UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

XIMENA ISABEL LEÓN CONTRERA

**O desterro dos naturais da terra. Escrita, cotidiano, profecias
e revolta na expulsão dos mouriscos de Espanha (1492-1614)**

SÃO PAULO

2018

(versão corrigida)

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**O desterro dos naturais da terra. Escrita, cotidiano, profecias
e revolta na expulsão dos mouriscos de Espanha (1492-1614)**

(versão corrigida)

Ximena Isabel León Contrera

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História Social do Departamento de História da Faculdade de
Filosofia Letras, Ciências Humanas da Universidade de São Paulo,
para obtenção do título de Doutora em História

Orientadora: Profa. Dra. Ana Paula Torres Megiani

v.1

SÃO PAULO

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C764d Contrera, Ximena Isabel León
 O desterro dos naturais da terra. Escrita,
cotidiano, profecias e revolta na expulsão dos
mouriscos de Espanha (1492-1614) / Ximena Isabel León
Contrera ; orientadora Ana Paula Torres Megiani. -
São Paulo, 2018.
 539 f.

 Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de História. Área de concentração:
História Social.

 1. História de Espanha. 2. Profecias. 3. Crônica.
4. Guerras religiosas. 5. Orientalismo. I. Megiani,
Ana Paula Torres, orient. II. Título.

CONTRERA, Ximena Isabel León. **O desterro dos Naturais da Terra. Escrita, cotidiano, profecias e revolta na expulsão dos mouriscos da Espanha (1492-1614)**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutora em História.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Ana Paula Torres Megiani
(Orientadora)

Profa. Dra. Yone de Carvalho
PUC-SP

Prof. Dr. Marcos Antonio Lopes Veiga
FFLCH/USP

Profa. Dra. Ana Hutz
PUC-SP

Profa. Dra. Sooraya Karoan Lino de Medeiros

Agradecimentos

Se na construção de um projeto para uma tese de doutoramento (e de qualquer trabalho acadêmico) o candidato parte de uma ideia ou de várias ideias, a concretização da pesquisa apesar de ser um trabalho individual conta com a colaboração de inúmeras pessoas que propiciam tanto as condições de pesquisa materiais e burocráticas. Este caso não foi exceção e apesar de não ter contado com bolsa de estudos, obtive apoio financeiro da Universidade de São Paulo, através de um convênio com a Universidade de Salamanca que permitiu uma breve estada na Espanha para realização de pesquisas em arquivo, essenciais para a construção de uma pesquisa em história. A efetivação desse apoio se deveu ao empenho da orientadora deste trabalho e de funcionários da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo num momento tão difícil para a instituição e para a pesquisa científica de forma geral. Ter conseguido o apoio foi quase um milagre.

Assim agradeço em primeiro lugar à Profa. Livre-Docente Ana Paula Torres Megiani pela orientação deste trabalho e que novamente (como ocorreu no mestrado) deu as diretrizes essenciais e efetivas para o projeto, desenvolvimento e conclusão de uma pesquisa que tem por temporalidade a história ibérica moderna, ainda que sob um olhar que procurou contemplar a comunidade cuja cultura e sociedade estavam em um processo de desorganização nesta época: os muçulmanos forçados à conversão ao cristianismo, também chamados de mouriscos.

O exame de qualificação também foi uma parte de extrema importância para a constituição desta pesquisa e nesse sentido agradeço ao Prof. Dr. Bruno Feitler pela leitura crítica, atenta e precisa que muito contribuiu para melhorar e sanar problemas estruturais e de conteúdo. Da mesma forma as inúmeras sugestões e alertas do Prof. Dr. Marcos Antonio Lopes Veiga trouxeram muitos subsídios para o melhor desenvolvimento da pesquisa. Ao longo da escrita da tese lembrei de suas palavras.

O momento de construção do projeto é como todos sabem essencial para uma boa investigação e neste sentido agradeço a Flávia Preto de Godoy

Oliveira pelas inúmeras sugestões e esclarecimentos e mesmo pela gentil disponibilidade em meio aos seus próprios estudos para indicar (e em alguns casos encaminhar) fontes e bibliografia e mesmo realizar a leitura crítica do material em fase de preparação.

Da mesma forma o apoio de um professor e pesquisador maduro e de grande erudição foi muito importante para o desenvolvimento e concretização da investigação. Refiro-me a Marcos Antonio Lopes Veiga cuja enorme generosidade, maturidade e sabedoria humana e acadêmica iluminaram este trabalho. Considerei as suas palavras de historiador e docente experiente em inúmeros momentos de dúvida e de desalento.

Agradeço imensamente a Viviane Kawata pelas generosas palavras de incentivo e elogios (muitas não merecidas) e pelas leituras críticas e construtivas e que em muito contribuíram para rever conceitos, repensar certos tópicos e a eliminar confusões, além de melhorar a escrita. Da mesma forma que na pesquisa de mestrado, a ajuda de Viviane de perto ou à distância foi muito companheira e generosa, tendo-me ajudado também a conseguir uma publicação importante no último período da escrita do trabalho.

À Profa. Dra. Ana Hutz vai um muito obrigada pela oportunidade de assistir a sua disciplina “Cristãos novos: identidade e redes de comércio no período Filipino (1580-1640)”, o que muito me ajudou a refletir sobre a outra minoria religiosa e social deste período: os judeoconversos. Graças ao andamento da matéria diversas discussões com os colegas trouxeram subsídios além de ter me sido dada a oportunidade de apresentar um pouco das problemáticas relativas aos novos convertidos de mouros graças à generosidade da professora, que também fez uma leitura crítica muito rica do trabalho final, que foi incorporado a esta tese.

Obrigada ao Felipe Benjamin meu querido professor de árabe, um excelente docente, cujos conhecimentos compartilhados me ajudaram a entender e a desenvolver algumas temáticas relacionadas ao árabe clássico e que são abundantes na historiografia sobre os mouriscos. Espero voltar a ser a sua aluna após a conclusão de seu próprio doutorado ora em andamento.

Da mesma forma, agradeço a Lygia Ferreira Rocco e a Andrea Piccini que muito me ajudaram a desenvolver aspectos relativos à cultura material relacionada ao Islã através do curso de extensão pelo Departamento de Letras Orientais, da FFLCH “Introdução ao estudo da arte, arquitetura e urbanismo Islâmico” que tive a sorte de poder cursar.

Deixo um agradecimento também à Profa. Dra. Sooraya Karoan pela leitura de um trecho do trabalho.

Outro agradecimento, desta vez coletivo, vai para os colegas do Grupo de Estudos de História Ibérica Moderna (GEHIM), coordenado por Ana Paula que, como grupo realiza discussões muito produtivas e instigantes e que muito acrescentaram ao desenvolvimento desta pesquisa, ainda que no período final e, por causa disso, não tenha podido participar dos encontros como gostaria. Agradeço aos comentários e acréscimos ao projeto inicial discutido no âmbito do GEHIM-Grupo de Estudos de História Ibérica Moderna, os professores: Adriana Angelita, Tomás L’Abbate, Daniel Carvalho de Paula, André Sekkel, Ivan Feijó, Marcella Miranda, Clara Couto, Carol G. Mendes, além dos colegas já citados.

Obrigada à nova integrante familiar, uma bichana imperial, Cleópatra, que representa um pouco do amor aos animais nas duas religiões: dizem que Maomé apreciava muito os gatos e São Francisco de Assis quem consegue emocionar até uma ateia incurável. A inocência e charme da felina ajudou muito a manter a higiene mental tão necessária em momentos de dúvida e estresse.

Por fim, deixo aqui uma palavra mais do que especial aos *naturais da terra* granadina e grandes construtores de uma cultura eterna que inspiraram este e para quem dedico meus estudos de pós-graduação: mouriscos, mudéjares, mouros, árabes, muçulmanos não importa a denominação exata. A Espanha e nós descendentes nas américas iluminamo-nos com as contribuições das várias culturas que integram o Islã desde o seu surgimento no século VII.

Shukran.

بنوكران

E avrá cerca desto tres levantamientos; el primero será de avatimiento e perdida, el segundo de engaño e mentira hasta los traer á punto de muerte e perdida. El tercero será de honra e gracia e puerta y entrada para ganar todas las cibdades e reynos, e será tanto este rompimiento que haran los turcos sobre los xpianos, que entraram e remperan todas sus cibdades e reynos desde la mar de Daylan hasta la mar del Marcad, hasta no quedar ni oyr memoria dellos, sino fuere sus llantos; e ansi esta ysla se perderá, y su gente la conquista della mandará e decenderá como la lluvia de las nuves, e qualquiera señor esclavo, Dios altissimo nos dexe ver esta sucesion que es alto donador.

Jofor, trasladado por Alonso del Castillo.

Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado por mi El licenciado Alonso del Castillo, romançador del Santo Officio. Publicado por la Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia a cargo de José Rodriguez, 1852, p. 85.

Resumo

CONTRERA, Ximena Isabel León. *O desterro dos naturais da terra. Escrita, cotidiano, profecias e revolta na expulsão dos mouriscos de Espanha (1492-1614)*. 2018. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2018.

Esta tese representa uma análise de variadas fontes sobre o problema mourisco especificamente no Reino de Granada ao longo do século XVI e começo do XVII quando se verifica a expulsão do grupo de origem muçulmana na Península Ibérica. A opção pela documentação principal recaiu na análise de crônicas da Guerra de Granada e Rebelião das Alpujarras (1568) e num tratado de cronista oficial sobre os mouriscos de Espanha (1606), incluindo também bandos, cartas, profecias e outros documentos oficiais e não oficiais da Coroa e dos próprios mouriscos, bem como algumas fontes inquisitoriais em especial de processos do reino granadino, ainda que, eventualmente, exista um olhar em indivíduos de outros reinos. O primeiro conjunto elaborado por cronistas não oficiais, para além de abordar os eventos relativos à revolta dos mouriscos, incluem documentos oficiais e manifestações de mouriscos e outras fontes. O trabalho dividido em cinco capítulos contempla uma discussão historiográfica sobre a questão mourisca, seguida de uma análise da documentação a respeito de seus costumes e cotidiano. O terceiro capítulo trata de profecias mouriscas que seriam um dos elementos para a explosão da revolta dos chamados *naturais da terra*. A seguir a tese aborda a segunda guerra de Granada (a primeira ocorreu a princípio do século XVI) conforme apresentada pelas crônicas de dois granadinos: um diplomata espanhol membro da importante família Mendoza (Diego Hurtado de Mendoza) e um soldado (Luis del Marmol Carvajal), também granadino, que atuou dos combates para subjugar os levantados. A parte final contempla um tratado do humanista jesuíta e cronista oficial, Pedro de Valência, que reflexiona e aconselha o rei Felipe III sobre os mouriscos. Esta parte se debruça ainda nos estertores da presença *moura* no território europeu da Monarquia Hispânica e da expulsão, valendo-se de fontes iconográficas e de escritos apologéticos da remoção dos mouriscos de Espanha.

Palavras chave: mouriscos, crônicas, Islã, História Ibérica Moderna, orientalismo

Abstract

CONTRERA, Ximena Isabel León. *The exile of the natives of the land. Writing, daily life, prophecies and revolt in the expulsion of the moriscos of Spain (1492-1614)*. Doctoral Thesis in Social History. School of Philosophy, Literature and Human Sciences. University of São Paulo.

This thesis represents an analysis of several sources on the Moorish problem specifically in the Kingdom of Granada during the XVI century and beginning of the XVII when it is verified the expulsion of the group of Muslim origin in the Iberian Peninsula. The main documentation were some chronicles of the War of Granada and Rebellion of the Alpujarras (1568) and a treatise of an official chronicler on the Moors of Spain (1606), also including *bandos*, letters, prophecies and other official and unofficial documents of the Crown and of the Moors themselves, as well as some inquisitorial sources especially of processes of the kingdom of Granada, although eventually there is a look at individuals from other kingdoms. The first set prepared by unofficial chroniclers, besides addressing the events related to the Moorish revolt, include official documents and manifestations of Moorish and other sources. The work divided into five chapters contemplates a historiographical discussion on the Moorish question, followed by an analysis of the documentation regarding its customs and daily life. The third chapter deals with Moorish prophecies that would be one of the elements for the explosion of the revolt of the called *naturales de la tierra* (land's naturals). Then the thesis deals with the Second War of Granada (the first occurred in the early sixteenth century) as presented by the chronicles of two Grenadines: a Spanish diplomat member of the important Mendoza family (Diego Hurtado de Mendoza) and a soldier (Luis del Marmol Carvajal), who took part in the fighting to subdue those raised. The final part includes a treatise of the Jesuit humanist and official chronicler, Pedro de Valencia, who reflects and advises King Felipe III on the Moors. This part is focused on the rushing of the Moorish presence in the European territory of the Spanish Monarchy and the expulsion, using iconographic sources and apologetic writings of the removal of the Moors from Spain.

Key words: Moriscos, Chronicles, Islam, Modern Iberian History, Orientalism

Lista de Ilustrações

Fig. 1	Segunda Guerra das Alpujarras, principais focos da rebelião (fonte: Wikipedia- CC-BY-SA-3.0)	p. 35
Fig. 2	Frontispício de <i>Historia del Rebelion y Castigo de los Moriscos del Reyno de Granada</i> (1600)	p. 48
Fig. 3	Frontispício de Guerra de Granada (1627)	p. 49
Fig. 4	Frontispício de Guerra de Granada (1776)	p. 49
Fig. 5	Última página de Guerra de Granada (1627)	p. 84
Fig. 6	Frontispício de Guerra de Granada (1627)	p. 85
Fig. 7	Frontispício de um dos impressos de <i>Historia del Rebelion y Castigo de los Moriscos del Reyno de Granada</i>	p. 87
Fig. 8	Mouriscas em vestidos de rua, Christoph Weiditz (1498-1559), 1529 (Domínio Público)	p.133
Fig. 9	Mapa da Espanha mourisca,. Lapeyre (2011)	p.134
Fig.10	Chapin, Museu de la Alhambra	p.222
Fig.11	Dança mourisca (1529), Christoph Weidtz	p.230
Fig.12	Vestido de casa de mouriscas de Granada. Trachtenbuch (1529), Christoph Weidtz	p.236
Fig.13	Vestido de passeio de mulheres mouriscas de Granada. Trachtenbuch (1529), Christoph Weidtz	p.237
Fig.14	Mapa de Granada. Hintzen-Bohlen (1999)	p.318
Fig.15	Campanha de 1570 contra os mouriscos (Mapa), Cabanelas Rodriguez (1991)	p.320
Fig.16	O Reino de Granada durante a 2ª Guerra, Harvey (2005)	p.345
Fig.17	GYM-LEG, 73, 7. (1570). Santa Fé. Rodriguez de Diego; Marchena Ruiz (2009)	p.391
Fig.18	Mapa da Espanha mourisca, Lapeyre (2011)	p.396
Fig.19	<i>Pragmática y Declaracion sobre los Moriscos que fueron tomados por esclavos de edad de diez años y medio, y delas esclavas de nueve medio, del Reyno de Granada</i>	p.404
Fig.20	Obras varias de Pedro de Valência. Frontispício do Manuscrito da BNE.	p.423
Fig.21	Pedro de Valencia por um artista Anônimo (Instituto Valencia de Don Juan, Madri)	p.426
Fig.22	<i>La expulsión de los moriscos</i> por Vicente Carducho. Aguada azulada, pluma, preparado a lápiz sobre papel verjurado, amarillento (1627)	p.465
Fig.23	Manuscrito do <i>Bando de Expulsion de los moriscos de Valencia</i> . BNE. MSS 231336.	p.470
Fig.24	<i>Embarco de Moriscos en el Grao de Denia</i> por Vincent Mestre, óleo sobre tela (1613)	p.478
Fig.25	<i>Llegada de los Moriscos a Orán</i> , por Vincet Mestre (1613). óleo sobre tela.	p.480
Fig.26	<i>Rebelión de los Moriscos en la Muela de Cortes</i> , Vincent Mestre (1613), óleo sobre tela.	p.482
Fig.27	<i>Sublevación en la Vall de Gallinera o Laguar</i> , por Jerónimo Espinosa (1613), pintura sobre óleo.	p.485
Fig.28	<i>Embarco de Moriscos en el Grao de Valencia</i> , Pere Oromig (1613), óleo sobre tela.	p.486

Lista de Tabelas

Tabela 1: Inquisição espanhola: Tribunais, Tipos de Crimes, Relaxados (1560-1614) (Hutz, 2014) p. 158

Tabela 2: População mourisca segundo um documento de 1580 p. 399

Tabela 3: Embarques p. 485

Tabela 4: Estadística de los Moriscos embarcados en el Grao de Valencia hasta el 23/10/1609 (Lapeyre) p. 488

Tabela 5: Demografia da (Lapeyre) p. 494

Lista de abreviaturas e siglas

AHG- Archivo Histórico de Granada

AHN-Archivo Histórico Nacional

AGS-Archivo General de Simancas

BNE-Biblioteca Nacional de España

CODOIN-Coleccion de Documentos Inéditos para la Historia de España

DEL-Diccionario de la lengua española (Real Academia Española)

EEA-Escuela de Estudios Árabes (CSIC-Granada)

MCS-Miguel de Cervantes Saavedra

RAH-Real Academia de Historia

Sumário

Introdução		p. 15
Capítulo 1 -	Histórias de mouros – um ponto de vista sobre a historiografia dos mouriscos	p. 34
1.1 -	As crônicas da guerra de Granada como parte da historiografia mourisca	p. 40
1.2 -	Um tema adormecido por séculos	p. 50
1.3 -	A história e o outro	p. 67
1.4 -	Os cronistas da guerra de Granada, uma historiografia em formação	p. 79
Capítulo 2 –	A cultura incômoda – os mouriscos como uma minoria natural da terra e estrangeiros	p.122
2.1 -	Os mouriscos granadinos e suas práticas: coisas de mouros?.....	p.136
2.1.1 –	Abluções e banhos - ritual e material.....	p.138
2.2 –	O cotidiano da pressão, controle, opressão social e econômica.....	p.157
2.3 –	Olvidar quando puder a língua arábica, fazendo-a esquecer e que nunca se fale em vossas casas.....	p.166
2.4 -	O <i>Sínodo de Guadix y Baza</i> (1554) – alguns aspectos específicos.....	p.192
2.5 -	Manifesto de Francisco Nuñez Muley.....	p.213
Capítulo 3 -	Profecias ou ficções vãs? O messianismo mourisco como única esperança.....	p.246
3.1 –	Profecias ou <i>alguacías</i> incendiam os mouriscos granadinos.....	p.252
3.2 -	Os problemas.....	p.257
3.3 -	Profecias, <i>aljofores</i> , ficções, <i>alguacías</i> , juízos ou prognósticos mouriscos na narrativa de Luis del Marmol Carvajal.....	p.273
3.3.1 -	A profecia de <i>Zayd el Guerguali</i>	p.284
3.3.2 -	<i>Aljofor</i> do fim do mundo.....	p.288
3.3.3 -	A profecia do Encoberto, o fantástico rei dos mouros...	p.296
3.4 -	Remexendo nos <i>jofores</i> os mouriscos encontraram uma saída para suas tribulações.....	p.306
Capítulo 4 -	A revolta dos mouriscos do reino de Granada: guerra ou tumulto de uma minoria.....	p.312
4.1 -	O epitáfio da presença mourisca em Granada: o levante, antecedentes, eventos e desfecho.....	p.329
4.2 -	O que provoca a violência do mourisco? Representações nas crônicas de Marmol e Hurtado....	p.350
4.3 -	O “castigo” tardou mas chegou implacável: como Hércules teria feito com pigmeus, despedaçando-os, os	

	mouriscos não poderiam ganhar do poderoso Rei de Espanha.....	p.385
Capítulo 5 -	O que resta do mundo mourisco granadino e o Tratado dos Mouriscos de Espanha de Pedro de Valencia.....	p.394
5.1 -	Relíquias, pergaminhos e livros plúmbeos para construir (ou falsificar) uma história moura em busca de raízes cristãs.....	p.410
5.2 -	Pedro de Valência e um Tratado que buscava uma solução mediada.....	p.422
5.2.1 -	Uma visão humanista da questão social - o mourisco, o pobre e o processo de formação confessional da Espanha na virada do século.....	p.437
5.3 -	A expulsão dos mouriscos de Espanha e da Península Ibérica (1609-1614).....	p.460
5.3.1 -	A pintura como poderosa impressão dos ânimos.....	p.476
	Considerações Finais	p.498
	Fontes documentais e Bibliografia	p.507

Introdução

O mourisco é uma anomalia. Trata-se de um grupo populacional da Península Ibérica que não é mais muçulmano por ter recebido o batismo, mas tampouco é considerado efetivamente cristão. Ainda que seja visto de forma única pela Inquisição não apresenta a mesma origem e constituição de sua população nos diversos reinos, da mesma forma seus costumes de origem islâmica incorporam elementos tanto xiitas como sunitas. Recebe a denominação de *natural da terra* mas é visto também como um grupo estranho na sociedade hispânica e católica quinhentista. A desconfiança parece ser uma constante no tratamento dado pelas instituições monárquicas a estas comunidades, excetuando senhores e autoridades locais. Esta tese se debruça em vários aspectos deste longo século mourisco: 1492 a 1614 buscando desenvolver as questões trazidas pela documentação considerada e também pelas problemáticas que a bibliografia mais recente tem abordado.

Com a queda do reino *nasrida* de Granada¹ em janeiro de 1492, o poder da última taifa² muçulmana da Península Ibérica passa às mãos dos Reis Católicos. A partir deste momento, os seguidores da crença muçulmana nos reinos hispânicos da Península Ibérica tornam-se uma minoria religiosa, com uma transformação radical em seu status. Se, num primeiro momento, com o acordado nas Capitulações de Granada, a situação da população islâmica parecia continuar em bases similares, sob a denominação de mudéjares, em poucos anos verificaram-se mais do que as consequentes mudanças políticas.

Nas primeiras décadas do século XVI em todo o território hispânico, os grupos de muçulmanos que permaneceram em terras continentais foram

¹ No poder desde a primeira metade do século XIII, abrangendo as atuais províncias de Granada, Málaga e Almería e mais a zona meridional de Jaén e parte de Cádiz.

² Cidades reinos. Menocal lembra que “Em árabe taifa significa ‘partido’ ou ‘facção’ (...) Depois da fragmentação do califado de Córdoba [1031], as cidades, com as áreas que as cercavam, foram se tornando autônomas, estados independentes ou quase, que passaram a lutar entre si pelo prestígio e pela autoridade qual haviam sido da capital do califado andaluz, já aqueça altura arruinada. Nos primeiros anos, havia cerca de sessenta estados de diversos tamanhos e origens políticas. (...) Com o passar do tempo, as guerras incessantes entre eles terminaram por reduzi-los a um pequeno número com poder. MENOCAL, Maria Rosa. *O Ornamento do Mundo*. Trad. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 49

obrigadas a adotar a religião cristã através do batismo. Já não mais mudéjares passam a ser: *nuevos convertidos de moros* (ou *nuevamente convertidos*) e posteriormente conforme a região, *moriscos* ou *tagarinos* (em Aragão, Valencia e Catalunha). Mesmo com a conversão formal, os mouriscos³ não abandonaram necessariamente a sua crença e práticas islâmicas. A razão para isso foi uma evangelização deficiente numa língua para muitos desconhecida, embora a assimilação tenha se verificado em maior ou menor grau dependendo da região e do grupo social.

Em diversos momentos, a Coroa promulga medidas para eliminar práticas religiosas e culturais da “seita de Mahoma” que persistiam nas comunidades de novos convertidos⁴, o que resultou em negociações, postergações inclusive das medidas inquisitoriais, sem prejuízo de confrontos e também revoltas. Da mesma forma, as relações entre os antigos senhores da Península e os cristãos passam por transformações substanciais, variando de região em região, mas também conforme o tipo de relação de poder. O antigo reino de Granada, onde está o principal foco de boa parte deste trabalho⁵, apresentava um grande contingente populacional mourisco, muito devido a ter sido o último bastião islâmico a cair e, portanto, lugar de acolhida de muçulmanos dos demais reinos de taifas que foram sendo retomados pelo cristianismo ibérico.

Esta tese busca desvendar, através do estudo de crônicas da revolta de 1567-1570, os elementos constitutivos da identidade e as motivações e esperanças dos mouriscos quanto às estratégias adotadas no levante ocorrido no reino granadino, bem como as reações suscitadas por parte da Coroa até a expulsão final promovida entre 1609-1614. Desta forma este trabalho abrange fontes documentais e problemáticas do longo e singular século mourisco: os

³ Em Portugal, onde a população muçulmana era muito reduzida. No momento da expulsão dos judeus no final de 1496, também o rei D. Manuel I de Portugal (1495-1521) determinou que os mouros abandonassem o reino, sem nem mesmo existir essa disposição de batismo forçado. Soyer informa que para além do pequeno contingente populacional, em alguns casos indivíduos convertidos ao cristianismo, eram conhecidos como “renegados”, cristãos que tinham se islamizado voluntariamente ou em cativo (no Norte da África ou por piratas), existindo ainda casos de escravos ou homens forros de origem norte-africana. SOYER, François. *A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal: D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa* (1496-1497). Trad. Lisboa: Edições 70, 2013, p. 286-287.

⁴ Poderiam tanto ser praticas cripto-muçulmanas ou abertamente mouras.

⁵ As principais fontes aqui utilizadas abordam as questões mouriscas no reino granadino.

naturais sob o imperador Carlos V (1555-1556), durante o reinado de Felipe II (1556-1598) e seu filho, Felipe III (1598-1621).

Para situar esta análise, no trabalho incorporo uma preocupação inicial que se debruça na historiografia sobre os mouriscos, ou pelo menos ilumina alguns dos principais trabalhos que definem o estudo do tema, antecipados pela produção contemporânea representada pelas crônicas da revolta de Granada e das Alpujarras. Se em algumas obras contemporâneas sobre o tema a questão mourisca foi tratada sob uma perspectiva econômica⁶, posteriormente foram sendo incorporadas preocupações ou mesmo foco específico em aspectos ligados a demografia, sociedade, relações sociais. Nesta tese parto de indícios que indicam a complexidade que a ambivalência do mourisco naquilo que Ginzburg nota sobre “uma realidade cultural contraditória [que] pode transparecer mesmo em textos controlados como os dos processos de Inquisição”⁷, ou mesmo crônicas impressas.

As guerras de religião na Europa dos séculos XVI e XVII são eventos importantes para a constituição dos estados em formação, bem como da igreja e na Espanha⁸ dos Áustrias, o que se soma ao problema da constituição de uma hispanidade ou como Garcia Cárcel coloca, de um protonacionalismo. Unificar e uniformizar aspectos culturais nos reinos é considerado um aspecto essencial da paisagem hispânica quinhentista que vai se intensificando conforme as ameaças externas pressionam a Monarquia em diversos graus. Nas regiões norte e centro europeias, a ameaça protestante e, no Mediterrâneo ocidental (entre outras), o temor do império turco, rival da Monarquia Hispânica, são pontos constantes de tensão que pressionam a Coroa para a solução ou definição da questão mourisca.

Para alguns historiadores do tema, essa “solução”⁹ já estaria posta antes da revolta das Alpujarras e da guerra de Granada (início de 1568), sendo

⁶ SERRANO MARTÍN, Eliseo. La historiografía morisca. In: MOLINER PRADA, Antonio (ed.). *La Expulsión de los Moriscos*. Barcelona: Nabla Ediciones, 2009, p. 307-320.

⁷ GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlos. *A Micro-História e outros ensaios*. Trad. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989, p. 210.

⁸ A referência a Espanha é feita para identificar a reunião dos diversos reinos na Europa, excetuando o reino de Portugal cuja “questão mourisca” é diversa e por isso com questões específicas.

⁹ Deportação dos mouriscos do Reino de Granada para regiões mais afastadas da costa, para evitar ou dificultar fugas para a *berberia*, conspirações, acolhida de piratas e mouros africanos.

os levantes uma mera consequência da pressão que teria sido reiterada sobre uma comunidade em processo conflitivo de assimilação. A pressão pela total assimilação dos mouriscos, sem esquecer das questões econômicas e da exploração a que eram sujeitos, são apontadas como a causa do levante que agrava relação conflitiva com os cristãos velhos, inclusive pela demora da retomada do controle do reino em tumulto.

Sob um outro aspecto: o que os mouriscos do Reino de Granada pretendiam com o levante? Um tumulto localizado provocado por uma pressão cada vez maior pode ser uma explicação plausível, entretanto esta revolta envolve diversas localidades do reino de granadino, e conforme um dos cronistas atizada pela circulação de profecias messiânicas (*ficciones vanas*) difundidas por gente da *berberia* e que apontavam para um retorno ao Islã. Ou então, conforme outro prognóstico, previsões apocalípticas que apontavam para o fim do mundo incitando os tumultos.

Um item instigante sobre o estudo dos mouriscos em meio a um estado absolutista em formação reside no que foi colocado por um estudioso do assunto: sabemos mais sobre os mouriscos e suas práticas cotidianas do que sobre os cristãos velhos nessa época.

Vale a pena refletir a respeito do que Ariès observa para a vida neste período (ainda que se refira¹⁰ à sociedade francesa diante de outros dilemas): “o indivíduo não era como era, e sim como parecia, ou melhor como conseguia parecer”. A desconfiança da Inquisição e dos poderes constituídos residia justamente aqui: o mourisco finge, não consegue ser um católico e por isso representa uma ameaça estrangeira à Monarquia. Isto remete ao problema do mourisco que embora tivesse a sua identidade poderia integrar diversos grupos: a comunidade mourisca como qualquer outra era heterogênea, tanto cultural como socialmente e economicamente.

¹⁰ ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da Vida Privada, da Renascença ao Século das Luzes*. Trad. V.3. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 9.

As fontes documentais principais utilizadas em boa parte desta tese, são as crônicas da Guerra de Granada de Luis del Marmol Carvajal¹¹ e Diego Hurtado de Mendoza¹², que têm sido objeto de múltiplas análises desde a sua escritura e/ou impressão.

O trabalho de análise das duas crônicas é complementado pela leitura de outros documentos, um deles é a compilação de traduções do licenciado Alonso del Castillo, publicada no século XIX pela RAH¹³. Outro documento importante, e que da mesma forma do que o anterior é incluído (de forma incompleta por Marmol) é a Manifestação sobre os mouriscos de Francisco Nuñez Muley¹⁴.

A escolha desta documentação se deu tendo em vista os debates historiográficos, que muitas vezes polarizavam escolhas documentais em fontes escritas de fundo literário, preferindo fugir das fontes inquisitoriais (que seriam “contaminadas”) e aqueles que preferem a pluralidade e a crítica documental. O segundo grupo ao meu ver possibilita explorar melhor e com maior abrangência o tema escolhido pelo historiador, ainda que o outro também permita riqueza de abordagens.

¹¹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada. Dirigida a Iuan de Cardenas y çuñiga Conde de Miranda, Marques dela Bañeza, del consejo de estado del Rey nuestro señor, y su presidente en los dos Reales consejos de Castilla, y de Italia. Hecha por Luys del Marmol Caruajal, andante en corte de su Magestad. Impressa en la ciudad de Malaga por Iuan Rene a costa del aucr. Año de mil y seys cientos. Con privilegio.* [livro impresso digitalizado BNE, 1 v., 1600]

¹² *Guerra de Granada. Hecha por El Rei de España don Phelippe II, nuestro señor contra los Moriscos de aquel reino, sus rebeldes. Historia escrita en quatro libros. Por Don Diego de Mendoza, del consejo del Emperador don Carlos V. su embaxador en Roma, i Venecia; su Governador i Capitan General en Toscana. Publicada por el licenciado Luis Tribaldos de Toledo, Chronica mayor del Rey nuestro señor por las Indias, residente en la corte de Madrid, i por el dedicada. A don Vicente Noguera, Referendario de ambas Signaturas de su Sanctidad, del Consejo de las dos Magestades Cesarea i Catholica, gentilhombre de la Camara del Archiduque de Austria Leopoldo. Contadas las licencias necessarias En Lisboa. Por Giraldo de la Viña. Con privilegio. Año 1627.* (Impresso BNE digitalizado)

¹³ *Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado por mí El licenciado Alonso del Castillo, romançador del Santo Officio. Publicado por la Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia a cargo de José Rodríguez, 1852.* (Em dois volumes impressos digitalizados)

¹⁴ Memoria, Francisco Núñez Muley (1567) Apéndice (Edición de R. Foulché-Delbosc, in *Revue Hispanique*, p. 205-239). In: AYALA, Martín de. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza. Estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano.* Granada: Universidad de Granada, 1994, XXXIII-LII.

Para efeito desta pesquisa faço uso das edições impressas em 1627 e em 1776 da *Guerra de Granada* de Hurtado¹⁵. No caso do relato de Marmol¹⁶, a primeira de impressão foi em 1600, no entanto também por vezes utilizo trechos dos textos preliminares da impressão de 1797. Trata-se de impressos bastante similares, sendo que a de 1797 apresenta um texto preliminar que esclarece alguns pontos sobre a obra do cronista, e aspectos de sua trajetória de vida. Aparentemente ocorreu uma boa circulação de cópias impressas desde a primeira edição, mas aos poucos a História de Mármol foi desaparecendo até se tornar rara, conforme atesta no Prólogo de responsabilidade do impressor da segunda impressão. Diversas versões da primeira impressão da crônica de Marmol encontram-se digitalizadas e disponíveis *on line* (em formato de fotocopia ou imagem) existindo variações nas quais ocorre até mesmo repetição de alguns fólhos, por exemplo no *Libro Tercero* (nos *jofores*) ou a ausência da Tabla de Contenidos em outra.

Com uma trajetória diversa, a narrativa de Hurtado permaneceu manuscrita por muito tempo circulando com esse formato. Assim como o fez com outros escritos, Marmol se valeu de certas passagens da narração da guerra feita por Hurtado para compor a sua crônica conforme será abordado mais adiante neste trabalho. Uma das perguntas que caberia sobre estas narrativas envolvem a sua operação: se como uma reafirmação do poder real, já que segundo Hernán, neste período o cronista converte-se na demonstração mais cabal da ciência política¹⁷, neste caso mais do que uma simples fonte de produção de propaganda anti-mourisca ou de apologia da expulsão de gente vista como ameaçadora ou violenta, ou mesmo contra o poder turco, num momento em que se verificavam guerras de religião na Europa.

¹⁵ *Guerra de Granada, que hizo El Rey D. Felipe II. Contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes. Escribióla D. Diego Hurtado de Mendoza, del Consejo del Emperador Don Carlos V. su Embajador en Roma i Venecia; su governador i Capitan General en Toscana. Nueva impresion completa de lo que faltava en las anteriores, i escribió el Autor; i añadida con su vida, i lo que se havia suplido por el Conde de Portalegre. Con licencia del Real Consejo. En Valencia en la oficina de Benito Monfort, año 1776.* Encontra-se disponível *on line* uma versão manuscrita, que parece ter circulado bastante antes da primeira impressão.

¹⁶ *Historia del Rebelion y Castigo de los Moriscos del Reyno de Granada, dirigida a Don Juan de Cardenas y Zuñiga, Conde de Miranda, Marques de La Bañeza, del Consejo de Estado del Rey N.S. y su Presidente en los dos reales consejos de Castilla de Italia. Hecha por Luis del Mármol Carvajal, andante en corte de S.M. Segunda impression. En Madrid en la imprenta de Sancha año de MDCCXCVII.* [livro impresso digitalizado, dois volumes, University of Toronto]

¹⁷ HERNÁN, Enrique García. La España de los cronistas reales en los siglos XVI y XVII. *Norba. Revista de Historia*, Instituto de Historia. CSIC, v. 19, p. 132.132, 2006.

A Guerra de Granada e as revoltas das Alpujarras não foram os únicos embates de uma comunidade contra disposições da coroa, entretanto, graças à impressão da crônica de Marmol, e a consequente circulação, foi disseminada a visão sangrenta do levante mourisco, quase 30 anos depois dos eventos. Menos de uma década depois disto ocorre a expulsão da comunidade mourisca em toda a Espanha e logo em seguida mais textos apologéticos passam a circular¹⁸. Curiosamente as duas narrativas da guerra apontam que as consequências dos levantes – deportação do reino de Granada – foram mais graves para os mouriscos.

Embora tenham sido incluídas na história de Marmol diversas fontes de origem mourisca (cartas, profecias, conversas) lamentavelmente não chegou até nós uma narrativa completa pelo olhar dos levantados.

Para além das crônicas mencionadas neste trabalho são consideradas outras documentações como bandos, pragmáticas e processos inquisitoriais, possibilitando observar de forma complementar dos eventos enriquecendo as leituras das representações trazidas pelas fontes principais. Assim, ao efetuar a análise, podemos buscar entender como dialogam entre si, se existem similitudes, discordâncias ou pontos de silêncio. Como foram representados os mouriscos diante das restrições impostas e intensificadas, às vezes, por motivos extra religiosos¹⁹?

No caso do final deste século mourisco, focamos a nossa análise no Tratado composto pelo humanista jesuíta Pedro de Valencia²⁰ escrito a título de aconselhamento ao rei, Felipe III. Também neste momento foram consideradas outras fontes, como escritos apologéticos da expulsão (impressos em abundância ainda durante os anos em que a expulsão estava sendo

¹⁸ Como informado o texto de Marmol foi impresso pela primeira vez em 1600 e a expulsão definitiva dos mouriscos da Península Ibérica aconteceu a partir de 1609 até 1614.

¹⁹ MARTÍN In: MOLINER PRADA, op. cit., 314-316. Questões ligadas às críticas sofridas pelo valido, o duque de Lerma, jogaram papel importante na expulsão final dos mouriscos, conforme apontam alguns historiadores. Quais seriam esses elementos não religiosos: Banhos coletivos, festas, uso de hena por homens e mulheres nos cabelos e como ornamento no rosto e no corpo, vestuário ("*Nuestro hábito cuanto á las mujeres, no es de Moros, es traje de provincia, como en Castilla y en otras partes se usa diferenciarse las gentes en tocados, en sayas y en calzados. (...)*") explica Francisco Núñez Muley em seu famoso testemunho, *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro Segundo, Capitulo IX, p. 90) incluindo calçados e jóias, os sobrenomes, entre outros.

²⁰ *Tratado acerca de los Moriscos de España*, Pedro de Valencia. In: Obras Varias. M.S. BNE, Mss 8888, folio 7. (1606, manuscrito disponível on line)

implementada), bem como obras de pintura retratando as cenas de momentos específicos da expulsão, encomendados pela Coroa.

Uma das preocupações deste trabalho foi problematizar a abordagem do objeto de pesquisa, procurando atenção para “reduções deterministas”²¹ conforme Chartier (1987, apud Ginzburg, 2007, p.263), relativas às perseguições e à expulsão dos mouriscos. Observa-se neste sentido que nem todo o grupo (longe de ser homogêneo) teve o mesmo destino, pois as relações com os cristãos velhos não eram estanques ou únicas. Assim como outros grupos minoritários os mouriscos ocupavam diversos papéis na sociedade quinhentista granadina. Como Schwartz, e outros, aponta em seu livro de 2008²², podem ser verificados comportamentos de alguma forma tolerantes no mundo luso-hispânico²³. A bibliografia e as fontes documentais indicam que a tolerância mais do que relacionada a questões religiosas, e culturais, esteve vinculada a práticas sociais e econômicas entre uma nobreza (gerações e famílias, não apenas atitudes de indivíduos mais “tolerantes”) que não aceitava ser privada de súditos de grande valia em mais de uma esfera. A própria relação do cronista Luis del Marmol Carvajal com o mourisco tradutor, licenciado Castillo era multifacetada²⁴.

E ao fazer a prospecção inicial de fontes bibliográficas da temática dos mouriscos verifiquei uma extensa e variada produção, em especial nas últimas décadas. A maioria está constituída de autores espanhóis e de forma mais esparsa de hispanistas anglo-saxões, existindo obras muito influentes vindas da França e mais recentemente produção de intelectuais indianos e de

²¹ CHARTIER, Roger et al, *La sensibilité dans l'histoire*, Clamecy, 1987, p.26.

²² SCHWARTZ, Stuart B. *Cada Um na Sua Lei – Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

²³ Dadson destaca o conde de Salinas como tendo protagonizado um embate com o conde de Salazar, o encarregado da expulsão dos mouriscos, DADSON, Trevor. *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XV-XVIII) Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid: Iberoamericana-Vervuet, 2007, p. 25 e 26.

²⁴ Se tinham uma relação amistosa que se estreitara quando Marmol residiu no Albaicín por volta de 1577 e, por sua vez, Alonso del Castillo tinha recebido uma mercê regia na forma de um imóvel também nesse bairro em 1575, tendo também adquirido outras casas de mouriscos expulsos), Castillo Fernández considera que se tratava de relação desigual. Trocavam leituras, documentos árabes traduzidos e mantinham discussões sobre a história e a cultura islâmica em geral e o passado *nasrida*, no entanto Marmol poderia ser interpretado como demonstrando-se neutro ao se referir a Castillo, sem demonstrações de afeto ou proximidade enquanto o mourisco, na visão de Castillo Fernández se referia ao cronista como "meu amigo" ou "meu especial amigo". CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 147-148.

países muçulmanos (Egito, Turquia, Líbano entre outros) e também de portugueses, voltados aos mouriscos lusos. Epalza um dos mais importantes autores que trataram do tema chama a atenção para a necessidade de estudar o período mudéjar ou mesmo a fase posterior à expulsão, o que vem sendo feito neste último caso exigindo o conhecimento das línguas árabe e turca, além do dialeto peninsular como o aljamiado²⁵.

Nos momentos iniciais deste trabalho muitos pontos e questionamentos surgiram a partir das reflexões de Caro Baroja²⁶ e da pesquisa documental de Braudel²⁷ que, para além das vastas referências documentais também trataram do tema mourisco e dos próprios eventos da Guerra de Granada e do levante das Alpujarras como parte de suas preocupações historiográficas. Se o primeiro trouxe em seu ensaio (como ele mesmo denominava) a abordagem antropológica num trabalho de história que foi privilegiado pelo olhar etnográfico, o trabalho de Braudel para além das questões teóricas quanto à longa duração e aos tempos diversos da história, lançou alguns desafios aos historiadores de décadas posteriores quanto à identidade deste grupo diante da Espanha católica filipina.

Os trabalhos de García-Arenal contribuíram em vários temas da tese²⁸, tendo em vista o seu transitar por grande diversidade objetos e temáticas, alguns relacionados ao religioso (dissimulação, falsificações, linhagens, messianismo, polêmicas religiosas, minorias) e outros ao uso das fontes inquisitoriais. Seus estudos a respeito de indivíduos e personagens possibilitaram e reflexão quanto sujeitos específicos do mundo ibérico moderno, bem como os desafios que os mouriscos enfrentavam e as suas estratégias. Como sobreviver e prosperar diante das pressões de medidas uniformizadoras e da ação do Santo Ofício?

Tanto Regla como Lapeyre em seus livros clássicos²⁹ integram o núcleo duro da historiografia e geografia (demografia) sobre os mouriscos, no

²⁵ EPALZA, Mikel de. *Los Moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre, 1997.

²⁶ CARO BAROJA, Julio. *Los Moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

²⁷ BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo de o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*. Trad. Volumes 1 e 2. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

²⁸

²⁹ REGLA, Joan. *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona: Ariel, 1974. LAPEYRE, Henry. *Geografía de la España morisca*. Trad. Valencia: Universitat de València, 2011.

entanto, García-Cárcel também pode ser incluído neste rol, por conta de um importante texto no qual fez um balanço sobre a historiografia mourisca³⁰. A construção das histórias de Espanha, que nos ajuda a analisar os processos historiográficos, foi objeto de uma coletânea especialmente relevante para a composição deste trabalho, tendo sido coordenada por ele. A escrita corográfica e aspectos a ela ligados no âmbito da coroa espanhola produziu diversos estudos que também compõem a bibliografia essencial, em especial o de Kagan³¹, mas também de Shapiro com a sua cultura dos fatos³², notoriamente por ter possibilitado compreender melhor o estilo de escrita se não popular, tampouco humanista ou cortesão, próprio de muitos pensadores e cronistas do século XVI.

Algumas das produções de Bernard Vincent integram a base que me permitiu não apenas superar algumas dificuldades advindas de debates historiográficos sobre os tipos de fontes preferíveis considerar, e outras contribuíram a dar voz aos mouriscos. O debate entre o francês e Márquez Villanueva³³ para além do interesse na discussão em si me ajudou a evitar polarizações desnecessárias quanto às fontes. O trabalho deste último também trouxe inúmeros subsídios, tendo em vista as suas análises de fontes literárias e também de discursos e correspondências diante de sua desconfiança do uso de documentação inquisitorial que, para este autor, viria carregada unicamente de perspectivas negativas sobre os mouriscos.

A forma de análise dos textos polêmicos de mouriscos e cristãos e de literatura *aljamiada* no ambiente inquisitorial em plena operação (o que não impedia uma intensa circulação de escritos proféticos mouriscos), bem como a relação assimétrica entre as esperanças dos mouriscos e dos protestantes no contexto ibérico estão presentes na obra de Cardaillac. Este autor, Braudel e

³⁰ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. La historiografía sobre los moriscos españoles: aproximación a un estado de la cuestión. *Estudis*, VI, 1977, p.71-79.

³¹ KAGAN, Richard L. La corografía en la Castilla: género, historia, nación. *Actas del III Congreso de la AISO*, I, Toulouse-Pamplona, 1996. KAGAN, Richard L. *Los Cronistas y la Corona: La política de la historia en España en las Edades Media y Moderna*. Trad. Madrid: Marcial Pons, 2010.

³² SHAPIRO, Barbara J. *A culture of fact: England, 1550-1720*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

³³ VINCENT, Bernard. El Río Morisco In: *El Río Morisco*. Trad. Zaragoza: Prensas de la Universidad, 2006, p. 131-144. MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. Carta abierta a Bernard Vincent. *Sharq al-Andalus*, n. 19, 2008-2010, p. 279-293.

Vincent, ainda que em épocas diversas da historiografia francesa, desenvolveram interpretações sobre a Espanha quinhentista e seiscentista. Se Braudel se encaminha para a impossibilidade da co-existência, o último alerta para o perigo das ideias que apontam para um fosso intransponível entre as comunidades mourisca e cristã velha. O primeiro ao explorar a documentação sobre a literatura de controvérsia anti-cristã, aprofunda o conhecimento sobre o ponto de vista dos mouriscos, cuja produção permaneceu manuscrita e portanto, menos conhecida do que a visão do anti-mourisca.

A consulta a trabalhos recentes sobre mundo ibérico moderno de Soyer e Poutrin³⁴, possibilitou a compreensão de fenômenos e eventos específicos que enriqueceram o texto; o primeiro pelas abordagens sobre os mouriscos em Portugal e a questão da conversão religiosa com base em fontes do direito canônico, no caso da segunda.

Os estudos produzidos por historiadores anglo-saxões tanto no âmbito do Islã como de temas específicos (revoltas) permitiram o imprescindível estudo do reinado filipino, é o caso dos hispanistas clássicos Elliot, Schwartz e Kamen³⁵. Dentro do primeiro grupo temos em *Uma História dos Povos Árabes* de Albert Hourani, a base para qualquer trabalho que trate do tema Islã³⁶. Da mesma forma foram essenciais as leituras das obras de Magnier, sobre Pedro de Valência e os apologistas da expulsão³⁷, sem esquecer do artigo sobre o jesuíta que Maravall nos brindou³⁸, bem como *Muslim in Spain* (volume 2) de L.P. Harvey, cujas considerações sobre o levante contribuem para as análises correspondentes³⁹.

³⁴ SOYER, François. *A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal: D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)*. Trad. Lisboa: Edições 70, 2013. POUTRIN, Isabelle. *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012. Neste último caso agradeço a Eduardo Cesar Marques pela gentileza dispendir seu tempo em visita a Paris e me trazer este livro a tempo para a leitura.

³⁵ ELLIOTT, J. H. *La Europa Dividida, 1559-1598*. Trad. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2005. SCHWARTZ, op. cit. KAMEN, Henry. *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*. Trad. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

³⁶ HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

³⁷ MAGNIER, Grace. *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos. Visions of Christianity and Kingship*. Leiden/Boston: Brill, 2010.

³⁸ 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.

³⁹ HARVEY, L.P. *Muslims in Spain - 1500 to 1614*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

A guerra, e em especial as revoltas de grupos marginalizados, são tratadas levando muito em conta a produção de autores como Zemon Davis e E.P. Thompson, além de Hale e Beik⁴⁰ cujos artigos aqui citados foram publicados na *Past and Present*. Quanto aos aspectos culturais das ações turbulentas e atos de iconoclastia faço uso dos estudos e constatações de Grabar e Hodgson⁴¹, sem esquecer da análise clássica sobre cultura e religião de Geertz⁴².

Estudos com significativo grau de pluralidade integram o amplo espectro de coletâneas de artigos que possibilitaram a compreensão de fenômenos específicos sociais, culturais, historiográficos e religiosos do período. Obras coletivas recentes que congregaram o tema da expulsão dos mouriscos, pontos de aproximação entre as civilizações latina e islâmica, os registros dos primeiros contatos de cristãos com o Islã (servindo para iluminar a figura do profeta); identidades e fronteiras, sendo este o conceito que congregou diversos iberistas da época moderna em uma coletânea recente (2016 que me permitiu refletir sobre temáticas relacionadas com: confessionalização, martírio, convivência (tratada também por Schwarz) entre outros.

Investigações doutorais mais recentes trouxeram muitos subsídios para o desenvolvimento deste trabalho, é o caso daquelas de Javier Castillo Fernández sobre o cronista Marmol e Marya T. Green-Mercado a respeito de profecias mouriscas do período⁴³.

Ainda que a sua interpretação das relações ocidentais (ibérica) com o mundo muçulmano possa ser relativizada, por ter sido excessivamente

⁴⁰ DAVIS, Natalie Zemon. The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France. *Past and Present*, n. 59, May/1973, p. 51-91 (incluindo mais dois papers nos quais debate este tema publicados pelo mesmo periódico). THOMPSON, Edward Palmer. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth century. *Past and Present*, n. 50, 1971, p. 76-136. BEIK, William. The Violence of the French Crowd from Charivari to Revolution. *Past and Present*, v. 197, n. 1, November/2007, p. 75-110.

⁴¹ GRABAR, Oleg. Islam and Iconoclasm. In: GRABAR, Oleg. *Early Islamic Art 650-1100 Constructing the Study of Islamic Art*. V. 1. London: Routledge, 2005, p. 43-56. HODGSON, G.S. Islam and Image. *History of Religions*, v. 3, n. 2, Winter/1964, p. 220-260.

⁴² GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Trad. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

⁴³ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit. GREEN-MERCADO, Marya T. *Morisco Apocalypticism: politics of prophecy in the Early Modern Mediterranean*. Doctoral of Philosophy Dissertation. Department of Near Eastern Languages and Civilizations. The University of Chicago. Chicago, Illinois, 2012.

influenciada por textos já ultrapassados ou superficiais para um historiador que se banham da visão de choque de civilizações, aspectos essenciais deste trabalho puderam ser desenvolvidos graças à contribuição substantiva pela leitura de Barboza Filho nos capítulos *A Ibéria e as alternativas do Ocidente e Absolutismo e Absolutismo e neotomismo na Ibéria do século XVI*⁴⁴.

Obras clássicas de Weber e Koselleck⁴⁵ são base para algumas reflexões de fundo, possibilitando interpretar alguns mecanismos sociais, além da semântica das temporalidades, o que também foi possibilitado na consulta aos escritos de Ibn Khaldoun⁴⁶.

Outros trabalhos bem mais atuais, tais como a coletânea organizada por Lima e Megiani⁴⁷, contribuem para a reflexão a respeito de profecias e messianismo (outra tópica essencial para a leitura das crônicas e a partir destas as esperanças do grupo analisado). Neste âmbito em que o desafio do desemaranhar o novelo das profecias apocalípticas dos mouriscos apresentou-se como mais do que importante, a sua interpretação encontrou uma base não apenas nos trabalhos clássicos como os de Delumeau⁴⁸ e García-Arenal, mas também nos de Jordan-Arroyo, Olivari e Green-Mercado⁴⁹. Com abordagem do tema profético no Islã, que permitiu avançar neste processo alguns textos de Abboud-Haggar e Subrahmanyam⁵⁰ foram essenciais, este último por

⁴⁴ BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artificio*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000, p. 143-315.

⁴⁵ WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. v. 1. Trad. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2006.

⁴⁶ JALDÚN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. Trad. México: FCE, 1977.

⁴⁷ LIMA, Luís Filipe Silvério; MEGIANI, Ana Paula Torres (Ed.). *Visions, Prophecies and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*. Leiden, Boston: Brill, 2015.

⁴⁸ DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade. Uma história do Paraíso*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

⁴⁹ JORDÁN ARROYO, Maria V. *Sonhar a História. Risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrécia de León*. Bauru, SP: EDUSC, 2011. OLIVARI, Michele. Milenarismo y política a fines del quinientos: notas sobre algunos complots y conjuras en la monarquía hispánica. In: RUCQUOI, Adeline; BURUCÚA, José Emilio; BERNAND, Carmen; CARRERAS, Juan José et al. *En pos del Tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2000, p. 137-160. GREEN-MERCADO, Marya T. The Mahdī in Valencia: Messianism, Apocalypticism and Morisco Rebellions in Late Sixteenth-Century Spain. *Medieval Encounters*, n. 19, p. 1-28, 2013.

⁵⁰ ABOUD-HAGGAR, Soha. Apocalipsis, resurrección y Juicio Final en la cultura islámica. In: RUCQUOI, Adeline; BURUCÚA, José Emilio; BERNAND, Carmen; CARRERAS, Juan José et

apresentar as possibilidades presentes nas histórias conectadas da época moderna, já que do conjunto de fenômenos operando em escala global neste período um deles foi justamente o milenarismo, englobando não apenas a expansão europeia, mas também os mecanismos de resistência dos grupos minoritários e/ou ameaçados⁵¹. A leitura da historiadora egípcia, Soha Abboud-Haggag proporcionou uma excelente referência sobre os temas escatológicos no Islã.

Com seu trabalho pioneiro⁵², a socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz nos ajuda a entender as bases do surgimento da interpretação dos movimentos messiânicos. A obra de Hobsbawm sobre os rebeldes primitivos⁵³ integra este momento leitura das profecias dos mouriscos, ainda que devamos contextualizar esta produção dentro de um período da historiografia muito marcado pela visão marxista e com forte influência dos processos de lutas de classes.

Sob o aspecto metodológico esta tese é devedora do pensamento de Michel Foucault historiador, sobretudo quanto à descrição e análise do discurso, entre outros⁵⁴. As suas reflexões que tratam da escrita e da questão do autor neste período possibilitam a abertura de caminhos para a leitura dos documentos e do contexto de sua produção, e ainda para poder problematizar certos aspectos ainda relevantes sobre a longa duração. Historiadores do livro, da leitura e da comunicação escrita como Bouza⁵⁵, Chartier e Castillo Gomez⁵⁶,

al. *En pos del Tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2000, p. 43-76.

⁵¹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. O milenarismo do século XVI do Tejo ao Ganges. In: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Impérios em Concorrência. Histórias Conectadas nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2012, p. 113-114.

⁵² DE QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *O messianismo - no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus Editora; EDUSP, 1965.

⁵³ HOBBSAWM, Eric. *Rebeldes Primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Trad. Barcelona: Ariel, 1959.

⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Trad. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso. Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

⁵⁵ Em especial BOUZA, Fernando. *Corre Manuscrito. Una Historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001. BOUZA, Fernando. *Del Escribano a la Biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (Siglos XV-XVII)*. Madrid: Editorial Síntesis, 2010.

⁵⁶ CASTILLO GÓMEZ, Antonio. Historia de la cultura escrita ideas para el debate. *Revista Brasileira de História da Educação*, n. 5, jan/jun, 2003. CASTILLO GÓMEZ, Antonio. *Livros e Leituras na Espanha do Século de Ouro*. Trad. Cotia/SP; Ateliê Editorial, 2014.

Feros⁵⁷ e, que em muitos casos estão vinculados ao pensamento de Foucault, integram as bases aqui presentes para o desenvolvimento da análise das crônicas e da relação do cronista e escrito.

A circularidade que permeia as relações entre cultura popular e erudita (ou cortesã), observada em diversos momentos em especial nas crônicas, foi abordada tendo em vista preceitos e interpretações de Bakhtin e também de Ginzburg⁵⁸.

Ainda que o método da microhistória não integre de forma substantiva esta tese, o desafio interpretativo lançado por Giovanni Levi e o seu prefaciador francês Jacques Revel⁵⁹ foi aqui considerado na busca da apreensão do objeto primordial em meio à turbulência social e das estratégias que as populações camponesas adotaram no período.

A leitura da coletânea sobre a nova história cultural, de Lynn Hun, propiciou avançar na análise dos relatos da guerra mourisca dentro de uma visão comparativa de outros movimentos de revoltas populares por trazer uma síntese e reflexão quanto à produção que Zemon Davis e Thompson fizeram sobre massas, comunidades e rituais⁶⁰, além dos capítulos sobre Foucault e Geertz.

Esta tese foi organizada em cinco capítulos que basicamente tratam daquilo que denomino talvez um pouco imprecisamente de século mourisco⁶¹ (salvo o breve período mudéjar até 1500) e está dividido em duas partes comandadas pelos documentos principais: as crônicas da guerra e o tratado sobre os mouriscos espanhóis.

⁵⁷ FEROS, Antonio. Reflexiones atlánticas: identidades étnicas y nacionales en el mundo hispano moderno. *Cultura Escrita & Sociedad*, n.2, p. 77-107, 2006.

⁵⁸ BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. Trad. São Paulo: Hucitec-Ed.UnB, 1987. GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um Moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

⁵⁹ LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Trad. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

⁶⁰ DESAN, Suzanne. Massas, Comunidade e Ritual na obra de E.P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 63-96.

⁶¹ Tomo emprestado os epítetos de Vincent tanto “a guerra dos 100 anos de Granada” como de Hobsbawm e o seu “o breve século XX”.

No primeiro capítulo me encarrego de pontuar a historiografia sobre os mouriscos, além de proceder a um recuo temporal tendo em vista que as crônicas de Hurtado e Marmol representam alguns dos principais e primeiros escritos que tratam dessa comunidade em Granada. Neste apartado é traçado um retrato da situação dos mouriscos como objeto do olhar de cronistas e historiadores desde a queda do rei mouro no final do século XV até os dias de hoje.

Se no primeiro capítulo as questões historiográficas permitam estabelecer uma base de discussões que objetive a compreensão do problema mourisco, nos demais são feitas leituras mais específicas de acordo com algumas temáticas tratadas nas fontes documentais.

Assim, o segundo capítulo trata dos elementos do cotidiano do grupo segregado a partir das fontes incorporadas em especial pelo cronista-soldado Luis del Marmol Carvajal e dos hábitos, costumes e práticas que as Pragmáticas de 1566-1567 buscam eliminar de uma vez por todas. Os diversos aspectos da vida dos naturais são abarcados como resposta às referidas pragmáticas pelo Manifesto do mourisco Francisco Nuñez Muley, e que Marmol inclui em seu relato, traçando muitos dos principais aspectos culturais. Outros documentos foram também considerados aqui já que, se o mourisco-velho buscou denunciar as pragmáticas por restringirem a vida e não apenas a suposta prática religiosa dos mouriscos, outros escritos permitem ampliar o recorte temático do cotidiano. Um deles foi o *Sínodo de Guadix e Baza* (1554), indicando que a uniformização dos costumes dos granadinos foi um processo de duração maior do que apenas a edição (ou reedição) de medidas específicas. Trata-se de uma parte onde alguns dos antecedentes do levante são apresentados e discutidos.

Igualmente focado em aspectos da identidade dos mouriscos, o terceiro capítulo trata de elementos mais obscuros e complexos de desvendar também relacionados às causas do levante, já que se referem inclusive às origens do Islã: as profecias mouriscas contendo esperanças milenaristas e escatológicas. Estes escritos, que circulavam entre os mouriscos desde antes do período dos Áustrias, poderiam ser entendidos como um elemento de longa duração que desempenhou um papel decisivo na eclosão do levante mourisco

de 1568. As profecias que Marmol incorporou na crônica são três, extraídas do conjunto de traduções realizadas pelo mourisco Alonso del Castillo.

A guerra propriamente dita é o tema explorado no capítulo quarto e, neste sentido, tanto os antecedentes específicos como a sua contextualização diante de outras explosões de violência popular ou tumultos da época moderna ocorridos fora da Espanha, com outros grupos sócio-religiosos como protagonistas. Aqui procuro apontar que a violência reativa dos mouriscos diante das medidas da Coroa (e da opressão do diferente por toda a sociedade, em especial senhores e Santo Ofício) e o consequente castigo aplicado não foram exclusivos da Monarquia Hispânica. Outros subtemas decorrentes mais específicos (iconoclastia e martírios) vinculados à cultura muçulmana são também contemplados. Para complementar, o capítulo desenvolve uma narrativa sobre o momento posterior ao castigo infringido aos mouriscos granadinos pela Monarquia.

O desfecho do problema mourisco no alvorecer do novo século, partindo das reflexões do humanista e pensador Pedro de Valencia e passando pelos procedimentos e especificidades das expulsões pelos diversos reinos estão contemplados no quinto capítulo, que principia com uma breve reflexão a respeito de falsificações e linhagens mouriscas que representam (assim como o profetismo) uma forma subterrânea de reação à conquista das almas que foi sendo implementada pelo espírito providencialista e contrarreformista presentes nos reinados filipinos do período.

Este trabalho procura a partir de documentação, em especial as duas crônicas da guerra, abordar o mourisco valendo-se de fontes bibliográficas atuais e clássicas. As temáticas buscam aprofundar o conhecimento sobre os mouriscos e ao mesmo tempo problematizar a construção das representações a partir da expulsão do mouro como um grupo estrangeiro, moreno e árabe. A comunidade descendente dos grupos assentados em Granada, de origens diversas e de conversão ao Islã em épocas variadas passou ter uma imagem construída no sentido de diferencia-la dos cristãos velhos, processo que termina com as deportações após a guerra de 1568.

Se observamos que o status que a comunidade mourisca ocupava em terras hispânicas (como grupo a ser regulado embora inserido numa sociedade absolutista em formação) não era tão diferente assim em relação a outros grupos esparsos em outras regiões, então porquê a sua expulsão se tornou uma questão de razão de estado? Quais foram as causas de não ter sido possível insistir no processo assimilação como ocorreu em outros lugares? Talvez a resposta a estas indagações que perpassam a prolífica produção sobre o tema esteja vinculada à particularidade, ambiguidade e indefinição cultural e étnica que os descendentes dos muçulmanos ibéricos apresentam em relação aos outros grupos islamizados em regiões incorporadas ao Islã conforme a crença foi avançando desde o seu surgimento.

Notas sobre grafia e citações de fontes documentais⁶²

Os nomes de lugares e localidades recebem a tradução para a língua portuguesa, entretanto, existem vários em que uso a versão em espanhol pela impossibilidade de obter a tradução de todos e o risco de colocar uma denominação incorreta. As localidades no reino de Granada são nomeadas de acordo com origens variadas muçulmanas, hebraicas ou visigóticas e mesmo nas fontes documentais esta questão adquire uma importância mais do que simplesmente linguística, mas histórica.

O nome de um dos cronistas principais aqui citados, Luis del Marmol Carvajal às vezes é grafado com acento grave e às vezes não. Optei por retirar o acento em todas as citações como forma de uniformizar o texto.

Os vocábulos árabes recebem a correspondente tradução em nota ou no corpo do texto.

A maioria das citações de fontes são feitas na língua original, extraídas das fontes utilizadas, mas ocasionalmente coloco alguma citação de fontes bibliográficas em espanhol pelo critério de impacto do seu conteúdo se

⁶² Tomei como modelo deste apartado a tese de doutorado de Ana Hutz. HUTZ, Ana. *Homens de Nação e de Negócio: redes comerciais no Mundo Ibérico (1580-1640)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014, p. 14.

perder com a tradução. Tendo em vista que são utilizadas fontes relativas a textos impressos (alguns do século XVI e outros do XIX, como os Codoin por exemplo), manuscritos, transcritos forma de escrita não é uniforme tendo procurado manter os estilos de cada documento, na medida do possível, embora procure adequar à escrita mais assentada do castelhano por uma questão de clareza.

A denominação *berberisco* ou a referência da *Berberia* não está ligada necessariamente ao ser bérbere. Podem ser muçulmanos de Argel, de Tuniz do Marrocos e implica em que são da “seita de Maoma” e os cronistas e outras fontes os relacionam com os mouros. Prefiro utilizar as denominações de cada documento do que generalizar como *bérberes*.

Sobre a grafia do nome do profeta muçulmano utilizo várias formas seguindo o texto que está sendo analisado ou comentado, Maomé, Mahoma, Mafoma que seriam as mais comuns.

Utilizo primordialmente para efeitos de tradução de trechos de fontes o *Tesouro de la Lengua Castellana o Española*, de Covarrubias mas em caso de não encontrar o vocábulo nesta fonte, o Dicionário on Line da Real Academia Española e *El Gran Dicciónario del uso del Español Actual-Cumbre*.

Capítulo 1 – Histórias de mouros – um ponto de vista sobre a historiografia dos mouriscos

*Odio de los moros contra el rey de espanha por haver usurpado a Espanha y rancor contra Portugal porque los desafia em África, Persia, Arábia, Estrecho de Gibraltar y las islas del océano meridional, Etiopia, India, China y Japon predicando y propagando la religión cristiana*¹.
Pedro de Valencia

el hispano-cristiano, tal como se revela en su lengua y en sus creaciones literarias, enlaza prietamente con Europa y toma de ella todo cuanto le es dable; a la vez, conserva una irreductible y agresiva singularidad, debido en lo esencial a las huellas impresas en su alma por la convivencia islámica.²
Americo Castro

Neste capítulo procurarei traçar os principais movimentos da historiografia que trata da questão mourisca³, em especial aquela produzida na Península Ibérica, sem prejuízo de abordagens estrangeiras. Considero pertinente realizar aqui um balanço historiográfico de um tema que tem gerado vasta produção na historiografia, mas que como coloca Pouttrin dificilmente atinge um grande público fora das fronteiras espanholas⁴. O objetivo desta proposta é situar as análises das fontes que serão efetuadas nos capítulos seguintes, estabelecendo alguma base que situe os estudos sobre os mouriscos ainda que o faça de maneira panorâmica, uma vez que um estudo exaustivo exigiria analisar o debate trazido por mais de duas mil obras só em livro⁵. E neste

¹ *Tratado acerca de los Moriscos de España*, Pedro de Valencia. In: Obras Varias. M.S. BNE, Mss 8888, folio 7.

² PASAMAR, Gonzalo. Las "historias de España" a lo largo del siglo XX. In: GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (coord.). *La Construcción de las Historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004, p. 331.

³ A questão mourisca se refere à presença em território cristão da minoria que foi forçada a se converter ao cristianismo no início do século XVI, e que nesse momento foi chamada de “*nuevos convertidos de moros*”. Os mouriscos embora tenham sido transformados em cristãos não foram evangelizados e ao longo de pouco mais de um século este embate transformou a presença de indivíduos descendentes de mouros em uma batalha pelas almas destas pessoas. Muitos mouriscos tinham sinceramente se convertido ao catolicismo, mas outros continuavam a praticar a fé muçulmana em segredo, conservando costumes relacionados à cultura Islâmica de forma mais ou menos tradicional. A conversão ao cristianismo, que nada mais foi do que um batismo em massa, foi realizada em datas diversas nos diversos reinos hispânicos (por exemplo, em Granada na virada do século XV para o XVI e em Valência somente duas décadas depois, sem falar em Portugal, da onde foram expulsos em 1496).

⁴ POUTRIN, Isabelle. *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 2.

⁵ VINCENT, Bernard. *El Río Morisco*. Trad. Zaragoza: Prensas de la Universidad, 2006, p. 131.

âmbito inclui como exemplos de historiografia a respeito desta minoria, dois relatos do levante de Granada de 1568, se constituíram em duas das primeiras crônicas a contar uma história dos mouriscos, ainda que pelo olhar da historiografia hispânica. Assim, as principais fontes documentais que utilizo aqui também são consideradas parte da historiografia.

Os relatos da guerra de Granada escolhidos como principais fontes documentais deste trabalho são *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, por Luis del Marmol Carvajal e *Guerra de Granada, que hizo El Rey D. Felipe II. Contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes*, por D. Diego Hurtado de Mendoza. As duas narrativas aqui são consideradas em seu aspecto de contribuição historiográfica, tendo em vista o papel desempenhado na construção da história da minoria mourisca cuja existência sob essa essência e denominação foi de no máximo⁶ pouco mais de um século. Dificilmente podemos encontrar um historiador nos séculos seguintes que não tenha utilizado estes dois escritos para elaborar a sua reflexão sobre os mouriscos, seja ela de apologia da expulsão, seja como forma de dar a conhecer aspectos da minoria que não fazia mais parte do contingente populacional hispânico⁷.

Figura 1: Segunda Guerra das Alpujarras, principais focos da rebelião (fonte: Wikipedia- [CC-BY-SA-3.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/))

⁶ Os novos convertidos de mouros passam a existir com essa denominação no reino de Granada em 1499; em Castela em 1502, em 1520 em Valência.

⁷ Ainda que já que se saiba de diversos indivíduos ou agrupamentos que permaneceram ou retornaram.

Nestes relatos temos que após a chegada mouros⁸ à Península Ibérica, ou ainda, como outros postulam, a invasão muçulmana, o Islã é representado como um elemento invasor, uma seita de infiéis que por fim acabou expulsa no final do século XV. Relatos com esta temática integram um corpo quase infinito, uma vez que muitas vezes servem de fonte para tratados de direito canônico, de direito real, ou de filosofia.

Aqui não me proponho a entrar nessa vasta produção que extrapola os limites de periodização e tema principal, mas buscar uma análise da forma como duas crônicas contemporâneas aos levantes de 1568 no reino de Granada debruçaram-se sobre os acontecimentos e também sobre a produção historiográfica mais recente sobre o problema mourisco após o prolongado silêncio que se seguiu a sua remoção da Península Ibérica no começo do século XVII. Assim neste capítulo os relatos de Hurtado e Marmol são observados como parte da produção historiográfica mourisca.

Considero também a expulsão dos mouriscos nesta reflexão sobre a historiografia, muito tendo sido produzido por "apologistas da expulsão". Entretanto, a fonte documental a partir da qual abordo a fase de conclusão do "período mourisco"⁹ é um tratado de Pedro de Valência (1555-1620) que se mostra um opositor da medida. Prolífico jesuíta, humanista e cronista real, Valencia buscou levar a Felipe III (1569-1621) sua visão na qual enumerava e ponderava sobre as vantagens da assimilação dos mouriscos, desaconselhando a sua expulsão (ou outras medidas mais radicais contra a minoria¹⁰). Um pensador que produziu diversos trabalhos sobre temas bíblicos, filosóficos, sociais, religiosos, políticos e econômicos; acreditava em religiões falsas e verdadeiras. De acordo com a sua concepção "a seita de Maomé" seria um caso das primeiras, apesar de considerar os mouriscos um grupo de grande valor para a Monarquia, o suficiente para desconsiderar medidas drásticas como a

⁸ "Moro, del latim Maurus, dicho assi de la provincia de Mauritania. Moriscos, los convertidos de moros a la Fé Católica, y si ellos son Católicos gran merced les ha hecho Dios, y a nosotros también". DE COBARRUBIAS OROZCO, Sebastian. *Tesoro de La Lengva Castellana, o Española*. Con privilegio, En Madrid, por Luis Sanchez, impressor del Rey N.S. Año del Señor. M.DC.XI.(1611), Fl. 556. (fotocópia disponível on line BNE)

⁹ No último capítulo desta tese.

¹⁰ Neste trabalho utilizo em certos momentos o termo "minoría" não existente durante os séculos XVI e XVII, concepção que surge da crítica da ideia de nação. O uso constante desta denominação vem da historiografia contemporânea especializada neste tema

expulsão. Valencia era partidário de uma solução que fizesse permanecer os valiosos mouriscos enfraquecendo a sua antiga “seita” e postulando seu entendimento no *Tratado acerca de los Moriscos de España* (1606)¹¹.

Se as narrativas sobre a revolta de mouriscos de 1568 e o tratado correspondente escrito quase três décadas depois, apresentam-se conectados por tratarem do problema mourisco, elas necessitam de abordagens variadas. Além de serem frutos de conjunturas diversas, enquadram-se em gêneros diferentes, produzidos por indivíduos de perfil muito diferente¹². A escrita destes textos se deu sob a égide de dois dos monarcas católicos, mas com profundas diferenças no tratamento da questão mourisca: as crônicas da guerra (sob Felipe II) e o tratado (sob Felipe III).

Os relatos sobre a Revolta das Alpujarras¹³ e da Guerra de Granada são exemplos de histórias não oficiais de um conflito interno, quase uma guerra civil. Já o tratado sobre os mouriscos de Espanha foi um texto com o objetivo de aconselhamento de Felipe III, monarca sob grande influência da rainha Dona Margarita¹⁴ como do seu valido, o duque de Lerma, no tema mourisco¹⁵. Seu pai, Felipe II, o monarca cuja imagem esteve intensamente relacionada com a Monarquia Católica não tomou a decisão final de eliminar para sempre a presença mourisca da Península por mais que defendesse a fé cristã de forma constante durante seu longo reinado (1556-1598). Márquez Villanueva destaca,

¹¹ *Tratado acerca de los Moriscos de España*, Pedro de Valencia. In: Obras Varias. M.S. BNE, Mss 8888, folio 7. O manuscrito está datado de 1613, embora a obra seja apontada como escrita bem antes da expulsão, em 1606. (disponível on line).

¹² Marmol era um soldado com aspirações a letrado tentando ser um cronista régio. Nobre, poeta e diplomata, Hurtado de Mendoza pertencia a uma família poderosa em Granada e Valencia um jesuíta, humanista, homem voltado ao pensamento e à reflexão sobre os problemas religiosos, econômicos e sociais da Monarquia.

¹³ Opto aqui por conservar os nomes originais de lugares e de pessoas, salvo quando existe uma versão consagrada.

¹⁴ A hostilidade da rainha para com os mouriscos foi sem dúvida um fator: ela cresceu em Granz na Áustria, perto demais do Império Otomano, o que pode ter influenciado as suas atitudes. MAGNIER, Grace. *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*. Visions of Christianity and Kingship. Leiden/Boston: Brill, 2010, p. 5.

¹⁵ Existe, segundo Bernabé Pons, pleno acordo em o Duque de Lerma foi quem deu o principal impulso no Conselho da medida finalmente adotada, apoiando-se principalmente nos memoriais que o Patricarca de Valencia, Juan de Ribera, tinha levado a Madrid a propósito do escasso êxito dos esforços evangelizadores. O bando de expulsão dos mouriscos de Valencia se deu no mesmo dia que um outro evento e que era extremamente impopular: “Assinatura da Paz dos 12 anos com as províncias holandesas rebeldes”. Outro elemento era hostilidade para com os mouriscos por parte da Rainha Margarita. BERNABÉ-PONS, Luis F. *Los moriscos, conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Catarata, 2009, p. 109-112.

desde a segunda metade do reinado de Felipe II (este é um caso em que cai bem o epíteto de rei papelheiro) verificou-se um atuante ir e vir de memoriais sobre a questão mourisca, sendo que não eram poucos aqueles com "óbvias manifestações de tendência moderada", o que ainda se verificaria no reinado seguinte¹⁶. Este autor evoca o pensamento e a expressão no ambiente privado de "muitas pessoas de saber, governo e consciência" a respeito do assunto¹⁷ embora não fique claro em quais as fontes baseou-se para fazer esta última afirmação.

Observa-se ainda sob o reinado de Felipe III um contingente de cronistas e conselheiros com visões comedidas sobre o tema, embora dois dos mais ferrenhos adeptos da expulsão, somando-se à produção de apologistas da medida, como vimos, conseguiram convencer o rei.

