



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). Pesquisadora do GEHIM-USP. Email: ximenalc@gmail.com
<http://lattes.cnpq.br/1581968411631190>



1 INTRODUÇÃO

Ao longo do século XVI nos territórios peninsulares ibéricos as populações descendentes dos muçulmanos que dominaram boa parte da Península Ibérica por muitos séculos passam a ser obrigadas a mudar o seu modo de vida, em especial os aspectos religiosos que compunham a sua identidade. Os seguidores do Islã, a partir da queda da Granada *nasrida* em mãos dos monarcas Isabel de Castela e Fernando de Aragão, em diversos momentos e dependendo da região, são obrigados a abraçar o cristianismo sem terem passado por uma evangelização efetiva. Este artigo se propõe abordar alguns tópicos relacionados à vida religiosa do grupo mourisco em especial na segunda metade da centúria mencionada a partir de ordens reais (bandos, pragmáticas, pareceres), ações inquisitoriais e pareceres de religiosos católicos sobre as práticas dos relacionadas ao cotidiano desta parte da comunidade sob os reinados dos Felipes.

Apesar de assinadas capitulações nas quais constava o compromisso da Coroa em permitir aos recém incorporados à Monarquia Católica o livre exercício de seu credo com poucas limitações (grupo então denominado de *mudéjar*), o século XVI testemunha problemáticas variadas e 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 entre 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). Adicionalmente e sobre a figura do príncipe ainda conforme Reinhard e Schilling nos mostram (2002 apud Palomo, 2016, p. 73) temos que lembrar o papel do confessionalismo (“disciplinamento das condutas e formas



impensadas de obediência”) como instrumento no fortalecimento da própria autoridade do soberano no caso em tela, em meio a disputas com o Turco e reinos norte-africanos sob a égide do Islã, que exerciam influência nas populações mouriscas, sobretudo, em situações de revoltas e levantes.

A religiosidade dos mouriscos sob a Espanha Imperial está, portanto, vinculada à identidade do grupo, que apesar de não ter sido homogênea carregou 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.

É impossível tratar esta comunidade nos diversos reinos durante o século XVI como tendo apresentando uma configuração única pela implementação de medidas de uniformização que, mesmo de forma lenta, alteraram entre outras, as práticas culturais dos mouriscos, em especial aquelas de alguma forma relacionadas à religião. Esta uniformização desencadeou, como sabemos, consequências graves para uma cultura que uma boa parte da historiografia definiria como sendo híbrida, mesclada, em transformação dúbia e indefinida.

A obra do padre Longás (1901) possibilita acompanhar as estratégias encontradas para que os *naturais da terra* (mouriscos granadinos) pudessem continuar de alguma forma abraçando o Islã. Nela o religioso expõe as estratégias utilizadas para a expressão dos ritos religiosos de essência muçulmana. Ao tomar contato com processos inquisitoriais podemos vislumbrar as inúmeras estratégias encontradas para escapar do controle cada vez mais policialesco sofrido pelo grupo.

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 diversas figuras (prelados, inquisidores e catequizadores) persistiam no firme propósito da



conversão plena mediante a 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 ao problema mourisco, que persistiu nesse período, tendo em vista a 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 mourisco. 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 (já 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 publicado em 1915 por Pedro Longás fornece um painel bastante completo da vida religiosa sob o prisma da ortodoxia muçulmana conforme Cabanelas (LONGÁS, 1998, p. XXV). O trabalho 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 fontes), 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 em determinadas interpretações do texto sagrado, a *taqiyya* e permitiu 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 são conservados 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 e aljamiado. A identidade do jurista seria Ahmad b. Abî Yûm'â al-Magrâwî 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).

Existem debates sobre a origem deste jurista apresentado em diversas obras como sendo de Orã (Argélia) no entanto inúmeros arabistas entendem que seu nome indicaria ser originário de Almagro (Castela), inclusive pelo conhecimento 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).

