



Tópicos da religiosidade dos mouriscos nos territórios ibéricos no século XVI

Ximena Isabel León Contrera¹

RESUMO

A partir da análise de diversas fontes, tais como pareceres, ações inquisitoriais, crônicas reais, pragmáticas, entre outros, busco neste texto fazer uma síntese sobre aspectos relacionados à religiosidade dos mouriscos nos territórios peninsulares da Monarquia Hispânica, em especial em Granada durante a segunda metade do século XVI (e começo do século XVII), sob reinados filipinos. Procuo destacar alguns aspectos das estratégias e permanências de certas práticas religiosas de influência muçulmana sob um prisma cultural e social, em meio ao catolicismo da contrarreforma. Neste âmbito, e sem deixar de considerar a diversidade da população mourisca, cabe destacar a profunda relação de identidade que a vida religiosa desempenhou no cotidiano, nas relações sociais dos novos convertidos de mouro. Por fim, procuro abordar, ainda que de forma panorâmica, a partir da visão de alguns religiosos, aspectos do papel de ordens religiosas no processo de evangelização e, sobretudo, da opção pela expulsão do grupo mourisco dos territórios peninsulares hispânicos (1609-1614).

Palavras-chave: Mouriscos. História Ibérica Moderna. Islã na Península Ibérica.

ABSTRACT

Starting from the analysis of several sources such as deliberation, inquisitorial processes, royal chronicles, pragmatics, among others, I seek here to make a synthesis on aspects related to the Moorish religiosity in the peninsular territories of the Hispanic Monarchy, especially in Granada during the second half of the 16th century (and beginning of the 17th century) under Filipino reigns. I try to highlight some aspects of the strategies and permanence of certain religious practices of Muslim influence from a cultural and social point of view, in the midst of counter-reform Catholicism. In this context, and without neglecting the diversity of the Moorish population, it is worth highlighting the profound relationship of identity that religious life played in daily life, in the social relations of the Moriscos converts. Finally, I try to address, albeit in a panoramic way, from the perspective of some theologians, aspects of the role of religious orders in the process of evangelization and, above all, of the option for the expulsion of the Morisco group from the Hispanic peninsular territories (1609-1614).

Key words: Morisco. Modern Iberian History. Religious life.

¹ Doutora e Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo (DH/FFLCH), com Especialização em História, Sociedade e Cultura pela PUCSP-COGEAE e Graduação em Comunicação Social pela Universidade de São Paulo (ECA). Email: ximenalc@gmail.com
<http://lattes.cnpq.br/1581968411631190>



1 INTRODUÇÃO

Durante o século XVI nos territórios peninsulares ibéricos as populações descendentes dos muçulmanos que um dia dominaram boa parte da Península Ibérica foram obrigadas a mudar o seu modo de vida, em especial os aspectos religiosos que compunham a sua identidade. A partir da queda da Granada *nasrida* em 1492 (Dinastia do rei Muhammad XII também chamado em diversas crônicas como Boabdil, nome derivado de Abū ‘Abd Allāh, que capitula e abandona o seu reino) em mãos dos monarcas Isabel de Castela e Fernando de Aragão, os seguidores do Islã, em diversos momentos e regiões, foram obrigados a abraçar o cristianismo sem passar por uma efetiva evangelização. Neste artigo nos propomos a abordar alguns tópicos relacionados à vida religiosa dos mouriscos, sobretudo na segunda metade da centúria a partir de ordens reais (bandos, pragmáticas, pareceres), ações inquisitoriais e pareceres de religiosos católicos sobre as práticas cotidianas, sociais e religiosas.

Apesar de terem sido acordadas e assinadas uma série de capitulações, nas quais constava o compromisso da Monarquia em permitir aos súditos muçulmanos (*mudéjares*) recém incorporados à Monarquia Católica o livre exercício de seu credo com poucas limitações, testemunharam-se severas problemáticas, cada vez mais exacerbadas em relação a grupos minoritários, como os mouriscos. São questões que envolvem práticas batismais, matrimoniais, mortuárias, de relações contratuais, de higiene, abate de animais, daquilo que hoje entendemos como vida privada e foro íntimo, dentre muitas outras que correspondem ao cotidiano dos indivíduos.

A perspectiva do confessionalismo na época moderna possibilita observar o problema de maneira mais abrangente por situar “os fenômenos de natureza religiosa além de suas lógicas estritamente eclesiásticas ou espirituais” (PALOMO, 2016, p. 71), permitindo sua interpretação “em função de contextos políticos, sociais e culturais onde tiveram lugar”. Torna-se necessário, no entanto, ter em mente elementos e identidades diferenciadas conforme cada confissão (PALOMO, 2016, p. 72). A perspectiva de disciplinamento social muitas vezes associada ao confessionalismo também nos permite situar a relação das instituições da Monarquia Hispânica no que concerne à vida religiosa (e social) dos mouriscos uma vez que, como Palomo postula, este elemento essencial para a compreensão de fenômenos de natureza política, social e cultural “que caracterizaram uma alta Idade Moderna na qual o religioso impregnava quase todos os âmbitos do cotidiano” (2016, p. 71). Para além temos a figura do príncipe, conforme Reinhard e Schilling nos mostram (2002 apud Palomo, 2016, p. 73)



lembramos o papel do confessionalismo (“disciplinamento das condutas e formas impensadas de obediência”) como instrumento no fortalecimento da própria autoridade do soberano em meio a disputas com o Turco e reinos norte-africanos sob o crescente islâmico, influenciando os mouriscos, sobretudo, em situações de revoltas e levantes.

A religiosidade dos mouriscos sob a Espanha Imperial está, portanto, vinculada à identidade do grupo, a qual embora não fosse homogênea, carregara diversas características comuns relacionadas com hábitos (restrições) alimentares, de higiene, língua (nos nomes próprios, contratos, textos religiosos, mágicos), entre outros. A perspectiva religiosa possibilitava em muitos casos a percepção e a construção de um mundo. Considerando a leitura de Geertz (1978, p. 126) temos que os conceitos religiosos se espalham para além de seus contextos especificamente metafísicos, fornecendo um arcabouço de ideias gerais em termos das quais pode ser dada forma significativa a uma parte da experiência, tanto intelectual, emocional como moral.

Convém ressaltar a impossibilidade de tratarmos esta comunidade, presente em diversos reinos hispânicos, como apresentando uma configuração única pela implementação de medidas de uniformização. Ainda que de modo lento, a pressão alterou práticas culturais dos mouriscos, em especial aquelas de alguma forma relacionadas à fé. Esta uniformização desencadeou, consequências graves para um grupo social definido por boa parte da historiografia como híbrido, mesclado, em transformação dúbia e indefinida².

A obra do padre Pedro Longás (1901) possibilita acompanhar as estratégias encontradas para que os *naturais da terra* (mouriscos granadinos) pudessem continuar de alguma forma abraçando o Islã. Esse compilador expôs as estratégias utilizadas para a expressão dos ritos religiosos de essência muçulmana. Ao tomar contato com processos inquisitoriais que inclui em seu escrito podemos vislumbrar as inúmeras estratégias encontradas para escapar do controle cada vez mais policialesco.