Ao retornar às crônicas sobre os mouriscos, temos que o status social dos cronistas é bastante diverso: ainda que Diego Hurtado de Mendoza fizesse parte de uma das mais importantes famílias granadinas, não desempenha com *Guerra de Granada, hecha por el Rey de España Don Felipe II. nuestro señor contra los Moriscos de aquel Reyno, sus rebeldes* o papel de um cronista real, o mesmo valendo para o soldado Luis del Marmol Carvajal quem, por sua vez, ambicionava um posto deste tipo. Os dois cronistas têm em comum o fato de serem indivíduos num século (como o seguinte) em que armas e letras eram duas das atividades que poderiam propiciar ascensão social. Se Hurtado de Mendoza não teria necessidade disso, Marmol almejava exercer a função de cronista real. Era pois, um dos muitos soldados escritores que produziram

¹⁶ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. El problema historiográfico de los Moriscos. *Bulletin Hispanique*, v. 86, n.1-2, p. 61-135, 1984, p. 79-80: dentre alguns dos personagens que manifestam uma ótica moderada este autor destaca produção "*del doctor Estevan, obispo de Orihuela, en 1595, los del licenciado Martín González de Cellorigo en 1597 y 1600, el del obispo de Segorbe don Feliciano de Figueroa en 1604, los del doctor Cristóbal Pérez de Herrera a Felipe III, los de los jesuítas Crisuelo y Casas, el franciscano Antonio Sobrino y don Juan Palafox para la junta eclesiástica valenciana de 1608, el de don Manuel Ponce de León ya en vísperas del decreto de 1609 [de expulsão]. Y muy en especial el de Pedro de Valencia, redactado en 1606 para el confesor real fray Diego de Mardones.*" (o mencionado Tratado dos Mouriscos de Espanha)

¹⁷ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 79. Sobre este especialista no tema mourisco cabe mencionar que Bernard Vincent aponta algumas ressalvas para a sua abordagem, centrada no uso fontes por assim dizer ficcionais do que as oficiais, como as inquisitoriais, por exemplo. VINCENT, op. cit., p. 132.

escritos enquanto estavam envolvidos com a guerra¹⁸. O Renascimento, lembra Fernández Hoyos como nenhuma outra época saberá harmonizar os dois mundos que aqui se apresentam na figura do poeta-soldado: "as armas, mais violentas, pertencem ao mundo da ação; as letras mais humanas, ao do pensamento."¹⁹

O lugar que os dois ocupavam no meio social naturalmente está refletido nos textos produzidos, tanto pela marcada diferença de estilo na escrita como pelo desenvolvimento da narrativa dentro do modelo de produção da época. Se uma é considerada precisa e aguda e a outra bem mais prolixa e preocupada com detalhes descritivos dos eventos e dos personagens, inclusive os mais secundários, até no que tange às fontes utilizadas e mencionadas.

O humanista Pedro de Valência detinha o título de Cronista Real de Castela e das Índias para o qual foi nomeado em 1607²⁰. Escreveu um tratado²¹ onde trata da matéria "mouriscos". Nas palavras de Bouza "a escritura foi veículo imprescindível para o governo efetivo da Monarquia; por assim dizer, fornecia a

¹⁸ Agradeço a Viviane da Cruz Kawata por me chamar a atenção para este ponto tão relevante. FERNÁNDEZ HOYOS, Maria Asunción. Las Armas y Las Letras en Felipe II. Comunicación Congreso Internacional "Felipe II (1598-1998). Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II. Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 de abril de 1998. Madrid: Parteluz, 1998, v. 8, p. 118. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10486/1468> Acesso em 18/3/2017. Esta autora propõe abordar o tema um tema exclusivo medieval, a razão completa sobre as armas, evoluindo e integrando-se dialeticamente às necessidades de formação de novos estados. "*En su juventud [Felipe II], recorrió gran parte de Europa Occidental, conociendo de cerca el mundo de las armas. Ya en la madurez, disfrutará, como buen bibliófilo, del mundo de las letras acumulando libros lustros en la Biblioteca escurialense siendo aquello que sus coetáneos llamaron de hombre universal.*"

¹⁹ Ibidem, p. 118

²⁰ O cargo incluía atividades como censuras de livros, a realização de uma história de Felipe III, Relações de Índias. Além do tratado sobre os mouriscos de Espanha, Valencia escreveu um relatório ou crítica sobre um tema sensível: o pergaminho e lâminas de Granada (*Los Plomos del Sacromonte*), diante do qual manifestava ceticismo. Estes seriam falsificações encontradas em 1588 (por operários mouriscos) ao demolir-se a antiga mesquita dos monarcas *nasridas* para construção da nova catedral de Granada. Caixas de chumbo contendo relíquias e pergaminhos em árabe, latim e espanhol, onde se verificava um sincretismo islâmico-cristão produzido por mouriscos preocupados em mostrar a continuidade entre cristianismo e Islã (22 pranchas circulares de chumbo, de 10 cm gravadas com desenhos não decifrados e textos em latim e caracteres árabes apontados como "estranhos"). A finalidade era acabar com a oposição "cristãos velhos" e "novos cristãos de mouros", mouriscos e não mouriscos. Foram escritos por mouriscos diante do problema enfrentado por mouriscos em especial após o levantamento de 1568.

²¹ *Tratado, el libro donde se tratan algunas materias*. DE COBARRUBIAS OROZCO, op. cit., Fl. 53

urdidura com o que tecê-lo”²². Assim compõe um dos primeiros textos onde existe algum aprofundamento específico sobre os mourisco contribuindo, portanto, na composição dos fundamentos da historiografia sobre o tema.

As análises e constatações do jesuíta Valencia permitem vislumbrar a percepção do mourisco sem o ódio dos apologistas da expulsão, mas sob uma visão benevolente para com essa população sem deixar de ser severa com a prática da “seita maometana”. Para Valencia, o mourisco deveria ser modificado pela conversão e pelo afastamento das práticas muçulmanas, mas conservado pelo seu valor como trabalhador e o seu tratado²³ apresenta e avalia as possibilidades ou opções para a questão mourisca, representando a expressão de suas crenças religiosas, bem como suas atitudes para com os mouriscos. É importante ressaltar a respeito deste humanista que a sua visão de mundo pode ser considerada bastante original, tanto que advogava por medidas que indicam preocupações sociais (por exemplo, com a desigualdade e o prejuízo que isso trazia para o reino) abordadas por Maravall em um longo artigo²⁴. Como Perceval observa a sua posição humanista faz com que conserve na corte uma posição permitida, próxima ao *arbitrismo*²⁵.

1.1 - As crônicas da guerra de Granada como parte da historiografia mourisca

A proposta é deslindar a abordagem que os dois cronistas seiscentistas promoveram sobre a questão mourisca no momento de explosão da segunda grande revolta da comunidade granadina²⁶. A partir da análise e reflexão sobre estas fontes poderemos vislumbrar não apenas aspectos do tecido social referente às relações entre os cristãos-velhos e os mouriscos e a

²² Aqui o historiador se refere especificamente à Monarquia de Felipe II, o monarca-escritor, rei papeleiro. BOUZA ÁLVARES, Fernando. *Del Escribano a la Biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (Siglos XV-XVII)*. Madrid: Editorial Síntesis, 2010, p. 86.

²³ MAGNIER, Grace. *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos. Visions of Christianity and Kingship*. Leiden/Boston: Brill, 2010, p. 292.

²⁴ 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.

²⁵ PERCEVAL, José Maria. Los textos base. In: PERCEVAL, José Maria. *Todos son Uno. Arquétipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*. 1985. Tesis (Doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona, 1985, p. 6.

²⁶ A primeira revolta, que Marmol menciona, ocorreu na virada do século XV para o XVI, tendo em vistas conversões ou batismos forçados de mouros menos de dez anos após as capitulações de Granada.

minoria mourisca, já que as crônicas da guerra de Granada incorporam elementos neste sentido²⁷ evidentemente que em especial aquilo relacionado com a insurreição e a violência. Ao fazer o recorte temático e selecionar as fontes documentais e bibliográficas para o estudo da população mourisca é quando se constata a importância destes relatos, considerados quase que alicerces da historiografia mourisca hispânica, sem deixar de contemplar outras alternativas documentais²⁸.

Para proceder à análise dos documentos detectamos a necessidade de contemplar aspectos ligados à essência do espírito ibérico e que sob vários ângulos permeia a produção letrada e iconográfica, pois como lembra Certeau existe uma impossibilidade “de análise do discurso histórico independentemente da instituição em função do qual ele se organiza silenciosamente”²⁹. Sob este prisma temos que os cronistas da Guerra de Granada, ainda que não vinculados diretamente à coroa por não terem produzido textos oficiais ou encomendadas pelo rei, apresentam um discurso claramente hispânico e católico, a serviço da fé cristã e do rei cristão³⁰.

As revoltas, debeladas após um sangrento desenrolar de um ano, acentuaram o abismo social e cultural entre mouriscos granadinos mais pobres e os cristãos-velhos, precipitando a remoção de suas terras ancestrais para outros reinos ibéricos em especial Castela. A consequência disso foi a desfiguração da paisagem cultural e demográfica do antigo reino de Granada, com graves consequências inclusive no âmbito econômico³¹. A eliminação da

²⁷ Cabe apontar que cada obra contemporânea que é produzida sobre o tema dos mouriscos apresenta balanços historiográficos, o que vale para a edição de fontes documentais, que nos estudos preliminares incorporam textos deste tipo.

²⁸ Medidas oficiais (pragmáticas, bandos, leis, provisões reais), processos inquisitoriais, cartas, tratados etc.

²⁹ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1982, p. 63.

³⁰ Sobre as fontes cronísticas que abordam a guerra, em um dos trabalhos de história foi feita alusão a uma narrativa de autoria do capitão dos revoltados em 1568, Aben Aboo (chamado também de Ben Daud, dependendo da fonte) e que estaria incluída em algum dos volumes da *Colección de Obras Árabigas de Historia e Geografía*, entretanto tal documento não foi localizado na Biblioteca da RAH (estaria fora de catálogo). Seria aparentemente uma versão traduzida a partir da década de 1860 pelos acadêmicos da RAH. Os volumes I e II estão disponíveis, no mencionado acervo, no mercado editorial e na internet, em versão bilíngue (castelhano e árabe) e tratam de eventos dos primeiros séculos da presença islâmica na Península Ibérica, narrados por mouros.

³¹ CARO BAROJA, Julio. *Los Moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 182. “En 1593 el vecindario alpujareño había disminuido de un modo alarmante. Los

comunidade mourisca, mais de cem mil almas de um só golpe, equivalia a despovoar a terra já com graves problemas, e que nem o mais eficiente plano de repovoamento poderia remediar em curto espaço de tempo³²:

E no fim desaparecia uma população cuja incidência ia além do número, pois não em vão tinham se feito proverbiais as suas virtudes de frugalidade, poupança e laboriosidade, bases de sua perfeita adaptação ao meio, que estavam na base do equilíbrio econômico, e da suficiência fiscal do Reino, o que contrastava com a inadaptação dos colonos que vinham ocupar o seu lugar, incapazes de obter resultados adequados...³³

A historiografia ibérica quando se debruça sobre as relações entre as sucessivas monarquias cristãs ao longo da Idade Média e da Idade Moderna, apresenta a questão-chave da escolha religiosa, política e cultural ao se incorporar ao Ocidente³⁴. Um dos principais problemas vinculados a essa ideia diz respeito ao inimigo comum dos monarcas cristãos e à sua representação. Nessa direção encaminham-se diversas narrativas sobre a Ibéria: o confronto com o Islã e a guerra de reconquista travada até a vitória completa no século XV. Esta problemática seria consequência do espírito de fronteira dos ibéricos, lembrado por Barboza³⁵, ou pela consagração da guerra santa como elemento aglutinador e de ascensão social, ou mesmo o estabelecimento da Inquisição³⁶ na segunda metade do XV na Espanha.

Como forma adicional nas expressões culturais também são verificados aspectos da violência rebelde, mais especificamente de conteúdo religioso e social como parte da eterna batalha entre o bem e o mal representado

supervivientes vivían en la miseria y las tierras aparecían poco cuidadas. La decadencia continuó a lo largo de la primera mitad del siglo XVII". Baroja explica que os *repobladores* foram explorados da mesma forma que seus antecessores mouriscos, *censos* e contribuições eram mais pesadas do que as que haviam padecido seus antecessores)

³² BARRIOS AGUILERA, Manuel. El Reino de Granada en tiempo de repoblación. Avisos y arbitrios contra la decadencia (a propósito de unos memoriales de Pedro Mexía de Quemada). *Baetica - Estudios de Arte, Geografía e Historia (Universidad de Málaga)*, n. 18, 1996, p. 335

³³ Idem.

³⁴ BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artificio*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000, p. 143.

³⁵ Ibidem, p. 163. Ao se referir às Cruzadas (como vivência guerreira da fé e experiência carismática de morte) o autor observa que se trata de uma concepção expansionista, intolerante e agressiva que teve especial impacto na Ibéria, tento em vista a sua característica de fronteira europeia que separava cristãos e muçulmanos.

³⁶ "Elemento estruturante do universo mítico-religioso que modelou a sociedade do Antigo Regime". BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: Yvette Centeno (org). *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Edições Salamandra, 1993, p. 101.

inclusive em relevos de igrejas, catedrais e outros templos³⁷. Trata-se de levar a luta anti-islâmica, expressa em peças da cultura material religiosa analisadas por Monteiro Arias que, por meio de mensagens para além de seu espírito bélico, poderiam também ser consideradas dogmáticas³⁸. Esta historiadora trabalha com a expressão da demonização do Islã na arte medieval e a sobrevivência destas representações na Espanha moderna. Embora não adentre neste recorte aqui, considero importante por reiterar dentro da questão da violência territorial no âmbito da arte.

A produção de histórias hispânicas que contemplem o Islã, este Islã do ocidente, banha-se também das contradições existentes nas relações entre soberanos e populações cristãs e muçulmanas ao longo da Idade Média e do começo da Época Moderna. Na Espanha moderna mais do que no período anterior observamos a problemática, conforme coloca Schwartz³⁹, dos renegados ou aqueles elementos que se diferenciavam da maioria cristã-velha: conversos (expressão usada para os judeus conversos) e mouriscos eram os mais visíveis, embora como coloca este autor, não eram os únicos. Em sua abordagem que contempla casos verificados nas últimas três décadas do XVI, Schwartz menciona situações em que as populações cristãs-velhas não observam as divisões religiosas que a Inquisição e o monarca professavam: vale dizer, viam os muçulmanos como parte da sociedade seguindo a sua lei.

Outro aspecto bastante relevante da investigação do historiador está vinculado à simulação da crença cristã⁴⁰ e, em alguns casos envolvendo a dissimulação das outras. Nesta última situação observa-se uma persistência dos mouriscos na fé muçulmana, mal evangelizados, batizados à força e alienados em muitos casos da sociedade cristã, e na dissimulação ou *taqiyya*⁴¹. A

³⁷ MONTEIRA ARIAS, Inés. Alegorías del enemigo: la demonización del Islam en el arte de la "España" medieval y sus pervivencias en la Edad Moderna. In: TAUSIET, María. *Alegorías: Imagen y Discurso en la España Moderna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2014, p. 62

³⁸ Trata-se por exemplo de obras do século XI e XII em Santiago de Compostela, centro da reação cristã no período do começo da reconquista. Idem.

³⁹ SCHWARTZ, Stuart. *Cada Um na Sua Lei – Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. São Paulo Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009, p. 120-121.

⁴⁰ SCHWARTZ, op. cit., p. 121.

⁴¹ Fingir aceitar a crença cristã era uma saída não condenada pelo Islã, constituindo-se quase uma obrigação do muçulmano, garantindo a sua sobrevivência em meio a esta situação de vida ou morte.

dissimulação fazia parte da questão muçulmana pois implicava na recusa da fé católica e, portanto, na manutenção do ser muçulmano, ou no entendimento da Inquisição, ou "hereges no coração"⁴².

Para além do espírito da convivência⁴³ (que inclui ainda, a minoria judia) verificam-se situações em diversos momentos quando os contatos, por exemplo, entre monarcas cristãos e muçulmanos apresentavam elementos mais complexos do que o binarismo do conflito. Situações pontuais de suspensão da guerra permanente⁴⁴ de fato existiram em determinados momentos, o último deles no século XV. Neste período constata-se a existência, inusitada para muitos, do Reino da Granada *nasrida* como vassalo de Castela, ainda que em situação permanentemente defensiva frente aos demais reinos cristãos da Península, Castela, Aragão, Navarra e Portugal. O último reino islâmico Granada existia de fato independentemente, embora o peso das cargas fiscais incidisse mais duramente sobre os seus habitantes do que sobre os vizinhos do Norte⁴⁵.

Por isso não é possível desconsiderar que a complexidade da sociedade hispânica (e no caso a granadina) ainda ecoa na escrita dos cronistas seiscentistas. Um ponto a ser lembrado é que os cronistas Hurtado e Marmol são figuras oriundas da região, acostumadas, portanto, a viver num ambiente

⁴² "frequentavam a missa para evitar a multa; trabalhavam em casa nos dias de festa com mais gosto do que nos outros dias e guardavam a sexta-feira ao invés dos domingos; lavavam-se mesmo em dezembro e com regularidade acompanhavam a *zala* (oração); em conformidade com a lei batizavam as suas crianças e então lavavam a crisma; circuncidavam os meninos e davam-lhe nomes mouros. As noivas se dirigiam à Igreja em vestidos cristãos emprestados e na volta para casa os trocavam por vestidos à mourisca e celebravam as núpcias com *zambras* e *leilas*. Aprendiam as orações para se casar e depois as esqueciam; confessavam-se durante a quaresma para obter o certificado, mas as suas confissões eram imperfeitas e a cada ano repetiam a anterior." LEA, Henry Charles. *The Moriscos of Spain - Their Conversion and Expulsion*. Philadelphia: Lea Brothers and Co. 1901,

⁴³ Conforme Schwartz observa "Ao longo dos séculos, as populações cristãs algumas vezes ficaram sob o domínio de governos muçulmanos várias outras vezes foram os muçulmanos que ficaram sob governo cristão [...]. Em geral conseguia-se um *modus vivendi* entre governantes e súditos multiétnicos graças ao reconhecimento de direitos comunais, motivado normalmente por uma questão de bom senso político econômico. [...] a relação duradoura entre as três culturas conferiu traços bastante característicos à natureza do desenvolvimento social, cultural e político na Espanha e em Portugal. Essa situação característica, por vezes chamada de *convivência*, se tornou objeto de discussões acaloradas entre estudiosos da cultura e da história da Espanha". SCHWARTZ, op.cit., p. 75.

⁴⁴ Sobretudo, mas não apenas contra o inimigo muçulmano.

⁴⁵ RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Trad. Lisboa: Estampa, 1995, p. 260-261.

que contempla elementos de trocas culturais, ainda que em meio a um conflito de religião.

Assim, os escritos de Diego Hurtado de Mendoza⁴⁶ e de Luis del Marmol Carvajal⁴⁷ sobre a Guerra de Granada e o levante das Alpujarras permitem verificar a familiaridade dos dois cronistas com certos elementos da cultura mourisca, ainda que impregnados do espírito católico e uma consequente rejeição ao Islã, sempre denominado “seita de Maomé”.

Os dois relatos, cada um com as suas singularidades, permitem tomar contato com aspectos da vida granadina quando descrevem costumes mouriscos e a luta desesperada pelo diálogo ou pela guerra para preservá-los e como objetivo principal, os movimentos e as consequências da guerra.

Ao fazer referência às diversas formas de narrar implico que um deles apresenta uma forma de escrita nos moldes da cultura letrada, inclusive pelo pertencimento a uma classe social⁴⁸. Hurtado de Mendoza não foi um cronista real, mas um nobre e talvez por isso mesmo apresentasse em sua escrita o conhecimento formal vinculado à cultura erudita. Já Marmol embora não se expressasse por meio de uma escrita enquadrada como cultura popular na concepção de Bakhtin⁴⁹, tampouco poderia estar dentro dos parâmetros da cultura letrada. Lembro que no âmbito desta eram produzidas *crônicas* ou

⁴⁶ *Guerra de Granada hecha por el Rey de España Don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes: historia escrita en cuatro libros, por Diego Hurtado de Mendoza, del consejo del Emperador Don Carlos V, su Embajador en Roma y Venecia, su gobernador y Capitan General en Toscana. Publicada por el licenciado Luis Tribaldos de Toledo, cronista mayor del Rey nuestro señor por las Indias.* (impresso luso, 1627. BNE). A crônica apresenta-se em quatro libros, sendo o último com 19 capítulos e o impresso aqui utilizado totaliza 127 Folios e não tem incluída Tábua de conteúdos em nenhuma das versões localizadas (nem impressa nem manuscrita)

⁴⁷ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada. Dirigida a Iuan de Cardenas y Çuñiga Conde de Miranda, Marques dela Bañeza, del consejo de estado del Rey nuestro señor, y su presidente en los dos Reales consejos de Castilla, y de Italia. Hecha por Luys del Marmol Caruajal, andante en corte de su Magestad. Impressa en la ciudad de Malaga por Iuan Rene a costa del auctor. Año de mil y seys cientos. Con privilegio.* [livro impresso digitalizado BNE, 1600]. A crônica possui dez livros, sendo que o último apresenta-se com oito capítulos e o impresso aqui utilizado contem 245 Folios, contendo Tábua de conteúdos na maioria das impressões, excetuando a presente.

⁴⁸ No sentido de faixa social, com todas as implicações quanto aos códigos de escrita e pertencimento a um grupo da cultura erudita ou popular, ou em algum outro intermediário.

⁴⁹ BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. São Paulo: Hucitec-Ed.UnB, 1987. O autor se debruça em aspectos específicos da cultura popular, como o riso, a sátira, o alto e baixo como a obra de François Rabelais, espectro não encontrado nas crônicas aqui observadas.

historias generales com todas as diferenças e especificidades⁵⁰. Estamos assim diante de dois indivíduos que não faziam parte do grupo dos cronistas da coroa. Este ponto é essencial para acompanhar os relatos, por contribuir no entendimento de motivações, forma e estrutura dos relatos no seu aspecto historiográfico, foco deste trabalho. Não podemos esquecer que a história oficial, como coloca Kagan

é geralmente elaborada com vistas à criação de um registro histórico que favorece os interesses e objetivos do governante – poderia ser também uma igreja, uma ordem religiosa, uma cidade, uma universidade (...) para quem originalmente se escreveu.⁵¹

Temos assim que, embora possuam pontos de contato, tratam do mesmo evento e suas consequências, e operam em dimensões diversas ainda que com pontos de contato. Um aspecto disto é a apropriação por Marmol de passagens do manuscrito de Hurtado. Ao relatar os acontecimentos postulam problemáticas não coincidentes, porque o olhar do cronista parte de ponto de vista específico, salvo a questão mourisca: existiu violência, os mouros são hereges, o castigo foi exemplar ainda que com episódios de injustiça e o prejuízo para o reino foi grande. Nem Marmol nem Hurtado comemoram o resultado, louvam o rei, ainda que coloquem reparo em atores da trama.

Com seus estilos, mais conciso e direto de Hurtado e o mais prolixo de Marmol, apresentam, por exemplo, elementos do vestuário mourisco⁵² tratado como valioso objeto de cobiça dos “homens de guerra” cristãos, considerado um importante despojo de guerra. Ambos contemplam aspectos dos costumes da vida privada dos indivíduos: higiene doméstica e pessoal, adereços (uso do corante *henna* por exemplo), a língua árabe e as práticas curativas, as práticas agrícolas, conhecimento de eventos míticos e a história dos mouros na Península em especial no reino de Granada, as origens dos líderes da revolta

⁵⁰ Inclusive porque sendo produzidas por cronistas reais, a serviço do rei ou rainha, cada monarca imporia a sua forma de pensar na formulação, escrita e difusão desses relatos.

⁵¹ KAGAN, Richard L. *Los Cronistas y la Corona: La política de la historia en España en las Edades Media y Moderna*. Trad. Madrid: Marcial Pons, 2010, p. 24.

⁵² Diferenciado das vestimentas cristãs velhas por adereços específicos cobrindo a cabeça e adereços com brilhos, sedas etc.

das Alpujarras (que alegam vínculo ancestral com Maomé⁵³), e ainda profecias tidas como incitadoras do levante, entre muitos outros.

Diante das descrições, cabe estipular a indagação quanto ao leitor para quem estariam destinadas as crônicas? Seria aos granadinos, ou aos cristãos velhos de outras regiões da parte peninsular do reino? Podemos supor que os atores nos levantes e os habitantes do reino de Granada conhecessem estes costumes pela convivência habitual, sendo esta justamente motivo de atritos e perturbação para cristãos velhos *repobladores* da região, os quais pudessem não estar habituados.

No caso do relato de Hurtado sabemos que cópias manuscritas circularam desde logo depois dos eventos terem acontecido. Já o de Marmol foi somente pouco antes da expulsão dos mouriscos que se deu a primeira impressão foi editada, não se tendo notícias de manuscritos de sua crônica. Assim, talvez os relatos impressos procurassem atingir o novo ambiente interno na Península Ibérica após a deportação dos mouriscos granadinos depois do levante, mas é uma hipótese frágil se lembramos da importância dos manuscritos e da circulação que Bouza explicita, inclusive no caso de obras suspeitas (conteúdo político ou religioso) ou mesmo a circulação de obras de história (inclusive crônicas) que se estendeu às mais recentes o que ocorreu de forma abundante⁵⁴.

Ainda para tentar responder a esta questão temos que o objetivo de Marmol era ser cronista real, mas e Hurtado? O trabalho do segundo foi citado por outros cronistas algumas décadas depois⁵⁵ enquanto as menções ao

⁵³ O líder nomeado da revolta, Fernando de Valor ou Aben Humeya, fazia questão de reivindicar este vínculo com os emires e califas e Córdoba, os Omíadas (*Omeyas* em espanhol) que por sua vez vinham da linhagem sunita sucessora do profeta em Damasco.

⁵⁴ Agradeço a Viviane Kawata por me alertar sobre este ponto, lembrando dos manuscritos a circulação que Fernando Bouza estudou em sua obra clássica. BOUZA ÁLVAREZ, op. cit., 2001, p. 62-63.

⁵⁵ Jaime Bleda, um dominicano e dos maiores apologistas pela expulsão dos mouriscos, por exemplo, em sua *Crônica de los Moros* (impressa em 1618) faz referência aos textos dos dois cronistas que denomina de “relação” no caso do nobre Hurtado e exalta a “curiosidade” no caso do que Marmol teria visto. *Coronica de los Moros de España. Dividida en ocho Libros. Por el Padre Presentado Jayme Bleda, Predicador general de la Orden de Predicadores, Calificvador de la Inquisicion de Valencia. Al Ilustrissimo, y Excellentissimo Señor don Francisco de Sandoval, y Rojas, Duque de Lerma, Marues de la Ciudad de Denia, Cardenal de la Santa Yglesia Romanda, &c. Con Licencia, En Valencia, en la Impression de Felipe Mey, Año 1618.* Libro Sexto. De la rebelion, guerras, y castigo de los Moriscos del Reyno de Granada, Fl. 652-654. (fotocópia digitalizada disponível *on line*, Google books)

primeiro são mais escassas neste momento da historiografia dos mouriscos. Talvez a crônica de Marmol não gozasse da mesma reputação entre os contemporâneos por este ser apenas um soldado ao contrário de Hurtado de Mendoza, além de nobre de família muito poderosa e um letrado. Apesar de não ser exatamente o caso de atribuir a indiferença esta falta de reconhecimento, o caso é que a desqualificação do escrito de Marmol pode estar relacionado ao lugar-comum renascentista por estar ligada à defesa da ordem associada à defesa da posição hierárquica⁵⁶.

Um ponto de interrogação é o aspecto desta circulação, pois as impressões são realizadas no começo do setecentos, mas não existem muitas informações sobre a recepção, salvo que a de Hurtado de Mendoza é citada em escritos de apologistas da expulsão. O seu manuscrito circulou bastante, e como aponta Caro Baroja ainda que de forma quase clandestina⁵⁷, antes da primeira impressão que se deu em 1627 após a morte do cronista, existindo também uma outra de 1776 e ainda outra do século XIX, de 1842.

Figura 2: *Impresso, 1600, 511p.*

⁵⁶ HANSEN, João Adolfo. *A Sátira e o Engenho. Gregório de Matos e a Bahia do Século XVII*. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2004, p. 52.

⁵⁷ CARO BAROJA, op. cit., p. 224.

Fig.3 Impresso, 1627, 143p.

Fig. 4 Impresso, 1776, 335p.

Castillo Fernández em sua tese de doutorado⁵⁸ observa que foram somente três as edições da *História del rebelion de Granada* em castelhano, além das duas citadas, uma terceira de 1852, com uma difusão irregular e em alguns momentos teria se tornado uma obra rara e difícil de encontrar. A identificação do autor do prólogo e impressor não consta da segunda edição, mas Fernández⁵⁹ acredita que tenha sido Gabriel de Sancha, filho e sucessor de um famoso impressor falecido, Antonio de Sancha. Nesse texto preliminar lamenta-se que a obra já estivesse fora de circulação no final do XVIII por falta de renovação da impressão.

1.2 - Um tema adormecido por séculos

À expulsão dos mouriscos seguiu-se um silêncio de séculos, salvo certa produção de apologistas logo após os primeiros anos do evento.

Para compor uma abordagem da historiografia sobre mouriscos considero a produção de relatos e outros escritos em época contemporânea aos eventos da última centúria da presença moura na Península Ibérica (1500-1609) e também exemplos do que foi contemplado muito tempo depois dos decretos de expulsão e da efetiva remoção desta minoria (séculos XIX e XX).

De forma diversa de outras temáticas ou de análises de obras medievais e modernas, o mouro e mourisco passou de problema grave a uma questão resolvida. É possível observar assim um salto temporal que corresponde ao longo hiato nas menções do mouro genérico e quase atemporal e os mouriscos, o cristão novo de mouro seiscentista. Estes dois grupos praticamente desapareceram da memória da Espanha ou da escrita da história hispânica⁶⁰. Aquilo que Fuchs observa sobre a história bíblica e grandes homens e seus feitos que sucumbem diante do efeito do tempo, sendo preservados somente pela

⁵⁸ CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier. *La historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada. Análisis Histórico y Estudio Crítico*. 2013. Tesis doctoral. Programa Oficial de Doctorado en: Poder Y Sociedad en España y América, Siglos XVI-XX. Universidad de Granada, Granada, 2013, p. 423.

⁵⁹ Ibidem, p. 428.

⁶⁰ Impossível afirmar que desapareceram totalmente pela diversidade das situações envolvendo a minoria mourisca que, em algumas comunidades isoladas ainda conseguiram permanecer na Península Ibérica por algum tempo como estudos recentes apontam (Trevor Dadson e Soria Mesa)

escrita que a história possibilita⁶¹. Chartier⁶² (2007 apud Fuchs, 2009, p. 32) "a missão da escrita é dissipar a obsessão com a perda".

Mas em que implica este apagamento para a historiografia? De certa forma a expulsão de grande parte da população mourisca levou embora elementos culturais indesejados, e combatidos desde que a reconquista foi concluída pelos católicos: a pragmática que desencadeou a guerra de Granada é apenas uma das medidas encaminhadas para este fim⁶³. O objetivo era a uniformização cultural e o controle social embora o seu efeito no âmbito historiográfico poderia ser considerado equivalente a um apagamento do mouro e do mourisco.

Os mouriscos, indivíduos mal evangelizados desde o início do século XVI integravam o mundo católico ainda que apresentando em alguns ou em muitos casos certas práticas vinculadas de alguma forma com o Islã (dependendo do local e do agrupamento). A partir das medidas de uniformização na virada do século, manuscritos ou impressos em árabe, uso da língua e objetos da cultura material embora não tenham sido totalmente destruídos⁶⁴, deixam de circular e de fazer parte das práticas do cotidiano. Assim com a expulsão no século XVII, muito do elemento mouro⁶⁵ e não somente as narrações, crônicas,

⁶¹ FUCHS, Barbara. *Exotic Nation: Maurophilia and the construction of early modern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009, p. 32.

⁶² CHARTIER, Roger. *Inscription and Erasure: Literature and Written Culture from the Eleventh to the Eighteenth Century*. Trans. Arthur Goldhammer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007, vi.

⁶³ Na realidade são várias pragmáticas editadas entre 1566 e 1567 e que a maioria dos autores que tratam do tema mourisco colocam como um único documento. Percebi este detalhe porque não consegui encontrar o documento em si, mas apenas resumos ou sínteses das proibições e na Tese de Castillo Fernández este ponto foi esclarecido. Este autor inclui os textos dessas pragmáticas no apêndice documental do seu trabalho. Verificam-se ainda outras pragmáticas publicadas posteriormente à Guerra, que tratam de assuntos como a proibição aos mouriscos de viver no litoral, de carregar armas, de sair da Península Ibérica entre outros.

⁶⁴ Manuscritos árabes foram preservados isoladamente, por exemplo, na própria biblioteca filipina d'El Escorial, ou escondidos em paredes de residências. No caso de exemplos construtivos o caso mais célebre é o conjunto monumental da Alhambra, não mourisco mas *nasrida*, deixado em relativo abandono até o século XIX. Não é o caso aqui de entrar em detalhes mas, eventualmente, podem ter sido conservados elementos isolados da cultura mourisca (festas, danças, práticas dietéticas e de higiene, adereços, vocabulário incorporado ao romance, etc.) em algumas regiões da Península.

⁶⁵ Quando me refiro a mouros ou mouriscos é importante estabelecer que a minoria não pode ser reduzida a uma identidade única, pois nos diversos assentamentos que foram se constituindo na Península Ibérica, as características étnicas e culturais variavam, inclusive quanto à prática do Islã, se xiita (maioria em Granada) ou sunita (maioria em Valência). De acordo com uma tese de doutoramento, não publicada, de Jane El Kolli (1983 apud San Juan, 1997, p. 51). EL KOLLI CANCEL, Jane. *La Polemique Islamo-Chretienne em Espagne (1492-1640) a travers des*

apologias, histórias, polêmicas e outras formas de escrita passa a desaparecer de Espanha⁶⁶.

Por outro lado, a historiografia já estabelecida, ou seja, a história construída a partir da segunda metade do século XIX⁶⁷ começa a redescobrir a temática relacionada ao mouro, ou mais precisamente, uma forma de arabismo, como expressão geral do orientalismo europeu; especificamente aqui quanto ao mundo islâmico⁶⁸. Corresponde a preocupações com a filologia e a tradução e impressão de fontes inéditas encontradas por acaso⁶⁹. É também neste período que a historiografia oitocentista hispânica, com o seu próprio processo de profissionalização⁷⁰, acorda para o passado árabe e redescobre monumentos⁷¹,

refutations de L'Islam de Juan Andres et Lope de Obregon. Thèse de 3e cycle: Études ibériques: Montpellier 3, 1983. DE VALENCIA, Pedro. *Tratado acerca de los moriscos de España siglo XVII*. Estudio preliminar Joaquín Gil Sanjuán. Málaga: Ed. Algazara, 1997, p. 51.

⁶⁶ Ainda que indivíduos de origem mourisca ainda permanecessem ou tivessem retornado do exílio em algumas regiões da Espanha.

⁶⁷ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Campinas SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 89.

⁶⁸ SAID, Edward W. *Orientalismo - O Oriente como invenção do Ocidente*. Tra.. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 82. Embora aqui não aprofunde a questão do orientalismo nos termos postulados por Said e outros, é importante pelo menos citar estas formas de representação tendo em vista o arabismo revivido do século XIX pela historiografia hispânica. Este autor se refere às representações do "oriente" em diversos campos, em especial na literatura (inglesa e francesa), nos séculos XVIII e XIX inclusive na historiografia, mas não contempla especificamente a Península Ibérica: "... *orientalismo* é o termo genérico que venho utilizando para descrever a abordagem ocidental do Oriente; é a disciplina por meio da qual o Oriente é abordado sistematicamente, como tema de erudição, de descobertas e de práticas". Fuchs aborda este ponto tensionando alguns aspectos relacionados a representações hispânicas em textos oitocentistas e do século XX. Para ela em obras deste período existe uma discrepância (em fontes literárias) a respeito do aspecto maurófilo da Espanha dependendo do ponto de vista: interno (o lugar do mouro e a sua cultura no âmbito da nação espanhola) ou externo (a construção de uma Andaluzia com a sua cultura local romantizada e associada ao moreno/escuro cigano oriental, o flamenco, a Alhambra) e que apresentaria elementos orientalistas. Cabe ainda mencionar que esta autora observa estes elementos também em fontes seiscentistas. FUCHS, op. cit., p. 3; 38; 140-141. Tendo em vista o recorte temporal da documentação considerada neste trabalho, século XVI e começo do XVII, estes aspectos não serão especificamente aprofundados em especial porque incorreria em anacronismo.

⁶⁹ Encontrado na demolição de uma casa antiga em Almonacid de la Sierra no que parecia ser uma livraria mourisca e oficina de encadernação escondidas e ao serem jogadas na rua junto com objetos diversos estava o manuscrito destes códices manuscritos: *Las Coplas del Peregrino de Puey Monçón Viaje à la Meca en el siglo XVI por D. Mariano de Pano y Ruata correspondiente de la Real Academia de la Historia con una Introducción de Dr. Eduardo de Saavedra de la real Academia de la Historia*. Zaragoza, Tip.de Comas Hermanos, Pilar 1 y 40. 1897. Esta narrativa foi impressa no final do XIX e na Introdução verifica-se a preocupação de que "as questões relativas à civilização do Oriente devem ser contadas como nacionais, e não se pode entender nossa história nem analisar a nossa língua, sem penetrar á fundo no modo de viver dos filhos da Arábia e dos sequaces do Corão", op. cit., p. X.

⁷⁰ LÓPEZ-VELA, Roberto. De Numancia a Zaragoza. In: GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo. *La Contrucción de las Historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004, p. 205.

⁷¹ O conjunto monumental da Alhambra, abandonado desde o reinado de Felipe II, volta a despertar interesse já na segunda metade do século XVIII e começa a ser objeto de olhadas críticas e XIX de iniciativas de restauração, tendo em vista os avanços nas áreas do

passando a publicar textos originais do período mourisco. Na introdução da edição impressa das *Coplas del Peregrino de Puey Monçón Viaje à la Meca en el siglo XVI*, Eduardo de Saavedra, da RAH⁷² faz uma referência à diferença da abordagem orientalista (no sentido de especialistas) hispânica

a diferença de rumo que seguem os trabalhos dos orientalistas na Espanha e fora dela. Os sábios estrangeiros dirigem a sua atenção a toda classe de produções de ciências e letras, e no que tange a história ou geografia tendem via de regra às obras de caráter geral, enquanto os aficionados espanhóis detêm-se especialmente no que toca mais de perto à história da Espanha muçulmana.⁷³

Como exemplo de outras fontes, publicadas pela Real Academia de História de Espanha, estão os volumes de traduções ao romance do licenciado Alonso del Castillo: *Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado por mi El licenciado Alonso del Castillo, romançador del Santo Officio*⁷⁴ no qual são incluídas cartas, traduções de panfletos e narrativas, algumas incorporadas à crônica de Marmol⁷⁵.

conhecimento ligadas à cultura material (arquitetura e conservação de monumentos em especial) e o momento cultural europeu que se abria à cultura de viagens e conhecimento de lugares exóticos, dos quais Alhambra se constituía num exemplo dentro do próprio continente. CURSO LA ALHAMBRA: HISTORIA, ARTE Y PATRIMONIO (on line). Abril y Mayo de 2016, Granada: Universidad de Granada, textos de apoyo. PDF, 133p.

⁷² Engenheiro, arquiteto, arqueólogo e arabista espanhol (1829-1912). A Real Academia de Historia de Espanha foi fundada em 1738, tendo traduzido e editado diversos documentos inéditos relacionados com a cultura árabe/andalucie/mourisca (ou sarracena/mahometana) e com a revolta de Granada, muitos disponíveis *on line*. Algumas fontes inclusive foram impressas pela primeira vez pela RAH, como é o caso do documento das notas seguintes. Com estes impressos sobre o tema, muitos realizadas no século XIX, a instituição contribuiu para a difusão de material que se encontrava manuscrito, com acesso restrito e em alguns casos em língua árabe.

⁷³ *Las Coplas del Peregrino de Puey Monçón Viaje à la Meca en el siglo XVI*, op. cit., p. XII. "la diferencia de rumbo que siguen los trabajos de los orientalistas en España e fuera de ella. Los sabios extranjeros dirigen su atención á toda clase de producciones de ciencias y letras, y en punto á historia ó geografía propenden por lo común á las obras de carácter general, al paso que los aficionados españoles se fijan especialmente en lo que toca más de cerca á la historia de la España musulmana." (tradução minha)

⁷⁴ *Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado por mi El licenciado Alonso del Castillo, romançador del Santo Officio. Publicado por la Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia a cargo de José Rodríguez, 1852.* (dois volumes).

⁷⁵ Segundo Castillo Fernández teria sido por volta de junho de 1570 (quando de uma breve trégua na Guerra) que Marmol entrou em contato com o licenciado Alonso de Castillo que prosperou numa colaboração intelectual e uma longa e tempestuosa amizade. Ao que parece, segundo este autor, a longa amizade foi se apagando, entre outros motivos, por diferenças de entendimento quanto a uma forma de pensamento e escrita que "pretendiam reescrever de forma positiva a história de Al-Andalus dentro da história geral de Espanha, com o qual Marmol por ser apegado à crítica histórica, não aceitava". CASTILLO FENÁNDEZ, op. cit., p. 138 e 211

Observa-se, portanto, que a retomada do tema dos mouros e mouriscos na historiografia hispânica acontece no momento em que a história objetiva⁷⁶ encontra-se num momento de pleno vigor e, a partir daí, passam a ser resgatadas fontes documentais nas mais diversas circunstâncias e locais⁷⁷.

No entender de Ricardo García Cárcel⁷⁸, a historiografia mourisca é abordada basicamente de formas antagônicas no século XIX⁷⁹: a) na primeira metade do novecento sobretudo por uma geração romântico-liberal que tem um olhar de simpatia com os mouriscos observados como vítimas de um "austracismo absolutista opressor" com um ponto de vista apoiado por uma escola de arabistas espanhóis; b) na segunda metade do mesmo século, a erudição reacionária que ratifica a mitologia imperial e a unidade nacional e católica passa a dominar o cenário, com abordagens justificadoras da expulsão em obras de qualidade quanto ao aspecto de compilação, trazendo farto material documental, como a de Boronat quem sanciona "o destino mourisco como lógica e consequência do providencialismo da Espanha 'Luz de Trento'"⁸⁰.

Um intenso debate historiográfico relativo à Espanha medieval e moderna envolveu questões relacionadas a limpeza de sangue e mais do que isso, às três culturas que por séculos conviveram nos territórios da Península Ibérica. O debate Américo Castro (1885-1972) e Cláudio Sánchez-Albornoz

⁷⁶ CERTEAU op. cit., p. 61.

⁷⁷ Em bibliotecas oficiais e também em locais escondidos, como paredes de construções residenciais antigas. "*Las coplas de Puey Monçon, viaje a la Meca*" (Colección de Estudios Árabes, Madrid: RAH, 1897) escrito sobre uma peregrinação a Meca por um mourisco no século XVI (quando haviam restrições para este trânsito para fora da Península), um dos pilares do Islã. Este manuscrito (parte de um conjunto de papeis e códices manuscritos), como menciono acima, foi descartado no meio da rua com destroços e entulho junto com outros objetos que garotos recolheram. Passava por ali um ilustrado padre P. Fierro que salvou boa parte dos objetos, que viram a luz após 300 anos. Conhecidos à época da publicação eram 140 manuscritos, embora não se soubesse o total dos que foram recuperados. Um outro caso de biblioteca escondida para efeitos de preservação (do fogo e do tempo) de seus volumes é o da Biblioteca de Bancarrota (séculos XVI e XVII), que trata do universo judeu-converso, foi preservada pelo médico Francisco de Peñaranda que envolveu os livros em palha envolvendo-os em muros familiares na esperança de recuperá-los posteriormente ou eventualmente algum familiar. SERRANO MANGAS, Fernando. *El secreto de los Peñaranda. El universo judeoconverso de la Biblioteca de Bancarrota Siglos XVI y XVII*. Badajoz: Alborayque Libros, 2010.

⁷⁸ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. La historiografía sobre los moriscos españoles: aproximación a un estado de la cuestión. *Estudis*, VI, 1977, p.72-73.

⁷⁹ Cabe lembrar como aponta Bouza, que a meados do século XIX a figura de Felipe II conservava uma imagem habitual com traços de "tirano irracional e ignorante" com a qual tinha sido retratado durante a Ilustração. BOUZA ÁLVAREZ, op. cit., 2010, p. 76.

⁸⁰ BOUZA ÁLVAREZ, Ibidem, p. 73. BORONAT Y BARRACHINA, Pascual; DANVILLA Y COLLADO, Manuel. *Los Moriscos españoles y su expulsión, Estudio históricocrítico*. Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901. (obra em 3 volumes)

(1893-1984) surge em meados do século XX e, embora vinculado ao emaranhado das questões contemporâneas (revolução espanhola e ditadura franquista), também remete aos problemas dos judeus, mouros, judeoconversos e novos convertidos de mouros ou mouriscos. O filólogo Américo Castro em sua obra *La realidad de España*, de 1965, postula que “a entidade cultural conhecida por Espanha” se formou na Idade Média, tendo sido o produto dos confrontos de três grupos: cristãos, judeus e muçulmanos⁸¹. Ainda que o confronto, como coloca, tenha apresentado características assimétricas e em conformidade com o período e demografia de cada grupo, a identidade hispânica é constituída, influenciando cada uma destas populações. O intelectual assume desta maneira uma identidade mestiça que dava voz às minorias, reconhecendo o papel intrínseco de judeus e muçulmanos⁸². Esta questão é essencial para nós no presente trabalho, uma vez que os muçulmanos ibéricos apresentam particularidades em relação aos demais membros da *umma* (comunidade muçulmana) que se acentuam conforme os cristãos passam a dominar todo o território península. Na realidade antes disto, Castro já tinha apresentado seus pontos de vista sobre as castas das três culturas em *España en su Historia* (1948). Para além disso,

durante o período medieval a vida intelectual da península estava confinada, em sua maior parte, às comunidades muçulmanas e judeus; quando as atividades intelectuais penetraram nas cortes cristãs, o fizeram, com muita frequência, através dos conselheiros judeus e conversos. Como na era dourada das letras da Espanha, esta foi em grande parte do produto do talento converso. A sociedade cristã velha reagiu à ameaça dos conversos introduzindo as leis de limpeza de sangue, criando uma sociedade tão sensível à mancha judia que seus membros se distanciaram de tudo o que poderia sugerir uma origem judaica, e isto incluía atividades intelectuais. E foi esta neurose, nascida de medo e ódio que estava por trás do declínio da Espanha...⁸³.

⁸¹ INGRAM, Kevin. Historiography, Historicity and the Conversos. In: INGRAM, Kevin (ed.). *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*. V. 1 Departures and Change. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 342.

⁸² SERRANO MARTÍN, Eliseo. La historiografía morisca. In: MOLINER PRADA, Antonio (ed.). *La Expulsión de los Moriscos*. Barcelona: Nabla Ediciones, 2009, p. 299.

⁸³ INGRAM, Idem.

Um dos primeiros e mais ácido dos críticos de Castro foi o medievalista Claudio Sánchez-Albornoz, historiador de visão formada por um catolicismo fervoroso e quem considerava Castro como um apóstata espanhol, quem de forma intencional e perversa tentava minar a verdadeira cultura da Espanha⁸⁴. Sánchez-Albornoz expôs a farsa em *España, un enigma historico*, onde postulava que os judeus não apresentaram visível influência na cultura hispânica e que o povo espanhol gentilmente permitiu essa minoria em seu país, mas ao invés de mostrar agradecimento conspiraram para derrubar os seus anfitriões, tornando-se prestamistas. Ao ressaltar a vitalidade cristã considera “escassa a influência da minoria mourisca até o ponto de considera-la desvinculada

A permanência islâmica se transformaria numa interrupção histórica entre os momentos identitários cristãos antes de 711 e depois de 1609⁸⁵.

No âmbito desta polêmica, a expulsão teve consequências catastróficas para Castro e insignificantes para Sánchez-Albornoz.⁸⁶

Fora da historiografia especificamente hispânica, temos que um dos debates mais profícuos relativos à historiografia contemporânea concernente aos mouriscos ocorre a partir de alguns dos escritos de Fernand Braudel. Como sabemos a tese de Braudel contempla a reflexão histórica em torno das diversas temporalidades e na sua abordagem do Mediterrâneo e da Espanha Filipina no século XVI: a longa duração (movimentos lentos e quase perenes), a média duração (com a reflexão, sobretudo, quanto às estruturas econômicas) e a curta duração, com os movimentos rápidos da conjuntura política. E foi justamente nesse olhar lançado para o acontecimento, dos eventos políticos, que Braudel volta a sua atenção para o problema mourisco, declarando a minoria como continuando a ser inassimilável⁸⁷. Para o historiador, e sua visão sensível aos aspectos culturais no âmbito do paradigma da longa duração, a expulsão do mouriscos não estaria relacionada especialmente ao ódio racial por parte dos

⁸⁴ INGRAM, Idem.

⁸⁵ SERRANO MARTÍN, In: MOLINER PRADA, op. cit., p. 299-300.

⁸⁶ Idem

⁸⁷ BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo de o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*. Trad. V. 2 Lisboa: Dom Quixote, 1995, p. 158.

hispânicos cristãos velhos. Seria mais um sentimento de impotência diante do longo período (dois séculos ou mais) em que o mouro continuava a ser o de outrora, recusando a civilização ocidental: no vestuário religião, casas clausuradas, banhos mouros, língua. Mesmo as exceções no plano religioso de mouriscos convertidos (nas cidades e na aparência), para ele, em nada alteravam essa situação. A sua perspectiva de movimentos lentos parece entender que o mouro convertido não teria como mudar, pois aspectos culturais estariam vinculados à longa duração⁸⁸. Imutável para Braudel o mourisco estaria enrijecido no seu mundo estranho ao hispânico.

Um documento do século XVII escrito por um dos apologistas da expulsão em Huesca, Pedro de Aznar Cardona serve de base para que dois séculos mais tarde Boronat que, admitindo a dificuldade de reconhecer o verdadeiro caráter da nação mourisca, se apoiasse em Aznar Cardona (embora considerasse o seu texto um tanto carregado nas cores)

vislumbrando parte seus costumes em horticultores de Valencia, e declarando que entre os mouriscos haviam elementos aproveitáveis, mas não assimiláveis. O verdadeiro caráter daquela raça deve ser buscado na vida religiosa, na prática de suas cerimônias, pois este espírito é o que se reflete em seus costumes, e em sua linguagem⁸⁹.

De volta ao século XX, temos que, para além do árabe ou berbere muçulmano, em sua obra o historiador francês observa o mundo islâmico no século XVI sob lentes turcas e não esqueçamos que em sua obra Braudel relativiza a vitória cristã em Lepanto⁹⁰ pela efemeridade do acontecimento diante da longa duração em que os otomanos vinham dominando a região.

⁸⁸ Conforme cita Chartier: *“la historia estructural se mueve en el límite del movimiento y de la inmovilidad y, mediante sus valores fijos durante largo tiempo, está considerada como invariante en relación a otras historias...”* CHARTIER, Roger. *El Presente del Pasado: Escrito de la Historia, Historia de lo Escrito*. Trad. México: Universidad Iberoamericana, A.C., 2005, p. 51.

⁸⁹ DANVILLA Y COLLADO, Manuel. Prólogo In: BORONAT Y BARRACHINA, Pascual; DANVILLA Y COLLADO, Manuel. *Los Moriscos españoles y su expulsión, Estudio históricocrítico*, v 1, Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901, XXX.

⁹⁰ BRAUDEL, op. cit., p. 465-466. “Considerou-se surpreendente (...) que esta vitória inesperada tenha tido tão poucas consequências. Lepanto data de 7 de outubro de 1571; no ano seguinte, os aliados foram derrotados em frente de Modon. Em 1573, Veneza, muito debilitada, abandona a luta. Em 1574, o Turco triunfa em La Goleta e em Tunes. E todos os sonhos de cruzada são dispersos por ventos contrários”. (...) “Finalmente, após a sua vitória de 1574, e sobretudo depois

Outra abordagem trouxe Caro Baroja por privilegiar o Islã árabe na busca de analisar este momento e as relações entre os grupos católicos e muçulmanos dentro de uma concepção etnográfica. A sua motivação para a escrita aconteceu após um trabalho realizado no Norte da África (*Estudios saarianos*, de 1955) e outros sobre Ibn Khaldoun e a andaluzia (1948) e que o instigaram a escrever sobre a Espanha mourisca⁹¹.

A perspectiva de “civilizações inimigas”, outra expressão trazida por Braudel⁹² também cabe aqui ser comentada pois caberia refletir se no contexto do século XVI o mourisco seria necessariamente o protagonista desta guerra maior? O levante mourisco de 1568 foi uma questão interna e específica hispânica, com raízes nas relações sociais entre os cristãos velhos e os novos cristãos convertidos (os mouriscos), bem como das estratégias da contrarreforma e no poder de ordenador da Inquisição.

Ao refletir um pouco sobre a atitude do rei Felipe II diante da revolta, nota Fernández Hoyos que o rei considerava que as soluções militares nem sempre seriam as mais efetivas, já que a paz em sua época não somente se conseguiria no campo de batalha⁹³, mas também mediante a diplomacia: “Felipe II justificava o uso de armas em caso de rebelião mais do que em caso de heresia”⁹⁴. Esta autora situa a Felipe II pela historiografia entre as letras e as

dos anos de 1580, a enorme armada turca desloca-se por si só. A paz no mar, que vai durar até 1591, foi para ela o pior dos desastres. Obrigou-a a permanecer nos portos”.

⁹¹ FLORES ARROYUELO, Francisco. Presentación. In: CARO BAROJA, Julio. *Los Moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 10-11.

⁹² BRAUDEL, Ibidem, p. 436. “Porque esta guerra [a de Granada] de religião, esta guerra de civilizações inimigas, estende-se por si só, rapidamente, para um terreno previamente preparado pelo ódio e pela miséria”.

⁹³ Ainda que fosse o monarca católico por excelência, empenhado em defender a fé de Cristo, Felipe II chegou a manter algum contato diplomático com o príncipe marroquino, Abd Al-Malik, seguindo em certa medida ao posto acima: “*Abd al-Malik was clearly a man of talent with a surprisingly modern grasp of the uses of propaganda. The campaign to reinforce his image as a man inclined to European, Christian mores was accompanied by the establishment of diplomatic contact with Philip II of Spain. Abd al-Malik tried to negotiate mutual projects of alliance including a proposal to conquer Algiers together, in exchange, naturally, for Spanish assistance in regaining the Moroccan throne. Philip II did not respond to these propositions, but was happy to receive the reports on Turkish affairs and the Regency of Algiers that were sent to him regularly by Abd al-Malik through the Gasparo Corso agency. Philip’s contact with Abd al-Malik – which continued after Abd al-Malik regained power in Morocco – and his high opinion of him were compelling reasons, however, to refuse to support Don Sebastian’s expedition to Africa.*” GARCÍA-ARENAL, Mercedes. *Ahmad al-Mansur. The Beginnings of Modern Morocco*. Oxford: Oneworld Publications, 2009. p 28.

⁹⁴ FERNÁNDEZ HOYOS, op. cit., p. 124. Ela se refere especificamente ao caso da revolta nos Países Baixos. E mais adiante ela prossegue nessa linha em que se alterna a adoção das armas ou das letras: “*Felipe II sabe, como don Quijote, que el hombre que se dedica a las letras no es*

armas, o que coloca nossos dois cronistas, Hurtado e Marmol, cada um em seu território social, na confluência de um modo de viver moderno/renascentista/hispânico: da pena e da espada.

Em 1977 Braudel prefaciou a obra sobre os mouriscos do hispanista Louis Cardaillac: *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: (1492-1640)* trabalho que se soma a uma significativa produção historiográfica que abrange os períodos medieval e moderno, tratando das minorias judia e moura e utiliza fontes documentais do gênero polêmico. Nele o historiador aprofunda a questão do anti-islamismo do século XVI, utilizando um vasto corpo documental impresso contemporâneo à controvérsia⁹⁵, vinculada a três temas: a Trindade, Cristo e a Igreja. Entretanto a sua originalidade reside em também contemplar o outro lado, o das fontes manuscritas islâmicas que manifestavam a polêmica anticristã como destacou Braudel. É frequente na documentação que ora analisamos nesta pesquisa encontrar elementos que Cardaillac esmiúça: a tensão permanente entre estas duas populações imersas em insultos de um lado, e a rebelião contra humilhações e perseguições, do outro, embora o autor se utilize de fontes do gênero “polêmica” e não crônicas. A paisagem é de atrito na vida cotidiana e no âmbito inquisitorial. Como resenhou Vincent o essencial nesta obra foi dar aos mouriscos a palavra e nessa matéria Cardaillac foi um pioneiro⁹⁶.

Algumas questões-chave da historiografia mourisca mais contemporânea (Epalza), envolvem o aspecto sócio cultural: a) observar o mourisco como parte de uma questão interna hispânica, ou seja, uma minoria que integra a população e não apenas um estrangeiro⁹⁷ e b) considerar que o

un pusilánime, un cobarde. Hemos visto su afición a las armas, pero también su elogio del saber, tomando como Alonso de Ercilla, que fue su paje, 'ora la pluma, ora la espada'". p. 127

⁹⁵ O autor explica: "La controversia polémica es un género medieval que los cristianos han practicado desde antiguo en España. Constituía, a nivel popular, el reflejo de la obras de teología destinadas a defender la fe." Este trabalho foi resultado de sua tese de doutoramento. CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: (1492-1640)*. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 321.

⁹⁶ VINCENT, Bernard. Louis Cardaillac, Morisques et chrétiens : un affrontement polémique (1492-1640). *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 34^e année, n. 3, 1979. p. 611.

⁹⁷ No caso de Granada, tanto Hurtado de Mendoza como Mármol referem-se a eles como os “*los naturales de la tierra*” ou “*los naturales*” e diversos momentos das crônicas da guerra. Mais de meio século depois, outro cronista explicita ainda mais este ponto: “*Digo la pura verdad, que en ochocientos años los nacidos y criados en Granada, en el ingenio, en el ardid, en las fuerzas y rigor no se podían reputar por Alarbes sino por finisimos españoles, solo diferentes en la religion*”, de Martin. de Vizcay, *Drecho [sic] de natvrales qve los natvrales de la Merindad de San Ivan del Pie del Pverto tienen en los Reinos de la Corona de Castilla* (Zaragoza: Juan de Lanaja y

Islã, assim como a cristandade, deva ser considerado em toda a sua complexidade e especificidades.

Historiador e tradutor, Míkel de Epalza estabeleceu os princípios básicos da "*mouriscologia*" que considerava uma ciência própria, ou parte da história, dedicada à história dos mouriscos, os quais são um objeto para o qual buscava elaborar um campo de conhecimento mais amplo e certo na realidade de sua sociedade e de seu tempo⁹⁸. Considerar que o mourisco, como um grupo específico da sociedade peninsular, diferenciado por sua origem islâmica e forma de vida muçulmana estudado em função da interação com a sociedade espanhola, para Epalza seria uma visão hispanocêntrica que os contempla como minoria⁹⁹.

Uma questão sensível, que deve ser referida, trata da discussão sobre a historiografia dos muçulmanos na Península Ibérica, especificamente Al-Andalus cuja desintegração acaba também por ser considerada pelos seus historiadores. Como situá-la já que nem todos os historiadores consideram Al-Andalus como parte da história de Espanha? Esta tópica começa a ser abordada sobretudo pela historiografia do século XX, já que a hispanização de Al-Andalus transformado na "Espanha muçulmana", habitada por espanhóis que, por algum azar do destino, eram muçulmanos, conforme Manuela Marín ironiza, integra uma tradição de forte caráter essencialista e que termina por ser superada por um Al-Andalus situado num contexto mais definido por elementos magrebins e orientais mais do que pelos propriamente hispânicos¹⁰⁰.

Epalza tradutor do Corão para o catalão foi um pesquisador envolvido com uma perspectiva que adota o ponto de vista dos mouriscos (e mudéjares) e

Quartanet, 1621). MAGNIER, op. cit., p. 35. Vincent nota que no arrazoadado de Francisco Nuñez Muley a expressão aparece mais de 70 vezes. O autor observa ainda, que a partir da década de 1560 a expressão foi sendo cada vez mais usada. VINCENT, Bernard. Una extraña pregunta: ¿eran españoles los moriscos?. 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. 122.

⁹⁸ EPALZA, Míkel de. *Los Moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre, 1997, p. 8.

⁹⁹ Ibidem, p. 19

¹⁰⁰ MARÍN, Manuela. Presentación. In: MARÍN, Manuela. *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. Disponível em: <http://books.openedition.org/cvz/1363#book-more-content-presentationfull> Acesso em: 18/3/2017

tendo proposto duas orientações para o estudo dos mouriscos: uma predominantemente histórica e outra, com o predomínio do cultural. A primeira interessada em especial por conhecer os mouriscos em seu tempo e sociedade analisa problemas cronológicos situando todos os temas em suas coordenadas sociológicas e políticas; sem deixar de considerar outros elementos: como os demográficos, as dimensões sócio-econômicas do grupo em sua complexidade graças à abundante documentação. Ainda dentro desta orientação, Epalza destaca as relações dos mouriscos com o conjunto da sociedade cristã, sobretudo os enfrentamentos¹⁰¹. O interesse daquilo denominado como orientação de base cultural está fincado sobretudo na expressão dos mouriscos: a sua língua (árabe e diversas línguas romances da península e após a expulsão a permanência delas no exílio magrebino), os textos nos quais se expressam (literatura aljamíado-mourisca), as crenças islâmicas e as suas práticas, a adição progressiva de *cultemas* hispânicos ou a sua perda progressiva no exílio¹⁰².

Estes pontos conectam-se ao grande problema historiográfico do Islã na Península Ibérica (envolvendo em especial os mouriscos) pois estas duas direções estão vinculadas com atitudes prévias: para alguns os mouriscos seriam um recorte específico da sociedade espanhola dos séculos XVI e XVII e para outros, seriam um elemento do mundo islâmico inserido nessa sociedade. Para Epalza estas perspectivas (de certa forma vinculadas a elementos orientalistas e eurocêtricos) envolvem pontos de vista de uma mesma realidade, embora também aponte diferenças metodológicas¹⁰³. A sua prática historiográfica, como podemos entender, vincula-se a uma visão de mundo que foge do essencialismo e coloca o elemento mouro no centro do debate, seja na Península Ibérica seja no exílio, em terras africanas e além.

Em sua sucinta, mas com boas problematizações-síntese da historiografia mourisca, García Cárcel, traça em linhas gerais outros aspectos

¹⁰¹ EPALZA, op. cit., p. 11-12.

¹⁰² Ibidem, p. 12.

¹⁰³ Idem. Epalza considera uma linha ideológica que se especializa em pensamento, cultura e teologia; na islamologia e as relações islâmico-cristãs com metodologias das disciplinas filosofia e teologia. A outra especializada em línguas, léxicos e etimologias, em textos históricos e análise literária seria a linha filológica, vinculada a cursos de filologia. E uma linha histórica, que se especializa em sociologia, demografia e economia e ainda na política abrangendo desde a Idade Média até os séculos XVI e XVII, correspondendo às metodologias da Geografia e História, bem como das ciências sociais (sociologia e ciência política) e econômicas.

apresentando adicionalmente algumas observações críticas (ou revisão crítica como ele mesmo denomina) quanto a alguns dados do consagrado do demógrafo ou geógrafo, Lapeyre, e também ao de Regla, em especial quanto a coeficientes demográficos relativos aos estudos sobre a população mourisca, além de propostas que, no entanto, para esse autor não chegaram a um resultado melhor¹⁰⁴. García Cárcel vai além e indica quatro questões essenciais para abordar o problema do mourisco sob este prisma, levando em conta que: 1) se verificam escassas diferenças entre a população cristã-velha e mourisca quanto à fertilidade e reprodução; 2) o mesmo vale para as diferentes populações mouriscas (castelhana, valenciana); 3) a falsa crença entre mouriscos expulsos e mouriscos preexistentes. Com as deportações depois do levante das Alpujarras e Guerra de Granada muitas variáveis impedem a formulação de certezas, porque em algumas localidades os mouriscos permaneceram (preexistentes) e em outras foram assentados (Sierra Nevada) ou se assentaram posteriormente (caso, por exemplo, de Sevilha), pelas migrações e emigrações mouriscas clandestinas à *berberia*. Este último caso, já observado Bernard Vincent¹⁰⁵ tende a ser de difícil mensuração por serem movimentos de indivíduos punidos com condenações a galeras ou à morte ao longo de todo o século XVI, sem documentação suficiente¹⁰⁶; 4) A conveniência

¹⁰⁴ GARCÍA CÁRCCEL, op. cit., 1977, p. 88-89. A sua crítica a Lapeyre (cujo trabalho está focado na expulsão final e nos dados demográficos deste período) está fincada em coeficientes baseados em dados relativos a mouriscos castelhanos que passaram por Burgos, o que para García Cárcel seria um problema ou geraria imprecisão, por terem estes previamente sido deportados de Granada quando da revolta de 1568. A questão é que isto, para ele, não levaria em conta o trauma desta sociedade com a mudança de local e com isto teria algum impacto no "índice global da estrutura familiar" dos mouriscos. Já a crítica ao coeficiente de Regla (Aragão) está no uso de fontes cristãs que podem não proporcionar uma "imagem nem sempre real e justa" no planeamento da expulsão por parte dos cristãos.

¹⁰⁵ VINCENT, op. cit., 2006, p. 69-70.

¹⁰⁶ Desde a queda do reino *nasrida*, a minoria mourisca viveu sob forte regulação em diversos âmbitos. Um deles é a migração. Em alguns momentos estavam livres para partir à África, em outros não existia a possibilidade de sair da Península, mesmo quando o exílio era uma possibilidade concreta a monarquia Espanhola criava empecilhos que o tornava virtualmente impossível de se concretizar, como observa García-Arenal. Viver na costa durante muito tempo, nos reinados de Carlos V e Felipe II estava vedado por uma série de pragáticas, porque a ideia de impedir a toda custa o aumento do contingente do inimigo muçulmano. Se o mourisco era indesejado ao mesmo tempo a partida tampouco era aceitável para a coroa. Após a guerra de Granada de 1568 esse receio se concretizou, pois no conflito de Alcácer Quibir os mouriscos que passaram para a África com as deportações de Granada foram dos mais aguerridos no combate contra as tropas comandadas por Dom Sebastião. Assim, se alguns se engajaram no curso outros foram recrutados pelo exército marroquino, como García-Arenal aponta. GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2009. p 64 e 116.

de rever a imagem literária sobre a fecundidade mourisca, mito que considera conectado com tópicos relacionados à capacidade sexual dos negros¹⁰⁷.

Mas este autor, também atenta para os aspectos socioeconômicos, alertando para que se avance em relação às abordagens dos anos 50 e 70 que traziam uma visão catastrofista sobre as consequências da expulsão e que vem sendo desconstruída por revisões historiográficas. O principal ponto que apresenta em sua síntese aponta, no caso de algumas localidades na região valenciana, para a baixa rentabilidade dos supostos servos mouriscos, que permite concluir que a expulsão teria sido rentável para a nobreza¹⁰⁸.

Cabe, no entanto, ponderar que como tudo o que tange ao mourisco, tais conclusões não devem ser generalizadas já que, por exemplo, para o caso do Valle del Ricote (Múrcia)¹⁰⁹ e em pequenas localidades como Villarubia de los

¹⁰⁷ Ampliando este debate poderíamos associar esta questão da capacidade de procriar dos mouros relacionada a concepções orientalistas (às quais García Cárcel não faz referência. Falar em orientalismo em geral remete ao século XVIII ou XIX, embora possamos verificar expressões desta maneira de ver o mundo e as relações entre oriente e ocidente em épocas anteriores. No caso do mourisco temos dois pontos a notar sobre a fecundidade exacerbada que aqui se coloca. Uma seria a prática sexual por prazer e outra a poligamia tão associada ao Islã e sobretudo ao profeta Maomé, o que provocava um grande mal-estar aos cristãos velhos, situações com reflexos em processos inquisitoriais. Como observa Asenjo Sedano *"la sociedad morisca, más cercana al sexo como sentido, con escasas preocupaciones morales en torno a este hecho, incluso más promiscua e inmediateista, fue lanzada, por la conversión, a un ámbito en donde lógicamente se había de sentir extraña y, de alguna manera, también frustrada, que la forzaría a recordar aún con mayor ahínco sus viejas costumbres"*. AYALA, Martín de. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. Granada: Universidad de Granada, 1994, p. XXXIX.

¹⁰⁸ Análises e conclusões de E. Císcar (1975): *"La expulsión 'reducirá considerablemente el número de jornaleros y braceros en el campo fijándoles como enfiteutas en una relación social feudal y asestará un golpe a las actividades artesanales urbanas'. Al eliminarse una 'clase media -kulak - morisca y el apropiarse los señores de las tierras alodiales puede considerarse como un ejemplo de refeudalización'. La función arbitral de la Corona, por otra parte, en el pleito entre la nobleza y los acreedores censalistas se fue inclinando progresivamente en favor de los señores."* GARCÍA CÁRCEL, op. cit., p. 93 e 94.

¹⁰⁹ ORTEGA, Dimas; VINCENT, Bernard; ABAD, José Miguel (editores). *Historia e Historiografía de la Expulsión de los Moriscos del valle de Ricote*. Murcia: Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 2015, p. 24. Vincent observa que nos primeiros anos do processo de expulsão dos mouriscos de todos os reinos hispânicos, entre 206 a 270 mil pessoas foram embarcadas, entretanto, "quedaban unos irreductibles que la documentación de la época designaba bajo la expresión de mudéjares antiguos o de moriscos antiguos, quienes viviendo en reinos dependientes del rey de Castilla eran descendientes de musulmanes asentados en aquellos reinos antes del siglo XIV a la diferencia de los del reino de Granada, que habían pasado bajo la tutela de los reyes cristianos solamente a finales del siglo XV. Además, parte de los moriscos antiguos se habían convertido voluntariamente al cristianismo antes del edicto del 12 de febrero de 1502 que impuso a los mudéjares elegir entre conversión o exilio. Generalmente estos mudéjares antiguos no se vieron inquietados durante el año de 1610.

Ojos¹¹⁰, essas forças encontravam outros pontos de tensão, vivenciando a expulsão de maneiras diversas, com estratégias específicas para escapar ou contorna-la, ou mesmo com quase imediatas ações de retorno.

Historiador das histórias de Espanha, García Cárcel indica algumas direções para as investigações sobre mouriscos até a data em que escreve (1977) onde debate o estado da questão instigando um debate que se desenvolve e que de acordo com o autor manifesta a sua "eterna juventude" de um tema inesgotável¹¹¹:

1º - O retorno ao ponto de partida do problema mourisco: reconquista ou conquista: Continuismo ou ruptura?

2º - A busca de sinais de identidade dos mouriscos (...) e que tem uma personalidade cultural concreta e específica, por cima do simples rótulo de "não cristãos".

3º - A revisão das coordenadas socioeconômicas nas quais se insere a expulsão que começa a ser explicada como o ápice da toma de consciência nobiliária sobre a progressiva rentabilidade dos mouriscos no contexto das relações de produção senhorial¹¹².

Por mais abrangente que seja este texto de García Cárcel trata-se de um trabalho escrito já há quase quatro décadas e, conseqüentemente, diversas perspectivas têm se desenvolvido a respeito do "período mourisco"¹¹³, em especial diante das descobertas de novos arquivos ou fontes, ou mesmo documentação diversa da já explorada (direito canônico) pelos historiadores que há décadas trabalham com o tema, como García-Arenal¹¹⁴ ou temáticas

¹¹⁰ DADSON, Trevor. *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XV-XVIII) Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid: Iberoamericana-Vervuet, 2007.

¹¹¹ Ibidem, p. 99.

¹¹² GARCÍA CÁRCEL, Ibidem, p. 78. Quanto ao item 2º, García Cárcel faz referência ao trabalho de Caro Baroja sobre os mouriscos do Reino de Granada em especial pela importância de sua abordagem etnográfica.

¹¹³ GARRAD, K. La industria sedera granadina en el siglo XVI y en conexión con el levantamiento de las Alpujarras. *MEA H - Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, v. 5, p. 1956, p. 75.

¹¹⁴ Sobre o mourisco Miguel de Luna, e sua relação com o também tradutor Alonso del Castillo, e a sua possível atuação dos eventos relacionados à falsificação dos Livros plúmbeos ou *Plomos del Sacromonte*. Diante da descoberta de novas fontes são reveladas conexões deste defensor do "cristão-árabe" com mouriscos cripto-muçulmanos de Toledo e a sua participação em redes mouriscas, o que levou a especialista a novas leituras tanto deste personagem como da questão dos chumbos. GARCÍA-ARENAL, Mercedes. Miguel de Luna y los moriscos de Toledo: "No hay en España mejor moro". *Chronica Nova*, n.36, p. 253-262, 2010.

relacionadas ao período posterior à expulsão como apontam os trabalhos de Dadson, Mikel de Epalza e Ramón Petit e mais recentemente Soria Mesa e Poutrin¹¹⁵. Assim, publicações que buscam explorar novos ângulos e prismas relacionam-se àqueles expulsos que retornaram à Península, mas também aos que lá permaneceram de alguma forma dissimulados, discretamente resguardados por senhores que preferiram não abrir mão destes indivíduos¹¹⁶. Quando da expulsão são notórios os casos de Val de Ricote, em Múrcia que, durante o tempo em que transcorreu o primeiro bando de expulsão (1609) até o momento em que foi encerrado o processo (1614), foram tentadas um sem-número de estratégias para poupar os mouriscos do desterro, em vão.

Para algumas situações, no entanto, foram desenvolvidas investigações com base de documentação inédita e focados em histórias locais, de pequenas vilas ou comunidades (*Villarubia de los Ojos*) ou mesmo aqueles em que são observados grupos e redes de descendentes de mouros e mouriscos e que se organizaram para atividades diversas (de comércio por exemplo). Muitos se encontravam plenamente integrados à sociedade cristã não apresentavam sinais de práticas “suspeitas”. Trata-se aqui de historiografia que avança nos períodos sete e oitocentistas¹¹⁷.

De forma complementar verifica-se a orientação para os estudos que se aprofundam na diáspora desta população após a expulsão¹¹⁸. O historiador, arabista e filólogo Mikel de Epalza (falecido em 2009) salientava a importância dos estudos das populações nos novos locais após a diáspora e o trabalho a ser feito com fontes escritas em árabe (clássico e dialetal) e que em muitos casos podem ser consultadas nos países do Magreb e das demais regiões de assentamento como a Turquia, fazendo “uma revisão geral exaustiva ao conhecido após a expulsão”¹¹⁹. O desenvolvimento de uma historiografia da diáspora apresenta-se com inúmeras possibilidades, pois até mesmo na França

¹¹⁵ POUTRIN, op. cit. A historiadora francesa utiliza vasta documentação fincada no direito canônico lançar novas perspectivas de explicação para a questão das conversões forçadas.

¹¹⁶ DADSON, op. cit.

¹¹⁷ SORIA MESA, Enrique. Los últimos Moriscos. *Pervivencias de la población de origen islámico en el reino de Granada (siglos XVII-XVIII)*. València: PUV – Publicaciones de la Universitat de València, 2014.

¹¹⁸ GARCÍA-ARENAL, Mercedes; WIEGERS, Gerard (ed.). *Los Moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2013.

¹¹⁹ EPALZA, op. cit.,. SERRANO MARTÍN, In: MOLINER PRADA, op cit., p. 317.

(região dos Pirineus) estão sendo estudados casos de descendentes dos expulsados que em sua travessia acabaram se assentando¹²⁰.

Entretanto mesmo com estas novas perspectivas, as velhas perguntas em muitos casos ecoam e necessitam ser abordadas por óticas diversas sem prejuízo de levar em conta novas questões sobre um tema que, como Caro Baroja escreveu há pouco mais de 40 anos, de alguma forma sempre está um pouco na moda. Para ele, os apreciadores das grandes sínteses históricas, mentes “filosóficas” não costumavam considerar os “historiadores de sucessos particulares” superiores aos historiadores de caráter geral. No entanto, ponderava para os avanços que a história teve ao levar em conta ou promover análises intensivas do que os de tipo extensivo, para ele mais inclinados a filosofar¹²¹. Isto implica, ainda segundo Caro Baroja, em questões de método mas também de inserção da temática na disciplina histórica, pois se a questão mourisca pode ser considerada um tema político, onde estão em disputa jogos de ideias e não indivíduos (autoridades, interesse público, unidade nacional, liberdade de consciência etc.) para ele existia um hiato que buscou reconstruir o “drama real” considerando todos os aspectos particulares que o matizavam e não apenas os aspectos gerais¹²².

