de procurador de la Corona durante once años, en Paraíba, donde murió en 1709 o poco antes<sup>11</sup>. Dionísio tuvo cinco hijos y una hija, y como sucedía con las familias ya mencionadas, solo uno de los niños, Cosme Peres de Gusmão, siguió la carrera paterna, aunque uno de sus hermanos había estudiado gramática<sup>12</sup>. Cosme ejerció la magistratura en varias capitanías y, en

<sup>10</sup> Proceso contra Branca de Figueiroa, sesiones de genealogía y de *coartada*. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), (Inquisição de Lisboa) IL, pc. 6284.

<sup>11</sup> La bastardía de Dionísio es revelada por su hermana. Proceso contra Felícitas Uchoa Peres de Gusmão, sesión de genealogía. ANTT, IL, pc. 11. Sobre la formación y la actuación de letrados sin grados universitarios en Brasil, véase Bruno FEITLER: *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens...*, pp. 293-294.

<sup>12</sup> Proceso contra Felipa Nunes, sesión de genealogía, ANTT, IL, pc. 9, Proceso contra Felícitas Uchoa Peres de Gusmão, sesión de genealogía, ANTT, IL, pc. 12 y Proceso contra João Nunes Tomás, sesión de genealogía, ANTT, IL, pc. 8033.

los años de 1730, ocupó el cargo de Fiscal de la Corona y Finanzas en Paraíba<sup>13</sup>.

La educación superior (aunque no fuera universitaria) recibida por los hombres parece haber influido en la educación de las mujeres de la familia que a menudo sabían leer y escribir, a diferencia de las mujeres e hijas de los hombres que no realizaron estudios avanzados, como parece haber ocurrido entre los cristianos nuevos de Río de Janeiro<sup>14</sup>. Así, Branca de Figueiroa, madre del abogado Luís da Silva, sabía leer y escribir, al igual que Guiomar y María de Valença, hermanas de Pedro de Valença, y doña Felícitas, hija, hermana y tía de magistrados. Pero esta singularidad era débil, porque en la generación inmediatamente posterior ya no se constata: ni las tres hermanas Chaves (Maria Franca, Joana do Rego y Felipa Mendes), hijas de notario y sobrinas del profesor Rafael Rodrigues, ni sus dos tías (Maria Franca da Fonseca y Florença da Fonseca) estaban alfabetizadas. También era poco común que lo fueran las mujeres de familias básicamente rurales, y sus declaraciones de que podían leer y escribir “más o menos”, o de que solo leían letra “redonda”, hacen pensar que lo aprendieron por su cuenta o sin que hubiera un cuidado especial en enseñarles a leer.

Los datos sobre el nivel de alfabetización de los cristianos nuevos de Paraíba serían mucho más reveladores si los comparásemos con una muestra del resto de la población de la región, pero desafortunadamente no existe suficiente información para llevarlo a cabo. A pesar de ello, los datos disponibles parecen mostrar que estaban por encima de la media de la época. Esto es aún más sorprendente, ya que la gran mayoría de los reos provenían de familias tradicionalmente agrícolas, lo que debería haber disminuido su interés por la instrucción. Del mismo modo que las familias de cristianos nuevos de Río, donde el índice de alfabetización de las féminas alcanzó el 46%<sup>15</sup>, las mujeres de Paraíba estaban por encima de lo que era de

<sup>13</sup> Provisiones regias del 6 de diciembre 1732 y del 24 de septiembre 1735, ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 82, fol. 185v y liv. 87, fol. 185; Solicitud de Cosme Peres de Gusmão al rey del 17 de agosto 1736. Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Paraíba, caixa 10, doc. 807.

<sup>14</sup> Lina GORENSTEIN: *A Inquisição contra as mulheres...* pp. 158-159.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 160.

esperar, especialmente en las áreas rurales. Sin embargo, no se debe concluir demasiado rápidamente que esta tasa de alfabetización está relacionada con la condición conversa, sino que puede reflejar la situación de otras familias de agricultores de esa misma región que, sin estar en la cumbre de la pirámide social, tenían una posición desahogada. Al tener que administrar sus tierras, medir su producción, controlar las cuentas de los muchos e imprescindibles préstamos en momentos de falta de liquidez, unos conocimientos básicos de letras y de matemáticas eran muy útiles para ellos, aun cuando el analfabetismo no molestaba en absoluto a los grandes terratenientes. Sin embargo, la facilidad para escribir de algunos paraibanos a veces excedía el mínimo necesario para su vida diaria: aunque no declarasen la posesión de libros en sus inventarios de bienes, aquí y allá, en sus procesos, se encuentran referencias a lecturas más profundas, directamente relacionadas con la práctica religiosa.

## LECTURAS DEVOCIONALES

Durante más de un siglo después de la conversión forzada, algunos judaizantes de Portugal lograron transmitir libros en hebreo, pero los testimonios de este tipo cesan a principios del siglo xvii. Un poco más tarde, la frontera franco-española permitió cierta circulación de obras propiamente judías, pero no he conseguido hasta la fecha encontrar indicios de que luego hayan cruzado la raya a Portugal<sup>16</sup>. Mas recientemente, Natalia Muchnik demostró cómo los comerciantes judíos o de origen judío de paso por España tuvieron un papel fundamental en la actualización del conocimiento del judaísmo normativo de los judaizantes castellanos<sup>17</sup>. Ignacio Chuecas Saldías, por su parte, mostró brillantemente los diferentes tipos

<sup>16</sup> Elias LIPINER: *Os baptisados em pé: estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*, Lisboa, Vega, 1998, pp. 166-227; Pilar HUERGA CRIADO: *En la raya de Portugal: solidaridades y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993, pp. 181-182.

<sup>17</sup> Natalia MUCHNIK: "Des intrus en pays d'Inquisition: présence et activités des juifs dans l'Espagne du xvii<sup>e</sup> siècle", *Revue des études juives*, 164 (enero-junio 2005), pp. 119-156.

de lecturas bíblicas que pudieron hacer judaizantes americanos, y también cómo las comunidades judías italianas pudieron influir en las devociones de esos mismos judaizantes, pero no hay estudios de esa profundidad para la realidad luso-brasileña<sup>18</sup>.

Sin embargo, la literatura proporciona numerosas muestras de circulación y lectura de obras, impresas o escritas a mano, utilizadas para la transmisión o preservación del judaísmo en tierras luso-americanas. Así, mientras los holandeses se establecían en Pernambuco, el rabino Menasseh ben Israel se jactó en Ámsterdam de enviar dos cajas de su *Conciliador*, recién salido de la prensa, a España y Brasil<sup>19</sup>. En Lisboa, en 1655, un tal Dudicê o Duduê (¿Didier?), nacido en Ruán de padres portugueses cristianos nuevos, dice ser amigo del desafortunado Manoel Fernandes Vila Real, y afirmó que tenía “un libro de ceremonias judías”<sup>20</sup>, en realidad probablemente contrario al judaísmo. Este tipo de libros fue utilizado comúnmente por los judaizantes para llenar los vacíos de su conocimiento del judaísmo, al igual que Francisco de Maldonado de Silva en Perú<sup>21</sup>. Asimismo, en Lisboa, poco tiempo antes, se luchaba en la calle por un “libro prohibido por el Santo Oficio por lo que contenía de la Antigua Ley”<sup>22</sup>. En Brasil, exceptuando los ejemplos de la época holandesa, es posible mencionar algunos casos similares. El asunto de las versiones romances, escritas y orales del Antiguo Testamento, hechas

<sup>18</sup> Ignacio CHUECAS SALDÍAS: “Resistiendo con las Escrituras. Judeoportugueses y el Antiguo Testamento en procesos inquisitoriales americanos (1580-1640)”, *Taller de Letras*, 62 (2018), pp. 133-150. Sobre la prohibición de la circulación de la biblia en vulgar, véase Sérgio FERNANDEZ LÓPEZ: *Lectura y prohibición de la Biblia en vulgar. Defensores y detractores*, León, Universidad de León, 2003.

<sup>19</sup> El que lo denuncia (en 1639), data el episodio de 1630, lo que es imposible, ya que el primer volumen del *Conciliador* es publicado solamente en 1632. Denuncia de Duarte Guterres del 14 de noviembre 1639, ANTT, IL, liv. 220, fol. 21v. Menasseh BEN ISRAEL: *Conciliador o de la conveniencia de los Lugares de la S. Escritura, que repugnantes entre si parecen. Obra ansi de los antiguos, como modernos sabios, con grande industria, y fe coligida* [...], Francofurti [Ámsterdam], Auctoris impensis, 1632.

<sup>20</sup> Denuncia de fray Egidio de Saint-Malô del 14 de marzo 1657, ANTT, IL, liv. 236, fol. 347-49v.

<sup>21</sup> Fue un libro antijudío, el *Scrutinium Scripturarum*, del rabino mayor de Burgos, Shelomoh ha-Laví, convertido al cristianismo y bautizado como Pablo de Santa María, el que determinó su adhesión al judaísmo. Nathan WACHTEL: “Francisco Maldonado de Silva: ‘le ciel face à face’”, *Annales HSS*, 4 (julio-agosto 1999), pp. 897-898.

<sup>22</sup> Proceso contra Fernão Martins, ANTT, IL, pc. 8006, fol. 20.

por Bento Teixeira en Bahía y Pernambuco a fines del siglo XVI, es conocido<sup>23</sup>, pero hay otros, como el del hombre de Itú (en la cercanías de São Paulo) que tenía, en 1722, “un libro de ceremonias judías”, o el de otro hombre de Bahía, del que se sospechaba, en 1712, que tenía la Biblia en portugués, porque estaba acostumbrado a recitar los salmos de David en ese idioma<sup>24</sup>. A pesar de la modestia de estos testimonios, ninguna de estas denuncias concierne a libros realmente judíos, es decir, en hebreo y / o teniendo como destinatarios a los lectores judíos, pero sí obras católicas, posteriormente prohibidas parcial o totalmente por las diferentes Inquisiciones, o por el contrario, totalmente permitidas, como las utilizadas por Fernando / Isaac Cardoso<sup>25</sup>. Sin embargo, hay un caso que puede contradecir este hallazgo y resultar interesante por referirse a paraibanos y a la familia de Antônio José da Silva, *O Judeu*. En Lisboa, después de su primer auto de fe, María de Valença dijo a los inquisidores que André Mendes da Silva tenía “un libro de la ley de Moisés”, y el hijo de María, Simão, que la esposa de André, Páscoa dos Rios, sabía palabras “en el idioma hebreo”, que él había oído pero, por supuesto, no lo entendió<sup>26</sup>. Sus testimonios son demasiado imprecisos para afirmar un conocimiento, incluso fragmentario, del hebreo o el uso de libros judíos, a pesar del judaísmo sorprendentemente estricto practicado por la familia de Páscoa dos Rios. Pero todo eso pasó en Lisboa en los años 1740, y no en Paraíba o Bahía. Incluso si no encontramos pruebas de lecturas de obras producidas en comunidades judías normativas entre los judaizantes de Paraíba del siglo XVIII, lo que

<sup>23</sup> José Antônio Gonsalves de MELLO: *Gente da Nação. Cristãos novos e judeus em Pernambuco 1542-1654*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana, 1996, pp. 87 y 138.

<sup>24</sup> Denuncia de fray Ignacio de Santa Catarina Noronha del 8 de abril 1722, ANTT, IL, liv. 284, fol. 544; Denuncia del promotor de la Inquisición de Lisboa contra Luis Mendes de Morais del 18 de octubre 1718, ANTT, IL, liv. 286, fol. 658.

<sup>25</sup> Yosef Haim YERUSHALMI: “Connaissance du judaïsme et préparation spirituelle chez les marranes revenus au judaïsme au cours du XVII<sup>e</sup> siècle”, en ídem: *Sefardica: Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, París, Chandeigne, 1998, pp. 235-254.

<sup>26</sup> Proceso contra Maria de Valença, confesión del 16 de abril 1739 y denuncia del 7 de octubre 1737, ANTT, IL, pc. 1530.

queremos demostrar aquí es que el uso de lo escrito fue fundamental para su conformación religiosa.

Así, algunos de los judaizantes de Paraíba alegaron la lectura de obras de teología católica para justificar su regreso al cristianismo, mientras que otros las leían de un modo sesgado. Diogo Nunes Tomás I dijo haber dejado la ley de Moisés, después de leer la *Diferença entre o temporal e o eterno*; y su sobrino bisnieto, Simão Rodrigues da Fonseca, dijo convencerse de la verdad del cristianismo cuando, ya preso en el colegio de los jesuitas en Olinda, a la espera de su embarque para Lisboa, pudo leer “algunos libros espirituales, como [el mismo] *Diferença entre o Temporal e o Eterno, Oriente conquistado a Jesus Cristo, y Palavra de Deus desatada*, entre otros títulos”<sup>27</sup>. Asimismo, parece que tuvieron acceso a textos sobre la práctica del judaísmo, si bien en los términos vagos en los que estos textos son mencionados llevan a pensar que se trataba, en la mayoría de los casos, simplemente de obras católicas leídas de modo desviado. Floriana Rodrigues dice que Simão Rodrigues Álvares, Luís Nunes da Fonseca y Luís de Valença Caminha leían “algunos libros sobre cómo seguir los preceptos de dicha ley [de Moisés]”. Según Isabel da Fonseca Rego, durante una estancia en su casa, Diogo Lopes Vila Real y su esposa recordaron las hazañas de Sansón, “leyendo al mismo tiempo por un libro que contaba estas cosas”. La lectura de pasajes del Antiguo Testamento es más explícita en la reunión familiar en la que Isabel afirma haber participado en la casa de su tío Luís da Fonseca. Igualmente, participaron la esposa de Luís,

<sup>27</sup> Proceso contra Diogo Nunes Tomás I, confesión del 21 de octubre 1729, ANTT, IL, pc. 196 y Proceso contra Simão Rodrigues da Fonseca, confesión del 6 de agosto 1736, ANTT, IL, pc. 2919. La *Palavra de Deos desatada em discursos concionatorios de doutrinas Evangelicas, Moraes, e Politicas, 1709-1712* (2 partes), es de autoría del padre Francisco de Mattos, rector del colegio jesuita de Río de Janeiro, y después provincial y rector del colegio de Bahía, donde falleció en 1720. El padre Francisco de Souza, nativo de Itaparica (Bahía), es el autor de *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de JESU da Provincia de Goa, 1710* (2 vol.). Francisco Barbosa MACHADO: *Bibliotheca Lusitana Historica Critica e Chronologica*[...] (4ª ed. en cd-Rom), Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, s.d. (1ª ed.: 1741-1759), vol. II, pp. 195-196 y 266. La versión portuguesa del “best-seller” *De la diferencia entre lo Temporal y Eterno* (14 ed. entre 1640 y 1675, traducido a varios idiomas, del inglés al guaraní, del jesuita madrileño de origen alemán Juan Eusebio Nierenberg (1595-1658), mereció al menos cuatro ediciones (1676, 1681, 1692...1741). Cf. Carlos SOMMERFOGEL: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruselas/ París, la Province de Belgique (S.J.), 1892, vol. 5, col. 1737-1740.

doña Felcitas, su hijo Dionísio, como también los padres de Isabel, su hermano José da Fonseca, su hermana Dionísia da Fonseca, su tío Jorge Nunes Thomas y su pariente Antônio da Fonseca Rego. En esta ocasión, Luís “leyó un libro que dijo ser la Sagrada Escritura, y dijo que Moisés caminó durante cuarenta años por el desierto y otras cosas de que ella no se recuerda”<sup>28</sup>. Ese tipo de lectura en grupo o en familia de fragmentos de la historia bíblica era tradicional entre los judaizantes, como ilustra el ejemplo de los marranos de Quintanar de la Orden estudiados por Charles Amiel<sup>29</sup>. También ese grupo (desbaratado por la Inquisición de Cuenca a partir de 1588) demuestra explícitamente cómo se usaban libros ortodoxos como una “enciclopedia del judaísmo”. Si esos libros fueron poco a poco prohibidos en España (con mas celeridad en Portugal)<sup>30</sup>, era imposible acometer una prohibición total de menciones de fragmentos del Antiguo Testamento, elemento fundacional y integrante del cristianismo. El mismo *Diferencia entre lo Temporal y Eterno*, del jesuita Nieremberg, mencionado, como vimos, por dos arrepentidos como el vehículo de su conversión, contenía algunos pasajes del Antiguo Testamento<sup>31</sup>. Así es que, lo que Luís de Valença Caminha y su hijo Pedro leían como textos del Antiguo Testamento<sup>32</sup>, debía haber sido extraído de obras ortodoxas.

