

Desdichados e imprudentes. Los moriscos y su expulsión en la memoria escrita del siglo XVII*

Unhappy and imprudent. The Moriscos and their expulsion in the written memory of Seventeenth century Spain

Juan Francisco Pardo Molero
(Universitat de València)

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar la memoria escrita de los moriscos en la España del siglo XVII. A tal fin se estudian diferentes textos de teólogos, juristas e historiadores que expresan opiniones sobre la minoría y su identidad y mencionan las causas de su expulsión de España. El análisis de estos textos no sólo revela juicios variados sobre los moriscos, sino también una jerarquía cambiante de las causas de su conflicto con los cristianos viejos y de su expulsión. En la argumentación de esas causas la utilización de conceptos como providencia, nación, linaje, buen gobierno o razón de estado dibuja una tenue evolución hacia una valoración más política que religiosa de la expulsión.

Palabras clave: Moriscos, memoria, identidad, España, siglo XVII.

Abstract: The aim of this work is to analyse the written memory of the Moriscos in Seventeenth century Spain. In that sense several texts of theologians, lawyers and historians are studied, where judgements about the Moriscos and their identity and the causes of their expulsion from Spain can be found. The study of those texts provides not only different opinions about the Moriscos but also a changing hierarchy of causes explaining their conflict with old Christians and their final expulsion. Among those causes the concepts of providence, nation, lineage, good government or reason of state trace a slight evolution to a more political than religious explanation of the expulsion.

Key words: Moriscos, memory, identity, Spain, Seventeenth century.

* Recibido el 20 de octubre de 2015. Aprobado el 30 de noviembre de 2015.

Desdichados e imprudentes. Los moriscos y su expulsión en la memoria escrita del siglo XVII¹

Entre 1609 y 1614 el gobierno de la Monarquía Hispánica liquidó casi nueve siglos de presencia islámica en la Península Ibérica. Desde entonces los musulmanes españoles y sus descendientes, los moriscos, serían poco más que un recuerdo en la historia, vinculado a los mitos de la pérdida de España y la Reconquista. Pero la construcción de la memoria que se tuviera de aquel grupo humano no sería irrelevante, por estar ligada a las gestas fundacionales de los reinos hispánicos y, por extensión, de la aún pujante Monarquía Católica. No en vano la expulsión de los moriscos fue presentada en su tiempo como el último episodio de la Reconquista, que restituía a España su pureza y la mantenía como una de las grandes potencias de la Cristiandad². Esa presentación se realizó por diversos medios que se complementaban: mediante imágenes, en pinturas y arcos triunfales, mediante lecturas públicas, bandos y pregones, y, cómo no, mediante escritos, en lápidas, libros y relaciones³. Vamos a analizar aquí preferentemente (aunque sin dejar de lado del todo los otros medios) cómo trataron la memoria de los moriscos y de su expulsión un puñado de escritores españoles del siglo XVII, especialmente aquéllos que, al cultivar la historia, el derecho o la teología, más influían en la construcción de los conceptos con que se pensaba la Monarquía.

La imagen que se transmitió de los moriscos después de 1609 estuvo irremediablemente influida por la expulsión. Aparentemente no interesaba tanto la condición de aquella minoría como el que hubiese sido objeto (víctima o reo) de tan drástica medida. Y ello, posiblemente, en mayor grado que la memoria de los judíos después de 1492, acaso porque de éstos se quedaron muchos, bautizados, acosados por la Inquisición, pero finalmente diluidos, mientras que los moriscos, forzados al bautismo décadas antes de su extrañamiento, no tuvieron la opción legal de quedarse. La radicalidad de tal medida, unida al hecho de que se la juzgara poco menos que inevitable, derivada de conflictos irresolubles y de la voluntad divina, asoció indisolublemente moriscos y expulsión en la memoria y la historia del siglo XVII⁴. Como es lógico, al depender la opinión sobre la minoría de la valoración de un solo hecho tan magnificado se corría el riesgo de meter, para bien o para mal, a todos los moriscos en el mismo saco; y así esta circunstancia no sólo influyó en los escritos de los siglos XVII y XVIII sino también en la historiografía de los siglos XIX y XX. Hoy, por el contrario, los historiadores insisten en la variedad de los moriscos, en la

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “Nuevas Perspectivas de Historia Social en los territorios hispánicos del Mediterráneo occidental en la Edad Moderna”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, ref. HAR2014-53298-C2-1-P. Para consultar la mayoría de libros antiguos que citamos se ha recurrido a repertorios y bibliotecas on line, como Biblioteca Digital Hispánica (bdh.bne.es), Gallica (gallica.bnf.fr), Gredos (gredos.usal.es), y, sobre todo, books.google.es y archive.org. No obstante, se ha considerado oportuno manejar físicamente los ejemplares conservados en la Biblioteca Històrica de la Universitat de València y en la Biblioteca Valenciana.

² Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones. Los moriscos valencianos y la Monarquía Católica*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001, pp. 419-420.

³ Sobre la complementariedad de las imágenes, la palabra hablada y la escrita en la transmisión de información y conocimiento en los siglos XVI y XVII, Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca, 1999, pp. 15-78.

⁴ A propósito de otro episodio y otra época ha llamado la atención sobre la relación entre acontecimiento traumático, memoria e historia Francesco BENIGNO, *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente*, Madrid, Cátedra, 2013, pp. 41-51.

imposibilidad de reducir sus actitudes y comportamientos a un solo patrón⁵, y en desvincular la decisión de expulsarlos de supuestos problemas generales para explicarla desde una coyuntura dada⁶. Así pues parece que estamos ante un divorcio entre una imagen escrita simplista y una realidad compleja. Sin embargo, los juicios escritos no eran simples: veremos que a lo largo del siglo que siguió a 1609 intervinieron, al menos, tres criterios para valorar la expulsión y establecer una jerarquía de causas de acento escolástico: su providencialidad, su justicia y su oportunidad. Tomados solos o combinados, esos criterios dieron pie a que las opiniones oscilaran entre la celebración de la expulsión en clave preponderantemente racial, religiosa o providencial, y las valoraciones más políticas y contingentes. Al mismo tiempo suscitaban la reflexión sobre la minoría a propósito de conceptos como nación, costumbres, linaje, buen gobierno o razón de estado.

La nación morisca

La expulsión amplió determinados tópicos que sobre los moriscos venían difundiendo desde su conversión en el primer cuarto del siglo XVI. La nueva comunidad morisca, es decir, de “nuevos convertidos de moros”⁷, sería vista con un recelo mayor, si cabe, por los cristianos viejos, especialmente por las autoridades. Se ha discutido si el temor que supuestamente suscitaban los moriscos como “quinta columna” otomana no estaría exagerado por las autoridades cristiano-viejas a fin de obtener réditos políticos⁸; sea como fuere, a partir de ese temor se promulgaron leyes discriminatorias para la minoría, que se publicaban en forma de bandos y se fijaban impresas en lugares señalados, dando lugar a que se escuchasen, leyesen y comentasen, difundiendo así las valoraciones que contenían. Por ejemplo, las restricciones que imponían a los moriscos valencianos eran de dos tipos: de movimiento y de porte de armas; se les prohibía desplazarse sin licencia de su señor, especialmente si habían de acercarse a la costa, y cambiar de domicilio, así como llevar, y más tarde poseer, armas de cualquier tipo⁹. Se daba por supuesta la peligrosidad de los moriscos, su propensión a la fuga y su buena disposición a colaborar con los corsarios berberiscos y las escuadras turcas. Más adelante, ya en el reinado de Felipe II se llevaron a efecto órdenes dictadas anteriormente para acabar con la fidelidad de los moriscos de Granada a sus costumbres ancestrales, mediante pragmáticas como la de 1567 que, como es bien sabido, tanto

⁵ Mercedes GARCÍA ARENAL, “Religious dissent and minorities: the Morisco age”, en *Journal of Modern History*, 81 (2009), pp. 888-920.

⁶ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones* [...], op. cit., pp. 352-420.

⁷ Soledad CARRASCO URGOITI, “Apuntes sobre el calificativo ‘morisco’ y algunos textos que lo ilustran”, en ÍDEM, *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2005, pp. 63-79.

⁸ Santiago LAPARRA LÓPEZ, “Moros en la costa... a los cuatrocientos años de la expulsión”, en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 27 (2009), pp. 151-178; pero véase también, en otro sentido, Bruce TAYLOR, “The enemy within and without: an anatomy of fear in Spanish Mediterranean littoral”, en William P. NAPHY – Penny ROBERTS, *Fear in Early Modern Society*, Manchester y Nueva York, Manchester University Press, 1997, pp. 78-99; y Bernard VINCENT, “El peligro morisco”, en *El río morisco*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006, pp. 65-74..

⁹ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO – Juan Francisco PARDO MOLERO, “Obstacles à l'intégration des morisques du royaume de Valence: discrimination légale et résistance morisque”, en *Cahiers de la Méditerranée*, 79 (2009), pp. 171-194, concretamente pp. 173-177.

influyó en el estallido de la guerra de las Alpujarras¹⁰. De esta manera, a través de textos oficiales, se asentaba el tópico del morisco como conspirador, bandolero y “tan moro como los de Argel”.

Pero no todo el mundo veía con esos ojos a los moriscos. En los años anteriores a la expulsión la Corona escuchó los pareceres de teólogos y juristas sobre el problema que representaban los moriscos. Aunque algunos proponían medidas duras contra la minoría, incluyendo la expulsión, otros, como el humanista Pedro de Valencia o el obispo Gaspar Punter, eran partidarios de trabajar con encono por su integración¹¹. Pero al decretarse la expulsión sus proyectos y esperanzas quedaron relegados. Los autores que se ocuparon de los moriscos y de su destierro en los años inmediatamente posteriores a 1609 lo hicieron con un ánimo claramente apologético¹². Además de justificar y ensalzar la medida confirmaron los vicios y pecados que venían achacándose a la minoría y que la hacían despreciable. Asimismo elaboraron dos grandes argumentos que ayudaron a fijar la memoria de los moriscos. En primer lugar subrayaron su condición de “nación”, idea en la que insiste tenazmente el dominico valenciano Jaime Bleda¹³. Este sustantivo, que había sido asumido por los propios moriscos, dado su significado tan flexible en la época podía utilizarse para designar un grupo definido no sólo por origen, sino por costumbres, aspecto o lengua, sin ser necesariamente contradictorio con una condición más general, como la de español¹⁴: no en vano, Pedro de Valencia había afirmado que los moriscos eran tan españoles como el resto de habitantes de España¹⁵. Pero en la pluma de Jaime Bleda la expresión no sólo aludía a una comunidad social, cultural o de procedencia sino más bien a una raza o linaje transmitidos por la sangre, de padres a hijos, lo que hacía que se perpetuaran sus vicios. Esta insistencia podía obedecer al deseo de contrarrestar la reciente tentativa, mediante la falsificación de los plomos y pergaminos hallados en Granada, de ennoblecer la ascendencia de los moriscos. Para ello se recurrió a inventar un pasado que los situaba en la Península en tiempos remotos y trataba de demostrar su temprana conversión al cristianismo¹⁶. Frente a esto, los corifeos de la expulsión, ciñendo la nación morisca a

¹⁰ Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ – Bernard VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1993 [1ª ed. 1978], pp. 32-33.

¹¹ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Tríptico de la expulsión de los moriscos. El triunfo de la razón de estado*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2012, pp. 55-86.

¹² Miguel Ángel de BUNES IBARRA, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 31-55; María Luisa CANDAU CHACÓN, *Los moriscos en el espejo del tiempo. Problemas históricos e historiográficos*, Huelva, Universidad de Huelva, 1997, pp. 29-35; Francisco Javier MORENO DÍAZ DEL CAMPO, “El espejo del rey. Felipe III, los apologistas y la expulsión de los moriscos”, en Porfirio SANZ CAMAÑES (coord.), *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Sílex, 2005, pp. 231-246.

¹³ Sobre este personaje véase BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Tríptico de la expulsión* [...], op. cit., pp. 87-117.

¹⁴ Xavier GIL PUJOL, “Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI y XVII”, en Antonio ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO – Bernardo J. GARCÍA GARCÍA, *La Monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2004, pp. 39-76; en concreto, 43-44; para la utilización de “nación” por los moriscos: Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2008 (1ª ed. 1980), pp. 75-116.

¹⁵ Kathryn A. WOOLARD, “Bernardo de Aldrete and the morisco problem: a study in early modern spanish language ideology”, en *Comparative Studies in Society and History*, 44 (2002), pp. 446-480, p. 458.

¹⁶ Mercedes García-Arenal, “El entorno de los plomos: historiografía y linaje”, en Manuel BARRIOS AGUILERA – Mercedes GARCÍA-ARENAL (eds.), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*,

un marco estrecho de linaje y vicios hereditarios, cuestionaban su relación con lo español. Aznar Cardona, al incluirlos en la etnia árabe y sostener que aunque ellos, por honrarse, se llamaron “sarracenos”, o descendientes de Sara, la esposa de Abrahán, en realidad el gentilicio que les cuadra es el de “agarenos”, o descendientes de Agar, la concubina del patriarca; es más, al igual que los judíos, los agarenos y, por ende, los moriscos forman un linaje maldito en cuyo seno, como les ocurre a los judíos, el pecado se transmite de padres (y madres) a hijos¹⁷.

