



# ADAPTACIONES CULTURALES EN EL SENO DE UNA MINORÍA SOCIAL: EL MORISCO BARROCO EN LA ANDALUCÍA OCCIDENTAL

Rafael M. Pérez García  
Universidad de Sevilla

## PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE ESTUDIO

Fue habitual en la primera y primitiva historiografía sobre moriscos tratar a estos como un conjunto homogéneo, en virtud de su origen islámico, su presencia en suelo peninsular y su común destino en 1609-1610. Se heredaba así, en parte, una visión simplificada del morisco como un «otro» distinto, parte del enemigo mortal y real Islam-Turco, y enfrentado al «nosotros cristiano» que había venido sirviendo para construir la identidad en la España de la Monarquía Católica de los Austrias. No obstante, la historiografía contemporánea al menos desde Longás o Braudel, y especialmente a partir de A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, sí que ha sabido distinguir, afinar y diseccionar haciendo notar las peculiaridades que denotaban y diferenciaban a los moriscos del antiguo Reino de Granada, de los valencianos o los aragoneses, así como de los mudéjares de Castilla.

Son conocidos, con diversa profundidad, los esfuerzos que la Monarquía y la Iglesia desarrollaron a lo largo del siglo XVI con el objeto de conseguir una plena integración de los moriscos, entendida ésta normalmente, y salvo excepciones, en clave de cristianización y aculturación. También se ha insistido en el escaso éxito de estas iniciativas, así como de las fuertes resistencias ofrecidas desde el lado morisco por mantener su lengua, sus costumbres, vestidos... incluso su religión, en definitiva, todo su aparato cultural tradicional heredado de su pasado islámico. Escaso éxito, real, o al menos, y

vale lo mismo, percibido así desde las instancias de poder (políticas y eclesiásticas) de la sociedad cristiano-vieja.

En el presente trabajo se pretende volver a plantear el problema del cómo reaccionaron los moriscos ante esa presión aculturadora, partiendo de una premisa que pensamos no ha sido suficientemente tenida en cuenta: las peculiaridades histórico-coyunturales de cada grupo de población morisca, entendiendo que en el conocimiento y consideración de estas hallaremos claves fundamentales para comprender una cuestión tan importante y barroca como es la de la resistencia-inserción-adaptación-marginación sociocultural de las personas, en este caso moriscos. No en vano, Maravall abrió su obra clásica sobre la cultura del Barroco refiriéndose a que era aquella:

«una sociedad dramática, contorsionada, gesticulante, tanto de parte de los que se integran en el sistema cultural que se les ofrece, como de parte de quienes incurrir en formas de desviación, muy variadas y de muy diferente intensidad».<sup>1</sup>

A partir de aquí, y teniendo en cuenta el marco temático y cronológico de este Congreso, así como el estado de la investigación sobre los moriscos en Andalucía, me he querido centrar en los moriscos de la ciudad de Sevilla en el periodo que transcurre entre 1569 y 1610. En un primer momento, explicaré sucintamente cómo se construyó en la ciudad de Sevilla una minoría morisca durante el siglo XVI y, especialmente, a partir de la Guerra de Granada que comienza en la Navidad de 1568. Se trata de un proceso que, como se verá, sólo se comprende adecuadamente a escala regional, de ahí que en realidad estemos tratando, a la vez y en buena medida, de Andalucía Occidental. En un segundo momento, y a partir de esta reconstrucción, me centraré en el problema de la adaptabilidad cultural en el seno de la minoría morisca en la Sevilla de este periodo que termina con la expulsión de los moriscos andaluces a comienzos de 1610.

La historia de los moriscos de Sevilla, aunque ha sido tratada de modo general<sup>2</sup> y existen algunos trabajos específicos sobre aspectos concretos,<sup>3</sup> está aún por escribir. Esta comunicación es un adelanto de algunos de los resultados de un trabajo mayor que Manuel Fernández Chaves y yo estamos terminando sobre los moriscos en Sevilla en 1569-1610.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> MARAVALL, J. A. (1975), *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona, 2000, p. 11.

<sup>2</sup> Principalmente en MORALES PADRÓN, F., *Historia de Sevilla. La ciudad del Quinientos*, Universidad, Sevilla, 1989; DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Historia de Sevilla. La Sevilla del siglo XVII*, Universidad, Sevilla, 1986; PIKE, R., *Aristócratas y comerciantes. La sociedad sevillana en el siglo XVI*, Ariel, Barcelona, (1972) 1978.

<sup>3</sup> Especialmente, WAGNER, K., «Un padrón desconocido de los mudéjares de Sevilla y la expulsión de 1502», *Al-Ándalus*, nº 36, 1971, p. 373-382; COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, A., «Los mudéjares sevillanos», *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Madrid-Teruel, 1981, pp. 225-235; LÓPEZ MARTÍNEZ, C., *Mudéjares y moriscos sevillanos*, Renacimiento, Sevilla, (1935) 1993; VINCENT, B., «Les rumeurs de Séville», *Vivir el Siglo de Oro. Poder, cultura e Historia en la época moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Universidad de Salamanca, 2003, pp. 165-177; CORTÉS PEÑA, A. L., «Una con-

## LA CONSTRUCCIÓN DE UNA MINORÍA MORISCA EN SEVILLA

### MORISCOS EN SEVILLA, 1502-1568

La presencia morisca en la ciudad de Sevilla es resultado de un proceso largo y variado. Son diversas circunstancias y coyunturas a lo largo del siglo XVI las que inician un fenómeno de construcción de una minoría que nosotros denominamos «morisca» pero que era tremendamente diversa en su interior. Las piezas «primeras» de esta minoría en los dos primeros tercios del siglo XVI son las siguientes:

- Los mudéjares de Sevilla, convertidos al cristianismo en 1502, agrupados tanto en torno a la morería de la collación de San Pedro (32 vecinos, algo más de un centenar de individuos), como presentes también con cierta entidad en otras partes de la ciudad, hecho este último que la historiografía ha tendido a minusvalorar.
- Un grupo de moriscos de Hornachos que está presente en la ciudad a comienzos de siglo, seguramente como continuadores de un grupo mudéjar, con un papel de nodo de la red mercantil que los de Hornachos tienen extendida por Andalucía Occidental.
- Junto a Sevilla, pero presentes en ella y en relación con los moriscos de ella, los moriscos de La Algaba, un grupo que continúa también una comunidad mudéjar asentada en este lugar desde época medieval.
- La guerra de Granada, que termina en 1492, también había producido y permitido la emigración a Sevilla de grupos de moros libres de Ronda y Granada, así como agilizado las relaciones entre moros y moriscos de Sevilla y Granada; además, la guerra también creó un importante flujo de esclavos moros conducidos a Sevilla, que se complementa con otro también muy nutrido y derivado de la política norteafricana puesta en marcha desde el reinado de los Reyes Católicos. Sabemos de la presencia en Sevilla durante las primeras décadas del siglo XVI de cientos de esclavos musulmanes (de Berbería, Túnez, Bujía, Trípoli, Orán, Melilla, Fez, etc), entre los cuales no faltaron ni los que aceptaron bautismo ni los que consiguieron la libertad. También sabemos, aunque su importancia numérica documentada es muy pequeña, de moros libres venidos desde el norte de África con el objeto de abrazar la fe cristiana.
- La peculiar relación de Sevilla con América, convertida aquella en puerta de esta, atrajo asimismo durante todo el Quinientos emigrantes moriscos (algunos antiguos mudéjares) de Ávila, y posiblemente de otras zonas de Castilla, que venían a instalarse aquí para hacer negocios, o que pasaban camino de unas Américas prometedoras.

secuencia del exilio: los moriscos granadinos en Sevilla», en BELENGUER CEBRIÀ, E., *Felipe II y el Mediterráneo*, Madrid, 1999, t II, pp. 537-553; PÉREZ GARCÍA, R. M. y FERNÁNDEZ CHAVES, M. F., «La Iglesia y los moriscos en Sevilla. El retroceso de una frontera cultural (1569-1609)», *Iglesias y fronteras. V Jornadas de Historia en la Abadía*, Diputación Provincial, Jaén, 2005, pp. 621-631; ARANDA DONCEL, J., «Estructura de la población morisca en tres parroquias sevillanas: San Julián, San Román y Santa Lucía», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, nº 96, 1976, pp. 77-84.

<sup>4</sup> Dada la naturaleza de esta comunicación, y por tratarse de una presentación de resultados, he limitado en la medida de lo posible el aparato crítico, reduciéndolo a lo razonable para estas páginas. Para todo aquello que no he acompañado de las pertinentes notas, me remito al libro *En los márgenes de la Ciudad de Dios: Moriscos en Sevilla*, que M. Fernández Chaves y yo estamos concluyendo.

- También de la morería de Palma del Río, una de las más importantes de la Andalucía del Valle del Guadalquivir antes de 1502 y de 1569, emigraron moriscos a Sevilla durante la primera mitad del siglo XVI.