Cabe ainda destacar a sua observação a respeito da mudança de ponto de vista que sofreu a historiografia sobre os mouriscos que considerava “fundamental”.

Os apologistas da expulsão, a participação de ordens religiosas, as relações com o papado, o debate religioso, o contexto da política mediterrânea, enfim, a perspectiva comparada com a “heresia judaica” entre outras compõem um quadro que inclui a historiografia sobre os mouriscos.

No cerne da historiografia mais recente sobre os mouriscos podemos verificar ainda problemas ou debates sobre a escolha da documentação pelo historiador: a) para alguns como por exemplo Márquez Villanueva não seria

¹²⁰ BERNABÉ-PONS, Luis F. *Los moriscos, conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Catarata, 2009.

¹²¹ CARO BAROJA, op. cit., p. 226.

¹²² CARO BAROJA, op. cit., p. 226.

particularmente indicado o uso de fontes oficiais¹²³ e dentre elas as inquisitoriais, por considera-las envenenadas, vale dizer, fazem com que as abordagens da questão mourisca sejam feitas a partir do negativo, do confronto e da perseguição; b) para outros ao escolher as fontes deveriam ser desprezadas narrativas que poderiam ser consideradas ficcionais ou literatura (Serrano Martín).

Quanto ao primeiro ponto aqui elencado Márquez Villanueva, especialista no estudo da literatura quinhentista espanhola, diz que abordar a questão mourisca a partir de determinadas fontes levaria necessariamente a "reconstruir mecanismos funcionais do que [alguns] consideram um processo de fatalidade histórica". Constrói-se assim, um muro de absolutos - irredutibilidade e conflito insuperável, "forçando a uma 'solução final' de ordem política: Espanha não poderia proceder de outra maneira e carece de sentido dar um passo além"¹²⁴. Considera que essa Espanha criadora do problema mourisco e a necessidade de sua resolução era apenas a Espanha "oficial" e que a "realidade espanhola não se esgotava nem se definia nessa instância limitada"¹²⁵, sendo, portanto, uma falsificação dar único crédito a esta forma parcial de observar a realidade. Por conseguinte, a historiografia sobre os mouriscos cometeu graves erros tendo gerado três mitos: "o da unânime aversão dos 'espanhóis' para com a continuidade mourisca; o do mourisco inassimilável e o do complô mourisco permanente"¹²⁶.

Vincent ao refletir sobre esta visão considera que a preferência de Márquez Villanueva pela literatura como fonte de ensinamentos e pela qual se manifesta a corrente maurófila¹²⁷ faz com que incorra em desprezar fontes, que nunca devem ser desdenhadas, "oficial ou não, real, municipal, inquisitorial, notarial etc.". O historiador "sabe que cada uma contém receios, intenções, estratégias, que todas estão 'envenenadas'. Detectar o veneno constitui, naturalmente, a base do ofício"¹²⁸.

¹²³ Como elenca este autor: minutas do Conselho de Estado, correspondência memoriais, apologistas da expulsão. MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 113.

¹²⁴ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 113.

¹²⁵ Ibidem, p. 113-114.

¹²⁶ VINCENT, op. cit., p. 132.

¹²⁷ VINCENT, op. cit., p. 132.

¹²⁸ Ibidem, p. 133.

Para além disto Márquez Villanueva aponta para a gravidade da dificuldade de contrastar esta documentação oficial e envenenada com outras de distinto signo ou procedência, que foram sistematicamente destruídas pela guerra a toda escritura arábica ou aljamíada¹²⁹. Aponta o problema da documentação do processo de assimilação que, em consequência, "permaneceria como uma carta oculta neste jogo". E o mito da irredutibilidade do mourisco fazia dele um suspeito *a priori*, levando-o a apagar, a todo custo, o rastro de sua linhagem e diante destes "mitos e falsificações que compunham a peculiar situação de época que tende assim a se reproduzir de um modo larval no moderno problema historiográfico"¹³⁰.

Outra questão observada em uma parte da historiografia sobre os mouriscos, quanto à seleção de documentação, está relacionada com abrir mão de fontes narrativas consideradas por demais ligadas ao ficcional, ainda que a separação em história factual e ficção não tenha sido estabelecida pelo campo historiográfico até o século XIX. Sustenta-se que "todos os historiadores consideram" o relato da revolta dos mouriscos de 1568, por Gines Pérez de Hita (1544-1619), "não pode ser utilizada como fonte fidedigna das Guerras de Granada" por ser tida uma "história-novelada"¹³¹. O próprio Caro Baroja observa qualidades na narrativa do artesão Hita, quem "gosta dos detalhes pessoais, daquilo que os românticos chamaram o colorido"¹³². García-Arenal nota que a obra de Hita foi tachada como "superchería" ou mera ficção e foi justamente Caro Baroja quem apontou o seu valor como fonte ao avalia-la positivamente. A autora entende que tem um projeto retórico e a sua dupla intenção seria por um lado, defender as linhagens mouros de Granada, e por outro, convencer os leitores

¹²⁹ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 114.

¹³⁰ Idem.

¹³¹ SERRANO MARTÍN, In: MOLINER PRADA, op. cit., p. 307. Este autor não diz quem seriam todos os historiadores. Neste trabalho este escrito não foi analisado tendo em vista se tratar de um texto de diversa categoria e não uma crônica como os de Hurtado e de Marmol.

¹³² CARO BAROJA, op. cit., p. 225. Esta narrativa de Pérez de Hita recebeu o título de *La guerra de los moriscos (segunda parte de las Guerras Civiles de Granada)* tendo sido impresso em 1609. O olhar de Márquez Villanueva não é tão benevolente quando o considera pitoresco e quase romântico: "*El haber sido Hita participe como soldado en aquella contienda no afecta en lo sustancial a sus acostumbradas técnicas ni tampoco a su panorama interior. Continúa la referencia estética al Romancero y su pintoresquismo mudejar, así como la identificación a lo sutil con el lado morisco.*" Ibidem, p. 122-123.

para que a expulsão não se efetuassem¹³³. Mais ponderado na crítica, Castillo Fernández, observa que o principal desafio que a narrativa de Hita coloca aos historiadores seria conseguir "retirar dela o histórico do fabulado, que talvez e ao mesmo tempo seja o principal mérito do seu autor, que soube realizar uma mescla muito sugestiva"¹³⁴. Gil Sanjuan também observa traços relevantes na narrativa de Hita, observando a sua não dissimulada maurofilia, e em especial sua crítica aberta ao rei Felipe II pela deportação dos mouriscos do reino granadino pela grande perda que a expulsão trouxe¹³⁵. Já Fuchs e outros preferem olhar os escritos de Hita sob o prisma da novela mourisca ou como parte do *romanceiro*¹³⁶.

García-Arenal menciona uma outra crônica somente manuscrita sobre o levantamento, de don Fernando de Mendoza, *Historia del levantamiento y marcha de los nuevamente convertidos en el Reino de Granada y algunos ilustres martirios que en ella padecieron algunas personas por la confesión de su fe católica*.¹³⁷

1.3 – A história e o outro

Ao tratar dos conceitos antitéticos assimétricos¹³⁸, Koselleck postula que “a eficácia das atribuições recíprocas se intensifica historicamente quando elas são aplicadas a grupos” e depois que “uma unidade de ação política e social só se constitui por meio de conceitos pelos quais ela se delimita, excluindo outras, de modo a determinar a si mesma”¹³⁹. Com isso em mente poderíamos considerar que essa divisão entre “nós”, os cristãos e “eles”, os mouros (e depois

¹³³ GARCÍA-ARENAL, Mercedes. En torno a los Plomos del Sacromonte (y II). El entorno de los Plomos: Historiografía y Linaje. *Al-Qantara* XXIV, t.2, 2003, p. 320.

¹³⁴ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 296.

¹³⁵ GIL SANJUAN, Joaquin. Estudio preliminar. In: *Pedro de Valencia – Tratado acerca de los moriscos de España siglo XVII*. Ed. Algazara, Málaga 1997, p. 43 e 47.

¹³⁶ FUCHS, op. cit., p. 73 (e notas 38 e 39). A autora aponta que trabalhos mais recentes sobre este tipo de obras reconhecem que a moda literária do caráter mourisco estava baseada na realidade social, ainda que a sua relação com essa realidade fosse bem mais complexa do que simples mimesis.

¹³⁷ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 302. Sobre este texto não encontrei maiores referências, nem foi possível localiza-lo *on line* ou mesmo a *signatura* na BRAH onde estaria guardado.

¹³⁸ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 191-232.

¹³⁹ Ibidem, p. 191-192.

cristãos velhos e mouriscos), dentro do contexto aqui estudado desenvolve-se a partir do momento em que os mouros batizados cristãos passam a ser diferenciados dos cristãos velhos e a composição desta Monarquia Cristã e católica se forma a partir da exclusão dos mouriscos (e outros grupos como os judeoconversos). O batismo forçado e a conversão sincera de muitos não parece ter alterado este processo, salvo em algumas localidades que por motivos variados reconheciam os mouriscos como parte da sociedade¹⁴⁰.

A divisão surge na Península Ibérica de forma exacerbada desde o início do processo denominado de reconquista e durante boa parte da Idade Média ainda que mesmo durante esse longo processo existissem relações para além da guerra entre os mundos cristão e muçulmano.

No período medieval para os cristãos ainda que as implicações da maneira de nomear o sarraceno ou o infiel muçulmano estivesse vinculada a ações de enfrentamento pela via das armas, verificam-se movimentos (no século XII) que visavam a demonstrar, por meio de textos e argumentos histórico-racionais, a natureza de Maomé de não ser um verdadeiro profeta¹⁴¹. Outras obras procuravam conhecer a doutrina do adversário e não tratavam num primeiro momento de rejeitar o dogma desse contrário sem conhecê-lo, mas sim dela tomar conhecimento por meio de traduções e assim poder apreendê-la e refutá-la com argumentos. Assim, ao se valer da razão e da palavra tentava-se convencer os *mahometanos* de que se encontravam em erro, devendo se converter ao cristianismo¹⁴². No território hispânico, com as respectivas particularidades, também poderiam ser encontrados nos reinos cristãos, em disputas com os reinos muçulmanos de taifas, textos com estas características.

Já em época moderna, os escritos durante a Monarquia Hispânica apresentavam, como a própria sociedade, outra configuração quanto a estes conceitos e formas de nomear o outro de origem muçulmana. Este deixa de ser chamado de sarraceno passando a ser o mouro e depois o mourisco, mas ainda

¹⁴⁰ Lugares onde a população mourisca era majoritária ou

¹⁴¹ SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio. La Concordia Contraorvm y los textos sobre Mamomé en el Siglo XII. In: FERRERO, Hernández; DE LA CRUZ PALMA, Óscar (eds.). *Vitae Mahometi. Reescritura e invención en la literatura cristiana de controversia*. Simposio internacional, Universitat Autònoma de Barcelona (Espanya), 19-20 de marzo, 2013. Nueva Roma 41. Madrid: CSIC, 2014, p. 101.

¹⁴² SÁNCHEZ SALOR In: FERRERO, op, cit., p. 101.

o outro dentro de sua própria terra. A oposição agora é internalizada no tecido social já que formalmente o mourisco era cristão. A passagem do mouro (ou mudéjar) para o estatuto de novo convertido de mouro não passou, como sabemos, pelo convencimento (ou evangelização) mas pela força. O processo de uniformização da sociedade contrarreformista e, sobretudo, os estatutos de limpeza de sangue promovem, por diversos motivos e processos, a separação desse outro (mal) batizado, mas isto é feito porque o outro é acusado de não aceitar a verdadeira fé. As crônicas e outros escritos do período que contém representações dos mouros, em especial os textos apologéticos da expulsão, nas palavras de Koselleck, podemos sugerir que adotam a história dos vencedores pois momentaneamente (boa parte do século XVII) glorificaram a negação dos vencidos¹⁴³. Ao reclamar o direito exclusivo à universalidade, aplicando um conceito exclusivo apenas a si próprio (“cristão velho”, “católico”) rejeitando qualquer comparação, segundo Koselleck, faz com que sejam produzidos conceitos opostos que discriminam os excluídos¹⁴⁴. Mesmo batizados e sob a ação da Inquisição os mouriscos são os não católicos, hereges impossibilitando o reconhecimento mútuo. O conceito de oposto assimétrico surge neste cenário no qual “do conceito utilizado para si próprio decorre a denominação usada para o outro, que para este outro equivale a uma espoliação”¹⁴⁵: cristão velho e novos convertidos de mouro e depois, mourisco (um mouro menor, pequeno mas ainda um mouro)¹⁴⁶.

Um trecho de um escrito apologético da expulsão da *Coronica de los Moros de España* do padre Jaime Bleda indica este tipo de representação onde já no título o mourisco passa a ser mouro (sem batismo)

Hazian los perfidos Moriscos mofa, y escarnio del Santissimo Sacramento, como se ha dicho, a todos los Domingos, y fiestas, oyendo Missa: injuriaban todas las Cruces de los caminos, y de las salidas de sus lugares: estos delictos pues los sacaron de España, sin que pudiesen quedar en ella [...] Delictos eran

¹⁴³ KOSELLECK, op. cit., p. 194.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 192.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 193.

¹⁴⁶ “La palabra ‘morisco’ viene de ‘moro’, con una terminación que indica diminutivo o derivación adjetival, muchas veces con sentido despectivo. (...) Pero es también signo de que esas personas no son como los demás “moros” paganos, ya que han sido bautizados y suelen ser reconocidos como cristianos en la sociedad española, a muchos efectos. ‘Morisco’ sería, en definitiva, un derivado de ‘moro’, equivalente a la más exacta expresión religiosa, ya mencionada, de ‘cristiano nuevo de moro’.” EPALZA, op. cit., p. 7

estos de fuero mixto, segun lo que se ha dicho en el capitulo pasado: pues por lo menos eran gravissimos sacrilegios, y blasfemias. Pecados eran Eclesiasticos, y seglares [...] Aunque como los conocia tanto se que todos eran actos hereticos...¹⁴⁷

A partir da queda do último reino muçulmano de Granada, já estabelecendo inclusões e exclusões sociais a partir do descumprimento das Capitulaciones de Granada (menos de uma década depois do compromisso) as populações muçulmanas que lá permaneceram são nomeadas de diversas maneiras, ainda que a estrutura na argumentação assimétrica se mantenha¹⁴⁸. Koselleck indica que para além da interpretação temporal como reforço da oposição entre cristão e pagão (no caso do Islã teríamos cristão e infiel ou mais comum, herege) “os conceitos também estiveram sujeitos a uma crescente territorialização”¹⁴⁹. E o aspecto de espírito de fronteira¹⁵⁰ que a Península Ibérica carrega vai ao encontro do que Koselleck aponta na relação cristandade e Islã, desde as Cruzadas medievais: “o conceito territorial de cristão só ficou estabelecido pela pressão dos árabes e depois pelos contragolpes tentados pelos cristãos ocidentais nas Cruzadas”¹⁵¹. O Islã e, por conseguinte, os mouriscos como descendentes de ou seguidores dessa crença, entraria nesse mundo cruzadista medieval com a sua fórmula “os pagãos estão errados, os

¹⁴⁷ O autor destas linhas prossegue com esta argumentação comparando-a a outras expulsões e pogroms medievais efetuadas pela Europa: na Polónia, Austria, contra os judeus que praticavam semelhantes atos heréticos contra o cristianismo. *Coronica de los Moros de España, Diuidida en ocho Libros. Por el Padre Presentado Fray Jayme Bleda, Predicador general de la Orden de Predicadores, Calificador de la Inquisicion de Valencia. Al Illustrissimo, y Excellentissimo Señor don Francisco de Sandoual, y Rojas, Duque de Lerma, Marques de la Ciudad de Denia, Cardenal de la Santa Yglesia Romana, &c. Con licencia, En Valencia, en la Impression de Felipe Mey. Año 1618, Fol. 917.* Tradução minha: “Faziam os pérfidos Mouriscos mofa, e escárnio do Santíssimo Sacramento, se disse, a todos os Domingos, e festas, ouvindo Missa: injuriavam todas as Cruzes dos caminhos, e das saídas de seus lugares: estes delitos pois os tiraram de Espanha, sem que pudessem ficar nela [...] Delitos estes eram de foro misto, segundo o que se disse no capítulo passado; pois pelo menos eram gravíssimos sacrilégios, e blasfêmias. Pecados eram Eclesiásticos e seculares [...] ainda como os conhecia tanto sei que eram todos atos hereticais...”

¹⁴⁸ KOSELLECK, op. cit., p. 194.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 215.

¹⁵⁰ “O cristianismo dos primeiros séculos valorizava, significativamente, o martírio, a morte sem resistência em nome de Deus. A contundente afirmação da ‘cristandade’ trouxe para a vida da Europa cristã o programa muçulmano, organizando as Cruzadas como vivência guerreira da fé e experiência carismática da morte, fatores tremendamente poderosos de unificação comunitária e afirmação da autoridade papal. Este espírito expansionista, intolerante e agressivo teve especial impacto na Ibéria, fronteira européia que separava cristãos e muçulmanos.” BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artifício*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000, p. 163.

¹⁵¹ KOSELLECK, Idem.

cristãos estão certos” que Koselleck evoca¹⁵². Dentro de sua proposta de estudo, este autor aponta em termos de conceitos aquilo que Cardaillac estudou em profundidade no seu trabalho de controvérsia entre mouriscos e cristãos, ao lembrar os juízos negativos usados para os adversários discriminados, no âmbito da literatura polêmica da teologia: “os *infideles, impii, increduli, perfidi, inimici Dei*” enriquecidos por mágicas determinações diabólicas, são também de cor negra, ...”¹⁵³. Ainda sobre os conceitos opostos, Koselleck indica que a concepção de oposição por parte dos cristãos adquire nova importância também por ter se espiritualizado e afirma que “as antíteses sempre mantiveram força avassaladora”¹⁵⁴. A questão mourisca foi intensamente debatida em crônicas¹⁵⁵, nos séculos XVI e nas duas primeiras décadas do XVII, ou seja, após a expulsão do grupo populacional de origem muçulmana em 1609-1614, e a partir dos anos subsequentes passou ao esquecimento permanecendo adormecida por séculos. A abordagem era a de uma minoria que reiterava o seu comportamento herege, seguindo a seita de Maomé e recusando a verdadeira fé católica, apesar das inúmeras oportunidades que a Igreja e a Inquisição lhes possibilitaram. Esse mourisco genérico era refratário, portanto, e impossível de converter, inassimilável como Braudel sentencia séculos depois¹⁵⁶.

No século XVIII, um religioso trinitário de Toledo, Francisco Ximénez, foi responsável pelo Hospital Trinitário em Túnis, entre 1720 e 1735, e, antes disso durante a sua estância em Argélia (1717 a 1720) escreveu dois volumosos diários (ainda inéditos) nos quais faz uma narrativa sobre sua convivência com os descendentes dos mouriscos expulsos e neles, descreve sobre os hábitos de

¹⁵² Idem. “No início da era das Cruzadas, no século XI, ainda surgiu na *Canção de Rolando* a fórmula da exclusividade determinada unilateralmente: ‘*Païen unt tort e chretiens unt dreit*’ [Os pagãos estão errados, os cristãos estão certos]. Esta oposição simplificada, embora pudesse ter ainda uma leitura escatológica, também podia localizar-se territorialmente”.

¹⁵³ KOSELLECK, Ibidem, p. 216. “Infiéis, ímpios incrédulos, ímpios, pérfidos, inimigos de Deus”, e no caso de mouros, mouriscos e árabes são retratados como mais escuros do que as populações cristãs velhas, embora de forma efetiva não houvesse maiores diferenças.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 216 e p. 218.

¹⁵⁵ Existem ainda documentação em árabe e aljamiado, algumas vertidas ao romance outras não, mas muita coisa deve ter se perdido, inclusive eventuais relatos mouriscos do levante de 1568. A proibição de circulação de obras em árabe e a destruição de muitas faz com que a história da guerra das Alpujarras tenha seus principais relatos escritos pelos católicos. Este trabalho considera primordialmente fontes em castelhano, embora conforme observado em diversos momentos tenham incluído de fontes romanzadas, pelo mourisco Alonso del Castillo, ainda que eventualmente possam ter havido edições ou alterações involuntárias ou propositais.

¹⁵⁶ BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo de o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*. Trad, v.2. Lisboa: Dom Quixote, 1995, p. 158.

vida, organização social e como ainda conservavam o uso do espanhol¹⁵⁷. Trata-se de um caso único neste período de vazio de produção sobre o tema.

Como sabemos, o século XIX foi uma época de intensa reflexão e reformulação sobre a história como disciplina e, na Espanha, com a constituição da *Real Academia de la Historia* (criada no século anterior) e as descobertas de fontes e documentação escrita em árabe e aljamiado¹⁵⁸, além do desenvolvimento de áreas de conhecimento correlatas (filologia, arqueologia). Ocorreu neste período um despertar para a reflexão e análise da questão mourisca vinculada também ao avanço do orientalismo, uma consequência do interesse de viajantes de elite da Europa do Norte, ocidentais de modo geral.

Estes indivíduos, viajantes ou eruditos, estavam interessados no passado exótico mourisco e árabe da Espanha, o que também contribuiu para esse reviver¹⁵⁹, bem como as conquistas no Mediterrâneo do Império Napoleônico e seu interesse no Egito faraônico e em sua natureza exótica. Uma importante referência na historiografia oitocentista hispânica é o erudito e arabista Pascual de Gayangos (1809-1897) cuja missão era desenterrar o passado muçulmano da Espanha e levá-lo aos estudantes de história¹⁶⁰, tendo se desempenhado como membro da RAH (*Real Academia de la Historia*). A sua vasta obra inclui trabalhos sobre língua e literatura dos mouriscos, incluindo a edição de um trabalho do mourisco licenciado Alonso del Castillo¹⁶¹ *romañador*

¹⁵⁷ BERNABÉ-PONS, op. cit., p. 143.

¹⁵⁸ Aljamiado é uma forma de escrita em caracteres árabes de outro idioma, no caso romance (ou castelhano) em alguns casos uma mescla de árabe com romance. Em alguns casos e regiões os mouriscos escreviam com ela, mas em outros permanecia o uso do árabe clássico. Durante alguns períodos, cristãos velhos tinham interesse em incentivar o aljamiado em detrimento do árabe porque eram uma forma de adaptação à cultura cristã e às línguas aceitáveis na Península, já que o árabe estava intrinsecamente relacionado com a prática do Islã e a leitura do Corão.

¹⁵⁹ Um capítulo sobre bibliografia inglesa e norte-americana do século XIX incluído numa obra sobre a Espanha Medieval, contempla também fontes seiscentista, embora seu foco sejam as histórias e crônicas do século XV referentes à queda de Granada: HITCHCOCK, Richard. *The Conquest of Granada in Nineteenth-Century English and American Historiography*. In: COLLINS, Roger; GOODMAN, Anthony (ed.). *Medieval Spain: Culture, Conflict, and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*. New York: Palgrave MacMillan, 2002, p. 242-261.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 249

¹⁶¹ *Sumario. É Recopilacion de todo lo romañado por mi El licenciado Alonso del Castillo, romañador del Santo Officio. Desde antes de la Guerra del Reyno de Granada, y en ella y despues que se acabó hasta oy día de la conclusion desta recopilacion, o ho días del mesmde henero deste presente año de mil e quinientos e setenta e cinco, fecha e recopilada por horden e mandado del Illmo. e Rmo. Señor Don Pedro de Deça, presidente de la Real Audiencia desta Ciudad de Granada e General deste Reyno. etc. 1575.* Publicado por la Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia a cargo de José Rodríguez, 1852. Alonso de Castillo era filho de converso e licenciado em medicina, tendo colaborado com o rei

do Santo Ofício (intérprete de Felipe II a partir de 1581), cujas versões foram aproveitadas por Marmol em sua narrativa, como ele reitera em diversos momentos do relato.

No âmbito das *historias generales*, a última década do século XIX a História General (1892), de Juan Antonio Cánovas del Castillo aponta a importância da expulsão dos mouriscos, considerando-a inadequada e excessiva tendo em vista outras alternativas menos lesivas¹⁶². Este historiador oitocentista vinculado à RAH sustenta que "mouriscos foram uma minoria que herdou a sabedoria dos árabes na agricultura e em determinados campos da atividade industrial", e, nota López Vela, ao se referir aos mouriscos cerca-os de características que não tinha visto nos árabes durante o período em que permaneceram na Península. Descreve-os como claro contraponto ao que seriam os espanhóis (altivos, orgulhosos, inclinados à guerra) e daí que a sua expulsão não pode ser avaliada em termos religiosos. Assim, se a unidade de confissão foi conseguida, isto ocorreu devido ao despovoamento de regiões inteiras (a sua avaliação foi de um milhão de pessoas expulsas) e da "aniquilação do sentido frugal, modesto e trabalhador que representavam" os mouriscos¹⁶³. Canovas considerava que a medida foi catastrófica, provocando um grave empobrecimento para toda a nação pela considerável diminuição das rentas da monarquia num momento em que a penúria da *hacienda* já era asfixiante. Assim, o rei Felipe III "*ofreció al servicio de Dios el exterminio de toda una generación, y sacrificó a la idea religiosa la prosperidad del reino*"¹⁶⁴. E prossegue a sua avaliação em termos mais negativos ainda lembrando que em época dos Reis Católicos a opção pela expulsão tinha sido ventilada, mas "*ninguno había tenido valor para realizarla: la realizó el que no había heredado el valor de sus progenitores*". Canovas apontou que em nome de ideias religiosas foram adotadas medidas suicidas para a nação, eixo central da História General na explicação da decadência¹⁶⁵.

papeleiro na compilação de obras árabes para a biblioteca d'El Escorial (261 *cuerpos de libros*, conforme se informa na apresentação desse impresso).

¹⁶² LÓPEZ-VELA, Roberto. De Numancia a Zaragoza. In: GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (coord.). *La Construcción de las Historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004, p. 263.

¹⁶³ LÓPEZ-VELA, In: GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, op. cit., 2004, p. 263.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 264.

¹⁶⁵ Idem.

A obra do historiador norte-americano, Henri Charles Lea (1901)¹⁶⁶ que trata dos mouriscos durante todo o século XVI até a expulsão, também representou um estímulo à retomada do debate sobre a dinâmica que há muito parecia sepultada ou mimetizada, assim como os minaretes de mesquitas passaram a elemento escondido ou transformado em estilo barroco na arquitetura de igrejas e catedrais católicas espanholas, da mesma forma que poucos vestígios do passado de Al-Andalus eram preservados. O livro incorpora a transcrição de diversos documentos sobre a minoria (a maioria sob guarda do Arquivo de Simancas), inclusive sobre o tipo de informações que deveriam ser requisitadas em interrogatórios da Inquisição.

Autores do século XIX e começo do XX, apologistas extemporâneos da expulsão dos mouriscos, como D. Pascual Boronat y Barrachina (1866-1908)¹⁶⁷ apontam para o espectro da oposição da convivência entre católicos e muçulmanos. Os três volumes de *Los Moriscos Españoles y su expulsion* têm a virtude de incluir farto corpo documental em uma única obra e se constitui numa obra de referência devido, sobretudo, à característica de compilação cuidadosa e detalhada, representando uma forma de produzir história do seu tempo.

O período em que a ditadura franquista instalou-se na Espanha (a partir da vitória na Guerra Civil na década de 1940) constituiu-se numa fase em que as Histórias de Espanha estiveram sob o domínio da propaganda, influenciadas em consequência pela retórica do regime¹⁶⁸.

Ao partir desta premissa tem-se que a produção em especial de manuais escolares, e o próprio ensino de história passa a ser considerado em seu sentido propagandístico e doutrinador, como instrumento decisivo visando a transmitir valores políticos e promovendo a revalorização do espanhol, "extirpando o pessimismo anti-hispânico e estrangeirizante, filho da odiosa e mentirosa legenda negra"¹⁶⁹.

¹⁶⁶ LEA, op. cit., 463 p.

¹⁶⁷ *Los Moriscos Españoles y su Expulsion: Estudio Histórico-Crítico*. Valencia: Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901, 2v. O livro o prólogo de outro expoente da escrita, por assim dizer conservadora, sobre o tema, Manuel Danvila y Collado (1830-1906).

¹⁶⁸ PASAMAR In: GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 2004, p. 321.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 320.

Com o final da segunda Guerra Mundial a produção deste tipo foi diminuindo, entretanto certos intelectuais franquistas, como José María Pemán, em sua *Breve História de España* (1950) apontam para uma tentativa de transformar o gênero em propaganda pura com um lema que perpassa os dizeres de "*España una, grande e libre*" e neste sentido escreve que a Espanha se construiu a si mesma com uma unidade que se estende pelo mundo inteiro e se converte em grandeza (para abordar os séculos XVI e XVII, que são os que aqui nos interessam). Esta estrutura abriga tópicos relacionadas ao país eleito por Deus, o catolicismo como fundador da nação espanhola, a Reconquista como uma "cruzada religiosa", os Reis Católicos limitados por sua consciência, judeus como espiões e conspiradores políticos, a limpeza de sangue como imprescindível para que Espanha não fosse um formigueiro e toda classe de gentes e ninhos de toda classe de conflitos. Esta obra traz Carlos V vencendo a ideia de império, um Felipe II como um modelo supremo de mando forte e único, do poder absoluto¹⁷⁰.

O *Compêndio de Historia de España*, de Ciriaco Pérez Bustamante (1896-1975) de 1943, seguia as coordenadas da historiografia conservadora das primeiras décadas do século, fazendo eco da retórica franquista, trazendo as clássicas interpretações dos historiadores da Restauração: os espanhóis existem desde a antiguidade, os Reis Católicos como símbolos da unidade de Espanha, a Inquisição como sendo imprescindível para salvar a unidade social e religiosa, Carlos V desviou-se de seus verdadeiros objetivos ao seguir uma política europeia, com Felipe II encontrando uma defesa contra a legenda negra e os restante dos Áustrias sendo rapidamente elencados¹⁷¹. O rei Felipe III e a expulsão não aparecem nesta síntese, indicando que nem mesmo durante o franquismo o tema foi objeto de maior interesse nesta conjuntura, que valoriza a Reconquista e a figura do rei Felipe II.

Quando nos detemos na historiografia mais recente, verificamos como lembram Regla e García Carcel¹⁷² que, a partir da segunda metade do século XX os estudos sobre o tema experimentaram uma mudança de

¹⁷⁰ Ibidem, p. 324.

¹⁷¹ PASAMAR In: GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 2004, p. 327.

¹⁷² REGLA, op. cit., p. 25; GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 1977, p. 72.

orientação, definida por eles como revolucionária do ponto de vista historiográfico. Regla associa este importante cambio a uma mudança de perspectiva do historiador. De um historiador-juiz para outro tipo, que “aspira a compreender, contribuindo decisivamente a criar uma atmosfera de compreensão entre os seres humanos”¹⁷³.

Alguns trabalhos específicos sobre o tema são considerados pontos de partida para a retomada do tema e dos debates a respeito, embora não se possa esquecer de obras importantes produzidas no começo do século XX que são até hoje de grande valia, caso do volume de Pedro Longás. O religioso católico compilou rica documentação sobre as práticas religiosas dos mouriscos, reunindo-a com minúcia¹⁷⁴. Nessa categoria poderia incluir o ensaio de Julio Caro Baroja e o capítulo que Braudel dedica sobre o Mediterrâneo no século XVI¹⁷⁵, já mencionadas acima.

A historiografia a respeito de temas ligados a Al-Andalus e ao período posterior dos reinos de taifas, mudéjares e mouriscos contou também com trabalhos produzidos em periódicos acadêmicos, dos quais dois deles representam o estado da arte dos estudos e merecem uma menção. Fundada nos anos 1930, a *revista al-Andalus* constituiu-se no "mais conspíquo expoente dos interesses da *Escuela de Estudios Árabes*, centrada precisamente durante o seu périplo editorial nessa indagação das relações genéticas entre Espanha e al-Andalus”¹⁷⁶. A partir das décadas de 70 e 80 muda o panorama de pesquisa arabista e altera-se e o peso da oposição Espanha-al-Andalus e as tendências excludentes do andalusi, específico das indagações essencialistas e

¹⁷³ “Teniendo en cuenta que la misión del historiador no consiste en juzgar sino comprender, el planteamiento del tema en fase polémica – Felipe III hizo bien o mal en expulsar a los moriscos –, en la dase que podemos chamar de científica, se transforma así: ¿Por qué expulsó Felipe III a los moriscos?

¹⁷⁴ LONGÁS, Pedro. *La vida religiosa de los moriscos*. Estudio Preliminar por Dario Cabanelas, O.F.M. Granada: Universidad de Granada, 1998. Esta obra encontra-se disponível também na internet, na plataforma de internet, *Arquive*, porém sem o estudo preliminar da edição granadina que aqui utilizo.

¹⁷⁵ CARO BAROJA, op. cit. BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo de o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*. Trad. Volumes 1 e 2. Lisboa: Dom Quixote, 1995.

¹⁷⁶ VIGUERA, Maria Jesús. Al-Andalus y España. Sobre el esencialismo de los Beni Codera. In: MARÍN, Manuela. *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009, p. 67-81. Disponível em: <http://books.openedition.org/cvz/1363#book-more-content-presentationfull> Acesso em: 18/3/2017 A *Escuela de Estudios Árabes* do CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) criada em 1932 propiciou a criação de dois centros gêmeos, um em Madri, e o outro em Granada na Casa del Chapz, de origem mourisca.

comparativas. Encerra-se a revista *al-Andalus* e uma ponte entre as culturas se inaugura com o primeiro volume de *Al-Qantara* (1980) passando a um novo período a tradição do grupo mais antigo dos arabistas espanhóis¹⁷⁷.

Cabe mencionar ainda que entre 2009 a 2014, quando a expulsão dos mouriscos de Espanha completava quatro séculos, muita produção historiográfica foi publicada, muita aqui já mencionada, tanto na forma de novas pesquisas e investigações, bem como coletâneas e catálogos contendo vasta documentação, tanto num âmbito mais geral (mouriscos) como no específico (local).

Procurei nesta parte traçar as linhas gerais do debate historiográfico sobre a questão mourisca, buscando em especial definir o lugar ocupado por elas nesta produção as narrativas quinhentistas da Guerra de Granada e que foram produzidas no âmbito de uma fase de construção das histórias de Espanha, segundo García-Cárcel e Cuat Moner¹⁷⁸.

1.4 - Os cronistas da guerra de Granada, uma historiografia em formação

Motivo de muitas especulações é a incógnita por não terem sido impressas as duas obras no momento da escrita e/ou obtenção da permissão para impressão. A crônica de Marmol foi impressa pela primeira vez quando o autor ainda vivia (1600) e, a primeira a ser escrita, de Hurtado de Mendoza, circulou como manuscrito¹⁷⁹ antes da impressão dois séculos depois (1776). Esta questão ainda permanece em aberto, embora existam algumas hipóteses a serem consideradas. Caro Baroja atenta para este ponto atribuindo ao medo ou prudência dos dois cronistas. O receio destes homens, prossegue o autor, os impede de explicitar em suas crônicas “as causas principais do fato que narram”, embora nas entrelinhas isso apareça. A leitura que faz Serrano Martín, por outro

¹⁷⁷ VIGUERA In: MARÍN, op. cit., p. 67-81. A palavra *andalusie* remete a mais do que uma referência geográfica, pois refere-se à herança e identidade dos mouros, mudéjares ou mouriscos. *Al-Qantara* uma palavra que remete a um familiar sobrenome hispânico significa “a ponte” em árabe, indicativo de outros tempos que se iniciavam com o jornal acadêmico.

¹⁷⁸ Conforme o título da obra de Ricardo García-Cárcel. GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 2004.

¹⁷⁹ SERRANO MARTÍN, In: MOLINER PRADA, op. cit., p. 306. “A obra de Hurtado de Mendoza, foi difundida de forma manuscrita desde a redação nos primeiros anos da década de 1570”. (tradução minha)

lado, indica que Hurtado considerava que o desencadeante da guerra (de Granada) foram as pragmáticas de 1566-1567, sendo possível rastrear em sua “crônica certa crítica ao poder real e uma tolerância aos mouriscos”¹⁸⁰ logo no primeiro livro. Pesa contra a hipótese de Mármol adotar um ponto de vista mourisco (ou talvez *maurófilo*), ainda que de forma extremamente sutil, o fato de dedicar a sua crônica (e receber proteção) ao futuro embaixador do rei na Santa Liga, grupo ultracatólico: *Don Juan de Cardenas y Zuñiga, conde de Miranda, Marques de la Bañeza, del Consejo de Estado del Rey N.S. y su Presidente en los dos reales Consejos de Castilla y de Italia*¹⁸¹.

Atemo-nos, portanto a dois dos cronistas de um levante que teve consequências trágicas, cujas narrativas se constituem numa primeira fase da historiografia mourisca, ainda que a figura do mourisco tenha se estabelecido muito antes. É na representação da guerra que cronistas hispânicos principiam uma escrita voltada para a história dos mouriscos do reino de Granada.

Os eventos que levaram à deportação dos mouriscos do antigo reino de Granada para Castela e depois outras regiões - a revolta das Alpujarras e a subsequente Guerra de Granada-, foram objeto de algumas crônicas e textos apologéticos do castigo e expulsão dos mouriscos¹⁸². Neste caso as duas principais fontes utilizadas aqui, as narrativas de Diego Hurtado de Mendoza e Luis del Marmol Carvajal se constituem em fontes documentais tradicionais na composição da historiografia hispânica a respeito do “problema mourisco” como já colocado acima.

Entretanto estes relatos, em que pese a relevância para os estudos do século mourisco, não costumam ser considerados por uma historiografia

¹⁸⁰ SERRANO MARTÍN, op. cit., p. 306.

¹⁸¹ Marmol o menciona algumas vezes em sua narração, para além da *Dedicatória* da crônica onde agradece o amparo e proteção e louva a linhagem *Çuñiga, Avellaneda, Bazan, y Cárdenas*, e quanto as riquezas a casa do *Conde de Miranda, Marques de la Baneza, y Señor de las Casas de Avellaneda y Bazan*, além de menciona o seu apoiador também na parte dedicada ao castigo aos mouriscos levantados, se não de forma específica mas junto com outros nobres em ações militares (Livro Sexto, Cap. XXIII). Diante disso é possível que o cronista tenha tido algum contato pessoal com o conde e daí a dedicatória. Braudel coloca o embaixador no centro do palco de ações na Itália em 1569, período em que a vitória na Guerra de Granada ainda era incerta. BRAUDEL, op. cit., p. 440.

¹⁸² Ou naturais da terra, como chamados em alguns momentos por cronistas e membros destacados da sociedade granadina cotidianamente ou em discursos

hispânica consagrada¹⁸³, ou o que poderia ser situada como a vertente mais estudada por hispanistas em geral em “histórias de Espanha”¹⁸⁴ ou mais especificamente as “*historias generales*”, no sentido de história oficial a serviço direto da coroa. Cuart Moner observa a vitalidade das monografias históricas e as crônicas em comparação com a falta dela nas *historias generales* (embora se refira à produção do começo do XVI), o que pode nos ajudar a entender a importância de relatos como as duas crônicas aqui contempladas¹⁸⁵. Igualmente importante é lembrar que a *historia general*, gênero diverso das histórias da guerra dos mouriscos, seria fruto de um trabalho ainda mais controlado pelo monarca que dirigiria este tipo de escritura, por se tratarem de realizações de cronistas reais¹⁸⁶.

Ainda que não fossem fruto de cronistas a serviço da coroa, as histórias de Hurtado e de Marmol obtiveram a devida permissão ou licença real para impressão.

Como já observado, após a expulsão definitiva dos mouriscos da Península (1614), o tema caiu no esquecimento¹⁸⁷, salvo em ocasiões pontuais nas primeiras décadas do século, como forma de reafirmar a necessidade da expulsão¹⁸⁸. Para Márquez Villanueva "a completa mitificação do problema mourisco era, evidentemente, uma necessidade para aquela república que a

¹⁸³ Duas obras de referência sobre o tema historiografia espanhola não fazem menção às duas crônicas, o que pode ser atribuído ao fato de não terem sido elaboradas por cronistas reais, fugindo, portanto, da história oficial. São elas: KAGAN, Richard L. *Los Cronistas y la Corona: La política de la historia en España en las Edades Media y Moderna*. Trad. Madrid: Marcial Pons, 2010. GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (coord.). *La Construcción de las Historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004.

¹⁸⁴ GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 2004, p. 16. “Naturalmente, que fuese a fines del reinado de Felipe II cuando se construyeran estas historias de España tiene plena lógica. Será en este reinado cuando se cargue de contenido nacional el antes estricto sentido territorial de España. Son los años del narcisismo lingüístico y cultural español y de la conciencia providencialista de la función religioso-imperial a desarrollar por la monarquía. La proyección misional en Europa y América sirvió de aglutinante a dotar de sentido funcionalista la propia identidad.”

¹⁸⁵ CUART MONER, In: GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 2004, p. 77.

¹⁸⁶ CUART MONER, In: GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 2004, p. 77.

¹⁸⁷ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 63: “No siguió a la expulsión ningún debate público (como el que en cierto modo se dio antes de ésta) porque su misma idea era inconcebible en la clase de sociedad que aquel acontecimiento contribuía a moldear decisivamente.”

¹⁸⁸ MAGNIER, op. cit.,

Cellorigo parecia-lhe de homens sob encanto em cujo centro oficiava a estátua viva do monarca"¹⁸⁹ (Felipe III).

Mesmo com diversas tentativas de escrita de histórias nacionais ou da Monarquia para os Reis Católicos e os monarcas que os sucederam, antes da publicação da primeira história moderna geral de Espanha, por Esteban de Garibay (1533-1599), durante o reinado de Felipe II, a Espanha islâmica havia recebido escassa atenção¹⁹⁰: Cuart Moner explica que passando sua abordagem de *Hispania* para Espanha Garibay teria adotado “um marco que já não era geográfico-arqueológico-mitológico como o dos humanistas que lhe haviam precedido, mas geográfico político, muito mais de acordo com a sua realidade”, tratando unicamente de Espanha (sem Portugal) ou seja, de todos os reinos peninsulares sob a soberania de Felipe II quando da escrita da obra, excluindo as Índias.

Garibay considerava que a história da Espanha onde vivia era uma conjunção de diversas histórias de todos os reinos “que de modo de fontes independentes haviam terminado por levar as suas águas a um mesmo rio”¹⁹¹. Quando da escrita da obra de Garibay nenhuma das crônicas do levante das Alpujarras e Guerra de Granada tinham sido impressas, embora como já notado acima existissem e circulassem versões manuscritas do texto de Hurtado. O próprio Marmol tinha tomado contato com esse manuscrito antes de imprimir a sua versão. Temos assim que o tema mourisco não despertava maiores interesses pelos monarcas católicos da Espanha moderna na escrita de suas histórias, pese a importância que a arte da escritura detém neste período. Se os

¹⁸⁹ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 132. O licenciado Martin Gonzalez de Cellorigo foi um advogado da Real Chancelaria e do Santo Ofício da cidade de Valladolid que se opunha à expulsão. Escreveu o Memorial: *De la política necesaria y util restauracion à la República de España, y estados de ella, y del desempeño universal de estos Reynos* (impresso em 1600), bem como *Memorial al Rey sobre asesinatos, atropellos e irreverencias contra la religion cristiana, cometidos por los moriscos* (1597). Magnier aponta que Cellorigo enfatizava a superioridade da persuasão sobre a coerção, constatando que muitos prelados negligenciaram os mouriscos (a conversão efetiva), opinião compartilhada com o cronista real Pedro de Valencia. MAGNIER, op. cit., p. 12.

¹⁹⁰ CUART MONER, Baltasar. La larga marcha hacia las historias de España en el siglo XVI. In: GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (coord.). *La Construcción de las Historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004 p. 110-111. O autor se refere a *Los XL libros d'el compendio historial de las chrónicas y universal historia de todos los reynos de España*, publicada em Amberes, no ano de 1571.

¹⁹¹ Ibidem, p. 113. Segundo Cuart Moner, a sua história entrava em contradição com a visão particularista de muitos profissionais da história, e singularmente dos cronistas, nada bem vistos por Garibay, apesar de desejar ser um deles. Ibidem, p. 112.

mouriscos eram um problema em certas regiões da Monarquia isto não era contemplado na produção escrita de caráter oficial, vale dizer, pelos cronistas reais, salvo Garibay e somente ao final do XVI. O assunto era objeto de reiteradas pragmáticas e bandos (sem contar o levante vencido pela Coroa) nas regiões de grande contingente populacional (Granada e Valência) e poderia suscitar a necessidade de menção.

Impressas no século seguinte sob outros monarcas¹⁹², as crônicas dos levantes de 1568 em Granada apresentam tensões próprias do momento da escrita e perpassam inclusive a vontade de imprimi-las, o que de fato não ocorre durante o reinado do rei papelheiro, morto em 1598¹⁹³.

Outro detalhe a ser observado relativo à escrita e impressão das crônicas pode estar vinculado à posição dos seus escritores na sociedade quinhentista hispânica, possível de ser observado nos frontispícios de ambas¹⁹⁴. Na primeira delas, existe a menção do cronista, diplomata e poeta Diego Hurtado de Mendoza, dos cargos que ocupou a serviço do imperador; após isso na parte inferior da página menciona-se a quem o impressor dedica a sua história: *“Licenciado Luis Tribaldos de Toledo, Chronista mayor del Rey nuestro señor por las Índias, residente en la corte de Madrid y por el dedicada a Don Vicente Noguera”*¹⁹⁵. Aludir primeiro o imperador permite inferir que para o cronista Hurtado, os serviços prestados ao Imperador Carlos V o fizeram mais próximo a este do que do rei Felipe II. E esta vinculação ao Imperador numa narrativa

¹⁹² A de Marmol sob Felipe III e a de Hurtado sob Felipe IV.

¹⁹³ Felipe II era apresentado como o rei dos papéis, como o soberano era representado para seus contemporâneos, vinculado com a escritura, sendo um tema fundamental da historiografia moderna sobre o seu reinado. BOUZA ÁLVAREZ, op. cit., 2010, p. 77.

¹⁹⁴ Do ponto de vista de análise, neste caso bem como a Dedicatória, funciona como paratexto ou “textos que precedem e acompanham a obra propriamente dita”, CHARTIER, Roger. *A aventura do livro: do leitor ao navegador: conversações com Jean Lebrun*. Trad. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unesp, 1998, p. 28. Mais tarde Chartier prossegue seus estudos sobre o tema, incorporando outro elementos sobre estes: “Nos séculos XVI e XVII um livro não começava com o texto que tencionava publicar: começava com uma série de peças preliminares que expressavam as múltiplas relações implícitas pelo poder do príncipe, as exigências do patronato,...”. CHARTIER, Roger. *A mão do autor e a mente do editor*. Trad. São Paulo: Ed. Unesp, 2014, p. 11.

¹⁹⁵ Don Vicente de Noguera (ou Vicente Nogueira) (Lisboa, 1586-1654) pertencente ao Conselho de Sua Magestade e seu ouvidor na Real Audiencia de Valencia.

escrita num bom intervalo de tempo após a sua morte também pode indicar que o cronista já não goza do mesmo status do que no passado¹⁹⁶.

Fig. 4 Frontispício de Guerra de Granada (1776)

¹⁹⁶ De fato, após o levante a família Mendoza já não possuía mais o mesmo papel proeminente que ocupava desde a queda do reino *nasrida*; foram três gerações em que membros da família ocuparam o cargo de capitão geral do reino de Granada. JIMÉNEZ ESTRELLA, Antonio. Nobreza y servicio político a la monarquía en el siglo XVI: Los Mendoza y su vinculación al Reino de Granada. *Obradoiro de Historia Moderna*, n.18, p.228, 2009. "Los Mendoza representaban una opción política ya caduca y que no casaba en absoluto con las directrices marcadas desde la Corte por Diego de Espinosa, basadas en la defensa de la más estricta ortodoxia en materia religiosa." Caro Baroja lembra que o seu cronista preferido da guerra de Granada tinha retornado a sua cidade natal, velho e com a saúde enfraquecida e sem grandes recursos, esmagado até pela ordem de desterro severíssima de Felipe II, quem não lhe tinha muita estima. "*La plebe cristiana de la ciudad era hostil a la familia de los Mendoza y partidaria de los empleados reales.*" CARO BAROJA, op. cit., p. 223.

Figura 5. Última página da crônica de Diego Hurtado de Mendoza (1627)

Figura 6. Frontispício de Guerra de Granada (1627)

Em Hurtado, ainda no frontispício, a referência ao rei está situada em lugar de destaque, uma vez que o título já nos diz que a guerra de Granada foi feita pelo Rey de España Don Philippe II¹⁹⁷. Como Chartier observa "quando a ideia do mérito do autor prevalece sobre a proteção do príncipe, o equilíbrio muda Chartier indica ainda que "marca-se bem, desde a página de título até as notas aos leitores, a pluralidade de destinações do texto" que, nos preliminares (ou preâmbulos¹⁹⁸) das crônicas aqui analisadas, aponta a dimensão do problema mourisco (em Granada neste caso), por envolver interesses de diversas camadas da sociedade interessadas em escrever e publicar sobre os eventos que testemunharam.

A apresentação do impresso da história da guerra de Hurtado incorpora um texto preambular que trata da memória da sua vida e morte, assinado pelo impressor: "Escreveu a história da última guerra de Granada seguindo muito o estilo de Tácito com excelente linguagem, e modo de dizer inimitável"¹⁹⁹, constando nele que os livros que deixou eram de grande apreço do "Rei, dom Philippe II", com os quais enriqueceu muito a biblioteca de San Lourenço. Segundo Serrano Martín seria um exemplo de tacitismo literário e político, onde é possível perceber uma certa crítica ao poder real e uma tolerância aos mouriscos²⁰⁰. Fueter²⁰¹ apud (1953 Castillo Fernández, 2013, p. 295) pondera que a escrita do diplomata embora valorizado pela sua forma (virtudes estilísticas, demonstrações de erudição) apresenta uma menor preocupação com outros elementos que seriam hoje essenciais aos historiadores profissionais (metodologia, uso das fontes, veracidade e estrutura). Trata-se, ao meu ver, de uma crítica um tanto anacrônica que inclusive chega a apontar como restritivo o fato de Hurtado não adotar o modelo historiográfico

¹⁹⁷ Assim, já antes do parte preliminar onde constam as Licenças, a "primeira pessoa que o leitor encontrava no material preliminar era, portanto, seu próprio rei." CHARTIER, Ibidem, 2014, p. 246.

¹⁹⁸ Agradeço a André Sekkel Cerqueira a indicação obra mais recente de Chartier, citado na nota 24, que tratam do tema, bem como as problematizações correspondentes: paratexto, preliminares e preâmbulos para quem se aprofunda no estudo destes elementos pré-textuais.

¹⁹⁹ "*Escribió la historia de la última guerra de Granada siguiédo mucho el estylo de Tácito con excelente lenguaje, i modo de dezir inimitable.*" Nesta impressão, Guerra de Granada. Hecha por el Rey de España Don Philippe II. Por don Diego de Mendoça (Impressa em Lisboa, em 1627), a biografia do autor é bem mais reduzida do que a da impressão de 1776. fl A2 (tradução minha)

²⁰⁰ SERRANO MARTÍN In: MOLINER PRADA, op. cit., p. 306

²⁰¹ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 295

clássico com referências a Salustio, Tácito e até Flávio Josefo e, pertinente, por apresentar um texto com frequência pouco claro e que condiciona ao relato²⁰².

A crônica escrita depois por Marmol, pelo soldado aspirante a cronista real, foi dedicada a um nobre e protetor (um conde) em primeiro lugar, enquanto o seu nome e a sua posição de *andante* se encontra numa posição secundária.

Figura 7 - Frontispício de um dos impressos de Luis del Marmol Carvajal (1600)

Como lembra Cuat Moner, eram muitas as formas de escrever história; a boa exposição dos fatos, honoráveis ou não, era tarefa fundamental para o historiador

A história, definitivamente, como parte da oratória, deveria ser elegante e persuasiva, para o qual o historiador não só deveria estar informado, mas que também deveria ser capaz e captar a atenção do leitor com seus dotes estilísticos (...) Daí derivava, precisamente uma característica fundamental da historiografia renascentista, que era a absoluta liberdade do autor para *seleccionar* sem redução da veracidade nem da utilidade final do texto, (...), aqueles acontecimentos que acreditava que deveria

²⁰² FUETER, Eduard. *Historia de la Historiografía moderna*, Buenos Aires: Ed. Nova, 1953, p. 263-264.

incluir ou omitir por repetitivos, ou por motivos definitivamente estilísticos.²⁰³

Embora não seja prudente generalizar sobre a forma de escrita de história no Renascimento²⁰⁴, esta fórmula seguiria aquilo que relaciona história com a retórica para os modernos, como coloca Ginzburg, a propósito de debates historiográficos bem posteriores, “a historiografia, assim como a retórica, se propõe unicamente a convencer; o seu fim é a eficácia, não a verdade...”. O autor avalia que estas afirmações giram em torno da retórica e de seus objetivos e limites, ainda que não aquela do tratado de Aristóteles, o mais antigo que chegou aos dias de hoje²⁰⁵.

A partir deste princípio temos que a narrativa de Hurtado costuma ser considerada elegante e concisa, uma vez que além de diplomata e guerreiro, era um humanista e poeta e como infere Caro Baroja, “não diz tudo o que sabe e o que pensa”, mas considera que ao leitor atual aparece às vezes como “uma espécie de precursor dos aristocratas franceses, escritores, letrados que atacaram a administração de Richelieu e de Luis XIV, com saudades da época em que a aristocracia tinha mais direitos e liberdades”²⁰⁶. Trata-se, portanto, de um orador elegante e bem informado de questões sócio-políticas relativas às causas do levante e, se comparado ao seu contemporâneo Marmol, adotava um estilo mais condizente com o mundo letrado na escrita de sua história.

²⁰³ CUART MONER In: GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 2004, p. 52, (tradução minha) “*La historia, en definitiva, como parte de la oratoria, debía ser elegante y persuasiva, para lo cual el historiador no sólo debía estar informado, sino que también debía ser capaz de captar la atención del lector con sus dotes estilísticas, debía ser un artista. De ahí derivaba, precisamente, una característica fundamental de la historiografía renacentista, cual era la absoluta libertad del autor para seleccionar sin menoscabo de la veracidad ni de la utilidad final del texto, desde luego, aquellos acontecimientos que creía que debía incluir u omitir por repetitivos, o por motivos en definitiva estilísticos.*”

²⁰⁴ CUART MONER, In: GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 2004, p. 60. Cuart Moner observa que nem o Renascimento surgiu do nada, como os seus mais entusiastas paladinos gostavam de proclamar, nem ocorreu de não existirem resistências para sua difusão. Neste sentido afirma que “Não toda a história escrita durante o Renascimento foi renascentista, da mesma forma que não o foram todas as artes, todos os tratados de teoria política nem todas as manifestações religiosas”.

²⁰⁵ GINZBURG, Carlo. Sobre Aristóteles e a história, mais uma vez. In: GINZBURG, Carlo. *Relações de força. Histórica, retórica, prova*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 48.

²⁰⁶ CARO BAROJA, op. cit., p. 224.

Ao comparar a narrativa de Marmol com a de Hurtado, Caro Baroja a considera “humilde de porte”, além de lembrar uma suspeita sem comprovação, de ter sido escrita por encomenda, para desfazer o efeito produzido pela difusão e leitura, das cópias manuscritas e quase clandestinas da obra de Hurtado, só impressa mais de um quarto de século depois²⁰⁷. Como Marmol já tinha produzido um escrito sobre o norte da África e mouros, e tinha pretensões à época da escrita da História da Guerra de Granada de ser reconhecido como cronista oficial, esta suspeita parece ser sem sentido. Soma-se a isso: se a causa da “suposta encomenda” da Coroa seria o sucesso do manuscrito de Hurtado, como poderia o soldado Marmol à época da guerra, com suas inúmeras tarefas a cumprir no meio do conflito²⁰⁸, ter previsto este pedido? E mais, porquê teria feito registros detalhados dos eventos que acompanhava ou indagava por meio de outras informações de natureza diversa (manifestos, bandos, panfletos, relatos de terceiros, profecias etc.), e ainda, sobre cada localidade onde vão eclodindo as revoltas dos mouriscos se não para fazer um relato deles? E como argumenta Castillo Fernández o relato de Marmol só foi impresso décadas mais tarde, quando esta suposição de pedido da Coroa já teria sido esquecida ou perdido a relevância, com um novo rei no poder.

Apesar de considerar a simplicidade e falta de artifício da crônica de Marmol, Castillo Fernández detectou alguns recursos retóricos tanto nos textos preliminares como na narrativa em propriamente dita²⁰⁹.

A crônica de Marmol traz ao leitor um corpo maior de informações a partir de vários documentos oficiais e não-oficiais, algumas mencionadas claramente e outras vislumbradas por um fenômeno específico: parece ser inverossímil que o narrador esteja presente em vários acontecimentos do conflito, e em locais diversos. Daí que o soldado escritor faça uso de vários recursos documentais: capitulações, pragmáticas, bandos, cartas, mensagens,

²⁰⁷ Idem.

²⁰⁸ “*Tras ser nombrado veedor la primera y delicada misión que se le encargó a Mármol fue visitar las ciudades de Jaén, Úbeda, Baeza, Guadix y otras 'para tomar razón el bastimento enviado al campo del marqués de los Vélez', actividad que le ocupó la segunda quincena del mes de agosto de 1569. Este cometido, de carácter urgente y reservado...*” CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 130. Este autor considera que esta hipótese da motivação de Marmol seria uma falácia tendo em vista algumas exigências adicionais para a impressão de seu manuscrito e refuta a origem da mesma por Eduard Fueter (1911), p.314-315.

²⁰⁹ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 284.

e "outros gêneros informativos menores, como eram os avisos ou gazetas manuscritas e as relações de sucessos: narrações diretas de acontecimentos contemporâneos escritas - ou assim declarado nas portadas - por testemunhas dos mesmos e pouco elaboradas para a sua difusão imediata"²¹⁰, sem esquecer dos *jofores* (previsões apocalípticas ou messiânicas mas que Marmol traduz para prognósticos²¹¹) dos quais tratarei em um dos capítulos posteriores a este.

Diego Hurtado por sua vez, não se furta de mencionar quando aborda a história do reino de Granada, que encontrou informações em livros árabes da terra além de outros de Muley Hacén, rei de Tunez, e também "*lo que hasta oi queda en la memoria de los hombres, haciendo a los Autores cargo de la verdad.*"²¹²

Existe uma outra possível leitura que nos traz Shapiro²¹³ (2000 apud Kagan, 2010, p. 59 e Castillo Fernández, 2013, p. 267): que o cronista e soldado não apresentava particular apreço pela escrita da história seguindo modelos relacionados com a retórica. Um outro modelo existia desde o século XII: a "cultura do fato" a qual

priorizava a redação de história contemporânea ou pelo menos quase contemporânea, pois normalmente os acontecimentos recentes eram os que poderiam ser verificados sobre a base de fatos derivados bem de testemunhos – o ideal é que o próprio historiador fosse testemunha presencial – ou de documentos escritos²¹⁴.

²¹⁰ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 266.

²¹¹ O termo em Marmol não encontra relação alguma com aquele que analisado em texto de Koselleck: Prognósticos históricos nos escritos de Lorenz von Stein sobre a Constituição prussiana. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2006, p. 79-94.

²¹² *Guerra de Granada*, op. cit., libro I, capítulo 1, Fo 2v. "... o que até hoje fica na memória dos homens, fazendo aos autores cargo da verdade". (tradução minha) Neste trabalho opto por deixar as citações de trechos das fontes documentais na língua original, traduzindo na nota de rodapé. No caso de citação de fontes bibliográficas as mesmas são traduzidas no corpo do texto e, quando for o caso, colocadas em idioma original na nota ao pé de página.

²¹³ SHAPIRO, Barbara J. *A culture of fact: England, 1550-1720*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

²¹⁴ KAGAN, op. cit., 2010, p. 59: "... los orígenes de esta cultura pueden retrotraerse hasta el siglo XII con la gradual extensión de los procedimientos judiciales basados en el derecho romano que, en Castilla al menos, fueron codificados en las Siete Partidas, el gran compendio leal recopilado bajo la dirección de Alfonso X. Estos procedimientos daban prioridad a las pruebas basadas en «hechos», preferiblemente en forma de documentos escritos: los «hechos» podían también derivar del testimonio oral de un individuo de confianza, especialmente del que hubiera sido testigo presencial de un determinado suceso. Una vez reconstruidos, los hechos podían servir de base para un proceso judicial."

No âmbito que Shapiro investiga, a cultura dos fatos na Inglaterra moderna, tem-se que existe uma valorização do historiador confiável, pois dizer a verdade era a primeira e principal requisito de um historiador²¹⁵. O conhecimento histórico era pensado para se apoiar nas categorias sobrepostas de testemunha fidedigna, observador de confiança e historiador fiel²¹⁶. No prólogo de sua crônica Marmol observa

Siendo pues el fruto de los hechos humanos muy diferente del natural, producido de la simiente de las cosas que fenecen en el mesmo hombre, para cuyo uso fueron criadas, y el de las obras eterno, por proceder del entendimiento y voluntad donde se fabrican y aceptan, que por ser partes espirituales las hazen eternas; de aqui nos queda natural y justa obligación a ser tan diligentes y solícitos en conservar la memoria de nuestros hechos, para con ellos aprovecharnos en buen exemplo, como prontos y constantes en hazerlos, por el común y temporal provecho de nuestros naturales. Que fuera de los hechos de los Caldeos, Asirios, Medos, Persas, Griegos, Romanos, si Beroso Caldeo, Metasthenes, Diodoro Sículo, Procopio, Trogo Pompeyo, Herodoto Alicarnasio, Iustino, y Tito Livio y otros no los escribieran? Considerando pues que esta diligencia de encomendar las cosas con fidelity al archivo de las letras, conservadoras de todas las obras, es tan necesaria en nuestra España, quanto los Españoles son prontos y diligentes en los hechos que competen por milicia, y descuidados en escrebirlos; ...²¹⁷

Observa-se a repetição da palavra “fatos” e a menção a “fidelidade” a um arquivo que, longe de ser uma confirmação da vinculação expressa da escrita de Marmol à cultura dos fatos, indica pelo menos algum ponto em comum com essa forma de considerar a história. Nesta parte inicial de seu relato aponta

²¹⁵ SHAPIRO, op. cit., p. 56.

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit, Prólogo. (sublinhados meus) "Sendo pois o fruto dos fatos humanos muito diferente do natural, produzido da semente das coisas que fenecem no mesmo homem, para cujo uso foram criadas, e das obras eterno, por proceder do entendimento e vontade aonde se fabricam e aceitam, que por serem partes espirituais as fazem eternas; daqui queda-nos natural e justa obrigação a ser tão diligentes e solícitos em conservar a memória de nossos feitos, para com eles aproveitarmos em bom exemplo, como prontos e constantes em fazê-los, pele comum e temporal proveito de nossos naturais. Que fora dos fatos dos Caldeus, Assírios, Medos, Persas, Gregos, Romanos, se Beroso Caldeu, Metasthenes, Diodoro Sículo, Procópio, Trogo Pompeu, Heródoto Alicarnasso, Justino, e Tito Lívio e outros não os escrevessem? Considerando pois que esta diligência de encomendar as coisas com fidelidade ao arquivo das letras, conservadoras de todas as obras, é tão necessária em nossa Espanha, quanto os Espanhóis são prontos e diligentes nos fatos que competem à milícia, e descuidados em escrevê-los..." (tradução minha)

algumas motivações para a escrita de histórias. Mediano ressalta sobre o Prólogo²¹⁸ que o cronista se encontraria "entre a inspiração humanista e a ânsia de prosperar como cortesão, é boa amostra da forma de integração dos homens na nova ordem social, e da forma de integração do novo conhecimento no projeto político moderno"²¹⁹. Ainda que Marmol pudesse utilizar alguns dos princípios da cultura dos fatos, e em não sendo um letrado (como Hurtado de Mendoza), não podemos deixar de reconhecer que teria que se enquadrar à maneira de produção de histórias no período: valendo-se do mecenato e inserindo-se nessa nova ordem social a qual Mediano se refere²²⁰. O que se percebe é que as opções de Marmol para sua narrativa da Guerra de Granada podem não seguir um modelo único, inclusive pelo que Shapiro reforça sobre os inúmeros problemas enfrentados pelos historiadores da época moderna advindos das diversas noções de história que competiam entre si, a soma de novos sujeitos e métodos, bem como o papel do fato²²¹.

Há que se considerar por isso a pertinência de aventar a hipótese de situar a escrita de Marmol na cultura dos fatos. Ao contrapor a síntese mencionada para este modelo por Kagan e Castillo Fernández, observa-se que, em muitos momentos no transcurso de seu relato, Marmol deixa subentendida a sua própria presença no desenrolar de muitos eventos (durante alguns trechos parece ter o dom da ubiquidade, o que indicaria ter-se valido de outras fontes testemunhais ou documentais) além do uso de material escrito: cartas, panfletos, manifestações, entre muitas outras

²¹⁸ Nas próximas páginas retomo este tópico para abordar outra problemática.

²¹⁹ RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando. Luis de Mármol y el humanismo. Comentarios sobre una fuente de la Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada. *Bulletin Hispanique*, v. 105, n.2, 2003, p. 398.

²²⁰ Cuart Moner alerta para a importância de não tirar de contexto o controle exercido por príncipes, nobres ou instituições sobre os seus cronistas. "Es cierto que en gran parte de la mejor historiografía con la que contamos durante el siglo XVI, estuvo más o menos controlada por el poder, pero no hay que olvidar que sin el mecenazgo, del tipo de fuese, no hubiese podido existir la inmensa mayoría de la producción intelectual y artística de la Edad Moderna.

Durante la Edad Moderna, sin mecenas, patronazgo o como queramos llamarle, no existía la obra. Es posible que la historia, por las características que tenía, estuviese especialmente vigilada, pero la figura del creador autónomo que trabaja según sus propias normas e intereses y cuyo destinatario [sic] final es un público anónimo no aparecerá mayoritariamente hasta el siglo XIX." CUART MONER In: GARCÍA CÁRCEL, op. cit., p. 55

²²¹ SHAPIRO, op. cit., p. 61

De nuestra parte uvo un solo escudero herido, y dos caballos muertos²²².

ou

los Moros no pudieron resistir la furia de nuestras pelotas, y se arredraron...²²³

ou ainda

Finalmente cargó nuestra gente de manera, que los Moros fueron retirándose, cediendo al riguroso impetu de los que reconocían ser suya la vitoria²²⁴.

Esta característica integra princípios, como coloco acima, relacionados à construção da história conforme a cultura dos fatos, pois além da inclusão das ações humanas e eventos conhecidos na escrita da história têm que ser consideradas as observações em primeira mão e os testemunhos contemporâneos e críveis, como este trecho

Contáron nos algunos Moriscos, y aun Christianos, que el mesmo día que se alzaron los de Verja, fue al lugar de Dalias aquel Moro que diximos...²²⁵

E mais adiante

Contáronnos estos caballeros, como llegaron a la yglesia, y entrando dentro, hallaron cinco mugeres Christianas muertas de heridas, tendidas por aql suelo, y en la peaña del altar mayor un niño, q parecía de hasta tres años, las manezitas atadas co un cordel, y un puñal metido por el lado yzquierdo, y la sangre tan fresca, que aun no estaba resfriada, y los ojitos abiertos mirando tan tiernamente hacia el cielo, q parecía quejarse á su criador del bárbaro sacrificio, que de sus tiernos miembrecitos habían hecho aquellos ereges...²²⁶

²²² *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit, Libro quinto, Capítulo III, Flv 99. Tradução minha: “De nossa parte houve um só escudeiro ferido e dois cavalos mortos”.

²²³ Ibidem, Libro quinto, Capítulo IX, Flv 103. Tradução minha: “os Mouros não puderam resistir à furia de nossas balas, e se retiraram”.

²²⁴ Ibidem, Libro quinto, Capítulo IX, Flv 103. Tradução minha: “Finalmente atacou a nossa gente de modo, que os Mouros foram retirando-se, cedendo ao rigoroso ímpeto dos que reconheciam ser sua a vitória.”

²²⁵ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit, Libro Quarto, Capítulo XXI, Fv 79. “Contaram-nos alguns Mouriscos, e mesmo Cristãos, que no mesmo dia se revoltaram os de Verja, foi ao lugar e Dalias aquele Mouro que dissemos...” (tradução minha)

²²⁶ Ibidem, Libro Quinto, Capítulo XV, Flv 107. “Contaram-nos estes cavalheiros, como chegaram à igreja, e adentrando dentro, encontraram cinco mulheres Cristãs mortas de feridas, estendidas pelo chão, e na base do altar maior um menino, que parecia de até três anos, as mãozinhas

Mais testemunhos

Certificáronnos personas, que dixeron haberse hallado presentes, que murieron Christianos, diciendo, que morían por no ser traydores á Dios ni al Rey. Ganado el castillo de Tahali, los Moros pasaron á Cantoria, y teniendo cercada aquella villa solo un día, se les dio, porque eran todos los vecinos Moriscos²²⁷.

Como sabemos pelo estudo de Bakhtin sobre cultura no renascimento verifica-se uma circularidade entre culturas popular e alta cultura, o que poderia o caso da crônica de Marmol inclusive diante da “cultura dos fatos” e que também se observa na integração que ele faz de diversas fontes, incluindo trechos do relato do poeta e letrado, Hurtado de Mendoza. Assim como se vale de diversos tipos de fontes, o soldado escrito seguiria em muitos momentos o modelo “história dos fatos” sem descartar incorporar outros. Outro aspecto da escrita de Marmol que ronda algumas características vinculadas à cultura dos fatos é o aspecto corográfico trazido pelo seu relato²²⁸.

É importante ponderar também, ainda conforme Kagan e a própria Shapiro, sobre o que se entende como “honrar a verdade” e “fatos” no período em discussão, afinal o entendimento sobre a característica do fato ser algo construído, da necessidade de acumulação de evidências, de problematização das fontes (peso relativo e confiabilidade), “o compromisso de uma narrativa descomprometida com uma aparência de equilíbrio e justeza” são as formas contemporâneas de trabalhar com a história²²⁹ são formulações recentes. Em outros tempos os cronistas, como os da renascença consideravam a verdade como algo maleável, na dependência da visão do autor, sendo que os fatos poderiam ser manipulados “de forma expressamente desenhada para oferecer

amarradas com uma corda, e um punhal enfiado pelo lado esquerdo, e o sangue tão fresco, que ainda não estava fria, e os olhinhos abertos olhando tão ternamente ao céu, que parecia queixar-se a seu criador do bárbaro sacrifício, que de seus ternos membrinhos tinham feito aqueles hereges...” (tradução minha)

²²⁷*Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Sexto, Capítulo XXV, Fl 154. "Certificaram-nos pessoas, que disseram ter-se encontrado presentes, que morreram Cristãos dizendo, que morriam por não ser traidores a Deus nem ao Rei. Ganho o castelo de Tahali, os Mouros passaram à Cantoria, e tendo cercada aquela vila só um dia, foi lhes dada, porque eram todos os vizinhos Mouriscos" (tradução minha)

²²⁸ Mais adiante neste capítulo abordo os aspectos corográficos que são observados no relato de Marmol

²²⁹KAGAN,op. cit., 2010, p. 60 e 61.

uma compreensão precisa, mas ideologicamente enviesada do passado”²³⁰ como neste trecho quando conta sobre o começo das conversões dos mouros de Granada:

porque era cierto, que jamás los naturales de él ternian paz, ni amor con los Christianos, ni perseverarían en lealtad con los Reyes, mientras conservasen los ritos y cerimonias de la secta de Mahoma, que les obligaba á ser crueles enemigos del nombre Christiano²³¹.

Uma observação panorâmica permite perceber que Marmol como cronista parece indicar uma apresentação dos eventos (inclusive o levante dos mouriscos) como prova incontestável dos acontecimentos, por exemplo, na parte da narrativa que trata dos levantes nas diversas localidades das Alpujarras (tratada no Livro Quarto da crônica). É possível observar a representação da extrema violência dos mouriscos para com religiosos cristãos e alguns membros da comunidade cristã velha (inclusive crianças) que se encontravam no caminho da fúria mourisca, deixando de mencionar eventuais ações destes indivíduos ou de outros licenciados e padres contra membros da minoria teriam provocado tamanha explosão de revolta, o que representaria um aspecto ideológico.

Assim como Marmol, Hurtado também indica ter utilizado fontes externas para a composição de sua narrativa, em especial quando se dedica à história do passado de Granada

*I porque mejor se entienda lo de adelante, diré algo de la fundación de Granada, qué gentes la poblaron al principio, cómo se mezclaron, cómo hubo este nombre, en quien comenzó el reino de ella: puesto que no sea conforme a la opinión de muchos; pero será lo que hallé en los Libros Arabigos de la tierra, i los de Muley Hhacén Rei de Túnez, i lo que hasta o i queda en la memoria de los hombres, haciendo a los Autores cargo de la verdad*²³².

²³⁰ idem

²³¹ *História del rebelion de Granada* op. cit., Libro primero, Capítulo XXIII, Fv 27. "porque era verdadeiro, que jamais os naturais do [reino] teriam paz, nem amor com os Cristãos, nem perseverariam em lealdade com os Reis, enquanto conservassem os ritos e cerimônias da seita de Maomé, que os obrigava a serem crueis inimigos do nome Cristão (tradução minha).

²³² *Guerra de Granada. Hecha por El Rei de España don Phelippe II, nuestro señor contra los Moriscos de aquel reino...*, op. cit., Libro I, Fl. 3." E porque melhor entenda-se o que vem a seguir, direi algo da fundação de Granada, quê gentes a povoaram no princípio, como se misturaram, como houve este nome, em quem começou o reino dela: posto que não seja conforme à opinião de muitos; mas será o que achei nos Livros Arabigos da terra, e os de Muley Hhacén Rei de

Se formos considerar mais um pouco ainda o modelo de Cuart Moner visto acima, a sua obra não se enquadraria na elegância a que faria jus uma obra renascentista, porque o soldado detalha exaustivamente os acontecimentos das Alpujarras e de Granada e não se furta de repetir em muitos momentos elementos descritivos, por exemplo, nas localidades onde o fogo da revolta vai se propagando o mesmo acontece no momento em que se debruça no castigo aos mouriscos e às escaramuças entre os rebelados e seus perseguidores, homens de guerra ou homens de Juan de Áustria, e o detalhe exaustivo dos saques e dos objetos e bens que eram tomados dos mouros.

Como já mencionado, Marmol faz uso de fontes documentais outras para compor o seu relato²³³, tais como o manifesto do mourisco Francisco Nuñez Muley, profecias mouras antigas, bandos, cartas. Entretanto existem dois casos diferentes: o preliminar de João de Barros (no Prólogo) e certos episódios narrados por Diego Hurtado. Nestes dois casos ele não faz alusão a serem escritos por outrem em outras obras. Como observa Chartier²³⁴, práticas e apropriações que cada sujeito pode elaborar das mesmas ou similares produções culturais e neste caso observa-se que Marmol apropria-se de trechos de outras produções, não se constituindo em fato fora do comum para seus contemporâneos. Embora o texto literário²³⁵ principiasse a ter a figura do autor cada vez mais reconhecida, tratava-se de um processo ainda em construção²³⁶.

Túnis, e o que até hoje fica na memória dos homens, fazendo aos Autores cargo da verdade". (tradução minha)

²³³ RODRÍGUEZ MEDIANO, op. cit., 2003, p. 372. Segundo este autor, Mármol utilizou a maior parte do texto do prólogo de *Ásia. Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento dos mares e terras do Oriente*, de João de Barros. E de outros com cronistas mais reputados, como León o Africano que serviu de fonte principal para compor sua obra anterior sobre a África, *Descripcion General de África* (o segundo volume), ainda de acordo com este autor, Ibidem, p. 380. Marmol utiliza fontes inclusive traduzidas do árabe: cartas, prognósticos proféticos, panfletos (traduzidos para o árabe para avisar sobre o levantamento e mandar voltar à paz) e bandos, pragmáticas, relatos de segunda mão, manifesto.

²³⁴ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., p. 107.

²³⁵ A história como gênero literário. LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Campinas SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 83. "A Antiguidade greco-romana [com a sua influência na construção das histórias na Renascença] não teve verdadeiramente o sentido da história. (...) Situou o gênero histórico no domínio da arte literária e atribuiu-lhe as funções de distração e utilidade moral. Mas previu uma concepção e uma prática 'científicas' da história (Tucídides), a investigação das causas (Políbio), a procura e o respeito pela verdade (todos e principalmente Cícero)".