Dada la índole de aquella nación, y éste es el segundo argumento, no era difícil llegar a la conclusión de que su destierro había sido querido por Dios. Jaime Bleda enlazó con habilidad la condición nacional de los moriscos con la condena divina:

“era tan incorregible esta perversa nación que jamás se halló que se enmendasen de sus delitos ni escarmentasen por castigos. Ninguno dexó de guardar su falsa secta (...) no valía ni aprovechava con ellos la corrección fraterna, ni exortaciones, ni buena doctrina: en lo qual mostravan claramente que Dios no los escogió”¹⁸.

Calificarlos de pueblo excluido por Dios contradecía frontalmente una de las tentativas de quienes, en Granada, habían forjado el fraude de los plomos: difundir la idea de que los árabes eran “una de las más excelentes gentes”, y que Dios los había elegido para que proclamaran su ley en el fin de los tiempos, pese a un pasado de enemistad¹⁹. Por el contrario, los apologistas de la expulsión no se cansarán de decir que el destierro fue voluntad de Dios, y algunos, como Marcos de Guadalajara y Javier, lo demuestran enumerando los “prodigios” o señales con que fue precedido: sonar de campanas que nadie tañía, insólitas conjunciones astrales, cometas, temblores de tierra, diluvios de agua y sangre, a los que sucedían extraordinarios estiajes, etc.²⁰ En este tipo de relatos, los prodigios cumplen la función de actuar a modo de presagio de un acontecimiento cuyas dimensiones agrandan, convirtiéndolo en algo sobrenatural y vinculándolo a la voluntad de Dios y a su cólera que, excitada por algún pecado, debe aplacarse²¹.

Para entender mejor la voluntad divina se explicaban pormenorizadamente los pecados de los moriscos, como hace con regodeo Bleda, que los califica de “viciosos y

Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006, pp. 51-78; véase también CARO BAROJA, *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Barcelona, Seix Barral, 5ª ed., 1992, pp. 115-158.

¹⁷ BUNES IBARRA, *Los moriscos en el pensamiento histórico [...]*, op. cit., p. 39. Esa idea ya la había aplicado a los moriscos el patriarca Juan de Ribera en 1601, basándose en el ejemplo bíblico de Roboán, hijo de Salomón y de la amonita Naamá: BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones [...]*, op. cit., pp. 417-418.

¹⁸ Citado en BUNES IBARRA, *Los moriscos en el pensamiento histórico [...]*, op. cit., p. 34.

¹⁹ “Eligiólos Dios para ayudar su ley en el último tiempo después de haberle sido grandísimos enemigos”, según decía uno de los libros, citado por Mercedes GARCÍA ARENAL – Fernando RODRÍGUEZ MEDIANO, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010, p. 35.

²⁰ BUNES IBARRA, *Los moriscos en el pensamiento histórico [...]*, op. cit., pp. 41-42.

²¹ Ya comentó el carácter de presagio que tenían las anomalías celestes o, en general, las perturbaciones del orden natural Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, Fayard, 1999 (1ª ed. 1978), pp. 95-98; las actitudes ante las catástrofes naturales en la Edad Moderna han sido estudiadas por Armando ALBEROLA ROMÁ, por ejemplo en “Terremotos, memoria y miedo en la Valencia de la Edad Moderna”, *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 38 (2012), pp. 55-75.

libidinosos”, que se entregaban “a todo género de pecados”, y que no dudaban en conspirar contra la Corona. Esta idea la hacen suya autores que presenciaron o participaron en las tareas de la expulsión, como el militar Antonio del Corral y Rojas. Es más, aunque entre los moriscos se puedan distinguir grupos regionales, como hace el portugués Damián Fonseca, que repara en los orígenes diferentes de los tagarinos (moriscos de Aragón y Cataluña), los granadinos, o los castellanos (conocidos muchos aún como mudéjares o mudéjares antiguos), concluye que todos participaban de las mismas costumbres, de honda raigambre islámica. Hasta en sus oficios eran despreciables, pues, como escribió Aznar Cardona, escogían ocupaciones “de poco trabajo: texedores, sastres, sogueros, esparteros, ollereros, çapateros, colchoneros, hortelanos, remeros y revendedores de azeyte, pescado, miel, pasas, azúcar”, oficios que, además, les ayudaban a tramar sus conspiraciones contra los cristianos²². Y sin duda en lo que todos coincidían era en su pertinacia a la hora de mantener su religión, pese al bautismo y a la predicación, perfidia que doblaban con la traición al rey; como resume Antonio del Corral, los moriscos no eran más que “herejes, apóstatas, traydores y rebeldes [que] avían cometido nefandas y atroces maldades”²³.

En esa breve frase se sintetizan los dos grandes motivos que se esgrimían para justificar la expulsión: la falsedad de su cristianismo y la traición a la Monarquía; es decir, el crimen doble de lesa majestad divina y humana. Pero, por mucho que los autores cargaran las tintas sobre ambos, la Corona no podía basarse para decretar la expulsión más que en la lesa majestad humana: carente de competencias para juzgar de herejía, recurrió al subterfugio de acusar a los moriscos de fraguar conspiraciones con los enemigos de la Monarquía española. Como ha demostrado Rafael Benítez, Lerma y el Consejo de Estado exageraron el peligro que representaba una poco verosímil alianza entre los moriscos y el sultán de Marruecos para justificar la expulsión. Esto permitió esgrimir la existencia de una necesidad extraordinaria y urgente para recurrir a la potestad absoluta del rey, que, como establecía sólidamente la doctrina jurídico-política, eximía de mayores formalidades. Asimismo, en el lenguaje de la época, la expulsión podía entenderse en el marco de la que empezaba a llamarse razón de estado cristiana. Pero, en realidad, eran consideraciones de prestigio, más cercanas a la pura razón de estado (sin adjetivos) las que movieron al valido a plantearla y llevarla a término²⁴. Ahora bien, al cantar las glorias de la expulsión, se tuvo la habilidad de conectar lo trascendente con el triunfo político y militar, de modo que la expulsión se eleva a la categoría de gesta épica que cierra la Reconquista, poniendo glorioso fin al paréntesis de la pérdida de España. Lo escribe el dominico Blas Verdú: “Tres perdieron España, Rodrigo, Cava y Julián, y tres la redimen, que son Felipe, Margarita reyna y Lerma”: de esta manera, Felipe III, ascendido a la categoría de héroe, encontraba un sentido a su

²² BUNES IBARRA, *Los moriscos en el pensamiento histórico* [...], op. cit., pp. 34-40. Cf. CANDAU CHACÓN, *Los moriscos en el espejo del tiempo* [...], op. cit., pp. 32-33 y 113-124.

²³ Antonio DEL CORRAL Y ROJAS, *Relación del rebelión y expulsión de los moriscos del Reyno de Valencia*, editado por Manuel LOMAS CORTÉS, *El desterrament morisc valencià en la literatura del segle XVII (els “autors menors”)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2010, p. 67.

²⁴ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones* [...], op. cit., pp. 374-395; ÍDEM, *Tríptico de la expulsión* [...], op. cit., pp. 37-52 y 187-205.

reinado²⁵, al tiempo que el duque de Lerma contrarrestaba las críticas que la firma de la Tregua con las Provincias Unidas suscitaba²⁶.

Por muy tentadora que fuese la confluencia de lo religioso y lo político las explicaciones oficiales no podían apartarse de las razones seculares. Por eso los bandos de expulsión combinaron ambos tipos de razones de forma que la fundamentación jurídica estuviese en lo político (las conspiraciones), y lo religioso (la apostasía morisca) quedase como argumento secundario que ayudaba a explicar la expulsión²⁷. Estos bandos tan extraordinarios serían objeto de infinidad de comentarios y discusiones entre sus lectores y oyentes. En plena expulsión de los moriscos castellanos un sorprendido Lope de Vega escribió a su patrón, el duque de Sessa, sobre los azotes dados en Madrid a un pobre morisco por tratar de eludir el destierro, y cómo, pese a hallarse el rey en la villa, había sido el conde de Salazar, comisario extraordinario para la expulsión, quien había ordenado el castigo²⁸. La excepcionalidad de la medida, la jurisdicción especial conferida a los ejecutores de la expulsión, los castigos públicos, todo contribuía a que los argumentos empleados se difundiesen, se discutiesen y acabasen penetrando en las conciencias. La idea combinada de los moriscos como traidores y herejes reforzaba su condición de linaje o nación distinta del de los cristianos viejos y enemigo de los españoles.

Muchos de estos temas no se quedaron en los bandos o en las grandes obras apologéticas, sino que también se difundieron por otros canales. Felipe III encargó una serie pictórica que recogiese los episodios más destacados de la expulsión de los moriscos del reino de Valencia. Los cuadros conmemoran tanto los embarques como las batallas en que fueron derrotados los insurgentes de la Muela de Cortes y la Vall de Laguar: las pinturas ilustran como en un diálogo las densas cartelas que las acompañan que, a su vez, describen en apretado texto los hechos pintados²⁹. Asimismo el Consell de la ciudad de Valencia mandó grabar una lápida en la que, en sobrio y elegante latín, enaltecía el recuerdo de la expulsión y de sus artífices, el rey Felipe III, el patriarca Juan de Ribera y el virrey marqués de Caracena, a quienes se asociaban los jurados o “cónsules” de aquel año; la lápida se colocó en el salón de sesiones del municipio. Y, en 1619, en uno de los arcos levantados con ocasión de la entrada de Felipe III en Lisboa

²⁵ MORENO DÍAZ DEL CAMPO, “El espejo del rey [...]”, op. cit., LOMAS CORTÉS, *El desterrament* [...], op. cit., pp. 30-35; la cita de Blas Verdú en p. 33.

²⁶ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones* [...], op. cit., pp. 374-378; ÍDEM, *Tríptico de la expulsión* [...], op. cit., pp. 37-42 y 51-52;

²⁷ *Ibidem*, pp. 207-233.

²⁸ “Pienso que es nueva escribir a Vuestra Excelencia que açotaron ayer a un morisco por el Bando, y que decía el pregón: «Ésta es la justicia que manda hazer Su Magestad, y el conde de Salazar en su nombre», que en la Corte no se ha oydo otra vez, porque adonde el Rey asiste no hay otro que castigue”; Madrid, 17 de septiembre de 1611: Agustín G. DE AMEZÚA, *Epistolario de Lope de Vega Carpio*, 4 vols., Madrid, Real Academia Española, 1989 (ed. facsímil de la de 1935-1943), vol. III, p. 59; sobre el trabajo de Salazar al frente de la expulsión castellana, LOMAS CORTÉS, *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2011, pp. 300-351; 444-445 y 449-468; es muy posible que la sorpresa casi escandalizada del dramaturgo tenga que ver con la tensión que justo entonces había entre el conde y los oficiales ordinarios que se sentían “desplazados de sus funciones o injustamente relegados” (*ibidem*, p. 458).

²⁹ *La expulsión de los moriscos del reino de Valencia*, Valencia, Fundación Bancaja, 1997.

se conmemoraba, entre otros hechos notables, la expulsión de los moriscos³⁰. La interacción entre texto escrito, imagen y comentarios orales aseguraba la transmisión del mensaje y de los valores que se le asociaban, en este caso el triunfo³¹.

Asimismo los lugares comunes de la expulsión trascendieron a la literatura más sencilla pero más difundida de las relaciones de sucesos. Como ha mostrado Augustin Redondo, los pliegos que corrieron comentando la expulsión proporcionaban un “cauce privilegiado para la intensa propaganda regia en favor de la medida adoptada”³². Los anónimos autores de relaciones se complacían en presentar a los moriscos con todas las taras del tópico: herejes, anticristianos, salteadores, envenenadores, prolíficos, conspiradores, etc. Sirviéndose de casos particulares de tropelías cometidas por moriscos (de cuya completa veracidad podemos dudar), elevaban tales calificativos a categoría aplicable a todos los moriscos, que, por tanto, tenían bien merecida su expulsión. Sin embargo Redondo ha detectado algunas fisuras en este discurso: por un lado, a partir de 1615 estas relaciones empezaron a hacerse eco de la vuelta de algunos moriscos (como el episodio de Ricote, recogido en la II parte del *Quijote*), ya sea para intentar quedarse, ya sea, como la imaginación popular fabulaba, para recuperar los tesoros que habían dejado escondidos en medio de las prisas de la expulsión, un tópico que daría pie a numerosas historias y leyendas³³. Pero lo que destaca Redondo es que estos moriscos retornados pasaban desapercibidos por su aspecto y su lengua, lo que genera dudas sobre el alcance de la imagen de comunidad diferenciada e inasimilable que se presentaba. A mayor abundamiento, desde el mismo momento de la expulsión algunos textos dan muestras de cierta simpatía o, al menos, empatía hacia los moriscos: no pocas relaciones (y, ciertamente, alguno de los textos apologéticos) reflejan una compasión sincera por las penalidades de los desterrados. Más aún, en textos algo más tardíos que relatan combates con moriscos que, una vez instalados en el exilio, se han hecho corsarios, se atribuye a éstos el valor típico de los españoles, de modo que se les reconoce cierta españolidad, lo que cuestiona esa construcción intelectual de la minoría morisca como “linaje” aparte³⁴.