Quién sabe si, por la dificultad de conseguir materia específicamente judía o también por la necesidad diaria de contraposición al catolicismo dominante, responde el hecho de que el criptojudaísmo de Paraíba se mantuvo en parte ‘en negativo’, es decir, se basaba en menospreciar los dogmas de la Iglesia. Ambrósio Nunes usaba un libro que describía la Pasión para demostrar a Dionísio da

<sup>28</sup> Proceso contra Floriana Rodrigues, confesión del 19 de herero 1732, ANTT, IL, pc. 12; Proceso contra Isabel da Fonseca Rego, confesiones del 1 de agosto 1732 y del 14 de septiembre 1733, ANTT, IL, pc. 8032.

<sup>29</sup> Charles AMIEL: “Les cent voix de Quintanar. Le modele castillan du marranisme”, *Revue de l'histoire des religions*, 218 (2001), p. 512.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 531.

<sup>31</sup> João Eusebio NIERENBERG: *Diferença entre o temporal e eterno. Chrisol purificador de desenganos com a memoria da eternidade e consideração dos Novísimos do homem, e principaes Mystérios Divinos*, Coimbra, Na Officina de Luis Seco Ferreyra, 1741, p. ex.: pp. 396-397.

<sup>32</sup> Proceso contra Henrique da Silva, confesión del 11 de octubre 1731, ANTT, IL, pc. 4259, y Proceso contra Felcitas Uchoa Peres de Gusmão, sesión de genealogía, ANTT, IL, pc. 11.

Silva que Dios no podía ser un hombre que fue tan maltratado<sup>33</sup>. Probablemente sería el libro de Diogo Nunes Thomas II, titulado *Pasión del hombre Dios*, confiscado por el obispo de Pernambuco en el momento de su arresto junto con algunos manuscritos y amuletos<sup>34</sup>. He encontrado hasta ahora dos libros que pueden corresponder a ese título<sup>35</sup>. No pude consultar el publicado en Lima “en la calle del Palacio” en 1724, obra de Fray Francisco Baleano. Por su parte, el libro de Juan Bautista Dávila, *Pasion del Hombre-Dios referida y ponderada en Decimas Españolas*, publicado en León de Francia en 1661, además de un curioso canto en el cual Dios Padre y Jesús comparten la responsabilidad de la Pasión<sup>36</sup>, disculpando así a los judíos, contiene minuciosas descripciones de las afrentas sufridas por Jesús, y que, sin duda, interesarían a judaizantes como Ambrósio Nunes.

Pero los judaizantes de la región no se limitaban a leer, ya que la transcripción de salmos en portugués y oraciones manuscritas circulaban entre ellos, lo que implica, por supuesto, la práctica de la escritura. Diogo, así como Ambrósio Nunes, Antônio da Fonseca Rego y Fernando Henriques Álvares tuvieron algunas de estas transcripciones<sup>37</sup>. Más que alfabetizado, este grupo de cristianos nuevos puede ser considerado culto o, al menos, letrado.

<sup>33</sup> Cuenta Dionisio que Ambrosio “puchando por um livro que trazia principiou nele a ler os martirios da paixão de Cristo Senhor Nosso e disse a ele confitente que visse a quem queria adorar e conhecer por Deus que era um homem que fora preso e asautado”. Proceso contra Dionísio da Silva, confesión del 8 de enero 1742, ANTT, IL, pc. 3754.

<sup>34</sup> Proceso contra Teresa Barbalha de Jesus, encuesta del 23 de mayo 1733, ANTT, IL, pc. 9397.

<sup>35</sup> Antoni PALAU Y DULCET: *Manual del Librero Hispanoamericano*, Barcelona, Librería Palau, 1948-1977, vol. II, p. 27 y vol. IV, p. 308-309.

<sup>36</sup> “Al querer de Padre mide / su [de Cristo] oración: porque si muere, / Muere porque el Padre quiere, / Quiere el Padre, porque el pide”. Juan Bautista DÁVILA: *Pasion del Hombre-Dios referida y ponderada en Decimas Españolas*, León, A costa de Horacio Boissat y Gorge Remeus, Claudio Bourgeat y Miguel Lietard, 1661, p. 39.

<sup>37</sup> Proceso contra Simão Rodrigues da Fonseca, confesión del 6 de agosto 1736, ANTT, IL, pc. 2919, y Proceso contra Teresa Barbalha de Jesus, encuesta de mayo 1733, ANTT, IL, pc. 9397.

## EL APRENDIZAJE DEL CRIPTOJUDAÍSMO

A pesar de la imagen estable que brindan los documentos, la instrucción del criptojudasmo no tenía lugar de inmediato, a pesar de la impresión de que los ritos y oraciones confesados en la sesión de “creencia” eran ya aprendidos desde el momento de iniciación. Este no podría ser el caso ni siquiera en un sistema religioso tan pequeño como el de los judaizantes de Paraíba; la enseñanza del judaísmo era progresiva, siguiendo el ritmo de las celebraciones u otras ocasiones de la vida diaria que requerían prácticas especiales. Esta es la impresión obtenida de ciertos pasajes de los procesos en los que las declaraciones de los reos no están distorsionadas por las frecuentes simplificaciones del vocabulario inquisitorial<sup>38</sup>.

A mediados del año 1728, mientras inspeccionaba sus plantaciones de caña con su hijo Simão, Antônio da Fonseca Rego le reveló la existencia de la “Ley de Moisés”, y le pidió que la siguiera, respetando ciertas prácticas que le describió. El padre prometió enseñarle a ayunar en el Día Grande, que iba a acontecer el siguiente mes de septiembre. Durante los pocos meses que separaron esta enseñanza del arresto de Antônio, procuró asegurarse de que su hijo fuera proclive al judaísmo, y Simão gradualmente aprendió los salmos penitenciales, como él se los enseñaba. En su confesión, Simão expuso que la iniciación tuvo lugar la víspera del Día Grande y confirmó la existencia de una hoja de papel que contenía los salmos que debía memorizar<sup>39</sup>. De la misma manera, Felipa Mendes dijo que su madre le prometió enseñarle gradualmente “las cosas que debía respetar”, y le hizo repetir la oración del fin de los ayunos “hasta que ella lo

<sup>38</sup> Sobre el problema de la homogenización del discurso de los reos, teniendo en vista una mayor eficacia del proceso, véase Bruno FEITLER: “Processos e práxis inquisitoriais. Problemas de método e de interpretação”, *Revista de fontes*, 1 (2014), pp. 55-64.

<sup>39</sup> Proceso contra Antonio da Fonseca Rego, confesión del 17 de enero 1732, ANTT, IL, pc. 10476; Proceso contra Simão Rodrigues da Fonseca, confesión del 6 de agosto 1736, ANTT, IL, pc. 2919.

supiera perfectamente”. Como Felipa era analfabeta, es probable que su madre también lo fuera, y que la transmisión fuera oral<sup>40</sup>.

Del mismo modo que Simão, otras personas dijeron que habían recibido una prolongada enseñanza mediante textos. Estos últimos, como hemos visto, eran en su mayor parte libros ortodoxos desde el punto de vista del catolicismo, pero en los que los judaizantes encontraron por doquier historias y ritos de la antigua ley. Debemos incluir en esa lista la Biblia, por lo menos algunos libros del Antiguo Testamento, entre ellos los Salmos de David y el Libro de Job, explicados por Luís de Valença Caminha a sus hijos Guiomar de Valença y Estêvão de Valença Caminha, que tenía más dificultades para entender estos textos que su hermana<sup>41</sup>. El hermano mayor de Guiomar y Estêvão, Pedro de Valença, realizaba individualmente estas lecturas, tal vez directamente en latín, porque, al ser letrado, se le supone suficiente conocimiento de este idioma para prescindir de las traducciones y llevarlas a realizar él mismo en el ámbito familiar<sup>42</sup>.

Esos manuscritos, que contenían oraciones y salmos en portugués o español, eran copiados y transmitidos en secreto, porque estas traducciones, incluso parciales (tradicionales en el Renacimiento europeo) fueron estrictamente prohibidas en el mundo ibérico en el contexto del Concilio de Trento<sup>43</sup>. Al igual que Antônio da Fonseca Rego, Fernando Henriques Álvares poseía un “cuaderno de papel” para transmitir a Francisco Pereira los salmos de David<sup>44</sup>. El capitán Teodózio de Lemos Duarte, testigo de una investigación sobre Teresa

<sup>40</sup> Proceso contra Felipa Nunes, confesión del 17 de marzo 1735, ANTT, IL, pc. 435. Las dos hermanas de Luísa de Chaves (la madre de Felipa), presas por la Inquisición también eran analfabetas, como sus sobrinas.

<sup>41</sup> “Sua molher do d<sup>o</sup> Henrique da Silva, Guiomar de Valença que tinha hum livro do testamento velho Psalms de david e liçoems de Job o qual lhe esplicava a ela seu pay Luis de Valença. Estevaõ de Valença Caminha filho do d<sup>o</sup> Luis de Valença q taõbem seu paj lhe explicava do mesmo livro mas q não lhe emtrava tudo na cabessa p çer mais Rudo do emtemdimento.” Declaración de Henrique da Silva del 7 febrero 1731, ANTT, IL, pc. 4259.

<sup>42</sup> Proceso contra Felicitas Uchoa Peres de Gusmão, confesión del 5 de diciembre 1731 y genealogía, ANTT, IL, pc. 11.

<sup>43</sup> Adriano PROSPERI: “Bibbia”, en ídem (dir.): *Dizionario Storico dell’Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. I, pp. 185-187.

<sup>44</sup> Proceso contra Francisco Pereira de Moura, confesión del 8 de enero 1734, ANTT, IL, pc. 436.

Barbalha de Jesus, afirma haber visto que, durante el arresto de Diogo Nunes Thomas II, se encontraron varias oraciones manuscritas en su casa, que luego fueron quemadas por orden del obispo<sup>45</sup>.

Sin embargo, estos textos, tanto manuscritos como impresos, no fueron utilizados de la misma manera por todos. Los hombres los utilizaban y los leían para aprender y transmitir su contenido, mientras que, en todas las declaraciones relativas a las paraibanas del siglo XVIII, ellas solo las escuchaban, a diferencia de lo que se documentaba en el siglo anterior en Ipojuca, entre las Valenças, de las cuales, al menos una, los leía, empleándolos para dirigir la oración de un público únicamente femenino. No existe un ejemplo similar para el siglo XVIII, durante el cual eran los hombres quienes conducían las lecturas. En la casa de Luís da Fonseca, nueve personas lo escuchaban leer la Biblia. En la de Ambrósio Nunes, que leía y comentaba con Diogo Lopes Vila Real el contenido de un libro sobre las hazañas de Sansón, su esposa, Isabel da Fonseca Rego, “escuchaba las conversaciones, sin saber a dónde llevaban” y, aunque sabía “leer y escribir un poco”, no participaba en las discusiones. Por lo tanto, según la persona que los utilizase, estos textos podrían usarse tanto para el aprendizaje como para la práctica del criptojudasmo, o ser una literatura *d'exempla*, e incluso de entretenimiento, especialmente para mujeres, en su mayoría iletradas. En consecuencia, es necesario relativizar otra idea, bastante difusa, acerca de la transmisión del judaísmo entre criptojudíos: el de la oralidad como único medio de diseminar creencias y prácticas religiosas, además del ya mencionado papel principal de las mujeres. Por lo que atañe a este segundo punto (el papel de las mujeres), tal vez fuese la aparición de Simão Rodrigues Álvares, cuyo conocimiento del judaísmo y su celo eran más fuertes que los de los paraibanos y cuyo predominio dentro del grupo es manifiesto, lo que inclinó la balanza del lado masculino

<sup>45</sup> Proceso contra Teresa Barbalha de Jesus, encuesta del 23 de mayo 1733, ANTT, IL, pc. 9397.

en la educación religiosa, conllevando a su vez a un mayor uso de la palabra escrita.

#### ¿IMPACTO EN LA LITURGIA?

A pesar de la presencia holandesa en la región entre 1630 y 1654 y la participación de algunos de los antepasados de los judaizantes de Paraíba en la vida religiosa de los judíos de Recife, Frederica o Ipojuca, cuando tuvieron acceso a libros educativos y litúrgicos judíos, ninguna de estas obras parece haber sobrevivido. Solo Floriana Rodrigues menciona la lectura “de algunos libros que declaraban los preceptos de la ley [de Moisés]”<sup>46</sup>, pero sus confesiones son poco fiables porque ella parece inventarse muchos detalles, y su declaración es lo suficientemente vaga como para que se pueda identificar ese libro con el Antiguo Testamento. Esta ausencia de obras judías, pero no de libros, es uno de los factores que explican el particular judaísmo que se practicaba en Paraíba y en otras partes del mundo desde hacía mucho (o poco) tiempo, alejados estos centros del judaísmo rabínico. Sin embargo, esto no significa que no quedase nada del uso de ciertas obras y de los contactos con judíos establecidos en la zona a lo largo del período holandés.

Algunas de las oraciones recitadas en Paraíba en el siglo XVIII tienen un ligero parecido con las oraciones de la liturgia judía, aun sin tener en cuenta los salmos, fácilmente encontrados en la liturgia católica. Estas similitudes son muy tenues y se pueden rebatir sin esfuerzo, pero creo que son indicaciones reales de una cierta continuidad que se logró, no mediante los libros, sino oralmente, o por la transcripción de una transmisión oral inicial, lo que explicaría las grandes disimilitudes existentes entre el modelo original y el encontrado en la documentación inquisitorial. En primer lugar, se nota que esas posibles relaciones se refieren principalmente a oraciones funerarias y penitenciales, pero no al Qaddish que, a pesar de ser la oración judía de duelo por excelencia, no remite directamente a la pena o al

<sup>46</sup> Proceso contra Floriana Rodrigues, confesión del 17 de enero 1732, ANTT, IL, pc. 12.

alma del difunto (como esas de los judaizantes de Paraíba), siendo sí una loa a Dios. Felipa Mendes oró así, enseñada por su madre, por el alma de su abuela:

“Nome de Adonai seja com a alma de minha avó que deste mundo partio por vontade e sentença do creador alto Rey da Piedade, vos Senhor queirais consolar, vos Senhor queirais obrigar Rey do Vil queirais, á mão direyta de Adonai seja sua estada, e sua morada com Abraham, e com Izac, e com Jacob, e com David, e com Salamão, e com Aram com estes justos, e boñs a Deus por esta alma queira rogar”<sup>47</sup>.