²³⁶ Se ainda no século XVII "'originalidade', nos dois significados principais do termo, 'autoria' e 'criação', é critério duplamente exterior [no caso] à poesia do século XVII: nela, a figura individualizada do Autor, no sentido subjetivado do termo, não tem importância, rigorosamente

E soma-se a isto o fato do cronista ser um soldado Mármol²³⁷ e não alguma figura letrada de maior reputação. Assim ainda que construa a sua narração com elementos de outras, o seu texto apresenta a sua perspectiva e como Mediano defende, está "integrado definitivamente numa tradição própria na qual 'os caracteres da hostilidade' para com o mundo muçulmano já estão explicitamente evocados"²³⁸.

Sobre a concepção da escrita de história, Cuart Moner²³⁹ conta que Esteban de Garibay (quem somente em 1592 consegue ser nomeado cronista de Felipe II) ao estabelecer a sua atividade fazia referência a escrever história e não anais, tomando como base a distinção ciceroniana feita no século XV pelo monge Ambrogio Calephino:

enquanto os anais eram 'narração de coisas notáveis e dignas de memória que de ano em ano vai a sua continuação, mais breve e sucintamente que a história, e enquanto que crônica trata as coisas do tempo, e o seu nome é mais aproximado à dicção e nome de Anales que de história, (...) a história tinha por objeto conhecer as coisas que primeiro foram e a nós e a nos eram incógnitas e não sabidas, e é assim que a história nos ensina coisas antigas que nós as ignorávamos, mas a história, não só como os Anais é obrigada a referir brevemente as coisas principais que passaram, mais ainda os ardis e conselhos e causas porque se fizeram, e lugares onde, e suas descrições e ordenamentos de esquadrões e discussões e argumentos.²⁴⁰

falando, a não ser como elemento posterior ao poema, efetuado por sua leitura". HANSEN, op. cit., p. 33.

²³⁷ Como nos situa Foucault, "Em contrapartida, na ordem do discurso literário, a partir da mesma época [desde o século XVII], a função do autor não cessou de se reforçar...". FOUCAULT, op. cit., 2012, p. 26.

²³⁸ MEDIANO, Fernando Rodríguez. Luis de Mármol y el humanismo. Comentarios sobre una fuente de la Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada. *Bulletin Hispanique*, v. 105, n.2, 2003, p. 381. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hispa_0007-4640_2003_num_105_2_5164 Acesso em 16/12/2014.

²³⁹ CUART MONER, Baltasar. La larga marcha hacia las historias de España en el siglo XVI. In: GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (coord.). *La Construcción de las Historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004, p.46.

²⁴⁰ CUART MONER, In: GARCÍA CÁRCEL, op. cit., p.46-47. "*Mientras los anales eran 'narración de cosas notables y dignas de memoria que de año en año va su continuación, más breve y sucintamente que la historia, y en tanto que la crónica trata las cosas del tiempo, y su nombre es más allegado a la dicción y nombre de Anales que de historia, (...) la historia tenía por objeto conocer las cosas que primero fueron y a nosotros eran incógnitas y no sabidas, y es así que la historia nos enseña cosas antiguas que nosotros las ignorávamos, pero la historia, no sólo como los Anales es obligado a referir brevemente las cosas principales que pasaron, más aún los ardis y consejos y causas porque se hizieron, y lugares aonde, y sus descripciones y ordenamientos de esquadrones y pláticas y razonamientos.'*" (tradução minha)

Garibay incorporava a definição ciceroniana da história difundida até o limite pelos humanistas italianos, o que no entender de Cuart Moner se tratava de característica apreciável pois indicava que ao final do século XVI existia a necessidade de delimitar o conteúdo da história diante de outras formas mais arcaicas e menos completas de narrar o passado, indicando o vigor destas²⁴¹. Faço este aparte para indicar que não apenas se verificam diversas formas de circulação das crônicas, que incluem vários manuscritos (caso do relato de Hurtado) e também no estilo ou forma, caso do texto de Marmol (impressos com variações nas edições, alguns por exemplo sem a *Tabla de contenidos* ou ainda pequenas variações nos títulos e numerações dos capítulos)²⁴².

Quanto ao perfil dos historiadores (letrados) do século XVI, Cuart Moner observa ainda que algumas características encontravam reconhecimento: serem historiadores, de apresentar leituras, conhecimento de arquivos e de crônicas variadas (inclusive as não castelhanas)²⁴³. Ainda que não fosse um letrado, Marmol, um *andante* na corte, é apresentado num dos textos preliminares (o Prólogo) como "sábio historiador" tendo elaborado e publicado outra obra, em três volumes, *Descripcion general de Africa*, narrando guerras entre infiéis e cristãos desde a "invenção da seita de Maomé" até o ano de 1571. Este primeiro trabalho foi dirigido ao monarca filipino, embora a sua partida a terras africanas tivesse ocorrido durante uma jornada do Cristianíssimo Imperador Carlos V a Tunis. Assim, a História da Guerra de Granada pode ser considerada parte de uma construção documental maior de Marmol. Para Castillo Fernández, após o término da Guerra de Granada, Marmol já tinha uma visão e mentalidade de historiador formado, pois nessa época o seu primeiro

²⁴¹ CUART MONER, In: GARCÍA CÁRCEL, op. cit., p. 47

²⁴² Tendo em vista que trabalhei com documentos digitalizados, eventualmente esta pode ser alguma questão envolvendo o documento (danificado).

²⁴³ Num caso específico de um historiador que na realidade era cosmógrafo (Alonso de Santa Cruz), o que foi motivo de crítica pelos seus contemporâneos. Cuart Moner discorre a propósito dos interesses de particulares, nobres, cidades e outros diversos grupos sociais que a figura de funcionário do cronista não deixou de possuir mesmo depois de abandonar a associação obrigatória em sua origem de alguém vinculado a chancelarias reais. Isto provocava situações como os enfrentamentos entre Jerónimo de Zurita e Santa Cruz, por conta de ser cosmógrafo. CUART MONER, In: GARCÍA CÁRCEL, op. cit., p. 53

escrito estava bem avançado, aquele que denomina de magna obra, elaborada de modo bastante similar à crônica do levante granadino e alpujarenho²⁴⁴.

A história de vida do cronista está ligada aos Áustrias, primeiro servindo ao imperador e depois ao seu filho e herdeiro²⁴⁵ embora não na condição de cronista real, mas de soldado. O marco inicial da primeira obra de Marmol foi, portanto, o alvorecer do Islã no século VII, e o final, o momento da revolta das Alpujarras e da Guerra de Granada, com a deportação dos mouriscos do reino granadino.

Antes de prosseguir nesta análise dos aspectos historiográficos das crônicas granadinas, é importante avaliar se estes dois indivíduos poderiam ser considerados historiadores. Ao recorrer novamente ao que Cuart Moner nos apresenta sobre a escrita da história no período renascentista, a caracterização tanto de Marmol como de Hurtado pode estar mais para cronista do que para o historiador. O historiador ao observar que a história era uma parte da retórica, elegante e persuasiva, haveria de cativar a atenção do leitor e fazer uma seleção dos acontecimentos. O historiador teria também que silenciar o que não convinha expor, nem sempre por motivações estilísticas, bem como, favorecer seus amigos e mecenas, aproveitando para injuriar seus inimigos²⁴⁶. Kagan, por sua vez, aponta sobre este tópico da seleção intencional de evidências ao seu favor, que os historiadores oficiais procediam a esta prática com mais frequência que outros. Com consumada habilidade ocorria de inventar ou distorcer deliberadamente o passado, com a finalidade de produção de narrativas que servisse da melhor maneira possível aos interesses de seus patrocinadores e que resultasse aos seus leitores verídicas e convincentes²⁴⁷.

O mal que fez a Granada a expulsão dos mouriscos é insinuado nas duas crônicas. Se Marmol produziu um texto mais prolixo quando comparado ao do nobre Hurtado, o seu relato menciona escritos de dois amigos (mouriscos: o tradutor Alonso del Castillo e o velho cavaleiro Francisco Nuñez Muley) entre

²⁴⁴ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 315. Este autor o chama em espanhol de “historiador acabado”, o que deve ser ponderado, talvez para experiente, pela noção de história como gênero literário (parte da oratória) nesta época, como já notei em outros momentos.

²⁴⁵ Ramos acredita com base em cartas, que ele mantinha boas relações com os mouriscos que permaneceram em Granada após as deportações. RAMOS, op. cit., p. 246.

²⁴⁶ CUART MONER, In: GARCÍA CÁRCEL, op.cit., 2004, p. 53.

²⁴⁷ KAGAN, op.cit., 2010, p. 27.

outras fontes, além de figuras importantes, como o conde de Tendilla, vinculado à família dos Mendoza, sem esquecer de críticas abertas ao marquês de los Velez. Sempre destacado pela elegância e erudição, Hurtado abraça sobretudo, as primeiras características mencionadas do historiador desta época.

Historiador ou cronista, como poderiam ser considerados estes dois narradores do ponto de vista historiográfico? Temos que o cronista régio, como funcionário a serviço da Coroa, surge no começo do século XV e muitas vezes verifica-se que o seu ofício atende a determinadas regras (como a parcialidade que era quase geral), além de ir politizando-se conforme o percurso do monarca a quem servia²⁴⁸.

A minha escolha de chamar Hurtado e Marmol de cronistas segue em especial as reflexões de Garcia Hernán, um pouco porque ambos tinham uma ampla rede de relações, como este autor indique ao se referir a cronistas reais, redes correspondentes ao meio social de cada um (e que não coincidem)²⁴⁹. Para este mesmo autor "novos historiadores não oficiais", emergiam competitivos e com uma cultura histórica alternativa²⁵⁰. Neste caso o termo historiador se relacionaria com alguém com maior independência do que um cronista, embora saibamos que Marmol tivesse a ambição de ser nomeado cronista real e escrevesse a sua história do levante também com esse objetivo²⁵¹ afinal ser cronista real foi durante muito tempo uma grande honraria, à qual aspirava todo historiador²⁵².

O tradicional confronto entre armas e letras, durante séculos formas de ascensão social na Espanha, na visão de Álvarez Díaz equivale ao que representam: "as armas, claramente a arte da guerra, à nobreza e à profissão militar; as letras, com maior ou menor evidência, à cultura em geral, à literatura,

²⁴⁸ GARCIA HERNÁN, Enrique. La España de los cronistas reales en los siglos XVI y XVII. *Norba. Revista de Historia*, v. 19, 2006, p. 126. O autor deste artigo menciona a Hernando del Pulgar, mais historiador que cronista e que se livra da parcialidade que era característica de todos os cronistas.

²⁴⁹ GARCIA HERNÁN, op. cit., p. 126.

²⁵⁰ Ibidem, p. 129.

²⁵¹ SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. El mejor cronista de la guerra de los moriscos: Luis del Mármol Carvajal. *Sharq al-Andalus*, n.13, 1999, p-245-247. A impressão da obra sobre a guerra de Granada se deu quando Mármol contava com 76 anos aproximadamente e, mesmo com ela não atingiu prestígio suficiente para ser nomeado cronista ou conselheiro (regidor) de Velez-Málaga como era a sua pretensão.

²⁵² CUART MONER, In: GARCÍA CÁRCCEL, op.cit., 2004, p. 54.

à filosofia, à docência e às profissões liberais e funcionárias", esta última específica ambição de Marmol.²⁵³ Para este autor o termo armas tanto pode estar relacionado ao militar como à nobreza, alusão vinda dos brasões e escudos de armas²⁵⁴. E não se pode esquecer do cavaleiro da triste figura, já que "Dom Quixote feito sob medida com quem Cervantes interpreta a si mesmo já que alia suas duas grandes paixões: as armas e as letras", ainda na reflexão de Álvarez Díaz²⁵⁵. Ao impregnar toda a sua obra dessa concepção, Cervantes era dos que pertenciam a uma corrente de opinião que defendia compatibilidade entre as armas e as letras, sinalizando que os indivíduos que pertenciam ao mundo das primeiras não tinham porquê necessariamente ser brutos e incultos²⁵⁶.

García Hernán diferencia cronista (oficial ou não) de historiador, quem apresentaria em seus textos (do período) "todo intento sistematizador dentro de uma ampla e generalizada compreensão dos sucessos que relatam", enquadrando como cronista quem "proporciona os fatos que eram frutos de sua própria experiência e que tinha conhecido por testemunhos próximas dos envolvidos, recriando uma história"²⁵⁷. Esta característica encontra eco nas duas narrativas aqui consideradas.

Vale mencionar Ballester y Castell²⁵⁸ (1927 apud Castillo Fernández, 2013, p. 21-22) quem em sua análise sistemática (numa monografia do início do século XX) estabeleceu uma primeira classificação dos principais autores por reinado na época dos Áustrias. Nela as categorias eram "historiógrafos e cronistas oficiais", "historiógrafos não oficiais e autores de crônicas, memórias e biografias", "histórias de sucessos particulares e livros de memórias", "historiadores da rebelião e guerra dos mouriscos" (sic) e "da questão de Flandres", o que não deixa de ser surpreendente pela completa segregação

²⁵³ Faço uso do neologismo "funcionarial", para seguir o texto original. ÁLVAREZ DÍAZ, Juan José. Las armas y las letras en el refranero. El pleito que inspiró a Cervantes. *Paremia*, n. 18, 2009, p. 78.

²⁵⁴ "Con relación al término armas, debemos recordar que sirve para referirse, también, a los blasones de un escudo de armas, y que esta acepción permite hacer una doble interpretación en la mayoría de los refranes que lo incluyen; ya que, 'armas', en sentido figurado, lo mismo puede representar una alusión a la milicia, como a la nobleza." ÁLVAREZ DÍAZ, op. cit., p. 80

²⁵⁵ ÁLVAREZ DÍAZ, Ibidem, p. 82.

²⁵⁶ Ibidem, p. 81.

²⁵⁷ GARCIA HERNÁN, Ibidem, p. 132.

²⁵⁸ BALLESTER Y CASTELL, R. *Las fuentes narrativas de la Historia de España durante la Edad Moderna*. Valladolid: Talleres Gráficos de Sociedad General de Publicaciones, 1927, p.

historiográfica destas poucas figuras que se debruçaram no levante granadino de 1568.

Ainda que sirvam ao propósito de retratar a revolta e o castigo sob a ótica cristã as crônicas que aqui estudamos revelam um indissociável elo com o descendente de mouro granadino²⁵⁹ porque os naturais da terra são protagonistas em eventos, ações (muitas “maldades”), discursos²⁶⁰ e manifestos. Assim, por mais que seja representado de forma negativa, o seguidor da seita de Maomé mesmo em oposição a quem segue ao Cristo e ao rei ainda é parte da vida do reino, bem como o medo do Turco, este como ameaça permanente à coroa.

Esta vinculação, permeada de conflitos inerentes aos eventos narrados e à relação entre as duas culturas, permite observar pontos de tensão pelas ambiguidades dos cronistas, que descrevem episódios da violência e do confronto entre revoltados e homens do rei e, ao mesmo tempo apontam as virtudes dos mouriscos que não se juntaram aos insurrectos. Quando descreve o reino de Granada e a Alpujarra, Hurtado se refere à indústria dos mouriscos, que não deixavam perder espaço no cultivo da terra, áspera e estéril. A relativização dos embates aparece também quando Mármol os descreve como vítimas das circunstâncias mesmo antes da descrição das revoltas:

o que foi a causa de expulsar alguns Mouriscos de suas terras, gente encolhida e miserável, que se vendo despossuída de suas propriedades e das terras que tinham herdado, comprado e possuído, não menos sentiam os tributos que os outros.²⁶¹

²⁵⁹ Granada a esta altura abrigava mouriscos emigrados de outras partes dos reinos de Castela ou Aragão, ou mesmo de Portugal. Sobre este último temos que o rei Manuel I promoveu a expulsão dos judeus e dos mouros do Reino de Portugal em 1496, ainda que existam pormenores que levistem dúvidas ou, no limite, controvérsias, sobre a efetividade da medida. SOYER, François. *A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal: D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)*. Trad. Lisboa: Edições 70, 2013.

²⁶⁰ *Guerra de Granada*, Libro I, Cap. 10, op. cit., Fl. 16v.

²⁶¹ *Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, capítulo 3, op. cit., Fl. 34v "lo qual fue causa de echar á las vueltas algunos Moriscos de sus haciendas, gente encogida y miserable , que viéndose desposeer de las heredades y tierras que habían heredado, comprado ó poseído , no menos sentían este gravamen que los otros." (tradução minha)

Ao longo do século XVI a questão sobre o destino dos mouros naturais do reino de Granada²⁶² e também súditos dos monarcas cristãos, foi sendo encaminhada para uma uniformização cada vez maior das práticas culturais e sociais (sem mencionar as religiosas)²⁶³. Isto ocorre com a implantação de medidas de eliminação de costumes, hábitos e características vinculadas ao Islã e à cultura árabe-berbere. Após a conversão forçada, esperava-se que os mouros, *nuevos convertidos*, fossem cristãos. Mas assim como ocorre com judeu conversos, começa a existir a diferenciação entre cristãos velhos e novos convertidos de mouro (depois mouriscos), porque para o olhar vigilante da Inquisição, de vizinhos e de clérigos, em alguns casos o batismo efetivou a adesão ao cristianismo, mas em outros isso não ocorre. Como se sabe as conversões foram realizadas sem uma adequada evangelização, e o mouro torna-se cristão na aparência. Décadas depois os mouriscos de Granada são uma população heterogênea, alguns sinceramente convertidos e outros de forma aparente, em muitos casos tendo que arcar com tributos maiores que os cristãos velhos e trabalhar de forma mais intensa, além de sofrer pressões para seguirem de forma estrita ao catolicismo e abolir completamente qualquer resquício de memória muçulmana ou árabe. As pragmáticas são mais um instrumento nesta direção.

As crônicas tanto de Hurtado como de Marmol dão voz de alguma forma aos mouriscos: em discursos onde exaltam as injustiças sofridas²⁶⁴, as argumentações para as revoltas, cartas e disputas entre líderes das revoltas e a

²⁶² Este ponto remete a questões instigantes, posto que para muitos os habitantes da região da Andaluzia eram descendentes não apenas dos muçulmanos do período da penetração na Península (de origem berbere, norte-africana e árabe, da Síria) mas também de populações cristãs que foram assimiladas por aqueles durante Al-Andalus e a época dos reinos de taifas. Os cristãos islamizados receberam a denominação de *elches* (filhos de renegados) e foram obrigados logo após a queda do rei muçulmano a se “reconverter” ao cristianismo, gerando revolta como Marmol narra no começo de sua crônica. *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., *Libro primero, Capítulo XXVI*, Fv. 18 Revoltas dos *elches*, mouros de origem cristã, obrigados por políticas e métodos violentos de Cisneros no final do século XV a aceitar o batismo. SOYER, op.cit., p. 307.

²⁶³ Como observa Regla “*en el marco general europeo, la expulsión de los moriscos - pese a la singularidad del fenómeno - tiene parecidas manifestaciones en la actitud del Estado francés frente a la minoría protestante, y en la del inglés respecto de los católicos irlandeses. En todos ellos, el Poder se vuelve rígido e inflexible, y no tolera la existencia de disidentes en su ámbito jurisdiccional.*” REGLA, Joan. *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona: Ariel, 1974, p. 51.

²⁶⁴ *Guerra de Granada, Hecha por El Rei de España don Phelippe II, nuestro señor contra los Moriscos de aquel reino, sus rebeldes. Historia escrita en quatro libros. Por Don Diego de Mendoça* (impresso luso, 1627. BNE), libro Fo. 11-13. (*Platica de Don Fernando de Valor el Çaguer*).

coroa e seus representantes, bem como o descumprimento das capitulações de Granada e as previsões messiânicas que são traduzidas por Alonso del Castillo e incluídas na crônica de Marmol.

A leitura dos relatos permite que se conheça, sendo cristão velho ou não, o que dizem os mouriscos e porquê se consideram oprimidos, nas palavras do pai do futuro *reyezuelo*²⁶⁵ dos revoltados Fernando de Valor (Aben Humeya), Fernando de Valor el Çaguer

sujeitos a homens públicos e particulares, não menos escravos, que se o fossem, mulheres, filhos, bens e suas próprias pessoas em poder e arbítrio de inimigos sem esperança em muitos séculos de se ver fora de tal servidão; sofrendo tantos tiranos como vizinhos, novas imposições, novos tributos, e privados d refúgio dos Lugares de Senhorios ...²⁶⁶

Vimos acima que após a conclusão da reconquista cristã da Península Ibérica passam a ser promulgadas pragmáticas, ordenanças e outras ordens régias e locais com objetivo de eliminação de usos e costumes eventualmente evocativas de elementos da cultura muçulmana ou dessa derivação que seria a herança de al-Andalus.

Ainda no período mudéjar²⁶⁷ medidas que segregavam a minoria e pela sua promulgação por mais de uma vez, indicaria serem ignoradas como sugere Ladero Quesada²⁶⁸ (1981 apud Dadson, 2007, p. 54). Isto também se verificava com medidas que buscavam destacar os mudéjares da população cristã-velha, pela imposição de sinais nas peças de vestuário. De certa forma, uma pressão constante para a incorporação de hábitos cristãos ocorreria ao longo do século seguinte através das medidas voltadas aos descendentes dos

²⁶⁵ Epíteto usado pelos inimigos cristãos, que pode ser traduzido como reizinho ou um rei vulgar e de baixa estirpe.

²⁶⁶ *Guerra de Granada*, op. cit., Fo 12v. “*en que estavan, sugetos a hombres públicos i particulares, no menos esclavos, que si lo fuesen mugeres, hijos, haciendas, i sus proprias personas en poder i arbitrio de enemigos sin esperanza en muchos siglos de verse fuera de tal servidumbre; sufriendo tantos tiranos como vecinos, nuevas imposiciones, nuevos tributos i privados del refugio de los Lugares de Señorío...*” (tradução minha)

²⁶⁷ Quando os mouros ainda viviam em sua lei, mas sob a regra ou governo cristão. Legalmente os mudéjares dependiam totalmente do favor real cristão e buscavam preservar o seu modo de vida. MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. On the concept of Mudejarism. In: INGRAM, op. cit., p. 41.

²⁶⁸ LADERO QUESADA, M.A. Los mudéjares de Castilla en la baja edad media. *Actas el I Simpósio Internacionald de Mudejarismo*, Madri-Teruel, 1981, p. 373.

mudéjares (mourous sob o governo cristão): os novos convertidos de mourous ou mouriscos.

Estas determinações poderiam ser apenas ignoradas ou ser negociado um adiamento da sua entrada em vigor, como se verificou no reinado do imperador Carlos V²⁶⁹. No fim terminariam por ser cumpridas ainda que de forma heterogênea conforme a localidade e o grau de inserção dos mouriscos na sociedade local²⁷⁰.

Se no período mudéjar existiam condições específicas para as minorias, no século seguinte²⁷¹, a Inquisição já poderia agir contra os convertidos por serem cristãos e indicava a progressiva pressão para o apagamento de costumes e hábitos relacionadas com o passado islâmico. E foram estas imposições no período filipino ao se tornarem irreversíveis em Granada que precipitaram a revolta nas Alpujarras e posteriormente a Guerra de Granada. Ao somar as restrições das Pragmáticas de 1566-1567²⁷² à constante exploração econômica e social da minoria mourisca chegou-se ao momento de tensão na zona rural que precipitou o levantamento, apesar de que a narrativa de Marmol indica cálculo tanto da parte da coroa como dos mouriscos da cidade de Granada (com boa influência social) no desenrolar dos acontecimentos²⁷³. A coroa

²⁶⁹ Em 1525, os mouriscos do reino de Granada pagaram para conseguir uma concórdia ou acordo secreto com Carlos V e estariam isentos por 40 anos da perseguição inquisitorial, podendo conservar alguns costumes. KAMEN, Henry. *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*. Trad. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p.280-281.

²⁷⁰ Em lugares com populações mistas, cristãs velhas e mouriskas havia necessidade de maior adaptação às normas, mas em locais com maior homogeneidade seria menos importante esta adaptação ou eliminação das práticas cotidianas que tivessem alguma conexão com o Islã.

²⁷¹ E os judeus, também sujeitos a pressões similares.

²⁷² Caro Baroja sintetiza os termos dessa medida, cujo conteúdo não era inédito por trazer disposições já promulgadas durante o reinado de Carlos V postergadas por quatro décadas. Os itens são estes: “I. *Prohibir hablar, leer y escribir en árabe en un plazo de tres años*; II. *Anular los contratos que se hicieran en aquella lengua*; III. *Que los libros escritos en ella, que poseyeran 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*.” CARO BAROJA, op. cit., p. 142-143.

²⁷³ O cronista afirma “*Verdaderamente fue cosa determinada de arriba para desaraygar de aquella tierra la nación morisca*”. *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. XII, Fo. 42, p. 97. Sobre a estratégia de Felipe II ao retomar o assunto postergado pelo seu pai, menciona Delumeau “A respeito, Senhor, do alarme de Granada sobre o qual os escrevi, não foi outra coisa senão um medo que tiveram dos mouriscos

buscaria desvincular os “naturais da terra” da região com esta provocação e os mouriscos citadinos teriam planejado as ações de incitação da revolta nas Alpujarras.

A chamada Pragmática antimourisca (na realidade é um conjunto de pragmáticas de 1566-1567) foi mais uma das ordens promulgadas havia décadas e suspensa por 40 anos com um acordo entre o imperador de a comunidade mourisca granadina que para isso pagou vultosas quantias e, portanto, não traziam elementos desconhecidos quanto à ordem para abandonar costumes e práticas cotidianas. Foi mais uma das muitas medidas de controle social que vinham sendo adotadas para tornar a sociedade hispânica cultural e socialmente única²⁷⁴. Uma sociedade providencialista escolhida por Deus para que a fé católica fosse a única. Para além do controle social, as sociedades de diversos reinos hispânicos passavam pelo processo de eliminação da diferença, que apesar de existir durante da Idade Média, sofria avanços e recuos de acordo com as situações entre governantes cristãos e emires muçulmanos no decorrer do processo da Reconquista.

A historiografia hispânica, desde seus primórdios, incorpora relatos sobre a relação dos cristãos com o islã. O chamado fenômeno Espanha envolve duas dimensões (a interna e a externa), como García Cárcel bem estabelece: a questão da identidade da realidade nacional e sua articulação interna e a outra, que gravita em torno da função e projeção exterior da Espanha²⁷⁵. E a presença do “intruso muçulmano” por quase nove séculos integra o aspecto de construção da identidade do que seria a Espanha que também se confronta com outros

naturais do país; os quais, porque se verificou, tinham entendimento com o rei de Argel [...]. Esse rei (da Espanha) quer por boas e grandes considerações que eles se vistam à espanhola [...] e quer mais, que falem espanhol e não algaravia. Fala-se em retirar toda a dita geração fora do dito reino e transportá-la para a Galícia e para as montanhas, tão afastados uns dos outros que não possam conspirar aqui perto com os mouros e em seu lugar recolocar galegos e montanheses [...]. DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 406. No livro terceiro de sua crônica, Marmol conta que os mouriscos do Albaicin procuravam aplacar a execução das pragmáticas e também incitar os mouriscos da Alpujarra à revolta por diversos meios (profecias, exagerando a submissão em que estavam). Fl. 49v.

²⁷⁴ Como apontado por Barboza Filho, a “permanente preocupação com o controle social” é um traço característico dos países ibéricos. BARBOZA FILHO, op. cit., p. 249. O Sínodo de Guadix e Baza (1554) escrito por Martin de Ayala promovia uma série de medidas de repressão e controle detalhado para remover qualquer signo cultural que diferenciava mouriscos de cristãos velhos. O papel da inquisição é essencial neste contexto.

²⁷⁵ GARCÍA CÁRCEL, op. cit, 2004, p. 13.

elementos desagregadores da noção de uma identidade única da *Hispania* cristã, herdeira da *Hispania* visigótica, e mais tarde, católica. A identidade dessa Espanha como parte da Europa vai se consolidando à medida que avança a Reconquista e a retomada dos territórios das mãos do infiel. Americo Castro (1948 apud Regla, 1974, p. 47) postula que “pactos e acertos com infiéis eram coisa da Idade Média; os mouriscos, em último caso, resultavam num anacronismo” mesmo que a vida fosse similar à medieval, o que implicava no mouro trabalhando e produzindo e o cristão (velho) senhor em “êxtase de magnificência pessoal”. Estas figuras fidalgas e místicas (o historiador argentino evoca aqui a *El Greco*) agora não mais se entendiam com os camponeses e artesãos com seus alardes de grandeza, conspirando contra a segurança da Espanha²⁷⁶.

Quanto ao ponto de vista adotado por cronistas e historiadores, Fuchs entende que a fidelidade a uma ideia de Espanha seria muito mais importante do que a adesão à “verdade”; pois para ela, diversos grupos aproveitaram a ideia de “mimetismo cultural” para seus próprios propósitos. De certa forma esta perspectiva vai ao encontro da ideia que Cuart Moner recupera sobre a maneira de se fazer história nesta época. A consequente proliferação de verdades desestabilizaria o projeto de uma história nacional, abrindo espaço para múltiplas Espanhas no âmbito de um mesmo terreno histórico contestado²⁷⁷. Se no âmbito da busca de uma historiografia geral hispânica no século XVI (e mesmo no XV) existiam diversos pontos de vista cristãos, de acordo com a origem do cronista ou historiador (ou a quem ele servia); o mesmo não acontecia com a história da Espanha islâmica.

Estamos diante de relatos de expoentes de uma forma de escrita histórica num período em que Cuart Moner observa, “o interesse pela história e a leitura de livros de história não havia deixado de crescer”²⁷⁸. O registro de Hurtado dos eventos circula em forma manuscrita em decorrência quem sabe de “interesses de particulares, de nobres, cidades ou outros diversos grupos

²⁷⁶ CASTRO, Américo. *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Losada, 1948, p. 57. (tradução minha).

²⁷⁷ FUCHS, op. cit., p. 107.

²⁷⁸ CUART MONER In: GARCÍA CARCEL, op. cit., 2004, p. 96.

sociais”²⁷⁹ e aqui, sugiro a necessidade de ressaltar, num contexto de hegemonia castelhana²⁸⁰. Ainda que impresso antes, não se tem notícia de circulação manuscrita da crônica de Marmol, cujo original se perdeu²⁸¹, ao contrário da de Hurtado que contou com uma quantidade de vinte e cinco cópias manuscritas circulando até a primeira edição impressa em 1627²⁸². Em sua detalhada pesquisa sobre o relato de Marmol, Castillo Fernández informa que existiram diversas versões do manuscrito desta crônica (o que Caro Baroja também já tinha informado) e que ao longo de todo o tempo em que ficou sem ser impressa o minucioso soldado-escritor teria feito progressivas melhorias no texto²⁸³.

Julgo relevante aqui fazer uma breve contextualização sobre a utilização de *España* na historiografia renascentista, relacionada com a produção do período e, portanto, sofrendo oscilações conforme as questões específicas de cada reinado ou fases específicas em cada um deles. García Cárcel detalha este processo ao longo dos séculos XV e XVI, e envolve a ofensiva nacionalizadora acompanhada da ansiedade por uma história de Espanha, que começa a se fazer bem visível. Observamos ainda em García Cárcel, que esta política editorial tem

por objetivo assentar a homogeneização da memória histórica, ao mesmo tempo que tende a singularizar-se o antes plural *Españas* e cada vez se impõe mais uma leitura da história de *España* que legitimava a hegemonia da historiografia castelhana e da Coroa de Aragão.²⁸⁴

De certa forma pela demora em aplicar o “castigo” pelo levante, agravando a situação e se torna um problema de maior relevo para a coroa, mas apesar disso os relatos sobre ele não parecem ocupar um lugar particularmente pelo menos no âmbito da coroa como já vimos. As duas crônicas integram o

²⁷⁹ CUART MONER, Ibidem, p. 53. (tradução minha)

²⁸⁰ “Pero junto a esta revitalización de la historia, en los reinos no castellanos y el abuso de los castellanos al identificar su reino con toda España, pesó una nueva circunstancia sobre estos historiadores de mitades del siglo, nacidos todos después de 1500 y que, por tanto, no habían conocido sino un único monarca como señor de los diversos reinos.” CUART MONER, op. cit. p. 97.

²⁸¹ CASTILLO FERNÁNDEZ In: GARCÍA CARCEL, op. cit., p. 189.

²⁸² Ibidem, p. 294.

²⁸³ Ibidem, p. 277.

²⁸⁴ GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 2004, p. 19-20.

corpus (em expansão) da historiografia moderna de Granada, bem como representam um momento de viragem para a situação da minoria mourisca ao retratar o gatilho que dispara a remoção do reino de um razoável contingente de pessoas assentadas há séculos. Vincent informa que o número de granadinos expulsos para Castela - 80 mil - ressaltando que apesar dos *repobladores* não se verifica uma recuperação demográfica²⁸⁵.

Para além das deportações, o momento traz uma definição quanto às práticas sociais e culturais dos mouriscos e que não mais seriam vistas da mesma forma nessa região. O reino de Granada perde a sua identidade mudéjar. O palácio *nasrida* da Alhambra, os jardins e outros elementos do conjunto monumental até o reinado do Imperador serviam para sua corte, mas a partir do reinado de Felipe II passam ao esquecimento por séculos²⁸⁶.

Antes da escrita da História da Guerra de Granada, Marmol tentou ser reconhecido como cronista real, sem sucesso. Apesar disso, a sua obra anterior - *Descripción General de África* - foi incorporada ao acervo da biblioteca filipina, d'*El Escorial*²⁸⁷. Castillo Fernández informa que a intenção do cronista era oferecer as duas obras para a coroa, com a História da Guerra de Granada como a terceira parte deste compendio, mas por dificuldades financeiras no fim da vida, isto não se concretizou²⁸⁸.

Embora as duas crônicas não sejam consideradas histórias com enfoques nacionais, existem conexões com esta classe de historiografia, mas para além deste ponto temos que atentar paralelamente para aspectos de corografia²⁸⁹, um gênero de escrita muito na moda no século XVI em toda a

²⁸⁵ VINCENT, op. cit., p. 96.

²⁸⁶ Carlos V construiu um palácio renascentista em estilo clássico Italiano no meio da fortaleza (de Machuca), implicando encenar "o triunfo cristão num contexto arquitetônico ainda caracterizado por elementos andalusíes", ressaltando o contraste formal, embora existam momentos de sincretismo e adaptação segundo aponta Fuchs: "os mosaicos *nasridas* de Alambra foram adaptados para o pátio de Machuca, incorporando elementos heráldicos do reino do Imperados Carlos I, entre eles o brasão do reino de Granada. Então o palácio de Carlos V não poderia apenas contrastar com Alhambra e muito menos apagá-la. Para Fuchs, participa necessariamente da "complicada negociação de memória por meio dos monumentos e o trabalho de artesanato que os completavam". FUCHS, op.cit., 2009, p. 48, 51.

²⁸⁷ "Em sua faceta de historiador aspirante a cortesão, Mármol alude ao centro da nova ordem política e à representação do saber e dos livros dentro do mesmo". MEDIANO, op. cit., p. 397.

²⁸⁸ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 189

²⁸⁹ "Si el género corográfico [*la corografía era un término bien conocido en la época moderna.*] representaba una expresión cultural de los pueblos, también ofrecía a los pueblos un lenguaje que les permitía desarrollar a través del tiempo su propio sentido de identidad (...) Por ello, la

Europa, como lembra Kagan. Embora com ressalvas, poderíamos também destacar outros elementos citados por Kagan relativos à escrita corográfica: demonstrar a antiguidade do município (no caso seria a cidade e as *taas* do reino de Granada) e se não há uma clara referência à resistência dos habitantes à invasão dos muçulmanos (outro elemento característico), pelo menos temos a narração da retomada final do reino pelos Reis Católicos, servindo aos interesses coletivos cristãos²⁹⁰.

No relato de Mármol lemos que os assentamentos muçulmanos na cidade remetem ao árabe que, vindo de Damasco ganhou a Espanha e construiu a primeira fortaleza, em “*tiempo de Moros*”, embora aponte que a fundação se deu a partir de uma vila de judeus, segundo um autor de Córdoba chamado Aben Raxid. Outra referência de Mármol às origens, a segunda população, reside num africano natural. Temos então aqui a fundação da cidade de Granada em bases judia, síria e norte-africana²⁹¹, o que indicaria um afastamento do padrão corográfico, embora como Baltasar Cuart Moner alerte, não resulta muito iluminador somente considerar a cronologia ao estabelecer tópicos, pois em todas as épocas produziu-se de tudo²⁹². Mas de todo modo não foge do modelo corográfico que Kagan menciona (estabelecido em uma obra de 1541 de Pedro de Alcocer) e que oferecia um meio de demonstrar as excelências de qualquer município ou lugar, o que a crônica de Mármol contempla²⁹³. Este modelo também requeria uma discussão etimológica do nome da cidade, junto com outra sobre suas origens mais remotas, a fim de sinalizar a sua antiguidade (símbolo

corografía, en tanto que término técnico, se aproxima a una descripción detallada y muy particular de un cierto lugar. Como género literario, sin embargo, la corografía no es tan fácil de definir”. KAGAN, Richard L. La corografía en la Castilla: género, historia, nación. *Actas del III Congreso de la AISO*, I, Toulouse-Pamplona, 1996, p. 80. “*Cualquiera que fuera el título, las diferencias entre los distintos géneros históricos historia, anales, crónica, décadas— eran cada vez más tenues: lo importante en realidad era la demanda por parte de los municipios, que querían tener a su disposición obras de este carácter.*” p. 87.

²⁹⁰ KAGAN, op. cit., 1996, p. 83.

²⁹¹ CARO BAROJA, op. cit., p.75 ao citar o que ele chama de obra pictórica de Ibn al-Jatīb (granadino contemporâneo de Ibn Khaldoun) refletindo sobre a população do reino de Granada: “*La flor de la aristocracia granadina la constituían doce linajes árabes de uno de los cuales descendía el mismo escritor y político. Al lado de éstos había que contar otros veinticuatro, llegados de África y oriundos de Arabia también en parte...*”.

²⁹² CUART MONER. La larga marcha hacia las historias de España en el siglo XVI. In: GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (coord.). *La Construcción de las Historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004, p. 61.

²⁹³ KAGAN, Ibidem, p. 84.

de nobreza), embora neste caso não se constate, como visto, a ligação com mitos gregos e de origens clássicas como Kagan cita²⁹⁴.

Vale a pena, no entanto, notar a ressalva deste mesmo autor²⁹⁵ quanto a não poder se entender um gênero literário²⁹⁶ nem um texto de forma isolada, sendo necessário relaciona-lo de alguma forma com realidades históricas, sejam políticas, econômicas, culturais ou sociais. Procurar localizar o gênero ou forma de escrita quinhentista que mais se aproxime dos relatos nos ajuda a entender melhor diversos pontos para a análise, e da perspectiva historiográfica, bem como as estratégias da escrita, impressão e circulação das crônicas.

Enquadrar os relatos em determinado gênero, além de contribuir para a sua leitura acurada, possibilita também visualizar em que medida um texto autorizado para ser impresso também poderia representar uma visão alternativa sobre o mourisco, ainda que escrita por um cristão velho. Marmol, por exemplo, incorpora no texto, cartas, manifestos e versões traduzidas do árabe que trazem variados pontos de vista de uma pluralidade de mouriscos. Isto por si só já nos remete à produção de uma historiografia mais atual (final do século XX e começo do XXI), invocando uma pluralidade para os mouriscos que não pode ser considerada como uma única minoria, mas uma comunidade heterogênea e variada²⁹⁷.

Ao não ser um tipo único, o mourisco em Marmol não poderia ter sofrido um destino único, com as deportações do reino de Granada para Sierra Nevada. O mourisco pode ser o tradutor de inúmeros documentos e fontes que o soldado escritor incorpora, pode ser o instigador da revolta Farax Aben Farax; o licenciado Alonso del Castillo que possuía permissão do Santo Ofício para trasladar do árabe ao romance; o caráter duvidoso do reizinho Aben Humeya (Fernando de Valor); ou a bravura de Diego Lopez Aben Aboo e mesmo conjuntos de populações de diversos caracteres e agires que surgem ao longo da narrativa.

²⁹⁴ Idem.

²⁹⁵ KAGAN, Ibidem, p.79.

²⁹⁶ Sempre reiterando a concepção neste período da história como gênero literário.

²⁹⁷ PERCEVAL, op. cit.

O relato de Marmol apesar de não fazer parte do universo da cultura popular, está também distante de um modo considerado letrado, como o de Hurtado, na escrita da história. Este mesmo escreve logo no primeiro livro de seu relato *“yo escogí camino mas estrecho, trabajoso, estéril, i sin gloria, pero provechoso, i de fruto- para, los que adelante vinieren”*,²⁹⁸ indicando ser um devedor da tradição da história mestre de vida ciceroniana ou mesmo evocativa da história tucidieana²⁹⁹. Um pouco mais adiante nesta espécie de arqueologia de sua história e a de Granada, Hurtado avança aproximando-se da linha em que a herança do concebido originariamente por Cícero – *historia magistra vitae* – manifestava-se desde os inícios do Humanismo e que pela história da república florentina e “conforma sua teleologia educativa pelo viés da axiologia factual gloriosa, rica de memórias dignificantes, pois celebram feitos magníficos de obras virtuosas...”³⁰⁰. Mas sem a visão orgulhosa, o cronista escreve relativizando a vitória frente aos mouriscos, perspectiva contrária ao evento glorioso ciceroniano

Hasta que vimos a los enemigos, nación belicosa, entera, armada, i confiada en el sitio, en el favor de los Barbaros i Turcos, vencida, rendida, sacada de su tierra, i desposeída de sus casas, i bienes; presos, i atados hombres, i mugeres, niños cautivos, Vendidos en almoneda, o llevados a habitar a tierras lejos de la suya; cautiverio v í (...) transmigración no menor, que las que de otras gentes se leen por las Historias. Victória dudosa, i de sucesos tan peligrosos

*Agradezcan, i accepten esta mi voluntad libre, i lejos de todas las cosas de odio o de amor, los que quisieren tomar egemplo, o escarmiento; que esto solo pretendo por remuneración de mi trabajo, sin que de mi nombre quede otra memoria.*³⁰¹

²⁹⁸ Guerra de Granada. Hecha por El Rei de España don Phelippe II, nuestro señor contra los Moriscos de aquel reino..., op. cit, Libro I, Fvl. 1. “eu escolhi caminho mais estrito e trabalhoso, estéril e sem glória, mas proveitoso, e de fruto - para os que à frente vierem” (tradução minha)

²⁹⁹ Ao narrar o episódio da peste ou epidemia de Atenas, no segundo livro da guerra do Peloponeso, Tucídides procura relacionar indícios da moléstia para que caso exista novo ataque poderá ser diagnosticada de forma melhor. TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Introducción, Traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra. Madrid; Alianza Editorial, 2008, p. 196.

³⁰⁰ PIRES, Francisco Murari. *Modernidades Tucidideanas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2007, p. 108-109. Murari destaca que Cícero colocava-a como “testemunha dos séculos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira do passado”.

³⁰¹ Guerra de Granada. Hecha por El Rei de España don Phelippe II, nuestro señor contra los Moriscos de aquel reino..., op. cit, Libro I, Fl. 2.

Começa a sua narrativa, o poeta cronista, informando-nos de várias coisas que o situam como um homem a serviço de Felipe II, filho do nunca vencido imperador Dom Carlos V; que a guerra foi contra “rebeldes dos novamente convertidos”³⁰², posicionando o seu relato como algo menor se comparado a outros escritos e esta ênfase na guerra, alta política e grandes homens faz parte da tradição clássica³⁰³

*bien see que muchas cosas de las que escriviere parecerán a algunos livianas, i menudas para historia, comparadas a las grandes, que de España se hallan escritas; guerras largas de varios sucesos, tomas i desolaciones, de ciudades populosas, reyes vencidos i presos, discordias entre padres i hijos, hermanos i hermanas, suegros i hiernos, desposeídos, restituidos, i otra vez desposeídos, muertos; a hierro, acabados linages, mudadas sucesionos; de reinos, libre i e estendido campo, i ancha salida, para los escriptores.*³⁰⁴

Hurtado o diplomata que participou de eventos junto ao seu imperador parece relativizar a importância dos eventos que vai relatar ainda que deixe clara sua preocupação com a veracidade dos fatos: “*parte de la qual yo v i, i parte entendi de personas, que en ella pusieron las manos, Í el entendimento*”³⁰⁵. Esta colocação sugere ir ao encontro ao método que Marmol utiliza, mas não explicita da mesma forma e de certa forma não encaixa bem com a escrita de influência ciceroniana que já que Cícero, “o orador por excelência, considerava permitido manipular o material histórico de modo a defender um ponto de forma mais convincente”³⁰⁶. Partindo de um homem de letras de seu tempo essa forma de escrever aparenta ser um tanto deslocada ou talvez indique apenas que o gênero de relato que estava sendo construído poderia admitir elementos variados.

³⁰² Nesta abertura ele os menciona dessa forma, embora depois também utilize a denominação mouriscos, mouros ou naturais.

³⁰³ SHAPIRO, op. cit., p. 39.

³⁰⁴ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro Primero, Fo. 1, Fv. 1. “bem sei que muitas coisas das quais escrevierei parecerão a alguns leves, e ínfimas para a história, comparadas às grandes, que de Espanha se encontra escritas; grandes guerras de vários sucessos, tomadas e desolações, de cidades populosas, reis vencidos e presos, discórdias entre padres e filhos, irmãos e irmãs, sogros e genros, despossuídos, restituídos, e outra vez despossuídos, mortos; a ferro, linhagens terminados, sucessões mudadas; de reinos, livre e estendido campo, e farta saída, para os escritores.” (tradução minha)

³⁰⁵ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro Primero, Fo. 1.

³⁰⁶ SHAPIRO, op. cit., p. 35.

Trata-se de uma história que pretende deixar lições se não pela felicidade da vitória absoluta, por deixar assentado ao final dos eventos “o seu lado” era o ameaçado e o inimigo, o castigado. Assim como Marmol, Hurtado mesmo na sua posição de cronista ou narrador dos eventos, posiciona-se de um lado, que era oposto aos dos mouros derrotados. Assim, permite reforçar a ideia concepção de oposição por parte dos cristãos já mencionada acima no âmbito dos conceitos antitéticos assimétricos³⁰⁷; embora possa ser entendido sob um prisma mais simples como uma questão de ponto de vista, por se tratarem de relatos escritos por dois indivíduos católicos que em diversos momentos lutaram em guerras contra o turco, berberes ou mouros.

Para além deste ponto, temos um outro aspecto relacionado ao uso da expressão mourisco na historiografia. Nos séculos XVI e XVII o termo mourisco integra com outras denominações, às vezes em número menor, como “os novamente convertidos de mouros” (forma mais usada no começo do século XVI), “os novos batizados” ou ainda “os cristãos novos”³⁰⁸. A origem das populações também influencia certas formas de referência e diferenciação usadas no período³⁰⁹.

Assim, ao observar os relatos como escrita corográfica temos que as duas crônicas trazem informações substanciais sobre a cidade de Granada e sobre as localidades das Alpujarras, no caso de Marmol³¹⁰. Poderia inferir que no caso da crônica de Marmol “Aos elementos descritivos e panegíricos [próprios da corografia] uniram-se logo os históricos...”³¹¹ muito presentes também, em especial nos primeiros livros da sua crônica. No relato que elaborou, Hurtado narra um pouco da história da Granada muçulmana (e da Espanha)

Con esto, con el desasosiego de las ciudades comarcanas, con las guerras que los reyes de Castilla hazian, con la destruicion

³⁰⁷ KOSELLECK, op. cit., p. 191-232.

³⁰⁸ BERNABÉ-PONS, op. cit., p. 17

³⁰⁹ Idem. “Así, habrá ‘moriscos tagarinos’ (do árabe *zagr* ‘frontera’) ,que son los que provienen de forma amplia, de los territorios de la Corona de Aragón y ‘mudéjares’, los provenientes de la Corona de Castilla. Cuando tras la guerra de las Alpujarras (1570) los moriscos de Granada sean esparcidos por la Península, en Castilla aparecerá la denominación ‘mudéjares antiguos’, para diferenciarlos de estos granadinos que tenían estructuras culturales tan diferentes. ...”

³¹⁰ KAGAN, op. cit., 1996, p. 80. Algumas partes de forma mais direta e outras com aspectos indiretos, ou seja, os dois primeiros livros poderiam ser considerados mais típicos do gênero que, porém, aparece também quando da narração dos ataques dos revoltados em cada localidade. (tradução minha).

³¹¹ KAGAN, Ibidem, 1996, p.84.

de algunas, juntos los dos Pueblos en uno, fue maravilla en quan poco tiempo Granada vino a mucha grandeza. Desde entonces no faltaron reyes en ella hasta Abenhùt, que echò de España los Almohades, i hizo a Almeria cabeça del reino. Muerto Abenhùt a manos de los suyos, con el poder i armas del Rei sancto don Fernando III tomaron los de Granada por Rei Alhamar, que era señor de Arjona, i bolviô la villa del reino de Granada, la qual fuè en tanto crecimiento, que en tiempo del Rey Bulhaxix quando estava en mayor prosperidad, tenia setenta mil casas, segun dizen los Moros; i en alguna edad hizo tormenta, i en muchas puso cuidado a los reyes de Castilla.³¹²

e do vínculo da cidade com a sua própria família

Ganaron a Granada los reyes llamados Catholicos Fernando i Isabel despues de haver ellos, i sus passados sojuzgado i echado los Moros de España en guerra continua de 774 años, i quarenta i quatro reyes, acabada en tiempo, que vimos al Rei ultimo Boabdelfi con grande exaltacion de la fee Christiana desposseído de su reino i ciudad, i tornado a su primera patria allende la mar. Recibieron las llaves de la ciudad en nombre de señorío, como es costumbre de España, i entraron al Alhambra, donde pusieron por alcaide i capitan general a don Yñigo Lopez de Mendoza Conde de Tendilla hombre de prudencia en negocios graves, de animo firme, assegurado con luenga experiencia de recuentros i batallas ganadas, lugares defendidos contra Moros en la misma guerra; i por prelado pusieron a frai Fernando de Talavera religioso de la orden de S. Hieronymo, cuyo exemplo de vida i sanctidad España celebra, i delos que viven, algunos ai testigos de sus milagros³¹³.

³¹² *Guerra de Granada*, op. cit, Libro Primero, Capítulo 1, Fv. 3 e Fo. 4. "Com isto, com o desassossego das cidades da comarca, com as guerras que os reis de Castela faziam, com a destruição de algumas, juntos os dois povos em um, foi maravilha em quão pouco tempo Granada veio a muito grandeza. Desde então não faltaram reis nela até Abenhù, que expulsou de Espanha os Almoâdas, e fez de Almeria cabeça do reino. Morto Abenhù em mãos dos seus, com o poder e armas do rei santo dom Fernando III tomaram os de Granada por rei Alhamar, que era senhor de Arjona, e retornou à vila do reino de Granada, a qual foi em tanto crescimento que em tempo do Rei Bulhaxix quando estava em maior prosperidade, tinha setenta mil casas, segundo dizem os Mouros; e em alguma idade fez tormenta, e em muitas deixou de alerta aos reis de Castela." (tradução minha)

³¹³ *Guerra de Granada*, op. cit, Libro Primero, Capítulo 1, Fo. 4 e Fv 4. "Ganharam Granada los reis chamados Catholicos Fernando e Isabel depois de terem eles, e seus [ante]passados subjugado e expulsado os Mouros de Espanha em guerra continua de 774 anos, e quarenta e quatro reis, terminada em tempo, que vimos ao último rei Boabdelfi com grande exatlação da fé Cristã despossupido de su reino e cidade, e tornado a sua primeira pátria além mar. Receberam as chaves da cidade em nome de senhorio, como é costume na Espanha, e entraram na Alhambra, onde colocaram como alcaide e capitão geral a dom Yñigo Lopez de Mendoza COnde de Tendilla homem de prudência e negócios graves, de ânimo firma, assegurado com longa experiência de reencontros e batalhas ganhas, lugares defendidos contra Mouros na mesma guerra; e por prelado colocaram ao frei Fernando de Talavera religioso da ordem de S. Hieronymo,, cujo exemplo de vida e santidade Espanha celebra, e dos que vivem, alguns aí testemunhas de seu milagres." " (tradução minha)

Esta forma de escrita representava uma expressão cultural dos povos, oferecendo-lhes uma linguagem que lhes permitia desenvolver ao longo do tempo o seu próprio sentido de identidade, tendo como objeto as particularidades, até as mais pequenas concebíveis³¹⁴. De fato, estas características se revelam ao observarmos os dois relatos o sentido de identidade dos cronistas, indivíduos cuja origem era granadina e cujo objeto foram as guerras de Granada e as consequências para toda a região do reino.

É interessante notar ainda que a corografia se adaptava mal à propaganda real, tendo sido por este motivo que, excetuando Felipe II, os Áustrias preferiram a história, um gênero que, seguindo as práticas humanísticas, melhor se orientava aos grandes temas de estado e oferecia aos monarcas um campo mais amplo para demonstrar a importância de suas gestas e as de seus antepassados medievais³¹⁵.

O modelo corográfico requeria ainda "uma discussão etimológica do nome da cidade (...) junto com outra sobre as origens mais remotos da cidade, a fim de apontar a sua antiguidade, o que em si era um símbolo de nobreza..."³¹⁶. Em seu relato Marmol faz exaustiva análise não só do nome da cidade de Granada mas também de outras localidades e da própria Península:

Todas estas populações vieram a se incluir dentro de um único muro, cujos vestígios e sinais se veem em muitas partes entre as casas dos cidadãos, e por fora todavia está em pé o muro desde a porta de Guadix, pelo morro acima, até baixar até a porta de Elvira pelo outro lado. Alguns quiseram dizer, que por estarem os bairros cercados cada um por si, incluídos no muro principal, à maneira em que estão as sementes dentro da romã, e a Alcaçaba antiga posta na coroa do morro, chamou-se a cidade de Granada: o qual eu não aprovo, nem reprovo, ainda que traga muita similitude a cidade com o nome³¹⁷.

³¹⁴ "Corografia foi um tipo peculiar de gênero do começo da época moderna que combinava história, geografia, topografia, história natural, antiguidades e genealogia com descrições socioeconômicas, políticas e culturais de uma região. Tipicamente, segue um padrão preexistente de tópicos que incluem solo, clima, produtos agrícolas, manufaturas, raridades, monumentos, arquitetura, e restos de antiguidades e assim tende a se focar na descrição de "coisas" disponíveis ao olho de origens tanto humana como natural", o que vai ao encontro de muitas passagens do trabalho de Marmol, especialmente no livro quarto de sua crônica. E ainda "Corografia e geografia descritiva combinava "fatos" do passado e do presente assim como "fatos" humanos e naturais de regiões em particular..." SHAPIRO, op. cit., p. 65 e p. 66

³¹⁵ KAGAN, op.cit, 1996, p.83.

³¹⁶ KAGAN, Ibidem,1996, p. 85.

³¹⁷ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro primero, Capítulo VI, Fo. 6 (p. 23 pdf): "Todas estas poblaciones vinieron después á incluirse debaxo de un solo

Outros exemplos poderiam ser realçados quanto à efetiva incorporação de elementos corográficos na obra de Marmol, pois como já colocado houve uma dedicação exaustiva no sentido de listar as localidades do reino no momento do levante e em cada uma dedicar-se a elencar as qualidades da terra, dos cultivos e outras características marcantes antes de narrar os embates e as crueldades que a rebelião trouxe.

Diego Hurtado por sua vez não se furta da tarefa, mas com o seu estilo muito mais conciso e dedica algum espaço "dizer algo sobre a fundação de Granada, as gentes que a povoaram no princípio, como se misturaram, como aconteceu este nome, em quem começou o reino dela:..."³¹⁸:

Isto quanto ao nome que teve na idade dos Mouros e tanta variedade existe nas Histórias Árabes, ainda que as chamam eles de escrituras: da verdade. Na nossa conformando o som do vocábulo, com a língua Castelhana a chamamos Granada, por ser abundante³¹⁹.

A difusão e circulação desta história pode ser inserida na moldura corográfica, por se apresentar como uma "'tábua de cera' impressa com várias mensagens que foram importantes para distintas *civitates* e comunidades às que servia", aponta Gabrielle Spiegel³²⁰.

Sobre o espaço de certa produção na historiografia da Monarquia Hispânica, García Cárcel observa a demora em prosperar a escrita da história de Espanha no século XVI, inclusive pela espera até o final do século para a edição de histórias com enfoque político-nacional que abarcassem a memória

muro, cuyos vestigios y señales se ven en muchas partes entre las casas de los ciudadanos, y por defuera se está todavía en pie el muro desde la puerta de Guadix, por el cerro arriba, hasta baxar á la puerta Elvira por la otra parte. Algunos quisieron decir, que por estar los barrios cercados cada uno de por sí, incluso en el muro principal, de la manera que están los cascos dentro de la granada, y la Alcazaba antigua puesta en la corona del cerro, se llamo la ciudad Granada: lo qual yo no apruebo, ni repruebo, aunque trae harta similitud la ciudad con el nombre." (tradução minha)

³¹⁸ *Guerra de Granada hecha por el Rey de España Don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes*, Libro Primero, Fl. 2.

³¹⁹ "Esto quanto al nombre que tuvo en la edad de los Moros y tanta variedad hai en las Historias Árábicas, aunque las llaman ellos escrituras: de la verdad. En la nuestra conformando el sonido del vocablo, con la lengua Castellana la decimos Granada, por ser abundante." *Guerra de Granada hecha por el Rey de España Don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes*, Libro Primero, Cap. 1, Fo 3v.

³²⁰ KAGAN, op. cit., p. 80, 1996.

histórica até a contemporaneidade do historiador, no caso na Idade Moderna (Marmol como vimos se concentra aspecto regional granadino)³²¹. Não era raro que existissem certos receios dos historiadores e cronistas em adentrar ao período contemporâneo, pelos mais diversos motivos, o que bem poderia ser o caso de Hurtado e Marmol³²².

Lembra Kagan um item importante: até que ponto por volta da metade do século XVI, a escrita da história se havia "introduzido no terreno da política"?³²³ em especial a história que tratava de temas contemporâneos. Segundo este autor, vai se assentando a adoção do conceito de história narrativa como exercício retórico, com o objetivo era persuadir mais do que instruir. Alguns humanistas advertiam contra este tipo de história, por ser escrita em geral com emoção, tratando de assuntos do presente o que, em consequência, refletia-se na dificuldade de escrever de forma aberta e honesta sobre personagens vivos³²⁴. São debates que tomados em aspecto mais amplo tratam, como observa Kagan, do "significado e a orientação da própria história"³²⁵.

Durante o seu longo reinado (1556-1598), Felipe II demonstrou mudanças notáveis quanto à produção de história, com o gênero biografia excluído de seus interesses. Se na juventude tinha optado pela história *pro pátria* (em particular quanto a *Hispania* e suas partes constituintes), na velhice as suas preferências se alteraram, pois “progressivamente admite a ideia de uma história ‘oficial’ que defendesse suas políticas e (...) que reivindicasse o seu direito ao *Imperium* tanto no Velho como no Novo Mundo”, defendendo suas políticas e também a sua reputação como agente histórico como aponta Kagan³²⁶ e ainda

³²¹ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (coord.). *La Construcción de las Historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004, p. 15.

³²² A impressão das duas obras se dá somente após o final do reinado de Felipe II (1598).

³²³ KAGAN, op. cit., 2010, p. 133.

³²⁴ Kagan aqui se refere especificamente a Jean Bodin. Ibidem, p. 134.

³²⁵ Ibidem 134-135. Kagan faz referência neste contexto à posição em que os historiadores se encontravam diante deste ponto. “Era éste un momento en el que la mayoría de los historiadores, como admitía Montaigne, se situaban en una posición intermedia entre los 'historiadores sencillos' por éstos a los que escribían anales en sentido estricto, desprovistos de interpretación, y los 'maestros del género', una minoría de historiadores con la 'capacidad de elegir qué es lo que merece ser conocido y entonces interpretarlo'. 'Los historiadores medianos', observava Montaigne 'son los más abundantes, todo lo estropean y malbaratan', pois emitiriam pareceres e se inclinam a um determinado lado, além de escolherem os sucessos que preferem ver conhecidos escondendo com frequência frases e ações privadas.

³²⁶ KAGAN, op. cit., p. 143. Kagan associa *história pro pátria* à história de Espanha. Felipe desenvolve (através de viagens literárias) o interesse por encontrar novas fontes com as quais

a influência que diversos homens que serviam ao rei e advogavam pela necessidade de uma história politizada, de novas histórias que ressaltassem a contribuição espanhola, por exemplo, na vitória de Lepanto³²⁷. Embora considerada ligeiramente fora de moda no século XVI, histórias sobre reis cristãos (séculos VIII até XI) ao que tudo indica, como coloca Kagan, era do agrado de Felipe II, quem “se deleitava em ler sobre as vitórias de seus antepassados em seus combates contra os muçulmanos”³²⁸.

Embora não sejam consideradas histórias gerais existem elementos estruturais que vinculam a crônica *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada* também com este gênero, pois Marmol se debruça não apenas na história granadina (nos dois primeiros livros) e a da província de Andaluzia. Ele trata da “conquista”³²⁹, das capitulações, dos monarcas cristãos e de temas que envolvem um espectro maior do que o local, por estarem vinculados à retomada de territórios de Al-Andalus para a Monarquia Católica e também por representarem o trunfo da união das coroas de Castela e Aragão sobre o infiel muçulmano. No caso de Hurtado e a sua *Guerra de Granada, que*

pudesse documentar a história sagrada de Espanha, especialmente aquilo relacionado com a conversão da nação ao cristianismo, entre outros tópicos. Ibidem, p. 154, 163, 179.

³²⁷ KAGAN, op. cit., p. 183-185. Um indivíduo que serviu ao rei e fazia parte dentre esse grupo foi Luis de Requesens y Zuñiga (1528-1576) quem ao se encontrar na Itália como governador em 1572 deparou-se com relações de sucessos (de origem aparentemente venezianas) referentes à grande vitória naval das forças da Santa Liga sobre os otomanos, tendo considerado que exageravam na contribuição dos venezianos nessa vitória e ao mesmo tempo diminuía a do príncipe e comandante Dom Juan de Áustria, dentre outros capitães como ele próprio. Kagan dedica um capítulo inteiro a esta mudança e aos indicadores externos e influências sobre o rei que provocaram a mudança em sua visão da história contemporânea. O Conde de Cardenas e Zuñiga era o seu irmão, sendo que Marmol dedica a este último a sua crônica e menciona o primeiro no relato dos eventos. Na capa pode ser verificado o escudo xilográfico de don Juan de Cárdenas y Zuñiga, Conde de Miranda y Marqués de la Bañeza. Castillo Fernández nota que se tratava de um poderoso mecenas que recebeu seu título em 1574 por matrimônio com a suamos sobrinha, dona María de Zuñiga; sendo capitão de uma companhia do tércio de Nápoles. Se Braudel, que menciona Luis de Requesens y Zuñiga em alguns momentos, como observado acima nos informa que este era irmão do mecenas de Marmol, Castillo Fernández nos conta que era sobrinho. O que nos importa neste caso é destacar a proximidade do patrocinador de Marmol com o monarca em diversos momentos da década de 70.

³²⁸ Ibidem, p. 167. Este autor especula sobre este tópico: “...el hecho de leer sobre estas victorias puede haber extremado la decisión del rey de emular a sus ancestros y convertirse en adalid de la causa de la Iglesia de Roma contra los otomanos en el Mediterráneo y en el sur de Europa, así como contra los protestantes en el norte”.

³²⁹ Ele utiliza a expressão “conquista”, por exemplo nestes dois títulos de capítulo:

XII. De la conquista que los Católicos Reyes don Hernando y doña Ysabel hizieron en el reyno de Granada desde el año mil y quatrocientos y ochenta y dos hasta el de mil quatrocientos y ochenta y cinco ou

XVIII. Como los Reyes Catolicos tornaron a la conquista el año de mil y quatrocientos y noventa y uno y cercaron la ciudade de Granada.

*hizo El Rey D. Felipe II. Contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes*³³⁰ além de servir de fonte para Marmol³³¹, observa-se também o olhar de um nobre, pertencente a uma família de grande relevância sobretudo em Granada e que a partir desses eventos entraria em decadência³³². Desde a queda do reino *nasrida* os Mendoza participaram da vida de Granada, com dom Iñigo López de Mendoza tendo sido nomeado alcaide da Alhambra e capitão geral do reino, posto que controlaram por quase oitenta anos, até a rebelião mourisca. Hurtado analisa a guerra de uma perspectiva mais ampla e não poupa críticas à inexperiências de ministros vinculados à guerra e também à má escolha dos homens para atuar no conflito e em especial acusa a Inquisição de ter “apertado os mouriscos mais do que de ordinário” provocando a rebelião: “E ainda que os Mouriscos estivessem avisados do que haveria de ser, se lhes fez tanta impressão, que antes pensaram na vingança do que no remédio”³³³.

Pela própria natureza da temática, assim como Marmol, Hurtado de Mendoza não produz uma história geral, mas inclui elementos dessas narrativas.

As consequências da deportação dos mouriscos do reino de Granada pode aportar alguma luz para a demora em imprimir as crônicas, tendo sempre em vista o reflexo perene que a história traz sobre a situação política em que vivem os historiadores³³⁴.

³³⁰ Dario Cabanelas, *El morisco Granadino Alonso del Castillo*, Granada: Patronato de Alhambra y Generalife, 1991, p.125. “La obra de más renombre, y que hoy podríamos incluir entre las consagradas a la filosofía de la historia, es la que lleva por título, De la guerra de Granada, escrita por don Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575), tío del tercer marqués de Mondejar, don Iñigo López de Mendoza, y hombre de singular relieve en toda Europa como guerrero, diplomático, poeta y humanista. Con un estilo sobrio, conciso y a veces elegante, más que describir los hechos concretos, ‘sólo recoge los episodios susceptibles de comentarse, (...) y a través de grandes lagunas, mirándolo todo por encima y atento su propia experiencia, porque lo suyo era tomar el pulso al estado social, inquirir causas, hacer historia interna, como ahora se dice’ [Gómez Moreno en el Preámbulo a su edición, p.X-XI]. En desgracia de Felipe II, Hurtado de Mendoza no puede expresar con toda claridad su pensamiento, ni su historia se publicará mientras él viva; sin embargo, el espíritu que ella alienta y fluye soterrado a lo largo de todas sus páginas, no puede menos que aflorar en momentos decisivos.”

³³¹ A escrita do século XVI muitas vezes se nutre de trocas e as autorias nem sempre são estabelecidas de forma evidente. Em sua crônica, Marmol não menciona a de Hurtado, embora utilize algumas passagens. Como situa Chartier: “Essa nova economia da palavra escrita [século XVIII] rompeu com uma ordem mais antiga baseada em práticas bastante diferentes: colaboração frequente entre autores, reutilização de conteúdo usado anteriormente, lugares-comuns familiares e fórmulas tradicionais, ...”. CHARTIER, op. cit., 2014, p. 10.

³³² JIMÉNEZ ESTRELLA, op. cit., p. 232.

³³³ *Guerra de Granada hecha por el Rey de España Don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes*, Libro 1, Cap. 5, Fl. 8v.

³³⁴ Ainda que normalmente os dois sejam referidos aqui como cronistas. Ibidem, p.95.

No caso do período em que a Monarquia Católica já estava consolidada como poder governante, as abordagens dos cronistas e historiadores guardam uma relação específica com o modelo adotado por quem se encontrava no poder, pelo menos isso pode ser observado nas crônicas oficiais e *historias generales* que cada monarca encomenda e autoriza imprimir como o estudo detalhado organizado por Ricardo García-Cárcel demonstra. O estudo das crônicas da rebelião dos mouriscos implica também na observação das preocupações do rei quanto à escrita da história durante seu reinado. De forma complementar o ideal seria poder também ter acesso à escrita da outra história das revoltas, uma versão dos mouriscos. Como isso não foi possível em documentação independente³³⁵, tenho que procurar vislumbrar nos interstícios das histórias da guerra dos cronistas oficiais, os vestígios dos vencidos³³⁶.

³³⁵ A crônica de Marmol incorpora diversas cartas, narrativas e outras fontes atribuídas a mouriscos e traduzidas ao romance, por Alonso del Castillo, além da própria coletânea deste mourisco “cristianizado” em que tais documentos são elencados: *Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado*.

³³⁶ Esclareço não tenho a pretensão de esgotar todas as possibilidades de discussão historiográfica sobre este tema e, assim, nesta tese diversos aspectos da historiografia mourisca serão abordados de forma mais pontual, dentro da proposta de cada parte ou capítulo.

Capítulo 2 – A cultura incômoda – os mouriscos como uma minoria natural da terra e estrangeiros

*Ganaron a Granada los reyes llamados Catholicos
Fernando i Isabel despues de haver ellos, i sus
passados sojuzgado i echado los Moros de España
en guerra continua de 774 años, i quarenta i quatro
reyes, acabada en tiempo, que vimos al Rei ultimo
Boabdelí con grande exaltacion de la fee Christiana
desposeído de sua reino i ciudad,*

**Don Diego Hurtado de Mendoza, Guerra de
Granada**

*Arabic survived in use in the sixteenth century for
some day-to-day purposes among Muslims, even
though the very act of writing the language might be
used in evidence against the writer.*

L.P. Harvey

A partir de um certo momento com a conclusão da chamada reconquista¹ ao final do século XV, prosseguindo ainda no alvorecer do XVI, o mouro do reino de Granada, que vivia em sua lei e costumes, passa a se tornar um problema. Se ao longo dos séculos a Península passou por uma guerra de religiões ou de mundos diferentes, ou mesmo uma disputa territorial, ou ainda uma guerra civil², com a queda do reino *nasrida*, a grande questão passou a ser

¹ Aqui faço uso do termo Reconquista, como um processo no qual a cristandade hispânica vai retomando territórios ao contingente muçulmano na Península Ibérica, no caso a Espanha, embora não me sinta confortável com essa denominação. Para Márquez de Villanueva e outros trata-se de uma forma ultrapassada de colocar as relações entre as populações cristãs, muçulmana e também judias. A questão posta por alguns autores é que o enquadramento da Reconquista seria o de “ampliação de civilizações” e que, portanto, não pode ser continuar sendo considerada uma guerra de independência nacional contra um invasor “estrangeiro” pelo menos não de forma honrosa (sic) uma vez que Espanha se islamiza pelas mãos da minoria, portanto, sendo incompatível com a luta contra esta que não fosse guerra civil. LINAGE CONDE, Antonio. *Las raíces medievales de la diferenciación española*. De acordo com este autor é nítido o anacronismo do uso do termo reconquista que parte da ideia de uma Espanha única no século VIII. *AIH*. Actas IV, 1971, p. 123-124 e MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *On the concept of Mudejarism* In: INGRAM, Kevin (ed.). *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*. V. 1 Departures and Change. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 35 e 36. Cabe observar que os dois cronistas, Marmol de Hurtado, fazem uso das palavras “conquista” e “conquistadores” (para se referirem aos reis católicos diante de Granada). Este tema será retomado no capítulo seguinte, uma vez que ao tratar da revolta e da situação de guerra existe uma maior correlação temática com o uso do termo “reconquista”.

² Entre duas civilizações que seria na visão de Conde a Reconquista entre os hispanos que preferiram a Europa ao Oriente e os que preferiram a outra situação. CONDE, op. cit., p. 137.

a minoria que permaneceu em Granada ao invés de migrar para o mundo muçulmano do norte da África ou para além.

Em 1494, um mercador alemão que visitou Granada, Hieronymus Münzer, descreveu a cidade como

composta de várias 'cidades': a fortaleza de Alhambra; a Antequerela, que fica abaixo; eo Albaicin, a mais antiga e mais populosa parte da cidade. Aos olhos de Münzer, o Albaicin era um confuso labirinto de apertadas e tortuosas ruas, algumas tão estreitas que dois asnos não conseguiriam passar. Os caminhos, dizia Münzer fediam a refugos e esgoto, 'embora as pessoas fossem muito limpas'. Apesar de ser esse labirinto, a cidade desfrutava de água corrente e de um luxo sem precedentes. Na planície abaixo, no Albaicin e Antequerela situava-se a principal mesquita da cidade, e o distrito comercial. Cinco vezes ao dia, o chamado do *muezin* ecoava pela cidade, exortando os fiéis à oração nas centenas de mesquitas de Granada. 'Tão grande era o clamor vindo das torres das mesquitas que era difícil de creditar' dizia Münzer.³

É preciso lembrar que em Granada, à medida que o Islã peninsular perdia territórios para o cristianismo, cada vez mais ocorria uma concentração de populações islâmicas espanholas⁴ pela afluência de muçulmanos mudéjares de outros lugares⁵. O reino era último bastião do mundo muçulmano-ibérico para onde confluíam muitos dos que fugiam dos governantes cristãos. Gallego Burin e Gámir Sandoval entendem que Granada teria se convertido “no coração e a

³ HARRIS, Katie. *From Muslim to Christian Granada. Inventing a City's Past in Early Modern Spain*. The Johns Hopkins University Press: The Johns Hopkins University Press, 2007, p.9. Tradução minha.

⁴ De origens diversas, os mouriscos faziam parte da Espanha, tratados ou não como estrangeiros em sua terra recebiam por cronistas, como Hurtado e Marmol o epíteto “naturais da terra” e após a expulsão eram chamados de “andaluzes” pelos norte-africanos que não viam mouros (aliás nem sabiam o que seria isso). Se eram hereges, infiéis por seguirem a seita de Maomé isso era uma outra coisa, mas essa visão de muçulmano estrangeiro na Espanha seiscentista é teleológica, fruto da historiografia apologista da expulsão e orientalista, de séculos depois. Vincent aponta que é a partir de 1560 que a expressão passa a ser mais usada inclusive pelas autoridades: “En una cédula del 5 de enero de 1560, Felipe II agradece el regalo mandado por los moriscos del Reino de Granada con motivo de su casamiento con Isabel de Valois tratándoles de 'hombres naturales de la nombrada y gran ciudad de Granada y de las otras ciudades y villas y lugares del Reino de Granada'”. VINCENT, Bernard. Una extraña pregunta: ¿eran españoles los moriscos?. 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. 122.

⁵ 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, p.13. De acordo com o texto a denominação “políticos” estaria vinculada ao fato de se considerarem “coração e cabeça de toda possível restauração islâmica” e por se considerarem líderes de todo o seu povo (muçulmanos da Espanha).

cabeça de toda possível restauração islâmica, e os mouriscos granadinos sentindo-se referência de todo o seu povo” teriam sido os mais políticos da Espanha⁶. Trata-se de um ponto de vista que merece ser considerado, embora não possamos ignorar a existência de núcleos de conversos em outras localidades que persistiam na prática do Islã até a expulsão final (1609-1614), como é o caso dos mouriscos de Hornachos (Estremadura) ou os de Valência (Aragão)⁷.

As expressões de identidade dos mouriscos através das práticas cotidianas são contempladas de forma direta por Luis del Marmol Carvajal e indireta por Diego Hurtado de Mendoza em suas crônicas sobre a guerra de Granada. Por isso e pela necessidade de entender melhor algumas questões que estão relacionadas com os mouriscos é que este capítulo sobre algumas práticas do cotidiano e costumes foi composto.

Talvez seja preciso considerar que Granada por ter sido o último reino muçulmano a ser retomado pela cristandade hispânica tenha se tornado o centro dessa disputa mais que outras localidades e mais visível, portanto, do que em outros lugares.

Um problema chave que enfrentamos está relacionado com este ponto: o reino de Granada tem uma população mourisca que deve ser assimilada plenamente e após mais de 70 anos da queda do rei mouro esta questão se encontra pendente no momento da edição (ou reedição) de medidas que provocam a eclosão da revolta. A dúvida seria se esta pressão da coroa para

⁶ BURÍN; SANDOVAL, Idem.