O emaranhado de elementos formadores do tecido da religiosidade dos mouriscos desafiou por décadas as diversas instâncias de poder (nobreza, Igreja, Inquisição e Coroa) na Espanha quinhentista, as quais não adotavam uma estratégia única na abordagem do problema. Se por um lado existia a permanente desconfiança quanto à sinceridade do grupo considerando-os *a priori* hereges e apóstatas dissimulados, impossíveis de assimilar, de outro embora pudessem considerar o grupo uma incógnita nas questões de fé (KIMMEL, 2015, p. 1), as mais

² ROSA-RODRIGUEZ, 2010, p. 145.



diversas figuras (prelados, inquisidores e catequizadores) persistiam no firme propósito da conversão plena pela evangelização, doutrinação e assimilação: utilizando estratégias variadas para esse objetivo. Em diversos momentos é possível observar manifestações internas nas instâncias ligadas ao poder de oposição crítica quando se ensaiavam projetos relativos à expulsão do grupo dos territórios peninsulares (1609-1614), inclusive por representantes de ordens religiosas.

Esta tensão perpassa a abordagem da sociedade ibérica quanto à questão mourisca, que persistiu nesse período, devido à impossibilidade (em muitos casos) de obrigar o converso ou seus descendentes a aceitar uma crença:

Como el acto de creer debe ser voluntario y libre, el proponer la fe y el adoctrinar en ella jamás han de violentar la voluntad de quien haya de aceptarla. La función del catequista ha de limitarse a ilustrar el entendimiento y mover el corazón por medio de la persuasión y la caridad, dejando a la gracia de Dios el éxito saludable definitivo (LONGÁS, 1998, p. LXXIX).

O papel das ordens religiosas no tema mourisco não encontra uma atuação específica, já que documentação e historiografia não permitem vislumbrar a adoção de posições que poderiam ser chamadas de oficiais, ainda que determinados padrões apontem para algumas possíveis generalizações: jesuítas (ou algumas figuras como Pedro de Valencia ou Ignacio de las Casas, ele mesmo um mourisco) assumiram em geral, mas não de forma unânime, posições mais tolerantes quanto ao processo de assimilação do grupo. Por outro lado, dominicanos costumam ser associados a interpretações mais intransigentes partidárias da expulsão (BROGGIO, 2013, pp. 151-152).

Na elaboração deste texto as fontes documentais utilizadas incluem pareceres de membros do clero, processos inquisitoriais, crônicas reais, bandos, manifestos entre outros.

2 INCERTEZA

A partir do batismo forçado da população muçulmana nos territórios hispânicos na virada para o século XVI arriscamos afirmar que a incerteza foi uma das mais constantes realidades vividas pelo grupo somando-se ao conflito religioso no âmbito da sociedade, características que se agudizam. Conforme o século avança essa indefinição coloca alguns membros da comunidade mourisca granadina (neste caso específico) em situações limite, tais como revoltas, busca por saídas junto ao Turco ou a grupos no norte da África, falsificações em torno de linhagens e no alvorecer da expulsão (no século seguinte, em Valencia) a uma guerra

desesperada. Ao mesmo tempo este estado de instabilidade fez com que a vida religiosa dos mouriscos (pelo menos daqueles que não desistiram parcial ou totalmente de manter a sua crença islâmica) assumisse contornos específicos e diferentes da ortodoxia do Islã.

O trabalho de Pedro Longás fornece um painel bastante completo da vida religiosa sob o prisma da ortodoxia muçulmana conforme Cabanelas (LONGÁS, 1998, p. XXV). Apresenta uma análise das cinco obrigações essenciais no Islã, profissão de fé, oração, esmola e peregrinação a Meca (o *Hajj*), jejum com a originalidade de ser pelo olhar da prática realizada pelos mouriscos espanhóis no século XVI, inclusive de forma oculta e dissimulada (LONGÁS, 1998, p. XXVII). São descritas neste compêndio as formas alternativas que possibilitariam ao fiel realizar as suas obrigações em meio a uma sociedade hostil e vigilante. O autor realizou a compilação a partir de três coleções de textos aljamiados na biblioteca do Centro de Estudos Históricos, da BNE (Biblioteca Nacional em 1915) e na coleção de Pascual de Gayangos, na biblioteca da RAH-Real Academia de História (LONGÁS, 1998, p. XXI).

A dissimulação é outro dos conceitos chave quando tratamos deste assunto, pois em meio a uma constante vigilância fingir aceitar a crença cristã era uma saída não condenada pelo Islã (segundo certas interpretações), constituindo-se quase uma obrigação por parte do fiel, garantindo a sua sobrevivência em meio a esta situação de vida ou morte e podendo ser observada em passagens do Corão. Por não ser condenada de acordo com determinadas compreensões do texto sagrado, a *taqiyya* (termo de raiz xiita que gera acaloradas e infinitas controvérsias entre especialistas que consideram seu uso impróprio em meio a populações sunitas) permitira aos mouriscos desenvolver uma vida "pública" cristã formal ou gestual, seguindo a sua fé de forma oculta, em segredo (BERNABÉ-PONS, 2013, pp. 492).

2.1 Simplificação dos ritos muçulmanos em caso de necessidade – a *fatwa* do *mufti* de Orã

Nomeado muitas vezes apenas de Mufti de Orã, este jurista teria respondido em 1504 (1503 ou até 1563, data que consta de anexo na obra de Longás) a certos questionamentos feitos desde a região granadina por meio de uma *fatwa* (opinião legal) na qual são simplificados certos aspectos dos rituais do Islã. Deste escrito conservam-se quatro versões manuscritas (em árabe, em romance/castelhano com caracteres latinos e dois em *aljamiado*). Conforme Bernabé-Pons explica (2013, p. 496) essa *fatwa* era conhecida entre os mouriscos, tendo circulado nas versões em árabe, aljamiado e latim. A identidade do jurista seria Aḥmad b. Abī Ŷum'a al-Magrāwī quem se dirige aos mouriscos nos territórios espanhóis, fornecendo-lhes uma série de

conselhos sobre as alternativas para realizar o culto muçulmano no seio da sociedade cristã, sob pressão e vigilância (BERNABÉ-PONS, 2013, p. 496).

Apesar dos debates relativos à origem deste jurista apresentado em diversas obras como sendo de Orã (Argélia), alguns importantes arabistas como María Jesús Rubiera Mata e Míkel Epalza afirmaram que o seu próprio nome indicaria ser originário de Almagro (Castela). O jurista seria de Almagro, residindo posteriormente em Orã, informações presentes no próprio texto da *fatwa*: "almagreño, luego oranés". Entende-se al-magrawi como um gentílico tribal referido à confederação Magrawa (RUBIERA MATA, 2004, p. 538-539). Outro argumento se relaciona ao conhecimento deste homem dos problemas enfrentados pelos mouriscos e a capacidade para o aconselhamento, o que dificilmente ocorreria caso sua origem fosse de fato berbere (STEWART, 2006, p. 272 e RUBIERA MATA, 2004, p. 538). Segundo Rubiera Mata (2004, p. 539) a cidade de Orã apresentava escassa vida intelectual islâmica e, portanto, os estudantes de ciências religiosas se dirigiam a Tremecen (Tlemcen) ou a Bugia. Já Almagro, cidade de relevância comercial em 1502 abrigava importante *aljama* (comunidade) mudéjar antes das conversões forçadas que provocaram o desaparecimento do grupo.