La invocación de Felipa puede compararse fácilmente con una oración de los muertos recitada en Ámsterdam, donde se repiten la demanda de perdón y las referencias a la geografía celeste:

“Holgança compuesta en estancia alta debaxo de alas de la divinidad en grado de santos y limpios, que como lustror del cielo alustran y esclarecen y escapamiento de huesos, y perdon de culpas, y alexamiento de rebello y allegamiento de salvaciõ y piedad y clemencia delante morador del cielo y parte buena para vidas del mundo vinideroalli sea dadiva y parte del alma de (hulano hijo de hulano) que se partiõ à su mundo (en brevedad de años) por voluntad de morador de cielos”<sup>48</sup>.

Las oraciones que se debían pronunciar, en alternancia con las plegarias diarias (Amidah y bendiciones), el día anterior y el día de los ayunos particulares (en el idioma de los judíos portugueses, “ayuno

<sup>47</sup> Proceso contra Isabel da Fonseca Rego, sesión de *crença* del 29 de enero 1734, ANTT, IL, pc. 8032. Una de las oraciones transcritas por Samuel Schwarz, a pesar de la diferencia de texto, incluye esos mismos temas: “O Senhor a livre da pena de aguilhão / a ponha em bom lugar, / posta em alçamento; / no ceu com claridade [...] que fale com Elias e Araão, / com todos aqueles que profetas são / e que arredor do Senhor estão”. Samuel SCHWARZ: “Os Cristãos-Novos em Portugal no século XX”, *Arqueologia e História*, IV, 1925, p. 77 (n.º 62).

<sup>48</sup> *Orden de las oraciones cotidianas por estilo seguido y coriente con las de Hanucah Purim, y Ayuno del solo. Como tambien de las tres Pascuas, de Pesah, Sebuoth, y Sucoth*, Amsterdam, D. Tartas, 5441 [1681], pp. 417-418.



BRUNO FEITLER

del solo”), llevan a varias referencias, aunque puntuales, que se pueden identificar en Paraiba. Antes de la puesta del sol, que anuncia el inicio del ayuno (como de todas las festividades judías), se recita:

“Señor de los mundos, he yo delante ti con ayuno de voluntad mañana. Sea voluntad delante ti .A. [Adonay] mi Dio y Dio de mis padres q me rescibas con amor y voluntad, y entre delante ti mi oracion, y respondas à mi oracion, y medeziname por tus piedades las muchas, q tu oyen oracion de toda boca. Sean por voluntad dichos de mi boca, y pensamiento de mi coraçõ delante ti .A. mi suerte y mi redemidor. Hazien paz en sus cielos, el por sus piedades haga paz sobre nos, y sobre todo Ysrael. Amen”.

El día siguiente en un momento determinado de la Amidah, se pronuncian estas palabras:

“Padre el piadoso oye nuestra boz .A.N.D. [Adonay Nuestro Dio] y apiada sobre nos, y rescibe con piedades y con voluntad à nuestra oracion, y miembra tus piedades, y sojuzga à tu saña, y aparta de nos mortandad, y espada y hambre, y cautiverio, y prea, y apeteite malo, y enfermedades malas y firmes, y acaecimientos duros y malos, y sentencia sobre mi sentencias buenas, y sobre todos varones de mi casa, y rebuelvanse tus piedades con tus condiciones, y uza con nos A.N.D. con condiçõ de merced, y con condiçõ de piedades, y entre con nos delante regla del juyzio, y escucha nuestra oracion, y nuestra rogativa, y nuestro clamor, que tu oyen oracion de toda boca. Respondeme mi padre, responde-me en día de ayuno de la afflicion esta, q en angustia grande yo sobre todo lo que pequê, y que atorci, que rebellé delante ti de dia de mi ser sobre la tierra hasta el dia este, avergonçado yo de mis rebellos, y arregistado yo, y arrepudiado de mis delitos y de mis pecados: empero puse tus piedades à escuenta mis ojos, que tu uzança de alongar tu furor, y tu uzo de apiadar sobre tus criaturas, q tu bueno y perdonan, y grande de merced à todos tus llamares, y por tus piedades las muchas respondeme en hor y en momento este, y sea apocamiento de mi sevo, y mi sangre el apocante con

✻ 448



mi ayuno oy contado, y rescebido, y envoltado delante ti, como sevo puesto sobre cuestras de tu ara para perdonar sobre todo lo que pequè, y lo que atroci, y lo que rebellè delante ti, quier por fuerça, quier por voluntad, quier por yerro, quier por sobervia, quier por conoscimiento, quier no por conoscimento: y envoltame por tus piedades las muchas, y no cates à mi malicia, y no te encobras de mi rogativa, see agora cercano à mi clamor, y clamor de varones de mi casa: antes q llame à ti, tu responderás: antes que hable, tu oyrás: como es dicho: y será antes q llamen yo responderé aun ellos hablantes, yo oyrè; q tu .A. libran, y escapan, y respondien, y apiadan en toda hora de angustia y aprieto, y oyen oracion de toda boca. Bendito tu A. oyen oracion”.

En los momentos previos a la conclusión de la Amidah, se añade:

“Sea voluntad delante de ti .A. mi Dio, y Dio de mis padres, que rescibas mi alma con piedad quando la tomares de mi, y hazerlahas estar debaxo de filla de ti honra, q de alli la plantaste, y quando muriere, sea mi muerte perdon sobre todos mis delitos. Ruego .A. mi Dio, y Dio de mis padres, rescibe mi clamor, y responde à mi aplacacion, y oye à mi oracion, muchigua, lavame de mi delito, y de mi pecado me alimpia, y alimpiame de yerros, y de ocultas me libra paraque sea de hojos de hombre: que en sombras de tus alas se abrigan y se hartan de grossura de tu casa, y de arroyos de tus deleytes los abrevas [...]”<sup>49</sup>.

La forma de reconocer el estado de pecado y su corolario, las numerosas demandas de perdón, así como las solicitudes de protección, son muy similares a las de los judaizantes de Paraíba. El tema penitencial también se encuentra en los Salmos, y ciertamente proviene de ellos, pero a pesar de esto, detalles como las mortificaciones comparándolas con los sacrificios del templo, como la oración para

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 433-436 y p. 439.

el ayuno enseñada a Simão Rodrigues da Fonseca por su padre, constituyen el rastro de un enlace más cercano.

“Alto Deos de Abrahaõ, Forte Deos de Israel, Senhor, que viste a Daniel posto em taõ grandes alturas, deixo as abaxuras, meus olhos lancey aos Montes donde me ha de vir a ajuda, minha ajuda he boa, que he do Senhor Adonay, que criou os Ceos, e a Terra, eu vos offereço o meu jejum, minhas oraçoês, e petiçoês minha carne, e meu osso, que hoje neste dia hey derretido [...]”<sup>50</sup>.

A pesar de estas similitudes, las oraciones de los paraibanos difieren mucho de aquellas que sus abuelos pudieron haber aprendido en las sinagogas de los judíos del Pernambuco holandés: las versiones rabínicas siempre conservan, a pesar del acto privado de este tipo de ayunos, referencias continuas al resto del pueblo de Israel, ausentes de las oraciones de los judaizantes, lo que es una prueba irrefutable de que la economía de salvación de los judaizantes se había distanciado mucho de la de los judíos ortodoxos, aproximándose más de la católica<sup>51</sup>.

En la península, más cerca de Bayona, Ámsterdam, Italia y del Norte de África con los cuales hubo intensos intercambios de todo tipo y de donde a menudo venían judíos “de señal” o disfrazados para entablar sus negocios y tal vez convencer a un primo o un amigo para que los acompañaran en su regreso a las “tierras de la libertad”, en donde el judaísmo era permitido, el criptojudasmo pudo renovarse más fácilmente, incluso todavía a principios del siglo XVIII<sup>52</sup>. En Portugal, finalmente, con las universidades e imprentas, el acceso

<sup>50</sup> Proceso contra Simão Rodrigues da Fonseca, confesión del 6 de agosto 1736, ANTT, II, pc. 2919.

<sup>51</sup> Trato de las influencias del catolicismo en esa economía de la salvación en Bruno FEITLER: *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens...*, pp. 344-357.

<sup>52</sup> Yosef KAPLAN: “The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the ‘Lands of Idolatry’ (1644-1724)”, en ídem: (org.), *Jews and Conversos, studies in society and the Inquisition*, Jerusalén, Magnes Press, 1985, pp. 197-224. Pilar Huerga Criado identificó una intensificación de ese tipo de contacto entre judíos del sur de Francia y sus parientes españoles durante la segunda mitad del siglo XVII, Pilar HUERGA CRIADO: *En la raya de Portugal...*, p. 173. Véase también Natalia MUCHNIK: “Des intrus en pays d’Inquisition...”

a las obras católicas que contienen descripciones del judaísmo era más fácil. Ciertamente, desde la metrópolis, la información podía llegar al otro lado del Atlántico, y Simão Rodrigues Álvares es un ejemplo, como también Miguel de Mendonça Valhadolid, criado en Ámsterdam y detenido en São Paulo en 1728<sup>53</sup>, pero la distancia para viajar era grande. De ese modo, en la Paraíba de principios del siglo XVIII, a pesar del uso del soporte de lo escrito para el aprendizaje y la transmisión del criptojudasmo, estos libros, que en principio debían transmitir y perpetuar conocimiento e ideas, no sirvieron para revitalizarlos, pero quizás, debido al uso indirecto o parcial y a la adaptación continua de sus lectores criptojudíos, para transformarlos aún más dando lugar a un sistema de creencias y practicas originales y cambiantes.

## BIBLIOGRAFÍA

- Charles AMIEL: “Les cent voix de Quintanar. Le modele castillan du marranisme”, *Revue de l'histoire des religions*, 218 (2001), pp. 487-577.
- Ângelo ASSIS: *Macabeias da Colônia. Criptojudasmo feminino na Bahia*. São Paulo, Alameda, 2012.
- Menasseh BEN ISRAEL: *Conciliador o de la conveniencia de los Lugares de la S. Escritura, que repugnantes entre si parecen. Obra ansi de los antiguos, como modernos sabios, con grande industria, y fé coligida [...]*, Francofurti [Ámsterdam], Auctoris impensis, 1632.
- Miriam BODIAN: *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- Roger CHARTIER: “Les pratiques de l'écriture”, en Philippe ARIÈS y Roger CHARTIER (org.): *Histoire de la Vie Privée*, París, Seuil, 1986, vol. 3, pp. 113-121.
- Ignacio CHUECAS SALDÍAS: “Resistiendo con las Escrituras. Judeoportugueses y el Antiguo Testamento en procesos inquisitoriales americanos (1580-1640)”, *Taller de Letras*, 62 (2018), pp. 133-150.

<sup>53</sup> Alberto DINES: “Notícia sobre a Inquisição em São Paulo”, *D.O. Leitura*, [São Paulo], 18-3 (marzo 2000), pp. 37-44.

- Juan Bautista DÁVILA: *Pasion del Hombre-Dios referida y ponderada en Decimas Españolas*, León, A costa de Horacio Boissat y Gorge Remeus, Claudio Bourgeat y Miguel Lietard, 1661.
- Alberto DINES: “Notícia sobre a Inquisição em São Paulo”, *D.O. Leitura*, [São Paulo], 18-3 (marzo 2000), pp. 37-44.
- Bruno FEITLER: *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil. Le Nordeste. xviième et xviiième siècles*, Lovaina, Leuven University Press, 2003.
- , “Processos e práxis inquisitoriais. Problemas de método e de interpretação”, *Revista de fontes*, 1 (2014), pp. 55-64.
- Sérgio FERNÁNDEZ LÓPEZ: *Lectura y prohibición de la Biblia en vulgar. Defensores y detractores*, León, Universidad de León, 2003.
- José Eduardo FRANCO y Paulo de ASSUNÇÃO: *As metamorfoses de um polvo. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI-XIX)*. Lisboa, Prefácio, 2004.
- Maria Antonieta GARCIA: *Judaísmo no feminino. Tradição popular e ortodoxia em Belmonte*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1999.
- Lina GORENSTEIN: *A Inquisição contra as mulheres. Rio de Janeiro, século xvii e xviii*, São Paulo, Humanitas, 2005.
- David L. GRAIZBORD: *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora 1580-1700*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.
- Pilar HUERGA CRIADO: *En la raya de Portugal: solidaridades y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993.
- Janet L. JACOBS: *Hidden Heritage. The Legacy of the Crypto-Jews*, Berkeley, University of California Press, 2002.
- Elias LIPINER: *Os baptisados em pé: estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*, Lisboa, Vega, 1998.
- Yosef KAPLAN: “The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the ‘Lands of Idolatry’ (1644-1724)”, en Yosef KAPLAN (org.): *Jews and Conversos, studies in society and the Inquisition*, Jerusalén, Magnes Press, 1985, pp. 197-224.
- , *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- , *Les nouveaux-juifs d’Amsterdam. Essais sur l’histoire sociale et intellectuelle du judaïsme séfarade au xviiè siècle*, Paris, Chandeigne, 1999.

- Francisco Barbosa MACHADO: *Bibliotheca Lusitana Historica Critica e Chronologica*[...] (4ª ed. en cd-Rom), Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, s.d. (1ª ed.: 1741-1759).
- Henry MÉCHOULAN: *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Edición de La certeza del camino de Abraham Pereyra*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987.
- Renée Levine MELAMED: *Heretics or Daughters of Israel. The Crypto-Jewish Women of Castile*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- José Antônio Gonsalves de MELLO: *Gente da Nação. Cristãos novos e judeus em Pernambuco 1542-1654*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1996.
- Natalia MUCHNIK: “Des intrus en pays d’Inquisition: présence et activités des juifs dans l’Espagne du xviiè siècle”, *Revue des études juives*, 164 (enero-junio 2005), pp. 119-156.
- João Eusebio NIERENBERG: *Diferença entre o temporal e eterno. Chrisol purificador de desenganos com a memoria da eternidade e consideração dos Novísimos do homem, e principaes Mysterios Divinos*, Coimbra, Na Officina de Luis Seco Ferreyra, 1741.
- Antoni PALAU Y DULCET: *Manual del Librero Hispanoamericano*, Barcelona, Librería Palau, 1948-1977.
- Adriano PROSPERI: “Bibía”, en ídem (coord.) *Dizionario Storico dell’Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. I, pp. 185-187.
- Orden de las oraciones cotidianas por estilo seguido y coriente con las de Hanucah Purim, y Ayuno del solo. Como tambien de las tres Pascuas, de Pesah, Sebuoth, y Sucoth*, Amsterdam, D. Tartas, 5441 [1681].
- Cecil ROTH: *A History of the Marranos*, New York/ Philadelphia, Meridian Books, Inc./ The Jewish Publication Society of America, 1959 (1ª ed.: 1932).
- Maria Beatriz Nizza da SILVA: “Educação feminina e educação masculina no Brasil colonial”, *Revista de História*, 109 (henero-marzo 1977), pp. 149-164.
- Carlos SOMMERFOGEL: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruselas/ París, a Province de Belgique (S.J.), 1892, vol. 5, col. 1737-1740.
- Claude B. STUCZYNSKI: “Marranesimo”, en Adriano PROSPERI (coord.): *Dizionario Storico dell’Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, vol. 2, p. 995.
- Nathan WACHTEL: “Francisco Maldonado de Silva: ‘le ciel face à face’”, *Annales HSS*, 4 (julio-agosto 1999), pp. 897-898.
- , *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001.



BRUNO FEITLER

Yosef Haim YERUSHALMI: “Connaissance du judaïsme et préparation spirituelle chez les marranes revenus au judaïsme au cours du xvii<sup>e</sup> siècle”, en *idem: Sefardica: Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, Chandeigne, 1998, pp. 235-254.