Todos estos individuos y grupos coincidieron en Sevilla en el periodo anterior a 1569, formando lo que podemos denominar una minoría morisca aneja a otra musulmana esclava de la que se nutre en ocasiones. El cómo se relacionaron todos estos grupos es algo de lo que sabemos muy poco. Desde luego, no se puede hablar de «comunidad», salvo para referirse a una parte de los descendientes de los mudéjares sevillanos; al tiempo que es cierto que el ámbito relacional de la mayoría de estos moriscos se limita básicamente a individuos moriscos, esclavos musulmanes para un segmento de ellos, y gente de estratos bajos y serviles de la sociedad (negros libres y esclavos, criados, domésticos, etc.). Socialmente (lo sabemos gracias a testamentos e inventarios de bienes) distinguimos un buen número de individuos de niveles económicos medio-bajos, que llegan a poseer esclavos y disponer de pequeñas cantidades de dinero, al lado de otros más humildes. Entre las profesiones, las relacionadas con la construcción, la alimentación, el trato y la ollería. Y por supuesto, un número muy importante de esclavos moriscos, tan elevado que llega a crearse en la ciudad una relación semántica entre «morisco» y «esclavo», que obliga frecuentemente a los moriscos libres a especificar su condición para evitar malentendidos. La realidad morisca en Sevilla antes de 1569 es un puzzle de piezas diversas y con muy diferente grado de concordancia, entre las que tampoco falta el del morisco encopetado que se ha convertido, de hecho y de derecho, en cristiano viejo, y la del morisco que vive entre moriscos y posee esclavos también moriscos, contraviniendo impunemente toda legislación al respecto.

Desde el punto de vista sociocultural, el análisis de un pequeño número de testamentos de moriscos sevillanos de las décadas de 1550 y 1560 revela, dejando a un lado las habituales fórmulas estereotipadas, rasgos que se pueden relacionar con una verdadera asunción de la religiosidad cristiana de la época: el interés por ganar indulgencias mediante mandas a favor de instituciones eclesíásticas (Iglesia mayor, diversas parroquias...) y benéfico-religiosas (Hospital de San Lázaro, etc); las mandas a favor de las ánimas del Purgatorio; el poseer sepulturas propias dentro de la correspondiente parroquia; el encargar un número de misas que supera el mero cumplimiento formal...<sup>5</sup> y todo ello, repito, por individuos de un nivel económico que sólo se puede calificar de modesto. Además, la documentación inquisitorial del distrito de Sevilla para las décadas de 1550 y 1560 apenas refleja el mantenimiento de prácticas musulmanas entre los moriscos sevillanos. Entre 1559 y 1564, fechas de actividad frenética del Santo Oficio sevillano, no llegarían a dos decenas los moriscos penitenciados, y apenas la mitad de ellos habrían sido castigados por algo relacionado con el Islam, pues siete (oriundos de Palma del Río) fueron condenados por luteranismo: sabemos de dos reconciliados por la secta de Mahoma, y otros tres relacionados con el fenómeno de la huida a Berbería, a tierra de moros. No deja de ser significativo el hecho de que estos moriscos criptomusulmanes de Sevilla fuesen oriundos del norte de África, es decir, pertenecientes al segmento de población morisca de Sevilla que tenía más

reciente y cercana su vida de moro en tierra de moros. Pero en el resto del amplio abanico morisco sevillano, todo indica que se ha ido produciendo una paulatina aceptación y adopción de los parámetros socio-religiosos de la mayoría cristiano-vieja.

## MORISCOS EN SEVILLA A RAÍZ DE LA GUERRA DE GRANADA (1569-1570)

Sin embargo, no es hasta la guerra que comienza con la rebelión de los moriscos del Reino de Granada en la Navidad de 1568 cuando la presencia morisca en la ciudad de Sevilla se acrecienta de modo considerable. En efecto, es la guerra, con sus dificultades y problemas, la causa que decide a la Monarquía a proceder a la deportación de los moriscos del Reino de Granada. Como es sabido, entre 1569 y 1570 se producen diversas sacas de moriscos, algunas de las cuales afectan a Sevilla:

- Junio de 1569: saca de los moriscos del Albaicín de Granada en varias columnas dirigidas a diversas partes de Andalucía; en lo que aquí nos interesa, varios centenares llegan a Osuna (129), Carmona (200) y Sevilla (y seguramente Antequera).
- Marzo de 1570: las tropas de don Antonio de Luna deportan a los moriscos de paz de una zona de la Ajarquía malagueña (Comares, El Borge, Cútar y Benamargosa). En torno a un millar de los de Comares y El Borge fueron conducidos a Sevilla vía Antequera y Osuna. En Sevilla quedó una parte de ellos, asentados mayoritariamente en las zonas extramuros de la ciudad, y desde ella se procedió al reparto por grupos en localidades de su tierra y/o reino: 257 en Sanlúcar de Alpechín, Escacena, Paterna del Campo y Manzanilla; más de 220 a Alcalá del Río, Cazalla de la Sierra y Constantina; y otro centenar por otras localidades de la tierra de Sevilla, aunque no podemos precisar cuáles.
- En mayo y septiembre de 1570 es posible que se produjeran desplazamientos de moriscos desde Sevilla a Priego de Córdoba, que podrían haber afectado a uno o dos centenares de personas, según los datos conocidos hasta el momento.
- Noviembre de 1570: llegan a Sevilla las galeras de España cargadas con 5.500 moriscos procedentes de Almería, de los que sólo 4.300 fueron entregados a las autoridades de la ciudad. Esa diferencia de 1.200 se explica por la elevada mortalidad habida durante el viaje a causa del tifus, el hambre y el hacinamiento en las galeras; la esclavitud de una parte de ellos pertenecientes a soldados y cómitres de las galeras; otros interceptados por sevillanos en el mismo momento del desembarco para utilizarlos en su servicio al margen de todo control oficial; y un número indeterminado de moriscos que consiguió escapar aprovechando la confusa y caótica situación creada por un desembarco masivo y no planificado. La suerte de los otros 4.300 moriscos fue la siguiente:
  - entre 1.230 y 1.300 fueron conducidos a la Sierra en diciembre (100 casas a Fregenal, 100 casas a Aracena, 80 a Cazalla de la Sierra; 60 a Constantina, 30 a Alanís y 30 al Pedroso), si bien muchos murieron por el camino o en su destino por el tifus y las terribles condiciones en que se realizó la deportación, y otros huyeron, de modo que en abril de 1571 sólo quedaban allí unos 500

la hipótesis de que estos comportamientos en torno a la muerte podrían simplemente responder a una estrategia de los moriscos para parecer cristianos.

<sup>5</sup> En el mismo sentido, GARCÍA PEDRAZA, A., *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Universidad, Granada, 2002, t. 2, pp. 916-917, aunque también ofrece esta autora

(aunque es posible que incluso este dato esté muy por encima de la realidad).

- más de un millar murió de tifus y otras enfermedades en el mes siguiente a su llegada a Sevilla.
- el resto, unos 2.000, fueron repartidos entre vecinos de Sevilla y su tierra, o huyeron.

En realidad, los informes oficiales (del Asistente y del teniente de Asistente) enviados a la Corona entre noviembre de 1570 y la primavera de 1571 acerca de la suerte y repartimiento de los moriscos almerienses presentan importantes contradicciones en las que no voy a entrar aquí. Supuestamente, y según el informe del teniente de Asistente de abril de 1571, quedarían en la ciudad de Sevilla y en las localidades de su tierra 2.870 moriscos. La realidad era muy distinta, y la cifra muy superior a causa de la multitud de moriscos que habían logrado escapar de los controles y conseguido establecerse en la ciudad de Sevilla; los cientos de moriscos depositados en Sevilla a causa de las deportaciones del Albaicín y la Ajarquía, y que no fueron considerados en esos informes; y los cientos, posiblemente hasta dos millares, de moriscos esclavizados en el transcurso de las operaciones militares en el Reino de Granada y que acabaron también en Sevilla.

En su estudio sobre la esclavitud en la Granada del siglo XVI, Aurelia Martín Casares ya puso de manifiesto la importancia del fenómeno de la dispersión de esclavos moriscos del Reino de Granada por la Andalucía del Guadalquivir, trasladados a una larga banda al sur del Guadalquivir correspondiente a las actuales provincias de Jaén, Córdoba y Sevilla, y en la que la ciudad de Sevilla ocupaba el primer lugar como receptora de esclavos moriscos.<sup>6</sup> Una profunda investigación en los protocolos sevillanos de la época corrobora esta idea, al tiempo que nos permite afinarla: habiendo revisado el 85% de la documentación notarial de Sevilla conservada para 1569-1570 (99 legajos, más de 100.000 folios que, teniendo en cuenta las pérdidas de documentación, estimamos suponen aproximadamente el 65-70% de toda la documentación notarial generada en Sevilla para esos dos años), hemos localizado 1.511 compraventas de esclavos, de las que 584 (38'6%) corresponden a moriscos del Reino de Granada. Sin embargo, el número fue mucho mayor, como lo atestiguan las decenas de moriscos esclavizados que fueron trasladados a Sevilla sin mediar carta de compraventa en la ciudad, pero que han quedado documentados en otros tipos documentales (como inventarios de bienes). Además, la proyección de nuestra muestra de compraventas sobre el total de la documentación arrojaría una cifra de 860 compraventas de esclavos moriscos en 1569-1570. Finalmente, la continuación de hostilidades militares de una cierta importancia en la serranía de Ronda durante el año 1571, en las que participaron compañías de infantería de Sevilla, provocó un mantenimiento del flujo de esclavos hacia Sevilla durante ese año, si bien su volumen exacto todavía no lo hemos podido establecer. En definitiva, que entre 1569-1571, más de un millar, quizás dos millares, de moriscos esclavos naturales del Reino de Granada dieron con sus huesos en la ciudad de Sevilla.