Nesse texto editado que Longás (e outros) incluiu em sua compilação (1998, p. 306) observamos o aconselhamento relativo ao que seria a dissimulação (*taqiyya*)

Si os colocan en la balanza de la infidelidad y os es posible disimular, hacedlo así, negando con el corazón lo que afirméis con vuestras palabras, al obrar forzados.
Y si os dicen que denostéis a Mahoma, denostadlo de palabra y amadlo a la vez con el corazón, atribuyendo lo malo a Satanás o a Mahoma el judío.
(...)
Si os dicen que Jesús murió en la cruz, atribuiréis esto a la honra que Dios quiso hacerle, a fin de ensalzarlo a lo alto de los cielos.

A prática da dissimulação como tábua de salvação representaria, quiçá, a única saída para a sobrevivência em terras hispânicas conforme aponta Cardaillac (2004, p. 89) apesar da violência interna por que passavam muitos mouriscos equivalente a uma tortura quando da assistência à missa. Sobre isto, o historiador francês nos mostra o evidente drama de um mourisco: "... *pero pero bien sabe Dios que era haciendo escarnio y bituperando en el corazón la yronia de ber alçar la ostia y luego empero con bino, dando en los pechos con el puño*". (CARDAILLAC, 2004, p 89)

Para além do tópico da dissimulação, que perpassa todas as indicações da *fatwa*, as palavras de alento incluem o estímulo à oração (mesmo disfarçada em meio à idolatria cristã), ao ato de oferecer a esmola e a purificação pelas abluções (nas águas do rio ou do mar ou mesmo

a seco). O jurista indica como o fiel deve agir quando obrigado a beber vinho e comer carne de porco. Estas normalmente seriam vedadas no seio do Islã tais como casamentos mistos ou a prática da usura. Ao concluir, o *mufti* se coloca à disposição para sanar dúvidas dos irmãos de Andaluzia, constando de algumas versões (BERNABÉ-PONS, 2013, p. 497). Convém indicar que esta *fatwa* não representa um consenso no âmbito do Magreb, tendo existido o entendimento pelo qual a obrigação dos mudéjares seria de emigrar. Para além de nos situar que al-Magrāwḏī e sua *fatwa* foram conhecidos no islã ocidental somente no século XX, graças ao Padre Longás, Bernabé-Pons (2013, pp. 498-499) chama a atenção para o fato de que o *mufti* de Orã teria sido a única autoridade religiosa a adotar esta aplicação do direito islâmico e de maneira clara: relevante neste contexto seria a vida religiosa dos mouriscos que permaneceram e não se deveriam partir.

Tendo em vista a ampla circulação da *fatwa* em diversas versões e por variadas comunidades mouriscas na Espanha, Bernabé-Pons (2013, p. 500) considera evidente que esta orientação seria conhecida pelas autoridades cristãs.

2.2 As pragmáticas de 1567 e o manifesto de Nuñez Muley

Como vimos as práticas cotidianas dos mouriscos passam por severa vigilância e a desconfiança acompanha as medidas pela imposição de uniformização efetiva dos comportamentos religiosos, sociais e culturais. As pragmáticas antimouriscas publicadas em 1566 e 1567 sob Felipe II buscavam modelar de uma vez por todas a vida dessa comunidade. Não se trata de novidade, pois a partir do momento que os mudéjares foram batizados à força diversas medidas restringem e/ou alteram a vida dos novos convertidos de mouros no que tange a práticas cotidianas.

Esse sem fim de acordos, cédulas ou provisões tratava de práticas individuais e coletivas, privadas e públicas dos novos conversos, e a sua rotineira reiteração indica a desobediência por parte da comunidade. A lista de restrições era longa: ao uso de banhos públicos, festas e desordens (os mouriscos eram instados a não beber vinho), o apadrinhamento das crianças deveria ser apenas por cristãos velhos em batizados e casamentos, a degola de animais era proibida, a confecção de roupas somente deveria ser ao estilo dos cristãos velhos e não “*a la manera de moros*”, incluindo o corte e confecção da vestimenta pelos alfaiates mouriscos, a proibição do uso da *almalafa* (usada pelas mulheres mouriscas) e que cobrissem



os rostos, a extinção de taxas e impostos cobrados para a realização de festas (*zambras*), determinações sobre locais de sepultamento, etc.

A reedição dessas medidas se deu quando os mouriscos de Granada se mostravam como uma população bastante heterogênea, alguns sinceramente convertidos e outros apenas se apresentando como cristãos. Em muitos casos arcavam com tributos maiores que os cristãos velhos e sobreviviam trabalhando de forma mais dura (como camponeses ou artesãos), sofrendo pressões para seguirem de forma estrita as práticas católicas, extirpando de suas vidas qualquer resquício de hábitos muçulmanos (ou árabes). No Estudo Preliminar ao compêndio do padre Longás, Cabanelas (1998, p. XLV, nota 1) apresenta que

Los señores de moriscos deste reyno usan dellos y de sus haciendas como de esclavos, porque a más del tercio o quarto que se dize les llevan de todo lo que cojen, pagan otros pechos e imposiciones según que los señores quieren imponer, como pueden dezirlo algunos de los que allá fueron a tractar deste negoçio a que va el Fiscal. Y tiénelos tan fatigados con pechos y serviçios, que algunos se atreven a dezir de desesperados que, pues pagan y son tratados como moros, que no es mucho que bivan como moros; y como los señores no tienen otras rentas más principales de que puedan bivar y sustentar sus casas y estados, sienten mucho que la Inquisiçión castigue sus vasallos o en haciendas o en personas de donde an naçido muchas queexas injustas del Offiçio y de los que en él están.

Neste momento, o “natural da terra” não apenas deveria ser cristão, mas parecer cristão; não se admitiriam mais os antigos costumes (CONTRERA, 2018, p.217).

Uma síntese/resumo destas regulações foi feita por Caro Baroja (2010, pp. 142-143):

I. Prohibir hablar, leer y escribir en arábigo en un plano de três años; II. Anular los contratos que se hicieran en aquella lengua; III. Que los libros escritos en ella, que poseyeron los moriscos, fueran presentados en un plazo de treinta días al presidente de la Chancillería de Granada [Pedro de Deza], y que, una vez examinados, se devolvieran los que no tuvieran inconveniente en poseer personas creyentes para que sus propietarios los poseyeran otros tres años; IV. Que los moriscos se vistieran a la castellana, no haciéndose «marlotas», «almalafas» ni calzas, y que sus mujeres fueran con las caras destapadas; V. Que en bodas, velaciones y fiestas semejantes siguieran las costumbres cristianas, abriendo ventanas y puertas, sin hacer *zambras*, ni leilas, con instrumentos y cantares moriscos, aunque éstos no fueran contrarios al cristianismo.

Estas pragmáticas ocasionaram consequências variadas. Segundo cronistas da época reações violentas dos conversos eram esperadas, sendo consideradas uma provocação dos cristãos objetivando oprimir ainda mais a comunidade mourisca, uma vez que após a rebelião subsequente gerou a deportação da maioria dos mouriscos do Reino de Granada para localidades diversas de Castela (1570), consequência da rebelião das Alpujarras com a



realocação e desenraizamento de boa parte da comunidade mourisca granadina para outras cidades e povoados.