Es posible que estas simpatías sean producto de la influencia de otro registro literario, el de los romances y la novela morisca, que venía floreciendo desde tiempo atrás, al calor de la maurofilia de los siglos XV y XVI: numerosos autores se sentían atraídos por el exotismo de la minoría y, singularmente, su pasado granadino, como escenario para situar acciones amorosas y guerreras, acaso encubriendo opiniones

³⁰ Tanto la lápida como el arco reproducidos en BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO – Juan Vicente GARCÍA MARSILLA (coords.), *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*, Valencia, 2009, pp. 151-152.

³¹ Comentarios suscitados por el aparato triunfal desplegado a la entrada de Felipe III en la capital lusa, incluidos los arcos y, en uno de ellos, “los moriscos que hechó de España”, en la relación publicada por Pedro GAN GIMÉNEZ, “La jornada de Felipe III a Portugal (1619)”, en *Chronica Nova*, 19 (1991), pp. 407-431.

³² Augustin REDONDO, “La doble visión en España de los moriscos expulsados, a través de unas cuantas relaciones de sucesos de los años 1609-1624”, en Pierre CIVIL – François CRÉMOUX – Jacobo SANZ (eds.), *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500-1750). Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos (París, 23-25 de septiembre de 2004)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, pp. 271-286, cita en p. 276.

³³ Como había ocurrido a raíz de la dispersión de los granadinos por Castilla: BARRIOS AGUILERA, “Tesoros moriscos y picaresca”, en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV Historia Moderna*, 9 (1996), pp. 11-24.

³⁴ REDONDO, “La doble visión [...]”, op. cit., pp. 282-285.

favorables hacia los nuevos convertidos. Pero en esta literatura no se suele ensalzar al grupo sino sublimar los comportamientos de algunos de sus miembros, quienes, no pocas veces, o son ya conversos sinceros o acaban dando el paso de la conversión y reconociendo la superioridad de la fe católica³⁵; todavía Calderón de la Barca se servirá del esquema para representar el drama de la nobleza morisca granadina atrapada entre su pasado islámico y su deseo de reconocimiento en la sociedad cristiano vieja³⁶. Pero más que a la novela o al teatro, las afinidades que reflejan las relaciones de sucesos recuerdan la cotidianeidad de las relaciones entre moriscos y cristianos viejos que durante largos decenios, pese a la oposición comunitaria, no habían excluido la amistad o la camaradería. Sea como fuere, la idea que transmitían rompía con la insistencia en la maldad esencial de todos los moriscos.

En línea con estas posibilidades de disidencia, Michele Olivari ha cuestionado la idea de que la apabullante verdad oficial sobre la expulsión cantada por sus corifeos no cosechara más que adhesiones o silencio; en su opinión, hubo quienes encontraban poco que alabar en la expulsión, y, además, tuvieron la audacia de pintar otra imagen de los moriscos, yendo más allá de los retazos de la literatura y las relaciones de sucesos. Del puñado de autores que cita, el más complejo es el jesuita Pedro de León, quien, a través de una intensa vida dedicada a la pastoral en condiciones difíciles (en ásperas sierras, en oscuras cárceles, al pie de siniestros patíbulo...) a caballo de los siglos XVI y XVII, modificó sus primeras ideas sobre los moriscos, que eran claramente hostiles. Ya en los años de la expulsión, frente al grupo de apologistas, rechazaba la presunta unanimidad de comportamientos y creencias de la minoría. Según su experiencia podían encontrarse conversos sinceros entre los cristianos nuevos; incluso casos de fe ejemplar. De acuerdo con la lectura de Olivari, esta evidencia le hacía creer, entroncando con la tradición de Hernando de Talavera, que mediante una evangelización y predicación adecuadas que descartase los medios puramente represivos podrían lograrse muchas conversiones auténticas³⁷. En consecuencia la minoría no podía ser una “nación” condenada y congénitamente predispuesta a la herejía y al pecado, sino que sus miembros, adecuadamente instruidos en la fe y costumbres cristianas, podían ser tan virtuosos como los cristianos viejos. Olivari explica esta disidencia, y la de quienes (no muchos) manifestaron opiniones parecidas, como fruto de una actitud minoritaria, pero “innovadora” y “menos condicionada por los estereotipos y por el integrismo cristiano viejo”³⁸.

Estos calificativos tienen la virtud de acercar aquellas opiniones a nuestra sensibilidad; pero también podemos comprenderlas desde principios y conceptos de

³⁵ Para esto remitimos a CARRASCO URGOITI, *El moro de Granada en la literatura (del siglo XV al XIX)*, Madrid, Revista de Occidente, 1956, pp. 19-92; *Estudios sobre la novela* [...], op. cit. Pero véase también REDONDO, “Moros y moriscos en la literatura española de los años 1550-1580”, en Irene ANDRÉS-SUÁREZ, *Judeoconversos y moriscos en la literatura del Siglo de Oro. Actas del “Grand Séminaire” de Neuchâtel, Neuchâtel, 26 a 27 de mayo de 1994*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 1995, pp. 51-71.

³⁶ Diane E. SIEBER, “El monstruo en su laberinto. Cristianos en las Alpujarras de *Amar después de la muerte*”, en Florencio SEVILLA ARROYO – Carlos ALVAR EZQUERRA, *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Madrid 6-11 de julio de 1998, 4 vols., Madrid, Castalia, 2000, vol. I, pp. 740-746.

³⁷ Michele OLIVARI, *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVII*, Madrid, Cátedra, 2014, pp. 368-384.

³⁸ *Ibidem*, p. 367.

aquella época. Presentar la minoría morisca no sólo como diversa y plural sino también como susceptible de conversión, en el momento en que el ruido de la expulsión ahogaba las voces disidentes, tenía la virtud de debilitar la visión que los apologistas daban de aquélla como nación irremediamente trabada por irreversibles lazos de sangre. La insistencia en la sangre y el linaje como vehículos en la transmisión de valores se relacionaba a veces con otro fluido: la leche materna. Aunque ambas vías podían complementarse, también podían dibujar dos formas de fijar más o menos metafóricamente la identidad de una comunidad étnica como los moriscos: la que los consideraba integrantes de una nación “genética”, y la de quienes pensaban que su condición de grupo les venía dada por la educación recibida, especialmente por las costumbres y la religión adquiridas en la primera infancia, de manos de madres o nodrizas³⁹. Si para los primeros la herencia de sangre era un factor fatal que impedía las conversiones, para los segundos una evangelización bien realizada podía subvertir dicha herencia. Tal vez no sea casualidad que otro de los autores que cita Olivari, Jerónimo Román de la Higuera, conocido autor de falsos cronicones⁴⁰, afirmase que los moriscos descendían de los hispano-godos por parte de madre, pues cuando los árabes llegaron a España en el siglo VIII vinieron sólo hombres, sin mujeres, de modo que tuvieron que enlazar con las godas que habitaban la Península⁴¹. Era una manera hábil de asegurar por la eficaz vía materna una herencia cargada de significado cultural que contrarrestaba la sangre paterna. Más que innovación, estos planteamientos revelan la utilización de valores y creencias tradicionales que, adecuadamente presentados, ofrecían una imagen menos estrecha de la minoría.

¿Es de estos valores de los que participan las tantas veces citadas frases de Cervantes sobre los moriscos? Tendría así sentido la definición de la “nación morisca” como “más desdichada que prudente”, que el autor del Quijote pone en boca de Ana Félix, hija del morisco Ricote; es decir, nación sujeta a una triste fortuna y poco adornada de virtudes temporales, pero no por ello condenada indefectiblemente a un destino de impiedad y herejía, pues como la misma Ana Félix dice, en un provocador juego cervantino, según lo califica Rafael Benítez: “mamé la fe católica en la leche”⁴². Naturalmente no hay que olvidar que en otros pasajes el propio Cervantes justifica la expulsión, que califica como de “inspiración divina”⁴³. Y que las relaciones de sucesos que hemos mencionado insistían en un punto capital: los moriscos, aferrados a sus costumbres, seguían siendo, aun en el exilio, un peligro para la Monarquía, de modo que su expulsión estaba justificada⁴⁴.

³⁹ Sobre este asunto llama la atención BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, en el pasaje que ya hemos citado más arriba sobre Ribera y la historia de Roboán: *Heroicas decisiones* [...], op. cit., pp. 417-418 (para las cuestiones de la sangre y la leche remite a CARO BAROJA, *Las complejas formas de la vida religiosa*, cap. XX; pp. 505-517 de la edición que hemos consultado nosotros: Madrid, Sarpe, 1985). Muchos partidarios de la expulsión se referían tanto a los vínculos de linaje como a la leche mamada como los vehículos de transmisión del carácter maldito: por ejemplo, san Simón de Rojas: Felipe PIZARRO ALCAIDE, “San Simón de Rojas y la expulsión de los moriscos (1609)”, en *Tiempos Modernos*, 19 (2009), pp. 16-17.

⁴⁰ CARO BAROJA, *Las falsificaciones de la Historia* [...], op. cit., pp. 165-187.

⁴¹ OLIVARI, *Avisos, pasquines y rumores* [...], op. cit., pp. 385 y ss.

⁴² BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas decisiones* [...], op. cit., p. 431; *Don Quijote*, II, LXIII.

⁴³ CANDAU CHACÓN, *Los moriscos en el espejo del tiempo* [...], op. cit., pp. 37-50; Michel MONER, “El problema morisco en los textos cervantinos”, en ANDRÉS-SUÁREZ, *Judeoconvertos y moriscos* [...], op. cit., pp. 85-100.

⁴⁴ REDONDO, “La doble visión [...]”, op. cit., pp. 278-282.

Identidad, religión e historia

La cuestión morisca dejó pronto de suscitar tratados enteros, pero permaneció durante largo tiempo en la memoria de los escritores para adquirir forma de ejemplo sacado a colación para demostrar una tesis. Desde fines del reinado de Felipe III los juristas, políticos, historiadores y teólogos que usaron este argumento ya no se interesarían tanto por el carácter de los moriscos como por las condiciones de la expulsión. Pero sus juicios sobre esa medida estaban tan cargados de significado que llevaban implícita una imagen sobre la minoría. La identidad nacional, la religión y la política se combinaban, a veces de forma compleja, en estas caracterizaciones y en las explicaciones causales del extrañamiento, pero el acento fue durante algunos años eminentemente religioso; sólo paulatinamente parece abrirse paso un enfoque que, aunque surgido del núcleo de la argumentación religiosa hostil a los expulsados, fue tomando un cariz cada vez más abiertamente político.

A caballo de Roma y España en las primeras décadas del siglo XVII el benedictino fray Juan de Salazar puso a punto una obra de exaltación de la Monarquía española⁴⁵; aunque no dejaba de adoptar enfoques y conceptos de las doctrinas de la razón de estado al modo de Giovanni Botero⁴⁶, el libro está recorrido por un intenso espíritu profético, casi milenarista, que parangona la realeza y el pueblo hispanos con el pueblo elegido, en la estela de la monarquía universal. Salazar tuvo la oportunidad de publicar su obra en 1619, cuando parecía consolidarse el régimen del duque de Uceda, nuevo y efímero válido⁴⁷. En más de un pasaje se hacía eco de la expulsión de los moriscos, que califica de “hecho heroico i determinación singular”; ciertamente, aunque con la precaución de no mencionar al duque de Lerma, ahora en desgracia, el benedictino no se apartaba de la versión oficial: al referirse textualmente a la carta que Felipe III habría enviado al virrey de Valencia para que ordenase la expulsión⁴⁸, aludía al “manifiesto riesgo” que suponía la traición al rey como causa inmediata del extrañamiento. Pero, en un razonamiento de causalidades de estilo aristotélico, ese peligro, resultado de la alianza entre los moriscos y los enemigos de España, estaba a su vez motivado por “la Religión sin mezcla de error, que tanto en ella se professa”. Es decir, la decisión se fundaba en el celo de Felipe III por “conservar en la integridad i pureza de la fe sus reinos de España (silla i asiento de su Monarquía)”, y por mantener a sus vasallos protegidos de quienes los ponían “en peligro si no de inficionarse, de resfriarse a lo menos en la piedad i religión heredada de sus mayores”. Por eso la

⁴⁵ Fray Juan de SALAZAR, *Política española. Contiene un discurso de su Monarquía, materias de estado, aumento y prosperidad*, Logroño, Diego Mares, 1619; hay edición moderna con estudio preliminar de Miguel HERRERO GARCÍA, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2ª, 1997 (1ª ed. 1945).