<sup>6</sup> MARTÍN CASARES, A., *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*, Universidad y Diputación, Granada, 2000, p. 269: documenta en Sevilla 79 esclavos moriscos, y se supera ampliamente el centenar si consideramos los de localidades

Todo esto se modificó pronto y a lo largo de los años siguientes: en diciembre de 1571, en el contexto de un nuevo y gran plan de la Corona para disminuir el número de moriscos presentes en Andalucía y cerca del Reino de Granada, fueron conducidos a Sevilla varios cientos de moriscos (estimo que eran 800 ó 900) depositados en Carmona hasta ese momento y que eran oriundos de pueblos de la serranía de Ronda (Tolox, Algatocín y Benarrabá), de la sierra de Bentomiz y del Albaicín de Granada (un centenar de estos últimos continuó camino enseguida hasta Aracena). También es posible que se hubiesen llevado a Sevilla en este momento más de un centenar de moriscos de los que se encontraban en Palma del Río.

Todavía en años posteriores se produjeron deportaciones de moriscos de menor entidad a Sevilla: en 1579 desde Écija y en 1584 desde Antequera.

Sin embargo, a un lado de todas estas deportaciones y movimientos de población debidos a la acción de las autoridades o individuos cristianos-viejos, la construcción de una minoría morisca en la ciudad de Sevilla durante las décadas de 1570 y 1580 sólo se explica por el fenómeno descontrolado y masivo de la emigración morisca hacia la gran y prometedora ciudad que era la Sevilla de entonces. El resultado es evidente y llamativo, no en vano, Sevilla llegó a ser en la época la ciudad de la Península Ibérica con mayor número de moriscos: 6.247 (incluyendo a los de Espartinas y Bollullos; de ellos, 1.083 esclavos) en 1580 (con gran sorpresa de las autoridades locales que hicieron el padrón), 6.406 en 1589 (de los que 408 eran esclavos), 6.354 en 1594, y 7.503 en 1610, cuando fueron expulsados.

Desde un punto de vista socioeconómico, esta minoría morisca se insertó en nichos distintos de la sociedad sevillana. Desde luego, la masa de esclavos moriscos, todavía importante en 1580 y bastante reducida ya en 1589, cubrió una demanda nunca satisfecha de servicio doméstico y de trabajo en el taller y al servicio de las necesidades laborales de sus amos; un papel muy similar jugó la otra masa de moriscos encomendados a cristianos viejos, a su servicio en sus hogares. Junto a estos dos grupos, otro muy importante estaba compuesto por una porción también numerosa de verdaderos proletarios, que buscarán un salario vendiendo su fuerza de trabajo: en la siega y en diversas labores agrícolas en el entorno rural de la ciudad, trabajando como albañiles y de todo aquello que saliese. Muchos vivirán una situación difícil, lo que explicará el hundimiento de algunos en la delincuencia, lo que les acabará llevando al patíbulo. Sin embargo, también existió una clase media morisca bien nutrida que se fue engrosando con el paso de los años, formada principalmente de artesanos y comerciantes: tenderos, especializados en la mercería, la especiería y el sector alimentario; buñoleros, panaderos, hortelanos, olleros, arrieros... El trato menudo, al por menor, tendrá una creciente y notable participación morisca. Incluso sectores vitales de la economía de la urbe acabarán cayendo bajo control de moriscos: especialmente significativo será el papel jugado por moriscos en la producción (hornos; en 1589 en torno a 500 moriscos: 7% de los moriscos de Sevilla viven en 47 hornos de la ciudad de Sevilla y abastecimiento de pan,

(Utrera, Alcalá de Guadaíra, etc) de su tierra; una cifra muy por delante de las que le siguen: 43 en Medina-Sidonia, 29 en Antequera, 27 en Córdoba y 26 en Jerez de la Frontera.



un sector muy sensible en toda ciudad del Antiguo Régimen; o el asiento del carbón, que también será tomado por individuos de la minoría morisca. Del mismo modo, la función doméstica, de servicio, les permitirá representar un papel singular y necesario en las relaciones sociales y económicas de la ciudad: el valor social y económico del morisco, como el del esclavo en general, se eleva, al permitir al amo cristiano-viejo hacer cosas, a través de «su» morisco, que no puede llevar a cabo personal o directamente (especular, hacer todo tipo de tratos y de determinados modos, sobornar...), pero muy habituales y rentables en aquella ciudad.

## **PRESIÓN ACULTURADORA Y ADAPTACIONES CULTURALES**

### **PRESIONES Y ACTITUDES HACIA LOS MORISCOS**

La recepción de los moriscos en la sociedad sevillana está llena de contradicciones desde un primer momento.

#### **Actitudes sociales frente a los moriscos**

Encontramos, desde luego, el recelo, la desconfianza. Ya pocos días después del levantamiento de los moriscos granadinos a fines de 1568, don Felipe de Austria, un morisco de Sevilla con pretensiones de cristiano-viejo, había acudido al Asistente de la ciudad para prevenirle de los muchos moriscos que había en la ciudad, «que se pusiese Regla en ello», que se les visitase y vigilase cómo vivían<sup>7</sup>. El desembarco de los almerienses es seguido de un intento del populacho de arrojarlos al río y de lincharlos, movido por un profundo sentimiento de animadversión («los aborrecían de muerte») ligado a los sufrimientos y los muertos producidos por la guerra (episodios similares se produjeron también, como se sabe, en otras poblaciones). A fines de 1570, el jesuita Martín de Roa dice que nadie se compadecía de aquella multitud de moriscos moribundos, enfermos, desnudos, hambrientos, miserables..., y el Asistente Conde de Priego dice que los pocos que daban limosnas para socorrerlos lo hacían de mala gana. Esa fobia social antimorisca se pone de manifiesto claramente de nuevo cuando en 1580, tras descubrirse la conspiración de algunos moriscos de la ciudad para levantarse en armas, tanto vecinos como soldados de las galeras de la flota de Sicilia (surta en el Guadalquivir) aprovechan para protagonizar por las calles de Sevilla una gigantesca cacería del morisco, en la que muchos de ellos son maltratados y desvalijados, algunos asesinados, y numerosas casas desvalijadas, aparte del intento de gente de las tripulaciones de las galeras para esclavizar a los moriscos de Triana y San Bernardo.

Pero, junto a esto, también hallamos actitudes más favorables, o simplemente menos viscerales, hacia los moriscos granadinos. En Sevilla, los jesuitas interceden por ellos ante el Cabildo, organizan un hospital en Triana para curarlos del tífus y males que traen y los protegen de las iras del populacho. En muchos núcleos (Carmona, Écija y Córdoba) en

1571; la franja colindante (Alcalá la Real, Teba, Ardales, Cañete, Olvera, Archidona, Jimena, Zahara, Alcalá de los Gazules) con el Reino de Granada en 1574;<sup>8</sup> Antequera durante los años setenta y ochenta), las élites locales hacen, con resultados muy variables, un notable esfuerzo ante la Monarquía para impedir las nuevas órdenes de deportación (hacia el norte) de los cientos, e incluso miles, de moriscos granadinos que han sido llevados allí por los vendedores de esclavos y por las deportaciones de 1569-1570, aunque también es verdad que el móvil principal de estas élites es conservar una mano de obra abundante que necesitan para el trabajo agrícola y el servicio doméstico. Y en 1580, cuando el intento de alzamiento morisco en Sevilla, también hay vecinos de la ciudad que los protegen y esconden de las iras de sus conciudadanos.

Junto a lo que podríamos considerar «sentimientos» o «actitudes» sociales, tenemos las actitudes y actuaciones de las instancias políticas (Cabildo civil, Asistente, Monarquía), eclesiásticas (Arzobispo) e híbridas de ambas (Inquisición).

#### **Actitud del poder político**

Desde las instancias políticas, el criterio general viene marcado por la decisión de Felipe II de repartir los moriscos todo lo que fuese posible a lo largo de la Corona de Castilla, con el fin último, se decía, de que no hubiese más de una o dos familias moriscas por parroquia. De este modo, la población morisca granadina sería fácilmente controlable y se diluiría en el seno de la sociedad cristiano-vieja, asimilándose de modo necesario en medio de tal aislamiento. Es sabido que nunca se logró un grado de reparto tal, y que la emigración morisca en las décadas siguientes los acabó agrupando básicamente en centros urbanos de primera o segunda categoría. Respecto a Sevilla, el proyecto más radical para disminuir el número de moriscos y proceder a un reparto lo más amplio posible, data de 1571:<sup>9</sup> de los 2.870 moriscos que según el teniente de Asistente Varela había en la ciudad en abril de ese año (en realidad esta cifra ignoraba la cuantiosa población esclava, la anterior a 1569, y la que se encontraba en la ciudad como consecuencia de las deportaciones de moriscos procedentes del Albaicín y de la Ajarquía), sólo 647 quedarían en la ciudad. No obstante, este reparto nunca llegó a efectuarse.

De otro lado, estaban presentes y en vigor las disposiciones y prohibiciones de la Pragmática de 1566,<sup>10</sup> para la erradicación de todos aquellos rasgos propios de la identidad musulmana de los moriscos y relacionados básicamente con la lengua árabe, la práctica religiosa islámica, los rituales y fiestas (bodas, circuncisiones, baños, afeites, etc) y las costumbres cotidianas (vestido, bailes, cantos, comida...) todo ello vinculado, en último término, a la religión musulmana. Esta pragmática era la culminación jurídico-política de una actitud asimilacionista que había ido desarrollándose a lo largo del siglo, y está en la base, en buena medida, del estallido de la rebelión morisca de la Navidad de 1568. En Sevilla, estas medidas se traducen sobre todo en las disposiciones del Asistente de la ciudad en noviembre y diciembre de 1570

habido otra orden real para sacar a los moriscos de la ciudad de Sevilla que, evidentemente, no se llevó a efecto.