Interessa-nos aqui tratar de um exemplo de estratégia de resistência por parte dos mouriscos protagonizada por um ancião muito respeitado em Granada: Francisco Muley Nuñez, homem acostumado a defender a comunidade. Em um Manifesto apresentado a um representante do monarca católico, o velho converso enumerou as razões porque essas pragmáticas não deveriam ser implementadas uma vez que as práticas nelas vedadas estariam ligadas a tradições regionais, hábitos sócio-culturais, não se constituindo em “ley de moros”. Uma das versões desse manifesto denuncia: “Es muy claro que quien lo a hordenado quiere el destruyimiento del rreyno y de sus naturales ...” (BURÍN; SANDOVAL, VINCENT, 1996, p. XLIX).

Incluído em crônicas sobre o levante de Granada (1568-1570), o Manifesto de Nuñez Muley corresponde a um marco ao apontar os fundamentos não religiosos de usos habituais tão combatidos, bem como as consequências práticas para a população mourisca de itens como: o descarte de tecidos, adoção repentina de uma nova língua (em especial junto aos anciãos), a perda dos nomes mouriscos etc.

Posteriormente, a desvinculação de elementos do Islã em relação aos costumes e origens dessa população (tais como as falsificações Livros Plúmbeos do Sacromonte e os manuscritos da Torre de Turpiana, final do século XVI) fundamentaram as estratégias de permanência nos territórios peninsulares por parte de certos grupos de mouriscos.

2.3 Conflitos, denúncias e resistências dos mouriscos

Ao comentar mudanças nas vidas mouriscas, Nuñez Muley insiste, por exemplo, que usavam a *hena* (agora de uso proibido) por uma questão de higiene e de saúde, pois ao aplicar nos cabelos em caso de existirem “humores” e dores de cabeça, e sendo feita pressão (massagear) a pessoa sanaria desse mal. O velho mourisco desenvolve uma defesa dessa substância, assegurando que cristãos velhos também tinham descoberto as suas virtudes, preparada de diversas formas por “mestras”, e que não implicava em nada contra a crença católica. Denuncia casos em que os mouriscos tiveram os seus cabelos tosados e mãos raspadas por usar o produto (BURÍN et al, 1996, p. 278).

As restrições aos banhos também são questionadas por Francisco Nuñez Muley, desvinculando-os de abluções cerimoniais e da seita de mouros. São locais frequentados por



anciãos, sábios e doentes (com chagas e matérias), e por gente que realiza ofícios sujos como pescadores, ferreiros, carvoeiros, azeiteiros, açougueiros, e aqueles que se ocupavam de esvaziar coisas imundas e sujeira e que necessitassem do calor para sua remoção dos corpos (BURÍN et al, 1996, p. XLV).

As ações inquisitoriais tais como os editos de graça igualmente integram o rol das tensões que acompanham os mouriscos. Ainda que compareçam em bloco até a presença do representante da Inquisição adotavam estratégias para tentar fugir de maiores problemas. Ao investigar especificamente certos povoados valencianos, Vincent (2015, p. 45) mostra as respostas dos mouriscos como sendo de caráter estereotipado, diante de questionamentos já esperados. No caso dos mouriscos de Benimodo (Valencia) no começo da década de 1570, o historiador observa que o modelo de declaração era único: após expressar a sua identidade, prestava-se o juramento de dizer a verdade. O mourisco poderia ser convidado a enumerar seus gestos repreensíveis e a afirmar uma profunda vontade de se comportar como um cristão no futuro. O investigado sinalizaria quem o teria influenciado na sua aproximação ao Islã, sendo instado a informar sobre sua família e sobre a circuncisão (todos sabiam que seria verificado). Comprometia-se a guardar segredo sobre o procedimento inquisitorial. Dessa documentação consta ainda se houve necessidade de intérprete. Estes relatos comporiam um "conjunto de fichas policiais" a serem minuciosamente avaliadas e comparadas entre si (VINCENT, 2015, p. 45).

Em palestra recente (*The trial of a Morisco from early seventeenth century Castile: A conversations with Mercedes García Arenal*, Iberian History meetings at Oxford, november/2020, on line) García-Arenal adentrou na história do mourisco Jerónimo de Rojas, em Toledo (também objeto de investigação de Cardaillac, 2004, pp. 433-451), no começo do século XVII, a partir do qual realizou um escrutínio rigoroso de cada passo do processo e julgamento, analisando estratégias de comunicação entre diversos acusados (mesmo isolados), que convenientemente incluíam a delação de pessoas mortas ou que já tinham partido para terras estrangeiras. Nesse trabalho adentra ainda no universo dos encarcerados (GARCÍA-ARENAL; SANCHEZ BLANCO, 2022). Como Vincent (2015, p. 45) ela afirma que os investigados tinham uma margem de manobra estreita, sobretudo, quando da presença de intérpretes, aumentando a tensão num contexto de interrogatório cheio de armadilhas.

O caso da menina de 14 anos Nexma Zolaytan mostra o experiente inquisidor (Pedro de Zárate) diante de uma mourisca que insistia em negar a intenção de ser cristã para



ganhar o perdão da graça. Preferia continuar sendo moura, ser o que Deus quisesse, desejando ganhar o perdão e voltar à boa lei. A réplica do inquisidor continha a explicação sobre o que seria a boa lei (somente a dos cristãos e a da salvação somente nesta lei). A garota reiterou o mesmo, afirmando não se arrepender de ser moura (infidel). Este diálogo se repetiu algumas vezes com Nexma declarando que ninguém a teria ensinado a ser moura, que ela sozinha aprendeu a ser assim. Um mês depois a adolescente voltou a ser confrontada com o inquisidor, desta vez dentro da Igreja paroquial de Benimodo, e admitiu ter usado palavras tresloucadas que lhe surgiram por ser “uma moça de pouca razão e pouco juízo e entendimento”. Por fim reconheceu suas faltas, pedindo misericórdia e afirmando querer ser cristã e “viver e morrer na lei de nosso senhor Jesus Cristo”. Neste caso, apesar da perplexidade inicial, o edito de graça foi bem-sucedido” (VINCENT, 2015, pp. 51-52). O historiador aponta para uma questão que deveria desafiar os inquisidores já que os mouriscos, considerados uma nova hidra de Lerna, pareciam desafiar a eficácia dos métodos do Santo Ofício quanto à reincidência nos mesmos “erros” (2015, p. 52).

Um dos problemas com potencial mais danoso trazidos pelas pragmáticas aos mouriscos se relacionava à busca de apagamento das linhagens, pois a substituição dos nomes árabes por nomes castelhanos (inclusive em contratos vigentes) faria com que se perdesse a memória. Isso associado à proibição do uso da língua árabe, geraria confusão social, comercial e de parentesco na comunidade (1996, p. XLVII - XLVIII).