Nesse texto que Longás (e outros autores) incluiu em sua compilação (1998, p. 306), ainda que editado, observamos o aconselhamento relativo ao que seria a *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, neste breve manuscrito 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. Práticas sociais que 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, o que está presente em algumas versões (BERNABÉ-PONS, 2013, p. 497). É importante apontar que esta *fatwa* não representa um consenso no âmbito do Magreb (muito pelo contrário), tendo existido o entendimento pelo quais a obrigação dos mudéjares seria de emigrar. Seria necessária uma investigação mais aprofundada para tentar avaliar sobre a repercussão destas outras interpretações (hegemônicas no norte da África) junto aos mouriscos recém batizados e que talvez não tivessem como emigrar. Para além de nos situar que al-Magrāwdī e sua *fatwa* foram conhecidos no islã ocidental somente no século XX,



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 naturais da terra 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 naturais da terra, ou mouriscos como eram também chamados os novos convertidos de mouros e seus descendentes, passam por uma forte vigilância e a desconfiança acompanha as medidas pela imposição de uniformização efetiva dos comportamentos religiosos, sociais e culturais. No reinado filipino são publicadas entre 1566 e 1567 uma série de pragmáticas chamadas de antimouriscas que, na prática, promovem a uniformização da vida da comunidade. Não se trata de novidade, pois a partir do momento que os mudéjares foram batizados à força (na virada do século) diversas medidas restringem e/ou alteram a vida dos novos convertidos de mouros no que tange a práticas cotidianas.

Desde os primeiros anos do século XVI diversos acordos, cédulas, provisões tratavam de práticas individuais e coletivas, privadas e públicas nos novos conversos, sendo reiterados, indicando que a comunidade não os respeitava: banhos públicos, festas e desordens (os mouriscos eram instados a não beber vinho, o que via de regra seria vedado por costumes muçulmanos), apadrinhamento feito somente por cristãos em batizados e casamentos, proibição de realização de degola de animais, confecção de roupas apenas ao estilo dos cristãos velhos e não “*a la manera de moros*”, acordo sobre que tipo de vestimenta poderiam cortar e confeccionar os alfaiates mouriscos, proibição do uso da *almalafa* (vestimenta das mulheres mouriscas) e que cobrissem os rostos com mantas, extinção de taxas e impostos cobrados para a realização de festas (*zambras*), acordo sobre o local de sepultamento, etc.

Estas medidas sobre os mesmos temas foram editadas numa época em que os mouriscos de Granada apresentam-se como uma população heterogênea, alguns sinceramente convertidos e outros apenas se apresentam como cristãos. Em muitos casos arcavam com tributos maiores que os cristãos velhos e sobrevivem 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) nos apresenta um pouco sobre isto

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 tíenelos 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 Inquisición 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.

Estes novos tempos do reinado de Felipe II quando as pragmáticas foram editadas indicavam que agora 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.

Como seria de esperar, 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 (que não é o caso de abordar aqui) gerou a deportação da maioria dos mouriscos do Reino de Granada para localidades diversas de Castela (1570).

O que nos interessa aqui é mencionar uma estratégia de resistência por parte dos mouriscos protagonizada por um ancião muito respeitado por todos: Francisco Muley Nuñez, um homem acostumado a defender a comunidade. A través de um Manifesto o velho converso enumera as razões porque essas pragmáticas não deveriam ser implementadas uma vez que

essas práticas estariam ligadas a tradições regionais, hábitos sócio-culturais, nada tendo a ver com o Islã, não se constituiriam “ley de moros”. Uma das versões dessa manifestação 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 nas crônicas sobre o levante de Granada (1568-1570), o Manifesto de Nuñez Muley de certa forma corresponderia a um marco, pois em seu arrazoado aponta os motivos não religiosos das práticas vedadas e as consequências sócio-econômicas, para a população mourisca (descartar tecidos, adotar uma nova língua de repente, como ficariam os anciãos, perder os nomes mouriscos etc.).

Em anos posteriores a tentativa de desvincular práticas cotidianas dos mouriscos (ou origens) da crença muçulmana foram a base de estratégias de permanência nos territórios peninsulares.

2.3 Conflitos, denúncias e resistências dos mouriscos

Mas o que se alterou com as novas medidas? Muley insiste em que os mouriscos utilizavam *hena* (outro item que passa a ser proibido de usar) por uma questão de higiene de todos (mulheres, homens e crianças) e também de saúde pois este produto quando aplicado nos cabelos em caso de existirem “humores” e dores de cabeça ao fazer pressão (provavelmente massagear) faria o usuário sanar dessa condição. O velho desenvolve uma defesa dessa substância assegurando que cristãos velhos também tinham descoberto as virtudes da hena, preparada de diversas formas por “mestras”, e que não implicava em nada contra a crença católica. O mourisco denuncia que aconteceram casos em que os naturais da terra chegaram a ter seus cabelos tosados e mãos raspadas devido ao uso do produto (BURÍN; SANDOVAL, VINCENT, 1996, p. 278).