<sup>10</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos*, Alianza, Madrid, 1984, p. 33.

<sup>7</sup> AHPSe: PN, leg. 11575.

<sup>8</sup> AGS: CC, leg. 2175.

<sup>9</sup> Según LÓPEZ MARTÍNEZ, C., *Mudéjares y moriscos...*, p. 84, en 1584 habría

para controlar a la población morisca (basadas en el reparto de los deportados moriscos de Almería entre vecinos cristianos viejos, la limitación de su movilidad y la prohibición de portar armas) y en las ordenanzas municipales que Celestino López Martínez fecha en 1569,<sup>11</sup> donde se reiteran las órdenes para prohibir el uso de la algarabía, el llevar armas, la realización de reuniones y la elaboración de padrones de moriscos. Las órdenes reales de años sucesivos (como la Pragmática de 6 de octubre de 1572)<sup>12</sup> insisten una y otra vez en la misma dirección (control de los moriscos mediante padrones, limitación de su movilidad, aislamiento entre cristianos viejos, búsqueda de sustento material mediante oficios artesanales o servicio doméstico, fomento de la educación de los niños moriscos en casas de cristianos viejos o con personas eclesiásticas, prohibición de su lengua y costumbres).

Sin embargo, y salvo momentos puntuales de alarma como cuando la abortada conspiración morisca de 1580 o la amenaza de los ingleses sobre Cádiz en 1595,<sup>13</sup> no se percibe en las autoridades locales una excesiva inquietud ni preocupación por un control que vaya más allá del necesario para asegurar la paz interior de la ciudad. Como veremos, lo más efectivo en términos de asimilación sociocultural fue el reparto de los moriscos almerienses por casas de vecinos cristianos viejos.

### Actitud de la Iglesia<sup>14</sup>

La actuación de la Iglesia viene marcada profundamente por el nombramiento como arzobispo de Sevilla, y su llegada a la ciudad en agosto de 1571, de don Cristóbal de Rojas y Sandoval, figura clave y principal en la puesta en marcha de la Reforma tridentina en la Corona de Castilla.<sup>15</sup> En las constituciones del sínodo con que abre su gobierno en enero de 1572, inspiradas directamente en el Sínodo de Guadix de 1554 y el Concilio Provincial de Granada de 1565, se insiste en la vía de la aniquilación cultural y se pretende actuar sobre la población morisca mediante:

- La creación de un clero dedicado específicamente a los moriscos que los atendería en parroquias o iglesias señaladas al efecto: decirles la

misa domingos y fiestas, enseñarles la doctrina cristiana, velar por su confesión cuaresmal y vigilar reuniones y uso de la lengua árabe.

- La elaboración por parte de los curas de padrones parroquiales con los nombres, calles y casas de todos los moriscos de la parroquia, con el objeto de controlar sus movimientos y su cumplimiento religioso. Estos padrones fueron, de hecho, el mayor instrumento de control.
- La intervención de alguaciles y la sanción con (pequeñas) penas económicas para el incumplimiento de estas medidas, especialmente la no asistencia a misa.

En 1575 estas medidas se habían puesto en marcha en todo el gigantesco Arzobispado de Sevilla, salvo en lugares puntuales como Jerez de la Frontera o Campillos (en la Vicaría de Teba). A pesar de que este sistema se perfeccionó en el sínodo de 1586 del arzobispo don Rodrigo de Castro, al promocionar los registros de control (mayor énfasis en el padrón, cédulas de cumplimiento sacramental y obligación a los curas de señalar en los libros de bautismo la condición de morisco de los padres del niño), no siempre se mantuvo desde la estructura parroquial el nivel de presión sobre los moriscos.

### Actitud de la Inquisición<sup>16</sup>

La cuantificación de la represión del Santo Oficio de Sevilla realizada por Boeglin arroja los siguientes datos: entre 1560-1599, los criptomusulmanes y los que intentan pasar a Berbería suponen casi el 15% de la actividad total del Tribunal; entre 1560-1612, 99 personas son procesadas en relación con práctica religiosa islámica, y otras 88, la mayoría de ellas esclavos en pésimas condiciones socioeconómicas, por intentar huir a Berbería.<sup>17</sup> Además, muchos de estos son berberiscos, no moriscos en sentido estricto. Aunque el mismo Boeglin ha calificado de «represión despiadada» la sufrida por los granadinos en Sevilla, creemos que una cifra inferior a los 200 individuos para un periodo de 50 años (menos de 4 procesados/año) y un territorio tan amplio con una población tan importante<sup>18</sup> como era el caso del distrito inquisitorial de Sevilla, no corroboran semejante afirmación. Además, y tras el máximo represor de la década de

<sup>11</sup> LÓPEZ MARTÍNEZ, C., *Mudéjares y moriscos...*, pp. 67-68. Hasta el momento no hemos conseguido localizar estas ordenanzas que López Martínez consultara en el Archivo Municipal de Sevilla, pero en estos momentos defendemos la hipótesis de que dichas ordenanzas corresponden en realidad a la segunda mitad de la década de 1570, quizás a 1579.

<sup>12</sup> AGS: CC, leg. 2196-1: *La Orden que se ha de tener con los moriscos de Granada que se repartieron por estos reinos*.

<sup>13</sup> En esta ocasión, se ordenó a los moriscos encerrarse en sus casas (DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos...*, p. 162).

<sup>14</sup> A esta cuestión ya nos hemos referido en PÉREZ GARCÍA, R. M. y FERNÁNDEZ CHAVES, M. F., «La Iglesia y los moriscos en Sevilla. El retroceso de una frontera cultural (1569-1609)», *Iglesias y fronteras. V Jornadas de Historia en la Abadía*, Diputación Provincial, Jaén, 2005, pp. 621-631, adonde nos remitimos para lo que sigue.

<sup>15</sup> Véanse a este respecto: PÉREZ GARCÍA, R. M., «Los sínodos sevillanos de Cristóbal de Rojas y Sandoval», *Archivo hispalense*, nº 250, 1999, pp. 11-25, y PÉREZ GARCÍA, R. M., «La generación sinodal de documentación sobre la reforma de la Iglesia. El caso sevillano, 1572-1575», *IV Jornadas de Historia en la Abadía de Alcalá la Real. Homenaje a don Antonio García y García*, Jaén, 2003, pp. 401-409.

<sup>16</sup> Existen varios estudios que se han ocupado ya y desde hace tiempo de la cuestión de las relaciones de la Inquisición sevillana con los moriscos: CARDAILLAC, L., «La comunidad morisca de Sevilla y de su distrito inquisitorial frente a la Inquisición», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, nº 16, 1977, pp. 59-66; DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Autos de la Inquisición de Sevilla (Siglo XVII)*, Ayuntamiento, Sevilla, 1994; ARANDA DONCEL, J. y DEDIEU, J. P., «L'Andalousie du Guadalquivir», en CARDAILLAC, L. (dir.), *Les morisques et l'Inquisition*, Publisud, París, 1990, pp. 221-240; y últimamente, BOEGLIN, M., *L'inquisition espagnole au lendemain du Concile de Trente. Le tribunal du Saint-Office de Séville (1560-1700)*, Université Montpellier III, Montpellier, 2003, y del mismo autor: *Inquisición y Contrarreforma. El Tribunal del Santo Oficio de Sevilla (1560-1700)*, Ayuntamiento de Sevilla y Ediciones Espuela de Plata, Sevilla, 2006; sobre los efectos culturales de la represión, FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. y PÉREZ GARCÍA, R. M., «Expulsados en tierra extraña: el destino de los moriscos almerienses en Sevilla, 1569-1610», *Farua. Revista de la Alpujarra*, nº 9-10, 2006-2007, pp. 69-83. El tema, no obstante, dista de estar cerrado.

<sup>17</sup> En la categoría de mahometismo habría que sumar a estos: otros 28 de los que no se conoce el delito preciso, y 100 personas juzgadas por renegados (BOEGLIN, M., *Inquisición y Contrarreforma...*, pp. 60-78).

<sup>18</sup> Recuérdese que en 1565 había en el arzobispado de Sevilla, según Argote de Molina, 459.000 personas (Biblioteca Capitular de Sevilla, ms. 58-5-41, f. 34).



Francisco Heylan, *Rebelión de los moriscos en Mairena*, grabado inserto en Diego de la Serna Cantoral, *Vindicias catholicas granatenses*, 1706. Universidad, Biblioteca Hospital Real, Granada.



1580,<sup>19</sup> la actividad de la Inquisición sevillana contra los moriscos, pero también en general, parece haberse suavizado y disminuido mucho,<sup>20</sup> al igual que sucede en el conjunto de Andalucía.<sup>21</sup> En los años del cambio de siglo, las prioridades de los tribunales de Sevilla y Granada parecen orientarse hacia el problema de los judaizantes de origen portugués.<sup>22</sup> Tampoco el número de autos de fe celebrados en estos años incita a pensar en una excesiva influencia ejemplificante-aleccionadora por parte de estos, que, además, habría funcionado básicamente en la ciudad de Sevilla.