Conforme ressalta El Alaoui (2011, p.12) um dos principais fatores de aculturação foi o idioma e neste sentido "as relações entre língua, identidade, cultura e religião pareciam evidentes", identificava-se falar castelhano com cristianismo enquanto defender o árabe indicaria a proteção do maometismo (2011, p.13). Este autor nota também que em Castela, com um processo mais avançado assimilação cultural, o conhecimento do castelhano era maior e poucos conheciam o árabe em momentos anteriores às deportações massivas decorrentes da rebelião ou Guerra de Granada (1568-70). Resumindo a situação linguística dos mouriscos, Vincent (apud EL ALAOU, 2011, p. 12) apontou que entre o monolinguismo absoluto arábico e o bilinguismo existiam numerosas variantes de fala, fenômeno observado também em sociedades contemporâneas. Uma das propostas de uma junta de Valencia (1565) retomava a proibição de ler e escrever em árabe, ordenando o aprendizado do valenciano nas escolas, bem como as instruções da assembleia desta mesma localidade de 1573, com prazo de alguns anos de aprendizado, bem como proibição de manter livros em árabe. (EL ALAOU, 2011,

p.13). Mesmo os mouriscos granadinos que retornaram clandestinamente a sua terra eram proibidos de ter qualquer tipo de comunicação em árabe: "so pena que si se tomaren hablando en dicha lengua, o pareciere aver escripto en ella, por la primera vez estén treynta días en la cárcel a la cadena, y por la segunda la pena sea doblada y por la tercera a los hombres les sean dados cient açotes" (EL ALAOUI, 2011, p. 13). Outras normativas posteriores em Toledo (1582) e em Valencia (1608) insistiam na questão associando o idioma arábico com a recordação e prática da seita de Maomé (2011, p.13).

Seguindo apenas alguns pontos da extensa argumentação do mourisco Nuñez Muley, pode-se inferir que por mais que tratasse de aspectos supostamente ligados à vida prática, ainda assim poderiam ser interpretados sob um prisma relativo a ritos muçulmanos como de fato o foram pela Coroa e Inquisição, em especial a questão do idioma árabe destacando uma provisão real de 1567 (Provisión Felipe II por la que se obliga que los moriscos granadinos a aprender el castellano en el plazo de tres años. AGS, RGS, 1566,11,17. 1566, noviembre, Madrid):

Por medio de la qual lengua retenían y conservaban la memoria de su antigua y dañada seta y vida, y que por el mesmo medio de la dicha lengua trataban entre sí con libertad y secreto de lo que lo que tocaba a la dicha su seta y a los rictos y çerimonias de ella. Y que los más de ellos, especialmente mugeres y niños, no entendían nuestra lengua ni podían ser enseñados ni doctrinados en la sancta fee catholica y religión Cristiana. (RODRIGUEZ DE DIEGO et al, 2009, p. 89)

A posse de livros em árabe correspondia a uma forma de resistência dos mouriscos, como mostra García-Arenal, como já vimos pela identificação da língua com a religião, ponto irreduzível que levou a Inquisição a buscar e confiscar escritos árabes, ações possíveis de verificar em todos os Tribunais do Santo Ofício. No entanto, prossegue García-Arenal a posse de livros em árabe não seria prova do conhecimento e uso do idioma (2007, p. 58). Conforme o século avança e as medidas de uniformização social e vigilância são implementadas ocorre um desaparecimento gradual e desigual dos saberes ligados ao Islã entre as diversas comunidades mouriscas na Espanha monárquica.

Pesquisas de Labarta e Barceló demonstram que os mouriscos valencianos continuavam utilizando o árabe nas suas vidas (apesar da proibição do uso pelas Cortes Valencianas em 1564, além das já citadas medidas da coroa) ao analisar um conjunto de fundos documentais que revelam inúmeros exemplos de cartas, contratos de todo tipo, inventários, matrimoniais e de negócios de escritos por *alfaquies* encarregados da atividade de escrivão público da comunidade; além de receitas, livros contábeis, incluindo a venda de uma mula (sic),



referentes ao período 1581-1609 (CONTRERA, 2018, p. 189). Em regiões isoladas havia um predomínio do árabe dialetal, embora nas relações com cristãos velhos, o bilinguismo árabe/catalão ou valenciano e inclusive o castelhano eram frequentes (EPALZA, 2001 apud EL ALAOUI, 2011, p. 12).

Ainda sobre a perseguição de posse e leitura de livros (intrinsecamente relacionada aos nomes dos mouriscos e a realização e conservação de contratos comerciais, notariais de casamento e outras associações) é preciso lembrar da relevância da leitura e do conhecimento da língua árabe (ou mesmo da alternativa, o aljamiado) por parte dos mouriscos, bem como da transmissão e da apropriação no ambiente doméstico, íntimo e, pelas circunstâncias, secreto (CASTILLO GÓMEZ, 2014, p. 103).

Nesse período, a vigilância da Inquisição relativa à leitura de livros em árabe, em muitos casos, dependia de informantes e intérpretes, sendo que o principal interesse no confisco era saber se se tratava de livros religiosos (chamados de "*alcoranes*" e livros "*de la seta de Mahoma*" (GARCÍA-ARENAL, 2010, p.59).

Ainda que as práticas de leitura fossem dos mais variados tipos (familiares ou com grupos de mouriscos daquela localidade), com ou sem a mediação de pessoas conhecedoras do árabe e da interpretação dos livros sagrados, em muitos casos ocorriam à noite quando se agravaria o seu sentido transgressor e clandestino. Agregavam, na avaliação de Castillo Gómez (2014, p. 106) um valor ritual: "...as pessoas que estavam presentes e ouviam ler no dito livro e diziam que a lei dos mouros era melhor que a dos cristãos eram seu pai e sua mãe desta declarante...[Catalina Hernández da vila de Daimiel]". Esta mesma mulher contou que estava presente quando se lia o dito livro, mas que não soube nem entendeu o que era que dizia e nem de quem era. (CASTILLO GÓMEZ, 2014, p. 106)

Situações como esta, que se verificam em tanto desde a primeira metade do século (em Castela, por exemplo), mostra-nos que apesar de existirem membros da comunidade de mouriscos que detinham saberes variados (medicina, árabe, aljamiado), uma população mais pobre e sem alfabetização perdia aos poucos a fluência no árabe e dependia de leitores intérpretes. Outro caso referente a processo inquisitorial que mencionado por García-Arenal (2010, p.69) nos permite perceber que, em certas situações, o hibridismo religioso indicava a perda do contato com o Islã e que o processo de tradução ou "traslado", era constante. No processo contra Juan de Sosa,



[...] éste pregunta si sería mejor que los cristianos nuevos que se reunen con él en Toledo rezasen en árabe o en castellano, aunque él, al parecer, sabía árabe, y le contestaron: 'que no rezasen en árabe sino castellano porque rezando árabe, como no entendían lo que decían no podían tener devoción en lo que rezaban y que estarían pensando en otras cosas y que el dicho Juan de Sosa le tornó a preguntar que qué oraciones rezarían, y que le respondió que loasen al señor como mejor supiesen y que el dicho Juan de Sosa con la afición y creencia que ha tenido y tiene de moro, siempre ha rezado y reza en árabe oraciones de moros.

Estes mediadores que poderiam chegar a ser considerados *alfaquíes* (mestres e transmissores de saberes diversos a amigos e vizinhos) passam a ser conhecidos pela sua sabedoria, como nota García-Arenal (2010, p. 68), integrando uma rede ou "verdadeira trama", quase clandestina de transmissão cultural, perceptível nos processos inquisitoriais.

Outro aspecto da relação dos mouriscos com a palavra escrita como proteção, ainda de acordo com García-Arenal, apresenta-se nos casos de posse de exemplares do Corão, "sempre apreciados por seus donos para os quais têm um valor agregado quase de talismã: os tocam, os beijam, os guardam perto de si ou entre a roupa, muito frequentemente no colchão da cama", ficando muito exaltados quando são confiscados (GARCÍA-ARENAL, 2010, p. 70).