⁴⁶ GIL PUJOL, “Las fuerzas del rey. La generación que leyó a Botero”, en Mario Rizzo – José Javier RUIZ IBÁÑEZ – Gaetano SABATINI, *Le forze del principe. Recursos, instrumentos y límites en la práctica del poder soberano en los territorios de la Monarquía Hispánica*, 2 vols., Murcia, Universidad de Murcia, 2003, vol. II, pp. 969-1022, concretamente p. 1004.

⁴⁷ Regina María PÉREZ MARCOS, “El duque de Uceda”, en José Antonio ESCUDERO (coord.), *Los validos*, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos, 2004, pp. 177-241, en particular 212-228. Francesco BENIGNO, en el índice de *La sombra del rey. Validos y lucha política en la España del siglo XVII*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, incluye un “fray Juan de Salazar”, pero en las páginas aludidas del texto, el personaje, que va sin el fray, es el secretario de Uceda, que no encaja en la biografía del benedictino que ofrece GARCÍA HERRERA, “Estudio preliminar [...]”, op. cit., pp. XXXVIII-XLI.

⁴⁸ Según sospecha Rafael Benítez, tal carta no sería sino una adaptación de diversos escritos enviados a las autoridades del reino: BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Tríptico de la expulsión* [...], op. cit., p. 228.

expulsión venía inspirada desde lo alto, como el mismo rey reconoció al acudir “en procesión con toda su Corte”, el día de la Anunciación de 1610 al santuario de la Virgen de Atocha para agradecer “la singular merced que Dios le hizo revelándole tan con tiempo la traición que los Moriscos, Turcos y confederados tenían urdida contra su Real persona, i contra sus Reinos i vassallos”. Quedaba patente cómo era “Su Magestad divina quien cuida de este imperio, i quien le guarda, i conserva, i que es de este Reino i Monarquía la principal causa”⁴⁹. Siendo Dios causa final de la Monarquía, actuaba también como causa eficiente de la expulsión que, propiciada por la Providencia, se convertía a su vez en motor de la grandeza española, en el marco de una razón de estado cristiana ceñida al derecho y la fe.

Aunque tache a los moriscos de “incurregible y vil canalla”⁵⁰, Salazar, firme defensor de las virtudes de la educación y la leche materna como transmisoras de virtudes⁵¹, no ahondaba en la condición de la minoría como linaje de sangre. Pero no por ello ignoraba las diferencias de otra índole que podía haber entre las comunidades: de acuerdo con una opinión muy extendida en la época⁵², aboga por el amor y la concordia en torno a la unidad religiosa, lo que le lleva a enumerar los esfuerzos que hacían los reyes españoles para que “los pueblos, Reinos i Estados a ellos sujetos se amen entre sí con la unidad de la Cathólica religión, no permitiendo vivir entre ellos Iudío, Moro ni hereje alguno que pueda ser parte ni impedimento para desatar este lazo i unión”⁵³. Así, aunque derivada de motivos religiosos, la reflexión sobre las diferencias comunitarias o nacionales permitía defender la expulsión por causas en parte políticas y no sólo religiosas, peligrosas dada la falta de justificación legal de la Corona en este campo. En 1621 Cristóbal Suárez de Figueroa, poeta y jurista⁵⁴, al abordar los problemas que, en cualquier república, los “forasteros” causaban a los “naturales” afirmaba que “se puede considerar acertadísima la expulsión de los moriscos de España”. En tono aristotélico parejo al de Salazar, Figueroa analiza como una de las causas eficientes de las sediciones la “dissimilitud” del pueblo, esto es, “quando los moradores de un lugar no vienen a ser del mismo género”. Considerados los moriscos como extranjeros, simplemente su “crecida cantidad” los hacía “sospechosos de qualquier daño”, lo que, según reglas de buen gobierno, justificaba haberlos expulsado: “Dévese, pues, en la admisión de los estrangeros vivir alerta, quanto al número y quanto a la autoridad, no sea humor superfluo y redundante que ahogue el cuerpo de la República”⁵⁵. Para Suárez de Figueroa la nación morisca lo era de linaje, no meramente de costumbres: al menos así lo había escrito en el paroxismo de la exaltación de la

⁴⁹ *Política española*, pp. 32-33, Proposición II, § II; pp. 75-76, Proposición III, § V; y p. 182, Proposición VIII, § III (pp. 45-46, 70-71 y 135 ed. de 1997).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 76 (p. 70 ed. 1997).

⁵¹ “Se maman comúnmente con la leche las costumbres de aquéllos con quienes se trata i de ordinario se comunica”: *ibidem*, p. 174, Proposición VIII, § II (p. 131 ed. 1997).

⁵² José Antonio MARAVALL CASESNOVES, *Estado moderno y mentalidad social*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1972, vol. I, pp. 236-240; GIL PUJOL, “Un rey, una fe [...]”, op. cit., p. 43.

⁵³ *Política española*, p. 208, Proposición VIII, § III (p. 151 ed. 1997).

⁵⁴ Sobre este autor puede verse James Pyle Wickersham CRAWFORD, *Vida y obras de Cristóbal Suárez de Figueroa*, Valladolid, Colegio Santiago, 1911.

⁵⁵ Cristóbal SUÁREZ DE FIGUEROA, *Varias noticias importantes a la humana comunicación*, Madrid, Tomás Iunti, 1621, f. 108r-v (Variedad nona).

expulsión, en pasaje que se reeditaría y ampliaría durante el reinado de Felipe IV: los moriscos formaban una “falsa gente, del antiguo Tarife descendiente”⁵⁶.

Un sentido parecido, aunque mucho menos elaborado, se daba a la expulsión en una de las primeras historias generales españolas que la recogía, a cargo del canonista y agustino aragonés Martín Carrillo, abad de Montearagón, que calificaba a los moriscos de “gente obstinada, infiel a Dios y al Rey”. Fundiendo los dos argumentos que habían dado pie a la expulsión, aunque en orden inverso, señalaba que los moriscos “guardaban en secreto la secta de Mahoma y tenían inteligencia con los Turcos y Moros de Berbería para revelarse”. Fue, pues, “el zelo y Religión de nuestro Chritianíssimo Rey don Phelippe Tercero, a que no ayudó poco la Reina doña Margarita”, la causa eficiente de la expulsión, con el horizonte del servicio divino, que permitía desoír a quienes advertían “de los grandes daños en lo temporal que a España se avían de seguir” con medida tan drástica. Grandes debían de parecerle al religioso esos daños a juzgar por la enorme cifra de expulsados que ofrece, entre ocho cientos mil y novecientos mil, inclinándose más por esta última. La enormidad del dato ponía de manifiesto la eficacia de la fe y piedad de Felipe III, magnificando el sacrificio hecho a Dios. Pero también dio pie a que, como veremos, entre diversos autores españoles se aceptara una valoración exagerada del éxodo. Carrillo se basaba en fuentes extranjeras, especialmente en las cronologías del jesuita escocés James Gordon, de 1613, y en el *Mercure François* de dos años después, del que afirma que trata del suceso “con más cumplimiento que nuestros autores”⁵⁷. No le faltaba razón al religioso, en el caso de la gaceta francesa, que, frente al laconismo del jesuita⁵⁸, proporciona una detallada exposición de los detalles de la expulsión, especialmente de los que pasaron a Francia y de ahí a Berbería, que culmina con un juego de números:

“Il se trouvera peu d'exemples aux siècles passés pour entrer en parallèle à cestui-ci a-ce esté une grande entreprise au Roy d'Espagne de bannir & chasser neuf cens mille personnes d'un pays où leurs prédécesseurs avaiant habité plus de neuf cens ans continuellement”⁵⁹.

⁵⁶ *España defendida, poema heroyco*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1612, f. 55v; y p. 99 de la ed. de 1644 (Nápoles, Egidio Longo), con añadidos relativos a las gestas del reinado de Felipe IV.

⁵⁷ Martín CARRILLO, *Annales y memorias cronológicas. Contienen las cossas más notables assí ecclesiásticas como seculares succedidas en el Mundo, señaladamente en España desde su principio y población hasta el año MDCXX*, Huesca, Viuda de Juan Pérez Valdivielso, 1622, f. 428v-429r (reproduce el fragmento dedicado por Carrillo a los moriscos Florencio JANER, *Condición social de los moriscos de España: causas de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1857, pp. 175-176, doc. 41). Sobre las cifras de desterrados proporcionadas por diversos autores del siglo XVII véase CARO BAROJA, *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de historia social*, Madrid, Istmo, 3ª ed., 1985, p. 235, n. 131.

⁵⁸ “Pulsi ex Hispania inermes Mauri a Philippo 3º dicti novi Christiani. Numerata dicuntur expulsorum capita ad novies centena millia, ex his sexaginta millia favore Francorum Agatha urbe Gallie Narbonensis traicerunt in Africam. Horum fertur deprehensa in regnum conspiratio”: James GORDON, *Operis chronologici rerum per universum orbem gestarum sedem brevemque a Christum ad annum MDCXIII complectens narrationem*, Augustoritum Pictonum [Poitiers], Antonii Mesnerii, 1613, p. 452.

⁵⁹ *La continuatio du Mercure François, ou suite de l'histoire de l'auguste régence de la Reyne Marie de Medicis, sous son fils le Très-Chrestien Roy de France & de Navarre, Loys XIII*, París, Estienne Richer, 1615, f. 17r (disponible en <http://mercurefrancois.ehess.fr/>).

La contundencia de las cifras, aunque excesivas⁶⁰, sustentaba la consistencia de la nación morisca, cuya doble hostilidad reforzaba argumentaciones como la de Suárez de Figueroa sobre su extranjería. Pero ésta no era una cuestión sencilla. En 1597 el fiscal de la Chancillería de Granada Gregorio López Madera, en un tratado sobre las excelencias de la Monarquía de España, había afirmado con naturalidad (como pocos años después hizo Pedro de Valencia, según hemos visto) la españolidad de los moriscos, al encarecer, frente al menosprecio extranjero, la importancia de las guerras tenidas con musulmanes, especialmente “con los Moros de Granada, como si éstos no fueran también Españoles”⁶¹. No hay necesidad de ver en estas palabras más simpatías de la cuenta hacia los moriscos, pero es más que probable que los acontecimientos que estaba viviendo el jurista justo en esos años, y los que viviría en los siguientes, influyesen su juicio hacia aquéllos en un sentido complejo. Desde fines del siglo XVI López Madera se entregó con pasión a la defensa de los plomos hallados en el Sacromonte y el pergamino de la Torre Turpiana: llevado de su celo escribió y publicó sobre su autenticidad y sobre aspectos que se derivaban de la misma, singularmente la antigüedad del castellano, que defendería con uñas y dientes hasta el final de sus días. Se ha razonado atinadamente que la lógica de los argumentos empleados por López Madera en su defensa de la antigüedad del castellano, en polémica con Bernardo de Aldrete, es coherente con su actitud frente a la expulsión de los moriscos: para el jurista los estrechos lazos, de índole casi biológica, que existen entre lengua y nación se corresponden con lo arraigado de la fe y las costumbres, haciendo inviable la asimilación, particularmente la de los moriscos⁶².

No hay duda de que los acontecimientos vividos por López Madera entre 1588 y 1614 debieron de moverlo a profundas reflexiones. Pasada su experiencia granadina, tan cerca de los prodigiosos hallazgos, el jurista, casi en la cima de su carrera, siendo alcalde de Casa y Corte fue comisionado a Hornachos para juzgar a los moriscos de allí acusados de tramar un levantamiento general; aunque el proceso quedó inconcluso, el juez se empleó con severidad; poco después participó de lleno en el destierro de los moriscos de Castilla, haciéndose cargo de diversos cometidos⁶³. Tal vez no sea casual que, aún bajo el impacto de todas estas vivencias, escribiera y diera a la imprenta un sesudo tratado sobre san Juan Bautista: sin eludir el carácter indeleble del bautismo, el jurista se preguntaba hasta qué punto los judíos que escucharon la predicación del Bautista estaban en disposición de recibir adecuadamente el sacramento. Dado el papel de san Juan como frontera entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, López Madera, sirviéndose de un recurso que ya conocemos, entendía la conveniencia de que los judíos

⁶⁰ Ya Henri LAPEYRE, *Geografía de la España morisca*, Valencia, 2ª, Publicacions de la Universitat de València, 2009 (1ª ed. francesa 1959), p. 220 calculó los expulsados en doscientos setenta y cinco mil, cifra que ha sido confirmada, salvo correcciones de detalle, por LOMAS CORTÉS, *El proceso de expulsión* [...], op. cit.

⁶¹ Gregorio LÓPEZ MADERA, *Excelencias de la Monarquía y Reyno de España*, Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1597, f. 59r, cap. VIII, 2 (hay ed. moderna de esta obra a cargo de José Luis BERMEJO CABRERO, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999; la cita en p. 118).

⁶² WOOLARD, “Bernardo de Aldrete [...]”, op. cit., pp. 468-470.