### Los límites de la presión

El proyecto de asimilación de la población morisca puesto en marcha por Felipe II tras la guerra de Granada era el resultado de una larga gestación conjunta por parte de la Monarquía y de la Iglesia a lo largo del siglo XVI. Se fundaba, como escribimos en otro lugar, «en una concepción sociológica y cultural de la religión: conseguir que dejen de ser y sentirse musulmanes por la vía de eliminar de sus vidas todos aquellos rasgos que ellos consideran distintivos de sí mismos, propios de su identidad, la cual articulan sobre la base de su fe islámica». Se pretendía, en definitiva, «la sustitución, en los individuos moriscos, de su identidad musulmana por otra cristiana, actuando de fuera hacia dentro de la persona, mediante la eliminación de los rasgos identitarios asociados a una identidad y la imposición-adopción de las características de otra distinta».<sup>23</sup> A este proceso asimilacionista desembocó la política de Felipe II, pero fue realmente la Iglesia la que lo asumió y protagonizó en la práctica. Como decía el arzobispo Cristóbal de Rojas en las sinodales de 1572, al disponer todo el consabido catálogo de medidas represivas, «de esta manera olvidarán su lengua y costumbres que tenían, e así irán recibiendo los preceptos de nuestra santa fe católica».

En este punto es necesario hacerse, al menos, una pregunta. Se trataba de un gigantesco intento de asimilación por la vía de la sustitución de la identidad personal de los sujetos. El método para ello se fundaba en la presión: ambiental, normativa, coactiva y represiva. Pero, ¿era la simple presión, por muy brutal que llegase a ser, capaz de conseguir tal objetivo? Además, ¿fue la presión tan brutal, sistemática y continua, como se pretendió? La enumeración de las instituciones, normas y actuaciones encargadas de la represión cultural de la población morisca de Sevilla puede conducirnos a la idea de que la presión ejercida fue efectivamente brutal, sin embargo, mi opinión es que no lo fue.

En realidad, de entre todas esas instancias de poder que actuaron sobre los moriscos, sólo la Iglesia disponía de una infraestructura capaz de mantener una acción constante y continua, y por ello, eficiente.

La Monarquía creó el problema al permitir la esclavitud masiva y ordenar las deportaciones de los granadinos, pero sus normas (respecto a reparto y movilidad, por ejemplo) sólo tuvieron alcance puntual, y fueron frecuente y fácilmente vulneradas por los moriscos. Similar es el caso de las autoridades municipales, que sólo mostraron verdadera preocupación por cuestiones de salud y seguridad interior. La Inquisición de Sevilla puso en marcha en ocasiones toda la brutalidad de su maquinaria, pero por diversos motivos (falta de medios, multitud de ocupaciones, corrupción interna, su particular dinámica de funcionamiento fundada principalmente en la delación, etc) tampoco sostuvo nunca una presión sistemática sobre la población morisca, ni siquiera lo intentó.

La Iglesia fue la institución que, a través de su estructura parroquial y su sistema de visita pastoral, se ocupó realmente de llevar a la práctica el proceso de asimilación de los moriscos, que coincide, de hecho, y forma parte del proceso mayor de la Reforma tridentina y la confesionalización. La documentación eclesial sevillana de las décadas de 1570 y 1580 refleja esa tensión y ese interés por aquilatar y hacer funcionar los instrumentos de control y acción sobre la población, morisca y cristiana vieja en general. Sin embargo, estas acciones tuvieron siempre importantes y evidentes límites, derivados normalmente de la falta de interés del clero parroquial:

- No siempre se creó o funcionó un clero parroquial dedicado exclusivamente a los moriscos, y frecuentemente estos fueron atendidos por el cura o por el clérigo que le tocara en el momento.
- No siempre los curas o clérigos pusieron celo en anotar su condición de moriscos en los registros parroquiales (como ocurrió, por ejemplo, en la Parroquia sevillana de Santa Cruz, donde el cura doctor Moya no apuntaba los matrimonios en el libro correspondiente).
- En ocasiones, el clero parroquial no se preocupaba en absoluto por hacer cumplir a los moriscos sus obligaciones sacramentales y de adoctrinamiento. El caso de Castilblanco, donde había un grupo de moriscos que no llegaba al centenar de individuos, es ilustrativo: ante la desidia de los curas del lugar, en 1595 el visitador arzobispal les ordena que se ocupen de obligar a los moriscos a ir a misa; poco caso debieron hacer cuando los mandatos se repiten y endurecen en las visitas de 1604 y 1606.<sup>24</sup>
- Los padrones de moriscos quedaban rápidamente anticuados, tanto por el fallecimiento como por la movilidad de los moriscos, y no se actualizaban, eso cuando se hacía, sino muy de tarde en tarde.

Además, desde finales de la década de 1590, comprobamos una disminución del control. Se pone de manifiesto, por ejemplo, en la Parroquia sevillana de San Bernardo, un arrabal de la ciudad donde los moriscos suponían una parte importante de su población (más del 15% en 1589): desde 1595 los bautismos de

<sup>19</sup> BOEGLIN, M., *Inquisición y Contrarreforma...*, pp. 23 y 67.

<sup>20</sup> HUERGA, A., «Los alumbrados de Sevilla», *Historia de los alumbrados*, FUE, Madrid, 1988, IV: p. 137; DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Autos de la Inquisición de Sevilla (Siglo XVII)*, Ayuntamiento, Sevilla, 1994, p. 27.

<sup>21</sup> GARCÍA IVARS, F., *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada, 1550-1819*, Akal, Madrid, 1991, p. 182: a partir de 1590 prácticamente desaparecen los delitos relacionados con el criptoislamismo y la huida a Berbería en el tribunal de Granada.

<sup>22</sup> GARCÍA IVARS, F., *La represión en el tribunal...*; HUERGA, A., *Historia de los alumbrados...*, v. IV, p. 141.

<sup>23</sup> Ambas citas en PÉREZ GARCÍA, R. M. y FERNÁNDEZ CHAVES, M. F., «La Iglesia y los moriscos en Sevilla. El retroceso de una frontera cultural (1569-1609)», *Iglesias y fronteras. V Jornadas de Historia en la Abadía*, Diputación Provincial, Jaén, 2005, p. 626.

<sup>24</sup> Archivo de la Parroquia del Salvador de Castilblanco de los Arroyos: Fábrica Cuentas, libro 1.



moriscos vuelven a ser apuntados junto con los del resto de la población, no en libro aparte (como se había establecido en el sínodo de 1586), y desde 1599, salvo en un caso, desaparecen de los libros de bautismo y matrimonio toda mención a condición morisca.

Es decir, la presión ejercida institucionalmente sobre los moriscos sólo fue dura, incluso brutal, en momentos puntuales, pero no más. Su alcance hubiera sido muy limitado sin el concurso de otros factores:

- la inmersión de los moriscos en el seno de la sociedad cristiano-vieja y de su ambiente sociocultural: sufrieron una inmersión cultural continua en la que les resultaba muy difícil mantener sus rasgos identitarios y diferenciales al no poder exteriorizarlos. Obligados a vestir, comportarse como los demás y a hablar en castellano, lo acaban aceptando y/o asumiendo. A ello coadyuvó además la estrecha convivencia cotidiana con los cristianos viejos, en la calle, las plazas y los corrales de vecinos.
- el paso del tiempo: entre 1570 y 1610 pasa toda una generación, y aquella de esclavizados y deportados traídos del Reino de Granada es sustituida por otra nueva nacida ya en el destierro, criada en Sevilla en un ambiente que dificulta sobremanera la perpetuación del patrón identitario morisco.
- el vivir dentro de casas de cristianos viejos: en 1589 todavía casi un millar de moriscos, libres y esclavos, viven en casas de cristianos viejos en la ciudad de Sevilla. Aunque es frecuente encontrar quejas de las autoridades sobre el poco celo de estos amos en adoctrinar e instruir a sus moriscos, lo cierto es que este fue un factor fundamental para la adopción por parte de muchos moriscos, sobre todo los niños, de rasgos identitarios cristianos. Existen múltiples testimonios en este sentido en Andalucía Occidental, así como del aprecio de vecinos cristianos viejos hacia los niños moriscos criados en sus casas. Por otro lado, ese éxito con los niños es lógico dado el componente socioambiental, y no sólo paterno-materna, que juega en la formación de la identidad personal durante los años de la infancia y la adolescencia.<sup>25</sup> Otro indicio del éxito en la asimilación de los niños, y de cómo esto produce la aparición de una fractura generacional en el seno de muchas familias moriscas, son los casos que conocemos, de los años ochenta, de moriscas denunciadas a la Inquisición por sus propias hijas a causa de no aceptar aquellas las costumbres cristianas de estas en lo relativo a comida, ayuno, bulas, sacramentos y abandono de las prácticas islámicas.<sup>26</sup> Tanto el éxito sobre los niños, como el poco entusiasmo de los padres moriscos, explican el proyecto (no ejecutado que sepamos) del arzobispo don Fernando Niño de Guevara en el sínodo de 1604 para escolarizar a todos los niños moriscos entre los cinco y los ocho años, así como que en 1610 fuesen exceptuados de la expulsión los de 7 años y menos.