✻ 454





DEL IMPERIALISMO MESIÁNICO DE LOS PRIMEROS  
AUSTRIAS AL DE JUAN V DE PORTUGAL:  
DISCURSOS ICONOGRÁFICOS COMPARADOS DE ALTERIDAD  
(MORISCOS Y TURCOS)\*

Borja Franco Llopis

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

Iván Rega Castro

*Universidad de León*

El proceso de construcción de la imagen regia es uno de los aspectos que mayor número de estudios ha generado en los últimos años. Fueron bastantes los investigadores que se dedicaron a dicho cometido, como Fernando Checa en sus publicaciones dedicadas a Carlos V y Felipe II<sup>1</sup>, paralelamente a lo que hizo Peter Burke en sus trabajos sobre la figura Luis XIV<sup>2</sup>, creando un modelo metodológico que fue el germen de muchos otros libros o artículos que trataron de conocer los mecanismos de conformación de la imagen pública del rey y sus usos políticos.

Partiendo de estos modelos, y de las variantes que han ido surgiendo en las últimas tres décadas, en estas páginas nos proponemos hacer un estudio comparativo de “los medios de crear una imagen real y de difundirla mediante distintos expedientes de la propaganda”, en palabras de Roger Chartier, los cuales revelaron una fuerte capacidad de oposición a los enemigos de la fe y, de un modo particular, contra el islam. Esta “representación” regia no solo actuó en ausencia o sustitución del soberano, sino también en

\* Este trabajo forma parte de una investigación más extensa llevada a cabo dentro del Proyecto de Investigación HAR2016-80354-P: “Antes del orientalismo: Las imágenes del musulmán en la Península Ibérica (siglos xv-xvii) y sus conexiones mediterráneas”, IP: Borja Franco Llopis.

<sup>1</sup> De entre sus múltiples publicaciones destacamos Fernando CHECA CREMADES: *Felipe II. Mecenas de las artes*, Madrid, Nerea, 1992 y, del mismo, *Carlos V. La imagen del poder en el Renacimiento*, Madrid, El Viso, 1999.

<sup>2</sup> Peter BURKE: *La Fabricación de Luis XIV*, Madrid, Nerea, 1995.





los eventos en los cuales el propio monarca desempeñó el papel de “actor de sí mismo”, como en las fiestas de recibimiento y entradas solemnes<sup>3</sup>. Por lo tanto, no tomaremos como punto de partida los retratos oficiales conservados en las colecciones reales, sino los grabados, estampas o decoraciones efímeras para entradas regias, fiestas locales o sepelios, a fin de ahondar en el conocimiento de la cultura visual de la Edad Moderna y las relaciones entre arte y poder. Justamente estas imágenes fueron más ampliamente difundidas entre la población, al formar parte de eventos públicos que discurrieron en el seno de las principales urbes, por lo que se dio un proceso de comunicación de mucho mayor alcance y con diversos niveles de significación, lo que difícilmente encontramos en otras obras para consumo privado.

Para darle un carácter más transversal, de larga duración, y mostrar las distintas facetas de dicho proceso hemos considerado oportuno el confrontar dos modelos de “propaganda” muy similares en su fondo, pero geográfica y cronológicamente distintos: los del emperador Carlos V y el rey Felipe II durante la Unión Ibérica frente al de Juan V en Portugal ya en el siglo XVIII. Esta elección no es casual, porque en ambos casos la lucha contra el islam —ya en el Mediterráneo, ya en la costa africana— fue una preocupación constante de los reyes citados, y los medios para publicitar sus victorias siguieron derroteros parejos. Ellos y sus respectivos pueblos creían que habían sido elegidos para defender y sustentar la fe, participando de las mismas ideas de “imperialismo mesiánico”<sup>4</sup>, tal y como narraron los apologistas de sus reinados.

<sup>3</sup> Roger CHARTIER: “Prólogo”, en Fernando BOUZA: *Imagen y propaganda: Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, Akal, 1998, pp. 5-11, esp. p. 6.

<sup>4</sup> Tomamos prestado el término de Geoffrey PARKER: *El éxito nunca es definitivo: imperialismo, guerra y fe en la Europa Moderna*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 147-150. Del mismo, “David o Goliath: Felipe II y su mundo en la década de 1580”, en Geoffrey PARKER y Richard L. KAGAN (ed.): *España, Europa y el mundo Atlántico. Homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons Historia-Junta de Castilla y León, 2001, pp. 321-346, esp. pp. 324-325 y 336-337.



## CARLOS V: ¿MAUROFOBIA O MAUROFILIA ARTÍSTICA?

Empezaremos nuestro recorrido con la figura de Carlos V y lo haremos planteándonos un debate que la historiografía lleva años discutiendo: el talante maurofílico o maurofóbico del emperador<sup>5</sup>. Debido al espacio del que disponemos, hemos querido centrar nuestra reflexión en torno a este aspecto vinculándolo con la figura de los moriscos, conversos (forzosos) del islam. Esta elección se basa, principalmente, en que fue ese origen islámico y su condición de “enemigo interno” lo que condicionó la creación de su imagen en el mundo moderno, así como su percepción durante los siglos XVI y XVII. Hasta ahora, la figuración de los cristianos nuevos ha sido tratada de un modo bastante monolítico. La historiografía ha sido fiel heredera del lema “todos son uno”, creado por los apologistas de la expulsión. No estamos de acuerdo con dicho posicionamiento, pues la imagen de los moriscos y su relación con la publicística regia debe ser repensada entendiendo que ésta dependió no sólo de las distintas aproximaciones que la Monarquía tuvo con este grupo religioso, sino también estuvo mediatizada por la política exterior de los monarcas. El análisis de las imágenes efímeras de los cristianos nuevos de moros nos permitirá ver la ambivalencia de ciertas iconografías y la cantidad de aristas que incluyeron la cambiante

<sup>5</sup> Podemos encontrar la gestación de dichos términos en Georges CIROT: “La maurophilie littéraire en Espagne au xvte siècle”, *Bulletin Hispanique*, 40, 2 (1938), pp. 150-157; 40, 3 (1938), pp. 281-296; 40, 4 (1938), pp. 433-447; 41, 1 (1939), pp. 65-85; 41, 4 (1939), pp. 345-351; 42, 3 (1940), pp. 213-227; 43, 3-4 (1941), pp. 265-289; 44, 2-4 (1942), pp. 96-102; 46, 1 (1944), pp. 5-25. En su aplicación al arte fueron fundamentales los trabajos de Ramón MENÉNDEZ PIDAL: “Romancero nuevo y maurofilia”, en *España en su historia*, Madrid, Minotauro, 1957, vol. 2, pp. 153-279, donde se hace una primera aproximación a este asunto, de un modo paralelo a lo que realizara Leopoldo Torres Balbás, por las mismas fechas, al tratar de Isabel la Católica y de la maurofilia cultural de su predecesor, Enrique IV. De este último véase Leopoldo TORRES BALBÁS: “El ambiente mudéjar en torno a la Reina Católica y el arte hispanomusulmán en España y Berbería durante su reinado”, en *Curso de conferencias sobre la política africana de los Reyes Católicos*, Madrid, CSIC, 1951, vol. 2, pp. 81-125. Sin embargo, ha sido Barbara Fuchs la que de forma sistemática ha aplicado este término como herramienta analítica de las costumbres, trajes y arquitectura hispanas de la Edad Moderna. Véase Barbara FUCHS: *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 2009.

percepción de esta minoría dentro del discurso de la *fabricación* de la imagen del rey con respecto al “otro”.

El problema principal con el que nos encontramos es que esta fábrica no es algo que se diera sólo en el siglo en el que vivieron los cristianos nuevos, sino que ha sufrido también bastantes adiciones ideológicas en los años siguientes<sup>6</sup>. Como se ha indicado, existía una percepción de la alteridad propia del siglo XVI y otra que se ha creado por el interés de los historiadores o biógrafos al resaltar algunos aspectos importantes de su reinado con respecto a sus enemigos y en especial frente al islam. Estudiar la predilección o aceptación por parte de Carlos V de “lo moro”, únicamente a través de aspectos como los gustos sartoriales en la corte, el uso de trajes “a la morisca” (que desde la época de Juan I de Castilla eran habituales en la propia corte)<sup>7</sup>, los juegos de cañas<sup>8</sup>, o ciertas alianzas con las tropas de Muley Hassan en el norte de África, y oponerle todo frente a una actitud intransigentemente maurofóbica en los asuntos turcos, creemos que impide ver otras estrategias regias de mostrar su poder y magnanimidad. Además este posicionamiento bipolar tiende a ocultar ciertas actitudes frente al islam que no se dieron en otros territorios europeos y nos sitúa en un universo reduccionista de lo que realmente fue el contacto con los musulmanes. Es cierto que la postura de los monarcas habsbúrgicos frente al Turco fue de unánime rechazo y confrontación, pero no tanto en lo que se refiere al islam en general o al morisco en particular.

Un claro ejemplo de ello podemos tenerlo ya en las primeras entradas regias celebradas por Carlos V en Italia para conmemorar

<sup>6</sup> Miguel Á. de BUNES IBARRA: *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, Cátedra, 1983.

<sup>7</sup> Véanse, entre otros, Olivia R. CONSTABLE: *To live like a moor. Christian perceptions of Muslim identity in Medieval and Early Modern Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2017; Noelia SILVA SANTACRUZ: “Maurofilia y mudejarismo en época de Isabel la Católica”, en Fernando CHECA CREMADES (ed.): *Isabel la Católica. Magnificencia de un reinado*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 141-154; Clara ESTOW: *Pedro the Cruel of Castile, 1350-1369*, Leiden, Brill, 1995.

<sup>8</sup> El mejor estudio sobre el valor maurofílico o maurofóbico de los juegos de cañas se ha realizado recientemente en Javier IRIGOYEN-GARCÍA: *Moors Dressed as Moors. Clothing, Social Distinction, and Ethnicity in Early Modern Iberia*, Toronto, University of Toronto Press, 2017.

las victorias en el norte de África. En ellas se produce un dualismo: por un lado, se muestra la imagen del Turco vencido, apareciendo incluso como trofeo de guerra, pero, a la vez, se exalta la colaboración de los musulmanes, a través de las tropas de Muley Hassan, el “moro amigo” que participó en la lucha contra los otomanos<sup>9</sup>. El que fuera favorecido por el emperador como rey de Túnez se representa en diversas decoraciones efímeras italianas en un lugar bastante preponderante. Pero no sólo eso, también es conocido el constante migrar de los familiares de Hassan por territorio peninsular, donde fueron acogidos con agrado en la corte. El musulmán (aliado) era bienvenido y alabado por reconocer la supremacía del rey cristiano y no fue siempre forzado a su conversión<sup>10</sup>.

Lo mismo sucedería, tal y como demostraron Bunes y Falomir<sup>11</sup>, en uno de los estandartes máximos de la victoria frente al Turco en el norte de África: los conocidos tapices de la *conquista de Túnez* realizados por Jan Cornelisz Vermeyen en colaboración con Pieter Coecke van Aelst y tejidos por Willem de Pannemaker, por diseño de María de Hungría entre 1548 y 1554 con el beneplácito de su hermano, el emperador<sup>12</sup>. Si bien el cometido de las obras era exaltar

<sup>9</sup> Sobre la figura del “moro amigo” se ha avanzado mucho en los últimos años. De entre lo más destacado queremos citar a Beatriz ALONSO ACERO: *Sultanes de Berbería en tierras de cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2006; Cristelle BASKINS: “De Aphrodisio expugnato: The Siege of Mahdia in the Habsburg Imaginary”, *Il Capitale Culturale*, núm. extraordinario 6 (2017), pp. 25-48. Actualmente esta última autora está escribiendo una monografía sobre la figura de Muley Hassan. Aprovechamos esta nota para agradecerle los capítulos que ha compartido con nosotros.

<sup>10</sup> De un modo más velado esto también sucede en la entrada de Alfonso el Magnánimo en Nápoles en 1443, donde, por una parte, aparecían los moros vencidos por el rey y, por otra, los musulmanes que ayudaron en tal batalla. Sobre este evento véase, entre otros, Joan MOLINA FIGUERAS: “Contra turcos. Alfonso d’Aragona e la retorica visiva della crociata”, en Giancarlo ABBAMONTE (ed.): *La battaglia nel Rinascimento meridionale: moduli narrativi tra parole e immagini*, Roma, Viella, 2011 pp. 97-110.

<sup>11</sup> Miguel FALOMIR y Miguel A. de BUNES IBARRA: “Carlos V, Vermeyen y la conquista de Túnez”, en Juan Luis CASTELLANO CASTELLANO (ed.): *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 5, pp. 243-258.

<sup>12</sup> *Tapices de la conquista de Túnez*, TA-13/1-12, Madrid, Patrimonio Nacional. Sobre estas obras es ineludible citar su mejor catálogo razonado: Hendrik J. HORN: *Jan Cornelisz Vermeyen. Painter of Charles V and his Conquest of Tunis*, Doornspijk, Davaco, 1989. Así como una revisión de los mismos en: Wilfried SEIPEL (ed.): *Der Kriegszug Kaiser Karls V gegen Tunis. Kartons und Tapissereien*, Milán, Skira, 2000. En los últimos

la victoria de Carlos V frente a los turcos, los pintores debían seleccionar aquellos personajes que hicieran mucho más comprensible el mensaje a los potenciales espectadores. Para ello, insistieron en la despiadada figura del jenízaro otomano decapitando a los servidores imperiales, mostrando la crueldad de los turcos, mientras que, junto a ellos, aparecen otros combatientes musulmanes portando armas a la antigua. Hasta aquí nada nuevo, pero en palabras de los autores anteriormente citados, Vermeyen, llevado por su interés en diferenciar e individualizar entre los “moros amigos” y aquellos “enemigos”, comete el “error” (consciente) de retratar con frecuencia a los aliados hafísíes de Carlos V, caballería que no tuvo relevancia en la campaña, pero que son la excusa por la que el cuerpo expedicionario español se encontraba en Túnez<sup>13</sup>. Es decir, intenta demostrar la importancia de la colaboración de las tropas musulmanas norteafricanas en la lucha contra el Turco. Con ello se publicita que el emperador no sólo es poderoso y vence a sus enemigos, sino que también es justo y magnánimo, reconociendo el papel de sus aliados en sus victorias. Una actitud que sobrepasa el citado dualismo maurofilia-maurofobia del que hablamos con anterioridad.

Lo mismo sucedería años antes, en sus nupcias en Sevilla. En el programa iconográfico creado para festejar su matrimonio con Isabel de Portugal en 1526<sup>14</sup> se defiende el poder de Carlos V frente a sus enemigos, pero también su prudencia y buen gobierno asimilando a los vencidos. En este evento, en el séptimo y último arco, el más importante de todos, se representaba en su basamento:

---

años, estudiosos como Miguel Á. Zalama y Jesús F. Pascual Molina han publicado diversas aportaciones sobre sus usos en la España moderna como elemento propagandístico. Véase, por ejemplo, Miguel Á. ZALAMA *et al.*: *El legado de las obras de arte: tapices, pinturas, esculturas: sus viajes a través de la historia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2017.

<sup>13</sup> Miguel Á. de BUNES IBARRA: “Vermeyen y los tapices de la conquista de Túnez. Historia y representación”, en Bernardo J. GARCÍA GARCÍA.: *La imagen de la Guerra en el arte de los antiguos Países Bajos*, Madrid, Editorial Complutense y Fundación Carlos de Amberes, 2006, p. 120.

<sup>14</sup> Un estudio detallado de todo el ceremonial puede encontrarse en Juan Antonio VILLAR SÁNCHEZ: *1526. Boda y luna de miel del emperador Carlos V. La visita imperial de Andalucía y al Reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 2000.