⁶³ LOMAS CORTÉS, *El proceso de expulsión* [...], op. cit., pp. 230-233, 345 y 444 y ss. Para su actuación en Hornachos también Henry Charles LEA, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión* (estudio preliminar y notas de Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO), Alicante, Universidad de Alicante, 2ª ed., 2001, pp. 242-243. Resumen la carrera de López Madera y ofrecen un catálogo de las ediciones de sus obras José Antonio MARTÍNEZ TORRES – Enrique GARCÍA BALLESTEROS, “Gregorio López Madera (1562-1649): un jurista al servicio de la Corona”, en *Torre de los Lujanes. Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 37 (1998), pp. 163-178.

“no se pasaran inmediatamente de la ley vieja a la del Salvador, sin alguna medianía que los destetara, como si dixésemos”. Pero, recurriendo a la autoridad de San Agustín y de san Juan Crisóstomo, insistía en las “ceguedades” e “ignorancias” que afectaban a los judíos, cuyos “entendimientos enfermos” difícilmente apreciarían la predicación de Juan. No sería difícil relacionar “la dureza de los corazones Iudaycos, que siempre fueron reveldes a la buena doctrina”, con la resistencia de los moriscos a la fe, de modo que a éstos podía achacarse la misma responsabilidad que a los judíos: “De parte de los miserables que baxaron los ojos a la tierra y no quisieron mirar a la misma luz estuvo el defecto de no creer”. Ahora bien, López Madera admitía que los seguidores de Juan se convirtieron después en discípulos de Jesús⁶⁴. El linaje no impidió la conversión, aunque es evidente que este caso obedecía al plan de Dios. Pero este designio de la Providencia podía parangonarse con lo que contaban los falsos cronicos y los plomos granatenses sobre los judíos y árabes que habitaban la Península Ibérica antes de Cristo y, a la venida de los apóstoles, recibieron alborozados la evangelización y el bautismo⁶⁵.

Pese a su oficio, López Madera parecía explicar la expulsión en función de causas, tanto la eficiente como la final, esencialmente religiosas, no excesivamente políticas y no necesariamente de linaje. Lo expresaría con claridad al evocar en 1625, en su reedición del libro sobre las excelencias hispanas, un episodio que pudo influir en su idea de la minoría. En un apartado completamente nuevo recordaba cómo le impresionó en su misión en Hornachos, entrar a la antigua capilla del castillo de los comendadores, pues los moriscos habían apedreado y arrancando los ojos a las pinturas e imágenes de santos, incluida una de Santiago: al juez le vino a la mente lo que había leído en “itinerarios de la Tierra Santa”, en los que se describían iglesias profanadas por “aquellos Mahometanos (...) como hallé yo en Hornachos”. Aquello podía ser perfectamente considerado “exemplo de su apostasía”, por la cual, afirmaba, los moriscos “fueron meritísimamente expelidos destes Reynos”⁶⁶. No había, pues, que escatimar elogios para “la grandeza de la obra que emprendió el Rey Filipe Tercero, nuestro señor, en expeler del todo de su Reyno las reliquias de los Moros, enemigos comunes de nuestra sagrada Religión”, empresa en la cual a él mismo le “cupo tanta parte de peligro, cuydado y trabajo, y la mayor instancia, y más próxima a que se consiguiesse”⁶⁷. Para quien reivindicaba con orgullo su participación en la expulsión seguir sosteniendo la españolidad de los moriscos podía ser más difícil que años atrás. Pero López Madera no podía olvidar su compromiso con la defensa de los plomos y los cronicos; así que añadió a la nueva edición un apéndice en el que, al rechazar las críticas de Aldrete a sus teorías sobre la antigüedad del español, dejaba entrever algún juicio sobre los moriscos. Su rival, entre otras cosas, había parangonado la fidelidad a la lengua con la costumbre de vestir de cierta manera: partiendo del latín y la toga, Aldrete llegaba a afirmar, refiriéndose a la guerra de las Alpujarras, que “los Moriscos se levantaron porque los querían privar de su lengua y trage”. El jurista no aceptaría la equiparación entre ambos elementos (“como si fuera tan fácil mudar la lengua como el vestido”), pero no dejaba de admitir que “en los Moriscos avía cierto modo de religión

⁶⁴ LÓPEZ MADERA, *Excelencias de san Juan Bautista*, Madrid, Bernardino de Guzmán, 1617, ff. 238v-241r.

⁶⁵ Sobre esas supuestas comunidades: GARCÍA ARENAL, “El entorno de los Plomos [...]”, op. cit., pp. 51-78, p. 56.

⁶⁶ LÓPEZ MADERA, *Excelencias de la Monarquía y Reyno de España*, Madrid, Luis Sánchez, 1625, f. 48v cols. a y b, cap. VI, 3.

⁶⁷ *Ibidem*, f. 54r cols. a y b, cap. VI, 6.

suya en el traje, a que tenían respeto”, aunque estuviese mucho menos arraigada que la lengua, pues “al cabo, esparcidos por el Reyno, se vistieron al uso, pero jamás se pudo conseguir que dexassen su lengua, si bien aprendían la Castellana”⁶⁸. López Madera no dudaba en atribuir a factores biológicos hereditarios las diferencias en el habla entre las distintas gentes⁶⁹, pero admitía que los moriscos eran capaces de cambiar devociones arraigadas⁷⁰. Su terrible experiencia en Hornachos pudo convencerle de la irreductibilidad religiosa de la mayoría de los moriscos, pero es posible que el recuerdo de sus años granadinos le hiciera pensar que por voluntad de Dios una parte podía convertirse. Tal vez por esto introdujo una variación sutil en el texto de las excelencias patrias: allí donde antes se leía de los moros de Granada: “como si éstos no fueran *también* Españoles”, en lo sucesivo se leería: “como si éstos no fueran *ya* Españoles”⁷¹. Que la naturaleza hispana la tuviesen “ya”, o sea, con anterioridad a su lucha con los cristianos, podía atribuirse a la remota presencia de árabes en la Península y a su temprana cristianización por designio divino, según recogían los plomos del Sacromonte. Al igual que los judíos convertidos por el Bautista esos árabes tal vez no fuesen muchos, pero daban testimonio de la posibilidad de conversión y de que algún grupo, como los moriscos granadinos de noble linaje, pudiese atestiguar su cristiandad y eludir la expulsión⁷².

El margen de la política

Aunque López Madera arguyese en términos religiosos que operaban como causas, de sus razones también podía deducirse que la causa eficiente del conflicto entre moriscos y cristianos viejos y, por consiguiente, de la expulsión radicaba, como sostenía Suárez de Figueroa, en la “disimilitud” del pueblo, por mucho que la diferencia no fuera tanto de sangre como de costumbres. Este tipo de reflexión irá apareciendo con cierta frecuencia a lo largo del reinado de Felipe IV, al tiempo que se apagaba el fervor apologético de los primeros años después de la expulsión. Naturalmente, los elogios fúnebres de Felipe III trajeron ocasión de ensalzar el destierro. El sermón del jesuita Jerónimo de Florencia, glosando las virtudes del difunto, achacaba la decisión fatal a la fe, sin reparar en el coste: “En la fe tuvo tanto zelo de su conversión, propagación y aumento como se vio en la expulsión de los Moriscos, no reparando en el daño y menoscabo que sus Reynos padecían por faltarles los que labraban y cultivaban sus tierras”⁷³. Pero en el algo tardío elogio de Ana de Castro Egas, esencialmente religioso, se atisba la cuestión nacional. También la poetisa señala que Felipe III despreció el “interés de rentas y innumerables vasallos”, para pensar sólo en “el verdadero culto de nuestra sagrada religión” y en acometer la “hazaña maravillosa” que pondría fin a la

⁶⁸ *Ibidem*, f. 106v cols. a y b, cap. XIII, apéndice, III; la ed. de BERMEJO CABRERO, que es sobre la de 1597, aunque no da cuenta de los otros añadidos de 1625 a que nos referimos, sí incorpora este apéndice; los pasajes citados, en p. 176.

⁶⁹ WOOLARD “Bernardo de Aldrete [...]”, op. cit., p. 467.

⁷⁰ El sentido que se da a religión en la frase citada más arriba parece cuadrar con la segunda acepción de *Autoridades*: “actual observancia de las buenas costumbres y obras de devoción”.

⁷¹ LÓPEZ MADERA, *Excelencias de la Monarquía* [...], op. cit., ed. 1625, f. 72r col. a, cap. VIII, 2.

⁷² WOOLARD admite que López Madera creía en la posibilidad de la conversión, aunque no fuese igualmente eficaz con todos los grupos humanos: “Bernardo de Aldrete [...]”, op. cit., p. 474, n. 37.

⁷³ *Sermón que predicó a la Magestad Católica del rey Don Felipe Quarto, nuestro señor, Gerónimo de Florencia [...] en las honras que Su Magestad hizo al rey Felipe III, su padre, nuestro señor*, Madrid, Luis Sánchez, 1621, f. 10v.

pérdida de España, inaugurada por “los antojos lascivos de un desdichado Rey Godo”; es más, Ana de Castro, olvidadiza o ignorante de las rebeliones de Cortes y Laguar, afirma que la empresa se llevó a cabo sin derramamiento de sangre, “ni aun desnudar los Católicos espada para algún amago cruel, logrando el Rey su piadosa intención por medios suaves”. No en vano el carácter prodigioso del destierro lo recogía una conseja, de la que la escritora se hace eco, que decía que el mismo día que nació Felipe III un predicador que realizaba su misión en un lugar de moriscos de Cataluña, ante el poco fruto que cosechaba, les soltó: “¿Estáis bien hallados con vivir entre Católicos en vuestra maldita seta? Pues de parte de Dios os digo que a nacido oy un príncipe en Castilla que os ha de echar a todos de España”. Aquel “pronóstico cierto” anunció el destierro de “aquella infame nación”⁷⁴.

No es casualidad que las disquisiciones de los autores se centraran en la religión y la nación de los expulsados, es decir, aquellas cuestiones que dibujaban su identidad. Dando vueltas a esos problemas, a comienzos del reinado de Felipe IV ciertos oficiales, incluso algunos de los que habían participado en los trabajos de expulsión, se mostraban clementes con los moriscos que, arriesgándose a graves penas, volvían a España, lo que demostraría su sincera vinculación con la fe o con la patria⁷⁵. Sin embargo hubo casos en los que la actitud de los desterrados y, por una vía u otra, regresados, y la de quienes los apresaron y juzgaron, acabaron por sacar a la luz las contradicciones de la expulsión: moriscos capturados por cristianos en el mar o en el norte de África trataban de camuflar su condición de bautizados, pues la Inquisición los castigaba como apóstatas, y sufrían peor trato que turcos o berberiscos; pero hubo quien, entendiendo que se le había expulsado por ser “moro”, se confesó como morisco y moro ante los inquisidores, quienes, poco sensibles a la lógica del prisionero, lo mandaron quemar. Como escribe Rafael Benítez, estos casos ponían de manifiesto que el verdadero objeto de la expulsión había sido “todo aquel que perteneciera a la «nación morisca», independientemente de que fuera buen cristiano y súbdito fiel”⁷⁶.

El criterio nacional era susceptible de un enfoque próximo a la política. Así parece entenderlo el célebre jurista Juan de Solórzano Pereira en 1629. Por analogía, el problema morisco le servía para probar la licitud de hacer la guerra para extirpar la idolatría de los indios, tema del libro segundo de su obra sobre las leyes de Indias, decisivo en la cuestión de los títulos del rey católico sobre el Nuevo Mundo. Solórzano, arguyendo como jurista, con copia de citas de derecho común, pero también según las reglas de la prudencia política, con ejemplos históricos, antiguos y recientes, se pregunta si es lícito expulsar a vasallos bautizados, como se había hecho con los moriscos: su respuesta es afirmativa si tales vasallos, por sus costumbres, su perfidia o su traición son peligrosos para los demás cristianos. A juzgar por sus términos, el meollo de la argumentación es la razón de estado más o menos cristiana (*status et religionis tuendae ratio*). En realidad, el jurista, haciéndose eco de los razonamientos y los términos precisos con que se explicó la decisión de expulsar a los moriscos (a los

⁷⁴ Ana de CASTRO EGAS, *Eternidad del rey don Felipe Tercero, nuestro señor, el Piadoso, discurso de su vida y santas costumbres*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1629, ff. 14v-15r.

⁷⁵ Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, “Felipe IV y los moriscos”, en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 8 (1959), pp. 55-65; José Antonio MARTÍNEZ BARRA, “Don Fernando de Acevedo, Felipe IV y el problema morisco en 1621”, en *Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, 2 vols., Madrid, 1982, vol. II, pp. 49-56.