<sup>25</sup> De hecho, la mayor facilidad para sacar cristianos de los niños moriscos, antes que de los adultos, era sabida en la época. De ahí los diversos colegios para formar a los niños moriscos creados en Valencia o Granada durante el siglo XVI. Sobre la cuestión de los niños moriscos, véase PERCEVAL J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1997, pp. 105-106 y 227-237. Es intere-

## ACTITUDES, RESISTENCIAS Y ADAPTACIONES SOCIALES Y CULTURALES EN EL SENO DE LA MINORÍA MORISCA

### Odios y resistencias hacia la sociedad cristiana

A la altura de 1570, ¿cuáles eran las actitudes hacia la sociedad cristiano-vieja y sus instituciones, de todos esos miles de moriscos trasladados desde el Reino de Granada a Sevilla y a Andalucía Occidental? Es difícil imaginar actitudes de simpatía en aquella masa de harapientos, huérfanos y viudas, enfermos, pobres y maltratados. Sin duda, el drama de la guerra y la deportación aumentó su distancia hacia todo lo relacionado con el mundo cristiano. Desde luego, para muchos de ellos, el odio y el anhelo de revancha estaría siempre en sus corazones: quedá bastante explícito, por ejemplo, en las palabras de algunos de aquellos moriscos que planeaban alzarse en Sevilla en 1580, como en aquella escena en que un morisco que trabaja de albañil en la obra de una casa junto a la Iglesia de San Bartolomé, les dice a los demás obreros (cristianos) que, pues se van a ir a la guerra (de Portugal), se quedarán ellos los moriscos con sus mujeres:

«y el dicho Garcia morisco dixo: ahora os yreis todos vosotros a la guerra e nos quedaremos nosotros los moriscos con vuestras mujeres lo qual decia a los xpianos viejos que estaban alli los quales le respondieron que era un perro e que no hablase aquellas palabras, y luego el dicho Garcia torno a decir: yo tengo de entrar por la calle de la sierpe y tengo de captivar los primeros portugueses mas ricos que alli estuvieren, y el dicho portugues carpintero que alli estava respondió bendito sea Dios que venga un perro vellaco morisco a dezir que a de captivar los portugueses y con esto ceso la platica ... el dicho Marcos Hernandez lo reprendio al dicho morisco y le dio una puñada...».<sup>27</sup>

La escena, que acaba en insultos y golpes, revela sentimientos difíciles de borrar. Algo similar observamos en la siguiente, también de 1580, narrada por un cristiano viejo:

«... auia lleuado ocho dias antes de san Joan, diez moriscos de los que estaban en esta çiudad a segar una haça de trigo, y estándola segando suçedio que uno dellos dio un estornudo y el cristiano viejo [el narrador] ... dixo: «santa maria sea contigo»; y el morisco respondió: «y dios y todo»; y otro de los diez moriscos dixo: «iqué santo está este moro!; y el dicho morisco que había estornudado dixo: «sí e valame santa maria y dios y todo»; y el dicho morisco que le había respondido «iqué santo está este moro!», le volvió a decir: «agora que estás harto de matar mas de çien cristianos estás cristiano», y el cristiano viejo respondió: «eso en la guerra sería, ya es pasado, menester es hazer mundo nuevo», y el morisco que había estornudado dixo: «ni entonces ni agora no tengo por que haçer cosa nenguna, que desde mi casa me echaron a esta çiudad»,

sante la siguiente afirmación de este autor: «En el asunto de los niños se observa el deseo elemental de una formación social por intentar diluir y absorber a la otra mediante el robo biológico más simple: arrebatar los niños» (p. 231).

<sup>26</sup> BOEGLIN, M., *Inquisición y Contrarreforma...*, p. 71.

<sup>27</sup> AGS: Consejo real, leg. 257, expte. 4.

y el cristiano viejo respondió: «al fin sois malos y no hay que fiar de vosotros», y el dicho morisco que había dicho «qué santo está este moro» respondió y dixo: «yo te dire que tanto ay que fiar que agora se va el Rey don Phelipe, dios nos los guarde, que no se acuerda de nosotros para haçernos mal ninguno, y espérate que agora en cogiendo el pan iréis todos a la guerra y quedarán las mujeres de los cristianos solas, y verás y oirás lo que haçemos...»<sup>28</sup>

De hecho, la abortada conjura morisca de 1580 no es sino el reflejo de los sueños de una venganza mil veces imaginada y deseada, y que no les llegó.

Ante todo ese arsenal puesto en marcha para borrar su identidad y controlar sus vidas, los moriscos se resistirán de mil maneras:

- Resistirse a la recepción de los sacramentos, o intentar evitarlos al menos de un modo simbólico: esperar para ir a misa hasta que van los alguaciles a apremiar a las casas para que vayan, llegar sistemática y generalizadamente tarde a misa, quedarse dormido en ella, o simplemente no ir, lo que provocará un aumento de presión en las sinodales de 1586 (situarse los alguaciles a las puertas de las iglesias, tener ellos los padrones para pasar lista, identificar a los ausentes y poco puntuales, y cobrar las multas enseguida); lavar a los niños que se bautizan para intentar borrar sus efectos, no descubrirse ante el Santísimo Sacramento, etc.
- Insistir, a pesar de todo, en el incumplimiento con la Iglesia y tensar la cuerda para poner a prueba su voluntad y capacidad represiva; en este sentido, es muy significativo de la dudosa dureza de los controles el pleito que decididamente, y dispuestos a agotar todas las instancias, sostienen en 1603 tres moriscos de Triana con el Provisor del Arzobispado de Sevilla a causa de una serie de penas que les quiere imponer por no ir a misa ni domingos ni fiestas.<sup>29</sup>
- Elemento fundamental de la resistencia cultural era la conservación de las estructuras familiares y el agrupamiento en determinadas zonas; así en Triana, por ejemplo, donde vivían más de 2.000 moriscos (casi la tercera parte de todos los de la ciudad de Sevilla). La familia, y más aún cuando disponía de casa propia, se convertía en un pequeño microclima donde mantener la identidad y cultivar la de las generaciones futuras, convirtiéndose, de hecho, tanto en una clave de supervivencia, en todos los sentidos, como en un lazo del que resultaba muy difícil escapar al morisco que optaba por la asimilación.<sup>30</sup> El alto grado de destrucción de las estructuras familiares

<sup>28</sup> AGS: Consejo real, leg. 257, expte. 4.

<sup>29</sup> AHPS: PN, leg. 16151.

<sup>30</sup> El P. Pedro de León nos cuenta el caso de una morisca quemada viva en el auto de fe de 1586: «... murió negativa, siempre dijo que sus parientes las moriscas y moriscos le habían levantado aquellos testimonios, porque le tenían grande odio, porque le veían venir muy a la cristiana vieja, y tratarse mucho con cristianos viejos y nunca con los de su linaje, moriscas ni moriscos, porque aborrecía muchísimo su secta y su modo de hablar y de vestir, y todo lo demás que rezaban los moriscos, y siempre iba ella a la iglesia y oía misa sin que la apremiasen...» *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*, edición, introducción y notas de Pedro Herrero Puga según el manuscrito de la Universidad de Granada, Granada, 1981, p. 458.

de la población morisca deportada en 1570 y lo desequilibrado de su estructura de sexo y edad (abundancia de huérfanos y viudas, abrumadora mayoría de mujeres frente a hombres, todavía en 1580), que sólo se reequilibra completamente hacia 1590, colaboró sin duda a debilitar la capacidad de resistencia cultural en el seno de la minoría.

- Finalmente, el mantenimiento de prácticas islámicas en la clandestinidad, en el ámbito doméstico, algo que la documentación inquisitorial prueba para todo el periodo.

### Actitudes integracionistas

Pero junto a esto, también encontramos desde muy pronto voluntad de integración en otros moriscos, por ejemplo:

- Aquellos a los que se refiere el cura de Paterna del Campo en 1575 pidiendo al arzobispo poder darles la comunión.<sup>31</sup>
- O aquel vecino de La Algaba que solicita ser familiar del Santo Oficio y se le niega en 1594 por aparecer en la información su mujer como descendiente de los moriscos antiguos de La Algaba.<sup>32</sup>
- O el medio centenar de moriscos de Sevilla que en 1585-1586 obtienen del Consejo de Población el reconocimiento de su condición de cristianos viejos y el derecho a portar armas,<sup>33</sup> fundamental en tanto que les permite exteriorizar ante la sociedad su status de no-moriscos. Varios cientos lo consiguen en estos años por toda la Corona de Castilla, presentando un perfil socioeconómico nada especial: encontramos zapateros, horneros, herreros, cerrajeros, caldereros, silleros, buñoleros, hortelanos, etc. Algunos de los sevillanos juegan con cartas claves: ser descendiente de moro convertido antes de la toma de Granada o de la conversión general, o ser descendiente de los moros de Comares que consiguieron de los Reyes Católicos en 1487, entre otros privilegios, el de poder llevar armas.<sup>34</sup> De hecho, es muy probable que los descendientes de los moros (después moriscos) de Comares, hubiesen eludido la expulsión.<sup>35</sup>
- Por supuesto la vía del matrimonio mixto, muy rara todavía a la altura de 1589 (un puñado de casos en el padrón de 1589), pero que pudiera haberse generalizado durante la primera década del XVII (no lo confirman así los registros de bautismo de Triana, pero sí lo parecen señalar tanto las palabras del Marqués de San Germán en la hora de la expulsión, como el medio centenar de moriscos de Marchena que eluden la expulsión alegando ser esposa o hijo de cristiano viejo).

<sup>31</sup> PÉREZ GARCÍA, R. M. y FERNÁNDEZ CHAVES, M. F., «La Iglesia y los moriscos en Sevilla...», p. 629.

<sup>32</sup> AHN: Inquisición, leg. 2951.

<sup>33</sup> AGS: CC, Libro de cédulas 263.

<sup>34</sup> La capitulación otorgada por los Reyes Católicos a los moros de Comares fue publicada en LADERO QUESADA, M. A., *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969, pp. 106-110.