“un español vestido con capuz y collar, de jubón y borcegués a la antigua con una espada en mano [...] un romano vestido también a la antigua, un alemán, un morisco con un vaso y con una sobrerropa, y el indio, vestido de plumas, con un plato y fuentes llenas de perlas. Se observaba asimismo muchas otras gentes de extrañas provincias y reinos. En la otra parte de este arco, un grupo de mujeres vestida a la española, romana, alemana, morisca e india, con las insignias ya referidas. De unas nubes de encima de ellas y ellos salía esta letra: *Vincit Regnat Imperat.*”<sup>15</sup>.

Las fuentes italianas fueron algo más parcas<sup>16</sup>, pero insistieron en el vestido como elemento de diferenciación. En este sentido, la nación morisca se integra, como la india, dentro de la corona, bajo el poder de Carlos V, no como un enemigo, sino como súbdito, al mismo nivel que el resto de las comunidades citadas. Esto nos parece muy significativo, pues justo por aquellas fechas había finalizado la contienda de las Germanías en Valencia que se saldó con múltiples conversiones forzosas y enfrentamientos cruentos entre musulmanes y cristianos viejos. El rey obvia estos problemas, volviendo a mostrar su magnanimidad. Con ello, insistimos, no es que se niegue la lucha contra el islam, sino que se matiza, se distingue entre aquellos colaboracionistas o que podrían en un futuro ser importantes en el gobierno de su territorio, como los moriscos, frente a los verdaderos enemigos de la fe: los turcos. Turcos que, pocos años más tarde sí que aparecieron en la entrada del emperador en Zaragoza junto a Isabel de Portugal, donde se pintó a Carlos con

<sup>15</sup> Mónica GÓMEZ-SALVAGO SÁNCHEZ: *Fastos de una boda real en la Sevilla del Quinientos. Estudio y Documentos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998, p. 147. Véase también Alfredo J. MORALES: “Recibimiento y Boda de Carlos V en Sevilla”, en Alfredo J. MORALES, (comis.): *La fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, p. 40. También Inmaculada RODRÍGUEZ MOYA y Víctor MÍNGUEZ: *Himeneo en la Corte. Poder, representación y ceremonial nupcial en el arte y la cultura simbólica*, Madrid, CSIC, 2013, p. 18.

<sup>16</sup> “*Et simile parole eran dall'altra parte in Spagnolo, erano in detto archo molte figure cosi de Homini, come de Donne vestite alla Romana, alla Spagnola, alla Alamana, alla Moresca, & alla indiana con sue insigne.*”, en: *Feste et archi triumphali furono fatti nella intrata dello inuittissimo Cesare Carolo V re de Romani [et] imperatore sempre augusto, et de la serenissima [et] potentissima signora Isabella imperatrice sua moglie...* s.l., 1526, p. 6.





el pie derecho puesto sobre un mundo de oro y el izquierdo sobre diversos turcos rendidos<sup>17</sup>.

La omisión del morisco en esta propaganda contra el enemigo puede verse también en sus entradas regias europeas. Así pues, en su ingreso triunfal en Milán en 1541, el emperador aplasta a tres gigantes:

*“L’indiano a figura, le Terre novel Giunte all’imperio novamente  
pressel Il Barbaro Africano quelle provel Che la Goletta a terra si  
distessel Il Turcho l’altro, che si stran si muovel sopra il Danubio, con  
el fiamme accese”*<sup>18</sup>.

Aquí vemos cómo, a pesar de haber una diferencia entre los norteafricanos y los turcos, no hay mención al morisco, del cual aún se confiaba en su conversión. Podemos vincular todo ello con su actitud pacífica, que se dio en los primeros años de su reinado y que encajaría con las resoluciones de la Junta de la Capilla Real de Granada. Un talante basado en la diversidad, y en el conocido “modus vivendi carolino” caracterizado por la permisividad y tolerancia del monarca propia del primer irenismo del emperador, así como del conocido “humanismo morisco”<sup>19</sup>. Esta idea también puede apreciarse en los relieves realizados por Felipe Bigarny que decoran justamente la citada Capilla Real de la seo granadina<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Alberto del RÍO: *Teatro y entrada triunfal en la Zaragoza del Renacimiento*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1988, p. 37.

<sup>18</sup> Fernando CHECA CREMADES: “La entrada en Milán de Carlos V el año 1541”, *Goya*, 151 (1979), p. 28. Véase también al respecto, Paola VENTURELLI: “L’ingresso trionfale a Milano dell’imperatore Carlo V (1541) e del Príncipe Filippo (1548): Considerazioni sull’apparire e l’accoglienza”, en José MARTÍNEZ MILLÁN (coord.): *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, vol. 4, pp. 51-83.

<sup>19</sup> Se ha publicado mucho sobre este evento, si bien destacamos Joaquín GIL SANJUÁN: “El Parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (año 1526)”, *Baética*, 11 (1988), pp. 385-401; Kenneth GARRAD: “La Inquisición y los moriscos granadinos, 1526-1580”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 8, 1 (1960), pp. 55 y ss.; Augustín REDONDO: *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l’Espagne de son temps*, Ginebra, Droz, 1976, pp. 262-289; Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENET: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 24-27.

<sup>20</sup> Sobre este aspecto hemos profundizado más ampliamente en Borja FRANCO LLOPIS y Francisco J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO: *Pintando al converso: la imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*, Madrid, Cátedra, 2019.





En resumen: la supuesta maurofilia o maurofobia de Carlos V no puede relacionarse simplemente con el vestuario y el atuendo, sino con una política muy clara de pacificación interior del territorio y de aceptación del pasado islámico peninsular –omitiendo la plasmación visual de aspectos controvertidos como la revuelta de las Germanías–, junto con la reafirmación de la importancia de las alianzas norteafricanas para poder mantener su territorio<sup>21</sup>. Pero, a su vez, todo ello se combina con programas iconográficos de gran carga triunfalista contra el islam como puede verse en todo el aparato efímero que se creó en sus entradas regias o en la iconografía de los tapices tunecinos. El arte servía, por un lado, para mostrar la prudencia y magnanimidad del monarca, pero, por otro, para condenar a los enemigos de la fe<sup>22</sup>.

FELIPE II: LA GUERRA DE LAS ALPUJARRAS Y LEPANTO,  
FRENTE A MORISCOS Y TURCOS



La imagen del morisco sigue ausente de los programas visuales de la Monarquía Hispánica durante años a pesar de que la política del hijo de Carlos V frente a la minoría conversa cada vez se hacía más intransigente. Sus discursos visuales se centran en la lucha contra el Turco y el mantenimiento de la paz en territorio flamenco. Todo ello cambió con el estallido de la revuelta de las Alpujarras en 1568 y la contienda lepantina de 1571. Del segundo aspecto no hablaremos, pues se ha escrito mucho sobre ella, principalmente en el último año<sup>23</sup>, por lo que nos centraremos en el asunto granadino.



<sup>21</sup> María Jesús RUBIERA MATA (ed.): *Carlos V, los moriscos y el islam*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Alicante, Universidad de Alicante, 2001.

<sup>22</sup> Sobre los programas anti-islámicos en las entradas regias de Carlos V, véase Borja FRANCO LLOPIS: “Images of Islam in the Ephemeral Spanish Art: a first approach”, *Capitale Culturale*, núm. extraordinario 6 (2017), pp. 87-116.

<sup>23</sup> Víctor MÍNGUEZ: *Infierno y gloria en el mar. Los Habsburgo y la imagen artística de Lepanto (1430-1700)*, Castellón, Biblioteca Potestas-Universitat Jaume I, 2017. Del mismo, “Iconografía de Lepanto. Arte, propaganda y representación simbólica de una monarquía universal y católica”, *Obradoiro de Historia Moderna*, 20 (2011), pp.





El alzamiento de los monjes en los montes alpujarreños con la ayuda de un pequeño contingente de piratas berberiscos y turcos supuso el renacer de la iconografía del morisco, esta vez con un talante menos magnánimo. Si durante años los programas visuales creados durante el reinado de su padre u obviaban la representación del converso o la incluían dentro de la nación hispánica, la escalada de tensión política ante el temor turco y el papel del cristiano nuevo como quintocolumnista hizo cambiar su percepción y, con ello, su iconografía<sup>24</sup>.

Tan sólo poseemos una imagen donde el morisco es tratado de modo “positivo” al estilo de lo que sucedía con Carlos V. Nos referimos a su representación en el tercer arco de la entrada de Ana de Austria (1570) en Madrid, realizada poco tiempo después del alzamiento. En él, el cristiano nuevo toma la forma de un cordero asediado por un león<sup>25</sup>. La relación festiva insiste en que se utilizó esta metáfora para exponer cómo el rey Felipe II fue tan comprensivo que no quiso devorar a su presa. La metáfora del converso como un cordero necesitado de evangelización se había dado ya en textos de humanistas del siglo XVI como Juan Bautista Agnesio, Ignacio de las Casas o Pedro de Valencia, entendiendo la necesidad de una

151-180. Laura STAGNO: *Giovanni Andrea Doria (1540-1606). Immagini, committenze artistiche, rapporti politici e culturali tra Genova e la Spagna*, Génova, Genova University Press, 2018. Sobre la iconografía de la guerra en España, más en general, recomendamos también Javier PORTÚS: “Miserias de la guerra: de Brueghel a Velázquez”, en Bernardo J. GARCÍA GARCÍA: *La imagen de la Guerra ...*, pp. 3-28.

<sup>24</sup> Este hecho ha sido analizado brevemente en Teófilo RUIZ: *A King Travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 110.

<sup>25</sup> “No es menos notable la clemencia con que su Magestad, como padre de la republica ha perdonado y acomodado por todo este reyno a los rebeldes vasallos del reyno de Granada, teniéndolos ya en punto de destruirlos, con gran destroço no dexar un mas con su real clemencia, deteniendo el justo castigo, con grande humanidad perdono a tan gran numero de rebeldes. Por lo qual a esta figura en que se representa esta tan excelsa virtud de su Magestad pusimos un león y un cordero, para denotar que esta virtud, assi los discordes, como a los rebeldes, humildes, baxos illustres, príncipes y grandes atrae, y de todos triumpha. Y para denotar, que la verdadera clemencia consiste en refrenar la yra, y no executar la potencia con que el rey puede destruir y assolar, y arruinar los rebeldes y malos vassallos, desseando mas reconciliarlos con amor”, en Juan LÓPEZ DE HOYOS: *Real aparato y sumptuoso recebimiento con que Madrid ... rescibió ala Serenissima reyna D. Ana de Austria*, Madrid, Juan Gracián, 1572, p. 136. Sobre la importancia de la revuelta de las Alpujarras en la entrada de Ana de Austria, véase Teófilo R. RUIZ: *A King Travels...*, p. 110.



atención pormenorizada a la evangelización de la minoría para que no cayeran en manos de los hambrientos lobos turcos.

El entrecomillado en el término “positivo” que hemos utilizado con anterioridad no es caprichoso. El hecho de que se plasme al converso como un animal débil es un claro alegato a la superioridad del cristianismo frente al “otro” y no es peregrino su uso en este contexto de confrontación bélica, pero sí que denota una diferencia significativa con las otras imágenes que se desarrollaron con posterioridad<sup>26</sup>.

Más allá de esta imagen animalística, la revuelta alpujarreña, para algunos investigadores, tuvo una gran repercusión en la iconografía anti-islámica. Hess opina que fue justo tras la resolución armada de esta contienda cuando se produjo un aumento de las pinturas de batallas contra los turcos y musulmanes tanto en el arte efímero como en el perenne<sup>27</sup>. Según este autor, lo que dicha idea intentaba era recordar que el enemigo morisco podría estar dentro y aliarse con el islam poniendo en dificultades a la corona hispánica. Nuestras investigaciones nos llevan a concluir que esta idea es difícil de justificar. En nuestro estudio de todas las entradas regias realizadas, tanto en territorio peninsular como en los distintos enclaves europeos vinculados con la monarquía de los Austrias, desde la conquista de Túnez (1535) hasta el fin del reinado de Felipe III no hemos encontrado realmente una inflación de cuadros de batallas en el arte efímero creado para tal fin. Desde los inicios, pero sobre todo tras las exequias fúnebres de Carlos V, el papel de estas escenas que encierran contiendas bélicas tiene un papel preponderante, bien con pinturas realizadas *ex profeso* bien con el uso de tapices transportables como los citados de Vermeyen sobre las victorias carolinas en el norte de África<sup>28</sup>. Lo mismo sucedería con otras obras como la Sala de Batallas

<sup>26</sup> Sobre la animalización del morisco en la literatura del momento véase: José M. PERCEVAL: “Animalitos del Señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650)”, *Áreas*, 14 (1992), pp. 173-184.

<sup>27</sup> Andrew HESS: “The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-century Spain”, *The American Historical Review*, 74, 1 (1968), pp. 1-25.

<sup>28</sup> Sobre el uso de la pintura de batallas como imagen de lucha contra al islam en el arte efímero véase: Borja FRANCO LLOPIS y Francisco de Asís GARCÍA GARCÍA: “Confronting Islam: Images of Warfare and Courtly Displays in Late Medieval and Early Modern Spain”, en Borja FRANCO LLOPIS y Antonio URQUÍZAR

del Escorial o las pinturas sobre Lepanto que se encargan a Cambiaso y a otros autores italianos. Es más bien la guerra en el Mediterráneo lo que condiciona cierto aumento de pinturas frente al Turco y no la contienda de las Alpujarras en sí.

De todos modos, no podemos negar que este último evento sí que tuvo gran visibilidad en los catafalcos construidos a la muerte de Felipe II, principalmente en el erigido en Sevilla. No en vano, justo en la parte alta de la construcción arquitectónica erigida en la catedral hispalense, se representó la huida de los rebeldes granadinos entre las montañas, mediante una vista panorámica ilusionista del territorio alpujarreño donde se veía a “cautivos moros y moras con sus ropas a cuestras y muchos soldados y refriegas en muchos lugares y como su magestad que esté en el sielo los castigaba”<sup>29</sup>, mientras que, en la parte superior, el águila real atacaba a una banda de cuervos, que por su tonalidad negra se podría relacionar con el color de tez que se le otorgaba al morisco como cuerpo ajeno a la religión cristiana. Además, dicha escena iba acompañada por una inscripción que reforzaba esta idea:

“Como el Aquila Reyna de las Aves va en alcance de los cuervos que le huyen, assi Philipe el mayor de los Reyes, porque los moriscos lebantadaos que a la sierra se acogen, que no resisten basta echarlos de Granada, castigando a los mas culpados”<sup>30</sup>.

Pero no sólo habrá referencias gráficas a través de la pintura citada con anterioridad. En este catafalco también vemos a los moriscos ilustrados, junto con alegorías de turcos, herejes y judíos atados y encadenados bajos los pies de una representación figurada de la Iglesia en el remate de la última columna por la parte del coro de la iglesia. Para su identificación es importante el rótulo que los describía como “Iudaica Perfidia, Heretica malicia, Idolatria ciega,

HERRERA: *Another image. Jews and Muslims Made Visible in Christian Iberia and Beyond (14th to 18th Centuries)*, Leiden, Brill, 2019, pp. 235-265.

<sup>29</sup> Francisco COLLADO: *Historia de la mui noble Y mas leal Ciudad de Sevilla escrita por el Lizenciado Collado*, 1610 (s/p.), BCC. Ms. 58-3-12.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s/p.



mahoética erronia”. Los musulmanes son entendidos como “idólatras ciegos”, mientras que los conversos eran asimilados con el error mahomético, por su negativa a la conversión.