⁷⁶ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Tríptico de la expulsión [...]*, op. cit., pp. 237-298, cita en 297-298.

que, como López Madera, denomina *Maurorum reliquias*) recalca la inminencia (*immineant*) de los peligros que éstos representaban, lo que, como en los bandos que publicaron la decisión de Felipe III, le sirve para justificarla a partir del principio de necesidad extraordinaria, que autoriza al príncipe a servirse del poder absoluto; es más, en conformidad con la doctrina del *ius commune*, Solórzano deja claro que no por tratarse de un ejercicio de poder absoluto, la decisión podía ser contraria a la razón, la moral y la religión, pues la califica de piadosa y movida por el celo ardiente de la fe, además de sustentada en la madura consulta de los consejeros. Con relación a estos argumentos, entre las razones que hacían peligrosos a los moriscos y los constituían en cuerpo aparte, Solórzano menciona sus costumbres y su pertinacia a la hora de mantenerlas. Es decir, prácticas culturales y creencias que el agua del bautismo no había purificado lo bastante, dejándolos esclavos de sus errores y formando una comunidad ni pacífica ni segura. Pero no alude a lazos de sangre ni a culpas hereditarias⁷⁷.

Solórzano reflexiona en términos que pueden relacionarse con cuestiones de civilización y con una tradición que hunde sus raíces en la Roma republicana e imperial⁷⁸: no hay duda de que, en última instancia, los moriscos fueron expulsados por su fidelidad a determinadas costumbres (*moribus, mores*) que podían considerarse bárbaras; por eso mismo, y de acuerdo con esa tradición romana, eran susceptibles de civilizarse, lo que, en el siglo de Solórzano (y desde muchos siglos atrás), equivalía a cristianizarse⁷⁹. Si expulsarlos no fue una decisión inevitable, fruto de su innata condición de raza maldita, decretada desde lo alto, sino producto de una situación excepcional, se reconocía implícitamente que, de ordinario, la coexistencia había sido posible. En consecuencia, cabía pensar que la integración no era descartable.

En tiempo de Felipe IV este tipo de juicios podían formularse, o, al menos, leerse entre líneas, en la obra de quienes, por otra parte, consideraban la expulsión de los moriscos como una de las glorias del reinado anterior. Es el caso de Gonzalo de Céspedes y Meneses, uno de los miembros de aquella “generación de 1635” identificada por José María Jover, que, estimulados por el gobierno de Olivares, participaron en una intensa campaña para defender la posición española frente a Francia en la guerra recién declarada entre ambas potencias⁸⁰. Para Céspedes “la grande expulsión de los Moriscos” fue una de las hazañas notorias de Felipe III. No por ello deja de afirmar que

“arruynó mucho sus Reynos sacar de sí tantas familias, y especialmente de aquel género que con su industria y su sudor más la fecundan y enriquecen; con todo fue gran gloria suya y beneficio de la Iglesia echar de España tal semilla, como del Malavar la de Nestorio⁸¹”.

⁷⁷ *De Indiarum iure sive de iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione*, 2 vols., Lyon, Laurentii Anisson, 1672 (1ª ed. 1629), p. 293 col. b (Lib. II, cap. XIX, 91-93); cf. Enrique GARCÍA HERNÁN, *Consejero de ambos mundos. Vida y obra de Juan de Solórzano Pereira (1575-1655)*, Madrid, Fundación Mapfre, 2007, pp. 180-181.

⁷⁸ Anthony PAGDEN, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-1800*, New Haven y Londres, Yale University Press.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 24-27.

⁸⁰ José María JOVER ZAMORA, *1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, 1949; John Huxtable ELLIOTT, *El conde-duque de Olivares. El político en una época de decadencia*, Barcelona, Crítica, 6ª, 1991, pp. 479-481.

⁸¹ Gonzalo de CÉSPEDES Y MENESES, *Francia engañada, Francia respondida*, Zaragoza, Pedro Escuer, 1635, pp. 41-42; cf. JOVER ZAMORA, *1635. Historia de una polémica [...]*, op. cit., p. 206.

Ya algunos arbitristas, como Pedro Fernández de Navarrete o Sancho de Moncada, habían admitido llanamente la ruina económica acarreada por el extrañamiento⁸², lo que implicaba ensalzar la laboriosidad de los moriscos. Pero lo sorprendente es que Céspedes compare la suerte de los moriscos con la persecución del nestorianismo en la región de Malabar; probablemente informado a partir de las relaciones que de sus misiones en aquellas regiones difundían los jesuitas (y no tardarían en compilar y embellecer autores como Juan Eusebio Nieremberg⁸³), o de las noticias que reunían curiosos y bibliófilos, como el jurista Antonio de León Pinelo⁸⁴, Céspedes debía de saber que, en aquellas fechas, y según esas relaciones y noticias, la predicación a los cristianos de santo Tomás en Malabar no había implicado ninguna expulsión, sino campañas de evangelización que empezaban con los sacerdotes para llegar después al resto de los creyentes⁸⁵.

Si de raza condenada por Dios se pasa a considerar a los moriscos, aunque sea implícitamente, como comunidad susceptible de civilizarse y evangelizarse es porque los argumentos iban desplazándose del terreno de lo providencial al de lo contingente, o sea, al de la política. No porque ésta estuviese desprovista de religión, sino porque existían espacios de reflexión en los que la razón de estado, aun formalmente cristianizada, se consideraba criterio de las decisiones, si bien no hasta el punto de que la religión se instrumentalizara deliberadamente por la política⁸⁶. Es ilustrativo a este respecto el pensamiento de Diego de Saavedra Fajardo, cuya opinión sobre el destierro morisco José Antonio Maravall consideró como ejemplo de esa utilización de la religión por el poder político. De acuerdo con su interpretación, los moriscos suponían un obstáculo al poder del príncipe y al programa de centralización que caracteriza al Estado moderno; Fajardo, en consonancia con la política que triunfaba en Europa, rechazaba la tolerancia religiosa defendida por los “políticos”, en lo que seguiría la famosa opinión de Traiano Boccalini, que condenó literariamente a Jean Bodin por haber defendido tal postura⁸⁷.

La opinión de Saavedra Fajardo es clara y reiterada. En la empresa LXVI de su *Idea de un príncipe político-cristiano*, anota que “los de diferentes costumbres y religiones más son enemigos domésticos que vecinos, que es lo que obligó a echar de

⁸² CANDAU CHACÓN, *Los moriscos en el espejo del tiempo* [...], op. cit., pp. 51-52.

⁸³ *Ideas de virtud en algunos claros varones de la compañía de Jesús*, Madrid, María de Quiñones, 1643; *Firmamento religioso de cumplidos astros en algunos claros varones de la compañía de Jesús*, Madrid, María de Quiñones, 1644. Sobre las fuentes de Nieremberg, Hugues DIDIER, “Ormouz, point d’appui de la mission des Jésuits auprès du roi Akbar”, en Dejanirah COUTO – Rui Manuel LOUREIRO, *Revisiting Hormuz. Portuguese Interaction in the Persian Gulf Region in the Early Modern Period*, Wiesbaden, Calouste Gulbenkian Foundation – Harrasowitz Verlag, 2008, pp. 163-176, concretamente pp. 173-174.

⁸⁴ *Epítome de la biblioteca oriental i occidental, náutica i geográfica*, Madrid, Juan González, 1629.

⁸⁵ De la amplia circulación de esas noticias da cuenta el que se acabaron incorporando a historias generales: José MIÑANA *Continuación de la historia general de España*, vol. VIII, Madrid, Hijos de doña Catalina Piñuela, 1828 (1ª ed. latina 1733), pp. 544-546; menos entusiasta con la intervención de los jesuitas y la Inquisición, Edward GIBBON, *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, 8 vols., Madrid, Turner, 1984 (1ª ed. inglesa 1776-1789), vol. VI, pp. 39-41.

⁸⁶ Olivier CHRISTIN, *La paix de religion. L’autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, París, Seuil, 1997; Fernando NEGREDO DEL CERRO, *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intriga y religión en la España del Siglo de Oro*, Madrid, Actas, 2006, pp. 332-339.

⁸⁷ MARAVALL CASESNOVES, *Estado moderno y mentalidad social*, vol. I, pp. 236-237. Véase también Francisco MURILLO FERROL, *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989 (1ª ed. 1957), pp. 201-204.

España a los judíos y a los moros”; el argumento se amplía en *Corona gótica, castellana y austriaca*, donde sostiene que

“no se puede dudar que el no consentir en los reinos las naciones de diversa religión es lícito y conveniente, porque no inficionen a las demás y porque no es segura su fidelidad, como después de este rey [Sisebuto] lo ejecutaron Chintila y los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel, y en nuestro tiempo la gloriosa memoria del rey don Felipe el Tercero”⁸⁸.

No parece haber duda de que Fajardo coincide con Boccacini en la necesidad de confianza entre príncipe y vasallos, pero hay que tener en cuenta que tanto para el escritor de las Marcas como para el diplomático murciano la finalidad de la unidad de religión es más la concordia y la paz que el poder principesco, que el primero quiere moderado a partir de los principios republicanos⁸⁹. Para ambos autores la fidelidad a la religión única tiene un papel parecido al que tiene en Maquiavelo, que condenan pero del que toman no pocas ideas: asegurar, a imagen de su idea de Roma, la unidad de los ciudadanos y su compromiso con la protección de la república⁹⁰. Es la ausencia de fidelidad a los ideales de la Monarquía Católica, y de la “nación española”, históricamente asentada sobre la fidelidad al catolicismo⁹¹, lo que lleva a Saavedra Fajardo a negar la condición de vecinos, o naturales, a judíos y moros, poniendo el acento más en las costumbres que en la raza, de acuerdo con las formas de la época para adquirir la vecindad o naturalidad (la condición de español), que solía ser fruto de equilibrios y negociaciones entablados localmente⁹². No es raro que Saavedra Fajardo exprese esta opinión en un tratado consagrado a la educación, que arranca con una larga reflexión sobre la importancia de escoger adecuadamente las compañías del niño en los primeros años y, especialmente, las nodrizas⁹³, insinuando el peso de la leche, y atribuyendo, en consecuencia, más importancia al entorno, las costumbres y la educación que a la herencia de sangre.

El valor de las costumbres sería el meollo de los argumentos sobre los moriscos que ofrece Antonio de León Pinelo, jurista que, como Solórzano, poseía una

⁸⁸ Diego de SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas*, en *Obras completas*, ed. de Ángel GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid, Aguilar, 1949 (según la ed. de 1642), p. 509 col. a. *Corona gótica, castellana y austriaca*, cap. XVII (*ibidem* [según la ed. de 1646], p. 931 col. b).

⁸⁹ Antonella CICCARELLI, “Traiano Boccacini: la ragion di stato tra satira e sinceritas. Quale accettabilità per Machiavelli?”, *Les Dossiers du Grihl* [on line], Les dossiers de Jean-Pierre Cavallé, Les limites de l’acceptable, consultado el 4 de octubre de 2015. URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/4770>. Véase también Vittor Ivo COMPARATO, “From the crisis of civic culture to the Neapolitan Republic of 1647: Republicanism in Italy between the sixteenth and the seventeenth centuries”, en Martin VAN GELDEREN – Quentin SKINNER, *Republicanism. A Shared European Heritage*, 2 vols., vol. I, *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 169-193, concretamente 177-179.

⁹⁰ Alison BROWN, “Philosophy and religion in Machiavelli”, en John N. NAJEMY, *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 157-172, especialmente pp. 166-167. A las ideas de unidad y concordia detrás del pasaje citado de Fajardo y de otros más se refiere Belén ROSA DE GEA, *Res publica y poder. Saavedra Fajardo y los dilemas del mundo hispánico*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 94-96 y 99-100.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 101-104.

⁹² Tamar HERZOG, *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

⁹³ SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un príncipe* [...], op. cit., pp. 169-173, Empresa Primera.

larga experiencia en las cosas de Indias⁹⁴. Pinelo se interesó por el traje o hábito morisco, y más en particular, por la costumbre de llevar velo las mujeres, lo que, a su juicio (no muy alejado del de López Madera), constituye un rasgo cultural muy arraigado en una comunidad, pero susceptible de imitarse por otra. Según su narración, en la adopción de las costumbres “árabes” en el vestir primero fueron, en lejanos tiempos medievales, los reyes cristianos, a quienes no tardaron en seguir las mujeres. Pero las conversiones forzosas de los musulmanes, tanto en Castilla como en Aragón, alterarían las condiciones de esta influencia, pues las autoridades cristianas se sirvieron del vestido como medio de aculturación y evangelización: “Como se procurase que la conversión de los reducidos a la Fe fuese verdadera (que nunca lo fue), entre los medios que para esto se propusieron se acetó con otros el de quitarles el traje Morisco, de que usaban particularmente las mugeres”. Sin embargo, mientras las primeras medidas promulgadas en este sentido, en tiempos de Fernando el Católico y Carlos V, quedaban sin efecto, las cristianas viejas (“españolas” o “castellanas”, como las denomina Pinelo) imitaron a las moriscas en la afición a cubrirse el rostro, “confundiéndose de este modo las unas por las otras”. Sería la decisión de Felipe II de ejecutar, finalmente, la prohibición del “hábito morisco” lo que despertaría la indignación de la minoría, lógica, en opinión del jurista.