<sup>35</sup> Cf. CARRIAZO RUBIO, J. L., «Unos documentos sobre los últimos moriscos de Marchena», *Actas de las III Jornadas sobre Historia de Marchena: Marchena en la Modernidad*, t. III, Ayuntamiento de Marchena, 1998, p. 385.

– También hubo otros moriscos que intentaron el «asalto» al status legal de cristiano viejo a través de llevar armas,<sup>36</sup> contraviniendo las prohibiciones al respecto: si conseguían no tener que vérselas con la justicia, iban creando de sí mismos una determinada imagen social que los distanciaba de la identidad-condición de morisco y que, a largo plazo, podría permitirle a él o a sus descendientes, hacerse pasar por cristiano viejo; en otras ocasiones, eran procesados por ello.<sup>37</sup>

Estos, los moriscos que lograron su reconocimiento legal como cristianos viejos, fueron los que realmente se integraron en la sociedad cristiano-vieja y acabaron, al igual que sucedió con muchos judeoconversos, diluyéndose en ella. Sin embargo, esto no era fácil y la mayoría no lo consiguió.

### Respuestas culturales al proceso de aculturación

En cualquier caso, todo este proyecto de aculturación y todo el envolvente social en que son sumergidos los moriscos en Sevilla, acabó minando su identidad en la mayoría de ellos, especialmente en aquellos pertenecientes ya a la generación de los nacidos en el destierro. Una galería de moriscos nos servirán para observar algunas de las múltiples reacciones posibles que se dan en un grupo humano ante un proceso de este tipo. La pérdida de la propia identidad cultural crea un vacío personal que predispone al sujeto hacia otras opciones, pero en una situación psicológica que podríamos calificar de indefensión cultural. Así, el sujeto del que se ha arrancado la identidad, o que ha crecido en un entorno (familiar, social) en esa situación, queda expuesto a las más extravagantes o extrañas evoluciones. Veamos algunas de estas posibles respuestas a través de la vida de unos cuantos moriscos, en la certeza de que también los casos límite pueden ser representativos.<sup>38</sup>

1. **Redescubrimiento de la identidad perdida.** El siguiente relato<sup>39</sup> es sumamente ilustrativo de cómo a comienzos del siglo XVII muchos moriscos ya no conocen el Islam porque se ha roto el hilo familiar-generacional de transmisión, y sin embargo en su interior experimentan una especie de curiosidad hacia aquello que, en definitiva, provoca que «sean» y se les llame y considere moriscos. De ahí que en el fondo de sus personas experimentan una inquietud acerca de la excelencia de la ley de Cristo, que entienden muchas veces (al igual que numerosos cristianos viejos) simplemente como el cumplimiento con una serie de mandamientos eclesiásticos, o la de Mahoma, que sienten cercana (emocionalmente positiva) a pesar de no conocerla. Por ello, si se producen las circunstancias oportunas, vuelven a una identidad que realmente nunca han vivido, pero que se encuentra en algún nivel de su inconsciente. Sin embargo, es un proceso que se puede producir acompañado de sentimientos de remordimiento y culpabilidad, reflejo de un conflicto interior de identidades.

En la época de la definitiva expulsión de los moriscos de España, la Inquisición prendió a un morisco granadino vecino de Sevilla llamado Joan Valenciano. Tenía 48 años y poseía una tienda de mercería. Desde hacía cuatro años, su casa se había convertido en un pequeño reducto y foco de irradiación del Islam. Joan leía el Corán en lengua árabe y enseñaba la religión musulmana de un modo bastante correcto y completo: oraciones, circuncisión, ayunos, lavatorios, etc. A los moriscos que acudían les decía «questas cosas heran buenas para la saluación de sus animas que los que heran moros y deçendían de tales auian de ser moros y los christianos christianos, y que como a hombre que sauia tanto le auian dado credito». Prendido por la Inquisición, en el transcurso de la tercera audiencia protagoniza una escena lastimosa: «puesto de rodillas, juntas las manos, con golloços y muestras de arrepentimiento dixo auer pecado contra nuestra santa fe catholica de seis años a esta parte». En realidad, Joan no era un criptomusulmán que hubiera mantenido su fe durante décadas y como continuación de lo heredado de sus padres. Sólo había heredado la mancha de un origen maldito, el ser morisco, y la sospecha de la pertenencia a una religión que no le había llegado ni le había sido dada a conocer. Sin embargo, sobre ese foso de una identidad religiosa en crisis y en ruinas, se levantó una nueva fe musulmana. ¿Cómo? Siendo enseñado en los preceptos islámicos por otra persona, un moro de las galeras que frecuentemente arribaban a Sevilla en esta época:

«le auia enseñado su ley que hera creer en un solo Dios sin ygual ni semejança y que Mahoma hera su mensagero, hazer cada dia la zala, ayunar un mes cada año, pagar diezmos, visitar la casa de Meca pudiendo, y que todo se fundava en la zala, la qual hera para enriqueçer en esta vida y en la otra y para librarse de todos los peligros, y le auia llevado a la galera y hecho la zala y enseñadosela y lo demas y que por ver si podia enriqueçer y librarse de peligros y trabajos auia hechos todas las cosas quel moro le auia dicho...»

Joan confesó haber enseñado todo esto a su mujer, hijos y a otros moriscos. Fue condenado en 1610 a salir a auto de fe en la iglesia parroquial de Santa Ana, cuatro años de galeras y cárcel perpetua. Entre los moriscos que habían sido adoctrinados en su casa, encontramos a una almeriense, Isabel de Benavente.

Isabel era viuda de un ollero llamado Melchior Mexía, natural de Almería, vecina de Sevilla y contaba ya 60 años. Es decir, Isabel habría vivido hasta los veinte años en su tierra natal en un ambiente musulmán, y sufrido ya a la edad de 19-20 años el drama de la guerra y la expulsión. Cuando la Inquisición descubre esta célula islámica es denunciada por su propio yerno, el cual había participado también en las reuniones, «de averla visto en casa del dicho Joan Valenciano diez o doze noches hazer la zala de la secta de los moros en compañía de otras personas de su casta y generacion y acauado de hazer hablabuan todos en algarauía... que auia oydo que auia hecho el gaudoc...».

<sup>36</sup> Es el caso, por ejemplo, de un buñolero morisco delatado en 1580 como uno de los conspirados. Dice de él el esclavo morisco berberisco que lo delata: «...que es buñolero y vive en el barrio del duque que es un hombre gordo y trae armas siendo como es morisco auia querido provar que es xpiano viejo...», AGS: Consejo real, leg. 257, expte. 4.

<sup>37</sup> Véase, por ejemplo, AGS: Consejo real, leg. 744, expte. 26.

<sup>38</sup> GINZBURG, C.: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona, (1976), 2001, p. 22.

<sup>39</sup> Lo tomo directamente de nuestro trabajo «Expulsados en tierra extraña: el destino de los moriscos almerienses en Sevilla, 1569-1610», *Farua. Revista de la Alpujarra*, nº 9-10, 2006-2007, pp. 79-81.



Prendida por la Inquisición en base a esta testificación, durante tres audiencias sucesivas niega todos estos hechos. Sin embargo, después de varios días, pide comparecer por propia voluntad para dar a los inquisidores el siguiente y curioso relato:

«... y muchos días después pidió audiencia de su voluntad y dixo puesta de rodillas con lagrimas que auía pensado en su negocio y encomendándose a Nuestra Señora de Consolación, y que aquella noche pasada entre sueños le auía parecido que le hablaua y le dezía: Ysabel, ¿por qué tienes verguença y dejas de confesar las ofensas que as hecho a mi Hijo y a mí; confiésalo que yo te salvaré y usaré contigo de misericordia. Y que lo que pasaua hera que abría dos años que auía ydo en casa del dicho Joan Valençiano y auía visto hazer el zala a ciertas personas y auiendo preguntado a una dellas que qué hera aquello le auía respondido que tuuiese secreto de lo que auía visto».

¿Revelación privada creída por ella misma, planeada en la incertidumbre del calabozo o simple simulación para salvarse de la máquina fría de la Inquisición? No lo podemos saber, pero es muy llamativo el recurso a elementos especialmente significativos del catolicismo: la Virgen, el Hijo (Cristo, apuntando hacia el carácter trinitario de Dios, en contraposición con las concepciones judaica e islámica), y la tríada ofensa-confesión-misericordia. Isabel muestra saber bien la lección, el catecismo, pero ¿hasta qué punto refleja en realidad una lucha en el interior de su conciencia, que se debate entre la ley de Cristo y la de Mahoma? Y todo ello, envuelto, nada más y nada menos, en el manto de una revelación privada de la Virgen que, no obstante, sugiere, con prudencia («... *le auía parecido...*»). Una revelación que se habría producido en sueños, según la tradición bíblica y la tradición mística cristiana occidental.<sup>40</sup> Algo que también le resultaba familiar y que estaba a la orden del día en una ciudad como Sevilla, saturada, por esos años y desde hacía décadas, de pretendidos santos y santas, revelanderas y alumbrados.<sup>41</sup> Por otra parte, la elección de la advocación, Nuestra Señora de Consolación, tampoco es casual ni indiferente, y significa el recurso a la figura de la Virgen como consuelo del cristiano y, más allá, al tema (de largo recorrido también) del justo, aunque pecador, perseguido pero sostenido por Dios en la tribulación.