As restrições aos banhos também são questionadas por Francisco Muley que os desvincula das abluções cerimoniais e da seita de mouros, alegando que se trata de um local onde precisam se lavar homens anciãos e sábios e doentes (com chagas e matérias), bem como gente que realiza ofícios sujos como pescadores, ferreiros, carvoeiros, azeiteiro, açougueiro, pessoas que se ocupava de esvaziar coisas imundas, e sujeira que necessitasse do calor para sua remoção dos corpos (1996, p. XLV).

As ações inquisitoriais tais como os editos de graça também integram o rol das tensões que acompanham as populações de mouriscos. Ainda que compareçam em bloco até a



presença do representante da Inquisição adotavam estratégias para tentar fugir de maiores problemas. Numa investigação específica em povoados valencianos, Vincent (2015, p. 45) aponta para respostas dos mouriscos como de caráter estereotipado, diante de questionamentos já esperados. No caso dos mouriscos de Benimodo (Valencia) no começo da década de 1570, o historiador descreve que o modelo de declaração era único: após expressar a sua identidade, prestava-se o juramento de dizer a verdade. Podia ser convidado a enumerar seus gestos repreensíveis e a afirmar uma profunda vontade de se comportar como um cristão no futuro. O mourisco sinaliza quem teria tido influência em sua aproximação ao Islã, sendo instado a informar sobre sua família e sobre a circuncisão (todos sabiam que seria verificado). Se comprometia a guardar segredo sobre o procedimento inquisitorial. Da documentação consta ainda se houve necessidade de intérprete. O historiador considera que estes relatos comporiam um "conjunto de fichas policiais" que seriam minuciosamente avaliadas e comparadas entre si (VINCENT, 2015, p. 45).

Em palestra recente, Mercedes Garcia-Arenal abordou o caso de um mourisco (Jerónimo Rojas) em Toledo, no começo do século XVII, a partir do qual vem realizando um escrutínio rigoroso de cada passo do processo e julgamento inquisitoriais, mostrando estratégias de comunicação entre diversos acusados (mesmo isolados) que incluíam a delação de pessoas mortas ou que já tinham partido para terras estrangeiras. Como Vincent (2015, p. 45) ressalta os investigados tinham uma margem de manobra estreita, em especial, quando da presença de intérpretes, o que aumentava a tensão num contexto de interrogatório cheio de armadilhas.

O caso da menina de 14 anos Nexma Zolaytan é fascinante porque o experiente inquisidor (Pedro de Zárate) se viu 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 de antes e que não se arrependia de ser moura (infiel). Este diálogo se repetiu algumas vezes com Nexma afirmando 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 que as pragmáticas trouxeram aos mouriscos se relacionava à tentativa de apagamento das linhagens, pois a substituição dos nomes árabes por nomes castelhanos (inclusive em contratos vigentes) faria com que se perdesse a memória o que associado o à proibição do uso da língua árabe, geraria muita confusão social, comercial e de parentesco da comunidade (1996, p. XLVII - XLVIII).

Conforme ressalta El Alaoui (2011, p.12) nesse âmbito, 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 seria proteger a religião muçulmana (2011, p.13). Este autor nota também que em Castela, com um processo mais avançado de aculturação, o conhecimento do castelhano era maior e poucos conheciam o árabe em momentos anteriores às deportações massivas devidas à Guerra de Granada (1568-70). Resumindo a situação linguística dos mouriscos, Vincent (apud El Alaoui, 2011, p. 12) apontou que entre o monolinguismo absoluto arabófono e o bilinguismo existiam numerosas variantes de fala, como se pode observar 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 Alaoui, 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, poderiam ser interpretados sob um prisma relativo a ritos muçulmanos como de fato o

foram pela Coroa, em especial a questão do idioma árabe por meio da qual destaca uma provisão real de 1567

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.

A posse de livros em árabe correspondia a uma forma de resistência dos mouriscos, como mostra García-Arenal tendo em vista, como vimos acima, à identificação da língua com a religião, ponto irredutível 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 escritos 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.