Cada uma das disposições das pragmáticas já mencionadas, mostram aspectos da religiosidade e do cotidiano dos conversos, abarcando aspectos que permitem entrever o objetivo da Monarquia Hispânica: eliminar o Islã e suas práticas, das vidas e das almas dos mouriscos. A observação destas práticas se constitui um bom exemplo daquilo que Cavallero aponta (2017, p. 172) quando se refere ao binômio heresia-apostasia dos mouriscos fortemente entrelaçada com a *diferença cultural* (que Nuñez Muley ressalta em detrimento da crença da "*ley de moros*"), colocando em primeiro plano a difícil equiparação entre "foro interno e aparências, o íntimo e o público, o crer e o fazer, o pensamento e a prática, a fé e a norma social".

3 O PAPEL DAS ORDENS RELIGIOSAS NOS PROCESSOS DE EVANGELIZAÇÃO E EXPULSÃO

A partir de perfis específicos dos jesuítas Pedro de Valencia (1555-1620) e Ignacio de las Casas (1550-1608) e, muito antes, o bispo Martin Pérez de Ayala (1503-1566, da ordem de Santiago) aponto para algumas questões de fundo que postularam, sobre tópicos dos processos de doutrinação e evangelização dos mouriscos.

Ainda que seja inevitável observar a influência inescapável que membros das ordens religiosas tiveram em variados aspectos da evangelização, controle, perseguição e

expulsão (além da propaganda relacionada a este evento), seguindo Broggio (2013, p. 163), constatamos a impossibilidade de reduzir o tratamento da questão mourisca a uma disputa ou simples confronto entre ordens religiosas. Mesmo que no âmbito da expulsão este mesmo autor ressalte o papel protagonista que frades dominicanos tiveram ao se alinhar com o duque de Lerma e a sua influência na política religiosa da Monarquia Hispânica (BROGGIO, 2013, pp. 163-164) não convém fazer generalizações quanto a esta ou outra ordem.

Impossível fazer afirmações categóricas a respeito do papel de jesuítas neste processo de assimilação dos mouriscos, contudo, ao abordar o percurso de alguns personagens percebemos em muitos momentos uma busca de promoção da doutrinação dos mouriscos com estratégias específicas para além do confronto, castigos e a vontade de expulsão. Como Prosperi (2013, p. 485) pondera

Não que os jesuítas tenham sido sempre e somente a realização do projeto inaciano: contra o uso historiográfico do princípio da inamovível fidelidade ao fundador – que caracteriza o ponto de vista de todo o corpo associado ligado por uma regra – pode-se fazer valer o adágio de Marc Bloch, segundo o qual até as Ordens religiosas são filhas da própria época mais do que dos próprios pais. (...) Tratava-se de guiar os pecadores no caminho da autorreforma, até torna-los capazes de não cometer mais pecados.

Num campo oposto e conforme Broggio ainda, não se pode ignorar o papel de membros das ordens dos dominicanos, como o padre Jaime Bleda (1562-1624) no heterogêneo e polêmico grupo dos apologistas da expulsão. Este e outros casos mereceriam um aprofundamento específico, impossível de realizar aqui.

Tanto Pedro de Valencia como Ignacio de las Casas nos primeiros anos do século XVII produziram (entre outros) escritos tratando dos mouriscos em atenção a incumbência dada pela Coroa. Adotam uma perspectiva de conciliação ou moderação ainda que no caso de Valencia, observando a importância do grupo para a Monarquia também sob um prisma de valor (grandes trabalhadores, incansáveis e “sabem viver com pouco”) em meio a digressões sobre a origem da seita de Maomé e que visavam à melhor forma de assimilar e incorporar para a cristandade as almas e os braços dos mourisco. Essa espécie de conciliação não implica em tolerância com o Islã e seus seguidores vilipendiados nos textos (“maldito Maomé”, “ódio capital que nos tem”, etc.) já que descrições, análises e explicações dos escritos reforçam o caráter herético, cruel e inimigo do Islã em relação ao cristianismo.

O “*Tratado acerca de los Moriscos de España*” (1606), de Valencia, corresponde a um parecer erudito, considerando elementos históricos e sociológicos relativos ao grupo minoritário. Nele, o natural de Zafra indicou o caminho acima mencionado em citação de



Prosperi como uma possível e compassiva maneira de tratar da questão mourisca. Dentre as opções possíveis aventadas manifestou preferência pela distribuição (repartição) das pessoas por todos os reinos ibéricos incluindo, também os territórios lusos, considerando também algum estado exterior à Espanha desde que não trouxessem risco para seus habitantes, e que nunca pudesse existir uma concentração superior a 20 famílias mouriscas.

Seu aconselhamento ao rei se encaminhava para a necessidade de integração do mourisco à sociedade católica, além de não contemplar como a melhor solução medidas extremas. Rejeitava soluções violentas por razões consideradas religioso-morais, apoiadas na ideia bíblica de que Deus destrói os reinos injustos. O seu Tratado se baseava na premissa de que o rei deveria incorporar virtudes cristãs em sua vida.

Valencia considerou que não deveria ser permitido fazer distinção deste grupo dos demais, quanto a hábitos alimentares, de higiene, língua, etc., excluindo a noção de cristão novo. Mesclar os mouriscos com a população cristã velha faria com que os maus costumes e as suas práticas heréticas fossem eliminados pelo exemplo, assim o Islã seria neutralizado lenta e naturalmente.

Destacamos ainda a insistência de Valência no julgamento individual de cada pessoa. Enquanto os apologistas da expulsão tratam todo o grupo mourisco como uma “raça” uniforme, os mais moderados ou partidários da evangelização caridosa, procuraram apontar a heterogeneidade. Magnier (2010, p. 298) observa inclusive que a proposta de Valencia entendia que, caso os mouriscos fossem expulsos e se vissem em nações islâmicas, a caridade cristã exigiria que padres e religiosos deveriam acompanhá-los.

O escrito do jesuíta permite, também, vislumbrar as complexas relações entre as duas populações de cristãos sob um aspecto diverso do simples antagonismo entre cristãos velhos e conversos embora, não apresente nenhuma indicação de aceitar ou tolerar a “seita muçulmana” em território espanhol e nem os seus praticantes, pois “Los derechamente enemigos declarados, y manifiestos de toda la Christiana Iglesia, y como fatales contrarios, enquanto a encuentro, y guerra exterior son los moros” (VALENCIA, 1606, Fol. 7).

As considerações feitas no Tratado parecem ter obtido pouca ressonância junto ao monarca em favor da permanência dos mouriscos. Da mesma forma que o escrito de Valencia, as ideias de las Casas expostas numa junta em Valencia (1608-1609) não tiveram boa acolhida já que os membros do encontro que a discutiu (EL ALAOU, 2011, p. 14) consideraram que os



participantes em seus memoriais não tinham experiência na matéria e quase nada de conhecimento quanto aos mouriscos:

Los principales puntos de que tratan los dichos de que tratan los dichos memoriales son, que conuernia predicarles a los moriscos en su lengua materna, e instituir y fundar Cathredas para que se aprendiese la lengua Arabiga. Esto parecio a todos de mucho inconveniente, y contra lo que se ha juzgado generalmente por hombres graves y pios y de inteligencia y experiencia particular en estas materias: y asi se resolvió, que no solo [no] seria util para la instruccion de la fe chriastiana, pero que causaria en los dichos moriscos nueva reputacion y estimacion de su secta y que los actuaria mas en sus errores (BORONAT Y BORRACHINA, 1901, p. 132).