Los inquisidores, sin embargo, no se dejan impresionar y siguen trabajando para obtener toda la información posible: «en otra audiencia dixo contra cómplices y que por cumplir y complazerlos (negando la yntención) auía hecho tres vezes el zala», y negó todo lo demás. Finalmente, los inquisidores, concluida la causa, deciden someterla a tormento. Isabel no resiste siquiera la idea y «a la monición dél confesó la testificación con yntención y pertinacia y quedó reduçida y depuso contra más cómplices». A sus sesenta años, Isabel de Benavente estaba perdida. Salió en hábito a auto de fe que se celebró en la iglesia parroquial de Santa Ana, en Triana, se le confiscaron sus bienes y fue condenada a cárcel perpetua. Nada más sabemos de ella.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> PÉREZ GARCÍA, R. M., *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, Fundacion Universitaria Española, 2005, pp. 77-78; KAGAN, R. L., *Los Sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Nerea, Madrid, 1991.

<sup>41</sup> HUERGA, A., *Historia de los alumbrados...*, t. IV.

**2. Opción por otra criptoidentidad alternativa.** En una ciudad cosmopolita como Sevilla, donde se cruzan gentes de medio mundo y donde el criptojudaismo, especialmente en el seno de la nutrida e importante comunidad portuguesa de la ciudad, está muy presente, el morisco también se desliza no hacia la identidad cristiana, sino hacia otra identidad prohibida, la judía. El caso de la morisca murciana María López (c. 1601-1602), viuda de un hortelano morisco, nos sirve de ejemplo: vecina de Sevilla, trabaja como criada en casa de dos judaizantes portuguesas (Inés y Margarida Enríquez, que también fueron reconciliadas por el Santo Oficio) y allí aprende y practicará la ley de Moisés, y por su observancia había guardado los sábados sin trabajar en ellos desde el viernes en la tarde, barriendo la casa y encendiendo los candelés preparados con aceite fresco, vistiéndose de ropas mejoradas, y había guardado una pascua de judíos y realizado diversos ritos, ayunos y oraciones de judíos.<sup>43</sup> Este ejemplo nos habla de nuevo de la fuerza del ámbito doméstico para transmitir identidades (religiosas, en este caso) y del atractivo que pueden ejercer identidades sociales (en el sentido de presentes exclusivamente en la sociedad, sin respaldo o aceptación político u oficial) al margen de las propuestas desde los ámbitos de poder político-ideológico.

**3. Hiperaceptación.** Se trata no sólo de aceptar la identidad cristiana, sino de introducirse en sus vías místicas, entonces tan en boga y tan, de nuevo, socialmente presentes en la ciudad, también en formas sectarias. La morisca Beatriz de Robles, vecina de Fuentes, será sacada por la Inquisición en el auto de fe de 30 de noviembre de 1624, junto con algunas de las figuras principales de los llamados alumbrados de Sevilla. Beatriz experimentaba algunos de los fenómenos típicamente asociados a la práctica espiritual y la presencia de Dios en la persona:<sup>44</sup> quedaba amortecida tras comulgar, decía tener revelaciones y daba bramidos y temblaba «de amor a Dios». Fue condenada a dos años de reclusión en un hospital de mujeres.

**4. Aculturación imperfecta o creativa.** El sujeto acepta la nueva identidad propuesta-impuesta, pero con impurezas, bien propias de aquellos mismos que tradicionalmente han tenido esa identidad, en este caso, los cristianos viejos, (impureza ajena o social), bien creadas por su propia mente en el proceso de aceptación-construcción identitaria (impureza propia). Sebastián González Gaona (1605) nos puede servir para ejemplificar este tipo de respuesta o adaptación cultural. Natural de Málaga, era boticario de Lebrija y morisco por parte de madre. Fue denunciado a la Inquisición sevillana por haber afirmado que no era pecado la simple fornicación (impureza ajena) y por haber defendido una mayor importancia de la segunda persona de la Trinidad, «que él creya más en la segunda persona que hera el Hijo» (impureza propia). En la audiencia ante los inquisidores, dirá que lo dijo por ignorancia, por lo que había padecido Cristo por nosotros, pero «que bien sabia que se ha de creer en

<sup>42</sup> Sobre Isabel de Benavente, AHN: Inquisición, leg. 2075, expte. 20.

<sup>43</sup> AHN: Inquisición, leg. 2075-2, expte. 13.

<sup>44</sup> Acerca de esta fenomenología, véase PÉREZ GARCÍA, R. M., *op. cit.*, cap. I.

<sup>45</sup> HUERGA, A., *Historia de los alumbrados...*, t. IV, p. 290; DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Autos de la Inquisición...*, p. 81.

todas tres personas».<sup>46</sup> La presencia de esas «impurezas sociales» apunta de nuevo a la importancia del factor influencia-entorno social en el éxito del proceso de aculturación.

## CONCLUSIONES

La cuestión de la asimilación o no de los moriscos granadinos en la Andalucía del Valle del Guadalquivir ha sido y sigue siendo una cuestión disputada de difícil solución. Desde luego, se pueden aducir testimonios en uno y otro sentido, y no es nuestro propósito en esta ocasión emitir veredicto o doctrina alguna, pero sí opinión fundada.

En nuestra opinión, a la altura de 1610, cuando se procedió a la expulsión de los moriscos de Andalucía, la identidad islámica de la mayoría de ellos había sido destruida, y sólo quedaban jirones de ella: el criptoislam, cuando sobrevive, se encuentra en un avanzado estado de degradación. La realidad era que la mayoría de los moriscos ya no conocía ni la religión ni las costumbres de los moros, y que en su vida cotidiana (en su vestir, en su comer o trabajar) se comportan como el resto de la población cristiano-vieja. Ello no quiere decir que, salvo excepciones, «gusten» de la Iglesia o de la religión cristiana. En este sentido, creo que sería interesante explorar la hipótesis que hace muchos años lanzara Caro Baroja en torno a un nutriente anticlerical, incluso antirreligioso, de origen morisco en la «conciencia popular» o social en España.<sup>47</sup> Sin embargo, en lo social-material, en lo relacionado directamente con el día a día, los moriscos de Sevilla y Andalucía Occidental estaban bastante asimilados, es decir, se habían hecho similares a los cristianos viejos. De ahí las dificultades para distinguirlos,<sup>48</sup> y de ahí también, ante la falta de diferencias, las dificultades para mantener una identidad distinta cada vez más carente de apoyaturas,

salvo algo nada desdeñable: el seguir llamando y considerando «morisco» a los moriscos, lo que en la práctica impedía una plena fusión e integración, porque a través del nombre se perpetuaba la diferencia y la alteridad.

El relato de la expulsión de los moriscos de Aracena (oficialmente había 93 moriscos en 1610) que nos ofrece un cronista local insiste en la idea de la asimilación y del acercamiento emocional entre unos y otros:

«Y luego el martes siguiente, día de la Purificación de Nuestra Señora, se juntaron todos hombres y mugeres, muchachos y muchachas y niños de pecho, con lo mueble que pudieron llevar, en bestias suyas y alquiladas. Y delante de los alcaldes ordinarios, el escribano de concejo los iba llamando y comenzaban a caminar. Yvan hombres y mugeres, aunque moços, con grande sentimiento y lágrimas, las más dellas, y niños de tres o quatro años. Yvan caballeros, yvan ocho hombres cabalgando, que yvan en reguardo, y otros yvan a pie con el mismo cargo. Y todos muy bien tratados y más las mugeres. Causó a todos los cristianos viejos gran lástima, porque los más de ellos para este viage se confesaron y comulgaron, porque de todos ellos no auía de ocho arriba de los del reino de Granada, que todos eran naçidos en Aracena de quarenta y un año a esta parte».<sup>49</sup>

A la altura de 1610, los moriscos de Andalucía Occidental no eran ya ningún problema, ningún enemigo, ningún cuerpo extraño a la sociedad. Inmersos en ella y en su cultura, el paso de cuarenta años y de toda una generación, los condujo a un rápido proceso de asimilación que, aunque distaba de estar concluido, no les era posible eludir porque, como explicaba Ginzburg, «de la cultura de su época y de su propia clase no escapaba nadie sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación».<sup>50</sup>

<sup>46</sup> AHN: Inquisición, leg. 2075, n. 16.

<sup>47</sup> CARO BAROJA, J., *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Istmo, Madrid, 1980, p. 57. Ese germen anticlerical tampoco era algo ajeno a la época, como se comprueba en los rasgos de burla antisagrada y antieclesiástica presentes, por ejemplo, en una obra como *Rinconete y Cortadillo*. A ello se ha referido también BAJTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza, Madrid, 2003, pp. 23 y 27.

<sup>48</sup> De ahí la dificultad para distinguir a simple vista a un morisco de un cristiano-viejo. Un ejemplo, cuando Inés Izquierdo es procesada por la Inquisición en 1605 pasa por cristiana vieja, pero su marido (morisco), sometido a tormento, descubrió que en realidad era morisca (AHN: Inquisición, leg. 2075, n. 16).

<sup>49</sup> *Memorias y sucesos notables de Europa, especialmente de Aracena y de sus inmediaciones (Anales de 1558-1611)*. 176-177.

<sup>50</sup> GINZBURG, C., *El queso y los gusanos...*, p. 21.



A



2007

ANDALUCÍA BARROCA



JUNTA DE ANDALUCÍA  
CONSEJERÍA DE CULTURA

# Congreso Internacional Andalucía Barroca

## II. Historia demográfica, Económica y Social

### Actas