As 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 importância da questão 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).

A vigilância da Inquisição nesse século 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 disse ter dito 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. No processo contra Juan de Sosa,

[...] éste pregunta si sería mejor que los cristianos nuevos que se reunen con él en Toledo rezasen en arábigo o en castellano, aunque él, al parecer, sabía árabe, y le contestaron: 'que no rezasen en arábigo sino castellano porque rezando arábigo, como no entendían lo que dezían 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 arábigo oraciones de moros.

Estes mediadores que em poderiam chegar a ser considerados *alfaquíes* (mestres e transmissores de saberes diversos a amigos e vizinhos) passam a ser conhecidos pela sua sabedoria, como García Arenal (2010, p. 68) nota, integrando uma rede ou "verdadeira trama", quase clandestina de transmissão cultural, perceptível para ela 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 mencionadas aqui, 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 (2017, p. 172) aponta quando se refere ao binômio heresia-apostasia dos mouriscos a qual se encontrava fortemente entrelaçada com a *diferença cultural* (que Nuñez Muley insiste em ressaltar em detrimento da crença na "seita de Maomé" ou "*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".

4 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) faço aqui um apanhado bem geral de algumas questões polêmicas que postularam relativas à tópicos dos processos de doutrinação, evangelização dos mouriscos.

Ainda que ao adentrar no estudo desse longo século mourisco 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 conclusões de Broggio (2013, p. 163), percebemos que não se pode 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 cabe fazer generalizações quanto a esta ou outra ordem.

Impossível fazer afirmações categóricas a respeito do papel de jesuítas neste processo de assimilação dos novos convertidos de mouros, no entanto, 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. Não entro aqui neste e outros casos que mereceriam um aprofundamento específico.

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. Neles 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 eruditas digressões sobre a origem da seita de Mahoma e que visavam a melhor forma de assimilar e incorporar para a cristandade as almas e braços do grupo humano mourisco. Essa conciliação não implica em tolerância com o Islã e seus seguidores vilipendiados nos textos (“maldito Maomé”, “ódio capital que nos tem”, cruéis, 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, que considerou 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 eliminadas pelo exemplo, assim o Islã seria neutralizado lenta e naturalmente.

Vale a pena destacar 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, invariavelmente, o cronista 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 Alaoui, 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 convenia 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 christiana, 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 (produzidos entre 1605 e 1607) e 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 dañósíssimo 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 ALAOUÍ, 2011, p17 [fol. 200v]).

O mourisco 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.

Ainda 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 metucioso 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 dos fiéis, não apenas os mouriscos, mas também judeu conversos e cristãos velhos.

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, aqueles tidos como mais necessitados de normativas e tratamentos (1994, p. XLIII).

A influência do espírito tridentino neste conjunto normativo 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).

Com esta menção panorâmica destes membros de ordens religiosas procuramos trazer à luz as contribuições de três dos inúmeros religiosos que atuaram, influenciaram por meio de seus escritos no processo de doutrinação e assimilação dos mouriscos, sempre 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 a alguma aproximação das almas de seus (quase) novos fiéis e no caso de Valencia e las Casas, a condenação moral da expulsão.

CONCLUSÃO

Podemos observar que a questão da religiosidade dos mouriscos longe de ser um assunto passível de ser abordado plenamente de forma abreviada só pode ser compreendida pelas diversas nuances que a compõem. Nesse sentido são impossíveis de ser ignoradas



variáveis como localidade, segmento social ao qual pertenciam, período estudado no âmbito do século XVI, características específicas da população ou subgrupo, entre muitos outros. Como já foi posto inúmeras vezes, a população mourisca não era homogênea e sendo assim 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 são muitas vezes mediados pela especificidade da documentação inquisitorial, não permitem afirmações categóricas quanto a certas 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 apresentavam origem e práticas diversas dos nascidos em território hispânico, além da diversidade 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 assentamento pleno e quase imediato em terras norte-africanas ou em localidades turcas, 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 Joaquín Gil Sanjuan. Málaga: Ed. Algazara, 1997.



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. Acceso: <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 Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: SECC- Biblioteca Nacional, 2010, p. 57-73. Acceso: <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. Acceso: DOI: 10.1163/057053909X12544602282277

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. Acceso 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. Acceso 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>

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.

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>

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