Para dar mayor empaque y dramatismo a la escena citada, por un lado, se representó la figura del monarca acompañando a la de la Iglesia, triunfante, “al natural armado con su cetro y corona”, figurando el *Miles Christi*. Y por otro, a la Religión, que con severo gesto, incendiaba con una antorcha encendida a los encadenados, condenándolos al infierno, pues

“El rey defensor de la fe christiana a los contrarios de ella atados con cadena, haze inclinarse arrodillados, porque si quiera teman a quien no aman y la pena acabe lo que el amor no puede acabar”<sup>31</sup>.

Las Alpujarras sirvieron para generar un antes y un después de la visión del morisco dentro de la ideología política hispánica. Era el inicio del fin de esta minoría en territorio peninsular y el modo en que se le representa, al nivel de los herejes y turcos, así lo denota. La imagen del rey se construía como la del salvador y liberador de los enemigos de la fe. Poco quedaba de la magnanimidad que mostraba Carlos V en plena revuelta de las Germanías o del propio rey prudente hasta 1570: el morisco se convierte en un serio problema y justamente su capacidad para controlarlo será utilizada por el rey para exaltar su poder. Curiosamente, en el caso de Felipe II, aunque siguiera la moda morisca en las prácticas sartoriales, disfrutara de los juegos de cañas o podamos comprobar la gran cantidad de obras que hablan del islam y el oriente en su biblioteca escurialense, su actitud frente a los moriscos y musulmanes en general se ha encuadrado en mucha menor medida dentro de un discurso maurofílico<sup>32</sup>. Tal vez una de las razones sea por la violencia de estas

<sup>31</sup> Francisco COLLADO: *Historia de la mui noble...*, s/p.

<sup>32</sup> Beatriz ALONSO y José Luis GONZALO: “Alá en la Corte de un príncipe cristiano: el horizonte musulmán en la formación de Felipe II (1532-1557)”, *Torre de los Lujanes*, 36 (1998), pp. 109-140.





últimas imágenes y, sobre todo, la propaganda bélica que supuso la victoria de Lepanto<sup>33</sup>.

Por último, tampoco es casual que sea justamente en el catafalco sevillano cuando todo ello se magnifique. Se trataba del discurso laudatorio más elaborado, que serviría para recordar las virtudes y bondades del difunto monarca. Su potencia bélica y buen gobierno se construía a partir de su capacidad de conseguir solventar los problemas con el “otro”, con los enemigos, atendiendo a ese imperialismo mesiánico que fue exaltado por sus cronistas y que rodeó su reinado. Sevilla siempre había sido un lugar estratégico dentro de los discursos visuales antiturcos desde mediados del siglo XVI y aquí se plasma en su máxima expresión.

#### JUAN V, EL OTRO “TERROR DOS TURCOS”

Durante los primeros años de su reinado, Juan V se esforzó por ofrecer una imagen fuerte de su reino, de la que, en verdad, carecía en el panorama militar atlántico o europeo. No obstante, Portugal se (re)presentó como una “potencia marítima” –por usar una noción de la época, muy popular en la *Gazeta de Lisboa*– capaz de atajar la amenaza del islam. Además, la dinastía de los Bragança desplegó una importante propaganda, especialmente en Roma, para (de)mostrar, en primer lugar, su compromiso en la lucha contra el islam –por mar, e incluso por tierra–<sup>34</sup> y, en segundo lugar, contra-

<sup>33</sup> Véase Miguel Á. de BUNES IBARRA: “Los otomanos y los moriscos en el universo mental de la España de la Edad Moderna”, en Michele BERNARDINI *et al.* (eds.): *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI. Europe and Islam between 14th and 16th centuries*, Nápoles, Instituto Universitario Orientale, 2002, pp. 685-708. También Miguel Á. de BUNES IBARRA: “La construcción del Imperio otomano y la visión del enfrentamiento mediterráneo según los musulmanes”, en Pedro GARCÍA MARTÍN, Roberto QUIRÓS ROSADO y Cristina BRAVO LOZANO (coords.): *Antemurales de la Fe: conflictividad confesional en la Monarquía de los Habsburgo*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid y Ministerio de Defensa, 2015, pp. 93-103.

<sup>34</sup> De hecho, el sobrenombre de “o terror dos turcos na Servia, e Ungria” le fue aplicado a su hermano el infante D. Manuel, no a Juan V, quien se distinguió en la campaña de Hungría de la guerra austro-turca (1716-1718), en Diogo Barbosa MACHADO: *Fastos políticos, e militares da antiga, e nova Lusitania em que se descrevem as acçoens memoráveis, que na paz, e na guerra obrarão os Portuguezes nas quatro partes do mundo*





rrestar las opiniones negativas que suscitaba entre algunos países católicos su alianza con las grandes potencias marítimas protestantes –y, de un modo particular, en las circunstancias de la guerra de Sucesión–<sup>35</sup>. Y es en estas circunstancias que proliferaron, otra vez, aquellas imágenes alegóricas de mesianismo y providencialismo regio que pervivían en la corte lisboeta desde la Restauración de la monarquía portuguesa y que parecen aflorar con fuerza renovada, de un modo particular, tras el reinado de Alfonso VI<sup>36</sup>. La imagen política del periodo *Joanino* de cuño imperialista se basaba, en verdad, en esa vasta literatura mesiánica-milenaria que se desarrolló en todos los territorios portugueses desde el siglo xvi (O Bandarra, Luís de Camões, el jesuita António Vieira, etc.)<sup>37</sup>. No obstante, ello no fue obstáculo para aprovechar también el modelo de imperialismo profundamente católico que representaba la Monarquía hispánica, particularmente el legado de Carlos V y Felipe II, junto con su imaginario de “talasocracia”.

Pues bien, aunque es de sobra conocida la admiración de Juan V de Portugal por Luis XIV –incluso entre sus contemporáneos–<sup>38</sup>, no

..., Lisboa, Ignacio Rodrigues, 1745, vol. 1, p. 66. Del mismo autor, *Panegyrico historico do Serenissimo Senhor Infante Dom Manoel: no qual se escrevem as gloriosas acções, que tem obrado na paz, & na guerra, depois que sahio do reyno de Portugal, até o fim da vitoriosa campanha de Hungria do anno passado de 1716 ...*, Lisboa Occidental, Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1717, p. 26.

<sup>35</sup> David GONZÁLEZ CRUZ: *Guerra de religión entre príncipes católicos*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2002, pp. 31-32.

<sup>36</sup> Para un estado de la cuestión, véase Ángela Barreto XAVIER y Pedro Almeida CARDIM: *Festas que se fizeram pelo casamento do rei Dom Afonso VI*, Lisboa, Quetzal, 1996, pp. 57-71, espec. p. 59. También Iván REGA CASTRO: “El otro como animal: alegorías, emblemas e imágenes del islam en las entradas reales de la corte portuguesa (siglos xvi-xviii)”, en [Actas del] *XI Congreso de la Sociedad Española de Emblemática: El Sol de Occidente. Sociedad, textos, imágenes simbólicas e interculturalidad*, Universidad de Santiago de Compostela, 29 de noviembre al 2 de diciembre de 2017, en prensa.

<sup>37</sup> Charles Ralph BOXER: *O império colonial português: 1415-1825*, Madrid, Edicoes 70, 1977, pp. 42 y ss. y *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001. Jacqueline HERMANN: *No Reino do Desejado: A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Editora Companhia das Letras, 1998, pp. 31-33 y 199-208. Luís Reis TORRAL: *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981, vol. 1, pp. 315-316.

<sup>38</sup> Así lo refiere el médico naturalista Merveilleux cuando viajó a Portugal, entre 1723 e 1726, en Charles Frédéric de MERVEILLEUX: *Mémoires instructifs pour un voyageur dans les divers états de l'Europe ...*, Ámsterdam, Chez H. du Sauzet, 1738, t. 1, p. 91.





solo en todo lo tocante al suntuoso estilo de vida, sino también en el diseño de su imagen oficial<sup>39</sup>, tal vez sea menos reconocible el papel de modelo de referencia de los primeros Austrias, aunque este se cifre años después en el palacio-convento de Mafra, el llamado “*Escorial português*”<sup>40</sup>. No es tan extraño. El nuevo estatus del reino, independiente *de facto* de la Monarquía Católica, tras su reconocimiento en 1668, puso en marcha otro tipo de discurso fundamentado ya no en una confrontación directa. Por otro lado, el modelo de realeza que representaban los primeros Austrias tal vez fuera más incómodo para Felipe V que para Juan V, ya que este último emparentó en 1708 con la casa imperial de los Habsburgo —al casar con la archiduquesa María Ana de Austria, hija de Leopoldo I y, por lo tanto, hermana de los emperadores José I y Carlos VI—.

Sin lugar a dudas, la mejor ocasión para desplegar estas ideas políticas fue el doble enlace del príncipe Fernando con la infanta María Bárbara de Braganza y de la infanta Mariana Victoria con el príncipe del Brasil, ajustado en 1727, cuyo significado político no pasó desapercibido de los contemporáneos como “*ratificação*” de la paz y “*reciproca aliança entre as duas Coroas*”<sup>41</sup>. Es curioso constatar cómo en el dictamen del censor que acompaña la relación festiva —no publicada hasta 1752—, aparece una propuesta de reorientación del proyecto imperial portugués para hacer frente conjuntamente a un enemigo común:

“[...] agora por este Desposorio Augusto se vejaõ confederados na maior concordia [Portugal y España], para ameaçar, e executar o ultimo fatal estrago a esas Agarenas [‘ismaelitas’ o ‘moras’, también

Trad. port.: José A. Castelo Branco CHAVES: *O Portugal de D. João V, visto por três forasteiros*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1989, p. 141.

<sup>39</sup> Luís de Moura SOBRAL: “Os retratos de D. João V e a tradição do retrato de Corte”, *Claro-Escuro*, 2-3 (1989), pp. 26 y ss. Curiosamente no ha sido tenido en cuenta en Peter BURKE: *La Fabricación ...*, pp. 160 y ss.

<sup>40</sup> António Filipe PIMENTEL: *Arquitectura e poder: o Real Edifício de Mafra*, Lisboa, Livros Horizonte, 2002, pp. 157-188. Cf. Rafael VALLADARES RAMÍREZ: “Herederero de quién: Luis XIV y el legado de Felipe II”, en Alfredo ALVAR EZQUERRA (coord.): *Imágenes históricas de Felipe II*. Madrid, Centro de Estudio Cervantinos, 2000, pp. 115-140, esp. p. 136.

<sup>41</sup> António Caetano de SOUSA: *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Lisboa, Regia Oficina Sylviana e da Academia Geral, 1749, vol. 7, pp. 274-296.





‘árabes’] *méias Luas, que não satisfeitas ainda com a Azia, e Africa, e tanta parte da Europa [...], querem com dominante pé, pizalla toda, [...]*<sup>42</sup>.

En concreto, en la celebración del matrimonio, por poderes, del príncipe D. José y la infanta Mariana Vitória en Lisboa, en diciembre de 1727, ardió un “*insigne*” castillo de fuegos artificiales que representaba el templo de Artemisa en Éfeso –en Asia Menor, por lo tanto, en territorio turco-otomano–<sup>43</sup>,

“*hum dos sete milagres do mundo [Antiguo], abrasado por Herostato [Erostrato o Heróstrato, un pastor convertido en responsable de la destrucción del Artemision], com em feliz augurio, que chegará ainda tempo, em que o Soberano Píncipe [D. José] [...], poria a ferro, e fogo as Mesquitas Agarenas, que tem a Lua, porque era subentendida a mesma Diana, por seu timbre*”<sup>44</sup>.

Así, esta alegoría era tanto una premonición de la sucesión (futura) de Juan V por parte de su heredero, el “nuevo Erostrato”, como un “recuerdo” de la confrontación entre turcos y portugueses en el Mediterráneo, por el que el atributo de Artemisa/Diana y la media luna del Imperio otomano se confundían por vía de metonimia.

Aun cuando, en lo tocante a la proyección al exterior de los ideales de un imperialismo mesiánico, fue en Roma donde la propaganda regia de Juan V tuvo su momento culminante en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la batalla librada en el

<sup>42</sup> Joseph da NATIVIDADE: *Fasto de Hymeneo, ou História panegyrica dos desposorios dos fidelissimos reys*, Lisboa, Manoel Soares, 1752, s/p. [p. 32]

<sup>43</sup> Se conserva documentación gráfica de la *macchina* de fuegos artificiales, según diseño de Pierre Antoine QUILLARD: *Diana no Templo de Éfeso*, Lisboa, 1728. Biblioteca Nacional de Portugal (BP), cota E. 65. R. Reproducido en João Castel Branco PEREIRA (ed.): *Arte efêmera em Portugal*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, 2000, p. 127, cat. 42. Cfr. Maria Graça GARCIA y João David ZINK (eds.): *Fogo de artifício: festa e celebração, 1709-1880: coleção de estampas da Biblioteca Nacional: mostra iconográfica*, Lisboa, Biblioteca Nacional Portugal, 2002. Maria João Espírito Santo Bustorff SILVA, José MECO y José de Paula MACHADO: *Festa barroca a azul e branco: os azulejos do claustro e do consistório da Ordem Terceira de São Francisco, São Salvador da Bahia*, Lisboa, Fundação Ricardo do Espírito Santo Silva, 2002, p. 61.

<sup>44</sup> Joseph da NATIVIDADE: *Fasto de Hymeneo ...*, p. 67.





sur de Grecia, en el cabo Tenaro o Matapán, el 19 de junio de 1717, entre la armada turca y la armada portuguesa —o mejor dicho, la armada cristiana, que reunió las fuerzas de Venecia, Portugal, los Estados Pontificios y Malta—<sup>45</sup>. Habida cuenta de que esta victoria cosechada contra el islam y más directamente contra los otomanos, hacía hincapié, de alguna manera, en el compromiso con la “guerra santa” que legitimaba el proyecto político y religioso del Imperio portugués<sup>46</sup>. Tal y como se subraya en una relación publicada en Messina en 1717, puerto seguro donde recaló la armada portuguesa el 24 agosto 1717, días después de batalla:

“[...] *E sendo certo que os Reis de Portugal forão sempre os primeiros que não só molharão a púrpura nas ondas [...] ou nas agoas; mas os que que chegarão a tingilla no sangue dos infiéis, quando se treverão ao inviolável sagrado da Igreja*”<sup>47</sup>.

En cuya imagería, sin embargo, no queremos abundar, pues mucho se ha dicho ya<sup>48</sup>, incluso en los últimos años<sup>49</sup>.



<sup>45</sup> Armando da Silva Saturnino MONTEIRO: *Batalhas e Combates da Marinha Portuguesa*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1996, vol. 7, pp. 97-109.

<sup>46</sup> Jean FLORI: *Guerra santa, Yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*, Granada, Universidad de Valencia/Universidad de Granada, 2004, pp. 10-11.

<sup>47</sup> Inoffre CHIRINO [Pedro de Sousa de Castelo Branco], *Relacao do sucesso que teve a Armada de Veneza onida com as esquadras auxiliares de Portugal e outros príncipes catholicos na Costa da Morea contra o poder othomano*, Messina, Vittorino Maffei, 1717, p. 5. Biblioteca Nacional de Portugal, cota D.S. xviii-76.