Tanto Valencia como Ignacio de las Casas enunciaram o ilógico de enviar missionários ao Extremo Oriente enquanto os batizados mouriscos em terras ibéricas necessitavam a verdadeira conversão (MAGNIER, 2010, p. 298). Este último, um mourisco converso, teólogo e arabista, produziu um conjunto de escritos (entre 1605 e 1607), reunidos sob a denominação “*De los moriscos de España*”. Uma das mais relevantes posições deste jesuíta está relacionada com a evangelização dos mouriscos valencianos (especificamente) e com a prática destas ações que, ao seu ver, deveria ser feita em árabe, para aproximar o missionário de seu rebanho e facilitar a compreensão, considerando ser ilusório proibir uma língua por decreto (EL ALAOUI, 2011, p.13). Este entendimento motivou a escrita de um documento com os argumentos para esta iniciativa: *Memorial al padre Cristóbal de los Cobos, provincial de Castilla* (1607).

[...] las veinte y dos familias que diximos que ay de moriscos en el reyno de Valencia, que llaman ellos aljamas, que son pueblos o comunidades, no saben otra ninguna y aunque ay entre éstos algunos ladinos en nuestra lengua, son pocos y no perciben un razonamiento ni entienden lo que se les predica; y aliende desto, el prohibírsela sería odiosíssimo y dañossíssimo para su conversión y haría en ellos el efecto que hizo en los de Granada, que fue la cruel rebelión que costó tanta sangre de christianos, y los daños gravíssimos que del prohibírsela (EL ALAOUI, 2011, p17 [fol. 200v]).

Considerava que os mouriscos deveriam ser bem tratados tanto nas ações como pela palavra, promovendo as conversões pelo exemplo (MAGNIER, 2010, p 297). Para além do acesso à evangelização, o tema dos casamentos mistos e a permissão de acesso dos mouriscos a posições de honra na sociedade também foram tópicos defendidos por las Casas (MAGNIER, 2010, p. 270, nota 120) nesse Memorial.

Mais de meio século antes dos escritos de Pedro de Valencia e Ignacio las Casas sobre os mouriscos, um membro da ordem de Santiago entendeu que a doutrinação deveria estar embebida de sentido apostólico. O bispo de Guadix (1548-1560) e Valencia (1564-1566), duas



das dioceses com as maiores populações de mouriscos, Martin de Ayala, foi responsável entre outras incumbências pela elaboração (discussão e redação) do “Sínodo de Guadix e Baza” (1554) do qual contribuíram também clérigos diocesanos. O corpo normativo desse conjunto doutrinal foi influenciado pelo espírito sistemático e metuculoso e rigor intelectual do padre e depois bispo Ayala, em confluência com o desenvolvimento do Concílio de Trento (ASENJO SEDANO, 1994, p. XLII-XLIII) buscando realizar o disciplinamento não apenas os mouriscos, mas dos demais fiéis, cristãos velhos e também judeus conversos.

O corpo sinodal não trouxe grandes novidades relativas ao conhecimento dos desvios heréticos produzidos no período, sobretudo no interior da comunidade mourisca, no entanto, o seu espírito de visão casuística e prolixidade fez do Sínodo de Guadix uma formidável fonte de informação sobre esse período em terras granadinas (ASENJO SEDANO, 1994, p. XLIII). Para além disso, há de se destacar ainda, conforme Asenjo Sedano, a sistematização doutrinal associada com a paralela normativa de correção (1994, p. XLIII). Don Martín de Ayala se serviu do Sínodo para definir com clareza o que seria ou não pecado (ou irregularidade) da comunidade cristã de seu bispado de modo geral, em especial de mouriscos e judeu conversos, tidos como mais necessitados de normativas e tratamentos (1994, p. XLIII).

Ayala foi nomeado por Carlos V representante da coroa espanhola para acompanhar as discussões do Concílio de Trento por mais de uma vez (1546-48 e 1562-1564) e nesse sentido a influência do espírito tridentino no conjunto normativo do Sínodo se relaciona com tópicos relativos à autoridade do bispo, proclamação de dogma estrito que regularia a convivência de cristãos (novos e velhos), campos de atuação da autoridade religiosa diante da autoridade civil e formação religiosa do clero (1994, p. XLIII). As constituições do Sínodo ofereceram um vasto cabedal de informações sobre os mouriscos granadinos e andaluzes que lançaram luz para a vida e costumes do povo (CONTRERA, 2018, p. 130).

Martin de Ayala tornou compulsório o conhecimento do árabe para os confessores dos mouriscos em meados do século XVI (GARCÍA-ARENAL, 2009, p. 505). Já o seu sucessor na diocese de Valencia, o patriarca Juan de Ribera (1532-1611) tinha entendimento oposto:

Buscar predicadores que sepan arábigo sería imposible y quando los uiesse no convendría enseñarles [a los moriscos] en aquella lengua, por falta de términos para manifestar los principales misterios de nuestra fe y los que se buscan equivalentes por circunloquios no sólo no explican la fuerza, pero las más de las veces dicen errores en nuestra religión, lo que fue causa que yo desistiera de aprender arábigo (GARCÍA-ARENAL, 2009, p. 506).



Procuramos aqui trazer à luz as contribuições de três dos inúmeros religiosos que influenciaram por meio de seus escritos o processo de doutrinação e assimilação dos mouriscos, com a perspectiva dos “deveres da unificação cultural do mundo” (PROSPERI, 2013, p. 572) que o momento exigia, ainda que com métodos (ou a proposta deles) que visavam à alguma aproximação das almas de seus (quase) novos fiéis e no caso de Valencia e las Casas, a condenação moral da expulsão.

CONCLUSÃO

A questão da religiosidade dos mouriscos longe de ser um assunto passível de tratar de forma abreviada só pode ser compreendida pelas diversas nuances que a compõem. Há de se considerar de tópicos como localidade, segmento social ao qual pertenciam as comunidades de mouriscos, período estudado no âmbito do século XVI, características específicas da população ou subgrupo, etc. Se a população mourisca não era homogênea, as suas práticas religiosas não podem ser retratadas sob um único prisma. A ambiguidade de certos personagens de origem mourisca que passaram para a história (tradutores, clérigos, falsificadores), bem como a pluralidade dos comportamentos dos anônimos sobre os quais restam alguns poucos vestígios e com frequência mediados pela especificidade da documentação inquisitorial, não permitem afirmações categóricas quanto a práticas ou fundamentação teológica de comportamentos religiosos.

Por mais que fossem descendentes de muçulmanos a prolongada e penosa adaptação forçada ao cristianismo, pressionados por questões de sobrevivência material, só permitem insistir que a vida cotidiana e religiosa dos mouriscos em território espanhol apresentava enorme diversidade (os mouriscos portugueses, por exemplo, apresentavam origem e práticas específicas, além da pluralidade regional interna). Até mesmo a condição de muçulmanos apresenta-se heterogênea já que muita gente vinha de famílias que se converteram ao Islã em diversas épocas conforme interesses diversos, inclusive por questões genuínas de fé.