⁷ Os de Hornachos (Estremadura) tinham fama de resistentes à integração e de homens perigosos, com escasso contato com cristãos com uma população homogênea em padrões sociais e culturais islâmicos. Tinham enfrentado autoridades e populações cristãs. Dedicavam-se ao comércio e tinham certa independência econômica e contatos com outras comunidades mouriscas e do norte da África. Com a expulsão, instalaram-se em Salé-Rabat confirmando a existência dessas redes. Os mouriscos de Valência foi o primeiro objetivo das expulsões (1609), por serem considerados isolados em grupos homogêneos nesse território, protegidos pelos senhores, pouco assimilados às estruturas sociais e religiosas hispanas e em contato com os berberiscos. Apontados como os mais problemáticos da “nação mourisca”. Durante as expulsões se revoltaram e foram massacrados impiedosamente. Segundo o escritor Lupercio Leonardo de Argensola (1604) era impossível diferenciar por hábito ou língua um mourisco de cristão velho, mas em Valência as diferenças no castelhano ou no vestir parece ser que eram significativas. Para além disto, como aponta Bernabé Pons em Aragón, os mouriscos valencianos eram tidos como os mestres mais experientes no islã de toda a Península Ibérica, certamente de acordo com o autor, pela conjugação da manutenção da língua árabe e pela sua relativa liberdade na manutenção do culto muçulmano. BERNABÉ-PONS, Luis F. *Los moriscos, conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Catarata, 2009, p. 57, 113 e 132.

com os mouriscos cripto-muçulmanos seria o fruto da guerra entre civilizações inimigas como coloca Braudel: o Islã versus cristianismo tridentino, ou se se trata de uma característica das sociedades do período. Uma monarquia providencialista, legitimada por Deus, com a necessidade de promover a uniformização social, incluindo os cristãos velhos, por um lado e de uma minoria que se encontrava frente ao dilema da conversão e abdicação de sua identidade, por outro. A Espanha do século XVI, uma sociedade sob a ameaça da heresia protestante, não poderia se dar ao luxo de manter em seu território um contingente populacional, ainda que minoritário, professando a fé na outra heresia inimiga: “a seita maometana” ainda que de forma dissimulada (o que a tornava ainda mais entranhada)⁸. Ao discorrer a respeito do *Sínodo de Guadix e Baza* (1554), Burín e Sandoval indicam que o responsável pelas constituições, o bispo Martín de Ayala, buscava corrigir abusos, excessos e vícios

não apenas para os neoconversos, mas também para os cristãos velhos, já que estes, segundo o certo e inflexível prelado, deveriam se submeter a uma disciplina igualmente severa, servindo de exemplo aos primeiros e lhes dando a sensação de que existia para todos uma justiça única. Com isso tentava-se remediar o que se anunciava já como inevitável: o choque próximo e sangrento, que somente poderia terminar com o desaparecimento de um dos dois contendores⁹.

Como mostro no capítulo anterior, o relato de Luis del Marmol Carvajal sobre a Guerra de Granada contempla diversas características associadas à escrita corográfica voltada mais à simples descrição¹⁰ o que permite obter informações sobre cada localidade, bem como quanto às revoltas locais dos mouriscos. Isto mostra o grau de conflito que foi sendo atingido entre as comunidades mourisca e cristã velha e que eclode neste momento, ainda que pelo olhar cristão.

Antes de se dedicar a narrar os eventos do levante, Marmol descreve diversos elementos sobre a abundância granadina¹¹,

⁸ BURÍN; SANDOVAL, op. cit., p. 30.

⁹ BURÍN; SANDOVAL, op. cit., p. 30.

¹⁰ KAGAN, Richard L. La corografía en la Castilla: género, historia, nación. *Actas del III Congreso de la AISO, I*, Toulouse-Pamplona, 1996, p. 82.

¹¹ Outro elemento que indica o seu pendor corográfico.

Es Granada abundante de frutas de toda suerte, muy proveída de leña, bastecida de carnes, regalada de pescados frescos, de mucha pasa, higo, almendra, que le traen de los lugares de la costa: tiene mucho aceyte, vino, y muy hermosas hortalizas, y toda suerte de agro, como son naranjas, limones y cidras: y lo que mas importa es estar en muy buena comarca de pan, trigo y cebada: porque demás de lo que se coge en sus términos, donde entran las villas de Illora, Montefrio, Moclin, Colomera, Hoznaleuz, Guadahortuna, Montexicar, y otras que tienen grandes cortijos y rozas, se provee ordinariamente de la ciudad de Loxa, y de Alhama, y de Alcalá la Real, y de los lugares de la Andalucía que confinan con ella. El trato de la cria de la seda es tan rico en aquel reyno, que se arrienda el derecho que pertenece á su Magestad en sesenta y ocho cuentos de maravedís cada año, que valen ciento y ochenta y un mil y quinientos ducados de oro. Todos los términos de Granada, que caen á la parte de la mar, aunque son sierras ásperas y fragosas, no por eso dexan de ser fértiles y abundantes de muchas aguas de fuentes y de rios, con que riegan los campos, guerras y sembrados: y las frutas, y carnes de las sierras son mejores, mas sabrosas y de mas dura que las de la vega: y por el consiguiente el pan es de mas peso y mejor, las aguas muy frescas, y los ayres por extremo saludables...¹²

Ao observar este pequeno trecho nos deparamos com alguns pontos interessantes, uma vez que ao informar sobre as dádivas da terra granadina e dos seus frutos, o cronista indiretamente se refere a muitas das culturas agrícolas que os mouros levaram de terras africanas ou mediterrânicas à Península (amêndoas, figo, azeite, vinha/uvras passas, hortaliças, laranjas, limões) ou com as quais estavam envolvidos (a amoreira onde se criava o bicho da seda), e que após as deportações entraram em franca decadência. O

¹² *Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada*, op. cit., Libro primero, capítulo XI, Flv. 9. "É Granada abundante de frutas de toda sorte, muito provida de lenha, abastecida de carnes, presenteada de pescados frescos, de muita uva-passa, figo, amendoa, que lhe trazem dos lugares da costa: tem muito azeite, vinho e muito belas hortaliças, e toda sorte de produtos agrícolas, como são as laranjas, limões e cidras: e o que mais importa é estar em muito boa comarca de pão, trigo e cevada: porque para além do que se colhe em seus términos, aonde entram as vilas de Illora, Montefrio, Moclin, Colomera, Hoznaleuz, Guadahortuna, Montexicar e outras quem têm grandes sítios e roças, prove-se de ordinário da cidade de Loja e de Alhama, e de Alcalá a Real, e dos lugares de Andaluzia que confinan com ela. O trato do bicho da seda é tão rico naquele reino, que se arrenda o direito que pertence a sua Majestade em sessenta e oito contos de maravedies cada ano, que valem cento e oitenta mil e quinhentos ducados de ouro. Todos os limites de Granada, que caem na parte do mar, ainda que sejam serras ásperas e fragosas, não por isso deixam de ser férteis e abundantes de muitas águas de fontes e de rios, com que se regam os campos, guerras e semeados: e as frutas e carnes das serras são melhores, mais saborosas e de maior duração que as do campo: e por conseguinte o pão é de maior peso e melhor, as águas muito frescas e os ares por extremo saudáveis..." (tradução minha) Vega, termo que aparece muito nas crônicas equivale a um vale cultivado.

problema estava relacionado não apenas às amoreiras e a criação do bicho da seda, mas também às redes internas entre os mouriscos do campo e os cidadãos de Granada que envolviam o constante comércio, pois era na cidade onde se encontrava o centro de processamento e comércio da seda¹³. O ciclo comercial da seda que Caro Baroja descreve com base em testemunhos do XV foi quebrado no século XVI quando principia a fase da crise da seda.

As linhas acima descrevem muitos dos frutos das terras granadinas traz implícita a forte presença da cultura islâmica na agricultura não apenas como mão-de-obra, mas como detentores de saberes (técnicas e estilos de cultivo). Para um granadino isso pareceria óbvio, Caro Baroja indica não existir escritor árabe medieval que não tenha cantado as bondades dos distritos granadinos: com uma produção de laranjais, avelãs sem contar com as romãs (em espanhol, *granadas*). O autor explica que nos distritos próximos aos canais e do litoral, era local das culturas que necessitavam de um clima mais ameno, levadas do oriente séculos antes: laranjas, limões e, sobretudo, canas-de-açúcar¹⁴.

Com a deportação verificou-se que setores da economia com a criação de gado, cultivos e a produção e comércio da se recuperaram com o repovoamento embora demorassem a aproximar-se às cotas anteriores à expulsão¹⁵.

Hurtado também dedicou algumas páginas de seu relato à fundação de Granada, aos primórdios da cidade, quando atribui às suas características climáticas e de solo a preferência dos mouros para nela se assentarem.

¹³ CARO BAROJA, Julio. *Los Moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 108. *"En la época de los nazaríes había en Granada un gran mercado central de seda, al que concurrían comerciantes de muchas partes del viejo mundo. (...) De allí las sedas que salían llegaban - según testimonios del siglo XV - a ciudades y plazas del Sahara y de las orillas del Níger, así como otras manufacturas. En la relación de los viajes de Cadamosto se lee que los nómadas del desierto, entre otros productos, llevaban a los mercados del sur, artículos de seda hechos en Granada y Túnez, y allí cambiaban lo que llevaban por esclavos negros y oro. Los esclavos se concentraban en Hoden y después unos iban hacia la provincia de Barka y a Sicilia, otros a Túnez y otros puertos de la Berbería occidental, de donde hemos visto que eran traídos al mismo reino de Granada."*

¹⁴ CARO BAROJA, op.cit., p. 106.

¹⁵ BARRIOS AGUILERA, Manuel; SÁCHEZ RAMOS, Valeriano. Los moriscos del Reino de Granada. In: MOLINER PRADA, Antonio (ed.). *La Expulsión de los Moriscos*. Barcelona: Nablá Ediciones, 2009, p.99.

La Ciudad de Granada, según entiendo, fue población de los de Damasco que vinieron con Tarif su Capitan; i diez años despues que los Alarabes echaron a los Godos del Señorío de España, la escogieron por habitacion, porque en el suelo, i aire parecia mas a su tierra¹⁶.

Indica as similaridades climáticas de Granada com os locais de origem o que era muito apreciado por estes povoadores na Idade Média. Hurtado, por sua vez, se refere a proximidades climáticas e de solo com Damasco. Um ponto curioso, pois como lembra Braudel, existem certas características das terras próximas ao Mediterrâneo onde mundos idênticos ou quase se encontram à beira de países diversos e longínquos (entre eles Espanha e África do Norte e não a Arábia¹⁷), “mundos que vivem de um mesmo sopro, (...) estas identidades implicam a unidade viva do mar ...”¹⁸. Se o solo tinha semelhanças efetivas os cronistas não detalham, mas aparentemente se tratava de local onde muitas culturas se adaptaram bem e prosperaram, pelo menos até a Idade Moderna já que com a remoção dos mouriscos muitas deixaram de existir ou terminaram, como o caso da amoreira (e da seda).

As palavras do cronista sobre a fundação da cidade servem também para observar a questão da coexistência de diversos povos

I porque mejor se entienda lo de adelante, diré algo de la fundación de Granada, qué gentes la poblaron al principio, cómo

¹⁶ *Guerra de Granada. Hecha por El Rei de España don Phelippe II, nuestro señor contra los Moriscos de aquel reino, sus rebeldes. Historia escrita en quatro libros. Por Don Diego de Mendoça, del consejo del Emperador don Carlos V. su embaxador en Roma, i Venecia; su Governador i Capitan General en Toscana. Publicada por el licenciado Luis Tribaldos de Toledo, Chronica mayor del Rey nuestro señor por las Indias, residente en la corte de Madrid, i por el dedicada. A don Vicente Noguera, Referendario de ambas Signaturas de su Sanctidad, del Consejo de las dos Magestades Cesarea i Catholica, gentilhombre de la Camara del Archiduque de Austria Leopoldo. Contadas las licencias necessarias En Lisboa. Por Giraldo de la Viña. Con privilegio. Año 1627, Libro I, capítulo 1, Fol. 3. “A Cidade de Granada, pelo que entendo, foi povoada pelos de Damasco que vieram com Tarif o seu Capitão; e dez anos depois que os Alarabes expulsaram aos Godos do Señorío de Espanha, as escolheram por habitação porque em seu solo, e ar parecia mais a sua terra.” (tradução minha) Cf. Tesoro de la Lengua Castellana, Alarabes são os que vem da Arábia, Hurtado explica que “*Los Alarabes i Asianos hablan de los sitios, como escriven; al contrario, i revés que las gentes de Europa*”. Idem.*

¹⁷ Utilizo aqui a denominação dos cronistas hispânicos, uma Arábia genérica dos povos da seita de Maomé, muito longínqua das atuais divisões territoriais fruto dos séculos XIX e XX.

¹⁸ BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo de o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*. Trad. V.1. Lisboa: Dom Quixote, 1995, p. 258.

se mezclaron, cómo hubo este nombre, en quien comenzó el reino de ella:...¹⁹.

No primeiro parágrafo aqui citado, o cronista e diplomata, Diego Hurtado de Mendoza, informa que o assentamento inicial granadino foi dos árabes de Damasco. “... *fue población de los de Damasco, que vinieron con Tarir su Capitán; i diez i años después que los Alárabes echaron a los Godos del Señorío de España...*”²⁰ - , abordando também um pouco sobre o idioma árabe, além da tomada do reino pelos Reis Católicos. Em seu relato adota uma perspectiva crítica sobre a forma de fazer justiça e as consequências disso, no caso, das populações das montanhas: o crescimento do bandoleirismo e o aumento das figuras dos *monfíes*, que com o levante cobrará o seu preço à Coroa

Havia en el Reino de Granada costumbre antigua, como la hai en otras partes, que los autores de delitos se salvasen, i estuviesen seguros en Lugares de Señorío; cosa que mirada en común, i por la haz se juzgaba, que dava causa a mas delitos, favor á los malhechores, impedimento a la justicia, i desautoridad a los Ministros della. Pareció por estos inconvenientes, i por egermplo de otros Estados, mandar que los Señores no acogiesen gente desta calidad en sus: tierras; confiados que bastaba solo el nombre de justicia, para castigallos donde quiera que anduviesen. Manteniasse esta gente con sus oficios en aquellos Lugares, casavanse, labravan la tierra, davanse a vida sosegada. Tambien les prohibieron la inmunidad de las Iglesias arriba de tres dias. Mas después que les quitaron los refugios, perdieron la esperanza de seguridad, i dieronse a vivir por las montañas, hacer fuerzas, saltar caminos, robar i matar. Entró luego la duda tras el inconveniente, sobre a qué Tribunal recava el castigo, nacida de competencia de jurisdicciones; i no obstante que los Generales acostumbrasen hacer estos castigos, como parte del oficio de la Guerra; cargaron a color de ser negocio criminal la relación apasionada o libre de la Ciudad, i la autoridad de la Audiencia, i púsose en manos de los Alcaldes, no excluyendo en parte al Capitán General. Dióseles facultad para tomar a sueldo cierto numero de gente repartida pocos a pocos, a que usurpando el nombre llamavan quadrilias, ni bastantes para asegurar, ni fuertes para resistir. (...) En fin fue causa de crecer estos salteadores (Monfíes los llamava la lengua morisca) en tanto numero, que para oprimillos, o para reprimillos no bastavan las unas, ni las otras fuerzas. Este fue el cimientto sobre que fundaron sus esperanzas los ánimos

¹⁹ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro 1, Fl. 3. "E porque melhor se entenda o de mais adiante, direi algo da fundação de Granada, que gentes a povoaram ao princípio, como se misturaram, como se deu este nome, em quem começou o reino dela:..." (tradução minha)

²⁰ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro Primero, Cap. 1, Fo. 2v.

escandalizados i ofendidos i estos hombres fueron el instrumento principal de la Guerra.²¹

Este exemplo permite entrever a qualidade específica da crônica de Hurtado ao analisar as relações sociais de Granada com uma perspectiva diversa já que mais do que o relato de acontecimentos coloca um problema de fundo: advindo de um costume e da má administração da justiça permitiu o fortalecimento das figuras tão temidas, os *monfíes* das Alpujarras.

Além de não incorporar a crença sobre os primeiros assentamentos terem sido dos chegados da *berberia* ou mesmo dos judeus, observamos que Marmol não usa a hipótese do outro cronista quanto às origens da cidade. Ainda que o soldado tenha aproveitado trechos da crônica de Hurtado formulou ou registrou as de outrem a respeito do assunto.

No relato de Marmol nas descrições e nas expressões, nomes e elementos culturais dos mouros e dos mouriscos, o islâmico/árabe está presente e nem sempre de forma negativa. Uma ideia deste aspecto talvez *maurófilo* em Marmol,

Andando pues el tiempo vino á extenderse la población de la Alcaçaba nueva hasta llegar al proprio rio Darro, donde se pobló otro barrio agradable y muy deleytoso, que llamaron el Haxaryz,

²¹ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro Primero, Capítulo 5, Flv. 7 e Fol. 8. "Havia no Reino de Granada costume antiga, como as que existem em outros lugares que os autores de delitos se salvassem, e estivessem seguros em Lugares de Senhorio; coisa que uma olhada simples, e pela aparência era julgado, que dava motivo a mais delitos, favor aos malfeitores, impedimento à justiça, e desautoridade aos Ministros dela. Pareceu por estes inconvenientes, e por exemplo de outros Estados, mandar que os Senhores não acolhessem gente desta qualidade em suas terras; confiados que bastava somente o nome da justiça, para castiga-los aonde queira que andassem. Mantinha-se esta gente com seus ofícios naqueles lugares, se casavam, cultivavam a terra, tinham visa sossegada. Também foi lhes proibida a imunidade das Igrejas acima de três dias. Mas depois que lhes retiraram os refúgios perderam a esperança de segurança, e se deram a viver pelas montanhas, fazer forças, saltar caminhos, roubar e matar. Entrou logo a dúvida depois do inconveniente, sobre a quê Tribunal recaia o castigo, nascida de competência de jurisdições; e não obstante que os Generais se acostumassem a fazer estes castigos, como parte do ofício da Guerra; fortaleceram a crença de ser negócio criminal a relação apaixonada ou livre da Cidade, e a autoridade da Audiência, e se pôs em mãos dos Alcaides, não excluindo em parte ao Capitão Geral. Foi lhes dada a faculdade para tomar a soldo certo número de gente espalhada poucos a poucos, a que usurpando o nome se lhes dava o nome de quadrilhas, nem o bastante para garantir, nem fortes para resistir. Do desdém, da fragilidade de provisão, da pouca experiência dos Ministro em cargo que participavam da Guerra, nasceu o descuido, ou fosse negligência ou vontade de cada um que não acertasse seu émulo. No fim foi causa de crescerem estes salteadores (Monfíes os chamava a língua mourisca) em tanto número que para oprimi-los, ou para reprimi-los não bastavam as umas nem as outras forças. Este foi o cimento sobre o que fundaram suas esperanças os ânimos scandalizados e ofendidos e estes homens foram o instrumento principal da Guerra." (tradução minha)

que quiere decir la recreación y deleyte: el qual es muy celebrado en los versos de los poetas Árabes por las muchas fuentes, jardines y arboledas, que los regalados ciudadanos tienen dentro de las casas.²²

Do ponto de vista étnico, diz Caro Baroja, os mouriscos granadinos, ou naturais, apresentavam uma “mistura de árabes e sírios, berberes, elementos indígenas e judeus antigos, com algumas doses variáveis de sangue negro ou de gente muito diversa: persas, hindus e turcos inclusive”²³.

Ainda que as duas crônicas permitam entrever um sem número de subtemas relacionados ao cotidiano mourisco, nota-se que o contexto é o de uma guerra. Se em muitos casos ao procurar informações sobre esse grupo em outros documentos encontramos retratos de uma convivência com dificuldades, os aspectos conflito e perseguição das crônicas da Guerra de Granada, são ainda mais exacerbados. A guerra aqui é uma espécie de matéria escura que se encontra nos interstícios e na maioria do corpo nos dois relatos. Mas se a guerra de 1568 foi o catalizador da deportação dos mouriscos de Granada, as suas raízes se encontram em diversos pontos.

Observa-se que os mouriscos do reino de Granada encontravam-se em uma situação impossível caso não abdicassem totalmente de suas práticas. Não poderiam abandonar a península sob pena de morte ou galeras e não teriam meios para viver (perdendo negócios contratados entre seus correligionários), o que descortina a opção suicida pelo levante.

Para efeitos deste capítulo abordo também as constituições do Sínodo de Guadix e Baza do ano de 1554, elaborado pelo bispo dom Martín de Ayala ainda no reinado de Carlos V, quem o nomeou representante da coroa

²² *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Primero, cap. V, Flv. 28.

²³ CARO BAROJA, op. cit., p. 90. Este autor levanta para além do enorme trânsito de pessoas de todo o mundo islâmico, que o próprio Ibn Battūta em uma visita à cidade, teria encontrado semelhança entre o país e viu e a Pérsia. Para ele, mesmo sem estudos antropológicos objetivos tratava-se de pessoas mais parecida em conjunto à povoa a costa africana do Mediterrâneo e à que seria encontrada na Ásia anterior à europeia, mesmo meridional. Lembra que a contribuição para o tipo racial muito escuro era o elemento negro, abundante havia séculos e renovado no XVI, devido aos escravos dos mouriscos, trazidos da Guiné e portos de África setentrional. O mais importante, porém, é que nas décadas de 1550 a 1560 não caberia estabelecer grande diferença racial entre a população mourisca e a cristã velha em muitos povoados de Granada, Almería e Murcia. Ibidem, p. 92-93

hispânica para acompanhar as discussões do Concílio de Trento por mais de uma vez (1546-48 e 1562-1564). Como coloca Dario Cabanelas, as referidas constituições ofereciam um enorme volume de informações sobre os mouriscos granadinos, e inclusive sobre os andaluzes em geral, valioso para traçar um quadro bastante completo sobre a vida e os costumes desse povo²⁴.

O conjunto de pragmáticas antimouriscas como conhecidas (de 1566-1567)²⁵ são uma das inúmeras disposições legais que ao longo do século XVI reiteravam de forma mais ou menos específica o que os mouriscos deveriam modificar em seus costumes. Tratavam de assuntos variados: a) proibir de falar, ler e escrever em árabe (prazo de três anos para obedecer); b) anular os contratos se fossem feitos em árabe; c) os livros escritos em árabe deveriam ser apresentados num prazo de 30 dias ao presidente da Chancelaria de Granada os quais depois de examinados fossem devolvidos aos crentes para posse por outros três anos; d) a vestimenta deveria ser à castelhana: não usando *marlotas*, *almalafas* nem *calzas*²⁶, sendo que as mulheres deveriam andar descobertas; e) que nas cerimônias de casamentos, velórios e festas semelhantes seguissem os costumes cristãos, com portas e janelas abertas e sem fazer festas com músicas e instrumentos e canções mouriscos, ainda que não fossem contrários aos cristianismo; f) que celebrassem a sexta-feira; g) que não usassem nomes e sobrenomes mouros; h) que as mulheres não utilizassem henna; i) que não se banhassem em banhos artificiais e que os existentes fossem destruídos; j) que fossem expulsos os "*gacíes*" ou "*gazíes*"²⁷ e que os mouriscos não tivessem

²⁴ CABANELAS, Darío. Introducción. BURÍN, Antonio Gallego; SANDOVAL, Alfonso Gámir; VINCENT, Bernard. *Los moriscos de Reino de Granada: Según el Sínodo de Guadix de 1554*. Estudio preliminar por Bernard Vincent. Granada: Editorial Universidad de Granada, 1996, p.7. Esta obra foi editada originalmente em 1968 e para Cabanelas possibilitou um conhecimento substancial sobre os mouriscos do que aquele que era conhecido até então.

²⁵ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 455.

1. 17/11/1566 - Real provisión prohibiendo a los moriscos el uso del árabe.

2. 23/11/1567 - Real provisión, aclarando otra anterior, sobre que los gacíes no puedan vivir en el reino de Granada.

3. 23/11/1567 - Pragmática contra los que acogieren y encubriesen a monfíes y contra los concejos en cuyos términos se cometiesen asaltos.

4. 10/12/1567 - Real provisión para que en las localidades del reino de Granada haya escuelas donde los moriscos aprendan el castellano

5. 10/12/1567 - Pragmática contra los que acojan o apoyen a turcos o berberiscos en el Reino de Granada.

²⁶ Peças do vestuário das mulheres mouriscas, tecido pregado que cobria o rosto e peça que cobria as pernas das mulheres.

²⁷ "Todos e quaisquer que tivessem nascido mouros ou turcos em qualquer parte da *berberia* ou outra que sejam, agora sejam escravos ou livres e resgatados, cristãos e mouros". Nos textos

escravos desta linhagem; k) que fossem revisadas as licenças para posseção de escravos negros²⁸.

Figura 8: Moriscos em vestidos de rua, Christoph Weiditz (1498-1559), 1529 (Domínio Público)

A adaptação compulsória aos hábitos cristãos não era novidade, um dos mais lembrados adiamentos se deu 40 anos antes das edições das pragáticas de 1566, e acertada entre o imperador Carlos V e os mouriscos, que pagaram altas somas para garantir esse tempo de uma relativa tranquilidade: a contribuição de 60.000 ducados pelos mouriscos de Granada foi dada como parte do *repartimiento* acordado com o imperador em 1526. O documento de 13 de janeiro de 1533 informa que estiveram presentes o marques dom Luys Hurtado de Mendoza, conde de Tendilla e capitão geral do reino de Granada e o licenciado Christobal de Paz, juiz de residência na cidade e suas terras, dom Miguel de Leon e em presença do jurado de Granada (quem escreve o documento) também contador e escrivão: Domingo Perez quem presta serviços aos novamente convertidos. Presentes dez mouriscos pela cidade de

das disposições consta essa definição, entretanto lá consta que existem “dúvidas e dificultades” quanto ao que quer dizer essa palavra. 1567, noviembre, 23. Madrid. Real provisión, aclarando otra anterior, sobre la prohibición de que los *gacés* no puedan vivir en el reino de Granada. AGS, RBS, 1567-XI, s. fol. In: CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 466.

²⁸ CARO BAROJA op. cit., p. 142-143.

Granada, dois por Almería, dois por Guadix, dois por Baça, outros dois por Málaga e um por Ronda²⁹.

Figura 9: Mapa da Espanha mourisca. LAPEYRE, Henry. *Geografía de la España morisca*. Traducción Luis C. Rodríguez García. Valencia: Universitat de València, 2011.

Os instrumentos oficiais para este controle são determinações, pragmáticas e outras legislações (provisões, cédulas, esclarecimentos, ordenanças, etc.). Para efeito das consequências em termos do levante aquelas decisivas foram especialmente as de 1566-1567 cujas sínteses estão incluídas acima.

O ponto de vista dos mouriscos quanto a estas ordens está representado por uma declaração documentada que Marmol inclui em seu relato: o manifesto de Francisco Nuñez Muley que comentarei abaixo e no qual procura

²⁹ Pela cidade de Granada: “el dicho Miguel de León, Gonçalo Fernández el Cegrí; Don Diego Alharax, Don Hernando de Fez Muley, El alguacil Martín Alhamy, Alonso Fernández Jurado, Enrique Çeyd Bona, Alvaro Xaraf, (después vino) Francisco Rodríguez Muley, Pero Vanegas. Por Almería: Alvaro de Beluys, regidor de Almería e Diego Lopez Abudi, alcalde de Tabernas. Por Guadix: Diego Lopez Abenxara, regidor de Guadix e Miguel Palaçios. Por Baça: Francisco de Benavides e Diego Lopez Cotrob. Por Málaga: Iñigo Manrique Adalcarin e Diego de la Rina e por Ronda, Francisco de Çafra Lazeraque. AGS, EST-LEG, 27, 318. Documento 12 (transcrito). RODRIGUEZ DE DIEGO, Julia Teresa; MARCHENA RUIZ, Eduardo J. *Los Moriscos Españoles Trasterrados*. Madrid: Secretaria General Técnica, Centro de Publicaciones/Ministério de Cultura, 2009, p. 80.

convencer a Coroa sobre a não religiosidade contida nas práticas mouriscas, atingidas frontalmente nas pragmáticas, além do impacto negativo social e econômico que teriam nas vidas dessa população.

Pouco mais de uma década antes deste debate, e do subsequente levante, existiu outro documento importante, fruto de um momento específico, e que já indicava e orientava sobre práticas dos mouriscos (e outras minorias) da região: o *Sínodo de Guadix e Baza*, de 1554, ainda que de forma breve mencionado por Marmol como um prenúncio das medidas posteriores

... y en un sínodo que hizo, donde se juntaron los Obispos de Malaga, Guadix, y Almería, sufragáneos al Arçobispado de Granada, se trato de lo que convenía, para que los nuevamente convertidos tratasen con integridad las cosas de la fe, y hallando el remedio en la execucion de los capitulos de la junta de la capilla real, informaron de ello a su magestad, y él lo remitió á su real consejo, presidiendo en el el licenciado Don Diego de Espinosa, que también era inquisidor general y Obispo de Cigüenza, y después fue Cardenal en la santa Iglesia de Roma, y aviendo visto las relaciones del Arçobispo y de los prelados, y que los remedios pasados no habian aprovechado mais que para un principio de vengança, como es costumbre de los malos convertir las cosas que se procuran para su emienda en nuevos géneros de delitos, y ofensas, acordaron ante todas cosas, que las provisiones que se hiciesen se executasen con efeto, sin admitir demandas ni respuestas.³⁰

Incluo aqui uma análise mais pormenorizada do texto que Marmol ofereceu em sua crônica, referente às capitulações de Granada de 1492, quando a rendição do rei mouro finalmente. Nesse texto são tratados diversos aspectos relacionados aos costumes e práticas dos mouros que passam a ser súditos de

³⁰ *Historia del Rebelion y castigo de los Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro segundo, capítulo V, Fv. 35. “e em um sínodo que fez, aonde juntaram-se os Bispos de Málaga, Guadix, e Almería, sufragistas ao Arcebispo de Granada, tratou-se do que convinha, para que os novamente convertidos tratassem com integridade as coisas da fé, e encontrando o remédio na execução dos capítulos da junta da capela real, informaram disso a sua magestade, e ele o remitiu ao seu real conselho, presidindo nele o licenciado Dom Diego de Espinosa, que também era inquisidor geral e Bispo de Cinguença, e depois foi Cardeal na santa Igreja de Roma, e tendo visto as relações do Arcebispo e dos prelados, e que os remédios passados não haviam aproveitado mais do que para um princípio de vingança, como é de costume dos maus converter as coisas que se procuram para sua emenda em novos gêneros de delitos, e ofensas, acordaram ante todas coisas, que as provisões que se fizessem fossem executadas com efeito, sem admitir demandas nem respostas.” (tradução minha)

Fernando de Aragão e Isabel de Castela, seis anos depois consagrados pelo papa, Alexandre VI, como Reis Católicos.³¹

2.1 - Os mouriscos granadinos e suas práticas: coisas de mouros³²?

Ao serem batizados na virada do século em Granada (1502) os já denominados “novos convertidos de mouros”, não foram evangelizados e seus hábitos e costumes ligados às práticas muçulmanas ou mudéjares³³ se mantiveram. Representados como brutos pelos cristãos velhos, inclusive ao se referirem à alimentação, os mouriscos comiam sempre no chão, sem mesa, degustando “coisas vis como morangos, legumes, lentilhas, milho, feijões frescos, trigo e pão do mesmo... não bebiam vinho nem compravam carne de animais de caça mortos por cães ou em laços, ou com escopeta ou com redes”, sem que as matassem segundo o rito de Maomé³⁴.

Como aponta Pedro Longás, nem mesmo alguns atos vulgares da vida ordinária deixam de ser influenciados pela religião, uma vez que o sentimento religioso tudo absorve na vida do muçulmano. No caso da alimentação era considerado ilícito caçar como mero passatempo. A caça somente era permitida a quem por esse meio buscava o seu sustento e o da sua

³¹ Quando os Reis Católicos entraram em posseção do reino de Granada o pontífice era Inocêncio VIII. Alexandre VI foi eleito papa somente em agosto de 1492. Codoin 8 (Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España), por D. Miguel Salvá y D. Pedro Sainz de Baranda, Individuos de la Academia de la Historia, Tomo VIII, Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero, 1846, p. 9.

³² Epalza considera que o termo “mouro” expressaria muito bem a total oposição do mundo islâmico medieval (oriental, muçulmano e árabe falante) frente ao mundo hispano (europeu, cristão e romance falante), o que está em consonância com o que se depreende das crônicas da guerra. EPALZA, Mikel de. *Los Moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre, 1997, p. 8.

³³ Como Márquez Villanueva explica, “*mudejarismo* se refere ao período que vai do século XI ao XV quando um grupo de muçulmanos subjugados (mudéjares) começa a fazer parte da Espanha cristã. Este processo começa em 1085 quando Alfonso VI (1040-1109) tomou a cidade de Toledo. Esta foi a primeira vez que uma grande cidade islâmica cai em mãos cristãs (...). Com delicado tato ele procurou assegurar que seus habitantes não sofreriam nenhum dano, e evitando humilhação, entrou na cidade o mais discretamente possível por uma ponte secundária. Ele sabia que a vitória não se apoiava na tomada mas na preservação da cidade que era a joia da coroa de al-Andalus”. Para este autor forma única com que Toledo foi incorporada à coroa de Castela marcou a inauguração de um mudejarismo maduro politicamente e que envolvia a exploração do máximo que pudesse ser usado do legado de al-Andalus. MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. On the concept of Mudejarism In: INGRAM, op. cit., p. 35 e 36.

³⁴ *Expulsión justificada de los moriscos y suma de las excelencias christianas de nuestro rey don Felipe Tercero dese nombre*, de Pedro Aznar Cardona. In: GARCÍA-ARENAL, Mercedes. *Los Moriscos*. Granada: Universidad de Granada, 1996, p. 229-230.

família³⁵. O ato de degola do animal (bovino ou cordeiro) teria que ser realizado exclusivamente por um muçulmano que tivesse feito a ablução (higiene ritual) e os animais deveriam ser colocados com a face ao nascer do sol no momento do sacrifício, tendo o mourisco que pronunciar “Em nome de Deus” e “Deus é muito grande” e depois de testar o corte da faca, atravessar o pescoço do animal, cortando de uma só vez a garganta e os ligamentos do pescoço; não sendo permitido que o corte fosse efetuado de outra maneira³⁶.

A “palavra” como vemos acompanha o ritual de oração, a escrita não religiosa inclusive (cartas ou mensagens entre os revoltados e seus líderes ou para os seus inimigos fazer referência a Deus), as artes decorativas (a maioria das inscrições em monumentos ou palácios como a Alhambra contem trechos do corão onde se pode ver a menção a Deus (Allah)).

Quanto ao temperamento, que (também) incomodava os cristãos velhos *re pobladores*, os mouriscos tais como descritos por um apologista da expulsão Pedro Aznar de Cardona (final do XVI-meio do XVII),

eram muito amigos de gozações, contos, fanfarronadas e sobretudo amicíssimos (...) de bailes, danças, com gosto, cantorias, cantares, passeios com hortas e, fontes e todos os entretenimentos bestiais nos quais com descomposto barulho e gritaria costumam ir os moços vilões vociferando pelas ruas...³⁷.

³⁵ LONGÁS, Pedro. *La vida religiosa de los moriscos*. Estudio Preliminar por Dario Cabanelas, O.F.M. Granada: Universidad de Granada, 1998, p. 264. “El cazador, al enviar hacia la caza el perro o el halcón, decía: 'En el nombre de Dios. Dios es muy grande' (...) Era reputado lícito el comer la caza comprendida en algunos de los casos siguientes: a) La ue caía muerta, presa de perros, halcones, azores o águilas. b) La que caía herida por el cazador o presa de los perros; pero en ambos casos debía ser degollada para que fuese lícita. c) La que se cazaba con saeta o lanza, y moría antes de ser degollada, era igualmente lícita, siempre que, después de haber sido muerta con las saetas, no se hubiese ocultado a la vista del cazador. d) La que se encontraba muerta y atravesada por la saeta.” p. 2624-265. Existiam, no entanto, uma série de outras possibilidades nas quais não era lícito consumir o animal: se devorado por animais carnívoros salvo se encontrasse vivo sem dano aos intestinos (só poderia ser comido após a degola); as carnes tipo charque (por temor a não ter sido preparada de acordo com as determinações corretas); o gado em geral também deveria ser degolado embora estivessem vedados no caso e animal asfixiado com corda ou outro meio; ferido com lança ou de outro modo, os que despencaram de penhasco ou sofreram extração dos cornos. Era vedado comer carnes de bestas ou animais carniceros (cavalos, asnos, mulas, gatos, raposas e outros do tipo). No caso de carnes de animais mortos (não abatidos) poderia ser usado o couro (depois de tratado e curtido) como material para calçado e odres para coisas secas (excluindo água-mel, azeite etc.)

³⁶ Ibidem, p. 265 e 266. Os mouriscos procuravam abastecer-se de carnes originarias de abatas conforme o rito fazendo-o em segredo para evitar denúncias à Inquisição, comprando o gado vivo ou nos locais com maior tolerância, contando com os serviços de açougues diversos daqueles usados pelos cristãos

³⁷ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 1996, p. 230.

2.1.1 – Abluções e banhos - ritual e material

Homens e mulheres utilizavam os banhos públicos, vestiam-se com “roupinhas de pouco valor e mal compostos em geral” e as mulheres trajavam “um corpete de cor e uma saia só, de forro amarelo, verde ou azul andando o tempo todo ligeiras e à vontade, com pouca roupa, quase em camisa, mas muito penteadas, lavadas e limpas”³⁸. Existia um desajuste que, segundo Asenjo Sedano, seria possível materializar visualmente no âmbito das cores nos povoados da região granadina: “o policromo da seda no vestuário mourisco ou nos *alicatados*³⁹ arquitetônicos, diante do monocromático, geralmente negro dos *repobladores*”.⁴⁰

A sujeira e o odor ruim, como aponta José María Percebal, são uma constante nas descrições sobre os mouriscos (e sobre a outra minoria, os judeus) uma vez que “mancham a pureza espiritual do reino, logo são sujos e cheiram mal”⁴¹. Embora saibamos da maior higiene das comunidades judaica e de mouriscos verifica-se uma referência constante ao odor: mais propriamente espiritual do que físico em sua origem: “*los moriscos son ‘pesquillentes’ para Antonio Corral Rojas’ y no importa que tengan lavada la cara porque lo importante es que ‘tienen sucia la conciencia’*”⁴². O rito da purificação a partir desta manifestação podemos associar essa “pestilência” à prática do Islã, pois uma das cinco profissões de fé, obrigação religiosa, do muçulmano é a oração que deveria ser praticada em estado de limpeza geral a ser promovida por um

³⁸ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 1996, p. 230.

³⁹ Técnica que consiste em combinar pequenas peças de cerâmica vitrificada de diversas formas e cores para gerar uma composição decorativa de caráter geométrico. Usado no mundo muçulmano para revestir as paredes e também em alguns tipos de pavimentos. Alcançou grande perfeição no período *nasrida* sendo uma das ornamentações arquitetônicas mais comuns da Alhambra. Vocabulário do Museu. Museu da Alhambra. Patronato de la Alhambra y Generalife. Consejería de Educación, Cultura y Deporte

⁴⁰ AYALA, Martín de. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. Granada: Universidad de Granada, 1994, XL.

⁴¹ PERCEBAL, José María. Las relaciones entre cristianos y moriscos: la construcción del 'otro' que fue expulsado en 1609. MOLINER PRADA, Antonio (ed.). *La Expulsión de los Moriscos*. Barcelona: Nalba Ediciones, 2009, p. 56.

⁴² Idem, quando Pedro Aznar Cardona. Tradução minha: os mouriscos são 'pestilentos' para Antonio Corral Rojas' e não importa que lavem o rosto porque o importante é que têm 'a consciência suja'".

ritual. A ablução ritual (seguida também pelos mouriscos) poderia consistir na lavagem total do corpo (purificação ou *tahor*⁴³) ou pela ablução (*alguado*), lavando certos membros do corpo. Mercedes García-Arenal explica que o *guadoc* (*guado*), a *zala* (ou *çala*) e o jejum de Ramadã se constituem nos pilares fundamentais do Islã mourisco, juntamente com prescrições dietéticas elementares⁴⁴.

Grabar nota que na cultura urbana clássica⁴⁵ o banho se constituía em uma das características, prosseguindo como um aspecto típico da cultura islâmica medieval (não do mundo cristão como veremos a seguir). Nas duas culturas estava não apenas relacionado à higiene pessoal mas também à organização social e de costumes. O autor nota que existe um conjunto de escritos sobre a utilização do banho na Idade Média e a sua importância na transmissão de literatura oral e na formação de movimentos sociais.

A despeito de inúmeras tradições que valorizam positivamente esta atividade/costume, o mundo cristão passa a ser tomado de uma pudícia exagerada que inverteu o símbolo, condenando o uso do banho como sendo contrário à castidade⁴⁶. Os cristãos dos primeiros tempos frequentavam prazerosamente os banhos em comum, mas os concílios e os Padres da Igreja insurgiram-se com violência contra o costume julgando-o imoral. Na Idade Média

⁴³ O *tahor* consiste em lavar primeiro as mãos e depois o que se encontre sujo em todo o corpo. Inclui os atos de limpeza da ablução. Devem ser colocados os dedos n'água disposta em uma vasilha disposta à direita e invocando o nome de Deus, esfregando e limpando os cabelos. é vertida água três vezes na cabeça, mais três do lado esquerdo e outras três do lado direito do corpo para finalmente fazê-lo mais uma vez sobre o corpo todo, conforme o fazia o Profeta. O corpo tem que ser esfregado completamente e caso seja descoberta alguma sujeira todo o processo deveria recomeçar, pois a operação teria sido feita em estado de impureza. Caso o homem não alcance todo o corpo pode se servir de ajuda de uma mulher ou escrava (se as tivesse ou se não, jogar água e limpar com um pano). LONGÁS, op. cit., p. 16.

⁴⁴ Tais como a ingestão de carnes de animais sacrificados ritualmente, podendo ser comida inclusive às sextas-feiras e não consumir porco ou vinho. GARCÍA-ARENAL, Mercedes. Simancas, Moriscos y Inquisición. In: RODRIGUEZ DE DIEGO, Julia Teresa; MARCHENA RUIZ, Eduardo J. *Los Moriscos Españoles Trasterrados*. Madrid: Secretaria General Técnica, Centro de Publicaciones/Ministério de Cultura, 2009, p. 41.

⁴⁵ Em época imperial romana os banhos urbanos foram levados a casas de campo, introduzindo-as aos atrativos da vida nas cidades e supõe que os *omíadas* (árabes) também teriam se ocupado de dotar residências campestres de uma vida luxuosa. GRABAR, Oleg. *La Formación del Arte Islámico*. Trad. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008, p. 182.

⁴⁶ CHEVALIER, Jean; GHEEREBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos - Mitos, sonhos, costumes, gestos, figuras, cores, números*. Trad. Rio de Janeiro: José Olympo Editora, 2002, p. 120. Nota-se a diferença entre o banho quente e o frio, sendo que o primeiro seria considerado uma busca da sensualidade da qual conviria manter-se afastado, opinião proferida por São Jerônimo que vê no banho quente um atentado à castidade. O banho de imersão em água fria era recomendado como mortificação que aumentava conforme decrescia a temperatura da água.

os banhos públicos tinham a reputação de serem lugares de libertinagem e, por isso, passam a ser proibidos aos cristãos, excetuando com ressalvas às mulheres⁴⁷.

N âmbito das crônicas Hurtado, ao introduzir um discurso dos levantados, relata rapidamente os problemas trazidos com as pragmáticas e os prejuízos financeiros, dando voz aos líderes mouriscos: *"no solamente nos quitan la seguridad, la hacienda, honra, el servicio; sino también los entretenimientos"*, elencando os momentos de prazer

*bodas, zambros, bailes, músicas, comidas como los que son necesarios para la limpieza, convenientes para la salud. Vivirán nuestras mujeres sin baños (introduccion tan antigua) veránlas en sus casas tristes, sucias, enfermas donde tenían la limpieza por contentamiento, por vestido, por sanidad.*⁴⁸

Um processo inquisitorial trazido por Gredilla⁴⁹ (1874 apud Longás, 1998, p. 17-18) de Valência faz a descrição detalhada do procedimento de purificação, obrigatório todas as sextas-feiras, nos primeiros dias da Páscoa (sic) de Ramadán e de Carneiros; por motivo de arrependimento e ao entrar na Meca⁵⁰.

*El baño que los moriscos hacen es todo ceremonia de moros porque allí hacen todos los lavatórios de moros*⁵¹.

⁴⁷ CHEVALIER; GHEEREBRANT, Idem. As mulheres tinham autorização mas desde que não fosse frequente. Mais aberto, Santo Agostinho mostrava-se aberto ao autorizar em sua Regra o banho quente uma vez ao mês.

⁴⁸ Guerra de Granada, op. cit., Libro I, Cap. 7, Flv. 12 e Fol. 13. Tradução minha: "casamentos, zambros, bailes, musicas, comidas como os que são necessários para limpeza, convenientes para a saúde. Viverão as nossas mulheres sem banhos (introdução tão antiga) serão vistas em suas casas tristes, sujas, enfermas aonde tinham limpeza e contentamento, por vestido, por saúde."

⁴⁹ GREDILLA, C.P. Ceremonias que hacen los moriscos, *RABM (Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos)*, n.11, t. IV, 1874, p. 165-166.

⁵⁰ LONGÁS, op. cit., p. 18-19. "O banho que os mouriscos fazem e tudo cerimônia de mouros porque ali fazem todos os lavatórios de mouros" (tradução minha)

⁵¹ Manuscrito da Biblioteca Nacional de Madri intitulado *Declaración de algunas ceremonias de Mahoma así sacadas del Alcorán como de las que hay en otros libros y consisten en costumbre*. MS. G-138. BURÍN; SANDOVAL, op. cit., p.63.

Os banhos eram neste momento⁵² mais um motivo de polêmica, faziam parte do rol de proibições das pragmáticas, e antes disto tendo sido abordado pelo *Sínodo de Guadix e Baza* (1554) no qual se julgava que

*baños de este reino de Granada y de nuestra diócesi, especialmente los artificiales, no son sino unas oficinas del demonio, donde, por las visitas, nos consta cometer muchos pecados, deshonestidades y ofensas de nuestro Señor, y hacerce en ellos guadoes [purificação] mayor y menor y coça [relacionado ao nascimento] y otros ritos mahométicos abominables...*⁵³

Para evitar este tipo de “ofensa” a vigilância seria posta por meio dos “banheiros” (os responsáveis pelos banhos) que deveriam ser cristãos velhos. Além disso resgataram uma Provisão de 1531 na qual quem deveria “servir” os banhos seriam cristãos velhos e que nenhum mourisco tomasse banho em dias de festa antes de missa, sob pena de dez dias no cárcere. Assim, legislações prévias complementam a nova, sempre pela perspectiva do controle da vida dos mouriscos. Desde os primeiros anos após a queda da Granada os banhos foram considerados lugares de público escândalo; um acordo feito no Ayuntamiento de Granada em 30 de julho de 1501 demonstra este ponto

*Platicóse en que los baños de esta ciudad, estándose bañando las mujeres, entran muchos hombres a la hora, sin razones, y es en mucho perjuicio de la renta de sus Altezas. Mandaron que se pregone que ninguno sea osado de entrar en ninguno de los dichos baños ni hacer ninguna deshonestidad ni abrir la puerta.*⁵⁴

São diversos os eventos relacionados aos banhos e que perturbam disposições e, sobretudo, as práticas culturais que eram consideradas convenientes. Estas perturbações exigiam ação dos inquisidores e assim os banhos foram sendo proibidos em dias de penitência e depois, em contexto que

⁵² Não parece ter sido o caso na virada do século, já que nesse momento a afluência vai crescendo não apenas à mouraria mas também aos tradicionais da cidade como a dom Rodrigo de Mendoza (depois desmanchados para dar lugar ao convento das clarissas de Santiago). Somam-se outros banhos propriedade da cidade, segundo Asenjo Sedano, possivelmente de antes pertencentes aos judeus (mais tarde novamente base para a construção de outro convento). AYALA, op. cit., p. XXXV.

⁵³ BURÍN; SANDOVAL, op. cit., p.62.

⁵⁴ BURÍN; SANDOVAL, op. cit., p.63. "Comentou-se que nos banhos desta cidade, estando-se banhando as mulheres, entram muitos homens na hora, sem razão e em muito prejuízo da renda de suas Altezas. Mandaram que seja apregoado que nenhum seja ousado de entrar em nenhum dos ditos banhos nem fazer desonestidade nem abris a porta". (tradução minha)

considerado como suspeito em cerimônias de casamentos (neste caso de um criado, na vila de Benaguazil, Valência)

Primeramente, el dicho novio después de comer, que serían las tres horas, se fué al baño qu'está fuera de la villa un tiro de ballesta, poco más o menos, y él se mojó y se lavó, según dicen. Después, las mugeres y algunos hombres y muchachos de dentro la villa, con sonos de trompeta y tabal [tambor], le fueron a sacar del baño con procesión, y le truxeron hasta la plaça de dicha villa, y allí lo pusieron al novio encima de una tabla redonda, con su catifa o bancal de tres pies, y muchas mugeres al derredor de la tabla con sillas o bancos de tres pies...[e a festa prossegue]⁵⁵

Por fim, no começo de 1567 o rei Felipe II manda realizar a destruição dos banhos da cidade e do reino de Granada. Em 27 de janeiro é emitida a Cédula com esse objetivo a Pedro de Deza, Presidente da Chancelaria de Granada

Bien sabeys cómo por una nuestra pragmática y provisión, despachada a XVII de noviembre del año pasado de quinientos y sesenta y seis, tocante a los moriscos de esa dicha çiudad y reino de Granada, entre otras hordenamos y mandamos que de allí adelante los dichos moriscos no pudiesen tener ni tuviesen en sus casas ni en otra ninguna parte baños ni se bañasen en ellos, y los que havia se derribasen, como más largamente en la dicha pregmática, a la que nos referimos, se contiene. Y porque haviendose aquello de executar, o estando ya executado, queremos y es nuestra voluntad que los que nos tenemos en la dicha çiudad de Granada se vendan y deshagan y deruequen para que çesen los inconvenientes que de aquello se siguian, os mandamos que, luego como esta nuestra çedula reçibais, averigueys los baños que tenemos y son nuestros en la dicha çiudad de Granada y, asi averiguado, proveays que se venda el sitio y hedificio y todo lo demás a ello tocante y perteneçiente en publica almoneda, haziendo sobre ello las diligençias necesarias. Y que todo lo que los de los dichos baños, sitio y hedificios dellos se hubiere, se distribuya y gaste en bestir as las mugeres moriscas pobres que ay en la dicha çiudad y reyno de Granada que a vos os pareciere que más necesidad tienen al trage que por la dicha nuestra pregmatica havemos mandado. De todo lo qual yo he hecho y hago merced y limonsna a las

⁵⁵ LONGÁS, op. cit., p. 282. "Primeiramente, o dito noivo depois de comer, que seriam as três horas, foi-se ao banho que está fora da vila um tiro de ballesta (200 ou 300 m), poso mais ou menos, e ele se molhou e se lavou, segundo dizem. Depois, as mulheres e alguns homens e garotos de dentro da vila, com sons de trombeta e tambor foram tira-lo do banho com processão e o trouxeram até a placa de dita vila, e ali colocaram o noivo sobre uma tábua redonda, com o seu banco de três pés, e muitas mulheres ao redor da tábua com cadeiras ou bancos de três és..." (tradução minha)

dichas mugeres moriscas, atentas algunas justas causas y consideracioes. Y ternasse libro, quenta y razon así de los dichos baños proçediere como de lo que en la dicha limosna y vestidos se distribuyere, para que se sepa cómo se ha cumplido lo que por esta nuestra çedula mandamos; que syendo necesario para todo ello os doy poder cumplido, qual en tal casso se requiere..."⁵⁶

Nesse ambiente dos banhos, a preocupação com a falta de roupas de mulheres pobres parece estar relacionada com descrições das mouriscas já que além

de torpes em seu raciocínio, bestiais em seu discurso, bárbaros em sua linguagem, ridículos em seu traje (...) as mulheres da mesma sorte, com um corpete de cor, e uma única saia, de forro amarelo, verde, ou azul, andando o tempo todo leves e desembaraçadas, com pouca roupa, quase em camisola, mas muito penteadas as jovens, cavadas e limpas⁵⁷.

Os banhos como se pode observar são um dos elementos de desconforto com a cultura moura relacionando-os a festas, a alguma permissividade sexual, ao culto islâmico clandestino, pois uma das preocupações ligadas ao controle sobre a comunidade tratava da regulação dos

⁵⁶ RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 92. Documento 26 (transcrito). CCA-CED, 145, 23. 1567, enero, 27. Madrid. *Cédula real de Felipe II a Pedro de Deza, Presidente de la Chancilleria de Granada, ordenando la destrucción de los baños de la ciudad y reino de Granada*. Tradução minha: "Bem sabeis como por una nossa pragmática y provisão despachada a XVII de novembro do ano passado de quinhentos e sessenta e seis, tocante aos mouriscos desta dita cidade e reino de Granada, entre outras ordenamos e mandamos que dali em diante os ditos mouriscos não pudessem ter nem tivessem em suas casas nem em nenhuma parte banhos nem se banhassem e eles, e os que havia se derrubassem, como mais longamente na dita pragmática, à que nos referimos se contém. E porque havendo-se aquilo de executar, ou estando já executado, queremos e é nossa vontade que o que nós temos na dita cidade de Granada se vendam e desfaçam e sejam desmontem para que cessem os inconvenientes que daquilo se seguiam, os mandamos que, logo que temos e são nossos na dita cidade de Granada e, assim averiguado, proveais que se venda o sitio e o edificio e todo o demais a aquilo tocante e pertencente em público leilão, fazendo sobre aquilo as diligências necessárias. E que tudo o que dos ditos banhos, sitio e edificios deles se conseguisse, seja distribuído e gaste em vestir às mulheres mouriscas pobres que existem na dita cidade e reino de Granada que a vos parecere que mais necessidade tem ao traje que pela dita nossa pragmática temos mandado. De tudo o que eu tenho e faço mercê e esmola às ditas mulheres mouriscas, sendo atentadas algumas justas causas e considerações. E que se tenha livro, conta e razão assim do que os ditos banhos procedesse como do que o que na dita esmola e vestidos distribuísse, para se se saiba como se tem cumprido o que por esta nossa cédula mandamos; que sendo necessário para tudo aquilo dou-os poder cumprido, que tal caso se requer."

⁵⁷ *Expulsión justificada de los moriscos y suma de las excelencias christianas de nuestro rey don Felipe Tercero dese nombre*, de Pedro Aznar Cardona. In: GARCÍA-ARENAL, op. cit., 1996, p. 230. (tradução minha)

corpos⁵⁸. Mas não é só isso, Perry aponta que, conforme a Inquisição principia a perseguir os mouriscos com suas tradições muçulmanas⁵⁹, focando o seu poder institucional contra as práticas ligadas aos banhos. Com os editos de fé e chamavam publicamente aos fiéis para denunciarem a si mesmos e outros por se engajarem em atos proibidos, incluindo banhos e lavagens, como evidência da apostasia dos mouriscos.

Nos editos os inquisidores transformaram esses costumes num desvio da carne conforme condenavam 'a lavagem dos braços, as mãos, cotovelos, face, boca, nariz, ouvidos e partes vergonhasas'. E testemunhas usavam a mesma linguagem conforme denunciavam os mouriscos por se banharem 'as pernas, coxas, face... e cabeça', incluindo as vergonhas. Uma testemunha em Murcia teria percebido que sua inquilina, Beatriz de Mendoza, frequentemente fazia a sua filha carregar água para o seu quarto; uma noite ela olhou para o quarto e encontrou Beatriz permanecendo nua, embora não a tivesse visto se lavar'. Em outro caso, Juan Carazón, sob interrogatório dos inquisidores de Cuenca, confessou que ele se despiu até a nudez para realizar o ritual do banho que ele acreditava o liberaria dos 'fogos de Chiana, que eram o inferno'.⁶⁰

Na visão dos cristãos os banhos apresentavam múltiplos significados, existindo um vínculo também com as vitórias militares conseguidas, por terem contribuído a conformar nos oponentes muçulmanos uma certa suavidade nos corpos, relacionados a um prazer excessivo, a partir do qual ocorreria ociosidade e outros enganos e males que infringiriam uns aos outros para sustentar o seu conforto costumeiro⁶¹.

Ao narrar a forma como os novos capítulos da pragmática (ou as novas pragmáticas) foram divulgados na cidade de Granada em 1/1/1567 por

⁵⁸ PERRY, Mary Elizabeth. *The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*. New Jersey: Princeton University Press, 2005, p. 47.

⁵⁹ García-Arenal explica que pouco a Inquisição perseguiu os mouriscos antes de 1533-1535 por motivos variados: o Tribunal de Granada se instaura em 1526 ou que as instâncias centrais bloquearam as tentativas dos tribunais locais. Por outro lado, a nobreza exerceu pressão para que prazos de catequização fossem prolongados. A repressão em Castela começa em meados da década de 30 e nos tribunais de Valladolid, Toledo, Llerena, Córdoba, Granada e Cuenca começam as detenções, os autos de fé e os confiscos de bens. A Inquisição atuou duramente contra os mouriscos durante toda a segunda metade do século XVI e nos anos anteriores à expulsão. GARCÍA-ARENAL, In: RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 41.

⁶⁰ Ibidem, p. 48.

⁶¹ PERRY, op. cit., p. 47.

ordem do Presidente de Granada, Dom Pedro de Deza, Marmol considera também a reação dos afetados

se mandó, que las justicias hiciesen derribar todos los baños artificiales: y se derribaron, comenzando primero por los de su magestad, porque los dueños de los otros no se graviasen. Qué diremos del sentimiento que los Moriscos hicieron, quando oyeron pregonar los capítulos en la plaza de Bib el Bonut, sino que con saberlo ya, fue tanta su turbación, que ninguna persona de buen juicio dexara de entender sus dañadas voluntades? Tanta era la ira que manifestaban, provocándose los unos á los otros con cierta demostración de amenazas⁶².

Dentro do conjunto de medidas que buscavam eliminar as práticas cotidianas dos mouriscos para que se inserissem plenamente no catolicismo⁶³, os banhos como elemento construtivo da cultura material remetem à memória muçulmana e à identidade que muitos pretendiam conservar. Por isso, sua destruição alcança a dimensão de quebra de hábitos através dos quais a população mourisca vivenciava com o bem-estar do corpo, a sua purificação e a preparação para a oração e, ainda, em outros momentos, vinculava-se com a vida social, mesmo com os cristãos velhos, que cumpriam o papel de vigilância para efetivar o controle.

Existe uma regulação proferida por Fernando de Toledo, duque de Alba já de 1514, sobre os banhos nas manhãs de domingos em Huéscar (lugar em Granada) que avalia Harvey ser de particular interesse pela conexão com a questão da prática cripto-muçulmana

Os banhos públicos não serão aquecidos aos Domingos, nem nos dias de festa nem às sextas-feiras, e qualquer dono de banho que desobedeça incorre na penalidade de 600 maravedíes na primeira vez, e 100 chibatadas na segunda

⁶²*Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada*, op. cit., Libro Segundo, capítulo Octavo, Flv. 37. "... foi mandado que as justiças fizessem derrubar todos os banhos artificiais: e foram derrubados, primeiro, pelos de sua magestade, porque os donos dos outros não ficassem ofendidos. O que dizer do sentimento que os Mouriscos fizeram, quando ouviram pregoar os capítulos na praça de Bib el Bonut, senão que com conhecê-lo já, foi tanta a sua perturbação que nenhuma pessoa de bom juízo deixará de entender as suas prejudicadas vontades? Tanta era a ira que manifestavam, provocando-se uns a outros com certa demonstração de ameaças." (tradução minha)

⁶³ AYALA, Martín de. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano, op. cit., XLVII.

ocasião, as mesmas penalidades serão aplicadas àqueles que usarem os banhos.⁶⁴

Esta proibição se apresenta como instigante de acordo com Harvey, pois seria do conhecimento do duque o que acontecia; os conversos desejavam ser ritualmente puros, seguindo os preceitos muçulmanos. Dirigiam-se à missa porque acreditavam que esta poderia ser um substituto aceitável para a reza muçulmana. Fernando de Toledo de sua parte procurava fazer com que chegassem à missa "decentemente sem se lavar, porque o cristianismo não faz da limpeza no momento da oração uma exigência ritual, enquanto o Islã o faz".⁶⁵ Harvey considera que esta exigência teria sido uma forma que ele encontrou de se assegurar que os conversos participariam da missa como um ato de pura devoção cristã que não poderia ser subvertida contando como um substituto da oração muçulmana⁶⁶. Provavelmente o duque não tinha conhecimento das opções válidas para os mouriscos se lavarem de forma figurada, como veremos mais adiante.

Sugerimos assim, que os banhos públicos estivessem inseridos numa dimensão assessória da atividade religiosa, em especial na preparação imprescindível do corpo para a prática do ritual. E é justamente no ritual como comportamento consagrado, conforme Geertz observou, que se origina a "convicção de que as concepções religiosas são verídicas e que as diretivas religiosas são corretas"⁶⁷. Em alguma forma de cerimonial, por mais simples que seja, as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência formuladas para eles encontram-se e se reforçam umas às outras, prossegue Geertz. E dentro deste âmbito poderíamos entender o banho coletivo para os mouriscos.

Esse autor explica ainda que não importa o quão aparentemente automático ou convencional for o ritual religioso⁶⁸. Ao envolver essa fusão

⁶⁴ HARVEY, L.P. *Muslims in Spain- 1500 to 1614*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p. 52-53. O trecho da regulação tem tradução minha à partir da citação em inglês.

⁶⁵ Ibidem, p. 53.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ GEERTZ, Clifford. A religião como Sistema Cultural. In: GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Trad. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 128.

⁶⁸ "Se é verdadeiramente automático ou meramente convencional, não é religioso". GEERTZ, op. cit., p. 129.

simbólica do *ethos* com a visão do mundo observa-se que seriam principalmente os rituais mais elaborados e geralmente os mais públicos que modelam a consciência espiritual de um povo, aqueles nos quais são reunidos, de um lado, uma gama mais ampla de disposições e motivações e, de outro, de concepções metafísicas⁶⁹.

Por fim, caberia citar a Geertz ainda quando prossegue com essa vinculação do religioso e do cotidiano (que ele se refere como secular), uma vez que “as disposições e motivações que uma orientação religiosa produz lançam uma luz derivativa lunar, sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo”⁷⁰.

Há de se considerar também que a relação entre a esfera do cotidiano e do disciplinamento social no Antigo Regime enfatiza tanto um foco *micro* (a vida de cada dia) integrado com outro *macro* (o disciplinamento social)⁷¹ e no caso dos banhos públicos este ponto ao meu ver se torna mais explícito pois envolve o ritual do indivíduo mas também a sua relação com a coletividade do grupo ao qual pertence (a oração é individual, bem como as abluções mas fazê-lo em público num banho coletivo a torna passível do disciplinamento).

Os banhos granadinos se constituíram num elemento do cotidiano dos mouriscos mas também parte da dimensão ritualística da prática religiosa⁷². E neste ponto cabe fazer um aparte. Uma das acusações feitas pelas autoridades cristãs, a Inquisição por exemplo, é de que os mouriscos praticavam a "seita maométrica" em privado. No entanto, as abluções que precediam as orações

⁶⁹ GEERTZ, op. cit., p. 129.

⁷⁰ Ibidem, p. 141.

⁷¹ MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A. Vida cotidiana, disciplinamiento social y cambio histórico en el Antiguo Régimen. 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. 299. O autor toma como base trabalhos clássicos autores ligados à tradição historicista alemã: Otto Brunner e Gerhard Oestreich.

⁷² “Los *ḥamāmat* tienen un quintuple valor y uso: el primario y básico es el higiénico; un segundo es el ritual para el baño integral para la purificación que hacen los creyentes tras las grandes festividades como la de la ruptura del ayuno (*ʿīd al-fiṭr*). No olvidemos que la ablución obligatoria (*al-wūdū*) se realizaba en las fuentes o *midā* de los patios de las mezquitas; hay un tercero que es el uso terapéutico a través de la hidroterapia, pero que se daría más que en el *ḥammām* en el *ḥamma*, baño natural que se surtía de aguas termales ricas en propiedades curativas, y que tantos topónimos ha dado en nuestra tierra (Alhama de Granada). El cuarto uso es la búsqueda de placer corporal tan propio del hedonismo islámico como canta la poesía andalusí.” UNIVERSIDAD DE GRANADA. Curso La Alhambra. Historia, arte y patrimonio. Módulo 3.6 Los baños de la Alhambra. 2016.

ainda que pudessem ser feitas em privado, no caso dos banhos proibidos pela coroa, seriam práticas coletivas e públicas. Isso indicaria que nem a todas as práticas do rito muçulmano poderiam ser dissimuladas por serem públicas. Como coloca Bernabé-Pons, uma parte do problema enfrentado por quem se debruça no problema mourisco: a impossibilidade de se chegar a qualquer conclusão sobre a efetiva crença dos indivíduos. Como mesurar o Islã de cada crente ou a dose de cripto-islã que qualquer mourisco desenvolvesse?⁷³ O autor observa ainda que se sabe mais sobre do não cristianismo do mourisco do que a sua verdadeira crença islâmica⁷⁴. Assim o fiel poderia fazer a limpeza ritual e se dirigir à missa, porque tinha o costume de se banhar ou pela necessidade de seguir as determinações religiosas muçulmanas e ir à missa emulando a oração islâmica e não a católica.

Como explica Bernabé-Pons além da *taqiyya* (dissimulação) existe outro termo central no pensamento islâmico a *niyya* (intenção), vinculada ao atendimento das obrigações do crente não apenas como ato externo, mas dentro do contexto de opressão sofrida pelo muçulmano, dando-se no coração do indivíduo. Isto ocorre especialmente nos atos de adoração e submissão a Deus, sendo indispensável também diariamente para que pudessem ser considerados válidos⁷⁵. No caso da purificação ritual ou da realização da limpeza, que o levará ao ato de pureza e através de sua intenção, era estabelecida uma forma de comunicação íntima com o Ser Supremo, coroando e dirigindo a existência do muçulmano dando sentido a sua prática religiosa⁷⁶. Esta visão encontra interpretações que relativizam o papel da *niyya* conforme Powers⁷⁷ (2004 apud Bernabé Pons, 2013, p. 505) quem teria demonstrado que essa dita visão espiritual da *niyya* não teria fundamento nas numerosas fontes islâmicas que regulam os atos rituais. Em suma podemos sintetizar que, ao tratar o Islã mais como um modo de vida do que como uma religião, a forma de realização de

⁷³ BERNABÉ-PONS, op. cit., 2013, p. 495.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ BERNABÉ-PONS, op. cit., 2013, p. 505. Neste ponto o autor faz referência aos trabalhos: SABBAGH, Leila. La religion des Moriscos entre deux fatwas. In: *Les Morisques et leur temps*. Table Ronde Internationale. 4-7 juillet 1981, Paris: CNRS, 1983, p. 43-56.

⁷⁶ Idem

⁷⁷ POWERS, Paul R.. Interiors, Intentions, and the "Spirituality" of Islamic Ritual Practice. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 72, n. 2, June/2004, p. 425-459.

orações, abluções entre outros, não somente devem ser cumprida mas terá de sê-lo de forma ortodoxa, no sentido mais estrito do termo⁷⁸.

No relato de Hurtado o elemento de conflito que os banhos assumem são citados, ainda que com uma posição ambivalente pois os dissocia da religião: “*Vedáronles el uso de los baños, que eran su limpieza i entretenimiento; primero les havian prohibido la Música, cantares i fiestas, bodas, conforme a su costumbre, i qualesquier juntas de pasatiempo*”⁷⁹. Poderiam até ser argumentos do mourisco Francisco Nuñez Muly por associá-los aos costumes.

Os banhos da *calle San Martín* em Granada foram demolidos em 1567 e os mais amplos da cidade, localizados perto da *plaza Larga del Albaicín* foram transformados em lavadeiro. Vincent nota que a transformação deste último local, de fechado em aberto, ilustra bem o desenho dos novos donos da região⁸⁰.

Podemos inferir que todo este controle servisse também para impedir que até os cristãos velhos tivessem contato com costumes distanciados, por isso os princípios do *Sínodo de Guadix e Baza* teriam inclusive de lhes ser aplicados. Afinal se existiam atritos havia também intimidade e relações que tanto poderiam gerar desdém como aceitação, “como o tema do sexo, a questão da validade das três leis [judaica, cristã e muçulmana] era assunto de interesse comum, preocupação constante e discussão contínua”⁸¹.

O soldado Marmol faz menção ao texto da pragmática que busca eliminar a prática dos banhos públicos cujos locais deveriam ser derrubados

sin que se les mandase, y especialmente lo que tocaba á los vaños artificiales, que estaba averiguado ser un vicio malo, de donde resultaban muchos pecados en ofensa de Dios, y una costumbre desonesta para sus mugeres y hijas; y les diesen á

⁷⁸ BERNABÉ-PONS, Ibidem, p. 507. Este autor realiza neste artigo uma instigante explicação sobre este debate a respeito do caráter espiritual ou não da niyya que a despeito do grande interesse foge do aqui abordado.

⁷⁹ *Guerra de Granada*, op. cit., Flv. 8. “Foi-lhes vedado o uso dos banhos, que eram a sua limpeza e entretenimento; primeiro haviam-lhes proibido a Música, cantares e festas, casamentos em seu costume e quaisquer juntas de passatempo”. (tradução minha)

⁸⁰ VINCENT, Bernard. *El Rio Morisco*. Trad. Zaragoza: Prensas de la Universidad, 2006, p. 57-58.

⁸¹ SCHWARTZ, Stuart B. *Cada Um na Sua Lei – Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. São Paulo Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009, 111. O autor se refere para além da Inquisição, o contato, intimidade e ligações levavam a provocações, réplicas e discussões quando eram manifestadas opiniões sobre histórias hispânicas (El Cid e suas ligações tanto com a cristandade como com o Islã) e religiosas. Sobre tudo em Granada verifica-se o contato constante, inclusive entre mouriscos e os próprios cronistas aqui lidos.

*entender con su buen termino, que dexando todas estas cosas, y viendo que se trataban como los otros Christianos de estos reynos, serian honrados, favorecidos y respetados, y su magestad se servirla de sus personas como de los otros sus vasallos, y vernian adelante sus hijos y nietos á ser constituidos en honras y dignidades, y en oficios de justicia y de gobernación, como lo eran los nobles y virtuosos del reyno.*⁸²

O Sínodo de Guadix e Baza, nas *Constituciones del sexto titulo que trata dela doctrina y disciplina del Pueblo*, dedica-lhes um capítulo específico e afirma que os banhos, especialmente os artificiais, não são senão umas oficinas do Demônio porque sabem que lá se cometem muitos “pecados, desonestidades e ofensas de nosso senhor”⁸³. Aponta que lá seriam realizados outros “ritos maométicos abomináveis contra nossa santa fé católica”⁸⁴.

Para além do controle dos mouriscos a proibição dos banhos públicos é uma das muitas ações de disciplinamento social que a Coroa implementava na cidade de Granada que apresentava características construtivas de aproveitamento da água para diversos fins, “a água corrente era apreciada pelos granadinos, um luxo incomum” para um visitante que descreveu a cidade no final do século XV⁸⁵. A construção dos banhos públicos seria mais uma das formas de tirar proveito do precioso líquido que a cidade muçulmana proporcionava a seus habitantes. Tanta era a riqueza hidráulica da cidade que, quando da deportação dos mouriscos após o levante, alguns naturais lá permaneceram para cuidar destes serviços e ensinarem outros a fazer o trabalho bem específico.

Para os cristãos os banhos se relacionavam com a sexualidade do mouro, associados como afirma o texto do referido *Sínodo* a práticas

⁸² *Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada*, Ibidem, Libro Segundo, capítulo Séptimo, Fol. 37. "... sem que se lhes mandasse, e especialmente no que tocava aos banhos artificiais, que estava averiguado por ser um vício mau, de onde resultavam muitos pecados em ofensa de Deus, e um costume desonesta para suas mulheres e filhas; e lhes dessem a entender com seu bom termino, que deixando todas essas coisas e vendo que se tratavam como os outros cristãos destes reinos, seriam honrados, favorecidos e respeitados, e a sua majestade se serviria de suas pessoas como dos outros seus vassallos e veriam adiante seus filhos e netos a ser constituidos em honras e dignidades, e em ofícios de justiça e de governação, como o eram os nobres e virtuosos do reino" (tradução minha)

⁸³ AYALA, Martín de. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza* (edición facsímil). Estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. Granada: Universidad de Granada, 1994, Fol. lx

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ HARRIS, op. cit., p. 9

pecaminosas; não somente com mulheres mas também é insinuado relacionado a práticas sodomitas, que teriam efeminado os guerreiros muçulmanos no passado não muito distante como já visto acima. Lembramos que nos *ḥamāmam* o uso entre homens e mulheres era alternado: os primeiros pela manhã e elas à tarde. A exploração, cuidado e limpeza durante o período *nasrida* era levada a cabo por guardiões e moços, muitos escravos, além de massagistas e maquiadoras que utilizavam produtos de embelezamento e bem-estar corporal para festas e cerimônias importantes⁸⁶.

Se as práticas religiosas tradicionais passavam por progressiva vigilância, os mouriscos buscavam alternativas que possibilitassem, com os recursos disponíveis, realizar a purificação cotidiana para a oração: a ablução sem água (*atayamum*) efetivada esfregando terra ou outra substância conveniente em caso ausência de água. Longás conta que o uso da terra para esfregar rosto e as mãos encontra-se admitido como lícito na tradição ou *sunna*, e costumava ser praticado especificamente⁸⁷. O padre arabista elenca ainda detalhadamente os casos em que está prescrita a ablução sem água substituindo aquela com o líquido⁸⁸. O especialista adverte que estas alternativas são

⁸⁶ UNIVERSIDAD DE GRANADA. Curso La Alhambra. Historia, arte y patrimonio. Módulo 3.6 Los baños de la Alhambra. 2016.

⁸⁷ LONGÁS, op. cit., p. 28. "... se extienden las manos sobre la tierra, diciendo: 'en el nombre de Dios'; después se levantaban las manos y se frota con ellas la cara una vez, de modo que la cara quede abarcada por las manos (si se deja de frotar parte de la cara, ya no es válida la ablución y se debe también repetir la oración). Después de haber puesto las manos, de nuevo, sobre la tierra, se frota la derecha con la izquierda, empezando por los extremos de los dedos hasta los codos, de modo que éstos queden perfectamente abarcados al frotar; a continuación se frota desde el codo hasta los extremos de los dedos, y con la derecha sobre la izquierda hasta los extremos de los dedos.

Puede hacerse la ablución con tierra, arena, hiedra, peña o con yerba, mata o árbol cuyas raíces estén en tierra, pero no cortado ni arrancado. Si la tierra estuviese cubierta de nieve y no se pidiere disponer de tierra, puede hacerse la ablución con nieve. No puede hacerse la ablución con materiales cocidos, como yeso o cal, ni con teja ni ladrillo, ni con tierra mezclada con otra materia, como ceniza, salvado o paja, ni con tierra sucia de sangre, vino u orina, sino con cosa limpia o que por tal sea tenida."

⁸⁸ LONGÁS, op. cit., p. 29-30. a) quando não há água no momento da oração; b) quando existe água mas perigos externos na sua utilização ou coleta; c) quando o fiel está doente ou ferido e a água pode prejudicar a sua saúde (como varíola ou sarampo); d) quem estiver doente ou ferido em alguma parte do corpo objeto da ablução deverá lavar o que está saudável e depois esfrega sobre os trapos e curativos que cobrem a parte dolorida; e) quando o fiel está doente e não tem quem lhe aproxime a água teme perder o horário da ablução; f) quando a água deve ser comprada mas cobram mais do que vale ou costuma custar; g) se houver água e existir temor de que falte para beber e consequentemente exista perigo de sede para quem faz a ablução e seus acompanhantes h) em clima frio, com gelo ou neve, em lugar perigoso e sem fogo para esquentar a água e se teme doenças no caso de ablução com água; i) no caso de água em quantidade insuficiente para a ablução: lavam-se primeiro as partes vergonhosas do corpo e alguma outra sujeira do mesmo e depois se fará ablução com terra.

inerentes à prática do Islã e não apenas uma forma dos mouriscos esconderem a sua.

Pela análise das fontes principais são evidenciados alguns exemplos de como o modo de vida dos mouriscos perturbava tanto a igreja como os cristãos velhos; a Inquisição, em especial, e a Coroa sobretudo em época filipina⁸⁹ haja vista elementos que tinham a ver com a aparência, aos odores (de quem tomava banho com frequência), aos hábitos alimentares, ao temperamento, aos costumes enfim, embora não necessariamente à vida religiosa. Por se tratar de uma crença que influenciava significativamente a vida dos seguidores, estes hábitos guardavam, querendo ou não, relação com o Islã. Mas isto era perceptível para os mouriscos, não para os situados fora dessa realidade.