<sup>48</sup> Angela DELAFORCE: “Lisbon, ‘This New Rome’: Dom João V of Portugal and Relations Between Rome and Lisbon”, en Jay A. LEVENSON (ed.): *The age of the Baroque in Portugal*, Washington, National Gallery of Art, 1993, pp. 49-79, esp. pp. 55-60. ídem, “Giovanni V di Braganza e le relazioni artistiche e politiche del Portogallo con Roma”, en Sandra Vasco ROCCA y Gabriele BORGHINI (eds.): *Giovanni V di Portogallo, 1707-1750, e la cultura romana del suo tempo*, Roma, Argos, 1995, pp. 21-39, esp. pp. 23-26. Angela DELAFORCE: *Art and patronage in eighteenth-century Portugal*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 117-164.

<sup>49</sup> Iván REGA CASTRO: “The ‘new Lepanto’? John V of Portugal and the battle of Matapan (1717)”, *Journal of Iberian and Latin American Studies* (2018), pp. 1-14. Del mismo, “Vanquished Moors and Turkish prisoners. The images of Islam and the official royal propaganda at the time of John V of Portugal in the early 18th century”, *Il Capitale Culturale*, n.º extraordinario 6 (2017), pp. 223-242.





Ahora bien, los últimos y mejores ejemplos son los relacionados con la memoria y la muerte de Juan V en julio de 1750<sup>50</sup>, a cuya noticia se sucedieron las solemnes exequias por todo Portugal, también en los territorios de ultramar<sup>51</sup>. Así se refiere en una relación, de gran rareza bibliófila, cuyo compilador —el cual nos sigue siendo desconocido a fecha de hoy, a pesar de haber publicado el texto en Madrid— describe con gran minuciosidad la mayoría de los actos religiosos, exequias y funerales celebrados en honor a Juan V en Portugal, entre el verano de 1750 y la primavera de 1751<sup>52</sup>. Se trata de un total de ochenta y cinco noticias, ordenadas cronológicamente, no todas publicadas en forma de folleto —aunque tal vez circularon en forma manuscrita—, y, por lo tanto, algunas de ellas inéditas o prácticamente desconocidas por la historiografía.

Es el caso, por ejemplo, del aparatado fúnebre levantado en la Irmandade da Misericórdia o Santa Casa de Lisboa, en octubre de 1750, que consistía en un catafalco levantado en medio de su iglesia, la cual estaba toda “*ornada de diversos quadros, em que se representavão os gloriosos triunfos que Sua Magestade alcançara da Pontencia Otomana, e de varios Regulos da Asia*”<sup>53</sup>. Una decoración que tal vez no distaba mucho de la desplegada en septiembre del mismo año, en la Congregación del Oratorio de S. Felipe Neri, también en Lisboa, donde “[...] *Pendiaõ entre as colunas da igreja outo [sic] [ocho] medalhões prateados em que se admiravão representadas as mais heroicas acções de S. Magestade [...]*” y además “[...] *Sobre os arcos da nave principal de Igreja estavão debuxados [...] em dez grandes quadros os*

<sup>50</sup> Maria Beatriz Nizza da SILVA: *D. João V*, Lisboa, Circulo de Leitores, 2006, pp. 144-147.

<sup>51</sup> Robert SMITH: “Os mausolés de D. João V nas quatro partes do mundo”, *Separata de la Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 21, 2, 1 (1955), pp. 5-38, esp. pp. 11-36. Para un estado de la cuestión actualizado, véase José Manuel TEDIM: “Aparatos fúnebres, ecos saudosos nas Exéquias de D. Pedro II e D. João V”, en João Castel Branco PEREIRA (ed./coord.): *Arte efêmera em Portugal*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, 2000, pp. 237-279.

<sup>52</sup> *Noticia cronologica dos Funeraes que as Cidades, e Villas do Reino de Portugal dedicaram à saudosa memoria do seu Fidelissimo Monarca D. Joaõ V*. Madrid, Imprenta de Antonio Perez de Souto, 1752, Biblioteca Real da Ajuda, cota 55-II-22, n.º 28. Citado por Robert SMITH: “Os mausolés de D. João V ...”, pp. 6-7, nota 6. José Manuel TEDIM: “Aparatos fúnebres...”, pp. 237-238, nota 10.

<sup>53</sup> *Noticia cronológica...*, 1752, p. 48.





*trunfos que tinha alcançado gloriosamente dos inimigos da Religião Christão*<sup>54</sup>.

La cual conocemos mejor, sin embargo, gracias a otra fuente directa, una relación que describe como en aquellas “[...] *medalhas se representavão as felicidades militares dos annos 1716 e 1717 em que se mostrarão bem as virtudes da Sua Magestade, e o valor, e animo dos seus Vassallos* [...]”<sup>55</sup>.

En una de ellas “*se representava o fausto successo do anno 1716, em que sabindo do porto de Lisboa a Armada portuguesa [...] em defensa da Italia, e Christandade toda ameaçada pelos Turcos [...], [que] tinham posto em apertado sitio a praça de Corfú, tornou a entrar no mesmo porto victoriosa san peleja* [...]”<sup>56</sup>. En este caso, se trata de celebrar una acción militar sin victoria ni batalla, a través de un emblema en cuyo cuerpo “[...] *se via pintada a Armada Turca fugindo da figura da Fama, que levava o seu clarim o estandarte com o escudo das Armas Reaes de Portugal*”, y cuyo lema decía “SOLO NOMINE TERRENT” [‘El solo nombre atemoriza’]. Si bien el Rey Católico también reclamaba para sí la proeza y se atribuía el mérito de haber provocado el “terror a los turcos”<sup>57</sup>. Por lo demás, la misma alegoría de la Fama presidía el catafalco real, sobre “*um globo dourado*” y triunfos militares, al tiempo que tocaba “[...] *o seu clarim, que sustentava com huã mão, e com a outra hum medalhão dourado* [...] *se via o buste, ou retrato de sua Magestade em ouro de perfil, e coroado de louro*”<sup>58</sup>.

El otro medallón, representaba, por su parte, “*a gloriosa Vitoria do anno 1717 ganhada pela nossa Armada [...] sobre os turcos nos mares da Morea, entre os Cabos de Matapan* [...]”, a través de un emblema en que “[...] *estava representada a mesma batalha*”, cuyo mote rezaba “DELETA’ TURCARUM CLASSE” [‘Eliminada la Armada turca’]. Y por si no fuese suficiente, algunas de estas “*gloriosas victorias alcançadas*

<sup>54</sup> *Noticia cronológica...*, 1752, p. 40.

<sup>55</sup> *Relação das Solemnes Exequias, Dedicadas em 25, 26 de Setembro do anno de 1750 pelos Padres da Congregaçam de S. Filippe Neri de Lisboa ...*, Lisboa, Ignacio Rodrigues, 1751, pp. 16-17.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>57</sup> Marqués de SAN FELIPE [Vicente Bacallar y Sanna]: *Comentarios de la Guerra de España e historia de su rey Phelipe V el animoso desde principio de su reynado, hasta la paz general de año de 1725...*, Génova, Matheo Garviza, [1725?], t. I, pp. 144-145.

<sup>58</sup> *Relação das Solemnes Exequias ...*, pp. 14-15.



*no feliz reynado de Sua Magestad [...] dos inimigos do nome Christão*”, se repiten en otros “*dez trofeos, que como dissemos, estavam sobre os arcos da nave principal*”, empezando por el dispuesto “[...] *em memoria do triunfo, que alcançou Sua Magestade quando a Armada Portugueza affugentou a dos Turcos junto ao Cabo de Matapan*”<sup>59</sup>, y, a continuación, los otros nueve trofeos restantes en que se recordaban empresas militares acaecidas en la India portuguesa, las costas del golfo Pérsico —prueba de como Portugal dominó el mar de Arabia hasta los inicios del siglo XVIII— y el canal de Mozambique<sup>60</sup>.

Así pues coincidía, en gran parte, con el “aparato” levantado en la iglesia de Sant’Antonio dei Portoghesi, en Roma, con motivo de las exequias celebradas en mayo de 1751, y ampliamente difundido por la imprenta romana. Particularmente con los paneles pintados por Antonio Bicchierai sobre las gestas del reinado de Juan V, entre los que destacaba la victoria alcanzada por la Armada portuguesa ante las costas del sur de Grecia<sup>61</sup>. También con la temática de algunos medallones dispuestos “*Sobre os quatro Altares da Igreja*”<sup>62</sup> de la Congregação da Missão, en el Convento de São Vicente de Paulo de Lisboa, en octubre de 1750. De hecho, en la primera de las capillas “[...] *estava figurado El-Rey, com o manto Real, e a seus pés lhe offerecia a Victoria huma coroa naval pelo triunfo que alcançara da Potencia Ottomana nos mares do Levante*”<sup>63</sup>, en cuyo mote o inscripción superior se leía apropiadamente “*Luna sub pedibus ejus*” y en la inferior “*In Sinu Lacónico Classis Turcica dissipata anno MDCCXLII*” [“La

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 23-27.

<sup>61</sup> “Num. IV IN AUXILIUM REIPUBLICAE VENETAE / A CLEMENTE XI.P.M. INVOCATUS / TURCICAM CLASSEM AD PROMONTORIUM TAENARIUM / DISSIPAT”, con la inscripción: “Antonio Bicchierai del. et pinxit. / Gio: Batta Girardenghi sculp.” [s. l.], en *Exequias feitas em Roma á magestade fidelissima do senhor Rey Dom João V, per ordem do ... Rey Dom Joze I seu ... successor*, Roma, 1751, p. VII. Véase Marcello FAGIOLO (ed.): *Corpus delle Feste a Roma*, Roma, De Luca, 1997 (vol. 2: *Il Settecento e l'Ottocento*), pp. 146-148 (1751, 24 de mayo), iconografía n.º 1 [“battaglia navale fra Turchi e Cristiani (disegno di A. Bicchierai; Roma ING)”. Paola FERRARIS: “I funebri regali in S. Antonio dei Portoghesi: due schede”, en Sandra Vasco ROCCA y Gabriele BORGHINI: *Giovanni V di Portogallo ...*, cat. 41.II/3, pp. 279-280.

<sup>62</sup> *Noticia cronológica...*, 1752, p. 52.

<sup>63</sup> *Relação das solemnes exequias dedicadas pelos Padres da Congregação da Missão, em 25 e 26 de Outubro de 1750, à saudosa memoria do Fidelissimo Rey de Portugal D. João V seu augusto fundador*, Lisboa, Ignacio Rodrigues, 1750, p. 8.



marina turca fue destruida en el golfo de Laconia/Lacedemonia en el año 1717’].

Estos discursos insistían en la idea política de “guerra santa” contra el Imperio otomano, aunque tras la victoria de Matapán no continuó la confrontación entre turcos y portugueses en el Mediterráneo. Si bien a la muerte de Juan V seguía de actualidad, al menos así se infiere de algunas noticias extraídas de la *Gazeta de Lisboa*, en que se advierte la utilidad de un frente común “[...] *que se tem projectado entre as potencias Christans, para servir de barreira ao curso dos Infieis no Mediterraneo* [occidental]”<sup>64</sup>.

En estas circunstancias, el aparato fúnebre levantado en el monasterio de Santa Cruz de Coimbra, con motivo del último de los funerales oficiales celebrados en Portugal en honor a Juan V, ya en abril de 1751, cobra un significado renovado. Así, en las inmediaciones del catafalco, se levantó una “huma columna de 25 palmos de alto de orden composta” además “[...] *de bandeiras, e trofeos militares em que se figuravão os triunfos que Sua Magestade alcançara de seus inimigos*”<sup>65</sup>. Como es evidente, esta decoración está inspirada en el emblema del emperador Carlos V, las columnas de Hércules y el lema “*Plus ultra*”. Pero, en este caso, además de hacer hincapié en la potencia marítima portuguesa y en el proyecto mismo de un imperialismo mesiánico, el lema “no más allá” sentenciaba, de alguna manera, que allí, en el estrecho de Gibraltar, terminaba el área de influencia lusófona, y subrayaba, por otra parte, la determinación a hacer frente a las aspiraciones expansionistas del Imperio otomano hacia el Mediterráneo occidental.

La monarquía portuguesa no tenía un problema interno como el de los “cristianos nuevos de moros”; de hecho, el islamismo se caracterizó por su aparente “invisibilidad” en los procesos inquisitoriales, a partir de finales del siglo xvii<sup>66</sup>. Es por ello que en el reinado de Juan V su política de cuño imperialista reivindicó su papel tradicional en

<sup>64</sup> *Gazeta de Lisboa*, 26 (1752), 3 de agosto de 1752, pp. 454-455.

<sup>65</sup> *Noticia cronológica...*, 1752, p. 73.

<sup>66</sup> Dado que la actividad del Santo Oficio se centraba en la represión de los criptojudíos, activa aún a mediados del siglo xviii, no cesando definitivamente las condenas hasta 1773, tras la abolición de la distinción entre *crístãos-novos* e *crístãos-velhos* por el Marqués de Pombal, véase, por ejemplo, Francisco BETHENCOURT: «Rejeições e



la lucha contra el islam, como parte del esfuerzo de recuperación, en el mundo católico, de la imagen positiva e influyente de que Portugal gozara en el pasado. Llama poderosamente la atención, sin embargo, esta vuelta al discurso político de un imperialismo mesiánico que entronca con el de los Austrias, más cuando había pasado más de un siglo del fin de algunos de sus reinados y el recuerdo de la Unión Ibérica era ya lejano —e incómodo—. Todo ello nos lleva a concluir que tal vez, el modo en el que se gestionó la imagen y autoimagen de la Monarquía Hispánica durante estos años fue un modelo que perduró por su eficacia y adecuación a los distintos públicos que acudían a las fiestas organizadas en su honor. En el caso de los reyes españoles, ellos tuvieron en cuenta al “enemigo interno” a la hora de plasmar su supremacía como talasocracia en el Mediterráneo. Lo mismo sucedió con algunos monarcas de la Casa de Braganza, quienes vieron en la lucha contra el islam una buena oportunidad para (de)mostrar el poder del rey, en una dimensión tanto personal como institucional, justo cuando sus vecinos españoles parecen haber cambiado su estrategia de visualización, ya en los primeros años del Siglo de las Luces.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ana Maria ALVES: *Iconologia do poder real no período manuelino: a procura de uma linguagem perdida*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985.
- Beatriz ALONSO ACERO: *Sultanes de Berbería en tierras de cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2006.
- Beatriz ALONSO y José Luis GONZALO: “Alá en la Corte de un príncipe cristiano: el horizonte musulmán en la formación de Felipe II (1532-1557)”, *Torre de los Lujanes*, 36 (1998), pp. 109-140.

---

polémicas», en Carlos Moreira AZEVEDO (ed.): *História religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, pp. 63-66.