Ausência similar de uniformidade é percebida no que tange ao rol que as ordens religiosas desempenharam nos processos de evangelização, e do tratamento como cristãos novos para efetivar a uniformização social do grupo minoritário (ou nem tão minoritário assim dependendo da região). Conforme nos lembra Broggio (2013, p. 169) os mouriscos (e outros grupos) se constituíram no centro de “uma colossal obra de exclusão destas minorias religiosas da vida política da Idade Moderna”, ocupando o papel de “inimigos” da Igreja e da pureza da



fé, juntamente com protestantes e turcos. Os temíveis conversos, verdadeiros “inimigos interiores” em muitos momentos eram percebidos como ainda mais perigosos por serem dados à dissimulação e ao engano.

Este texto procurou fazer uma síntese de aspectos específicos, destacando algumas questões que mereceriam mais aprofundamento em outro momento. De forma similar, a expulsão dos mouriscos dos territórios europeus reservou destinos bastante diferentes aos membros do grupo: morte no percurso ou em territórios africanos, ou assentamento pleno e quase imediato em terras norte-africanas ou em localidades turcas, e a permanência em outras localidades da Europa em meio à travessia e, inclusive, o retorno à Península Ibérica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYALA, Martín de. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. Granada: Universidad de Granada, 1994.

BERNABÉ-PONS, Luis F. Taqiyya, niyya y el islam de los moriscos. *Al-Qantara* XXXIV 2, julio-diciembre 2013, p. 491-527. Acesso doi: 10.3989/alqantara.2013.017

BORONAT Y BARRACHINA, Pascual; DANVILLA Y COLLADO, Manuel. *Los Moriscos españoles y su expulsión, Estudio*, V.2, Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo de o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*. Trad. V. 2. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

BROGGIO, Paolo. Las órdenes religiosas y la expulsión de los moriscos: entre las controversias doctrinales y relaciones hispano-pontificias. In: GARCÍA-ARENAL, Mercedes; WIEGERS, Gerard (ed.). *Los Moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2013, pp. 149-171.

BURÍN, Antonio Gallego; SANDOVAL, Alfonso Gámir; VINCENT, Bernard. *Los moriscos de Reino de Granada: Según el Sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 1996.

CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: (1492-1640)*. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

CARO BAROJA, Julio. *Los Moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio. *Livros e Leituras na Espanha do Século de Ouro*. Trad. Cotia/SP; Atelié Editorial, 2014.

CAVALLERO, Constanza E. Los moriscos como herejes y apóstatas. Apuntes para una lectura heresiológica de la cuestión morisca. In: AMRÁN, Rica; CORTIJO OCAÑA, Antonio (eds.).



Vivir en Minorías en España y América (siglos XVI al XVIII). Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2017, pp. 166-181. Acesso <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6172573>

CONSTABLE, Olivia Remie. *To live like a Moor: Christian perceptions of Muslim identity in medieval and early modern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.

CONTRERA, Ximena I. León. *O desterro dos naturais da terra. Escrita, cotidiano, profecias e revolta na expulsão dos mouriscos de Espanha (1492-1614)*. Tese de Doutorado, História Social, Universidade de São Paulo, 2018. Acesso: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-06112018-100836/pt-br.php>

DE VALENCIA, Pedro. *Tratado acerca de los moriscos de España siglo XVII*. Estudio preliminar Joaquin Gil Sanjuan. Málaga: Ed. Algazara, 1997.

DE VALENCIA, Pedro. Tratado acerca de los Moriscos de España. In: *Obras Varias*. M.S. BNE, Mss 8888, folio 18-19. Acesso <http://bdhrd.bne.es/viewer.vm?id=0000042296&page=1>

EL ALAOUI, Youssef. El jesuita Ignacio de las Casas y la defensa de la lengua árabe. Memorial al padre Cristóbal de los Cobos, provincial de Castilla (1607). *Areas - Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 30, 2011, pp. 10-28. Acesso: <https://revistas.um.es/areas/article/view/142921>

GARCÍA-ARENAL, Mercedes. *Los Moriscos*. Granada: Universidad de Granada, 1996.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes. La Inquisición y los libros de los moriscos. *Catálogo de la Exposición Memória de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: SECC- Biblioteca Nacional, 2010, p. 57-73. Acesso: <http://hdl.handle.net/10261/111651> .

GARCÍA-ARENAL, Mercedes. The Religious Identity of the Arabic Language and the Affair of the Lead Books of the Sacromonte of Granada. *Arabica*, n. 56, 2009, p. 495-528. Acesso: DOI: 10.1163/057053909X12544602282277

GARCÍA-ARENAL, Mercedes; GARCÍA-ARENAL, Rafael B. *The Inquisition Trial of Jerónimo de Rojas, A Morisco of Toledo (1601-1603)*. Leiden: Brill, 2022.

GEERTZ, Clifford. A religião como Sistema Cultural. In: GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Trad. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, pp. 101-142.

KIMMEL, Seth. *Parables of Coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015.

LONGÁS, Pedro. *La vida religiosa de los moriscos*. Estudio Preliminar por Dario Cabanelas, O.F.M. Granada: Universidad de Granada, 1998.

MAGNIER, Grace. *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*. Visions of Christianity and Kingship. Leiden/Boston: Brill, 2010.



MARAVALL, J. Antonio. Reformismo social-agrario en la crisis de siglo XVII: tierra, trabajo y salario según Pedro de Valencia. *Bulletin Hispanique*, t. 72, n. 1-2, p. 5-55, Janvier-Juin/1970. Acesso http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hispa_0007-4640_1970_num_72_1_4005

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. El problema historiográfico de los Moriscos. *Bulletin Hispanique*, v. 86, n.1-2, 1984, pp. 61-135. Acesso doi : 10.3406/hispa.1984.4520

PALOMO, Federico. Confesionalización. In: BETRÁN, José Luis; HERNÁNDEZ, Bernat; MORENO, Doris (ed.). *Identidades y Fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2016 p.69-90.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. São Paulo: EDUSP, 2013.

RODRIGUEZ DE DIEGO, Julia Teresa; MARCHENA RUIZ, Eduardo J. *Los Moriscos Españoles Trasterrados*. Madrid: Secretaria General Técnica, Centro de Publicaciones/Ministério de Cultura, 2009.

ROSA-RODRIGUEZ, Maria del Mar. Simulation and Dissimulation: Religious Hybridity in a Morisco Fatwa. *Medieval Encounters*, n.16, 2010, pp. 143-180. Acesso <https://doi.org/10.1163/138078510X12535199002758>

RUBIERA MATA, Maria Jesús. Los moriscos como criptomusulmanes y la taqiyya. *Actas del Simposio Internacional de Mudejarismo (IX)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 2004, pp. 537-547.

STEWART, Devin. The identity of the ‘muftī of Oran’, Abū l-Abbās Ahmad b. Abi Jum,ah al-Maghrawi al-Wahrani (d. 917/1511). *Al-Qantara*, n. 27, 2006, pp. 265-301.

VINCENT, Bernard. *El Río Morisco*. Trad. Zaragoza: Prensas de la Universidad, 2006.