As acusações do Santo Ofício contra os mouriscos vinculam-se tanto a fatos sociais como religiosos, uma vez que são censurados de um lado, por falta de fé e pela prática de uma religião inimiga⁹⁰ e, por outro, acusados de terem costumes diversos dos cristãos velhos e de não respeitarem as normas desejáveis. Cardaillac pondera que essa diferenciação entre o espiritual e o temporal não era própria da época e, portanto, arbitrária no que concerne aos cristãos e mouriscos de então⁹¹. Assim, a religião para estas pessoas seria um fato social e político, o cimento da unidade da nação. E como lembra Schwartz logo depois da conversão forçada na virada do século alguns entendiam que “a transição de uma fé a outra não se dava da noite para o dia. Persistiam costumes e práticas tão entrelaçados no tecido da vida cotidiana que seu conteúdo já não era mais evidente”⁹², o que poderia explicar algo da percepção que emoldura o manifesto em defesa dos costumes mouriscos do velho Francisco Nuñez Muley a ser comentado em detalhe mais adiante neste capítulo. De acordo com o texto

⁸⁹ Embora as restrições a muitas práticas dos mouriscos tenham se intensificado durante o período em que Carlos V era imperador, ocorreram negociações (pagamentos dos mouriscos) e a implementação foi adiada por décadas. Fuchs lembra que certos itens do vestuário mourisco, utilizados por castelhanos marginalizavam membros da minoria; e verifica inclusive que alguns que eram ou iriam ser proibidos aparecem nos inventários reais de Isabel e de Carlos V, bem como casos de membros da realeza que os exibem em ocasiões cerimoniais. FUCHS, op. cit., p. 70.

⁹⁰ Seita maoméica como era mais chamada.

⁹¹ CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: (1492-1640)*. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 112-113.

⁹² SCHWARTZ, op. cit., 112.

desse mourisco, as práticas dos mouriscos eram tradicionais e não religiosas, o que apesar de poder ser relativizado, parece estar relacionado com a identidade do mourisco fortemente ligada ao corpo e não somente aos mitos e memórias, como Perry aponta estes se transformavam em meios primários para que membros da comunidade cristã compusessem a diferença do mourisco, apresentando-se como evidência de desvios⁹³.

Ainda sob a perspectiva das camadas populares, Schwartz detectou que a religião, embora tivesse um forte significado nessa sociedade, “talvez não [fosse] tudo e certamente não para todos”⁹⁴. Talvez recorrer a um enquadramento em categorias sociológicas nos permita refletir que esta dominação em processo de implementação sobre os mouriscos para além da questão puramente religiosa e, conseqüentemente, política (por parte de um Estado monárquico absoluto em desenvolvimento⁹⁵). Distanciar-nos um pouco da questão religiosa, neste olhar sobre as relações entre mouriscos e cristãos velhos, permite também compreender o porquê do rei Felipe II, defensor máximo do cristianismo e do catolicismo *tridentino* não tenha tomado medidas de expulsão dos seus súditos mouriscos, optando pela imposição, pela dominação e desorganização da minoria granadina através da deportação pelo reino de Castela. Nesta presença, e seguindo o modelo proposto por Weber, temos que a dominação que o monarca exerce sobre os mouriscos, através ou não da Inquisição, está relacionada ao *quadro administrativo burocrático* (Inquisitorial, da presidência de Granada que vai executar a destruição dos banhos, por exemplo) mas também da *dominação de caráter tradicional*, uma vez que está cimentada em legitimação “com a pretensão de terem sido vigentes [no caso das medidas relativas aos mouriscos a tentativa de vigência] desde sempre ou reconhecidas em virtude do dom de ‘sabedoria’”⁹⁶.

⁹³ PERRY, op. cit., p. 38.

⁹⁴ SCHWARTZ, op. cit., p. 113.

⁹⁵ WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. v. 1. Trad. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 141. Este pensador considera que a tipologia sociológica oferece ao trabalho histórico a vantagem de poder dizer, no caso particular de uma forma de dominação, o que há nele (por exemplo) de carismático e burocrático e em que se aproxima de um destes tipos, além de trabalhar com conceitos razoavelmente inequívocos.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 148.

É interessante notar que Fuchs não considera que as proibições de costumes dos mouriscos durante o reinado de Carlos V⁹⁷, e mesmo as mais severas impostas no reinado de Felipe II, tenham sido abrangentes o suficiente para contemplar a maior parte das práticas cotidianas da comunidade. Para ela, as medidas reprimiram a circuncisão ou o uso da língua árabe, mas aquilo que os europeus poderiam considerar estilo mouro, sentar à mourisca no *estrado* e outras práticas, continuaram intactas. "Em alguns casos, estes persistiram porque não eram nem mesmo identificadas como mouriscas mas espanholas - eram simplesmente jeito espanhol. Em outros casos, como o *juego de cañas*⁹⁸, continuaram mesmo quando as suas origens mouras eram reconhecidas abundantemente"⁹⁹. É preciso salientar que nesta obra, *Exotic Nation - Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain* - Fuchs apresenta reflexões e análises bastante específicas a respeito da influência da cultura moura, mudéjar e mourisca na Espanha (mesmo neste período de declínio do Islã na Península Ibérica) e, em consequência, procure observar com lente de aumento todas as expressões culturais (ou se detenha com um rigor minucioso em aspectos culturais específicas e a sua incorporação pelos hispânicos¹⁰⁰) desta população em meados do XVI.

Embora se trate de uma discussão instigante, encontra-se inserida numa perspectiva diversa da que trato aqui, pois o meu ponto de partida são as crônicas que tratam da guerra que determinou não somente uma submissão

⁹⁷ FUCHS, Barbara. *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 23. A legislação de 1532 afirma especificamente que a "musica, canções, e danças" dos novamente convertidos eram permitidas desde que não mencionem Maomé. Outras leis procuram impedir que os cristãos adotassem a roupa dos mouriscos.

⁹⁸ Jogo de origem muçulmana, ocorria em arenas envolvendo vários cavaleiros montados no animal, portando uma lança (de caña), muito popular nas Idades Média e Moderna. Algumas peças de roupas deste jogo, no entanto, eram proibidas por lei. FUCHS, op. cit., p. 71.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Em seu estudo Fuchs aborda, por exemplo, a temática do vestuário, dos tecidos, então ao observar as representações externas que entendem a Espanha como uma nação exótica o que muito tem a ver com elementos mouriscos. Como ela mesma coloca "Como observo no Capítulo 1, historiadores do trajar descobriram uma marcada preferência pelos têxteis andaluzes por parte das elites cristãs já desde o século XIII, sugerindo um padrão de longa data nesse uso. O movimento dos têxteis para vestuário especificamente mourisco amplamente adotadas pelos cristãos é contabilizado nas nos relatos descritivos de Carmen Bernis Madraz, Ruth Matilda Anderson e Rachel Arié, e mais recentemente na incisiva reavaliação de María Judith Feliciano Chaves. Todas essas crônicas encontram evidência de tais transferências em inventários reais e aristocráticos bem como em representações artísticas e relatos de viajantes. Obviamente, trajes cristãos também influenciavam o que os mouros vestiam, ambos em tempos mais antigos e através de aculturação no século XVI". FUCHS, op. cit., p. 62-63. (tradução minha)

quase total às determinações que ao longo do século foram reiteradas, mas também à extirpação dos mouriscos do reino. Se em seus relatos tanto Marmol como Hurtado fazem constante menção às vestimentas dos mouriscos, fazem-no no contexto da guerra e como um butim¹⁰¹, salvo o discurso de Nuñez Muley e sua interpretação.

Em uma crônica de 1612 (no período da expulsão, portanto) frei Damián Fonseca faz referência a uma feira muito barata com vestidos riquíssimos à Mourisca, bem como outras peças de vestuário doméstico, "*camas, pavellones, sauanas, toallas labradas de ouro, camisas hecas a las mil marauillas, pieças de lienço finissimo, con outras muchas cosas, y quien tenia dinero, a poca cosa boluia para su casa, rico destas alhajas*"¹⁰². Como se pode ler, mouriscos possuíam peças de uso pessoal que eram consideradas de valor, objetos de desejo mesmo, ainda que seus "possuidores tivessem sido expulsos do corpo político considerados abjetos e fossem a maioria abjetos"¹⁰³.

As ações de uniformização social promovidas são provocadas em parte pela muitas vezes alegada impossibilidade do mourisco integrar-se e de ser plenamente assimilado ao cristianismo¹⁰⁴. Devem ser, no entanto, entendidas também como mais um aspecto do cerceamento social implementado ou em vias de sê-lo¹⁰⁵ para toda a sociedade hispânica neste período, incluindo os cristãos velhos.

¹⁰¹ Extremamente valorizadas como podemos ler nos textos. Nos relatos as roupas que os soldados cristãos (furtam ou recolhem como despojos de guerra), são mencionadas especificamente, muitas vezes ao lado de *dineros*, indicando o valor tanto por parte das vítimas como pelos cristãos.

¹⁰² FUCHS, op. cit., p. 72. Tradução minha: "camas, tendas, lençóis, toalhas bordadas com ouro, camisas feitas às mil maravilhas, peças de linho finíssimo, com muitas outras coisas, e quem tinha dinheiro, a pouca coisa voltava a sua casa rico destas joias".

¹⁰³ FUCHS, op. cit., p. 72.

¹⁰⁴ Em diversos momentos este ponto foi o grande motor de perseguições individuais e o maior motivo alegado para a expulsão nas primeiras décadas do século XVII. O bando de expulsão de 1609 inclui: "... *Entendido teneys lo que por tan largo discurso de años he procurado la conversión de los morisco desse reyno y del de Castilla y los editor de gracia que se les concedieron y las diligencias que se han hecho para instruylos en nuestra santa fee, y lo poco que todo ello ha aprovechado, pues se ha visto que ninguno se aya convertido, antes ha crecido su obstinación...*" EST-LEG, 2638 bis.63. 1609, septiembre 22. Valencia. *Bando de la expulsión de los moriscos, publicado por el marqués de Caracena, virrey de Valencia*. RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p.140, Documento 31 (transcrito)

¹⁰⁵ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 631.

Cercear a prática dos costumes, ou de alguns deles, da minoria mourisca dificilmente poderia ser considerada causa única do levante dos mouriscos; mas definitivamente pode ser considerada um dos catalizadores básicos, conforme as duas crônicas indicam. Os dois cronistas censuram em diversos momentos a prática da seita de Maomé e a persistência dos mouriscos em continuar com suas “*cosas de de moros*”, ainda que não comemorem as deportações.

Burín e Sandoval apontam o *constante forcejeo* para vencer a resistência mourisca a todas as medidas governamentais¹⁰⁶, um padrão que vai avançando pelo século XVI: edição de medidas de controle e de supressão de hábitos (festas, alimentação, higiene etc.), suspensas por algum motivo durante alguns anos ou décadas, reiniciados.

Ao meu ver cabe indagar se trata de um problema específico do grupo ou algo que extrapolava os mouriscos, por estar entranhado na necessidade da época de impor um rol de práticas católicas num espectro contrarreformista a uma sociedade com grupos heterogêneos, caso da hispânica, além da diversidade entre campo e cidade, entre gente pobre e os mais abastados? É um ponto mais instigante do que parece pois se o segundo motor fosse o principal, como em outros reinos europeus, não existiria essa necessidade persistente de extirpar todos os resquícios culturais e sociais do grupo mourisco, e mais tarde com os próprios indivíduos mouriscos, da sociedade e da Península Ibérica. Bernard Vincent alerta para este ponto, os aspectos anacrônicos (ou até teleológicos) nos quais, por vezes, os historiadores do tema incorrem, afirmando que existe “certa tendência de fazer dos mouriscos estrangeiros antes do tempo, como se os condenássemos à expulsão antes mesmo de que Felipe III tivesse se pronunciado sobre a mesma”¹⁰⁷.

¹⁰⁶ BURÍN; SANDOVAL, op. cit., p. 23. “...resistencia en la que no sólo juegan papel importante los intereses espirituales, sino también los materiales, que afectan nobles y señores; pero que esa política de restricciones y condescendencias agravaba el problemas, ya que cada concesión inducía a los moriscos a pedir nuevos aplazamientos, conseguidos a veces por determinadas aportaciones al tesoro real, y alentaba su esperanza de lograr por este medio evadirse del cumplimiento de las órdenes regias y seguir viviendo conforme su tradición.”

¹⁰⁷ VINCENT, op. cit., 2006, p. 14. O autor não faz referência a teleologia, mas sim, a anacronismo por conta desta forma de pensar.

2.2 – O cotidiano da pressão, controle, opressão social e econômica

Vou me deter um pouco no mourisco pobre no campo, o camponês, que muitas vezes relata abusos por parte dos senhores de quem era vassalo ou a quem servia como agricultor, na qualidade de arrendatário. Uma situação específica, exposta no documento de um inquisidor de Zaragoza mostra a exploração dos mouriscos pois mesmo sendo cristãos denunciavam o contínuo tratamento como mouros, ou seja, não importando terem sido convertidos, os senhores os faziam, e a suas fazendas, de escravos

Y tinénelos tan fatigados con pechos y servicios, que algunos se atreven a dezir de desesperados que, pues pagan y son tratados como moros, que no es mucho que bivan como moros...¹⁰⁸

É justamente este o ponto, não importa se é mourisco, ou mouro, ou talvez se é um *repoblador*. Ao discutir sobre a longa duração não excluir a mudança, Braudel chama a atenção para algumas características do camponês. Se

os camponeses partilham todos uma miséria assaz contínua, uma paciência a toda prova, uma extraordinária aptidão para resistir dobrando-se às circunstâncias, uma lentidão para agir a despeito dos sobressaltos e das revoltas, uma habilidade desesperante para recusar, onde quer que estejam, todas as “novidades”, uma perseverança ímpar para reequilibrar uma existência sempre precária.¹⁰⁹

Existem exceções, a sobrevivência, os ofícios complementares já que todos os camponeses seriam mais ou menos tecelões e transportadores ocasionais. Braudel considera que haveria mil maneiras de ser camponês, de ser miserável: podendo ser escravos, servos, foreiros livres, meeiros, rendeiros; depender da Igreja, do rei, de grandes senhores, de fidalgos de segunda ou de terceira ordem, de grandes rendeiros, com certa imobilidade embora não total¹¹⁰. Por isso, este mourisco estaria inserido no mundo hispânico, ainda que com

¹⁰⁸ LONGÁS, op. cit., p. XLV. "E os têm tão fatigados com impostos e serviços, que alguns se atrevem a dizer no desespero que, pois pagam e são tratados como mouros, que não é muito que vivam como mouros..." (tradução minha)

¹⁰⁹ BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material e Capitalismo séculos XV-XVIII. O Jogo das Trocas*. Trad. V. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 221.

¹¹⁰ Ibidem, p. 222.

problemas específicos, não deixando de ser camponês, sofrendo de exploração e submetidos ao controle social. Isso não implica em recusar os problemas sociais ou econômicos sofridos pelo grupo mourisco, mas relativizar o teor étnico (no sentido de religioso)¹¹¹ das ações contra eles por parte dos seus senhores. A coisa muda, porém ao pensarmos na pressão inquisitorial, que existia também para outras categorias sociais¹¹² embora as minorias as sofressem de maneira mais intensa e visível, conforme o quadro a seguir:

Inquisição espanhola: Tribunais, Tipos de Crimes, Relaxados (1560-1614)*

	Secretaria de Aragão		Secretaria de Castela		Aragão + Castela	
	pessoas	%	pessoas	%	pessoas	%
Judaizantes	348	2,3%	1.374	11,6%	1.722	6,4%
Mouriscos	6.296	41,9%	2.615	22,0%	8.911	33,1%
Luteranos	1.337	8,9%	896	7,5%	2.233	8,3%
Alumbrados	4	0,0%	38	0,3%	42	0,2%
Proposições	3.554	23,7%	4.632	39,0%	8.186	30,4%
Bigamias	782	5,2%	706	5,9%	1.488	5,5%
Solicitação	316	2,1%	231	1,9%	547	2,0%
Atos	468	3,1%	928	7,8%	1.396	5,2%
Superstição	793	5,3%	177	1,5%	970	3,6%
Diversas	1.126	7,5%	289	2,4%	1.415	5,3%
Total	15.024	100%	11.886	100%	26.910	100%
Relaxados	623	4,1%	559	4,7%	1.182	4,4%

Tabela 1: Fonte HUTZ, Ana (2014), p. 111.

García-Arenal aponta que a perseguição inquisitorial especificamente aos mouriscos foi intensa logo antes da guerra de Granada até a expulsão: de 1560 a 1610, avaliando que a repressão se situava em momentos que poderiam

¹¹¹ Essa expressão "ético" nos séculos XVII e XVIII, relacionava-se com significações religiosas e não raciais. FEROS, Antonio. Reflexiones atlánticas: identidades étnicas y nacionales en el mundo hispano moderno. *Cultura Escrita & Sociedad*, n.2, p. 89 2006. O autor remete ao Covarrubias e Orosco e aos dicionários da Real Academia Española.

¹¹² Apesar de que com as instruções de 1561 (mais detalhadas) as competências dos inquisidores em matéria de visitas são limitadas em relação ao período anterior quando gozavam de uma grande autonomia, podendo castigar os pequenos delitos no local e prender suspeitos de desvios mais graves e instaurar processos, observa-se o desenvolvimento burocrático da instituição nas periferias, impondo meios de controle e a acumulação de condenações. Isso permite, segundo Bethencourt, inventar novas tarefas de vigilância sobre a memória das vítimas e a exclusão de ser descendentes. O autor infere a hipótese de modelo aperfeiçoado pelo concílio de Trento, nessas visitas pastorais. BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições - Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 210 e 211. Relaxados ao braço secular saiam do âmbito da Inquisição para o do estado.

ser chamados de calmos na história do Tribunal, ou seja, quando não estava centrado nas grandes ondas de perseguição aos judaizantes (1480-1520 e 1620-1690) e aos luteranos (1555-1570) que ao seu ver eram prioritárias. Para ela os mouriscos não rivalizariam nem em número de processados nem na dureza das penas impostas¹¹³. A autora também considera que o medo ao Islã seria menor que a paixão antijudaica ou a rejeição de movimentos reformadores, no entanto observa a questão numérica da população envolvida com os mouriscos e, em consequência, as implicações políticas se tornaram fortes. A atividade da inquisitorial foi aumentando progressivamente até alcançar o seu ponto máximo nos cinco anos que precederam o levante das Alpujarras e entre 1550 e 1570 a inquisição granadina apoderou-se anualmente dos bens de 70 mouriscos¹¹⁴.

Os instrumentais para o trabalho do Santo Ofício foram adaptados: editos de graça (desviados de sua função original sendo tornados quase permanentes), além de acordos financeiros, pactos e concórdias. Os inquisidores impunham pequenas penas pecuniárias aos considerados culpados de delitos menores como transgredir o jejum de carne às sextas-feiras, ocorrendo uma concentração maior para os mouriscos de Granada, Valencia e Zaragoza; tribunais nos quais os mouriscos representam entre 70% e 80% das vítimas, proporcionando-lhe a metade de seus recursos (o que confirma os dados do quadro acima)¹¹⁵. Embora uma pequena minoria dos mouriscos pegos pela inquisição tenham sido "relaxados" para serem mortos pelos oficiais seculares, muitos eram sentenciados a formas de penitência que garantiam um longo e continuado terceiro ato no drama doméstico, com um impacto permanente do exílio de seu lugar de moradia e o confisco de seus bens sobre suas vidas e famílias¹¹⁶.

¹¹³ GARCÍA-ARENAL, Mercedes. Simancas, Moriscos y Inquisición. In: RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 38.

¹¹⁴ CARDAILLAC, op. cit., p. 105.

¹¹⁵ GARCÍA-ARENAL, Mercedes. Simancas, Moriscos y Inquisición. In: RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 38. *"La diferencia de implantación de la población morisca según las regiones se manifiesta en la actividad de los distintos tribunales: están los que ignoraron la cuestión, tales como Galicia o los tribunales americanos; los tribunales de regiones fronterizas donde el problema morisco se integra en las relaciones con el mundo musulmán (Cerdeña, Sicilia, Baleares, Canarias); los tribunales del interior; donde el asunto morisco es sólo de mediana importancia y varía según las circunstancias..."*

¹¹⁶ PERRY, op. cit., p. 86. Penas como prisão perpétua aos considerados menos "educáveis", condenação a galeras (especialmente na armada Real durante o fim do século, no caso das mulheres, reclusão em hospitais ou instituições onde trabalhavam por comida, homens e

A autora avalia que de certa forma a Inquisição teria fracassado com os mouriscos ao se comparar com a “vitória manifesta com os judeu-conversos”, o que aponta para a expulsão final do grupo. Mesmo diante da destruição de comunidades mouriscas, localidades como a Daimiel (La Mancha)¹¹⁷ e a desorganização de redes de elites econômicas e intelectuais dos novos convertidos em Toledo, García-Arenal avalia que, no caso de populações homogêneas e numerosa que contavam com a cumplicidade e proteção de classes nobres locais, ímpetus maiores do Tribunal do Santo Ofício sofreram freios¹¹⁸. Isto implicaria numa Inquisição eficaz num meio em que “a aculturação está quase concretizada ou em processo avançado, sendo impotente quando enfrenta meios densos, resistentes e combativos”¹¹⁹.

Após a deportação dos mouriscos de Granada, a exploração dos *repobladores* cristãos velhos passou a ser ainda maior, fazendo com que a nova população carregasse “censos e contribuições mais pesadas do que as que haviam padecido sobre os ombros dos próprios mouriscos”¹²⁰.

Este ponto reitera o exposto acima: que o problema dos mouriscos mais do que uma questão religiosa e cultural (como apontamos acima e segundo Schwartz pondera) estava mais relacionado com a política, pois ao não conseguir um completo controle sobre a minoria natural da terra tornou-se mais fácil assentar novos indivíduos, muitos ignorantes de técnicas e saberes ligados à exploração da terra, para mais facilmente explorá-los. Gente desprovida de redes e sem a capacidade, ainda que mínima de ameaçar senhores locais. Ao finalizar o capítulo sobre os mouriscos, Schwartz menciona um caso onde esta questão aparece mais uma vez

o mourisco que estava indo vender dois coelhos em Gandía, quando lhe perguntaram sobre a lei que seguia, respondeu que “não tem nenhuma lei em seu coração porque é demasiado pobre para se permitir tais luxos”, e isso deve servir de alerta

mulheres sentenciados a chibatadas, normalmente uma centena a serem aplicadas nas ruas da cidade.

¹¹⁷ GARCÍA-ARENAL, Idem e VINCENT, op. cit., p. 52.

¹¹⁸ GARCÍA-ARENAL, Idem.

¹¹⁹ GARCÍA-ARENAL, Idem.

¹²⁰ CARO BAROJA, op. cit., p. 182.

contra as tendências de se enxergar o mundo no início da modernidade apenas em termos de religião e salvação.¹²¹

Ao citar uma conversa do mourisco Fernando el Zahuer (Çahuer)¹²², onde se discute a escolha de um rei para os mouriscos, Hurtado de Mendoza nos informa sobre alguns pontos dos prejuízos que as pragmáticas trouxeram aos mouriscos, dentre eles a questão das vestimentas e dos escravos negros. Mais do que a mudança em si quanto à forma de vestir aqui se nota o problema da pobreza que se acentua desde queda do reino *nasrida*

Las haciendas no son bastantes para comprar vestidos para dueños i familias del habito que tratamos no podemos disponer, porque nadie compra lo que no ha de traer; para traello es prohibido, para vendello es inútil; quando en una casa se prohibiere el antiguo, i comprare el nuevo del caudal que teniamos para sustentarnos, de qué viviremos? si queremos mendigar nadie nos socorrerá como a pobres, porque somos pelados como ricos, nadie nos ayudara, porque los Moriscos padecemos esta miseria i pobrera, que los Christianos no nos tienen por proximos; nuestros pasados quedaron tan pobres en la tierra de las Guerras contra Castilla,...¹²³

Hurtado chega a responsabilizar a situação de penúria em que se encontravam os mouriscos como mais um elemento causador da rebelião

Comenzaron a juntar mas al descubierto gente de todas maneras; si hombre ocioso havia perdido su hacienda, malbaratadola por redimir delitos, si homicida salteador o condenado en juicio, o que temiese por culpas que lo seria; los que se mantenían de perjurios robos muertes, los que la maldad

¹²¹ SCHWART, op. cit., p. 113.

¹²² Tio de Fernando de Córdoba y Valor, depois conhecido por Aben Humeya rei dos mouriscos. O nome do velho significa o pequeno alguacil, homem de 70 anos cujo nome significa “*el pequeño alguazil de la taha de Gubiles*”, sem filhos, muito rico e homem de bom entendimento. EST-LEG, 151,108. 1569, enero, 6, Granada. *Relación de sucesos em el levantamiento de las Alpujarras*. RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 100.

¹²³ *Guerra de Gramada*, op. cit., Capítulo 7, Libro 1, Flv. 12. “As propriedades não são o bastante para comprar vestidos para donos e famílias do hábito que tratamos não podemos dispor, porque ninguém compra o que não ha de trazer; para trazê-lo é proibido, para vendê-lo é inútil; quando em uma casa se proibir o antigo, e comprar o novo dos bens tínhamos para nos sustentar, do que viveremos? Se queremos mendigar ninguém nos socorrerá como a pobres, porque somos depenados como ricos, ninguém nos ajudará, porque os Mouriscos padecemos esta miséria e pobreza, que os Cristãos não nos têm como próximos; nossos passados ficaram tão pobres na terra das guerras contra Castela...” (tradução minha)

*la pobreza los delitos trahian desasosegados, fueron autores desta rebelion.*¹²⁴

Ao se debruçar sobre o bandoleirismo social, como fenômeno universal considerando-o permanecer virtualmente igual a si mesmo, Hobsbawm nota que se trata de mais do que um protesto endêmico do campesinato contra a opressão e a pobreza: "um grito de vingança contra o rico e os opressores, um sono confuso de por algum corte a suas arbitrariedades... Suas ambições são poucas: quer um mundo tradicional no qual homens recebam um trato de justiça, não um mundo novo e com viços de perfeição."¹²⁵

Um documento datado de 1581 mencionado por Boronat e Barrachina em seu compêndio e que trata de ações voltadas à conversão e evangelização desde a primeira metade do século aponta o dedo para a questão da exploração dos mouriscos, item 10:

Que los Perllados provean a los predicadores de todo lo necessario de manera que no se haga ninguna costa a los moriscos porque de otra manera piensan que todo quanto con ellos se haze es por interés y también ayudaría que se aflojasse en las penas pecuniarias y que las yglesias no se edificassen a su costa y los legados que. an dexado sus difuntos para sus pobres no se apliquen a otra cosa y que los señores se moderen en las ymposiciones de manera que por tocias vias entiendan que no se pretenden sus haziendas sino sus almas.¹²⁶

Sobre o problema do batismo sem uma efetiva evangelização adequada podemos observar que os mouriscos passam a viver dentro de uma

¹²⁴ Guerra de Granada, op. cit., Libro 1, Capitulo 8, Flv. 14. Tradução minha: "Começaram a juntar mais ao descoberto gente de todas as maneiras; se homem ocioso tinha perdido as suas rendas, malbaratando-a ao derimir delitos, se homicida salteador ou condenado em juízo, o que temesse por culpas que o seria; os que se mantinham perjuros roubos, mortes, os que a maldade a pobreza os delitos traziam desassossegados, foram autores desta rebelião".

¹²⁵ HOBBSAWM, Eric. *Rebeldes Primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Trad. Barcelona: Ariel, 1959, p. 15.

¹²⁶ BORONAT Y BARRACHINA, Pascual; DANVILLA Y COLLADO, Manuel. *Los Moriscos españoles y su expulsion, Estudio históricocrítico*. Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901, v.1, p. 291-293. Tradução minha: "Que os prelados provejam aos predicadores de tudo o que for necessário de maneira que não se imponha nenhum custo aos mouriscos por que de outra forma pensam que tudo o quanto com eles se faz é por interesse e também ajudaria que se afrouxasse nas penas pecuniárias e que as igrejas não se edificassem a sua custa e os legados que tem deixado os seus defuntos para os seus pobres não se apliquem em outra coisa e que os senhores se moderem nas imposições de maneira que por todas as vias entendam que não se pretendem suas rendas mas as suas almas.

dualidade (pelo menos no caso daqueles que continuavam dentro da órbita das práticas muçulmanas) em que publicamente poderiam seguir o cristianismo, de modo mais ou menos rigoroso por motivos variados, e no íntimo ou no ambiente familiar ou privado, o Islã. Conforme a vigilância da Inquisição ou dos vizinhos e pessoas do entorno vai se intensificando, a dissimulação passa a integrar a vida do mourisco. Esta situação trazia riscos de alterar “o sentido da moral do mourisco que pode assim ter-se habituado, por uma longa permanência entre cristãos, a simular crenças que não sente”¹²⁷, como lembra Cardaillac a propósito de advertências, feitas inclusive bem mais tarde (século XVII) pelo romancista mourisco Juan Alonso Aragonés previne os refugiados em Túnis contra a hipocrisia. É bastante acertada a citação do nome do primeiro capítulo do livro segundo da crônica de Marmol, evocada por Cardaillac ao se dedicar à polêmica relacionada à inquisição: *Como los nuevamente convertidos sintieron siempre mal de la fe*.¹²⁸

Assim temos o papel que a Inquisição perfazia com as penalidades que aplicava e que acentuavam esta marginalização social, com situações mencionadas por Cardaillac com sanções relativas ao simples ato "de passear pelas ruas da cidade ou a proibição para sempre de levar joias ou vestir tecidos finos"¹²⁹. Soma-se à pobreza de muitos a segregação social da minoria.

Em 1547 os mouriscos de Vélez Blanco pedem amparo de justiça relativo ao poder senhorial diante da Chancelaria de Granada tendo em vista ampla lista e agravos que tinham sofrido (por parte de dom Luis Fajardo) na qual na descrição de abusos e imposições dentre as quais estariam, em primeiro lugar os marqueses tirando proveito de bens e de pessoas.

Em documentação analisada por Andújar Castillo e Barrios Aguilera¹³⁰, cada vez que um senhor devia se dirigir à corte real ou a qualquer outra parte tomava as mulas dos mouriscos sem pagar nada por isso, ocasionando assim graves prejuízos aos camponeses que não as poderiam

¹²⁷ CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: (1492-1640)*. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 91.

¹²⁸ *Historia del Rebelion y castigo de los Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit, Fol. 32.

¹²⁹ CARDAILLAC, op. cit., p. 55.

¹³⁰ ANDÚJAR CASTILLO, Francisco; BARRIOS AGUILERA, Manuel. El arte de usurpar. Señores, Moriscos y Cristianos Viejos en el Marquesado de Los Vélez, 1567-1568. *Sharq al-Andalus*, n. 13, 1996, p. 85-121.

utilizar na lavoura. Outra menção é feita quanto à obrigação de trabalhar em reparos de casas e fortalezas dos marqueses sem receber por aquilo salário algum; que eram usados como mensageiros, ao invés de enviar a seus criados, pagando por isso exígua quantidade (25 maravedíes por dia), além de serem obrigados a dar aposentos em suas casas aos criados dos marqueses, os quais aproveitavam para alugar suas próprias moradias. Igualmente obrigavam os vizinhos, que viviam fora dos muros das fortalezas a cozinhar o pão nos "fornos do marquês" embora na vila existissem outros fornos particulares, além de forçarem os pastores a vender seus carneiros a quem o marquês mandasse. Esta relação contempla mais abusos envolvendo aproveitamento das terras onde os mouriscos trabalhavam tais como apropriação de locais dos mouriscos para bestas de labor do senhor e gados sem pagar nada ou com pagamentos muito abaixo do preço real e impedir que os gados dos mouriscos pastassem em suas próprias áreas. Outro conjunto de excessos estavam relacionados à imposição de tributos extraordinários que eram considerados injustos pelos mouriscos: os marqueses retiravam dos vizinhos da vila uma caixa de palha e lenha de 12 arrobas (a exigência era feita até mesmo de viúvas e crianças sem diferenciação no caso de pobres e crianças). Havia exigência de pagamento de *alcabalas*¹³¹ em duplicidade, bem como no caso de impostos e alteração de datas para pagamento de forma a obter valores a mais¹³².

Integram esta documentação proibições que limitavam de forma intensa direitos relativos à exploração da terra e montes públicos, tanto de mouriscos como de cristãos velhos, *pobladores* da região em tela. A relevância de notar estas últimas queixas reside em que foram o principal elemento de disputa num pleito interposto contra os marqueses de Fajardo (marqueses de los Vélez) que se autoproclamavam proprietários de terras públicas desde o começo do século XVI¹³³. Com a influência do marquês sobre os juízes granadinos as

¹³¹ Tributo pago ao fisco em compras e vendas pelo vendedor e, no caso de permuta, pago pelas duas partes. DLE.

¹³² ANDÚJAR CASTILLO, Francisco; BARRIOS AGUILERA, Manuel. El arte de usurpar. Señores, Moriscos y Cristianos Viejos en el Marquesado de Los Vélez, 1567-1568. *Sharq al-Andalus*, n. 13, 1996, p. 89.

¹³³ Ibidem, p. 90. Marmol faz menção em diversos momentos do Marques de los Veléz e do temor que inspirava nos mouriscos rebelados e disputas que o nobre teve com don Juan de Mendoza Sarmiento, enviado pelo rei a Granada para "*las cosas que ocurriesen de la guerra*" e com Don Juan de Áustria, quem também teve atritos com o marquês, tendo sido repreendido pelo rei em

demandas demoraram a ser julgadas e o pleito se arrastou por anos nunca tendo sido sentenciado completamente¹³⁴, uma vez que o procedimento jurídico era o de repartir a justiça de modo parcial sobre algumas demandas. O interminável conflito ressurgiu em janeiro de 1567 coincidentemente, mas sem relação, com as determinações das pragmáticas que dão origem à revolta de 1568. Por fim, este caso, a pedido dos mouriscos, chega a uma concórdia em consideração à "*quietud de las conçiencias y la utilidad desta villa*", embora existam indícios conforme Andújar Castillo e Barrios Aguilera de que o mentor do início das negociações tenha sido o próprio marques de Los Veléz, don Luis Fajardo¹³⁵. O pacto acabou sendo um engodo para os mais desfavorecidos, sendo que os que foram reticentes ao acordo ou os que o denunciaram como grande engano foram desaparecendo das sucessivas escrituras de poderes¹³⁶.

No relato da guerra, Marmol informa em mais de um momento que o marquês não era bem quisto no reino de Granada e somente quem tinha forte animosidade contra os mouros levantados teria se alegrado quando de sua entrada no conflito, pelo rigor de sua espada: "*Temian mucho los Moriscos al Marques de los Velez, y parecía que solo oir su nombre bastarla para ponerlos en razón*"¹³⁷. Ao comparar duas formas tão diversas de tratar com os rebeldes: entre o marques de Mondejar e o de los Velez, o cronista deixa transparecer de certa forma a sua visão sobre a situação

Hubo muchas personas que lo atribuyeron á permisión divina, que quiso que conviniesen á un mesmo tiempo en esta guerra dos personages de voluntad tan contrarios, que quando con equidad uno intercediese por los rebeldes, procurando medios para reducirlos, otro con rigor y aspereza los persiguiese, de manera, que siendo dignamente castigados desocupasen el

carta (Codoin 28, Carta de 26/1/1570, p. 45-46). *Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada*, op. cit., Libro quinto, Capítulo VIII, Fol. 103.

¹³⁴ ANDÚJAR CASTILLO; BARRIOS AGUILERA, op. cit., p. 91.

¹³⁵ Ibidem, p. 94-95. Sobre este momento os autores insistem num ponto altamente questionado por Bernard Vincent: os das "fontes envenenadas" como tergiversadoras da realidade dos fatos, como se todas as fontes não devessem ser cotejadas, problematizadas ou historicizadas como parte do papel do historiador.

¹³⁶ Ibidem, p. 96.

¹³⁷ *Historia del Rebelion y castigo de los Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Quarto, Capítulo XXVI, Flv. 84. "Temiam muito os Mouriscos ao Marques de los Velez, e parecia que só de ouvir o seu nome bastaria para levá-los à razão" (tradução minha)

*reyno de Granada, donde pudiendo ser Moros encubiertos mantenían con menor dificultad la seta de Mahoma.*¹³⁸

Este caso aponta para o problema já mencionado aqui, após a deportação dos mouriscos do reino de Granada os *repobladores* cristãos velhos se depararam com o mesmo grau de exploração dos naturais removidos, já que embora a principal demanda tenha sido de mouriscos, camponeses cristãos também integravam o grupo demandante.

2.3 – Olvidar quando puder a língua árabe, fazendo-a esquecer e que nunca se fale em vossas casas

Alguns historiadores afirmam que se sabe mais sobre os mouriscos e o seu breve período de existência¹³⁹ do que sobre a maioria cristã velha na Granada quinhentista tantos são os estudos sobre o tema. Isto ocorre na inclusão do debate em torno das pragmáticas¹⁴⁰, que Marmol denomina de capítulos. Já no primeiro parágrafo da impressão do século XIX de um manuscrito do século XVI - *Las Coplas del Peregrino de Puey Monçón Viaje à la Meca en el siglo XVI* -, lemos na introdução de Eduardo Saavedra: "Em nenhuma nação cristã oferecem tanto interesse as coisas relativas aos muçulmanos".¹⁴¹

Na leitura destes salta aos olhos a importância dada à remoção da língua árabe, tantas são as especificidades para retirar dos mouriscos o falar, ler e escrever o árabe da vida rotineira, legal (contratos) e da memória (a

¹³⁸ *Historia del Rebelion y castigo de los Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Quinto, Capítulo XIII, Flv. 106. Tradução minha: "Existiram muitas pessoas que o atribuíram a permissão divina, que quis que fosse conveniente a uma mesmo tempo nesta guerra duas personagens de vontade tão contrárias, que quando com equidade um intercedesse pelos rebeldes, procurando meios para reduzi-los, outro com rigor e aspereza os perseguisse, de maneira, que sendo dignamente castigados desocupassem o reino de Granada, onde podendo ser Mouros encobertos mantinham com menor dificuldade a seita de Mahomé".

¹³⁹ O termo "mourisco" especificamente começa a ser adotado ao longo do século XVI, apesar de seu estabelecimento original como minoria de convertidos (ou apenas batizados) de mouros no início do século. O mourisco deixa de existir oficialmente na Península Ibérica após as expulsões de 1609-1614, embora se saiba que muitos voltaram e outros permaneceram no continente a despeito dos esforços da coroa e seus agentes.

¹⁴⁰ Trata-se de diversas legislações publicadas pela coroa entre 1566 e 1567 e não uma única pragmática, medidas que foram implementadas para serem observadas em Granada.

¹⁴¹ *Las Coplas del Peregrino de Puey Monçón Viaje à la Meca en el siglo XVI*, op. cit., IX: "En ninguna nación cristiana ofrecen tanto interés las cosas concernientes á los musulmanes." (tradução nossa)

propriedade de livros escritos em árabe)¹⁴². É explícita esta preocupação, pois a Real Provisión de Felipe II (17/11/1567) diz que

Por medio de la qual [lengua aráviga] retenían y conservaban la memoria de su antigua y danada seta y vida, y que por el mesmo medio de la dicha lengua trataban entre si con libertad y secreto de lo que lo que tocava a la dicha su seta y a los ritos 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 santa fee católica y religión cristiana y heran pocos los ministros que supieses la dicha lengua por cuyo medio pudiesen oyr y entender la dicha doctrina cristiana¹⁴³.

¹⁴² Harvey dedica um capítulo de seu livro *Muslims in Spain - 1500 to 1614 (The intellectual Life of Spain's Clandestine Muslims)* para a relação dos mouriscos com livros e outros documentos de leitura. HARVEY, op. cit., 2005, p. 122-203. Para além do Corão (obrigação explícita), o autor dá um panorama do tipo de texto lido e escrito pelos mouriscos no século XVI, assim como a linguagem em especial dos cripto-muçulmanos. Apesar de que mouriscos prudentes deveriam ter destruído muitos volumes que poderiam ser usados contra eles em tribunais inquisitoriais, quem deixou a Península levou consigo valiosos códices. O autor usa fontes com glosas que podem ser indicativas de origem, mas nem sempre isso se verifica. A maioria dos livros eram predominantemente de devoção, coleções com antologias e textos curtos. Alguns dos cripto-muçulmanos possuíam com seleções abreviadas se suras, pequenos volumes que eram mais facilmente escondidos, muitos com textos bilíngues (árabe com versões aljamiadas interlineais ou com comentários ou ainda Corões em aljamiado). Parte da literatura islâmica com grande importância são os *hadiths* (tradição) que equivale a narrativas sobre os ditos e ações do Profeta Maomé e suas companhias elaborados com critérios rigorosos e embora sejam muitos os volumes em algumas coleções foram encontrados volumes. Esta literatura antiga dos *hadith* nada teia a ver com os cripto-muçulmanos e seus problemas cotidianos na Espanha do século XVI, mas pelo contrário era interpretada por eles como se referindo diretamente a sua condição em particular. Outros grupos de manuscritos estavam ligados a narrativas da vida do Profeta, compilações populares, poemas da época *nasrida* (em árabe clássico), miscelâneas religiosas edificantes, textos islâmicos de natureza legal, escritos teológicos clássicos em especial do "grande" al-Gazali (século XII) cujos escritos eram os mais proeminentes entre os mouriscos superado somente pelo Corão, literatura polêmica cujo principal papel era de confirmar aos mouriscos suas crenças, manuais de gramática, dicionários linguísticos, literatura de entretenimento (muito pouca poesia e narrativas em prosa no formato de fragmentos e anedotas, narrativas curtas), documentos do dia-a-dia, literatura aljamiada e narrativas de viagens.

¹⁴³ "Por meio da qual [língua arábica] retinham e conservavam a memória de sua antiga e danada seita e vida, e que pelo mesmo meio da dita língua tratavam entre si com liberdade e segredo do que o tocava não à dita seita e aos ritos e cerimônias dela. E que os mais deles especialmente mulheres e crianças, não entendiam a nossa língua nem podiam ser ensinados nem doutrinados na santa fé católica e religião cristã e eram poucos os ministros que soubessem a dita língua por cujo meio pudessem ouvir e entender a dita doutrina cristã." (tradução minha). 1567, *noviembre, 17. Madrid. Real Provisión de Felipe II y del Consejo de Castilla dirigida a la Real Chancillería de Granada y a los corregidores y justicias de aquel reino por la que se ordena que los moriscos del reino de Granada abandonen la lengua árabe, hablada y escrita, en el plazo de tres años, imponiendo diversas penas a los contraventores*, Archivo General de Simancas, Registro General de Sello (AGS-RGS), XI-1566, s. fol. In: Apéndice Documental. CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier. *La historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada. Análisis Histórico y Estudio Crítico*. 2013. Tesis doctoral. Programa Oficial de Doctorado en: Poder Y Sociedad en España y América, Siglos XVI-XX. Universidad de Granada, Granada, 2013, p. 465.

De forma convergente encontram-se as penalidades sociais para quem não soubesse a língua castelhana, pois uma série de atividades lhe seriam vedadas, tanto no caso dos homens como das mulheres, questão abordada por outra provisão de 1567 em que se dispunha sobre a existência de escolas em Granada com esse objetivo

Y con todo esto mandamos que la dicha nuestra carta premática y todo lo en ella contenido se guarde, cunpla y execute, en todo y por todos, sin que en ello ni cerca dello, ni en la ejecución de las penas, aya remisión ni disimulación alguna. Y demás de lo dispuesto y proveído en la dicha carta premática, mandamos que pasado el tiempo de los tres años en ella contenido ninguno de los dichos nuebamente convertidos que no supiere la lengua castellana no pueda ser elegido y nombrado ni tener y dar ni exerçer oficio algunos, conbiene a saber, que no pueda ser alguacil, regidor, fiel, seis¹⁴⁴ de su parroquia, feliz (sic, por geliz), almotalef, mayordomo de la iglesia, guarda del campo, tendero, mesonero, mercader, pregonero y zaguaquador ny arrendador no otro semexante. Y que las mujeres que pasado del dicho tiempo no supieren la dicha lengua castellana no puedan ser parteras, maestras de muchachas ny oficiales de ospitales ni de otros semexantes¹⁴⁵.

Esta preocupação remonta ao começo do século XVI quando o arcebispo de Granada, frei Hernando de Talavera, um dos que postulava a evangelização em língua árabe e que participava de cerimônias com elementos mouros, publicou uma Instrução (em 1500) para “*los buenos ombres moradores*

¹⁴⁴ Seis en la santa Iglesia de Toledo, seis infantes de coro escogidos, que cantan canto de organo, y contrapunto, y tienen su casa distinta de los demas del Colegio. DE COBARRUBIAS OROZCO, Sebastian. *Tesoro de La Lengva Castellana, o Española*. Con privilegio, En Madrid, por Luis Sanchez, impressor del Rey N.S. Año del Señor. M.DC.XI.(1611), Fv. 25. (fotocópia disponível on line BNE)

¹⁴⁵ 1567, diciembre, 10. Madrid. Real provisión para que en las localidades del reino de Granada haya escuelas donde los moriscos aprendan el castellano. AGS, RGS, 1567-XII, s. fol. In: CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit. p. 469-470. "Em com tudo isto mandamos que a dita nossa carta pragmática e tudo o nela conteúdo se guarde, cumpra e execute, em todos e por todos, sem que nele e perto dele, nem na execução das penas, exista remissão nem dissimulação alguma. E ademais do disposto e provisto na dita carta pragmática, mandamos que passado o tempo dos três anos nela contido nenhum dos ditos novos convertidos que não soubere a língua castelhana não possa ser eleito e nomeado nem ter e dar nem exercer ofício algum, convém saber, que não possa ser alguacil [representante legal de uma pessoa], regedor (conselheiro), fiel, seis de sua parroquia, *jeliz* (oficial autorizado a receber, guardar e vender em leilão público a seda que levavam pessoas particulares e para cobrar e receber por tais vendas. DLE/RAE), *almotalef* [?], mordomo da igreja, guarda do campo, tendeiro, camareiro de taberna, mercador, pregoeiro e *zaguaquador* [?] nem arrendador nem outro semelhante. E que as mulheres que passado do dito tempo não soubessem a dita língua castelhana não possam ser parteiras, professoras de moças nem oficiais de hospitais nem de outros semelhantes. (tradução minha)

del Albaicin” para regular as práticas dos mouros para que se adaptem ao cristianismo. Nele lemos quase ao final do texto

Mas para que vuestra conversacion sea syn escandalo a los christianos de naçion y no piensen que aún teney's la secta de Mahomaen el coraçon, es menester que vos conformeys em todo y por todo a la buena y onesta conv'sersacion de los buenos y onestos christianos y christianas en vestir y calçar y afeytar y en comer y en mesas y viandas guisadas como comúnmente las guisan, y en vuestro andar y en vuestro dar y tomar, y mucho y más que mucho en vuestro hablar olvidando quando pudierdes la lengua araviga y faziendola olvidar y que nunca se hable en vuestras casas.¹⁴⁶

Poucos meses depois, mais uma ordem prosseguiria na direção de extirpar o árabe de Granada já nessa época. Desta vez era ordenada pelos Reis Católicos a queima dos livros religiosos muçulmanos no reino: era explicado que os mouros tinham se convertido à santa fé católica no reino de Granada e devido ao fato de o reino ser povoado por mouros, estes possuíam muitos livros falsos de sua falsa seita “*los quales deven ser quemados en el fuego, porque dellos no aya memoria e ninguno no venga ocasion de herrar*”¹⁴⁷. A medida deveria ser dada a conhecer publicamente em praças, mercados e outros lugares frequentados da cidade de Granada e das outras cidades, vilas e lugares, tendo sido dado um prazo de 30 dias para que os livros fossem queimados publicamente e que não restasse nenhum Corão nem outros da “seita maométrica”. Quem conservasse os livros estaria sujeito à morte e perda de todos os seus bens. A data desta disposição foi 12 de outubro de 1501.

Assim, pouco antes dos editos de conversão tivessem sido publicados, Francisco Ximénez de Cisneros (1436-1517) executa a ordem real para a queima de livros, em especial exemplares do Corão, e de manuscritos

¹⁴⁶ AGS, CCA-DIV, 8, 114. 1500, *Granada. Instrucción del arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera, para los “buenos ombres moradores del Albaicin”*. RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 62 (documento transcrito) Tradução minha: “Mas que vossa conversa seja sem escândalo aos cristãos de nação e não pensem que ainda tens a seita de Mahomaen no coração, é necessário que vos conformes em tudo e por tudo à boa e honesta conversa dos bons e honestos cristãos e cristãs em vestir e calçar e barbear e em comer e em mesas e alimentos cozidos como em geral são cozidas e em vosso andar e em vosso dar e tomar e muito mais que muito em vosso falar esquecendo quando puderes a língua árábica e fazendo-a esquecer e que nunca se fale em vossas casas”.

¹⁴⁷ AGS, RGS, 150110,13. *Disposición de los Reyes Católicos ordenando la quema de todos los libros religiosos musulmanes en el reino de Granada*. RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 68 (documento transcrito).

árabes que tinham sido requisitados na cidade de Granada. O espetáculo ocorreu na porta de Bibarrambra¹⁴⁸ e foi narrado por Juan de Vallejo criado e panegirista do arcebispo de Toledo, dispondo da evangelização de Granada com métodos bem diferentes dos de Talavera

Para desarraigarles del todo de la sobredicha su perversa y mala secta, les mandó a los dichos alfaquís tomar todos sus alcoranes y todos los otros libros particulares, cuantos se pudieron haber, los cuales fueron más de 4 ó 5 mil volúmenes, entre grandes y pequeños, y hacer muy grandes fuegos y quemarlos todos: en que había entre ellos infinitos que las encuadernaciones que tenían de plata y otras cosas moriscas, puestas en ellos, valían 8 y 10 ducados, y otros de allí abajo. Y aunque algunos hacían mancilla para los tomar y aprovecharse de los pergaminos y papel y encuadernaciones, su señoría reverendísima mandó expresamente que no se tomase ni ninguno lo hiciese. Y así se quemaron todos, sin quedar memoria, como dicho es, excepto los libros de medicina, que había muchos y se hallaron, que éstos mandó se quedase; de los cuales su señoría mandó traer bien 30 ó 40 volúmenes de libros, y están hoy en día puestos en la librería de su insigne colegio y universidad de Alcalá.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Marmol conta que na cidade existiam 14 portas principais, além das duas que se encontram no Albaycin para uso dos moradores. Todas têm nomes mouriscos, embora faça a ressalva que são corrompidos. Uma delas é "*Birrambla, que os Moros lamaban de Bib Ramela, puerta del arena*". *Historia del Rebelion*, op. cit., Libro Primero, cap. VI, Fol. 6. As demais eram Bib Elbeyra (porta de Elvira, onde estava a cidade de Iliberia), Bib el Bonayta (porta das eras, depois de São Gerônimo), Bib el Marstan (porta do hospital dos incuráveis, chamada pelos cristãos de Bib Almazan), Bib Lacha (porta do pescado), Bib Abulnest (da Madalena), Bib el Lauxar (de Alhambra ou da rua dos Gomerres), Bib Gued Ayx (de Guadix), Bib Adam (do osario e agora do Albaycin), Bib el Bonut (dos estandartes já que lá aparecida o novo estandarte do novo Rey ou outra coisa relevante em Granada), a desfeita porta do Bayz (do trabalho ou dos trabalhadores), Bib Cieda (da senhoria que ficou fechada por muito tempo devido a uma profecia dos mouros que afirmava que por ela haveria de entrar a destruição do Albaycin, reaberta em 1573 por Dom Pedro de Deza), e Bib el Alcaba (em caminho que desce fora do muro da Alcazaba).

¹⁴⁹ BERNABÉ-PONS, op. cit., p. 27. Tradução minha: "Para desenraizar totalmente da mencionada a sua perversa e má seita, mandou-lhes aos ditos *alfaquíes* tomar todos os seus alcorões e todos os outros livros particulares, quantos se puderam existir, os quais foram mais de 4 ou 5 mil volumes, entre grandes e pequenos, e fazer muitos grandes fogos e queima-los todos: em que havia entre eles infinitos que as encadernações que tinham de prata e outras coisas mouriscas, postas neles, valiam 8 e 10 ducados, e outros de ali pra baixo. E mesmo que alguns faziam lástima para tomar e se aproveitar dos pergaminhos e papel e encadernações, sua senhoria reverendíssima mandou expressamente que não se tomasse nem nenhum o fizesse. E assim foram queimados todos, sem ficar memória, como dito é, exceto os livros de medicina, que tinha muitos e se encontram, que estes mandou ficassem; dos quais a sua senhoria mandou trazer bem 30 ou 40 volumes de livros, e estão hoje em dia postos na livraria de seu insigne colégio e universidade de Alcalá." Este trecho pode ser localizado com pequenas variações de grafia em *Memorial de la Vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros*, de Juan de Vallejo. Publicado con Prólogo y Notas por Antonio de la Torre y del Cerro. Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos. Madrid. Imprenta Bailly-Bailliere, 1913, p. 35. Disponível em: <https://archive.org/details/memorialdelavida00valluoft>

Esta destruição comprometeu qualquer transmissão da teologia e da lei islâmica em Granada¹⁵⁰, sendo um dos marcos do fim das capitulações: “*si el rey de la conquista no guarda fidelidad*”, lamentava o antigo imã da mesquita de Granada, “*¿que aguardamos de sus sucesores?*”¹⁵¹. A forma de Cisneros operar, à maneira de um cruzado contra o Islã, foi bem definida pelo próprio: “o odor da pólvora resultava mais gratificante do que os perfumes das arábias”¹⁵². Báez observa que com esta queima, Cisneros realizou o primeiro auto-de-fé da religião católica na Europa, sendo que muitos apontam que a destruição não se limitou ao Corão, mas também a tratados religiosos e poéticos dos sufis¹⁵³. Granada atraía, entre outras pessoas, dezenas de místicos sufis, e conforme aponta Báez, seus poemas, que se constituem em capítulo à parte desta literatura árabe (muçulmana), foram devastados já que pelo menos metade dessa literatura foi arrasada pelos cristãos. “Por este ato Cisneros “ganhou um prestígio sem precedentes que, em sua época e ainda muitos anos depois, legitimou sua condição de biblioclasta”¹⁵⁴.

Ao tratar deste assunto, Cardaillac lembra que a Inquisição perseguia livros e manuscritos suscetíveis de transmitir o dogma islâmico e ainda assim seis décadas depois destas primeiras medidas, os mouriscos de Granada guardam os seus livros e a Inquisição os perseguirá

Diego Harón, de Granada, será castigado en 1567 "por no aver exhibido el libro dentro del término de la premática señalado la qual expresamente habla en los libros que los nuevamente convertidos de tuviesen escrito en lengua arábiga de cualquier materia y cosa y qualidad". En Málaga, ese mismo año, buscando armas, serán encontrados libros árabes".¹⁵⁵

A condenação por conservar tais obras impressas supunha penas graves: em 1564 um mourisco recebeu 200 chibatadas e teve que passar cinco

¹⁵⁰ POUTRIN, Isabelle. *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 60.

¹⁵¹ KAMEN, Henry. *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*. Trad. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 75.

¹⁵² Ibidem, p. 91.

¹⁵³ BÁEZ, Fernando. *História Universal da destruição dos livros: das tábuas sumérias à guerra do Iraque*. Trad. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, p. 141.

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ CARDAILLAC, op. cit., p. 67.

anos em galeras, além de ter sofrido confisco de todos os seus bens por heresia e apostasia¹⁵⁶. Mas além da guarda dos livros a outra possibilidade era a circulação de mão em mão, sendo que a leitura e comentários poderia ser coletiva, em especial diante para os analfabetos: Gerónimo de Carrión e Álvaro de Córdoba são dois casos que Cardaillac menciona sobre esta rede de circulação. O primeiro recebeu de uns mouriscos uma oração de mouros tendo-a rezado muitas vezes. Já o segundo atuava como multiplicador ao transmitir a outros mouriscos livros que havia guardado por um tempo e justamente esses livros “tratavam da seita de Maomé, especialmente das orações de mouros”¹⁵⁷.

Castillo Gómez denomina de “comunidades leitoras” estes grupos ou participantes familiares que, quando descobertos, eram acusados de “ter estado presente ouvindo a leitura do livro do Corão juntamente com seu marido e com outras pessoas, e que jurava por Alá, e que não comia carne mortezina nem toicinho nem bebia vinho, e que tinha visto degolar reses à maneira de mouros”¹⁵⁸. O caso específico envolvia a leitura na casa de outro mourisco, leitura em voz alta, à noite após a ceia: são diversos os elementos complicadores da situação destas pessoas, em especial o fato de ocorrer à noite. É neste momento do dia que a recapitulação diária, o exercício da escrita pessoal ou a prece e a leitura de conteúdos religiosos (de modo individual e em silêncio ou partilhada com outros num sentido de autêntica comunidade de leitura) e a interpretação (às vezes também a tradução ao romance no caso de textos árabes) o que ao mesmo tempo agravava o sentido transgressor e clandestino¹⁵⁹. As denúncias vinham dos vizinhos cristãos que acompanhavam a movimentação de pessoas ou mesmo de mouriscos de fato convertidos.

A leitura individual ou coletiva pressupõe, portanto, a instrução religiosa, feita em segredo e conforme Cardaillac indica, em geral os “dogmatizadores” se esforçavam por simular uma prática religiosa exemplar:

¹⁵⁶ CARDAILLAC, op. cit., p. 67.

¹⁵⁷ Idem.

¹⁵⁸ CASTILLO GÓMEZ, Antonio. *Livros e Leituras na Espanha do Século de Ouro*. Trad. Cotia/SP; Atelié Editorial, 2014, p. 104-105. Trata-se de um processo aberto em 1541 em terras manchegas. AHN, Inquisición, LEG. 195, exp. 4, s. fol., Relación de los Mperitos del Proceso de Juana López, Morisca, Muger de Lope de Ynestrosa, Vecinos de Daymiel”. Mais um caso ocorrido nesta localidade, cuja comunidade mourisca, como vimos, foi destruída pela atuação da Inquisição.

¹⁵⁹ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., p. 106.

Mateo Pérez, que sabia ler em árabe e possuía um Corão em árabe o qual lia e traduzia em segredo a seus amigos e "para cumprir com os cristãos, deixassem de ver que eram mouros, se confessava e comungava"¹⁶⁰.

Viagens de um mês ou 20 dias eram aproveitadas para aprofundar os conhecimentos: ao transportar cargas de lã e no retorno voltavam com frutas frescas (de Deza a Catalunha), amêndoas e avelãs compradas em Falsete: à noite eram organizados saraus religiosos em casa de um mourisco local, que eventualmente se tornava companhia de viagem para a sua contínua instrução durante a jornada

Esto es lo que pasó durante un viaje dirigido por Pedro Zamorano: el aragonés se esforzó en convencer al único morisco que no ayunaba - era el tiempo del Ramadán - de la necesidad de este precepto religioso¹⁶¹.

Assim, o pequeno comércio ambulante ou o transporte de mercadoria era aproveitado também pelos mouriscos para consultar *alfaquíes*, ou conhecedores da lei acusados de “dogmatizadores”, em zonas onde estivessem¹⁶².

Outro mourisco, Gerónimo Gorgoz alcalde (presidente ou governador) de Deza, em 1570 foi confessar à Inquisição seus erros declarando a sua intenção de gozar do último indulto (edito) de graça que o rei concedeu aos novos convertidos de mouros e “a aliviar a sua consciência”. Admitiu que havia cinco anos tinha feito uma viagem a Aragão, a Sestrica, onde possuía colmeias e lá se hospedou em casa de Mosé Sancho que o instruiu na religião lendo um livro onde constava o que deveria ser feito¹⁶³. O mesmo acontecia no caminho inverso dos mouriscos aragoneses a Deza (1567)

escribió en un papel sobre una mesa que allí estaba y todo ello era oraciones de moros y otras cosas de la ley de Mahoma en

¹⁶⁰ CARDAILLAC, op. cit., p. 71.

¹⁶¹ Idem. "Isto é o que passou durante uma viagem dirigido por Pedro Zamorano: o aragonês esforçou-se em convencer ao único mourisco que não jejuava - era tempo de ramadã - da necessidade deste preceito religioso." (tradução minha)

¹⁶² GARCÍA-ARENAL, In: RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 39-40.

¹⁶³ CARDAILLAC, op. cit., p. 72

lengua castellana, diciendo que con aquello sabría cuando avía de saber de oraçiones, y el guadoc y el zala y lo demás.¹⁶⁴

O papel do intermediário, que além de possuir a competência na leitura de textos aljamiados também era capaz de ler diretamente do árabe para Castillo Gómez é indicativo de que, por exemplo, muitas comunidades em Castela (especificamente em Toledo) tinham uma maioria de pessoas analfabetas ou que perdera a fluência no uso do árabe e, a partir de 1540, eram muitos os mouriscos que já não falavam e nem compreendiam esse idioma (pronunciado por meio de fórmulas e orações memorizadas). Para este autor isto expressaria algum tipo de mecanismo de controle do que se rezava. Uma informação de um promotor (Pedro Ortiz) sobre uma visita a Toledo por Juan de Sosa a um profeta para lhe perguntar como deveria rezar, se em árabe ou castelhano, diz

que não rezassem em árabe mas em castelhano, porque rezando em árabe, mas em castelhano, porque rezando em árabe, como não entendiam o que diziam, não poderiam ter devoção no que rezavam e estariam pensando noutras coisas¹⁶⁵.

Assim, nestes casos Castillo Gómez indica que a leitura estaria condicionada à figura do mediador que se convertia “numa fruição comunitária, inclusive de apaixonada expectativa”. O texto ganhava vida para esses “leitores” inclusive no momento dos comentários, pois a “leitura movia os sentimentos a par de desencadear uma reação concreta em forma de conversação e prédica¹⁶⁶.

Estes prosélitos obviamente eram procurados e sofriam castigos da Inquisição. Tendo em vista que não existe o clero no Islã cabe a cada fiel a responsabilidade pelo proselitismo e daí que nestes casos, certas pessoas e por

¹⁶⁴ Idem. Tradução minha: “... escreveu num papel sobre uma mesa que ali estava e tudo aquilo eram orações de mouros e outras coisas da lei de Mahoma em língua castelhana, dizendo que com aquilo saberia quando tinha de saber de orações, e o *guadoc* e a *zala* e o resto.” “GVADOCH, la cerimonia de la ley de Mahoma, que usan los Moros, y es cierto modo de lauarse con postura particular, y oraciones que dicen, y esto llamã hazer em guadoch. Dixose de Guada que vale agua, o rio, como tenemos dicho”. ÇALA, cierta ceremonia que haze los Moros, que vale tanto como hazer reuerencia, venerar y adorar. *Tesoro de la lengua castellana o española*, op. cit., Fol. 453 e Fol. 262.

¹⁶⁵ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., 2014, p. 109

¹⁶⁶ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., 2014, p. 110

diversos motivos (conhecimento, santidade de sua vida, prestígio que gozam em sua comunidade) assumem esse papel que às vezes era ocupado por indivíduos que tinham a reputação de ser “vidente e profeta” de transmitir preceitos corânicos e superstições populares¹⁶⁷: circulação do Corão e também de textos variados encontrados em casas de mouriscos, “onde se recolhiam os tópicos primordiais da instrução religiosa e que eram transmitidos de geração em geração, por ameaharem aquilo que dava fundamento à existência da comunidade”¹⁶⁸. Embora existissem outros motivos (realização de milagres), Cardaillac nota que era a instrução religiosa o fim primordial dessas reuniões e leituras: o profeta dizia ao seu público “*muchas cosas de moros para se las enseñar y dogmatizarlas com la crehençia de la secta de Mahoma y entre ellas les dezía como em tierra de moros guardavan bien su ley*”¹⁶⁹. Aos poucos ao longo do século, porém, o árabe gradualmente se torna limitado a uma educada classe superior (sempre com variantes de reino para reino, ou de localidade para localidade)¹⁷⁰.

Assim como no momento das revoltas nas diversas *taas* das Alpujarras, as mulheres mouriscas desempenham um papel frequente na propagação da fé, tanto no ambiente doméstico que se constituía num espaço de resistência¹⁷¹ como fora dele. Dentro do lar as mouriscas ensinavam as crianças tanto os hábitos mouros como a língua árabe. Em Deza no ano de 1570, Ana de Liñan, mulher de um muleteiro quer atrair ao Islã “outras pessoas, mostrando-se dogmatizadora e educadora da seita de Mahoma; tendo ensinado a certas pessoas o jejum e fazer o *guado* e a *çala*”. Como não sabia ler ou escrever contentava-se com ensinar os ritos religiosos¹⁷². Vigeadas as mulheres mais velhas, parteiras e *comadronas* que preparavam as noivas e lavavam a crisma dos bebês mouriscos recém batizados, e eram encarregadas de ensinar as crianças orações rituais, hábitos de higiene e alimentícios, desempenhando

¹⁶⁷ CARDAILLAC, op. cit., p. 72-73.

¹⁶⁸ CASTILLO GÓMEZ, op. cit., 2014, p. 111

¹⁶⁹ CARDAILLAC, op. cit., p. 73.

¹⁷⁰ PERRY, op. cit., p. 75 nota 37.

¹⁷¹ PERRY, op. cit., p. 53 e 82. A autora coloca que diante das recorrentes proibições de qualquer expressão da cultura muçulmana, muitos mouriscos transformaram seus lares num espaço de resistência, mas isso não se deu para sempre uma vez que as autoridades determinavam entradas nos lares procurando evidencia de práticas muçulmanas. Ibidem, p. 65.

¹⁷² CARDAILLAC, op. cit., p. 73

o papel de “dogmatizadoras”. De casa em casa mantinham hábitos, como García-Arenal coloca, um mundo do privado que os cristãos sentiam como uma ameaça¹⁷³.

Para além da questão da linguagem e da identidade a ela vinculada, temos que o árabe é um elemento essencial para o muçulmano (árabe ou não) exercer a sua fé¹⁷⁴, uma vez que as narrativas sobre a revelação apontam que esta ocorreu em árabe *coiraichita* (referente à tribo do profeta denominado também de árabe clássico¹⁷⁵) sob a forma de um livro santo, o Corão. O Corão completava outras revelações feitas anteriormente a profetas ou mensageiros de Deus e, conforme Hourani quem em sua *História dos Povos Árabes* avaliou acertado seguir a narrativa tradicional das origens do Islã (ainda que com cautela). O historiador libanês o considerava, sobretudo, “como essa narrativa, e o texto do Corão, permanecem vivos, sem mudanças substanciais, na mente e imaginação dos crentes na religião do Islã”¹⁷⁶. Isto é importante para entender a persistência dos mouriscos em suas práticas relacionadas à língua, a palavra de Deus no Islã foi escrita em árabe. Não é sem motivo que monumentos,

¹⁷³ GARCÍA-ARENAL, In: RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 40.

¹⁷⁴ HEGYI, Ottmar. Consideraciones sobre literatura aljamiada y los cambios en el concepto “aljamia”. *Journal of the American Oriental Society*, n.92, v. 2, 1979, p. 266 e 275.

¹⁷⁵ O árabe clássico ou árabe *fusha* (língua semítica) possui diversas variantes dialetais do árabe e muitas vezes por analogia costuma se dizer que o árabe clássico corresponderia ao latim na Idade Média, entretanto Hegyi considera que essa comparação entre as duas línguas não seria totalmente idêntica, pois ambas coincidem em alguns pontos (nenhuma é utilizada para comunicação oral espontânea) mas se diferenciam, no entanto, no fato de que as variantes do árabe nunca chegariam a ser veículo de comunicação escrita enquanto no caso do latim medieval, a sua contrapartida vernácula, a língua romana rústica, terminou dando espaço e lugar às variantes regionais. O autor aprofunda esta questão o que indica em linhas gerais que não cabe fazer este tipo de comparação uma vez que as diferenças remontam inclusive à aos dois idiomas antes mesmo do nascimento das duas religiões às quais estão vinculados. HEGYI, op. cit., p. 269.

Assim como as línguas vernáculas na Europa ocidental foram se desenvolvendo a partir da matriz latina; as línguas árabes faladas nos diversos confins do Islã também vão se diferenciando: no Marrocos, no Egito, Síria, Iraque etc. mas o livro sagrado permanece até os dias de hoje escrito e rezado no árabe (clássico) em que foi revelado ao Profeta. Mesmo os povos muçulmanos, como os persas/iranianos e os turcos, que não falam árabe utilizam o alifato (alfabeto) na sua escrita, que inclusive são de raízes diversas: indo-europeu (farsi) e altaica (turcomano ou túrquico), posteriormente alterado no século XX após a determinação de Mustafá Kemal ou Kemal Atatürk (o turco deixou de ser escrito com caracteres árabes por uma variante fonética do alfabeto latino).

¹⁷⁶ “... segui-la torna possível compreender a visão deles da história e do que deve ser a vida humana.” HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 32.

mesquitas e construções muçulmanas de menor porte incorporam trechos do livro sagrado em suas paredes como parte da decoração.

O advento do Islã alterou o modo como as pessoas viam a língua árabe. O Corão foi o primeiro livro escrito em árabe, e os muçulmanos acreditavam que esta era a língua em que fora revelado. (...) Para os que aceitavam o Corão como a Palavra de Deus, era essencial entender a sua língua; para eles, a poesia antiga era não só o *diwan* dos árabes, mas também a norma da linguagem correta. (...)

Um dos efeitos naturais da difusão da língua árabe foi que muitos de seus usuários acabaram por querer compreendê-la. As ciências da linguagem foram criadas em grande parte por pessoas para as quais o árabe era uma língua adquirida, e que portanto tinham que pensar sobre ela: a lexicografia, coleta e classificação de palavras, foi desenvolvida por estudiosos que frequentavam as feiras que reuniam os beduínos; a gramática, explicação do modo de funcionamento do árabe, foi exposta sistematicamente pela primeira vez por um homem de origem não árabe, Sibawayh [século VIII], de cujos textos derivavam todas as outras obras.¹⁷⁷

Harvey observa que no começo do século XVI basicamente duas regiões ainda mantêm um grande contingente de árabe falante: Granada e Valência, com cada uma delas contando com aproximadamente (número com oscilações) um quarto de milhão de falantes, existindo outros enclaves em Hornachos em Estremadura (comunidade homogênea e que permaneceu isolada até a expulsão final). Em geral a maioria dos mouriscos no resto da Espanha falava variedades locais de romance, embora não signifique necessariamente que a linguagem escrita não fosse o árabe¹⁷⁸.

Apesar de não ser o objetivo deste trabalho adentrar em questões de fundo linguístico, a relação do mundo muçulmano com a língua árabe deve ser posta em perspectiva de modo a entender o porquê dos riscos que corriam estes mouriscos ao guardar, ler para outros e transmitir saberes relativos ao árabe e aos conteúdos trazidos pelos textos que manipulavam. Apoiamo-nos em Hegyi neste momento para observar que mesmo línguas não arábicas, de regiões e estados islamizados, tais como o persa (farsi) e o turco, embora tenham chegado

¹⁷⁷ HOURANI, op. cit., p. 67. *Diwan*, um tipo de poesia árabe.

¹⁷⁸ HARVEY, op. cit., p. 124

em certo momento a ser idiomas literárias de prestígio da civilização islâmica, o seu emprego inicial não se generalizou sem polêmicas de longa duração e "durante muito tempo o ideal linguístico vigente, mesmo nestes casos, exigia o maior grau de aproximação possível do árabe, o que explicaria o caráter híbrido de textos primordiais". Assim, pela sua proeminência, o árabe teria atuado, no entender de Hegyi, como um freio ao livre desenvolvimento de línguas literárias regionais sobretudo dentro do âmbito arabófono do mundo islâmico¹⁷⁹.

Observa-se nos relatos dos cronistas aqui considerados, a percepção dos hispânicos com que o árabe era percebido no século XVI. Tanto Hurtado como Marmol tinham conhecimentos de língua árabe; o primeiro com noções do idioma que teria cultivado, e o segundo possuía maior familiaridade, ainda que não fosse um profundo arabista. Nas crônicas de Marmol encontramos uma série de considerações sobre o idioma árabe, que recebe adjetivos negativos. Já Hurtado faz poucas referências ao assunto, a maioria sobre casos específicos de palavras ou termos se encontram na língua arábica. Quando Hurtado trata das profecias aponta que seriam de autoria de gramáticos e não de religiosos muçulmanos, informando em outra parte do relato, o seu desgosto com o árabe¹⁸⁰. Parece reiterar que a língua é algo incômodo em si, não apenas pelo fato de ser a língua do infiel, mas porque era desagradável.

Hegyi lembra que ocorreu na Península Ibérica uma lenta mudança entre as relações das línguas cristã e do Islã, inclusive em conteúdos semânticos: assim, o termo '*arabiya*' (transliteração de língua árabe), que em romance tomou a forma de *algarabía* (algaravia) e significava idioma árabe no começo (Idade Média), mas por ser ininteligível para a grande maioria dos cristãos hispanos (por assim dizer para diferencia-los dos mouriscos), "chega a ter conotações pejorativas, tais como 'linguagem incompreensível', 'geringonça', 'gritaria confusa'"¹⁸¹. E ainda em alguns casos o termo se contamina com a acepção (e fonética) de '*garb*'(ocidente), o que em alguns casos significaria "o árabe falado pelos habitantes da parte ocidental do norte da África". O autor

¹⁷⁹ HEGYI, Ibidem, p. 274.

¹⁸⁰ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro tercero, cap. III, Flv. 44

¹⁸¹ HEGYI, Idem.

observa que o Covarrubias e Orozco tem esta mesma acepção de “algaravia” tendo em vista a derivação de *algarue*¹⁸².

ALGARAVIA, *la lengua de los Africanos, o Ponientina, porque en respeto nuestro caen al Poniente, de Algarue que vale Poniente, aaraue, algarauia*.¹⁸³

Ao insistir no caráter mau, herético, dessa gente sacrílega, seguidores da seita de Mahoma¹⁸⁴, o cronista entende o universo linguístico do outro, o seu idioma, como um problema. Talvez Marmol não necessariamente detestasse o árabe, mas tivesse que tomar certos cuidados ao se referir à língua. Um deles é deixar claro em diversos momentos que quem fez o *romançamento* dos textos em árabe que incorporou dados a sua narrativa tinha sido alguém autorizado pela Santa Inquisição a fazer esse *trasladamento*¹⁸⁵, o mourisco cristianizado Alonso del Castillo.

No texto de Marmol fica claro esse papel de mediador que esse homem que adotou o cristianismo recebeu da autoridade, tendo vertido para o árabe panfletos dirigidos aos mouriscos rebelados, incentivando-os à rendição.

Embora indique os esforços de Marmol em aprender a língua arábica em especial durante o tempo em que permaneceu no Norte da África (inclusive como prisioneiro), Castillo Fernández aponta o limitado conhecimento que o cronista possuía do árabe clássico (*fusha*) e do escrito¹⁸⁶.

Observa-se que Marmol, ainda que com imperfeito conhecimento do idioma semita, tinha fortes interesses nele, tanto no período em que viveu na

¹⁸²HEGYI, op. cit., p. 13. *Tesoro de la Lengua Castellana*, op. cit., Fol. 45: “Algaravia,,la lengua de los Africanos, o Ponientina, porque en respeto nuestro caen al Ponientem de Algarue, aaraue, algarauia”..

¹⁸³ *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, op. cit., Fol. 45

¹⁸⁴É enorme a lista de epítetos com que o granadino denomina reiteradamente mouros e mouriscos. Mediano já distingue esta característica em Marmol na *Descripción General de África*, e que permanecem em sua obra posterior “uma tradição própria na qual ‘os caracteres da hostilidade’ com o mundo muçulmano estão explicitamente evocados”. (tradução minha) MEDIANO, op. cit., p. 381.

¹⁸⁵ *TRASLADAR, passar de vn lugar a otro alguna coisa de consideracion como trasladar el cuerpo, o reliquia de algun santo.*

TRASLADAR, vale algunas vezes interpretar alguna escritura de una lengua en otra, y tambien vale copiar y este se llama traslado. Algunos simples, y otros estan autenticados.

Tesoro de la Lengua Castellana o Española, op. cit., Segunda parte, Fol. 52.

¹⁸⁶ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. p. 149-150.

África saariana, como posteriormente¹⁸⁷ já que os seus talentos teriam ajudado em atividades naquele continente e depois, para tentar se aproximar do rei por meio do secretário de Felipe II, António Gracián¹⁸⁸.