León Pinelo no sólo se hace eco del famoso memorial con que Francisco Núñez Muley protestó contra las disposiciones filipinas, sino que coincide con las apreciaciones del ilustre morisco: el traje, en definitiva, más que expresión de “secta” lo era de “provincia”; no sería rasgo consustancial a una comunidad ni signo de creencias profundas, sino más bien algo contingente, resultado del lugar de residencia u origen. Pero, pasada la guerra de las Alpujarras, el destierro final del hábito morisco había de tener una consecuencia inesperada: si las mujeres moriscas “dexaron el traje árabe i vistieron vasquiñas, mantos i sombreros”, no por ello abandonaron la costumbre de taparse la cara, como ya venían haciendo las cristianas viejas; únicamente cambiaron sus tradicionales “almalafas o sábanas blancas” por las nuevas prendas: “desde entonces començaron a taparse de medio ojo con los mantos castellanos, como antes se tapavan con sus sindones o lienços árabes”; pero resultó que las moriscas, “por ser todas de excelentes ojos, andavan assí más briosas y apuestas que las Españolas”⁹⁵. Aunque Pinelo parece haber sucumbido al tópico barroco de “la belleza de los ojos negros”⁹⁶, diríase que en su argumento se impone un rasgo racial o de linaje sobre otro de costumbre. Aun así, para alguien hecho a la convivencia de castas, la posibilidad de intercambios culturales y, con ellos, de evangelización, debía de ser más que probable.

Esta opinión la hizo suya un teólogo audaz. En 1647 el agustino fray Pedro de Figueroa, suscribiendo la necesidad de amor entre el príncipe y los súbditos fundado en la comunidad de fe, sostenía que, si bien la expulsión decretada por Felipe III fue justa,

⁹⁴ José LÓPEZ CASTILLO, *Antonio de León Pinelo. Estudio crítico, documental y bibliográfico de su obra “El gran canciller de las Indias”*, Tesis Doctoral, 2 vols., Universidad Complutense de Madrid, 1996, vol. I, pp. 54-94.

⁹⁵ Antonio de León PINELO, *Velos antiguos y modernos en los rostros de las mujeres, sus conveniencias y daños. Ilustración de la Real Pragmática de las Tapadas*, Madrid, Juan Sánchez, 1641, ff. 47r-50v, cap. XIII (hay edición moderna, en 2 vols., con prólogo de Silvio Zavala: Santiago de Chile, Centro de Investigaciones de Historia Americana, 1966, citas en vol. I, pp. 172-178).

⁹⁶ CARRASCO URGOITI, *Estudios sobre la novela breve* [...], op. cit., p. 151.

“si antes de aquella desesperación los admitiera a algunas honras la República, tuvieranla amor como hijos propios, aunque prohijados, y no la miraran como a enemiga madrastra; y quizá huvieran entrado por las puertas de la honra en el templo de la virtud, y por él al gremio y obediencia de la Iglesia Católica”⁹⁷.

En las frases de Figueroa parecían resucitar las voces proclives a la integración de la comunidad morisca que habían sonado pocos años antes de decretarse la expulsión: resuena en ellas la política de “permisión” promovida por Pedro de Valencia y la idea de que habría sido posible acabar con la nación morisca, tal y como escribía el humanista de Zafra: “que los moriscos se acaben y solamente queden y haya en el Reyno cristianos viejos”, pero no por el destierro de aquéllos, sino por su fusión con éstos, de modo que “sea toda la república de gente de un nombre y un ánimo, sin división, para que no haya disensión”⁹⁸.

No puede afirmarse que un juicio tan ponderado como el de Figueroa fuese preponderante entre los escritores españoles. Ni siquiera entre sus hermanos de orden. El también agustino Fernando Camargo, en su epítome de historias de 1642, se limitó a reproducir a la letra el relato de Martín Carrillo de veinte años atrás sobre la expulsión, incluida su definición de los moriscos como “gente obstinada, infiel a Dios y al Rei”, y su breve explicación de la expulsión por su condición de apóstatas y traidores⁹⁹. Más conciso, Francisco de Cepeda, al año siguiente, explicaba la expulsión “por no averse hallado camino alguno para que fuesen christianos, siempre apóstatas y enemigos de sus Reyes”; como Carrillo, y por tanto Camargo, también cuantificaba al alza el número de expulsados, admitiendo los efectos negativos en la economía: “Salieron destos Reynos por todos más de novecientos mil Moriscos. Falta que se sintió en los campos y otras muchas haciendas”¹⁰⁰.

En línea parecida a estos autores, y sólo dos años antes de la obra de Figueroa, el controvertido cronista Rodrigo Méndez Silva había publicado, en la selva de noticias de sus “genealogías reales”, una opinión aparentemente menos matizada. En su apretado resumen del reinado de Felipe III apenas hay espacio para más explicación que la puramente religiosa para la expulsión, sobre cuyo alcance contribuye a consolidar la cifra de novecientos mil desterrados: sigue en esto, frente a otras, la “mejor opinión”, lo que sugiere que al cronista tanto más correcto le parece el dato cuanto más grandioso es, lo que agranda el acontecimiento. Sea como fuere, el piadoso rey, “atento sólo al servicio de Dios, pureza de la religión y seguridad christiana de sus vassallos”, adoptó la “Católica resolución [de] alejar la Apostasía (aunque oculta, peligrosa)” debido a que ponía en peligro la integridad de la fe, ya que, en términos muy parecidos a los que había usado fray Juan de Salazar un cuarto de siglo antes, “en la vecindad del apestado es fuerça respire tósigo y assí beba riesgos la más sincera salud”. Sin embargo, aunque contagiosa, la enfermedad no tenía por qué ser hereditaria: al tachar a los expulsados de “bastardos hijos del Bautismo” parece insistirse más en una mala recepción de la fe que

⁹⁷ Pedro de FIGUEROA, *Avisos de príncipes en aphorismos políticos y morales. Meditados en la historia de Saúl, primer libro de los Reyes desde el capítulo 8*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1647, p. 126. Cf. CARO BAROJA, *Las complejas formas* [...], op. cit., p. 528.

⁹⁸ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Tríptico de la expulsión* [...], op. cit., p. 80.

⁹⁹ Fr. Fernando de CAMARGO Y SALGADO, *La Iglesia militante. Cronología sacra y epítome historial de todo quanto ha sucedido en ella, próspero y adverso*, Madrid, Francisco Martínez, 1642, f. 329r-v.

¹⁰⁰ Francisco de CEPEDA, *Resumpta historial de España desde el Diluvio hasta el año de 1642*, Madrid, Pedro Taco, 1643, f. 145v.

en el linaje; acaso no sea de extrañar, tratándose de un judeoconverso más que confeso¹⁰¹.

Fuese por la vía de la religión o de la razón de estado, el problema revertía a la causa final de la conveniencia de la república. Baltasar Gracián, en su *Criticón*, lo retomó sagazmente mientras argüía sobre la capacidad de quienes con su sola mirada o presencia eran capaces de hacer el bien, como los unicornios, o el mal, como los basiliscos: prodigios de la naturaleza con los que el erudito aragonés simbolizaba el poder de los reyes. De unicornios califica a Fernando el Católico y a Felipe III, por echar a moros y judíos, especialmente el Piadoso, que “purgó otra vez a España del veneno de los moriscos en nuestros días”. Si hubiese más reyes como ellos, afirma uno de sus personajes (trasunto de su mecenas Lastanosa), ya no habría sombra de herejías, ni de ateísmos ni de otras calamidades. Pero, llevado a admitir por sus interlocutores que otros reyes cristianos también persiguen y castigan a los rebeldes a Dios y a ellos, se pregunta si no lo hacen más bien por motivos terrenales: “temo no fuese más por razón de estado; digo, no tanto por ser rebeldes al cielo cuanto a la tierra”, pues el celo de esos príncipes no desemboca en destierros que sufre la Corona con pérdida de vasallos y tributos; de modo que la fe pura, “sin consentir mezcla, sin sufrir un átomo de veneno infiel, creedme que es felicidad de los estados de la casa de España y de Austria, debida a sus coronados unicornios”¹⁰². Ahora bien, Gracián no podía ignorar que con los moriscos no fueron razones de índole religiosa las principales para justificar la expulsión, sino argumentos (por más que retorcidos) jurídicos y políticos, dando forma a una razón de estado que se decía cristiana pero que actuaba por motivos políticos. Así planteado el problema sería lícito preguntarse por qué no se había actuado con los moriscos como hacían esos otros príncipes que no perdían vasallos ni tributos. No obstante, y con mayor motivo, Gracián sabía que la Monarquía Hispánica se organizaba en torno a la obediencia a la majestad divina y a la humana, lo que difuminaba las barreras entre motivos políticos y religiosos. Con todo, a la altura de la década de 1650, la experiencia política y autores como Saavedra Fajardo habían puesto de manifiesto la conveniencia de someter la cristiana e hispana razón de estado al mejor cálculo posible¹⁰³.

Sin embargo el providencialismo no iba a desligarse fácilmente del recuerdo de los moriscos ni de su expulsión. Aun así, incluso una obra tan devota como *España restaurada por la Cruz*, del infortunado Juan de la Portilla Duque, no presenta la apostasía como causa inmediata del destierro, sino la “oculta, sangrienta y general conspiración” que aquéllos tramaban¹⁰⁴. En homenaje, financiado por las Cortes de

¹⁰¹ Rodrigo MÉNDEZ SILVA, *Población general de España, sus tropheos, blasones y conquistas heroycas*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1646, f. 298v col. b. Sobre el proceso inquisitorial sufrido por Méndez Silva y su ulterior huida, Israel-Salvator RÉVAH, “Le procès inquisitorial contre Rodrigo Méndez Silva, historiographe du roi Philippe IV”, en *Bulletin Hispanique*, 67 (1965), pp. 225-252.

¹⁰² Baltasar GRACIÁN, *El Criticón*, ed. de Santos Alonso, Madrid, Cátedra, 2013, pp. 332-333 (Segunda Parte, Crisi Segunda).

¹⁰³ ROSA DE GEA, *Res publica y poder* [...], op. cit., pp. 292-297.

¹⁰⁴ Juan de la PORTILLA DUQUE, *España restaurada por la cruz, con lo que por ella han obrado los españoles en la ley de gracia*, Madrid, Domingo García Morrás, 1661, p. 366. Portilla moriría, en frágil situación económica con poco más patrimonio que numerosos ejemplares de sus obras, en 1667: José Luis BARRIO MOYA, “Don Juan de la Portilla Duque, autor de *España restaurada por la cruz*. Testamento y muerte (1667)”, en *Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica*, 32 (2007), pp. 229-236.

Castilla, a la historia reconquistadora española, pero también a la tradicional *fidecrucem* de la Casa de Austria¹⁰⁵, Portilla, tal vez con la intención de recabar el favor celestial para la recuperación de Portugal¹⁰⁶, repasa las ocasiones en que la cruz se apareció a los cristianos en sus cuitas señalándoles el camino de la victoria, y, entre ellas, da cuenta de cómo, en tiempos de la expulsión, “puesta en gran peligro nuestra Región y Religión Católica, la Santa Cruz se mostró ser nuestra antigua Protectora y Conservadora, con dos milagrosos aparecimientos”. Uno de esos fenómenos fue en Los Alfaques el 17 de septiembre de 1610, cuando embarcaban los últimos moriscos de Aragón y Cataluña: aquí Portilla sigue el relato de Aznar Cardona, que cuenta que en el día de los últimos embarques, a las nueve de la noche, la cruz se apareció “en el aire”, como si el cielo, “con tal prodigio”, señalase la victoria de Cristo¹⁰⁷. El otro, que nos cuenta Portilla con sus propias palabras y sin citar fuentes, había ocurrido en Cea, en el reino de León, en 1608, y del prodigio

“son testigos todos los Leoneses, que confiesan que fue el propio año que los Moriscos se conspiraron contra los Españoles, sirviendo la cruz como de lengua divina y dedo celestial que clamava y señalava desde el Cielo la tribulación y la fatiga que le amenazava y en que se hallava ésta, su querida y fidelíssima España”¹⁰⁸.

Asumida la oposición entre moriscos y españoles y guardando la Providencia su papel de guía de la expulsión, las diferencias de sangre perdían influencia frente a causas más tangibles. Incluso, en la jerarquía causal, la religión podía adoptar un papel menos eficiente, aunque conservase su preeminencia final. De esta manera el cálculo político que exigía la razón de estado era compatible con la arraigada tradición hispana de la consulta de teólogos. Entrado el reinado de Carlos II, el cronista real José Baños de Velasco y Acevedo enfocó el asunto dando protagonismo a la política y la milicia como causas eficientes, pero reservando a la religión el importante cometido de declarar la justicia de la causa. Para empezar fue la pertinaz y violenta rebeldía de los moriscos lo que motivó la decisión regia: “No es decible ni cabe en razones lo que cometían los moriscos bautizados en España; ya resonaban las caxas, ya se blandían los azeros en sus rebeliones, profanando iglesias y haziendo carnicería humana en los míseros cristianos viejos”. Por muy alejado que estuviera de la realidad de 1609, este panorama (que parece referirse a la guerra alpujarreña) permitía a Baños de Velasco situar el problema en su adecuada jurisdicción: “lo severo del castigo y su expulsión privativamente tocava

¹⁰⁵ Marie TANNER, *The Last Descendant of Aeneas. The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1993, pp. 183-206.