BORJA FRANCO LLOPIS E IVÁN REGA CASTRO

- Cristelle BASKINS: “De Aphrodisio expugnato: The Siege of Mahdia in the Habsburg Imaginary”, *Il Capitale Culturale*, núm. extraordinario 6 (2017), pp. 25-48.
- Francisco BETHENCOURT: “Rejeições e polémicas”, en Carlos Moreira AZEVEDO (ed.): *História religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, pp. 50-95.
- Fernando BOUZA: *Imagen y propaganda: Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, Akal, 1998.
- Charles Ralph BOXER: *O império colonial português: 1415-1825*, Madrid, Edições 70, 1977.
- , *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001.
- Miguel Á. de BUNES IBARRA: *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, Cátedra, 1983.
- , “Los otomanos y los moriscos en el universo mental de la España de la Edad Moderna”, en Michele BERNARDINI *et al.* (ed.): *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI. Europe and Islam between 14th and 16th centuries*, Nápoles, Instituto Universitario Orientale, 2002, pp. 685-708.
- , “Vermeyen y los tapices de la conquista de Túnez. Historia y representación”, en Bernardo J. GARCÍA GARCÍA: *La imagen de la Guerra en el arte de los antiguos Países Bajos*, Madrid, Editorial Complutense y Fundación Carlos de Amberes, 2006, pp. 95-134.
- , “La construcción del Imperio otomano y la visión del enfrentamiento mediterráneo según los musulmanes”, en Pedro GARCÍA MARTÍN, Roberto QUIRÓS ROSADO y Cristina BRAVO LOZANO (coords.): *Antemurales de la Fe: conflictividad confesional en la Monarquía de los Habsburgo*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid y Ministerio de Defensa, 2015, pp. 93-103.
- Peter BURKE: *La Fabricación de Luis XIV*, Madrid, Nerea, 1995.
- Georges CIROT: “La maurophilie littéraire en Espagne au xvii<sup>e</sup> siècle”, *Bulletin Hispanique*, 40, 2 (1938), pp. 150-157; 40, 3 (1938), pp. 281-296; 40, 4 (1938), pp. 433-447; 41, 1 (1939), pp. 65-85; 41, 4 (1939), pp. 345-351; 42, 3 (1940), pp. 213-227; 43, 3-4 (1941), pp. 265-289; 44, 2-4 (1942), pp. 96-102; 46, 1 (1944), pp. 5-25.
- Francisco COLLADO: *Historia de la mui noble Y mas leal Ciudad de Sevilla escrita por el Lizenciado Collado*, 1610 (s/p.).

✻ 478



- Olivia R. CONSTABLE: *To live like a moor. Christian perceptions of Muslim identity in Medieval and Early Modern Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2017.
- José A. Castelo Branco CHAVES: *O Portugal de D. João V, visto por três forasteiros*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1989.
- Fernando CHECA CREMADES: *Felipe II. Mecenas de las artes*, Madrid, Nerea, 1992;
- , *Carlos V. La imagen del poder en el Renacimiento*, Madrid, El Viso, 1999.
- , “La entrada en Milán de Carlos V el año 1541”, *Goya*, 151 (1979), pp. 24-31.
- Inoffre CHIRINO [Pedro de Sousa de Castelo Branco]: *Rellacao do sucesso que teve a Armada de Veneza onida com as esquadras auxiliares de Portugal e outros príncipes catholicos na Costa da Morea contra o poder othomano*, Messina, Vitorino Maffei, 1717.
- Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza, 1997.
- Angela DELAFORCE: “Lisbon, ‘This New Rome’: Dom João V of Portugal and Relations Between Rome and Lisbon”, en Jay A. LEVENSON (ed.): *The age of the Baroque in Portugal*, Washington, National Gallery of Art, 1993, pp. 49-79.
- , “Giovanni V di Braganza e le relazioni artistiche e politiche del Portogallo con Roma”, en Sandra Vasco ROCCA y Gabriele BORGHINI (ed.): *Giovanni V di Portogallo, 1707-1750, e la cultura romana del suo tempo*, Roma, Àrgos, 1995, pp. 21-39.
- , *Art and patronage in eighteenth-century Portugal*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 117-164.
- Clara ESTOW: *Pero the Cruel of Castile, 1350-1369*, Leiden, Brill, 1995.
- Exequias feitas em Roma á magestade fidelissima do senhor Rey Dom João V, per ordem do ... Rey Dom Joze I seu ... successor*, Roma, 1751.
- Miguel FALOMIR y Miguel Á. de BUNES IBARRA: “Carlos V, Vermeyen y la conquista de Túnez”, en Juan Luis CASTELLANO (ed.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. 5, pp. 243-258.
- Marcello FAGIOLO (ed.), *Corpus delle Feste a Roma*, Roma, De Luca, 1997 (vol. 2: *Il Settecento e l'Ottocento*).

Paola FERRARIS: “I funebri regali in S. Antonio dei Portoghesi: due schede”, en Sandra Vasco ROCCA y Gabriele BORGHINI (ed.): *Giovanni V di Portogallo, 1707-1750, e la cultura romana del suo tempo*, Roma, Àrgos, 1995, cat. 41.II/3, pp. 279-280.

*Feste et archi triumphali furono fatti nella intrata dello inuittissimo Cesare Carolo V re de Romani [et] imperatore sempre augusto, et de la serenissima [et] potentissima signora Isabella imperatrice sua moglie...* s.l, 1526.

Jean FLORI: *Guerra santa, Yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*, Granada, Universidad de Valencia/Universidad de Granada, 2004.

Borja FRANCO LLOPIS: “Images of Islam in the Ephemeral Spanish Art: a first approach”, *Capitale Culturale*, núm. extraordinario 6 (2017), pp. 87-116.

—, y Francisco de Asís GARCÍA GARCÍA: “Confronting Islam: Images of Warfare and Courtly Displays in Late Medieval and Early Modern Spain”, en Borja FRANCO LLOPIS y Antonio URQUÍZAR HERRERA: *Another image. Jews and Muslims Made Visible in Christian Iberia and Beyond (14th to 18th Centuries)*, Leiden, Brill, 2019, pp. 235-265.

—, y Francisco J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO: *Pintando al converso: la imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*, Madrid, Cátedra, 2019.

Barbara FUCHS: *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 2009.

Maria Graça GARCIA y João David ZINK (eds.): *Fogo de artifício: festa e celebração, 1709-1880: coleção de estampas da Biblioteca Nacional: mostra iconográfica*, Lisboa, Biblioteca Nacional Portugal, 2002.

Kenneth GARRAD: “La inquisición y los moriscos granadinos, 1526-1580”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 8, 1 (1960), pp. 63-77.

Mónica GÓMEZ-SALVAGO SÁNCHEZ: *Fastos de una boda real en la Sevilla del Quinientos. Estudio y Documentos*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998.

David GONZÁLEZ CRUZ: *Guerra de religión entre príncipes católicos*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2002.

Joaquín GIL SANJUÁN: “El Parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (año 1526)”, *Baética*, 11 (1988), pp. 385-401.

Jacqueline HERMANN: *No Reino do Desejado: A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Editora Companhia das Letras, 1998.

Andrew HESS: “The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-century Spain”, *The American Historical Review*, 74, 1 (1968), pp. 1-25.

- Hendrik J. HORN: *Jan Cornelisz Vermeyen. Painter of Charles V and his Conquest of Tunis*, Doornspijk, Davaco, 1989
- Javier IRIGOYEN-GARCÍA: *Moors Dressed as Moors. Clothing, Social Distinction, and Ethnicity in Early Modern Iberia*, Toronto, University of Toronto Press, 2017.
- Juan LÓPEZ DE HOYOS: *Real aparato y sumptuoso recibimiento con que Madrid ... rescibio ala Serenissima reyna D. Ana de Austria*, Madrid, Juan Gracian, 1572.
- Diogo Barbosa MACHADO: *Panegyrico historico do Serenissimo Senhor Infante Dom Manoel: no qual se escrevem as gloriosas aççõens, que tem obrado na paz, & na guerra, depois que sahio do reyno de Portugal, atè o fim da vitoriosa campanha de Hungria do anno passado de 1716 ...*, Lisboa Occidental, Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1717
- , *Fastos políticos, e militares da antiga, e nova Lusitania em que se descrevem as aççõens memoráveis, que na paz, e na guerra obrarão os Portuguezes nas quatro partes do mundo ...*, Lisboa, Ignacio Rodrigues, 1745.
- Ramón MENÉNDEZ PIDAL, “Romancero nuevo y maurofilia”, en *España en su historia*, Madrid, Minotauro, 1957, vol. 2, pp. 153-279.
- Charles Frédéric de MERVEILLEUX: *Mémoires instructifs pour un voyageur dans les divers états de l'Europe ...*, Amsterdam, Chez H. du Sauzet, 1738.
- Víctor MÍNGUEZ: *Infierno y gloria en el mar. Los Habsburgo y la imagen artística de Lepanto (1430-1700)*, Castellón, Biblioteca Potestas-Universitat Jaume I, 2017.
- , “Iconografía de Lepanto. Arte, propaganda y representación simbólica de una monarquía universal y católica”, *Obradoiro de Historia Moderna*, 20 (2011), pp. 151-180.
- Joan MOLINA FIGUERAS: “Contra turcos. Alfonso d’Aragona e la retorica visiva della crociata”, en Giancarlo ABBAMONTE (ed.): *La battaglia nel Rinascimento meridionale: moduli narrativi tra parole e immagini*, Roma, Viella, 2011, pp. 97-110.
- Armando da Silva Saturnino MONTEIRO: *Batalhas e Combates da Marinha Portuguesa*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1996 (vol. 7).
- Alfredo J. MORALES: “Recibimiento y Boda de Carlos V en Sevilla”, en Alfredo J. MORALES, (comis.): *La fiesta en la Europa de Carlos V*, Sevilla, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 27-48.



- Joseph da NATIVIDADE: *Fasto de Hymeneo, ou História panegyrica dos desposorios dos fidelissimos reys*, Lisboa, Manoel Soares, 1752.
- Noticia cronologica dos Funeraes que as Cidades, e Villas do Reino de Portugal dedicaram à saudosa memoria do seu Fidelissimo Monarca D. Joaõ V.* Madrid, Imprenta de Antonio Perez de Souto, 1752.
- Geoffrey PARKER: *El éxito nunca es definitivo: imperialismo, guerra y fe en la Europa Moderna*, Madrid, Taurus, 2001
- , “David o Goliath: Felipe II y su mundo en la década de 1580”, en Geoffrey PARKER y Richard L. KAGAN (ed.): *España, Europa y el mundo Atlántico. Homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons Historia-Junta de Castilla y León, 2001, pp. 321-346.
- José María PERCEVAL VERDE: “Animalitos del Señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650)”, *Áreas*, 14 (1992), pp. 173-184.
- António Filipe PIMENTEL: *Arquitectura e poder: o Real Edifício de Mafra*, Lisboa, Livros Horizonte, 2002.
- Javier PORTÚS: “Miserias de la guerra: de Brueghel a Velázquez”, en Bernardo J. GARCÍA GARCÍA: en GARCÍA GARCÍA, Bernardo J.: *La imagen de la Guerra en el arte de los antiguos Países Bajos*, Madrid, Editorial Complutense y Fundación Carlos de Amberes, 2006, pp. 3-28.
- Agustín REDONDO: *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l’Espagne de son temps*, Ginebra, Droz, 1976.
- Iván REGA CASTRO: “El otro como animal: alegorías, emblemas e imágenes del islam en las entradas reales de la corte portuguesa (siglos XVI-XVIII)”, en [Actas del] *XI Congreso de la Sociedad Española de Emblemática: El Sol de Occidente. Sociedad, textos, imágenes simbólicas e interculturalidad*, Universidad de Santiago de Compostela, 29 de noviembre al 2 de diciembre de 2017, en prensa.
- , “The “new Lepanto”? John V of Portugal and the battle of Matapan (1717)”, *Journal of Iberian and Latin American Studies* (2018), pp. 1-14, <https://doi.org/10.1080/14701847.2018.1438139>.
- , “Vanquished Moors and Turkish prisoners. The images of Islam and the official royal propaganda at the time of John V of Portugal in the early 18th century”, *Il Capitale Culturale*, núm. extraordinario 6 (2017), pp. 223-242.
- Relação das Solemnes Exequias, Dedicadas em 25, 26 de Setembro do anno de 1750 pelos Padres da Congregaçam de S. Filippe Neri de Lisboa ...*, Lisboa, Ignacio Rodrigues, 1751.





- Relação das solennes exequias dedicadas pelos Padres da Congregação da Missão, em 25 e 26 de Outubro de 1750, à saudosa memoria do Fidelissimo Rey de Portugal D. João V seu augusto fundador*, Lisboa, Ignacio Rodrigues, 1750.
- Alberto del RÍO: *Teatro y entrada triunfal en la Zaragoza del Renacimiento*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1988
- Inmaculada RODRÍGUEZ MOYA y Víctor MÍNGUEZ: *Himeneo en la Corte. Poder, representación y ceremonial nupcial en el arte y la cultura simbólica*, Madrid, CSIC, 2013.
- María Jesús RUBIERA MATA (ed.), *Carlos V. Los moriscos y el islam*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Alicante, Universidad de Alicante, 2001.
- Teófilo RUIZ: *A King Travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- Marqués de SAN FELIPE [Vicente Bacallar y Sanna]: *Comentarios de la Guerra de España e historia de su rey Phelipe V el animoso desde principio de su reinado, hasta la paz general de año de 1725 ...*, Génova, Matheo Garviza, [1725?].
- Wilfried SEIPEL (ed.): *Der Kriegszug Kaiser Karls V gegen Tunis. Kartons und Tapisserien*, Milan, Skira, 2000.
- María Beatriz Nizza da SILVA: *D. João V*, Lisboa, Circulo de Leitores, 2006.
- Maria João Espírito Santo Bustorff SILVA, José MECO y José de Paula MACHADO: *Festa barroca a azul e branco: os azulejos do claustro e do consistório da Ordem Terceira de São Francisco, São Salvador da Bahia*, Lisboa, Fundação Ricardo do Espírito Santo Silva, 2002.
- Noelia SILVA SANTACRUZ, “*Maurofilia y mudéjarismo en época de Isabel la Católica*”, en Fernando CHECA CREMADES (ed.): *Isabel la Católica. Magnificencia de un reinado*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 141-154.
- Robert SMITH: “Os mausoléus de D. João V nas quatro partes do mundo”, Separata de la *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 21, 2, 1 (1955).
- Luis de Moura SOBRAL: “Os retratos de D. João V e a tradição do retrato de Corte”, *Claro-Escuro*, 2-3 (1989), pp. 19-34.
- António Caetano de SOUSA: *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Lisboa, Regia Oficina Sylviana e da Academia Geral, 1749.
- Laura STAGNO: *Giovanni Andrea Doria (1540-1606). Immagini, committenze artistiche, rapporti politici e culturali tra Genova e la Spagna*, Génova, Genova University Press, 2018.



- José Manuel TEDIM: “Aparatos fúnebres, ecos saudosos nas Exéquias de D. Pedro II e D. João V”, en João Castel Branco PEREIRA (ed./coord.): *Arte efémera em Portugal*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, 2000, pp. 237-279.
- Luís Reis TORGAL: *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981.
- Leopoldo TORRES BALBÁS: “El ambiente mudéjar en torno a la Reina Católica y el arte hispanomusulmán en España y Berbería durante su reinado”, en *Curso de conferencias sobre la política africana de los Reyes Católicos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1951, vol 2, pp. 81-125.
- Rafael VALLADARES RAMÍREZ: “Herederos de quién: Luis XIV y el legado de Felipe II”, en Alfredo ALVAR EZQUERRA (coord.): *Imágenes históricas de Felipe II*. Madrid, Centro de Estudio Cervantinos, 2000, pp. 115-140, esp. p. 136.
- Paola VENTURELLI: “L’ingresso trionfale a Milano dell’imperatore Carlo V (1541) e del Príncipe Filippo (1548): Considerazioni sull’apparire e l’accoglienza”, en José MARTÍNEZ MILLÁN (coord.): *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, vol. 4, pp. 51-83.
- Juan Antonio VILAR SÁNCHEZ: *1526. Boda y luna de miel del emperador Carlos V. La visita imperial de Andalucía y al Reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 2000.
- Ángela Barreto XAVIER y Pedro Almeida CARDIM: *Festas que se fizeram pelo casamento do rei Dom Afonso VI*, Lisboa, Quetzal, 1996.
- Miguel Á. ZALAMA et al.: *El legado de las obras de arte: tapices, pinturas, esculturas: sus viajes a través de la historia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2017.



ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR  
EN EL MES DE OCTUBRE DE 2019