Como já visto, desde a conversão forçada no início do século XVI alguns religiosos como o arcebispo de Granada, Fernando de Talavera, dispunham-se a catequizar os mouros em árabe, ainda que tenham advertido os mouriscos a o esquecerem. Até o momento da expulsão essa possibilidade foi considerada aceitável por muitos. Lembra Magnier que "Talavera foi o primeiro expoente da conversão pela persuasão e atração no período inicial da Espanha Moderna"¹⁸⁹ apontando ainda a preferência do mourisco e jesuíta Ignácio de las Casas (entre outros) pelo árabe e, em consequência por essa estratégia, a partir dos anos 1560, em Valencia:

Quando Las Casas percebeu a importância do árabe para a conversão dos mouriscos de Valencia ele se dedicou profundamente aos estudos da cultura islâmica, em *especial do Corão, para ser capaz de enfrentar discussões com alfaquíes e mouriscos educados*.¹⁹⁰

Conta-nos Vincent que um dos familiares do frei Talavera

hizo buscar de diversas partes sacerdotes, así religiosos como clérigos, que supiesen la lengua arábica; e así fizo en su casa pública escuela de arábigo en que la enseñasen; y él, con toda su tanta edad y experiencia y diligencia, se abajaba a oír y aprender los primeros nominativos, y así aprendió algunos vocablos...¹⁹¹

¹⁸⁷ O soldado permaneceu por 22 anos no norte da África em serviços militares, por volta dos anos 50 do século XVI. MEDIANO, op. cit., p. 378 e RAMOS, Valeriano Sánchez, El mejor cronista de la guerra de los moriscos: Luis del Mármol Carvajal. *Sharq al-Andalus*, n.13, 1999, p. 236.

¹⁸⁸ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 149.

¹⁸⁹ MAGNIER, op. cit., p.14. "Talavera was the earliest exponent of conversion by persuasion and attraction in Spain in the early modern period." (tradução minha)

¹⁹⁰ MAGNIER, op. cit., p.15 "Once Las Casas realized the importance of Arabic for the conversion of the Moriscos of Valencia he immersed himself in studies of Islamic culture, particularly the Qur'ān, in order to be able to engage in disputation with alfaquíes and educated Moriscos". (tradução minha) Sobre este tópico um debate bem posterior contemplando dois pontos de vista opostos são apresentados, no começo do século XX, tratando de situações em que a pregação católica se deu efetivamente em língua árabe, embora a posição do autor coloque que o problema religioso seria menos relevante se considerado o aspecto político (nacional). BORONAT Y BARRACHINA; DANVILLA Y COLLADO, op. cit., p. 229-231.

¹⁹¹ VINCENT, op. cit., p. 116. Tradução minha: "... fez buscar de diversas partes sacerdotes, assim religiosos como clérigos, que soubessem a língua arábica; e assim fez em sua casa pública escola de árabe e que a ensinassem; e ele, com toda a sua tanta idade e experiência e

Estes religiosos embora realizando um trabalho que visava a incorporação da minoria mourisca ao cristianismo, procuravam soluções que num primeiro momento os aproximassem dos árabe falantes para realizar um trabalho que não foi efetivamente concretizado devido ao batismo forçado, sempre com o mesmo fim: a conversão à fé cristã. Deste modo agiam inquisidores de bispos tais como Martín García que fazia suas prédicas em Granada em árabe já em 1500 (depois seria arquidiácono de Daroca), sendo verificada esta corrente nas recomendações feitas ao clero do obispado de Granada nos anos de 1500: *“El cura o beneficiado que no supiera la lengua árábica no confiese a ninguno que no supiere aljamía, sino solamente aquellas personas que él entendiére que le podrán entender”*¹⁹². Vincent ainda nos situa que ainda existiam com esse perfil religiosos franciscanos e jesuítas, estes em especial pois o ensino em língua árabe foi uma das pedras angulares de sua ação no meio mourisco tendo em vista a necessidade de se fazer compreender. Na década de 1560 o reitor do colégio de Gandía sentia falta a predicação em árabe. Fora de Granada, em Aragão existia confiança no apostolado de mouriscos que tinham sido da Companhia¹⁹³. Esta realidade para Vincent leva a inferir que por muitos motivos a língua árabe estava bem difundida na sociedade cristã¹⁹⁴.

Se Marmol descreve a língua árabe como sendo equivocada e contraditória, gerando confusão entre os mouriscos, porque não estudariam mais a gramática árabe, o próprio trasladador das profecias ou *jofores*, o licenciado Alonso de Castillo teria-lhe dito que os achou mal escritos e os leitores copistas os deveriam ter entendido errado.

La lengua árabe es tan equivocada, que muchas veces una mesma cosa, escrita con acento agudo, ó luengo, significa dos cosas

diligência, se abaixava a ouvir e aprender os primeiros nominativos e assim aprendeu alguns vocábulos."

¹⁹² Idem. "O padre ou beneficiado que não soubesse a língua árabe não confessasse a ninguém que não soubesse aljamia, mas somente aquelas pessoas que ele entendesse que podem lhe entender". (tradução minha)

¹⁹³ VINCENT, Ibidem, p. 116.

¹⁹⁴ VINCENT, Ibidem, p. 117. O autor considera que este aspecto descuidado ao abordar o tema e a sua existência complica ainda mais uma situação já singularmente confusa.

contrarias; y lo mesmo hace estando escrita con un acento y con una ortografia en diversas oraciones : y no es de marabillar, que los Moriscos, que no usaban ya de los estudios de la gramática arabe, sino era á escondidas, leyesen y entendiesen una cosa por otra¹⁹⁵.

O comentário do cronista se constituía numa representação que era também forte em outros textos, conforme lembra Percebal¹⁹⁶, pois era considerada uma língua estranha ou uma forma diversa do romance, anómala e temível, a respeito disso são unânimes os escritores como Gaspar de Aguilar (1561-1623), Damián Fonseca (1573-1627?), Pedro Aznar Cardona (final do XVI-meio do XVII) ou Bernardo Aldrete (1560-1641), “a língua acaba aproximando-os aos animais, às bestas sem domar”¹⁹⁷. Existe um outro aspecto nesta questão: a decadência do uso do idioma pelos mouriscos, mesmo aqueles que eram considerados versados e especialistas em estudos corânicos. Após tantas restrições a conservar escritos, contratos e outros documentos produzidos em árabe, verifica-se o esquecimento, o apagamento e a mescla com as línguas romances. López-Baralt insiste neste ponto relacionado ao gradual e inexorável “silenciamento histórico, à absorção cultural” desta comunidade¹⁹⁸. A dificuldade atestada pelo mourisco Castillo é reiterada, por exemplo, pelo douto poeta aljamiado Mahomet Rabadán, quem escrevendo desde o exílio informa sobre a “extremada dificuldade em compilar tratados de doutrina na Espanha muçulmana que deixava de existir”¹⁹⁹.

O mourisco Francisco de Espinosa cujo conhecimento do árabe era tão frágil acaba por fim confessando que

... era verdad que el avia sido moro y temido y creydo hasta el dia de oy que hera buena la ley y seta de mahoma porque en ella pensava se havía de salvar el y los otros y que esto lo avia tenido en su pecho. Y que aunque avia ydo muchas veces a misa y en ellas rezava que siempre estava moro. Y que hera verdad lo que los testigos dezian y que el se pensava salvar en la dicha

¹⁹⁵ *História del rebelion de Granada*, op. cit., Libro Tercero, Capítulo primero, Flv. 44.

¹⁹⁶ PERCEBAL, In: MOLINER PRADA, op. cit., p.58.

¹⁹⁷ Idem. “Los moriscos se expresan «con sordas algarazas», con más «vocinglería y griterío» que sus vecinos los cristianos viejos y siempre ventilan «sus asuntos con gritos y voces desmesuradas». «Ya que defienden sus argumentos de modo bestial, a gritos, como lo mandó por religión el pleitista Mahoma».

¹⁹⁸ LÓPEZ-BARALT, Luce. Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca. *Bulletin Hispanique*, v.82, n.1-2, 1980, p. 56.

¹⁹⁹ LÓPEZ-BARALT, op. cit., 1980, p. 46.

ley de mahoma como los cristianos en la suya y que no havia echo otras cerimonias ningunas de la dicha ley y que desde oy en adelante el maldezia la dicha secta de mahoma y se apartava della porque entendia que era secta mala...²⁰⁰

Condenando-o a perder todos os seus bens e excomungando-o, o Tribunal volta atrás apesar de fazê-lo passar três anos em prisão e outras punições, termina por orientar a recepção de volta aos braços da Santa Mãe Igreja. Impossível saber o que se passa no coração deste mouro tão convicto de sua salvação nesse Maomé cuja “seita” indicava práticas que nem mesmo entendia, mas não há como desconfiar que a sua conversão estivesse relacionada ao medo e perder tudo, inclusive a vida²⁰¹.

Quanto ao aspecto intelectual, é evidente que a decadência dos estudos ocorria também pela falta de mestres que ensinassem a língua. Entretanto não convém generalizar sobre este tópico, pois no âmbito da cultura religiosa dos mouriscos (como em outros aspectos) existiam diversos níveis como explica Cardaillac: o do povo iletrado (que assimilava à sua maneira a doutrina recebida de forma clandestina), o das pessoas que sabiam ler e que transmitiam essa cultura e por fim, o dos *alfaquíes* e pessoas sábias que escreviam os textos²⁰².

²⁰⁰ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 1996, p. 104. "... era verdade que ele havia sido mouro e temido e acreditado até o dia de hoje que era boa a lei e a seita de mahoma porque nela pensava e havia de salvar-se ele e os outros e que isto o havia tido em seu peito. E mesmo que havia iso muitas vezes à kissa e nelas rezava ele sempre estava mouro. E que era verdade o que as testemunhas diziam e que ele pensava salvar-se na dita lei de maohoma como os cristãos na sua e que não havia feito outras cerimônias nenhuma na dita lei e que desde hoje em diante ele maldizia a dita seita de mahoma e se afastava dela porque entendia que era seita má..." (tradução minha)

²⁰¹ Já vimos que este recurso, *taqiyya*, não era condenado pelo Islã e que a dissimulação era quase uma obrigação do muçulmano, garantindo a sua sobrevivência em meio a esta situação de vida ou morte. De acordo com a tradição teológica islâmica, o *Mu'tazilismo*, observam-se algumas sutilezas sobre esta prática, pois existe uma posição que se situa numa interpretação diversa sobre o que Deus demanda de um indivíduo que é coagido à apostasia. Ao invés de permitir proferir a descrença, o Corão, de acordo com esta interpretação, meramente permite a insinuação (*ta'rid*) de descrença (16:106). Esta posição é explicada por 'Abd al- Jabbār: "*That which we have judged to be good is similar to the utterance of disbelief, but without being a factual statement. Rather, it is an insinuation or merely an act of repelling harm, without one intending it as a factual statement. Or one may say it as a factual statement, but as a quotation from another person, so that it is true. All of this would be evil to do in the absence of [the need for] dissimulation (taqiyya).*" Compulsion and Moral Agency in Mu'tazilism. In: SYED, Mairaj U. *Coercion and Responsibility in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 62.

²⁰² CARDAILLAC, Ibidem, p. 67.

Luce López-Baralt reforça que a perda da língua corânica resultava particularmente dolorosa para o crente muçulmano não somente desde o ponto de vista cultural, mas também do religioso devido aos motivos já mencionados²⁰³. Cita um exemplo aterrador: num processo inquisitorial, um mourisco (1561-1562 em Cuenca) não sabia mais o significado de algumas palavras básicas do cotidiano árabe²⁰⁴. Uma frase integra o processo inquisitorial contra o mourisco castelhano Francisco de Espinosa por cometer diversos atos “delituosos heréticos e dito palavras irreverentes e injuriosas e escandalosas, dentre elas uma oração quando indagado se os mouros tinham preces”. Primeiro disse que não era momento de falar naquilo, mas ao lhe ser reiterado o pedido, teria pronunciado: “*handurilá dela lazazmin hurrazman hurrazmin*”²⁰⁵. Segundo o acusado isso seria uma oração, mas é apenas o início de uma expressão que inclui a frase normalmente usada a título de resposta a um cumprimento *al-hamdu i-Llāhi* (“com a graça de Deus”) e que contém o nome divino. Conforme assume em seguida, Espinosa não sabe o que está dizendo, apenas reage a um desafio²⁰⁶.

López-Baralt acredita que a extinção dos mouriscos como comunidade cultural vai se denunciando por meio da linguagem: já começam a ser outro povo²⁰⁷ e que diante dessa perda do árabe, mesmo com a sua combatividade, a comunidade começa a ser mais anti-cristã do que muçulmana²⁰⁸. Por fim, e baseada na formulação de Hegyi a autora portorriquenha considera que mais do que por motivos de segredo no conteúdo dos textos, os autores mouriscos acabam se apegando ao *alifato* pela razão da “dignidade sacra que os caracteres árabes conservavam para eles e seus leitores clandestinos”²⁰⁹. Essa pseudo escrita árabe constitui-se num resíduo

²⁰³ LÓPEZ-BARALT, Ibidem, 1980, p. 25.

²⁰⁴ LÓPEZ-BARALT, op. cit., p. 24 “Francisco de Espinosa alega en un proceso inquisitorial que « él no sabía mas palabras en arábigo que eran *El handurila dela bradamin hurrazmin* y que no sabía que se querrrian dezir »”. O processo está incluído em GARCÍA-ARENAL, op. cit., 1996, p. 97-106.

²⁰⁵ Algo como “com a graça de Deus clemente misericordioso agora e sempre”, mas com a transliteração incorreta.

²⁰⁶ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 1996, p. 101 (nota 2): “*Al contrario que el judeo-converso que trata de borrar su linaje e integrarse en la sociedad cristiana, el morisco se siente orgulloso del suyo y de los epítetos (peyorativos del cristiano viejo que lo ponen de manifiesto)*”.

²⁰⁷ LÓPEZ-BARALT, Ibidem, p. 33.

²⁰⁸ LÓPEZ-BARALT, p. 41.

²⁰⁹ LÓPEZ-BARALT, Ibidem, p. 25. Tradução minha.

evocativo da cultura islâmica; a beleza dos caracteres e o enigmático significado de palavras escritas (com muitos erros²¹⁰) a esta altura poderiam implicar em algum pertencimento a um mundo que já não mais existia na Península Ibérica²¹¹.

Talvez o idioma árabe pudesse ser entendido como um lugar de memória para mourisco, ainda que por pouco tempo e de forma imperfeita. Ao tratar uma problemática do século XVI com este conceito formulado por Pierre Nora²¹² para entender em especial questões do século XX, arrisco incorrer num indesejado anacronismo²¹³, entretanto diante do inexorável esquecimento da cultura hispano-muçulmana (compulsoriamente provocado pelo Estado monárquico, pela Igreja, enfim pela busca de uniformização das sociedades europeias no período), daí essa relação: a língua árabe como lugar de memória para o mourisco tendo em vista que “os lugares de memória são, antes de tudo restos”²¹⁴. Meneses sintetiza conceito de Nora como um “ponto de condensação, de sentido material, simbólico e funcional”²¹⁵. Como podemos constatar para o mourisco granadino, sobretudo, a língua árabe poderia ser considerada uma condensação do Islã, nas leituras corânicas, na prece, nos usos contratuais, na escrita (que impregna não apenas manuscritos, mas também mesquitas, arcos, banhos), além do aspecto funcional: nomes de indivíduos, práticas, lugares.

²¹⁰LÓPEZ-BARALT, Ibidem, p. 33. “*El lenguaje y la simbología técnica islámica se va pues desconceptualizando en manos de los criptomusulmanes de XVI y comienza a no corresponder al de sus cultísimos antepasados. La extinción de los moriscos como comunidad cultural se va delatando a través del lenguaje: ya comienzan a ser otro pueblo*”.

²¹¹ López-Baralt apresenta um documento de um mourisco famoso pelos conhecimentos corânicos e do árabe que desconhece as vogais longas do *aljamiado*, um conhecimento básico para qualquer iniciante na língua árabe, da qual o aljamiado é uma derivação: “Considera [o Mancebo de Arévalo] que as letras *álif* (ا), *ba* (ب) e *jim* (ج) são as 'vogais' do *aljamiado* (quando, naturalmente, salvo o alif - não o são sequer em árabe)”. Ibidem, p. 28. (Tradução minha). Cabe um alerta: os cristãos velhos promoveram o aljamiado entre os mouriscos.

²¹² NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares. Trad. *Revista Projeto História*. São Paulo, n.10, p.7-28, Dez/1993.

²¹³ Sobre isto aponto que Fuchs ao estudar determinadas obras do século XVII onde elementos da cultura material são contemplados trabalha com a ênfase que o lugar de memória recebe dos escritores. FUCHS, op. cit., p. 48: “*More important, the emphasis on the lieux de mémoire in these texts reminds us that the history of maurophilia in sixteenth-century Spain must necessarily go beyond the texts themselves to a consideration of physical monuments and, indeed, the general built environment.*”

²¹⁴ NORA., op. cit., p. 12.

²¹⁵ MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A História, Cativa da Memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, v.34, p. 21, 1992.

Esta reflexão historiográfica sobre o estatuto da língua árabe como lugar de memória para os mouriscos do século XVI, é uma forma complementar (ao argumento do Islã e a relação com o árabe) de entender a insistência desta comunidade em difundir, preservar e esconder manuscritos que nem mesmo compreendiam plenamente. Assim temos que o idioma árabe funcionaria como um “clarão da memória” que, segundo as postulações de Nora, seria a “finalização de seu desaparecimento no fogo da história”²¹⁶. O mourisco como coletivo busca preservar as suas tradições (entre elas a sua língua) fincadas no passado de *Al-Andalus*, mantidas por mais de sete séculos. Dessa forma, seguindo a reflexão de Meneses sobre este assunto, “a memória aparece enraizada no passado, que lhe fornece a seiva vital e ao qual ela serve, restando-lhe, quanto ao presente, transmitir-lhe os bens que já tiver acumulado. (...) A elaboração da memória se dá no presente e para responder a solicitações do presente”²¹⁷, vale dizer, as tentativas da comunidade de se apegar a um idioma que nem mais entendem estaria vinculada a essa necessidade de memória.

Em seu “*racionamento*”²¹⁸ sobre um dos diversos pontos da Pragmática antimourisca, no caso do uso da língua árabe, Nuñez Muley lembra que

Quando los naturales de este reyno se convirtieron á la fe de Jesu Christo, ninguna condición hubo que les obligase á dexar el habito ni la lengua...

Retoma este ponto um pouco adiante

Pues vamos á la lengua árábica, que es el mayor inconveniente de todos. Como se ha de quitar á las gentes su lengua natural con que nacieron y se criaron?²¹⁹

²¹⁶ NORA, Ibidem, p. 14.

²¹⁷ MENESES, op. cit., p. 11.

²¹⁸ Poderíamos traduzir como “arrazoador”, *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. IX, Fol. 38.

²¹⁹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. IX, Fol. 38 e Fol. 40. Tradução minha: “Quando os naturais deste reino se converteram à fé de Jesus Cristo, nenhuma condição houve que os obrigasse a deixar o hábito nem a língua” e “Vamos pois à língua árabe, que é o maior inconveniente de todos. Como se ha de tirar das gentes a sua língua natural com que nasceram e foram criados?”.

Além de rememorar as capitulações, Nuñez Muley evoca a questão da universalidade do árabe na Península Ibérica e além,

los Egipcios, Surianos, Malteses y otras gentes Christianas en arábigo hablan , leen y escriben , y son Christianos como nosotros

Quanto à restrição do uso do árabe em contratos: "*y aun no se hallará, que en este reyno se haya hecho escritura, contrato ni testamento en letra arábiga desde que se convirtió.*"²²⁰ Muley insiste no ponto acima, em muitos lugares como Jerusalém ou a ilha de Malta, no caso cristãos e fidalgos, é comum que falem árabe, rezando missas em língua árabe, já que não sabem falar castelhano. Justifica ainda que se fosse contra a santa fé católica os doutores e sacerdotes não o permitiriam. Para além desta questão que busca afastar a língua da religião, o ancião explica a dificuldade no aprendizado do castelhano e mesmo o árabe, que não é o mesmo em todos os lugares²²¹ indicando o que muitos estudiosos insistem: não havia um único mourisco, mas vários. Muley Nuñez remete à pluralidade dos sotaques e formas de falar o árabe pelo povo granadino, aqui num trecho incluído no impresso de Marmol

Quantas personas habrá en las villas y lugares fuera de esta ciudad y dentro de ella , que aun su lengua árabe no la aciertan á hablar, sino muy diferente unos de otros, formando acentos tan contrarios, que en solo oír hablar un hombre Alpuxarreño, se conoce de que taa es: nacieron y criáronse en lugares pequeños, donde jamas se ha hablado el aljamia²²², ni hay quien la

²²⁰ "e ainda não será encontrado, que neste reino tenha sido feita escritura, contrato nem testamento em letra arábica desde que converteu." (tradução minha) *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. 9, p. 93.

²²¹ Francisco Núñez Muley, Memoria. In: GALLEGU BURÍN, Antonio; GÁMIR SANDOVAL, Alfonso; VINCENT, Bernard. *Los moriscos de Reino de Granada: Según el Sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 1996, p. XLIX.

²²² Aljamiado é qualquer língua escrita com caracteres árabes. Na Península Ibérica seria a língua romance (o castelhano que já se impunha), em outros lugares por exemplo poderia ser o turcomano (escrito em caracteres árabes até a reforma realizada no século XX por Mustafá Kemal, Ataturk). Mercedes García-Arenal explica que se trata de uma língua especial, a variante islâmica do espanhol. Considera que a literatura aljamiada tem um caráter didático de temática majoritariamente religiosa e legal, dedicada a transmitir e a guardar entre os mouriscos os fundamentos da lei e da crença islâmica, bem como histórias de heróis islâmicos, narrativas épicas dos primórdios do Islã ou que poderia ser chamada de "história sagrada". Outros temas: medicina popular, magia, profecias, ditos e castigos morais e instruções de como sair de Espanha (itinerários); teatro, poesia originárias da literatura hispânicas contemporânea

entienda, sino el cura, o el beneficiado, o el sacristán, y estos hablan siempre en arábigo, dificultoso será, y casi imposible, que los viejos la aprendan en lo que les queda de vida, quanto mas en tan breve tiempo como son tres años, aunque no hiciesen otra cosa sino ir y venir á la escuela.²²³

Como mencionado acima, a *Memoria*, de Nuñez Muley sofreu uma edição no texto de Marmol, a alteração ocorrendo no cerne dos próprios arrazoados do mourisco que ficaram bastante compactados, não é possível cotejar os dois devido a essa edição feita por Marmol. Isso é observado nas duas impressões vistas aqui (1600 e 1797) e não deixa de ser curioso como a versão do cronista é a que mais circula nas citações de fontes bibliográficas e que não são poucas²²⁴. Como exemplo o texto abaixo foi retirado da parte do Memorial já mencionada, sem edição

que personas ynfinitas avra y ay en las villas y lugares fuera de esta cibdad y aun dentro en ella que aun su lengua araviga no la açiertan a hablar sino muy diferentes unos de otros, y no es en su mano poder mas por la usansa y lo que as acostunbrado, pues quanto mas dificultosa sera de apremialles a que depriendan la lengua castellama, pues que siendo toda una la suya no la açiertan a hablar en algunas partes!²²⁵

conhecida dos mouriscos e que conheciam e desfrutavam, além do conhecimento e uso de obras de devoção católicas. GARCÍA-ARENAL In: RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 39.

²²³ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Fol. 40. "Quantas pessoas haverá nas vilas e lugares fora desta cidade e dentro dela, que ainda a sua língua árabe não a conseguem falar direito, a não ser muito diferente uns de outros, formando acentos tão contrários, que só de ouvir falar um homem alpujarenho se conhece de que *taa* é: nasceram e se criaram em lugares pequenos, aonde jamais se tem falado a aljamia, nem tem quem a entenda, a não ser o padre, ou o beneficiado, ou o sacristão, e estes falam sempre em árabe, dificultoso será, e quase impossível, que os velhos a apreendam no que lhes resta de vida, quanto mais em tão breve espaço de tempo como são três anos, mesmo que não fizessem outra coisa senão ir e vir à escola." (tradução minha)

²²⁴ Caro Baroja menciona como referência desse original no texto de K. Garrard: "The original memorial of Don Francisco Núñez Muley", em *Atalante*, v.2, n. 4, outubro/1954, p. 198-226, disponível na BNE. O Memorial foi também incluído na íntegra na edição fac-símile no Apêndice de BURÍN; SANDOVAL; VINCENT p. XXXIII-LII retirada de R. FOULCHÉ-DELBOSC, *Revue Hispanique*, 1899, p. 205-239, e aqui utilizada.

²²⁵ Francisco Núñez Muley, *Memoria* In: BURÍN SANDOVAL; VINCENT, op. cit, p. XLIX. "que pessoas infinitas haverá e há nas vilas e lugares fora de esta cidade e ainda dentro dela que ainda sua língua árabe não a acertam a falar senão muito diferentes uns de outros, e não está em sua mão poder mas pela usança e o que as acostumam, pois quanto mais dificultosa será de obriga-los a que aprendam a língua castelhana, pois que sendo toda a sua não a acertam a falar em algumas partes". (tradução minha)

No seu Memorial Nuñez Muley²²⁶, segundo Vincent, estaria ciente da ambiguidade da situação e “tenta demonstrar que não é repreensível nenhuma dessas práticas ‘exteriores’: uso da língua árabe...” Embora considere hábil a argumentação do mourisco, Vincent a considera dentro da lógica proposta pelos adversários, respondendo ponto por ponto ao disposto na Pragmática e assim tendo se autoimposto a definição cultural do ser mourisco normatizada pela reunião de Madri de 1566 (que gerou a Pragmática) e o próprio *Sínodo de Guadix e Baza*. O que se pode dizer sobre isto, se o próprio Vincent define o velho Muley como um “colaborador”²²⁷ para através deste modo de agir conseguir salvaguardar a cultura e as práticas dos naturais.

O mourisco ainda coloca que

Claro está ser este un articulo inventado para nuestra destruicion; pues no habiendo quien ensene la lengua aljamia, quieren que la aprendan por fuerza, y que dexten la que tienen tan sabida, y dar ocasión á penas y achaques: y á que viendo los naturales que no pueden llevar tanto gravamen, de miedo de las penas dexten la tierra, y se vayan perdidos á otras partes, y se hagan monfies. Quien esto ordeno con fin de aprovechar, y para remedio y salvación de las almas, entienda que no puede dexar de redundar en grandísimo daño, y que es para mayor condenación.

Vincent observa que entre 1568 e 1609, 406 pessoas (mestres escola, médicos, notários, labradores alfaiates) foram condenadas pela Inquisição de Zaragoza por terem conservado escritos, semelhante situação tendo se dado no caso de mouriscos castelhanos e navarros²²⁸.

Por fim, por meio de uma *Provisión* de 17 de novembro de 1566²²⁹, o rei Felipe II determinam que os mouriscos granadinos deveriam aprender o castelhano num prazo de três anos. Nela apontavam como um dos principais

²²⁶ Um mourisco que, de acordo com a documentação disponível, pode ser considerado genuinamente convertido e, portanto, não um praticante da dissimulação, a *taqiyya*.

²²⁷ Com uma agência positiva em relação à pressão sobre a sua comunidade. VINCENT, op. cit., p. 91-93. Harvey esclarece que essa denominação vem sendo utilizada por historiadores modernos. HARVEY, op. cit., p.211. Voltaremos a isso posteriormente.

²²⁸ VINCENT, Ibidem, p. 107.

²²⁹ AGS, RGS,1566,11,17. 1566, noviembre, 17, Madrid. “*Provisión de Felipe II por la que se obliga a los moriscos granadinos a aprender el castellano en el plazo de tres años*” Documento 25. (documento transcrito) RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 99.

impedimentos para que fossem bons cristãos e continuassem a viver em sua “antiga e danada seita”; homens, mulheres e crianças a usavam o árabe falando, escrevendo, lendo (o que já abordamos) e fazendo as suas escrituras, contratos e testamentos e outras negociações. O rei lembra que a ordem já tinha sido dada no passado e mesmo assim não se havia cumprido nem executado. A pena por falar, ler, escrever em público ou em segredo seria de prisão por 30 dias na cadeia, desterro por dois anos do dito reino, e pagamento de seis mil maravedíes (pela segunda vez a pena seria duplicada e pela terceira será desterrado perpetuamente do reino de Granada).

A medida que anula os contratos e testamentos e quaisquer outras escrituras escritas em árabe torna propriedades e demais bens imóveis e móveis sem valor. Em virtude destes documentos estarem em árabe, “*ni ningun valor y hefecto y no hagan fee en juicio ny fuera del, ni en virtud dellas se pueda pedir ni demandar ni tengan fuerza ni vigor alguno*”. Quantos contratos se apresentariam em árabe? De quê tipo eram? Atingiam as elites mouriscas? E como essa medida foi implementada pela burocracia do reino, caso tenha sido? A deportação dos mouriscos do reino de Granada estaria relacionada com estes contratos em especial os de posse da terra? Pela documentação aqui analisada e mesmo diante das fontes historiográficas estas perguntas tendem a permanecer em aberto. Pode-se imaginar também que esses contratos tenham sido destruídos ou na melhor das hipóteses escondidos como tantos livros dos mouriscos e de outros grupos segregados. Um argumento que contraria essa hipótese é que durante a revolta das Alpujarras os mouros atacaram com maior virulência os padres, religiosos em igrejas e destruíram os altares e símbolos da cristandade, indicando que os atritos com a comunidade cristã velha estariam relacionados à Igreja e ao catolicismo opressor.

Sabemos pelas pesquisas de Ana Labarta e Carmen Barceló²³⁰ que os mouriscos valencianos continuavam utilizando o árabe nas suas vidas (apesar da proibição do uso pelas Cortes Valencianas em 1564 e Felipe II ter feito o mesmo na coroa de Castela em 1567), e que fundos documentais contém

²³⁰ BARCELÓ, Carmen; LABARTA, Ana, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana, 1401-1608*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 2009, p. 345. Os fundos documentais analisados nesta obra abrangem os séculos XV, XVI e XVII.

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 de contábeis, incluindo a venda de uma mula, referentes ao período 1581-1609. Embora se trate de situações diversas em reinos diferentes há de se levar em consideração esta pesquisa.

Voltando um pouco no tempo temos que as capitulações de Granada (1492) determinavam que todos os documentos legais escritos em árabe pelos *alfaquies* dos mouros e *cadies* iriam ser considerados tão válidos como os documentos escritos por "nossos tabeliões públicos". Ao fazer um cuidadoso escrutínio sobre esta cláusula, Harvey observa que nada diz sobre o uso de árabe nas cortes *no futuro*, quando, é claro não haveriam mais oficiais muçulmanos que pudessem elucidar estes "igualmente válidos" instrumentos legais²³¹. As problemáticas dos mouriscos discutidas pelos autores aqui consultados não tratam especificamente ou a fundo deste importante ponto.

Francisco Nuñez Muley toca também no tema das escrituras e títulos (e livros), mas existe alguma confusão sobre este tópico pois o rei tinha determinado que os livros em árabe²³² fossem entregues às autoridades no prazo de 30 dias, mas não as escrituras, testamentos e outros documentos. O mourisco entende que pelo grande volume das escrituras seria impraticável serem entregues, por serem de extrema necessidade para estas pessoas no caso de seus pleitos e ainda pois, mesmo podendo ser *romançados* somente havia um *romançador* em todo o reino e devido a isso os escritos em arábico se perderiam

Pues que se puede perder en esto de haziendas e memorias, pues que no les queda las antiguas por donde conozca cada uno lo suyo, pues como haran los xelizes y ofícios que tienen trato de neçexidad an de dar quenta particularmente en la dicha

²³¹ HARVEY, op. cit., p. 47.

²³²Chartier explica que a relação do rei com os livros expressaria de forma exemplar uma ambivalência que de um lado o faz controlar, censurar, proibir mas por outro, abriga ambiciosas empresas editoriais e constrói a biblioteca de San Lorenzo de O Escorial. Se deveria sepultar os "maus livros", publicados pelos adversários da fé católica e condenados pelos Índex, a biblioteca do monastério era também o instrumento que permitia a publicação de edições corretas dos textos canônicos da tradição cristã. CHARTIER, Roger. Prólogo. In: BOUZA, Fernando. *Imagen y Propaganda, Capítulos de Historia Cultural del reinado de Felipe II*. Madrid: Akal, 1998, p. 8. E não podemos deixar de mencionar que tal conjunto de livros recebeu exemplares de livros em árabe, ainda que com restrições temáticas como abordamos neste capítulo, tendo sido composto com auxílio do mourisco Alonso del Castillo.

lengua araviga porque no pueden cunplir con las personas que acuden a ello ansi a vender sus sedas si no les dan çedulas [aqui trata do comércio da seda] ...

Pues tratemos agora en lo preñçipal de las memorias que an de tener los nuevamente convertidos para tratar unos con otros no siendo los negoçios nesçesarios de obligaçon no conoçimiento sino memorias asentadas en sus libros de lo que deven o les deven, e demas della los ofiços tales como tintoreros que an de tener quenta en cada madexa que les traen ansi de seda [mais sobre o tema seda]... para que no se pierdan las memorias de cada cosa e quenta, pues an usado esto e no saben otra cosa que rremedio ternan en ser apremiados a que todo esto çese dentro de três años...²³³

2.4 - As Capitulações de Granada (1492) na crônica de Marmol

Em sua crônica, Luis del Marmol Carvajal, narra os acontecimentos ocorridos entre 1568 e 1570 no reino de Granada, culminando com a deportação dos mouriscos para o reino de Castela. Incorpora também uma série de outras informações e memória de outros acontecimentos da história do reino: os primeiros assentamentos, os mouros e a queda do reino muçulmano, incluindo as capitulações, entre outras.

O cronista detalha os termos das capitulações que, como sabemos, tiveram uma curta duração e foram sendo desconsideradas pelos sucessivos monarcas cristãos. Foram acordadas com o alcaide Bulcacin el Mulech em nome do rei mouro que Marmol denomina ao que parece de Abi Cacem el Maleli, "*con poderes bastantes para que otorgase lo que sus Altezas pedian*"²³⁴. O cronista acrescenta: "*y tres días después se concluyeron los capítulos que sus Altezas*

²³³ BURÍN; SANDOVAL; VINCENT p. XXXIII-LII retirada de R. FOULCHÉ-DELBOSC, *Revue Hispanique*, 1899, L. Tradução minha: "Pois que se pode perder nisto de bens e memorias, pois que não lhes restam as antigas por aonde conheça cada um o que é seu, pois como farão os ??? e ofícios que tem trato de necessidade farão para dar conta particularmente na dita língua arábica porque não podem cumprir com as pessoas que chegam a isso assim a vender as suas sedas se não lhes dão cédulas ... Pois tratemos ago no principal das memórias que haverão de ter os novamente convertidos para tratar uns com outros não sendo sen]ao memórias assentadas em seus livros do que devem ou lhes devem e demais dela os ofícios tais como tintureiros que haverão de ter em conta em cada madeixa que lhes trazem assim de seda ... para que não se percam as memórias de cada coisa e conta, pois tem usado isto e não sabem outras coisa que remédio tenham de ser premidos a que tudo isto cese dentro de três anos..."

²³⁴ *Historia del Rebelion y castigo de los Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Fol. 23 (p. 53) [livro impresso digitalizado Biblioteca Nazionale Centrale de Roma Vittorio Emanuele].

*concedieron generalmente á la ciudad de Granada y lugares de aquel reyno que se viniesen á rendir,...*²³⁵

As condições de rendição do rei muçulmano – Muley Baavdil²³⁶, o controle da fortaleza de Alhambra e outros locais estratégicos ou “*fuercas de la dich cibdad*” são organizados pelas capitulações. E a partir daí, regulam também a situação dos súditos que passam a dever obediência aos novos monarcas e, ao mesmo tempo garantindo “para todo sempre”²³⁷ proteção aos antigos governantes, seus nobres e população natural²³⁸ que ficaria sob proteção real. O rei mouro teria direito (a vender ou alienar) a certas vilas e lugares desde que numa eventual venda dessem prioridade aos monarcas espanhóis, estes com direito às fortalezas e torres no litoral. O rei deposto receberia ainda mercês dos novos reis: moinhos de azeite, hortas e terras por ele herdadas do tempo de seu pai, Muley Albuhaçen. E ao sair da cidade de Granada, Boabdil poderia viver aonde quisesse nesses lugares. Sobre os bens, as disposições também explicitavam direitos adquiridos pelo rei mouro, servidores e empregados quanto a bens e heranças tomados de cristãos e de mouros que não poderiam ser retomados pelos novos monarcas nem descendentes. No caso do antigo rei, seus filhos e criados desejarem partir, os novos reis deveriam providenciar transporte²³⁹ sem risco de ataque. E assim, na data de 25 de novembro de 1491, celebram o documento que guardaria as capitulações: “...*seguramos e prometemos por nuestra fee e palabra real (...) todo lo contenido en esta capitulación*”²⁴⁰.

²³⁵ Ibidem, fl. 21 (p.54) "com poderes suficientes para que outorgasse o que suas Altezas pediam" e "e três dias depois concluíram-se os capítulos que suas Altezas concederam geralmente à cidade de Granada e lugares daquele reino que viessem a se render,..." (tradução minha)

²³⁶ 4º parágrafo do texto das *Capitulaciones de los Reyes Católicos con el alcalde Bulcacin el Mulech, en nombre del rey de Granada, Mulay Boabdil, para la entrega de la ciudad de Granada*. 1491, 25 de noviembre. Real de la Vega de Granada.AGS, PTR-LEG, 11, 207 (texto impresso e imagen do original). RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 52.

²³⁷ “*Para siempre jamás*”.

²³⁸ “... *alcaydes, alcaides, alfaquis, sábios, moftys... chicos e grandes, machos e hembras*”. Ibidem, p. 52.

²³⁹ “... *dos carracas de genoveses, livres e orras e francas de todos los fletes e derechos... non levando tiros de pólvora...*” *Capitulaciones de los Reyes Católicos con el alcalde Bulcacin el Mulech* ...RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 54.

²⁴⁰ Idem. “... *asseguramos e prometemos por nossa fé e palavra real (...) tudo o contido nesta capitulação*”. (tradução minha)

Ao dedicar especial atenção a aspectos do direito canônico, Poutrin aponta duas questões importantes: a) no século XI o papa Alexandre II considerava justo o combate contra muçulmanos (por perseguirem os cristãos e os expulsarem de suas cidades e terras), não existindo motivo para combater os judeus por viverem em condição de submissão aos cristãos; b) em 1492, como vimos, aconteceu o contrário²⁴¹ embora considerando-se nesse momento que a diferença de religião não deveria ser motivo para expulsão mas na aceitação de viver pacificamente. A autora aponta que os novos monarcas não desejavam despovoar reino de Grana, escolhendo manter a população, definindo direitos por meio das capitulações²⁴².

Destacamos aqui uma das questões-chave suscitadas por esta crônica: embora escrita em 1580 somente foi publicada em 1600. Se Marmol buscava reconhecimento do rei Felipe II, almejando inclusive o cargo de cronista real de Velez-Málaga porquê dessa demora se já tinha obtido a autorização para impressão em 1580? E talvez um olhar mais detalhado sobre este capítulo lance alguma luz sobre o mistério. Para um leitor contemporâneo à escrita de Marmol²⁴³ (a quem buscava satisfazer, como afirma no texto) a leitura das capitulações frente à posterior realidade dos mouriscos poderia ser surpreendente ou curiosa, pois os reis católicos fizeram diversas concessões relativas a bens, contratos, práticas religiosas, etc.

As relações entre cristãos velhos e mouriscos no período filipino eram diferentes, ainda mais quando muito pouca gente “natural” permanecia no território granadino após a guerra cruel do final dos anos 1560, muitos bandoleiros, “*gente suelta*” e desgarrada andavam nas serras, como lembra Caro Baroja²⁴⁴. Situação de bandoleirismo também se verificava em Castela, aonde foram conduzidos a maioria dos mouriscos granadinos após a guerra,

²⁴¹ SOYER, François. *A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal: D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)*. Trad. Lisboa: Edições 70, 2013, p. 307 observa que a expulsão dos judeus em 1492 teria sido instigada por suspeitas de incentivo à judaização dos conversos, o que até 1500 não se verificava com os muçulmanos.

²⁴² POUTRIN, op.cit., p.11-12.

²⁴³ O cronista obteve a permissão para impressão em 1580, dez anos depois das deportações decorrentes das revoltas das Alpujarras e da Guerra de Granada, época já muito diversa de quando foi escrita, no calor dos acontecimentos.

²⁴⁴ CARO BAROJA, op. cit., p. 188.

sendo que após 1577 passaram exercer a atividade de salteadores quando já conheciam melhor essas terras²⁴⁵.

As conversões e as Pragmáticas no século XVI alteraram costumes e o modo de vida dos mouriscos (aos poucos esquecidas para muitos), incluindo o caso dos mouriscos sinceramente convertidos que, em algumas situações²⁴⁶ não entendiam certas práticas sociais e culturais como vinculadas necessariamente ao Islã.

O capítulo XIX, do Livro Primeiro do relato de Marmol com a inclusão do texto das capitulações relata o momento em que Boabdil ou Muhammad XII²⁴⁷ passa o controle da cidade-reino ao casal real Fernando de Aragão e Isabel de Castela. O compromisso dos novos monarcas se constituía numa importante garantia para os mudéjares²⁴⁸ que permaneceram no reino e no continente. A narrativa contempla em detalhes o acordo final entre os monarcas cristãos com o governante derrotado²⁴⁹.

No seu relato, o cronista Marmol inclui uma espécie de arqueologia²⁵⁰ de Granada, onde são contempladas informações de um passado distante e dos primeiros do passado um pouco mais recente, do conflito entre vencedores e vencidos quando os acordos das capitulações vão sendo “esquecidos”.

A principal motivação de Marmol ter escrito a crônica parece ter sido: 1) registrar a vitória do rei católico sobre revoltosos do que ele denomina como “seita maometana”; 2) dar a conhecer os acontecimentos da revolta, bem como retratar os principais personagens envolvidos²⁵¹; 3) mostrar como aconteceram

²⁴⁵ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 1996, p. 69. Em sua compilação de diversas fontes documentais esta autora faz referência ao trabalho de Florencio Janer (1857): *Condición social de los moriscos de España: causas de su expulsión y consecuencias que ésta produjo em el orden económico y político*.

²⁴⁶ Francisco Nuñez Muley.

²⁴⁷ Da dinastia *nasrida* de Granada (1238-1492) e cujo nome deriva de Abū 'Abd Allāh, ou conforme Marmol: Abdilehi, el Zogoybi, o desafortunado

²⁴⁸ Muçulmanos praticantes sob o domínio cristão.

²⁴⁹ Existe o texto de petições que Boabdil fez a Fernando e Isabel (*Proposiciones de Boabdil para la entrega de Granada*) e que os redatores do texto das capitulações reformularam, conforme aponta Pouttrin. Para esta autora, “a arte de redigir” as capitulações trazia um princípio de satisfazer às petições do rei mouro, mas abrindo possibilidades para uma conversão das populações muçulmanas. POUTRIN, op. cit., p.22. Não existe menção a este texto por parte do cronista.

²⁵⁰ No sentido tucidideano.

²⁵¹ “puse los ojos en darle el favor de V. S. en quien tanto florecen religión y milicia”, Prólogo de *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*.

as “maldades” dos mouros; 4) dar a conhecer elementos enigmáticos relacionados aos eventos, como os prognósticos ou *aljofores*; 5) mostrar o equívoco dos mouros em seguir a mencionada “seita”²⁵². O cronista leva em conta também tópicos de fundo, ou seja, descritivos da região; buscando, por exemplo, exaltar as características naturais do reino de Granada e de cada localidade e *taa*, onde ocorrem os levantamentos na sua fase das Alpujarras. Denominando-as de territórios rústicos, Caro Baroja explica que até hoje *taa* ou *taha* é a divisão das Alpujarras e terras limítrofes, um termo sobre cuja etimologia existem várias hipóteses²⁵³. Tratava-se

de um partido composto de mil ou dois mil vassalos submetidos pela força que obedeciam a um alcaide no temporal e tinham como autoridade religiosa um *alfaqui* maior. As *taas* alpujarenhas, citadas e descritas por Marmol e logo por outros autores, são 12: as de Órgiva, Poqueira, Ferreira, Jubiles, as duas de Ceheles (o grande e o pequeno), Ugíjar, Berja, Andarax, Dalias, Lúchar e Marchena.

Cada *taa* estava constituída por vários lugares e cada lugar por vários bairros. Aos lugares chamavam de “alcarias” ou “alquerías”, voz que em castelhano hoje fica mais com o significado de casa de campo, isolada. Os bairros, *hara* em árabe perderam em alguns casos o nome. Costumava ainda existirem separados “cortiços”. Cada bairro poderia ter uma “gima” (aljama), ou seja, lugar aonde faziam as reuniões de caráter religiosos, uma “rábida” e um “macáber” ou cemitério. Também em alguns existiam banhos²⁵⁴.

Embora distribuído em livros e capítulos delimitados, observa-se que naqueles subsequentes ao XIX escreve sobre as capitulações. O cronista, homem do século XVI, ao contar a sua história de Granada como último reino a deixar de seguir a “seita de Maomé”, talvez tenha incluído as capitulações para mostrar a gênese de uma nova sociedade e com isso as novas relações entre mouros, cristãos e em menor grau no texto, dos judeus.

São contemplados os antecedentes da aceitação das “*condiciones y capítulos de paz com que se habia de rendir*” pelo rei dos mouros. Com uma

²⁵² “...autores de un tan grande triunfo, como fue desarraigir los Moros de aquel reyno, que tantos siglos tuvieron hecho torpe abismo de maldades”. Tradução minha “... autores de um triunfo tão grande, como foi o desvincular os Mouros daquele reino, que tantos séculos tiveram feito torpe abismo de maldades”. (tradução minha)

²⁵³ CARO BAROJA, op. cit., p 100.

²⁵⁴ Idem.

trégua concedida por 60 dias, os cavaleiros e cidadãos mouros de Granada trataram de resolver seus negócios com as pessoas do conselho dos reis: “*Y aunque lo que trataban era con demasiada importunidad, los vencedores, que ninguna cosa querían mas que acabar de vencer, se lo concedieron todo*”.²⁵⁵ A impaciência castelhana é justificada por uma mudança no desenrolar dos acontecimentos prévios, já que nas capitulações de Baza, firmadas com El Zagal (tio de Boabdil), em linhas gerais, estabelecia-se o respeito praticamente total ao *status quo ante*, excetuando os evidentes pontos ligados ao domínio militar e religioso, devolução de prisioneiros e cativos e à cobrança de impostos dos indígenas que passava ao controle cristão²⁵⁶. Esperava-se que essas capitulações imediatamente precedentes servissem como incentivo para uma rendição do reino mouro de Granada. Mas Boabdil resistiu por mais tempo do que previsto e mesmo após concordar com os termos ainda passou por alguma hesitação antes de finalmente concordar com as condições, conforme Marmol expõe na conclusão do capítulo em tela.

São elencados os itens²⁵⁷ que incluem muitas vezes a expressão “*para siempre jamás*” expressão singular diante da patente quebra do acordo causadora de explosões de revolta do coletivo dos mouriscos em diversos momentos no século seguinte. Podemos ainda observar outra expressão formal recorrente: “*asentado y concordado*” indicando a ciência do mouro e de seus representantes e os habitantes do reino. Supomos isto ainda que fosse uma formula padrão em certos tratados e avisos. Parece com isso ser de alguma importância essa anuência do governante deposto, a ser comentado adiante.

Ao analisar os aspectos religiosos das capitulações²⁵⁸ Poutrin avalia que certos tópicos incorporam algumas futuras mudanças já “em mente dos monarcas cristãos”: uma delas diz respeito à não obrigatoriedade de levar sinais

²⁵⁵ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Ibidem, fl. 22v (p. 52). “E ainda o que tratavam era demasiada inoportuno, os vencedores, que nenhuma coisa queriam senão terminar de vencer, concederam-lhes tudo”. (tradução minha)

²⁵⁶ASENJO SEDANO, Carlos. Estudio preliminar, In: AYALA, Martín de. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Granada: Universidad de Granada, 1994, p. XXIX.

²⁵⁷ Contempla inclusive um item das capitulações específico sobre a situação dos judeus de Granada, do Albaicin, das Alpujarras, tratando do uso de açougues e determinando que os que não fossem cristãos passassem à Berberia dentro de três anos, a partir de 8 de dezembro de 1491.

²⁵⁸ Cotejadas pelos redatores do texto com as petições de Boabdil logo após a derrota, conforme observa a autora.

que diferenciem os mudéjares dos demais habitantes da região. Esta dispensa outorgada indicaria uma perspectiva de conversão dos muçulmanos a curto ou a médio prazo. "Teria sido absurdo impor sinais vexatórios a uma população que estava destinada a adotar tanto a religião como os usos e costumes dos cristãos"²⁵⁹. Se desde o ponto de vista do direito canônico esta análise faça sentido (e muito contribui para a compreensão da fundamentação das ações dos novos governantes), do ponto de vista de temporalidade histórica poderia apontar para uma abordagem teleológica, pois como inferir ao certo o que os monarcas pretendiam para o futuro próximo. Ao discutir a expulsão dos muçulmanos de Portugal, Soyer indica um raciocínio que poderia reforçar de alguma forma o de Poutrin: para ele a atitude dos Reis Católicos para com os seus súditos muçulmanos até o momento da expulsão portuguesa (1496) não revelou quaisquer sinais premonitórios de suas políticas futuras²⁶⁰. Seria desta forma impossível afirmar que antes de acontecimentos de 1499²⁶¹ os monarcas cristãos tivessem um plano para livrar os seus reinos dos muçulmanos até porque um dos objetivos da incorporação de novos territórios dessa mentalidade de Guerra Santa, inclui as populações desses territórios²⁶². A expulsão não seria algo planejado nesse momento, raciocínio que não se aplica necessariamente à conversão forçada, foco das investigações de Poutrin.

Embora não seja o caso de entrar neste tópico, sequer tratado pelo cronista, não podemos esquecer a recente (re) criação da Inquisição, que somente poderia ter jurisdição junto à comunidade cristã. Por isso seria mais prudente a conveniência para os novos governantes de Granada de uma eventual conversão em massa dessas populações mouras, pois além de trazer ao seio da Igreja novos fieis sob a tutela do Tribunal estariam sujeitos ao controle de práticas culturais remanescentes de um passado fora do credo cristão.

No relato, Marmol observa que o rei mouro, que ele chama também pelo epíteto de *el Zogoybi*, (o Desafortunado) ao ver que não havia mais defesa possível para a cidade de Granada e condescendendo com a vontade do povo,

²⁵⁹ POUTRIN, op. cit., p. 21.

²⁶⁰ SOYER, op. cit., p. 305.

²⁶¹ Revoltas dos *elches*, mouros de origem cristã, obrigados por políticas e métodos violentos de Cisneros no final do século XV a aceitar o batismo. SOYER, op.cit., p. 307.

²⁶² BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artificio*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000, p. 247.

solicitou tréguas aos Reis Católicos²⁶³ para poder entender os termos da rendição.

Marmol garante ter escrito “ao pé da letra” as capitulações para agradar o leitor, mas porquê inclui-las? A revolta dos mouriscos 80 anos após a mudança de governantes, de confissão e de todo o modo de vida, é considerada como resultado das imposições efetivas sobre práticas culturais e sociais com influência da “seita maométrica”, para extirpa-las finalmente. Por isso podemos entender o texto das capitulações, com elementos da vida dos granadinos mouros, como o retrato de um período do reino de Granada que foi concluído. Ao se debruçar num espectro maior da história granadina²⁶⁴, Marmol também mostra que os Reis Católicos foram generosos com o rei destronado, pois após uma longa guerra o trataram com dignidade e respeito, bem como a seus familiares, vassalos, autoridades religiosas, criados e mouros em geral.

Contém aspectos práticos do dia-a-dia: bens, o que aconteceria ao futuro do rei mouro, seus familiares e descendentes, em especial quanto ao controle das fortalezas, do Palácio de Alhambra, de possessões em localidades do reino de Granada. Lemos também sobre temas ligados à sobrevivência do monarca derrotado, sua vida futura, a possibilidade de Boabdil abandonar a Península e passar à *berberia* com transporte seguro e levando consigo pertences e até armas (sem pólvora), *rentas*, ou a escolha para viver de a ele destinados²⁶⁵ “... *villas y lugares de las Taas de Verja, Dalias, Marchena, Bolodiiy, Juchar, Andarax, Jubiles, Uxixar, Jubilein, Ferreyra, Poqueyra, y Orgiba, que son en la Alpuxarra...*”²⁶⁶. Oitenta anos depois estas vilas e lugares da região das Alpujarras seriam o principal fogo inicial da revolta, sendo, portanto, descritos por Marmol para traçar o percurso das revoltas²⁶⁷.

²⁶³ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., fl. 22v (p. 52)

²⁶⁴ O cronista como colocamos acima conta sobre o início dos assentamentos que fundaram Granada e outras histórias do passado remoto e não tão remoto (mouros) da cidade.

²⁶⁵ O emir destronado permaneceu por algum tempo em terras do Vale de Lecrin e ao sul de Almeria (região ocidental de Granada), para onde o acompanhou a sua família. No ano seguinte partiu definitivamente de Granada e da Península Ibérica rumo a Fez onde morreu em 1534.

²⁶⁶ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Fol. 23 (p. 53)

²⁶⁷ No livro quarto da crônica, Marmol relaciona capítulo a capítulo os levantamentos em “*Orgiba, Poqueyra y Ferreyra, Jubiles, Ceheles, Uxixar, Adra, Verja, Andarax, Dalias, Luchar, Marchena, lugares del rio de Boloduy, Salobreña, tierras de Almería, Abla y Lauricena, lugares*

A situação de bens móveis ou imóveis que tivessem sido tomados pelo rei mouro também seria favorável a este, em caso de partir e não conseguir vendê-los, pois poderia deixar procuradores para esse fim.

Neste documento o mouro não recebe atenção específica, por tratar especificamente o destino do Rey Abdilehi e seus próximos: mulheres, filhas, herdeiros, criados e criadas, crianças pequenas, *alcaydes*, procuradores, escudeiros, gente da casa e de serviço, sábios, cavaleiros, gente comum.

O cronista inclui capítulos com partes escritas cuja redação foi concluída três dias após a data do documento principal. Neste trecho se convoca ao Rei Mouro a entregar a cidade, fortalezas, torres e portas da cidade e lugares que viessem a se render incluindo os demais cidadãos

*los alcaydes, y alfaquis, cadis, mestis, alguaciles y sabios, y los caudillos y hombres buenos , y todo el común de la ciudad de Granada, y de su Albaycin y arrabales, darán y entregarán á sus Altezas, ó á la persona que mandaren, con amor, paz y buena voluntad, verdadera en trato y en obra, dentro de quarenta días*²⁶⁸

Quando narra que foi dado o prazo de 40 dias da rendição e submissão, para que os mouros da cidade entregassem reféns que se encontravam nas suas mãos mediante compromisso. Com isto, os novos monarcas e herdeiros receberiam seus súditos que permaneceriam em suas propriedades. São tratados nesta parte assuntos usos e costumes dos mouros em geral (incluindo religião e situação das mesquitas), bem como definido quais questões de justiça estariam a cargo de seus próprios *cadis*²⁶⁹ e juízes.

De acordo com as capitulações, observa-se um o bom número de reféns nas mãos dos monarcas²⁷⁰: entre eles está o filho do rei mouro, a serem

del rio Almanzora, lugares del marquesado del Zenete, Albuñuelas y Salares". Ibidem, fl. 56v-95 (p.151-226).

²⁶⁸ "os alcaides e alfaquis, cadis, mestis, alguacis e sábios, e os caudilhos e homens bons, e todos os comuns da cidade de Granada, e de seu Albaicin e arrabais, darão e entregarão a suas Altezas, ou à pessoa que mandarem, com amor, paz e boa vontade, verdadeira no trato e em obra, dentro de quarenta dias". (tradução minha)

²⁶⁹ Juiz

²⁷⁰ "... con quinientas personas hijos y hermanos de los principales de la ciudad..." *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., fl.22v (p.88)

libertados assim que forem entregues pelo Rei Abdilehi as fortalezas e torres. Serão devolvidos, portanto, excetuando aqueles que “*se han vuelto Christianos*”.

Quanto aos reféns e eventuais conversões valeria a pena nos determos um pouco, pois nesta etapa da narrativa ainda não estão em pauta conversões forçadas dos mouros. No seu artigo, Poutrin se refere à lei das *Siete Partidas*²⁷¹ de Alfonso X, o Sábio (1252-1284) que determina que os “cristãos por boas palavras e não por força devem converter os mouros”²⁷² e, por consequente, trata dos meios envolvidos para conseguir um resultado positivo. Esta autora considera que na redação das capitulações procurou-se atender às petições de Boabdil para fechar o acordo com rapidez (questão crucial), embora os novos monarcas a tivessem em mente alguma margem de manobra. O texto que trata deste ponto específico em Marmol ficou assim: “*Que ningún Moro ni Mora serán apremiados á ser Christianos contra su voluntad*”²⁷³. Como o cronista poderia interpretar a frase mais de oitenta anos depois, quando todos os mouros já tinham sido (mal) convertidos e removidos de sua terra? Ou pelo fato de ser também um soldado não entranharia este tipo de situação, com vencedores e vencidos?

Em capítulos posteriores Marmol trata das conversões forçadas, justificando-as pelo erro dos mouros em seguir na “seita de Mahoma” e também porque com essas práticas não perseverariam na lealdade aos monarcas,

²⁷¹ Junto com outras peças importantes como o *Fuero Real*, as *Ordenações de Alcalá*, as *Ordenações Alfonsinas*, integra uma vasta obra jurídica que deixam patente um poder autoconsciente de força dos soberanos ibéricos. BARBOZA FILHO, op. cit., p. 236.

²⁷² “*Como los cristianos por buenas palabras y no por premia deven convertir los moros. Por buenas palabras convenibles y otrosí predicaciones [deven trabajar los cristianos] de convertir a los moros para fazerles creer la nuestra fe y aduzirlos a ella y non por fuerça ni por premia. Casi voluntad de nuestro Señor fuese delos aduzir a ella y de gela fazer creer el por fuerça apremiaria si quisiesse que ha acabado poderio de lo fazer mas el non se paga de servicio que fazem los ombres a miedo, mas de aquel que se faze de grado y sin premia ninguna y pues el no los quiere apremiar ni fazer fuerça, por esto defendemos que ninguno non los apremie ni les faga fuerça sobre esta razon.*” POUTRIN, op. cit., p.21. Tradução minha: “Como os cristãos por boas palavras e não por coação devem converter os mouros. Por boas palavras razoáveis e outrossim predicacões [devem trabalhar os cristãos] de converter os mouros para fazer-lhes crer na nossa fé e levá-los a ela e não por força nem por coação. Quase vontade de nosso Senhor fosse dos aduzir a ela e dela fazer crer o por força coagiria se quisesse que tem terminado o poderio de o fazer mas ele não se paga de serviço que fazem os homens a medo, mas daquele que se faze de grau e sem coração nenhuma e pois que não os quer coagir nem fazer força, por isto defendemos que nenhum não os coaja nem lhes faça força sobre esta razão”.

²⁷³ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Fol.23. “Que nenhum Mouro nem Moura serão coagidos a ser Cristãos contra a sua vontade”. (tradução minha)

obrigando-se a ser inimigos do nome cristão. As argumentações sobre isto são tidas como “santas”. Entretanto faz uma alusão ao momento dos acordos das capitulações ao mencionar a preocupação dos Reis Católicos com a palavra dada:

*Y demás de esto teniendo, como tenían, puestos los ojos en otras conquistas, no querían que en ningún tiempo se dixese cosa indigna de sus reales palabras y firmas, especialmente que los mismos Moros lo iban dexando, y había esperanza, que con la comunicación doméstica que tendrían con los Christianos, tratando y disputando de las cosas de la religión, en entenderían el error en que estaban, y dexandolo vernían en verdadero conocimiento de la fé, y la abrazarían, como otras munchas naciones bárbaras lo habían hecho en tiempos pasados, siguiendo la voluntad de los vencedores, y quiriendo ser como ellos; y para que esto se hiciese con amor y benevolencia, mandaban que los Gobernadores, Alcaydes y Justicias de todos sus reynos favoreciesen à los Moros, y que no consintiesen hacerles agravio ni mal tratamiento, y que los Prelados y religiosos blandamente y con demostración de amor procurasen enseñar las cosas de la fé á los que buenamente quisiesen oírlas, sin hacerles opresión sobre ello.*²⁷⁴

Nestes trechos percebemos a observância de termos da citada lei das *Siete Partidas*: existe a necessidade incontornável de conversão, mas com brandura e amor, segundo as práticas associadas em especial ao frei Talavera²⁷⁵ como incansável defensor dos costumes mouriscos Francisco Nuñez Muley recordava em seu Manifesto.

²⁷⁴ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Fol. 27. "E além disso tendo, como tinham, postos os olhos em outras conquistas, não queriam que em nenhum tempo se dissesse coisa indigna de suas reais palavras e assinaturas, especialmente que os mesmos Mouros iam no deixando, e havia esperança, que com a comunicação doméstica que teriam com os Cristãos, tratando e disputando das coisas da religião, em entender o erro em que estavam, e deixando-o viriam em verdadeiro conhecimento da fé, e a abraçariam, como outras muitas nações bárbaras o haviam feiro em tempos passados, seguindo a vontade dos vencedores, e querendo ser como eles; e para que isto se fizesse com amor e benevolência, mandavam que os Governadores, Alcaldes e Justiças de todos os seus reinos favorecessem os Mouros, e que não consentissem lhes fazer desdém e nem mal tratamento, e que os Prelados e religiosos brandamente e com demonstração de amor procurassem ensinar as coisas da fé aos que boamente quisessem ouvi-las sem lhes fazer opressão sobre isso". (tradução minha)

²⁷⁵ Inclusive na recomendação do uso da “língua arábica” nesse processo. Talavera apresentou uma Instrução dirigido aos “*Buenos ombres moradores del Albacin*”. Começa esta série de orientações “... *Mas porque todos tengais complida avisaçion y memoria de lo que algunas vees vos diximos, ponemos aquí por escripto la suma de lo que queríamos guardesedes.*

Lo primeiro que olvideys toda çeremonia y toda cosa morisca en oraçiones, en ayunos, en pascuas y en fiestas y en nascimientos de creaturas y en bodas y en baños, en mortuorios y en todas las otras cosas...”. RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 62. Documento 4. AGS, CCA-DIV, 8, 114. 1500, Granada.

Precedendo o trecho destacado acima sobre os Reis Católicos, o relato inclui um alerta para os monarcas sobre o tratamento aos novos vassalos no sentido de evitar o uso do rigor com eles, pois a terra não estaria assegurada e nem os mouros tinham deixado completamente as armas e, caso viessem a se rebelar contra a opressão, a guerra seria retomada, o que de fato ocorreu com a revolta de 1499-50. Esta primeira situação de conflito após a queda do emir, alastrou-se devido a práticas que alteravam os “seus velhos costumes mouriscos”²⁷⁶. Esta ressalva poderia indicar uma posição crítica do cronista quanto às várias restrições das práticas culturais dos naturais? A crônica explica que as alterações daquilo que foi acordado aconteceram após o falecimento dos Reis Católicos, ou seja, nas capitulações estava claro que o acordado valeria para os monarcas sucessivos e herdeiros.

Outro tópico das capitulações versa sobre a passagem dos mouros à *berberia*, que a meados do século seguinte era passível de pena de morte por: ser vedada por diversas pragmáticas e determinações específicas²⁷⁷. No final do XV, no entanto, este problema ainda não estava em pauta, pois o rei destronado e seus súditos poderiam passar livremente para as terras além-mar e retornar: as determinações reais os liberavam para vender bens e receber valores caso não conseguissem fazê-lo imediatamente. Muitas famílias importantes de Granada preferiram deixar a Península, emigrando para a região do atual Marrocos. Caminho diverso do escolhido por figuras importantes como Cidi Yahya al-Nayar (depois conhecido por Don Pedro de Granada Venegas) e outros membros de seu clã, e um dos líderes dos mouros do período, foi se tornar um dignitário do novo regime como católico (pelo menos em sua vida pública, como pondera Harvey). Mas não apenas pessoas destacadas como Cidi Yahya que se permitiram aliar-se por dinheiro e honra à causa castelhana, já que as

²⁷⁶ Escrito mais adiante no texto.

²⁷⁷ Uma pragmática de 21/6/1567 vedava os mouriscos de mudar de domicílio, de mudar-se perto do mar e de tratar com mouros que vem de além mar. BNE. Signatura V.E. 210/24. Outra intitulada *Pragmática prohibiendo a los moriscos convertidos mudar de domicilio y tratar con moros*, Valencia, de 25/6/1567, Biblioteca de Cataluña. F.Bon. 7148. fl. 2r-2v *Colección de folletos Bonsoms*.

autoridades cristãs buscaram com algum sucesso subornar líderes de níveis medianos da comunidade moura, como Zulema 'el Baho', de Almería²⁷⁸.

Décadas depois, durante o reinado de Felipe II, a passagem dos mouriscos ao norte da África representava um perigo para a coroa: engrossar as fileiras dos inimigos da cristandade. Tal prática era considerada pelas autoridades cristãs como uma "confissão de fé inextirpável no Islã"²⁷⁹. Quem fracassava na tentativa sofreria pesadas penas por parte da Inquisição ou pelos tribunais civis, conforme observa Vincent. Assim, esse acordo que fazia os mouros vislumbrar uma eventual liberdade de trânsito entre a Península e o Norte da África, conforme ocorria havia séculos, cada vez mais passou a ser dificultado até o momento da proibição.

É incluído no texto o tema dos tributos que não deveriam ser pagos: "*pechos que pagan por razón de las casas y posesiones por tiempo de tres años primeros siguientes*"²⁸⁰, assim somente os mouriscos teriam que arcar com "*los diezmos de Agosto y otoño, y el diezmo de ganado que tuvieren al tiempo del dezmar en el mes de Abril y en el de Mayo*"²⁸¹, conforme o faziam os cristãos. E mais adiante, este tema retorna "*Que los Moros no darán ni pagarán á sus Altezas mas tributo de aquello que acostumbran dar á los Reyes Moros*"²⁸². Sabemos que posteriormente as coisas tomaram outros rumos, com mais tributos e burocracias²⁸³ que passaram a ser obrigatórias para os novos

²⁷⁸ HARVEY, op. cit., p. 37. "Como recompensa por ser feito *alguacil* da administração da sua própria cidade (cargo a ser herdado por sua descendência) de pelo pagamento de 12.400 *maravedies* não apenas concordou se tornar cristão (como a mudança de seu nome de batismo, ele se tornou Francisco de Belvis) mas, o que foi ainda mais, ele sustentou a política de conversão de todos os camponeses da região rural dos arredores." (tradução minha)

²⁷⁹ VINCENT, op. cit., p. 69. O autor destaca que essa emigração mourisca em direção aos países do atual Magreb no século XVI não tem sido bastante pesquisada, sendo dificilmente quantificável pelo fato de terem sido expedições que pelo seu caráter não teriam deixado rastros. "Alguns indivíduos ou algumas dezenas de indivíduos, no país valenciano ou no país granadino, organizam cuidadosamente a sua partida, preparam uma embarcação ou aguardam a de berberiscos, cúmplices para ganhar a África do Norte. Não conhecemos nada mais do que as empresas que fracassaram e que originaram a abertura de algum processo, ou aquelas outras, massivas que conheceram uma grande ressonância."

²⁸⁰ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Fol. 22v. Tradução minha: "tributos que pagam por motivo das casas e possessões por tempo de três anos primeiros seguintes"

²⁸¹ Idem.

²⁸² Ibidem, Fl. 23 (p. 57). Tradução minha: "Que os Mouros não darão nem pagarão a suas Altezas mais tributo que aquilo que costumam dar aos Reis Mouros".

²⁸³ Caro Baroja dedica algumas linhas ao mundo da burocracia e ao dos papéis, informando que a Chancelaria de Granada era constituída por: um presidente, 16 ouvidores (para sentenças de pleitos civis), quatro alcaides de corte (pleitos criminais), três alcaides de *hijosdealgo* (pleitos

convertidos de mouros, no reinado filipino como o próprio Marmol expõe mais adiante em sua crônica²⁸⁴, por mais que fossem formalmente cristãos.

Faço um aparte aqui sobre a questão do “*papeleo* em tempos de Felipe II, lembrada por Caro Baroja, uma vez que o rei papeleiro tornar-se-ia desde o começo uma praga para os mouriscos; um elemento de dissolução. O empregado com alguma relação com a lei, que é alvo de insultos por parte dos mouriscos, por vezes em aljamia,

*lobos robadores sin bondad, su oficio es soberbia y grandia y sodomía y luxuria y blasfemia y reneganzas y pompa y vanagloria y tiranía y robamiento sin justicia*²⁸⁵

No século XVI a cobrança de tributos foi considerada um dos motivos de muitos senhores preferirem os vassalos mouriscos, também um aspecto significativo para que Felipe II contemporizasse com o grupo. Um historiador do século XIX acusava que se tratava de um elemento de razão de estado²⁸⁶ que permitira a presença “no seio de nossa pátria de aqueles mouriscos declarados

sobre fidalguia e fiscais) e em seu entorno existia uma “nuvem de escrivãos, alguaciles, procuradores etc., e dentre a rigidez legalista dos magistrados e a propensão à corrupção dos agentes humildes chegou-se a uma situação impossível.” CARO BAROJA, op. cit., p. 140. Sobre o “*papeleo*” o autor arrisca algumas hipóteses sobre a origem da paixão de Felipe II pelos “procedimentos oficinescos” e constata que o reino de Granada teria sido o lugar propício para o “*papeleo*” e para todas as corruptelas que a este seguiram, tendo se prolongado por séculos e que tanto prejuízo tem causado a Espanha e objeto de críticas continuadas e também estéreis. Ibidem, p. 63.

²⁸⁴ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro segundo, cap. IX, Fol. 59. “*Si á uno hallan un cuchillo, echanle en galera, pierde su hazienda en pechos, en cohechos, y en condenaciones. Somos perseguidos de la justicia eclesiástica y de la seglar, y con todo eso siempre leales vasallos y obedientes á su Magestad,...*” “e até agora, de quantos os tem feito, que são muitos, nenhum vejo menos incomodado nem mais favorecido: todos somos tratados igualmente. Se a um lhe acham uma faca, o mandam a galeras, perde a sua fazenda em multas, em subornos e condenações. Somos perseguidos da justiça eclesiástica e da secular, e com tudo isso sempre leais vassalos e obedientes a sua Majestade...” (tradução minha)

²⁸⁵ CARO BAROJA, op. cit., p. 63 em especial a nota 65. Tradução minha: “lobos roubadores sem bondade, seu ofício é soberba e grandeza e sodomia e luxúria e blasfêmia e reneganças e pompa e vã glória e tirania e roubo sem justiça”.

²⁸⁶ O autor citado na nota a seguir não faz referência direta a Maquiavel, mas se considerarmos a reação a este pensador por parte de Felipe II e a Igreja Católica poderíamos comentar que talvez se fizesse presente a denominada “razão de estado cristã”, que como explica Kagan, “tentava reconciliar a noção maquiaveliana de poder político com os preceitos fundamentais da religião cristã, especialmente a caridade, a virtude, a temperança e a prudência. Segundo esta linha pensamento, um príncipe poderoso poderia ainda manter-se dentro do cristianismo desde que estivesse menos motivado pelo interesse particular que por bem comum daqueles a quem governava”. KAGAN, Richard L. *Los Cronistas y la Corona: La política de la historia en España en las Edades Media y Moderna*. Trad. Madrid: Marcial Pons, 2010, p. 181.

hereges e apóstatas"²⁸⁷. Este tópico pode estar vinculado a outro presente na crônica mais adiante, envolvendo relações de serviço: "... *al Rey Abí Abdilehi, ni á los alcaydes, cadis, mestis, caudillos, alguaciles, ni escuderos, las bestias de carga ni los criados...*"²⁸⁸. Para alguma atividade que, por vontade própria, concordassem em realizar deveriam ser pagos "de forma justa"²⁸⁹. A exploração dos mouriscos pelos senhores foi um dos pontos que exacerbaram a revolta de 1568, combustível do ódio que ascendeu as chamas da violência que o cronista narra bem mais adiante em sua narração.

No momento em que a crônica era escrita, a diluição da cultura muçulmana remanescente era um fato em Granada; existindo os últimos focos de resistência da identidade moura em outras regiões²⁹⁰, processo que no século seguinte poderia ter sido concluído não fosse a expulsão definitiva²⁹¹. Por isso, torna-se instigante a leitura das Capitulações que evocam algum vestígio do momento histórico em que a convivência entre as três religiões monoteístas ainda poderia ser aceita sem grandes problemas. Os acontecimentos posteriores narrados na crônica, apontam para o caráter provisório do acordo de Granada.

Duas menções tratam de um ponto chave relacionado às mesquitas e à prática religiosa²⁹². A primeira²⁹³ diz respeito à oração dos muçulmanos,

²⁸⁷ BORONAT Y BARRACHINA; DANVILLA Y COLLADO, op. cit., v.1, p. 396.

²⁸⁸ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Fol. 22v.

²⁸⁹ Talvez fosse o caso de investigar o que seria justo para uma relação deste tipo no século XVI, mas deixamos o problema em aberto; destacando, porém, que a historiografia recente sobre o tema denuncia "a exploração e abusos" por parte de senhores. Tais práticas continuaram com os *re pobladores*, após a deportação dos mouriscos do reino de Granada, conforme aponta Caro Barja em seu ensaio.

²⁹⁰ A revolta das Alpujarras e a Guerra de Granada, levantes sufocados após dois anos pelo rei Felipe II, foi provocada pelas Pragmáticas que reforçavam legislações anteriores que eliminavam costumes e práticas vinculadas direta e indiretamente às práticas culturais e religiosas de origem islâmica. Durante o reinado de Carlos V estas mesmas determinações tinham sido postergadas por algumas dezenas de anos por meio de pagamentos realizados pelos membros da comunidade mourisca, muitos afluentes e que no momento da revolta de 1568 não se envolveram diretamente nas ações conforme aponta a narração de Marmol, mas deixaram o "trabalho sujo" nas mãos dos mouriscos *alpujareños*, ou seja, da área rural.

²⁹¹ Entre 1609 e 1614 nos reinos Hispânicos

²⁹² Os cristãos deveriam ter autorização para entrarem nas mesquitas sob pena de castigo. *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Fol. 23.

²⁹³ Ibidem, Flv. 22. "*Que sus Altezas y sus sucesores para siempre jamás dexarán vivir al Rey Abí Abdilehi, y á sus alcaydes, cadis, mestis, alguaciles, caudillos y hombres buenos, y á todo el común chicos y grandes, en su ley, y no les consentirán quitar sus mezquitas ni sus torres, ni los almuedanes, ni les tocarán en los habices y rentas que tienen para ellas, ni les perturbarán los usos y costumbres en que están*". Tradução minha: "Que suas Altezas e seus sucessores para sempre jamais deixarão viver ao Rei Abi Abdilehi, ea seus alcaides, cadis, mestis, alguacis, caudilhos e homens bons, e a todo o comum prquenos e grandes, em sua lei, e não consentirão

principal ritual coletivo do Islã, e integra os cinco pilares da crença²⁹⁴. Embora garantido esse direito, como conciliar neste novo reinado a prática de fé e garanti-la aos granadinos? Poutrin em sua comparação entre o texto proposto por Boabdil a Fernando e Isabel, resumindo aspectos essenciais da prática do Islã com o aspecto material representado pelas mesquitas, os minaretes e os muezins, que permitiriam a observância da religião e a sociabilidade. Segundo ela, o texto em tela desenvolve as condições para as práticas do Islã, chamando a atenção para o marco comunitário da *aljama*²⁹⁵, aqui em continuidade com a situação anterior à queda de Granada (com a delegação de poderes ao *cadi*, juiz e diretor da comunidade, incluindo os bens das mesquitas e o pessoal religioso), uma vez que esta preservação teria facilitado a passagem dos muçulmanos ao status de grupo minoritário num "estado" cristão²⁹⁶. Um detalhe que Poutrin destaca nessa comparação das fontes refere-se à omissão de trecho proposto pelo emir *nasrida*: nela constava "dar vozes" ao *muezin* (para a chamada à oração) excluído das capitulações. E em consequência "dali em diante não mais será consentido ouvir as vozes dos *muezines* granadinos"²⁹⁷. Este ponto é indicativo, portanto, da sombra de uma mudança provocada por uma quase imperceptível exclusão no texto das Capitulações.