¹⁰⁶ La obra y su insistencia en la idea de restauración se enmarcarían así en la serie de libros piadosos que tratan de suscitar devociones para favorecer las armas españolas en guerra de Portugal, y que, en el fondo, denotan la conciencia de decaimiento de la Monarquía como consecuencia de los “pecados públicos”: BOUZA ÁLVAREZ, *Papeles y opinión. Políticas de publicación en el Siglo de Oro*, Madrid, CSIC, 2008, pp. 151-155.

¹⁰⁷ PORTILLA DUQUE, *España restaurada por la cruz [...]*, op. cit., pp. 366-367; la referencia en AZNAR CARDONA, *Expulsión iustificada de los moriscos españoles y suma de las escellencias christianas de nuestro rey don Felipe el Cathólico tercero deste nombre*, Huesca, Pedro Cabarte, 1612, II Parte, cap. 9, f. 210r-v (sic, por 30); parece obvia la referencia a la batalla del Puente Milvio (TANNER, *The Last Descendant [...]*, op. cit., pp. 183-184); LOMAS CORTÉS, *El proceso de expulsión [...]*, op. cit., pp. 392-397, confirma la fecha del último embarque, pero no da fe de ningún testimonio directo del prodigio.

¹⁰⁸ PORTILLA DUQUE, *España restaurada por la cruz [...]*, op. cit., p. 366. Tal vez no sea ocioso señalar que la villa fue convertida en ducado, concedido por Felipe III al duque de Lerma (*Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Barcelona, Espasa-Calpe, 1907 y ss., s.v. Cea).

a los Consejos de Estado y Guerra”; pero Felipe III, en consonancia con la costumbre que defiende el cronista, esperó a que “graves Theólogos antes diessen su voto”¹⁰⁹. Si no la causa efectiva, la religión proporcionaba la justicia de la acción, insinuándose, en consecuencia, como causa final.

Atenuado el peso de la religión como causa inmediata de la expulsión, y dejadas de lado las diferencias de sangre, aquella nación de fe y linaje podía recordarse como una comunidad no tan alejada de la cristiano-vieja, que adecuadamente tratada, como había sugerido fray Pedro Figueroa, podía haberse convertido en miembro activo y beneficioso del cuerpo de la Monarquía. La revocación del Edicto de Nantes, en 1685, lo demostraría, pues los exiliados franceses parecían llevar la prosperidad allí donde iban¹¹⁰. Pero en esas fechas aún circulaban y se leían los relatos que ponían el acento en la religión, como ocurría con el resumen de Méndez Silva que tanto miraba a la religión, y que fue reeditado y ligeramente modificado en 1675, habiéndose publicado en italiano un año antes; no obstante, en la nueva edición puede detectarse algo más de protagonismo de la oposición “nacional” y política entre cristianos viejos y moriscos¹¹¹. En todo caso, las nuevas versiones mantenían aquella exagerada cifra de novecientos mil desterrados, un dato que añadía cierta niebla y confusión al recuerdo del extrañamiento, aunque fuese por la vía de su magnificación, lo que había de tener influencia incluso en los lugares donde los moriscos habían dejado una huella más profunda. En 1681 Vicente Mares, párroco e hijo de Chelva, a pocas leguas de la ciudad de Valencia y capital de un vizcondado que, hasta la expulsión, había tenido población morisca, publicó una prolija recopilación de historias para demostrar la precedencia de su villa natal fundada en su remotísima antigüedad; pero, a diferencia de los falsos cronicones y los libros plúmbeos, ni los primitivos judíos ni los antiguos árabes parecen interesarle. Tan es así que no recoge más que en breve apunte la larga presencia de los musulmanes en España,

“donde duraron hasta el año 1610, que van 900 años, que fue la expulsión general de los Moriscos de toda España, que el primer pregón fue en Valencia, el año

¹⁰⁹ Juan BAÑOS DE VELASCO, *Política militar de príncipes*, Madrid, Francisco Sanz, 1680, p. 64, Razón Cuarta; cf. la edición del manuscrito original a cargo de Manuel-Reyes GARCÍA HURTADO, Madrid, Ministerio de Defensa, 2011, pp. 205-206; y, sobre el personaje, véase el “Estudio introductorio”, pp. 24-51.

¹¹⁰ Robert DUPLASSIS, *Transiciones al capitalismo en Europa durante la Edad Moderna*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2001, pp. 162-163; el efecto intelectual del exilio hugonote ya fue valorado por Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, París, Fayard, 1961, pp. 70-72.

¹¹¹ Bernardo GIUSTINIANI, *Historia generale della Monarchia Spagnuola antica e moderna*, Vencia, Combi & La Nou, 1674, p. 467; Rodrigo MÉNDEZ SILVA, *Población general de España*, Madrid, Roque Rico de Miranda, 1675, f. 258v col. b; en la portada se lee que la obra está “añadida y enmendada por el mismo [Méndez Silva] en esta última impresión”; realmente el nuevo texto castellano está calcado del italiano, que acaso le precediera; los cambios son pocos, pero capaces de despertar susceptibilidades: comparando las versiones españolas, donde en 1645 se leía “seguridad christiana de sus vassallos”, en 1675 sólo dice “seguridad de sus vassallos”; se introduce una salvedad con relación al destino de los bienes de los moriscos, pues si en la primera edición se anota que aquéllos pudieron llevarse los muebles, quedando los raíces para los señores, en la segunda se aclara que esto fue sólo en Cataluña, Valencia y Aragón, pues “en los demás” se aplicaron al Fisco; donde decía “sincera salud” se mudó a “robusta salud”; finalmente, en 1675 se incorporó a la noticia un colofón que informaba de cuántos años “avían los pérfidos gozado nuestra famosa Península” [“quella famosa Provinzia” en el texto italiano], y cuántas batallas habían tenido con “los intrépidos Españoles”.

1609, y luego en los años 1610, 1611 y 1612 acabaron de salir de los demás reynos, con que salieron 900.000 Moros”¹¹².

Epílogo

Cuando se cumplía un siglo de la expulsión el famoso publicista Narcís Feliu de la Penya la recordaba en sus *Anales de Cataluña*. Pese a su compromiso con los intereses económicos del Principado, la evocación del drama no parecía inspirarle más reflexiones que las que habían movido a otros autores cien años atrás. Fue el descubrimiento de “la infamia de los Moriscos, favorecidos del Gran Turco y Africanos para levantarse con España”, lo que selló su suerte. “Raros prodigios” anunciaron a los buenos católicos “la trama de los hipócritas christianos y verdaderos Moros”. Sabida por el rey, ordenó que el virrey de Aragón se informase sobre las pruebas y declaraciones de los moriscos que tenía presos la Inquisición de Zaragoza a propósito del “levantamiento, pagar tributo al Turco, tener electo Califa y averse juntado para esconder las armas, dineros y otras cosas”. Semejantes diligencias se hicieron en Castilla, y “vista y declarada la traición, determinó el Rey sacar aquellas vívoras humanas destos Reynos”¹¹³. Este tono judicial de la resolución, que no se corresponde con la realidad salvo en el caso catalán¹¹⁴, que debía de tener en mente (aunque es el único que no menciona), sirve a Feliu de la Penya para argüir sobre la justicia del destierro, tanto humana como divina. No es de extrañar, en un libro consagrado a las glorias catalanas, que debía dejar constancia de los “santos, reliquias y conventos” que ilustraban o habían ilustrado el Principado. Sin embargo, en el siglo XVIII ganaría protagonismo un argumento bien distinto: desde mediados de la centuria en el ánimo agrarista y poblacionista de muchos de los reformadores, como Campomanes, Cabarrús o Bernardo Ward, se condenaba la expulsión como origen de la decadencia económica del país; consecuentemente, se consagró el mito de los moriscos como trabajadores ejemplares, al tiempo que se derribaban otros: su laboriosidad la alababan ministros y eruditos, como Francisco de Bruna, para quien los moriscos eran los únicos capaces de cultivar las artes mecánicas¹¹⁵, o naturalistas, como Antonio José Cavanilles, que en sus *Observaciones del reyno de Valencia*, no dejará, al pasar por lugares antaño poblados por moriscos, de alabar los restos de las infraestructuras agrarias e hidráulicas que aquéllos dejaron y de tachar las historias fantásticas sobre tesoros escondidos y doncellas encantadas de “fábulas indignas de hombres juiciosos, perpetradas solamente por la superstición e ignorancia”¹¹⁶.

¹¹² Vicente MARES, *La Fénix Troyana. Epítome de varias y selectas historias, assí divinas como humanas*, Valencia, Mateo Penen, 1681, p. 89 col. a (hay ed. de 1931, con prólogo de Gil ROGER VÁZQUEZ, Teruel, Imprenta La Federación; cita en p. 111 col. b). Alusión aún más lacónica en p. 338 (426 col. b, ed. 1931).

¹¹³ *Anales de Cataluña y epílogo breve de los progressos, y famosos hechos de la nación catalana*, Barcelona, 3 vols., Juan Pablo Martí, 1709, vol. III, p. 230 col. a.

¹¹⁴ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Tríptico de la expulsión* [...], op. cit., pp. 225-227.

¹¹⁵ Vicent LLOMPART ROSA, *Campomanes, economista y político de Carlos III*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 257; CANDAU CHACÓN, *Los moriscos en el espejo del tiempo* [...], op. cit., p. 52.

¹¹⁶ Antonio José CAVANILLES, *Observaciones sobre la historia natural, geografía, agricultura, población y frutos del Reyno de Valencia*, 2 vols., Madrid, Imprenta Real, 1795-1797, vol. II, pp. 115 y 153 (he manejado la ed. facsímil incluida en Julio LACARRA – Ximo SÁNCHEZ – Francesc JARQUE, *Las Observaciones de Cavanilles doscientos años después*, 4 vols., Valencia, Fundación Bancaja, 1995-1997).

Diríase que las luces habían llevado la cordura al debate sobre los moriscos. Pero, en realidad, aquellos ilustrados se hacían eco de opiniones expresadas por los arbitristas y otros autores más de ciento cincuenta años atrás, que, sin embargo, habían quedado marginadas por el humo de la expulsión, o parecían irrelevantes frente a los otros frutos, espirituales y políticos, de la misma; sólo al atenuarse en la interpretación del destierro los motivos esencialmente religiosos y al ofrecerse alternativas a las valoraciones puramente raciales de la minoría, se fueron oyendo voces menos contrarias a ésta. Con todo, al definir esas voces a los moriscos en función más de creencias y costumbres que de lazos de sangre, y al situar las causas de la expulsión en el marco de la política y la razón de estado (muy cerca de los verdaderos móviles de su artífice, el duque de Lerma), los partidarios del extrañamiento consiguieron un argumento de largo alcance, capaz de desafiar todas las razones económicas. A fines del siglo XVIII aún seguían tonando voces que defendían la expulsión como necesaria para la salud espiritual y la concordia del país, por mucho que le hubiese acarreado perjuicios económicos. Así en las exequias que la Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia dedicó a Carlos III, el canónigo José Faustino de Alcedo, después de alabar el decreto de libre comercio con América, que hizo florecer la industria y el comercio en los puertos españoles, cargó contra quienes aconsejaban tolerancia religiosa como forma de estimular la economía; pero, en el fondo, como fruto tardío de los debates del siglo XVII, asoman la concordia y la unidad como razones de la expulsión:

“Si en su opinión las riquezas, las artes, el comercio y todo florecen en una nación a la sombra de la tolerancia, ¿qué otra cosa, dicen, tiene a la España aniquilada sino la expulsión de los moriscos, y judíos? ¿Pues la Francia no llora aún la revocación del Edicto de Nantes? ¿Y la Inglaterra y Olanda, por qué se miran opulentas sino porque a su abrigo les crece el poder y la abundancia? La voz halagüeña de estas sirenas encanta a los que sin serlo se precian de políticos; con la brillantez de estas vanas razones los deslumbra, y atrayéndolos a sí con la novedad les hace conspirar, y tomar el fatuo partido de destruir la autoridad y poder de los ministros de la religión. Pero así como cuando en una furiosa tempestad y borrasca un ayre suave que de nuevo se levanta disipa las nubes y aparece el Cielo aún más claro y más hermoso que antes, así la religión de Carlos disipó el nublado de estos engañados y engañadores políticos descubriendo la falsedad de sus ideas. Feliz la Inglaterra, esta es su voz, y ¿por qué? Porque prospera su industria, florece su comercio y nada, digámoslo así, en riquezas; pero no reparan, ni les da en rostro, que es hija de Babilonia y por lo mismo miserable”¹¹⁷.

¹¹⁷ *Relación de las solemnes exquias que la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia hizo al señor rey don Carlos tercero, su augusto fundador*, Valencia, Benito Monfort, 1789, pp. 51-52.