Verifica-se um aspecto sobre o julgamento de pleitos entre mouros e entre mouros e cristãos²⁹⁸. Poutrin observa ter havido uma significativa

pegar suas mesquitas nem as suas torres, nem os muezins, nem os tocarão nas doações e rendas que tem para elas, nem perturbarão os usos e costumes em que estão."

²⁹⁴ Conforme explica Pinto a ida à mesquita não é obrigatória para as orações coletivas (*salat*) embora seja recomendada. São realizadas diariamente por cinco vezes: de madrugada (*fajr*), ao meio-dia (*zuhud*), no meio da tarde (*asr*), ao pôr do sol (*maghrib*) e à noite (*isha*). Muito importante é o papel do muezin (que os espanhóis chamam de *almuedano* ou *almuezines*) que faz a chamada dos fiéis. A oração feita em uma mesquita pode ser considerada aquela com o maior mérito moral, como explica Pinto, embora possa ser realizada em qualquer local, desde que com um grupo de três ou mais pessoas. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e Civilização. Uma abordagem Antropológica*. Aparecida SP: Editora Santuário, 2010, p. 56.

²⁹⁵ A comunidade muçulmana local.

²⁹⁶ POUTRIN, op. cit., p. 14.

²⁹⁷ Ibidem, p. 15. A autora recorda que o chamado do muezin proclama que "Não há nenhum Deus senão Allah" y "Muhammad é o enviado de Allah", o que evidentemente para as autoridades cristãs seriam proclamações de índole blasfematória.

²⁹⁸ "Que los pleytos que ocurrieren entre los Moros serán juzgados por su ley y Xara, que dicen de la zuna, y por sus cadis y jueces, como lo tienen de costumbre; y que si el pleyto fuere entre Christiano y Moro, el juicio de él sea por alcalde Christiano, y cadí Moro, porque las partes no se puedan quejar de la sentencia". *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., fl. 23 (p. 57). Tradução minha: "Que os pleitos que ocorreram entre os Mouros serão julgados por sua lei e Xara, que dizem ser a suna, e por seus cadis e juizes, como o tem de costume; e que se o pleito fosse entre Cristão e Mouro, o juízo dele seja por prefeito Cristão, e cadí Mouro, porque as partes não se possam queixar da sentença".

“reformulação do texto proposto por Boabdil”, já que sob domínio islâmico o segundo tipo de pleito era dirimido pelo *cadi* ou juiz enquanto a redação das capitulações havia uma considerável modificação. Ao parecer na época de Carlos V a figura de *alcadi* (o *cadi*) ainda existia, mas nas décadas posteriores, já durante o reinado de Felipe II, não se localiza mais nas fontes da época e nem mesmo no trabalho de extensiva compilação novecentista de Boronat y Barrachina²⁹⁹. Assim aos poucos as figuras influentes no seio da comunidade foram sendo substituídas pelos homólogos cristãos, conforme a conversão se tornou regra para todos. Observamos, no entanto, a referência de Marmol a figuras de *cadis* no começo de sua crônica, quando trata do passado de Granada “*en tiempo de moros*”, indicando o conhecimento que o cronista tinha dessas figuras³⁰⁰.

O texto das Capitulações contempla pontos sobre a sociedade, a situação do monarca *nasrida* derrotado, sua corte e a população em geral do ponto de vista religioso, social e também como ficaram os prisioneiros, escravos. Trata das relações entre os mouros e os novos tratados ao iniciar o texto, porém de modo parcial. Ao ler o texto das capitulações verifica-se uma mescla de assuntos: a sequência parte do status dos personagens afetados (primeiro o rei mouro e depois aqueles que regulam a situação da população comum e também do emir). Dois exemplos da mistura de temáticas são os tributos e a situação das mesquitas, que acabam sendo tratados em diversos momentos do texto.

Em boa parte, não existem comentários sobre o conteúdo do acordo, que para muitos dos afetados não era universalmente conhecido³⁰¹. Na parte final do capítulo XIX, o cronista inclui uma “*carta misiva à manera de provision*” assinada por Hernando de Zafra (secretario dos reis), explicando que o rei Abdilehi (Boabdil), e muitos cidadãos e gente de guerra, estava arrependido de ter capitulado e indicava a intenção de impedir que o acordo se concretizasse. A carta adota um tom de ameaça caso se vislumbrasse um eventual arrependimento e ainda reitera as boas intenções reais para com o bom povo de

²⁹⁹ BORONAT Y BARRACHINA, op. cit., somente referências esparsas no v.1.

³⁰⁰ O cronista viveu por muito tempo no norte da África, muçulmano tendo escrito uma obra anterior à crônica da guerra de Granada, sobre esta região.

³⁰¹ Poutrin observa que “es posible que los granadinos no tuviesen un conocimiento muy preciso del contenido de las capitulaciones, lo que pudo acentuar el sentimiento de haber sido defraudados por los Reyes”. POUTRIN, op. cit., p.21.

Granada, com juramento das disposições acordadas. O prazo para concluir as capitulações e providências para entrega de fortalezas, informa tal carta, era de vinte dias³⁰².

Podemos inferir que a passagem de Granada às mãos dos Reis Católicos foi planejada para ser discreta, para evitar uma residida do conflito e essa carta explicita a necessidade de dar por finalizado o conflito, complementando a citação das capitulações. Não se sabe quem teria avisado os reis sobre essa eventual mudança do emir:

*la carta fué de tanto efeto, que entre miedo y vergüenza no pudieron dexar de hacer lo capitulado por Abi Cacem el Maleh, especialmente viendo, como en efeto veían, que á gente vencida ningunas condiciones se podían dar mas honrosas, ni con menos gravamen; y todos deseaban ver ya llegada la hora de la entrega de las fortalezas, para poder gozar de la paz que tan necesaria les era.*³⁰³

A missiva está dirigida a todos os mouros³⁰⁴ indicando que o outorgado seria entre os monarcas e os habitantes de Granada e do Albaicyn, informando-os que a cidade estará cercada até que o alvitre dos reis disponha, sendo essa a vontade de Deus. Os novos súditos são convocados a ir a seu serviço lembrando que ocorreu em Málaga a perdição dos que não acudiram a obedecer³⁰⁵. Trata os granadinos como um povo bom e afirma que os reis os querem como servidores e juram pela fé e palavra real, reiterando os termos já citados e informa que o prazo para ir ao serviço dos novos monarcas ficou

³⁰² *Historia del Rebelion y castigo de los Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Flv. 24v – Fol. 25.

³⁰³ *Ibidem*, Flv. 24v. Tradução minha: "a carta teve tanto efeito, que entre medo e vergonha não puderam deixar de fazer o capitulado por Abi Cacem el Maleh, especialmente vendo, como em efeito viam, que a gente vencida nenhuma condições se poderiam dar mais honrosas, nem com menos gravamen; e todos desejavam ver já chegada a hora da entrega das fortalezas, para poder da paz que tão necessária lhes era".

³⁰⁴ "... os *alcaydes, cadis, sabios, letrados, alfaquis, alguaciles, escuderos, ancianos y hombres buenos, y gente común, chicos y grandes de la muy gran ciudad de Granada y del Albaycin...*" *Idem*.

³⁰⁵ O cronista relata no capítulo XIV do mesmo livro a queda de Málaga que estava a 770 anos nas mãos dos mouros e que se defendeu muito por contar com muita "gente de guerra" e por isso sofreu mais dano. Todos os mouros de lá foram tomados em cativo e após essa cidade todas as vilas e castelos dessa "xarquía" ou distrito se renderam. *Historia del Rebelion y castigo de los Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., fl. 18 (p. 47).

disposto em 20 dias, caso contrário não serão mais admitidos, não sendo aceita mais palavra sobre o assunto.

No capítulo seguinte prossegue a história de Granada: como os mouros entregaram a cidade e as suas fortalezas. Encerra o capítulo seguinte ao das Capitulações com a narrativa da submissão dos mouros aos reis

*Entrando pues sus Altezas en la Alhambra, los Capitanes de la infantería ocuparon las otras fortalezas, torres y puertas pacíficamente, sin alboroto ni escándalo. Los Moros de la ciudad se encerraron en sus casas, que no pareció ninguno, si no eran los que necesariamente habian de servir en alguna cosa. Luego subieron los mas principales ciudadanos á hacer reverencia y besar las manos á sus Altezas, mostrando mucho contento de tenerlos por señores. Y dende á pocos días, viendo la equidad de aquellos Reyes, y que les hacian guardar quanto les habian prometido, acudieron á hacer lo mesmo algunos lugares de la sierra y de la Alpuxarra, y todos los demás que hasta entonces no habian venido á darles obediencia.*³⁰⁶

Se durante o momento da formulação das capitulações, os membros da comunidade dos “naturais da terra” se apresentavam com maior variedade do ponto de vista econômico, e quando da escrita da crônica ainda que pudesse existir alguma heterogeneidade na população, os novos convertidos de mouros ao fim da guerra de 1568 já se encontravam empobrecidos ou desterrados para Serra Nevada e outros locais de Castela.

Conforme coloca um embaixador francês ao seu rei³⁰⁷, o objetivo do rei Felipe II era provocar o levante que dá o nome à crônica com as determinações contidas nas Pragmáticas anti-mouriscas de 1566; sobre isto o

³⁰⁶ Ibidem, fl. 25v (p. 65). Tradução minha: "Entrando pois suas Altezas na Alhambra, os capitães da infantaria ocuparam as outras fortalezas, torres e portas pacificamente, sem tumulto nem escândalo. Os Mouros da cidade se fecharam em suas casas, que não pareceu nenhum, se não eram os que necessariamente haviam de servir para alguma coisa. Logo subiram os mais principais cidadãos a fazer reverência e beijar as mãos a suas Altezas, mostrando muito contentamento de tê-los por senhores. E em pouco dias, vendo a equidade daqueles Reis, e que faziam obedecer quanto lhes haviam prometido, acudiram a fazer o mesmo alguns lugares da serra e da Alpuxarra, e todos os demais que até então não haviam vindo a lhes dar obediência".

³⁰⁷ DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 406.

próprio cronista considera que “*Verdaderamente fue cosa determinada de arriba para desaraygar de aquella tierra la nación morisca*”³⁰⁸.

Embora Hurtado mencione a toma de Granada pelos Reis Católicos a narrativa destes acontecimentos não toma muito espaço e não faz menção específica às capitulações. Ele se dedica um pouco mais aos confrontos que ocorrem depois por conta dos batismos promovidos por Cisneros, mas o assunto é tratado rapidamente em seu relato, como aliás é o seu estilo.

2.4 - O Sínodo de Guadix e Baza (1554) – alguns aspectos específicos ³⁰⁹

Como mencionado acima esta importante iniciativa ocorreu durante o reinado do imperador Carlos V e ficou a cargo do padre, depois bispo, Martín de Ayala e traça em suas 204 Constituições de grupos de oito títulos, além de algumas Instruções e Indicações. Esses títulos tratam da: Doutrina evangélica, Da administração dos santos sacramentos e o anexo conveniente a eles (68 constituições), Do culto divino, cerimônias dele e serviço das igrejas e residências dos beneficiados (37 constituições), Da imunidades e honestidade das igrejas e do ofício dos padres e ministros da Igreja e seus emolumentos (20 constituições), Da honestidade e disciplina dos sacerdotes em hábito e costumes (26 constituições), Da doutrina e disciplina do povo (49 constituições, sete diálogos, de doutrina cristã e outros preceitos, conselhos evangélicos e orações), Das primícias e dízimos (com 30 constituições), Da visitação, mordomos, visitantes provisores, notários e fiscais (21 constituições e um item dos direitos de juízes e ministros).

O espírito do Sínodo é, de acordo com Gallego Burín e Gámir Sandoval, inspirado por Ayala, incorpora um

extraordinário instinto de governo, embebidas de fundo sentido apostólico e reflexo do caráter de seu grande que espírito soube perceber a gravidade do problema postulado por aqueles

³⁰⁸ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. XII, Fol. 42.

³⁰⁹ Nesta parte vou procurar dar uma perspectiva mais institucional do Sínodo cujos elementos principais vão sendo abordados conforme um assunto/tema específico é abordado ao longo do capítulo. O objetivo de contemplar este documento como fonte é ter elementos relativos às práticas cotidianas dos mouriscos.

momentos decisivos, precursores da trágica luta que poucos anos mais tarde haveria de ser produzida.³¹⁰

Lembro que toda esta vasta matéria busca realizar o disciplinamento dos fiéis, não apenas os mouriscos, mas os cristãos velhos também.

Proemio

Synodal statuido, leyendolo y usandolo e tratandolo muchas vezes como libro que a de ser regle y nivel de aqui adelante por donde nuestras yglesias, sacerdotes y pueblod a nuestra juridició sujetos an de ser gouernados, pues enel hablando os vuestro pastor, os habla (en alguna manera (Ihú Christo, en cuyo lugar el esta, como el mesmo Christo nuestro redemptor dize en sant Lucas. Qui vos audit, me audit. Deues lo esto a la obeiecia q prometistes / deueislo ala authoridad delos statutos Synodales, que no fim instincto del spiritu sancto se hazen y statuyen / deuesislo a vosotros mesmos, pues la mayor y principals parte de vosotros, dio enellos su consejo y consentimiento en nombre delos de mas, y como sant Augustin nos enseña, las leyes despues de statuidas y cosentidas perniciosa libertad es quebrandallas, specialmente com menosprecio. Para cuya observancia lo auemos mandado imprimir e diuulgar, para que el dicho Synodal venga a noticia y poder de todos, y nadie pueda pretender ignorancia. Proueaos nuestro señor Ihesu Christo de su charidad y amor para que todo lo enel contenido se reciba y cumpla segun la buena intencion y diligencia con que se statuyo, porque allende que ninguna sosa es impossible ni aspera de cumplir al que ama:garsea mucho merito para la vida eterna acerca de nuestro señor. La qual a vosotros y a mi coceda Ihesu Christo nuestro señor, que con el padre y spiritu sancto biue y reyna por siempre sin sin.³¹¹

O título primeiro, *Dela doctrina euangelica*, trata da prédica e estabelece que não deve ser autorizada a todos, bem como a obrigação de que os cristãos novos devam ser juntados nas cidades de Guadix e Baza todos os domingos e durante a quaresma ou mesmo motivo e alguma festa e que isto ocorra em uma determinada igreja para que seja feita em árabe, uma vez que como mencionado acima não haviam doutos que soubessem e pudessem fazê-

³¹⁰ GALLEGO BURÍN, GÁMIR SANDOVAL, op. cit., p. 31.

³¹¹ AYALA, Martín de. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. Granada: Universidad de Granada, 1994.

lo. Os sacramentos do batismo, comunhão, confissão, a extrema unção, castigos, Das ordens maiores sacras, esmolas nas missas,

O título sexto, *Dela doctrina y disciplina del pueblo* adentra em questões que falam diretamente de temas relacionados à sociedade incluindo aos cristãos novos, judeoconversos e mouriscos.

Para os casos de faltas leves recorre o Sínodo ao sistema de multa. O produto dessas sanções era aplicado à câmara episcopal, o que gerava disputas no âmbito da Igreja.

A política de tolerância com os mouriscos que se verifica de alguma forma durante o reinado de Carlos V, é mantida pelos marqueses de Mondéjar (pai, filho e neto) e por sua vez o de Tendilla cujas diretrizes de concordia continuavam, por outro lado as Juntaras de Granada (1526), de Toledo (1539), de Guadix (1554) e de Madri representam o critério contrário, seguido de forma radical por Pedro de Deza, constituindo-se no entender de diversos historiadores, como os antecedentes imediatos do levante de 1568³¹².

2.5 - Manifesto de Francisco Nuñez Muley

No relato de Marmol o texto do manifesto do mourisco Francisco Nuñez Muley está editado, possivelmente uma escolha do cronista por simples economia de espaço ou para evitar certas digressões do velho mourisco que avaliou melhor não incluir, interpretação que coincide com a opinião de Castillo Fernández quem considera que Marmol teria suavizado o texto original³¹³. Caro Baroja chega a colocar que o soldado historiador mutilou o documento em partes essenciais³¹⁴. Destaco que, em sua História da Guerra de Granada, Hurtado de Mendoza não faz nenhuma referência a Nuñez Muley.

O Memorial, explica Castillo Fernández foi considerado apócrifo até finais do século XIX quando foi descoberto e editado por Foulché-Delbosc,

³¹² BURÍN; SANDOVAL, VINCENT, op. cit., p. 141.

³¹³ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 218 e 272. Marmol tornou mais ligeiros alguns argumentos polêmicos, o que poderia ter sido opção sua ou de censura sobre os textos originais, conforme este autor postula.

³¹⁴ CARO BAROJA, op. cit., p. 143.

embora Marmol informe a autoria deste documento em seu relato. Castillo Fernández ressalta que este texto e as capitulações foram primeiro publicados no texto do cronista soldado³¹⁵. Utilizo primordialmente aqui a versão editada do Memorial de Nuñez Muley³¹⁶, entretanto quando necessário, para mais informação poderei me valer do texto original.

Francisco Nuñez Muley era uma figura respeitada pela comunidade cristã e sem sombra de suspeitas quanto a sua plena conversão à fé católica. Era membro de uma parte da aristocracia muçulmana que foi denominada por alguns historiadores modernos (como Bernard Vincent conforme visto acima) de "colaboracionista" (ou colaborador), ou seja, aqueles que preferiram aquiescer com os novos governantes embora, de alguma forma, continuaram a servir aos granadinos como sua "voz", sempre que enfrentavam problemas com as autoridades³¹⁷. Serviu como pajem junto à propriedade do Arcebispo Talavera, familiarizado portanto, com a vida na Igreja e no estado. Representou uma voz poderosa para a comunidade dos mouriscos granadinos durante todo o século XVI tendo atuado quando muito jovem de um grupo que participou de audiência junto ao rei Fernando para tratar de temas ligados a políticas de assimilação cultural em 1513³¹⁸.

Existe um trecho no manifesto de Francisco Nuñez Muley: "*Es muy claro que quien lo a hordenado quiere el destruyimiento del rreyno y de sus naturales...*"³¹⁹ que na história de Marmol, pode ser encontrada assim: "*Claro está ser este un articulo inventado para nuestra destrucción...*"³²⁰. A postulação de Marmol sobre as medidas a serem tomadas referentes aos mouriscos guarda uma aproximação com o ponto de vista de Nuñez Muley. O trecho leva a um universo de relações sociais entre cristãos velhos e novos convertidos na Granada fraturada pelo conflito, e que inevitavelmente levam a matizar as

³¹⁵ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 245

³¹⁶ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. IX, Fol. 38.

³¹⁷ HARVEY, op. cit., p. 211.

³¹⁸ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. IX, Fol. 38.

³¹⁹ "Está muito claro que quem o ordena quer a destruição do reino e de seus naturais, e isto é muito certo pelas causas já ditas e pelo que adiante será dito." BURÍN; SANDOVAL, VINCENT, op. cit., XLIX.

³²⁰ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, Cap. IX, Fol. 40. Sobre a restrição do uso da língua árabe.

representações da hostilidade dos cristãos velhos aos mouriscos e sobre possíveis pontos de vista do cronista sobre as pragmáticas anti-mouriscas da época filipina e as reações da nobreza granadina quanto ao tema (no caso desse capítulo, por parte do Marques de Mondejar).

Para Fuchs apesar do fracasso da argumentação de Nuñez Muley junto à Coroa emerge dela uma visão de como Granada se torna parte da Espanha que a Monarquia Hispânica representa neste momento, porque mostra uma troca amigável entre as culturas dos cristãos e dos mouros. Para ela, a *maurofilia* que emerge do Manifesto de Nuñez Muley teria menos a ver com as batalhas da reconquista (ideais de cavalaria) do que com questões urgentes de sobrevivência cultural³²¹. Já Harvey propõe que o velho defensor dos costumes mouriscos encontrava neste momento a nova ideologia tridentina e agora as confortáveis acomodações dos primeiros anos do século não mais se encontravam disponíveis: “Seu memorial é de grande interesse, mas como um guia sobre as mentalidades da primeira parte do século XVI”.³²²

O manifesto de Nuñez Muley, já ancião quando o formulou e não estaria mais vivo à época da guerra de Granada, foi dirigido ao presidente da Real Audiência e Chancelaria de Granada, Pedro de Deza³²³. Ainda que arrazoado tenha sido escrito, Caro Baroja indica que o mesmo teria sido apresentado a Deza³²⁴ e sendo assim caberia refletir um pouco sobre este ponto. Como recorda Fernando Bouza a respeito da cultura cortesã³²⁵ que a palavra falada era considerada a mais expressiva de entre as formas de comunicação, dada a sua imediatez e em especial quando comparada às outras formas de comunicação (oral e escrita) nas quais o engano se tornava mais fácil por não

³²¹ FUCHS, op. cit., p. 47 e 48

³²² HARVEY, op. cit., p. 214. “His memorial is of the greatest interest, but as a retrospective guide to the mentalities of the first half of the sixteenth century.”

³²³ Caro Baroja lembra que o cronista Cabrera de Córdoba incluiu Deza num grupo de homens que nomeou de “*bonetes*” e que acusa de inflexibilidade e falta de sentido político o que ocorre também na *Historia da casa de Mondéjar* (séc. XVII). CARO BAROJA, op. cit., p. 141. Reglá o associa como pertencente à tendência repressiva dos burocratas. REGLA, Joan. *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona: Ariel, 1974, p. 26. Bonete era como eram chamados aqueles que usavam o “boné” de cardeal. CARR, Matthew. *Blood and Faith. The Purging of Muslim Spain*. New York: The New Press, 2011, p. 159.

³²⁴ CARO BAROJA, op. cit., p. 144.

³²⁵ A sociedade cortesã não seria exatamente o grupo ao qual em muitos casos nos referimos neste trabalho embora neste episódio possamos perceber o tipo de circulação de pessoas e de formas de expressão que ocorria entre estes mouriscos próximos à sociedade letrada da época.

se tratarem de atos tão próximos ao natural³²⁶. Assim não surpreende que o mourisco em sua tentativa de convencer a Coroa a não implementar as pragmáticas tenha feito esta apresentação oral. De certa forma, a urgência e quase invocação das argumentações do mourisco qual uma litania, pedindo auxílio ou proteção dos céus³²⁷ ao se dirigir ao rei via o presidente da Audiência granadina. Nuñez Muley esperava obter da palavra falada uma espécie de persuasão imediata que, se não obteve o resultado esperado junto à Coroa, deixou seu rastro ao ser reproduzida pelo cronista e assim, obtendo uma ressonância a posteriori³²⁸.

Inicia rememorando os primeiros momentos após a conversão dos mouros ao catolicismo, que Muley chama de “nossa Santa fé católica”. No entanto (na versão de Marmol e na original), o mourisco aponta outro descumprimento do acordado com a coroa, que soa como uma acusação: a conversão dos naturais foi forçada contra o capitulado pelos Reis Católicos com o Rei Muley Boabdyli na entrega da cidade. Nessa capitulação

ninguna condición hubo que les obligase á dexas el habito ni la lengua , ni las otras costumbres que tenían de regocijarse con sus fiestas, zambras y recreaciones³²⁹.

O velho mourisco, lembra Harvey, tem a presença de espírito de mordazmente indicar ao presidente Deza (seu interlocutor primeiro), que poderia encontrar o texto dessas Capitulações e verificar o que ele apontou e, se fosse o caso, arrumaria-lhe uma cópia³³⁰.

Na apresentação de Marmol, Nuñez Muley recebe esta descrição

Morisco caballero que por edad y experiencia tenia mucha practica de aquel negocio, y lo habia tratado otras veces en

³²⁶ BOUZA, Fernando. Comunicação, conhecimento e memória na Espanha dos séculos XVI e XVII. Trad. *Cultura*, n. 14. Lisboa: CHC da Universidade Nova de Lisboa, 2002, p. 122.

³²⁷ Ibidem, p. 123.

³²⁸ Aqui se trata do que Bouza observa mais adiante neste trabalho, pois a comunicação oral que o mourisco apresentou nada tinha a ver com a incapacidade de leitura dos seus ouvintes. BOUZA, op. cit., 2002, p. 124.

³²⁹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. IX, Fol. 38. “nenhuma condição houve que os obrigasse a deixar o hábito nem a língua, e os outros costumes que tinham de rejuvenar-se com as suas festas, danças e recreações.” (tradução minha)

³³⁰ HARVEY, op. cit., p. 213. Este ponto se encontra na versão original e não naquela que Marmol incluiu em sua crônica. BURÍN; SANDOVAL, op. cit., XXXV.

tiempo de los Reyes pasados, el qual puesto delante del Presidente, con la voz baxa y humilde, le dixo de esta manera³³¹

Como Vincent destaca “era a consciência do reino de Granada. Diz o verdadeiro em alto e bom som”³³² e durante muitos anos foi o homem de quem os mouriscos se valeram para defender seus interesses³³³ e o começo deste memorial já pontua a sua posição de defesa de um modo de vida que deveria por acordo ser respeitado, mas aos poucos sendo eliminado. Caro Baroja dedicou muitas linhas de seu trabalho a este importante personagem que, por se encontrar arruinado em 1559, solicita à comunidade mourisca uma recompensa pelos serviços prestados³³⁴.

Defende as práticas culturais dos mouriscos: banhos, festas, o uso do árabe falado e em contratos, o vestuário etc. com o argumento de que não se tratam de hábitos religiosos, mas parte essencial da vida cotidiana presentes em outros lugares entre os cristãos quando minorias. Vincent faz uma análise cuidadosa dos termos-chave usados pelo do granadino quem do ponto de vista do vocabulário, estaria acima de qualquer suspeita³³⁵. Nuñez Muley faz um retrospecto das pressões (injustiças) que vinham sendo impostas aos mouriscos ao longo da centúria, e também pediu a suspensão das restrições, provavelmente imaginando que mais uma vez haveria uma dilação.

Y desde el año de mil quinientos quarenta se ha sobreseído el negocio, hasta que agora los mesmos clérigos han vuelto á resucitarlo, para molestarnos por tantas vías á un tiempo.³³⁶

Como sabemos, o velho teve a sua base da argumentação superada nestes novos tempos filipinos e com um presidente da Real Chancelaria de Granada sem muita inclinação para a concórdia. A realidade do reino na década

³³¹ A maiúscula é de Marmol. Ibidem, Fol. 38. "que por idade e experiência tinha muita prática de aquele negócio, e o havia tratado outras vezes no tempo dos Reis passados, o qual posto diante do Presidente, com a voz baixa e humilde, disse-lhe desta maneira" (tradução minha)

³³² VINCENT, op. cit., p. 95.

³³³ CARO BAROJA, op. cit., p. 116.

³³⁴ CARO BAROJA, op. cit., p. 144.

³³⁵ VINCENT, Idem.

³³⁶ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. IX, Flv. 38. “E desde o ano de mil quinhentos e quarenta vem se sobressaindo o negócio, até que agora os mesmos clérigos voltaram a ressuscitar, para nos incomodar por tantas vias de uma vez”. (tradução minha)

de 1560 não era a mesma das anteriores, o espírito contrarreformista do reinado de Felipe II não admitiria proceder da mesma forma que o seu pai, estando pouco disposto a transigir em matéria de religião, conforme o seu lema de não reinar sobre hereges³³⁷. Em outro contexto, um conselheiro real, o cardeal Granvela com a sua lealdade a Felipe II, ainda que por educação e temperamento pertencesse a uma época que havia passado – a de Carlos V – nunca conseguiu se adaptar ao espírito ou os métodos de Felipe II³³⁸.

Muley relembra os diversos momentos após 1526 e 1540 em que diligências foram tomadas pelas autoridades religiosas para eliminar as práticas mouriscas. No tempo de uma “moral relaxada e tolerância, própria da época do imperador” obtinha-se o que na época do filho não mais caberia³³⁹. Carlos aceitou postergar as medidas similares às trazidas nesta Pragmática de 1567³⁴⁰ lançada em outra atmosfera, o Concílio de Trento externamente e o Sínodo de Guadix e Baza, no âmbito regional, acirravam a urgência na implementação as práticas católicas para todos os súditos. O cronista real Cabrera de Córdoba relata que Pedro de Deza depois de ouvir as razões de Muley teria dito secamente que “eram as antigas e não o bastante para revogar a pragmática”³⁴¹. Esses novos tempos indicavam que agora o “natural da terra” não apenas deveria ser cristão, mas parecer cristão; não se admitiriam mais os antigos costumes.

No âmbito externo da Monarquia Hispânica, conforme texto clássico de Hess, Felipe II não apenas vivenciou importantes derrotas nas mãos dos otomanos no norte da África, em Mostaganem (1558)³⁴² e em Jerba (1560), mas

³³⁷ BURÍN; SANDOVAL, VINCENT, op. cit., p. 143

³³⁸ ELLIOTT, J. H. *La Europa Dividida, 1559-1598*. Trad. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2005, p. 127.

³³⁹ CARO BAROJA, op. cit., p. 138

³⁴⁰ Ibidem, p. 141: “Después del Sínodo [de Guadix] y de varios trámites se nombró una junta de juristas, teólogos y militares (en que participó el duque de Alba) que revisó toda la legislación anterior y, en esencia, ordenó que se llevaran a cabo las disposiciones tomadas en 1526 y suspendidas mediante los 80.000 ducados”. Mas, de acordo, com a íntegra do Manifesto de Nuñez Muley este foi um pagamento, antes eles haviam pago pontualmente em torno de mais de 80 mil em diversos momentos em que restrições eram impostas. E aos 80 mil somaram-se ainda dez mil para nobres e outros cavaleiros, oficiais e pessoas especificadas. Francisco Núñez Muley, op. cit., p. XXXVII.

³⁴¹ CARO BAROJA, op. cit., p. 144.

³⁴² CARO BAROJA, op. cit., p. 148. Em 1558 o reino foi derrotado na tentativa de assalto à fortaleza de Mostaganem, do que resultou ainda na captura de 12 mil soldados, além do ataque turco às ilhas Baleares.

via o reinado imperial nos Países Baixos desafiado por um levante iconoclasta (1566). A medida que se verificam demandas de maior ação nessas fronteiras norte e sul, a existência de uma minoria potencialmente desleal no centro da Monarquia torna-se cada vez mais perigosa³⁴³.

Advogando pela tese da forte ameaça de alianças entre mouriscos, otomanos e mouros do norte da África como principal motivador das medidas do rei, Hess considera que as pressões da igreja, entre outros, não teriam desempenhado um papel tão relevante no recrudescimento das ações de remoção dos falsos cristãos³⁴⁴.

Sob outro âmbito, ao discorrer sobre o absolutismo de modo genérico e a versão hispânica, Anderson, especialmente crítico neste caso, aponta para “lógica social de agressão absolutista [...] o domínio dos mouros, objeto físico a ser tomado e usufruído pela força militar, como modo natural de apropriação, e possuído permanentemente daí em diante”, considerando ainda a expulsão definitiva como imprudente, e considerando especialmente a questão demográfica³⁴⁵. Talvez o historiador inglês simplifique em demasia o caso da Espanha, mas a violência da ação monárquica não pode ser minimizada ou matizada. A razão de estado, expressão teórica do sistema em que todas as instituições autônomas eram extintas ou neutralizadas pelos monarcas; inclusive aquilo relativo à religião e à Igreja, eram tratadas também em função de sua utilidade ao Estado³⁴⁶. Criou-se dessa forma, como descreve Koselleck, “um espaço livre de prescrições morais, em que a política pode-se desenvolver independentemente da moral”³⁴⁷.

Nuñez Muley procurou influenciar de alguma forma a coroa para postergar as medidas que vinham sendo decretadas desde a década de 20 e que por negociações ou dissimulações da Coroa permaneceram frouxamente

³⁴³ HESS, Andrew C. The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain. *The American Historical Review*, v. 74, n. 1, October/1968, p. 5.

³⁴⁴ Ibidem, p. 23.

³⁴⁵ ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. Trad. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 36 e p. 234.

³⁴⁶ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999, p. 20.

³⁴⁷ KOSELLECK, op. cit., p. 20.

implementadas. Felipe II faz menção deste ponto na Provisión de 1566 sobre o aprendizado de castelhano por parte dos mouriscos

...esta probado y hordenado que no tuviesen libros ni otras escripturas en lengua arabiga ni la enseñasen, y por la congregación que se hizo en la capilla real de la dicha çibdad de Granada el año de mil y quinientos y veinte y seis esta asimismo çerca desto probeido aquello no se avia cumplido ni executado ni estava por ello bastantemente probeido lo que conbenia ni los dichos perlados podian en esto proveer ni poner en ello el remedio necesario, si nos no lo mandabamos y probeiamos suplicándonos lo mandasemos myrar y platicar y hazer sobre ello la probision y prebencion que conviniese³⁴⁸.

É preciso lembrar que a propaganda subversiva, como observa Elliot, fez com que os príncipes europeus tivessem que recorrer a restrições como censura e proibições e não apenas no território espanhol essas medidas foram implementadas. Ainda no reinado de Carlos V foi editada uma pragmática vedando a importação de livros estrangeiros e mandando que todos aqueles impressos em Espanha deveriam obter no futuro licença do Conselho de Castela. Em 1559, a Inquisição hispânica publicou para seu regimento interno e por iniciativa própria, um “Índice” novo e mais severo³⁴⁹.

No Manifesto é ponderado sobre as dificuldades que o povo miserável enfrenta no cumprimento das medidas, por exemplo, quanto às restrições ao vestuário mourisco. Assim como no caso da língua árabe, Nuñez Muley insiste que o hábito não é de mouros, mas de província porque os trajes turcos e de mouros são muito diversos dos deles e, salienta, mesmo no mundo islâmico existem variantes, pois *"Si la secta de Mahoma tuviera trage proprio, en todas partes había de ser uno; pero el habito no hace al monge"*³⁵⁰. O mourisco

³⁴⁸ AGS, RGS,1566,11,17. 1566, noviembre, 17, Madrid. “Provisión de Felipe II por la que se obliga a los moriscos granadinos a aprender el castellano en el plazo de tres años” Documento 25. (documento transcrito) RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 99. Tradução minha: “... esta provado e ordenado que não tivessem livros nem outras escripturas em língua arábica nem a ensinassem, e pela congregação que se fez na capela real de dita cidade de Granada o ano de mil e quinhentos e vinte e seis está assim mesmo perto disto provido aquilo não se tinha cumprido nem executado nem estava por ele bastantemente provido o que convinha nem os ditos prelados podiam nisto provir nem por naquilo o remédio necessário, se nós não o mandávamos e proviêssemos suplicando-nos o mandássemos olhar e dialogar e fazer sobre isso a provisão e prevenção que conviesse”.

³⁴⁹ ELLIOT, op. cit., p. 28.

³⁵⁰ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. IX, Flv. 38v. “Se a seita de Maomé tivesse traje próprio, em todo lugar teria que ser o mesmo; mas o hábito não faz o monge.” (tradução minha). A íntegra do documento com a resposta de

pondera sobre o que alguém ganharia em tirar-lhes o vestuário e o dinheiro investido nele (ainda que menores quantias do que antes)³⁵¹: “*porqué nos quieren hacer perder mas de tres millones de oro que tenemos empleado en él?*” E mais, verifica-se a crise entre os que vivem dessa atividade de comerciar e elaborar vestidos e joias à mourisca. Mais de 200 mil mulheres teriam que se vestir novamente dos pés à cabeça: com que dinheiros? As roupas que deveriam ser descartadas não poderiam ser reaproveitadas e nem os adornos da cabeça ou o calçado.

Um outro ponto quanto à questão do vestuário diz respeito intrinsecamente aos costumes muçulmanos: é o de cobrir o rosto das mulheres: no texto integral de Muley aborda-se o tema em mais de um momento³⁵²

Pues querer que las mugeres anden descubiertas las caras, que es sino dar ocasión a que los hombres vengan a pecar, viendo la hermosura de quien suelen aficionarse: y por el consiguiente las feas no habrá quien se quiera casar con ellas. (...) Pues siendo esto así, y no habiendo ofensa en cosas de la fee, por que han de ser los naturales molestados sobre el cubrir o descubrir de los rostros de sus mugeres?³⁵³

As vestimentas das mouriscas incluem peças que, segundo Fuchs foram por algum tempo (no período medieval e no começo da época moderna) imitadas pelos cristãos: *chapines* (sapatos com plataformas, utilizados até a queda da Granada muçulmana), *borceguíes* (botas amarradas) e *tocas de camino* (similar a um turbante) que por muito tempo foi um acessório nacional da Espanha. No que tange ao vestuário mouro temos que eram peças inicialmente adotadas como elegantes pelas classes mais altas que apreciavam a qualidade

Muley inclui que o mourisco questiona que mal faria à santa fé católica. Francisco Núñez Muley, op. cit., XXXVIII.

³⁵¹ Indicando talvez o progressivo empobrecimento da população, Idem. 90. "porque querem nos fazer perder mais de três milhões de outro que temos empregado nele?" (tradução minha)

³⁵² Francisco Núñez Muley, op. cit., XLIII: “*y para mas afrentar a las dichas mugeres de los naturales, mandan que desde que se pregon vayan las caras descubiertas para que todos hagan bulla dellas...*” Tradução minha “e para afrontar às ditas mulheres dos naturais, mandam que desde que se pregou que fossem os rostos descobertos para que todos façam troça delas...”.

³⁵³ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. IX, Fol. 39. “Pois querer que as mulheres andem com as caras descobertas, que é se não dar ocasião a que os homens venham a pecar, vendo a formosura de quem costumam se aficionar: e por conseguinte as feias não haverá quem queira se casar com elas (...) Pois sendo isto assim e não existindo ofensa em coisas da fé, porque devem ser os naturais incomodados sobre o cobrir ou descobris dos rostos de suas mulheres?” (tradução minha)

dos tecidos e com frequência os usavam em ocasiões cerimoniais, e a toca eventualmente era vestida por gente mais humilde na região rural de Castela³⁵⁴.

Harvey lembra de uma proclamação de 1513 na qual a Rainha Juana vedava que as mulheres cristãs velhas usassem vestidos ao estilo mouro ou andassem com véus (*almalafas*, manto não era apenas um véu e vem do árabe *milhafa*)³⁵⁵. Este edito foi repetido dez anos depois em 1523 nas *Ordenanças de Granada*, o que Harvey entende pode ter sido apenas um registro ou se tinha algum significado especial.

Assim, estes aspectos, que Fuchs chama de *maurófilos*, foram sendo modificados conforme avança o século XVI e aos poucos os sinais de identidade moura começam a se tornar incômodos, ainda que fossem alvo da cobiça durante a guerra (eram escolhidos pelos soldados cristãos nos saques).

Figura 10: Chapin, Museu da Alhambra

No caso das peças que foram vedadas em 1566-67 verifica-se a restrição para *almalafas*, *marlotas*, *calzas* para as mulheres e a proibição de andar com o rosto coberto. Quando as pragmáticas foram editadas um dos

³⁵⁴ FUCHS, op. cit, p. 63.

³⁵⁵ HARVEY, op. cit., p. 73.

argumentos postos pelos mouriscos em suas reclamações era o custo para substituir as roupas, muitas vezes, por pessoas já empobrecidas.

Sobre da exigência de abandono de certos hábitos de vestuário, Francisco Nuñez Muley foca a sua argumentação nos custos desta demanda não apenas para os milhares de *vecinos*³⁵⁶ mas também para os mercadores e alfaiates destas peças

porque no quiero dezir millares sino millones que se pierden en este Reyno en quitar el dicho avito y traxe, porque notoriamente ay en este reyno casy çinquenta mill vesinos de naturales: pues puesto que en cada tres mugeres madre y hijas son ciento y çinquenta mill vesinos y personas que an de mudar el auito, entre todas las quales no abra quatro mill o çinco mill que tendran posibilidad para podello mudar, y todos los otros tendran nezeçidad de vender o empeñar con que lo hiziesen que an de uender, pues las joyas de su traxe que tenian para guardarse para sua neçeçidades y paresçer con ellas si fuere neçesario, quiriendo las vender o empenar quien las a de conprar en no baler en cosa alguna, y los mercadeles que tienen empredados sus caudales en las dichas ropas y otras cosas y porque las rropas moriscas no son para poder mudar ni hazer dellas ropas castellanas, ni se puede hazer ni aprovechar cosa a la castellana, lo uno ellas son cortas y gironadas, y por munchas vias y modos no se puede hazer cosa alguna dellas, y por esto se pierde muncha parte lo que no se puede tener numero; y esto para muncho perjuizio de las rentas Reales y a las cosas tocantes al serbiçio de la corona rreal...³⁵⁷

³⁵⁶ Epalza quem ressalva o problema de quantificação de unidades familiares contabilizadas pelas fontes como *hogares*, *fuegos*, casas, famílias, etc., explicando que as estatísticas globais costumam confirmar que cada unidade corresponde a uma média de 4,5 ou 5 indivíduos, embora se possa pensar razoavelmente que essas unidades familiares eram muito mais povoadas. EPALZA, op. cit. p. 34-35. "Según Bernard Vincent, hasta 1568 los moriscos siguieron siendo mayoritarios, unos 150.000 aproximadamente, aunque en el momento de la expulsión del reino, en 1570-1571, sólo son expulsados unos 80.000, lo que indicaría que la cifra anterior, presentada por los contemporáneos, era algo exagerada.", p. 45

³⁵⁷ BURÍN; SANDOVAL, VINCENT, op. cit., XXXVII-XXXIX. Tradução minha: "porque não quero dizer mulheres senão milhões que são perdidos neste Reino por proibir o dito habito e traje [*abito morisco de las mugeres*], porque notoriamente existe neste reino quase cinquenta mil *vecinos* de naturais: pois posto que em cada três mulheres mãe e filha são cento e cinquenta mil *vecinos* e pessoas que ão de mudar o hábito, entre todas as quais não haverá quatro mil ou cinco ml que terão a possibilidade para poder mudar e todos os outros terão necessidade de vender ou empenhar com que o fizessem que ão de vender, pois a joias de seu traje que tinham para se resguardar para suas necessidades e parecer com elas se fosse necessário querendo vende-las ou empenhar quem as a de comprar não ão de valer coisa alguma, e os mercadores que têm empregados os seus caudais nas ditas roupas e outras coisas y porque as roupas mouriscas não são para poder mudar nem fazer delas roupas castelhanas, nem se pode fazer coisa alguma delas, e por isto se perde muita parte o que não se pode ter em número; e isto para muito prejuízo das rentas Reais e às coisas tocantes ao serviço da coroa real."

Muitas vestimentas, segundo Muley seriam fruto de heranças e considera o prazo para substituição destas roupas exíguo em demasia levando-se em conta que apresentariam grande durabilidade (20 ou 30 anos). Neste ponto de seu raciocínio trata da questão da exigência que as “mulheres dos naturais” devessem andar pelas ruas com os rostos descobertos

para que todos hagan bulla dellas, y biene a parar toda la confiança en denunciadores por sus ynteresses y alguaziles y justiças para gozar de las partes que les cabe de las dichas penas, acabado este termino ello y antes por achaques de alguaziles que les levantan que van yncubiertas, por todo lo qual y por todo lo susodicho es muy gran perdiçion y molestias y perdimientos de haziendas y personas.³⁵⁸

Mas uma vez, os argumentos contrários estão vinculados a perdas materiais e a perseguições tanto de cristãos como de membros da comunidade mourisca. A mulher mourisca não poderá andar pelas ruas sem ser perturbada por uns e outros.

Em seu estudo sobre os mouriscos do reino de Granada, Caro Baroja pondera que os argumentos de Muley podem ser problematizados pois “os trajes, os costumes dos mouriscos poderiam ser considerados como ‘variedades provinciais’, mas os cristãos estavam no seu direito al defender (...) que tudo aquilo correspondia a um grande ciclo cultural que não era o deles...”³⁵⁹.

Ainda sobre o tema do vestuário, Muley prossegue explicando que os homens andam à castelhana e que se o trajar estivesse ligado à seita, seriam os que deveriam assim se vestir à mourisca, pois seria uma influência de seus velhos e sábios. Além da questão oposição mourisco-cristão velho, as vestimentas e usos de tinturas nos cabelos e mãos eram todo um ponto de contraste, porque o católico *repoblador* desde o começo do século adotava geralmente o preto, monocromático e o mourisco policromático o vestuário que

³⁵⁸ BURÍN; SANDOVAL; VINCENT, op. cit., XLIII. Tradução minha: “para que todos tirem sarro delas e bem a parar toda a confiança em denunciadores por seus interesses e alguacis e justiças para gozar das partes que lhes cabe em ditas penas, e terminado este termo e antes por ataques de alguacis que chamam a atenção por andarem descobertas, por tudo o aquela e por tudo o que foi suso dito é de muito grande perdição e incômodo e desperdício de bens e pessoas”.

³⁵⁹ CARO BAROJA, op. cit., p.116.

se queria extirpar: seda, formas diversas. Um desajuste visual como o coloca Sedano³⁶⁰ e que exacerbava outros elementos de discórdia (e quem sabe, de cobiça) entre as comunidades.

Fuchs faz a leitura dos argumentos do velho como um reposicionamento da perseguição sofrida pelos mouros na forma de uma luta entre a cultura local e a força centralizadora da monarquia (um caso de abuso monárquico de prerrogativas locais) e no âmbito de uma discussão específica sobre memória cultural. Neste trecho, Nuñez Muley lamenta o apagamento dos nomes dos clãs e outros marcadores culturais

Perderse an las personas y los linajes moriscos; no sabrán con quien tratan ni compran ni casan, no conociendo el linaje.³⁶¹

Embora não possa discordar completamente de Fuchs desde o ponto de vista de historiador; considero esta afirmação como uma leitura teleológica do Manifesto do mourisco. Embora a sua posição na sociedade granadina fosse destacada ele não era um pensador que pudesse elaborar e contextualizar a respeito das estratégias postas em marcha pelo estado para regular em especial a sociedade mourisca granadina.

No *Extrato de um códice da Biblioteca de la Universidad Central (de Madri) sobre a conversão dos mouros de Granada*³⁶² (datado de 1503) são listados alguns nomes de mouros e os novos nomes cristãos. Indica talvez que, no momento da conversão (forçada), as identidades originais destas pessoas já começam a ser modificadas. Eram indivíduos residentes nas Alpujarras, alguns inclusive constavam desta relação com grafia romançada e alifato. Incluo alguns poucos exemplos: *Abdulmaçan (Abulhaçan)* passou para Julian; *Omulfaba* su mujer para Leonor; *Fatyma bibda* para Maria; *Farax* negro por Fernando; *Porçin Altradio* por Diego; *Ali lustano* por Diego; *Ommu-l-huzen* por Leonor; *Ali Alhubil* por Alonso. Observamos que os nomes cristãos não

³⁶⁰ ANSENJO SEDANO, Carlos. Estudio preliminar, In: AYALA, Martín de. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Granada: Universidad de Granada, 1994, p. XL.

³⁶¹ FUCHS, op. cit., 2009, p. 47. “Serão perdidas as personas y as linhagens; não saberão com quem tratam nem compram nem casam, não conhecendo a linhagem” (tradução minha)

³⁶² MSS/18551/18, na BNE. O ano escrito no documento é 503, por isso a relativa incerteza sobre a informação quanto à datação.

guardavam a menor relação com o original, o que aparentemente fez com que os grupos perdessem a sua memória familiar e ancestral³⁶³.

Núñez Muley defende a conservação de linhagens, memória, particularmente relevantes na cultura islâmica (o que evidentemente ele não explicita)

Los sobrenombres antiguos que tenemos son para que se conozcan las gentes, que de otra manera perderse han las personas y los linages. De q sirve que se pierdan las memorias? q bien considerado aumentan la gloria y ensalzamiento de los Catholicos Reyes que conquistaron este reyno. Esta intención y voluntad fue la de sus Altezas y del Emperador, que está en gloria: para estos se sustentan los ricos alcázares de la Alhambra, y otros menores en la misma forma que estaban en tiempo de los Reyes Moros, porque siempre manifestasen su poder por memoria y trofeo de los conquistadores.³⁶⁴

Caro Baroja se vale de reflexão do pensador medieval Ibn Khaldoun (1332-1406) quanto ao tema do nome nesta cultura: “o mais forte espírito de solidariedade somente se manifesta entre gentes unidas por vínculos de sangue ou algo análogo”³⁶⁵. Baroja entra numa discussão com algumas ideias do pensador tunisiano que afirmava

os árabes de Espanha [al-Andalus] haviam perdido o espírito de solidariedade *agnática* que produz o poder político. Não conservam mais do que suas genealogias... Submetidos pela força e fartos de humilhações imaginam-se que com a linhagem e um emprego no governo se chega facilmente a conquistar um reino e a governar os homens.³⁶⁶

³⁶³ Para fazer afirmação categórica haveria necessidade de maior pesquisa. Estudos mais recentes apontam que as redes de mouriscos, apesar de raras com a expulsão para o norte da África, permaneceram em alguns casos até o século XVIII.

³⁶⁴ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. IX, Flv 39 – Fol. 40. "Os sobrenomes antigos que temos são para se conheçam as gentes, que de outra maneira perder-se-ao as pessoas e os linhagens. De quê serve que se percam as memórias? que bem considerado aumentam a glória e engrandecimento dos Católicos Reis que conquistaram este reino. Esta intenção e vontade foi a de suas Altezas e do Imperador, que está em glória: para estes são sustentados os ricos *alcazares* de la Alhambra, e outros menores na mesma forma que estavam no tempo dos Reis Mouros, porque sempre manifestassem o seu poder por memória e troféu dos conquistadores." (tradução minha)

³⁶⁵ CARO BAROJA, op. cit., p. 70.

³⁶⁶ Ibidem, p. 71.

Com a eliminação progressiva dos nomes e das conexões familiares que se rompem, mais uma etapa do processo de desenraizamento de soma às outras. As conexões entre as pessoas vinculam-se ao nome, por exemplo, a palavra “filho” tem diversos equivalentes entre eles *ibn*. Em consequência toda a sociedade encontra-se relacionada através não apenas do sobrenome, mas também do primeiro nome Baroja aponta que “a solidariedade agnática (...) teve um valor especial quando a vida dos mouriscos em conjunto viu-se ameaçada. Serviu para unificar todos os elementos da cultura tradicional dentro dos grupos pequenos”³⁶⁷.

No trabalho de Carlo Ginzburg e Carlo Poni, *O nome e o como*, a força do nome está explícita. O historiador italiano cita o método onomástico como passível de ser alargado para além das fontes estritamente demográficas. “Nos registros das paróquias rurais (...) ao lado do nome e apelido do ‘gerente’ e dos membros de sua família está também o nome da casa agrícola e da propriedade cultivada”, permitindo localizar registros de contas entre outras informações. Outro tipo investigação envolveria “os arquivos eclesiásticos (episcopais) as autorizações de casamento entre consanguíneos. O fio condutor é de novo o nome”³⁶⁸. Os movimentos da vida de uma comunidade parecem estar vinculados ao nome, o que se aplica à situação dos mouriscos.

A supressão da memória *agnática* do grupo mourisco parece seguir pelo mesmo rumo do apagamento de seus costumes, agravado após a revolta e deportação com a dispersão pelo reino de Castela, ainda que não concluído. O mourisco procura vincular a memória da comunidade natural granadina à vitória dos Reis Católicos, que chama de “conquistadores”. A história dos vencedores precisaria, no entender do ancião, preservar a memória dos vencidos representada pelos nomes e sobrenomes antigos (ancestrais, em árabe) para sua maior glória. A questão neste ponto específico supera o cotidiano, costumes, religião e passa se aproximar da reflexão de um pensador. A história que Muley evoca guarda alguma relação com um postulado de Certeau, pois “permanece configurada pelo sistema no qual se elabora” e “a articulação da história com um

³⁶⁷ Ibidem, p. 81.

³⁶⁸ GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo. O nome e o como. Troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A Micro-História e outros ensaios*. Trad. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989, p. 174-175.

lugar é a condição de uma análise da sociedade³⁶⁹. Se os acontecimentos traduzidos pelas palavras de Marmol (na Dedicatória da crônica) buscam desvincular os naturais da sua terra, esta parte da argumentação de Muley os conecta de novo. Por este raciocínio, a remoção dos nomes dos indivíduos de uma comunidade afetará a história do reino.

A relevância do tema/problema de abandonar nomes e sobrenomes está conectada aos personagens principais da guerra. No alvorecer da revolta verifica-se um fenômeno: alguns dos líderes da revolta nascidos na Península Ibérica assumem outros nomes, que são mouros. Assim, o mourisco dom Fernando de Córdoba y Valor adota um outro nome a partir de então: Aben Humeya, indicando claramente um alegado parentesco com os emires e califas de Córdoba da dinastia Omíada (Omeya em castelhano). E além deste, Diego López Aben Aboo (também chamado Ben Daud ou Aben Daud e tyrano), capitão dos revoltados originário de de Mecina de Bombaron e “*Don Hernando el Zaguer, alguacil de Cadiar, llamado por otro nombre Aben Jouhar*”³⁷⁰.

Um ponto chave da argumentação de Nuñez Muley ligado à defesa da solidariedade *agnática* essencial junto com a linhagem para os mouriscos pela vinculação aos nomes tradicionais/originais e ao vocabulário árabe-andaluz³⁷¹. Postula que os nomes dos mouriscos não deveriam ser alterados e o árabe não deveria ser proibido em prazo tão exíguo.

Ao entrar em outro tópico, “*bodas, zambras y regocijos, y los placeres de que usamos, no impide nada al ser Christianos*”³⁷², o velho reitera que as festas mouriscas nada tem a ver com “cerimônias de mouros”. Aqui se apresenta um argumento bastante revelador de peculiaridade do mourisco

³⁶⁹ CERTEAU, Michel de. A Escrita da História. Trad. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1982, p. 70.

³⁷⁰ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Tercero, cap. IV, Fol. 50.

³⁷¹ CARO BAROJA, op. cit., p. 73. A demonstração deste ponto se dá com base nestes itens: 1 - As instituições familiares islâmicas nos vocabulários árabe-andaluzes; 2 - Linhagens de que falam os historiadores dos séculos XIV e XV; 3 - Linhagens longas localizadas, segundo os textos; 4 - Linhagens curtas na toponímia; 5 - Guerras de linhagens ou bandos nos séculos XIV e XV e 6 - Linhagens mouriscas dos séculos XVI e XVII.

³⁷² *História del rebelion de Granada*, Libro segundo, cap. IX, Fol. 39. “casamentos, festas, cantorias e comemorações e os prazeres que gozam, não impede nada o ser Cristãos.” (tradução minha)

ni sé como se puede decir que es ceremonia de Moros: el buen Moro nunca se hallaba en estas cosas tales, y los alfaquís se salían luego que comenzaban las zambras á tañer o cantar. Y aun quando el Rey Moro iba fuera de la ciudad atravesando por el Albaycin, dõde avía muchos Cadís y alfaquís que presumían ser buenos Moros, mandaba cesar los instrumentos hasta salir á la puerta de Elvira, y les tenia este respeto. En África ni en Turquía no hay estas zambras, es costumbre de provincia: y si fuese cerimonia de secta, cierto es que todo avia de ser de una mesma manera.³⁷³

Embora muitas das festas que os mouros granadinos celebravam tivessem um fundo religioso e ligadas ao Islã (ir à mesquita, abster-se de profanidades, visitar e dar ajuda aos pobres, tratar com sábios e conversar entre si, coisas aprazíveis e devotas), foram introduzidos atos de alegria escandalosa, por exemplo, na celebração das pascoas quando andavam como loucos pelas ruas (usando “águas de odor” e jogando-se laranjas e outras frutas) com grupos de jovens e dançarinas fazendo ruidosas e exóticas zambras, o que teria levado um rei da época *nasrida* a proibir tais regozijos, mandando que as zambras fossem celebradas “com alegria virtuosa”³⁷⁴. Após as conversões os dias festivos foram alterados para que coincidissem com os cristãos, embora abusos e desordens fossem cometidos. De modo geral, até a expulsão dos mouriscos as festas e *zambras*³⁷⁵ continuaram a acontecer, sendo realizadas fora das cidades.

³⁷³ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. IX Fol. 39.. "Nem sei como se pode dizer que é cerimônia de Mouros: o bom Mouro nunca era encontrado em tais coisas, e como os Alfaquies iam embora logo que começavam as zambras com seus instrumentos e cantos. E mesmo quando o Rei Mouro ia fora da cidade atravessando o Albaicin, onde haviam muitos Cadies e Alfaquies que acreditavam ser bons Mouros, mandava parar os instrumentos até sair à porta de Elvra, e lhes tinha este respeito. Nem na África na Turquia não existem estas zambras, é costume de província: e se fosse cerimônia de seita, certo é que tudo haveria de ser de uma mesma maneira." (tradução minha)

³⁷⁴ BURÍN; SANDOVAL, VINCENT, op. cit., p. 76.

³⁷⁵ A palavra zambra, recebe por vezes o significado das músicas tocadas nessas celebrações e também o de dança onde se observa um vivo colorido pelas roupas, beleza das mouras, das canções, das vozes dos cantores. O *Tesoro de la lengua Castellana y Española*, op cit., Segunda parte, Flv. 78. diz: *ZAMBRA, uma dança morisca em rigor zambra, vale tanto como musica de soplo, o siluo, porque se dança al fonde dulçainas y flautas. Segun el Padre Pedro de Palença, originalmente es Hebreo (...) mizmo el Pasalmo y zambra, dança en mizmor, el Psalmo y zamora, dança en que se tañe y canta.*

Figura 11: Dança mourisca (1529), Christoph Weiditz³⁷⁶

Nuñez Muley se referiu ao Rei Mouro, o último no reino, e dissocia as festanças mouriscas das práticas islâmicas, em especial dos clérigos e do rei. Novamente indica que os mouros do Reino de Granada teriam costumes diversos dos turcos e mouros africanos. A diferença seria regional e não religiosa: tanto naquele tempo, como no passado. À propósito deste raciocínio, Caro Baroja observa que duas categorias de fatos devem ser consideradas: um deles é o rito religioso obrigatório e o outro, os usos e costumes³⁷⁷. Para ele, isso não tinha muita relevância para os cristãos que não encontram muita distinção entre eles: “tanto o rito corânico como o uso vulgar são ‘próprios de mouros’ ou ‘próprios de cristãos’”³⁷⁸. Não podemos esquecer que quem deveria ter conhecimento das diferenças entre os dois tipos de práticas eram os mouriscos, que pertenciam ou viviam no âmbito dessa ambiguidade (religiosa e de costumes) e, mesmo assim, com ressalvas³⁷⁹.

³⁷⁶ Os mouriscos foram representados por artistas alemães de formas bem diferentes, principalmente as mulheres. O alemão Christoph Weiditz era de família de artistas ativos e reconhecidos na Alemanha nasceu no começo do século XVI e faleceu em 1559. Nestas gravuras do *Trachtenbuch* (livro de trajes) são mostradas algumas mulheres mouriscas. Briesemeister aponta que o editor desse livro suspeitava de que Weiditz não tinha visitado Granada e teria se baseado em outras gravuras (perdidas) mas lembra que o artista fazia parte da corte de Carlos V. BRIESEMEISTER, Dietrich. Sobre indios, moriscos y cristianos “a su manera” Testimonios pictóricos en el *Trachtenbuch* de Christoph Weiditz. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina*, 2006 n. 43, p. 1-25.

³⁷⁷ CARO BAROJA, op. cit., p. 117.

³⁷⁸ Idem.

³⁷⁹ Este autor alerta para não se deixar “fascinar demasiado por classificações e definições previamente estabelecidas.

A versão integral do texto de Nuñez Muley traz certas práticas das festas com mais detalhes³⁸⁰ do que Marmol colocou na crônica. E aqui surge o caráter “mouro” destas pessoas, pois as festas não poderiam ser promovidas como algo ligado ao Islã, porque havia em época muçulmana um controle mais rígido de certas práticas populares, em especial as festas de mouros ou de origem moura. As portas e janelas abertas durante as festas (e mais às sextas-feiras e domingos) trazia, para além do perigo de invasão do ambiente doméstico, que em tese deveria ser protegido, implicava novamente em possíveis prejuízos materiais, furtos e roubos entre outras violências

dando las puertas aviertas y las dichas casas sin çerraduras, viene muy gran daño y suelta y libertad que se da a los dichos ladrones y personas de poca conçeñcia, por çerrar las puertas no es para ofender a la santa fee católica, ni se puede presumir en que o porque, que si en caso diremos que alguno o alguna tenga pensamiento de usar de su seta no se puede hazer de níguna manera (...) Vengo a concluyr que no se le haze al caso cerrar las puertas ni dexallas aviertas para el que tiene danada su yntinçion, que lo puede hazer en qualquier tiempo que quiera secretamente y para el que hiziere lo que no deve contra la santa fee catolica, para esto son los señores ynquisidores para lo castigar como lo castigan.³⁸¹

O estudo de Bakhtin sobre a cultura popular e as festas da Idade Média e do Renascimento promove (entre outras coisas), uma análise crítica do texto de Rabelais, embora se debruce também na riqueza destas expressões

³⁸⁰ *"pues siendo esto así muy notorio entre las personas que se acuerdam dello [refere-se à restrição de zambas por parte de alfaquies e clérigos e do próprio rei Mouro], como se puede dezir que los que los trumentos y zambas de moros no es mas de vício y prazeres? [...] pues era en plazer de los naturales y cosas de plazer y alegría y de sus bodas y de otras cualesquier cosas que para ello se juntasen..."* BURÍN; SANDOVAL, VINCENT, op. cit., op. cit., XLIII-XLIV. Tradução minha: "pois sendo isto assim muito notório entre as pessoas que se lembram daquilo, como se pode dizer que os instrumentos e festanças de mouros não são mais do que vício e prazeres? [...] pois era no prazer dos naturais e coisas de prazer e alegria e de seus casamentos e de outras coisas quaisquer que para isso se juntassem..."

³⁸¹ BURÍN; SANDOVAL, VINCENT, op. cit., XLV. Tradução minha: "dando as portas abertas e as ditas casas sem fechaduras vem muito grande dano e solta e liberdade que se dá aos ditos ladrões e pessoas de pouca consciência, por fechar as portas não é para ofender a santa fé católica, nem se pode presumir em que o porquê, que se em caso iremos dizer que algum ou alguma tenha pensamento de usar da sua seita não se pode fazer de nenhuma maneira (...) Venho a concluir que não se faz o caso de fechar as portas nem deixa-las abertas para o que tem danada sua intenção, que o pode fazer em qualquer tempo que queira secretamente e para o que fizere o que não deve contra a santa fé católica, para isto são os senhores inquisidores para castigar-lo como o castigam".

populares na Idade Média e no Renascimento. De forma geral este autor ressalta que no “Renascimento o princípio material e corporal muda de sentido, torna-se cada vez mais restrito e seu naturalismo e seu caráter festivo atenuam-se” e ainda que, por exemplo, em Cervantes teria se dado um ligeiro empobrecimento e debilitação desses princípios³⁸². Como entender a relação das festas dos mouriscos, ambíguas porque parece não estarem vinculadas à religião? Harvey considera que, se mesmo os pios pensadores muçulmanos desaprovavam as zambras não é a sobrevivência da cultura islâmica, mas do antigo folclore granadino e andaluz, que estava relacionada com estes festejos³⁸³.

Em 1539 através de um memorial dos mouriscos, dirigido ao Imperador no qual o objeto eram resoluções da Junta de Toledo daquele ano e o argumento se encaminha nessa mesma direção

En el suplicaban los moriscos que se declarase no ser pecado de que conociese el Santo Oficio tales fiestas y zambras, "pues en algunas partes del Reino todavía las tañen y tienen, porque saben y es cierto que no es pecado, antes entre los moros tienen por pecado oír zambras y estar en ellas los que se tienen por buenos moros".³⁸⁴

Nessa época, a referida Junta decidiu (sem contar com o voto do arcebispo de Granada, ausente por motivos outros) que se em ditas zambras

não interviesse heresia nem apostasia nem suspeita dela nem outra coisa que seja contra a nossa santa fé católica, que os Inquisidores não procedam contra eles, mas se nas ditas zambras forem cantados louvores a Maomé ou outra coisa que seja em ofensa de nossa fé..., que façam justiça³⁸⁵.

Se não era coisa de mouro então não teria que ser vedada. No contato cotidiano e nas relações com os cristãos velhos talvez as festas mouriscas, aquilo que Bakhtin coloca como as imagens do ‘inferior’ corporal, conservassem

³⁸² BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. São Paulo: Hucitec-Ed.UnB, 1987, p. 19.

³⁸³ HARVEY, op. cit., p. 75.

³⁸⁴ BURÍN; SANDOVAL, op. cit., p. 95. Tradução minha: “Nele suplicavam os mouriscos que se declarasse não ser pecado que se conhecesse o Santo Ofício a tais festas e zambras, “pois em algumas partes do Reino todavia as tocam e tem, porque sabem e é certo que não é pecado, antes entre os mouros têm por pecado ouvir zambras e estar nelas os que se têm por bons mouros”.

³⁸⁵ Idem.

o valor negativo (potencializado por serem expressões do “outro”, o herege, polígamo, e seguidor de uma seita estranha), e perdessem a sua força positiva. O prazer nas festanças e as comemorações de casamentos do mourisco na visão do católico nada têm a ver com “a terra e o cosmos [...] e as imagens do ‘inferior’ corporal ficam reduzidas às imagens naturalistas do erotismo banal”³⁸⁶.

As autoridades clericais e seculares à época do reinado de Felipe II eram bem diversas daquelas do início do século, como o arcebispo Talavera, neste momento bem menos tolerantes a um evento descrito por Muley. Este rememora uma festa por ele presenciada em 1502 evento incluído por Marmol (e editado³⁸⁷) e indica que antigamente teria havido mais convívio entre as duas populações

El Arçobispo santo tenía muchos alfaquís y mestis amigos, y aun asalariados, para que le informasen de los ritos de los Moros; y si viera que lo eran las zambra, es cierto que las quitara, o a lo menos no se preciara tanto de ellas, porque holgaba que acompañasen el Santísimo Sacramento en las procesiones del día dede Corpus Christi, y de otras solennidades, donde concurrían todos los pueblos á porfía unos de otros, qual mejor zambra sacaba y en la Alpuxarra, andando en la visita, quando decía misa cantada, en lugar de órganos, que no los había, respondían las zambra, y le acompañaban de su posada a la yglesia. Acuerdóme que quando en la misa se volvía al pueblo en lugar de *Dominus vobiscum*, decía en árábigo, *Y baraficum*, y luego respondía la zambra.³⁸⁸

³⁸⁶ BAKHTIN, op. cit., p. 20.

³⁸⁷ Francisco Núñez Muley, op. cit., p. XLIV. “y la dicha zanbra le [ao santo alçobismo] le aguardava a la puerta de su posada, y saliendo para yr a la yglesia, tañian todos sus ystrumentos y zanbras que yban adelante del y toda gente que se hallaua hasta entrar con el a en la iglesia; y quando su señoría dezía la misa en persona, estaua la zanbra en el coro con los clérigos, y en los tiempos que avian de taner los organos porque no los avia rrespondía la zanbra y estrumentos della, y dezía en la misa en algunas palabras en arabigo, en especial quando dezía “dominus bobyspon”, dezía “y barafiquin”. Tradução minha: “... e a dita festança aguardava-lhe [ao santo arcebispo] à porta de sua pousada, e saindo para ir à igreja, tocavam todos seus instrumentos e algazarra que iam na frente dele e toda as pessoas que se encontravam até entrar com ele e na igreja; e quando a sua senhoria dizia a missa em pessoa, estava a algazarra no coro com os clérigos, e nos tempos que haviam de tocar os órgãos porque não os havia respondia a algazarra e instrumentos dela, e dizia na missa algumas palavras em árabe, em especial quando dizia “dominus bobyspon”, dizia “y barafiquin”.

³⁸⁸ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. IX, Fol. 39. “O Arcebispo santo tinha muitos Alfaquies e Mestis amigos, e mesmo assalariados, para que lhe informassem os ritos dos Mouros; e se visse que o eram as festanças, é certo que as tirara, ou pelo menos não faria tanto uso delas, porque folgava que acompanhassem o Santíssimo Sacramento nas procissões do dia de Corpus Christi, e de outras solenidades, onde compareceriam todos os povos a despeito uns de outros, qual melhor festança tiraria: e na Alpujarra, andando na visita, quando dizia misa cantada, em lugar de órgãos, que não os havia, respondias as algazarra, e lho acompanhavam de sua pousada à Igreja. Lembro-me que

Cabe lembrar que alguns destes elementos estão presentes no modelo de evangelização que a Igreja Hispânica adotou, inclusive no Novo Mundo, tais como utilizar elementos da cultura do outro, no caso o uso da língua árabe como menciona Adriano Prosperi num capítulo de seu trabalho sobre inquisição³⁸⁹.

Uma junta de prelados e teólogos reunida no palácio del Real de Valencia recebeu um informe desde Madri voltada para o tema da instrução dos mouriscos³⁹⁰, indicando explicitamente o que poderia ser feito para obter maiores resultados, entre elas a promoção da evangelização em árabe como sendo imprescindível

un catecismo acomodado a ellos porque el modo que se tiene de predicar y ensenar la doctrina en las iglesias de los xpanos sera para los moriscos de ningún provecho, y seria bien que estos predicadores llevasen consigo algunos de los moriscos que se han criado en el Collegio que hay para ellos en esta ciudad de Valencia que podría ayudar por razón de la lengua Árábica y por el amor que esta gente tiene a los suyos,

De volta a 1567, o arrazoado do mourisco avança nos outros temas das pragmáticas, com argumentos similares: o uso de *henna* pelas mulheres (como hábito de higiene), as portas abertas das casas dos mouriscos, os banhos públicos, a adoção de nomes e sobrenomes cristãos e junto com a proibição da

quando na missa se voltava ao povoado em lugar de *Dominus vobiscum*, dizia em árabe, *Y baraficum*, e logo respondia a algazarra.” (tradução minha)

³⁸⁹ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. São Paulo: EDUSP, 2013. O autor salienta que embora existam relatórios dos missionários listando “sucessos extraordinários” nas missões na Europa (como nas extraeuropeias) verificava-se uma longa sobrevivência de práticas sociais e de costumes aparentemente eliminadas: permaneciam mesmo com o processo de aculturação. Mas havia uma mudança: “quando essas práticas voltavam à tona, eram consideradas como pecados individuais: ninguém se lembrava mais das antigas regras

³⁹⁰ Tradução minha: “um catecismo adaptado a eles porque o modo que se tem de predicar e ensinar a doutrina nas igrejas dos cristãos será para os mouriscos de nenhum proveito, e seria bom que estes predicadores levassem consigo alguns dos mouriscos que se criaram no Collégio que existe para eles nesta cidade de Valência que poderia ajudar por razão da língua Árábica e pelo amor que esta gente têm pelos seus”. Trata-se de um documento citado por García-Arenal a partir da compilação de Boronat e Barrachina e não contem a data, mas pela ordem dos demais documentos que o compilador incorpora, aparenta ser do final do século XVI ou do começo do século XVII. GARCÍA-ARENAL, Mercedes. . Los Moriscos. Granada: Universidad de Granada, 1996, p. 119. BORONAT Y BARRACHINA, Pascual; DANVILLA Y COLLADO, Manuel. Los Moriscos españoles y su expulsión, Estudio históricocrítico. V.2. Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901, p. 495.

língua árabe desorganizavam a vida econômica dos naturais: propriedades, heranças e negócios (vistos acima).

Em muitos dos temas que são abarcados pelas pragmáticas o que se observa-se fazer desaparecer os sinais de identidade dos mouriscos. No caso das mulheres além dos banhos, que elas costumavam atender, são as roupas, a maneira de usar adereços, o uso decorativo da *alhenna* (ou *alheña*, *henna*) um produto que, além da função de embelezamento, era utilizado como complemento de higiene e com propriedades curativas (desinfetante ou cicatrizante). A palavra vem do árabe *al-hinna* e se refere ao extrato retirado da raiz do arbusto *Ligustro* originário na Ásia e levado para auxiliar no plantio da oliveira.

Con las raíces desta planta tiñen en Turquía, y otras partes, las colas y clines de los caualllos, y los Moros y Moras, los cabellos e vñas: y porque para esto, y para algunas medicinas se muele el alheña (...) Dixose Alhena de Alhanna, que en Arabigo significa el ligustro, y de alhaña diximos alheña³⁹¹.

O uso da hena pelos mouriscos tinha um forte vínculo com as festas matrimoniais, uma vez que uma das principais formas de embelezamento era pintar a noiva com a tinta do rosto, cabelo, mãos e pés. Um processo inquisitorial contra Brianda de Córdoba, que tomou o nome muçulmano de Fadila, e que teria zombado dos ministros da Igreja teve, mesmo após falecida, a sanção em efígie: "*donzella morisca, diffunta, hija de Don Antonio de Córdoba, vezina de Válor, hermana de Don Hernando de Córdoba, primer tirano que levantó las Alpuxarras y el reyno de Granada*". O juízo se deu por: fazer proselitismo, realizar ritos muçulmanos, *alheñar* a cabeça, expressar-se de forma herética contra a Missa e a Consagração³⁹². Observa-se que os crimes da falecida jovem foram diversos, e o uso da tinta estava entre pecados graves, como ter debochado dos seus algozes. Pérez de Colosía Rodríguez aponta que a maioria das mulheres mouriscas eram casadas e as suas atividades não ocorriam fora de casa, ocupando-se de tarefas próprias do ambiente doméstico³⁹³. Uma outra visão, de

³⁹¹ *Tesoro de la lengua castellana o española*, op. cit., Flv. 74.

³⁹² PÉREZ DE COLOSÍA RODRÍGUEZ, María Isabel. Mujeres procesadas por el Tribunal del Santo Oficio de Granada. *Baetica, Estudios de Arte, Geografía e Historia*, n. 27, 2005, p. 427.

³⁹³ Idem. A esposa de Aben Humeya, Fernando (ou Hernando) de Córdoba y Valor se chamava Brianda Pérez, e foi interrogada sobre diversos pontos o mais importante o que ocorreu ao

Perry, considera que as mouriscas, tornaram-se “politizadas” conforme tinham que reagir às ameaças a seus lares e famílias, e além disso, “as mulheres de lares menos afluentes tinham que trabalhar fora de casa”.

Figura 12: Vestido de casa de mouriscas de Granada. *Trachtenbuch* (livro de trajes, 1529), Christoph Weidtz (1529)

As mouriscas trabalhavam nos campos e jardins e aquelas com menos recursos partiam para pequenas fabricas produtoras de sabão e pólvora, além de servirem como mão de obra na construção em transporte de cargas ³⁹⁴. Desempenhavam um papel importante na sericultura (colhiam folhas da amoreira para os bichos da seda e trabalhavam os delicados filamentos dos ninhos para elaboração da seda). Para além destas atividades: preparavam alimentos vendidos nas ruas ou em suas próprias casas e ganham quantias da fiação da lã e da seda, como vendedoras de peixe, lojistas e empregadas e

marido desde o levante até o seu assassinato. A longa Declaração está datada de 30 de março de 1571. AGS,CCA-LEG,2157,218. Documento 27 (transcrito). RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 94. Não quer dizer que a mulher cristã do século XVI não tivesse também que estar vinculada ao ambiente privado. Perry aponta uma série de moralistas que tratam do tema, desta maneira "The fish, (nota o frei Luis de León que escreveu em 1583 *La perfecta casada* e utilizava analogias com a natureza para fazer as suas prescrições às mulheres) *swims in peace and security in water and cannot live outside it. Likewise, the good woman cannot live outside the peace and security of her home*". PERRY, op. cit., p. 68.

³⁹⁴ PERRY, op. cit., p. 48, 75-76.

algumas arriscavam-se a uma indesejada atenção de inquisidores como curandeiras e fazendo poções de amor. Por fim, durante o levante das Alpujarras as mulheres mouras tiveram uma participação forte nos ataques e violências, o que será abordado nos próximos capítulos.

Figura 13: Vestido de passeio de mulheres mouriscas de Granada. *Trachtenbuch* (livro de trajes, 1529), Christoph Weidtz

Mikel de Epalza, por sua vez, entendeu que as mulheres mouriscas eram protegidas e somente aquelas que viviam “independentes ou em ruptura com as suas famílias acabam tendo relações diretas com a Inquisição que buscaria precisamente essas relações para dissolver o grupo islamizante”³⁹⁵.

Já foi afirmado por diversos autores que o mourisco não diferia do espanhol comum na sua aparência física em grande parte dos reinos da Monarquia Hispânica, salvo pelo vestuário e adereços. Ao narrar como os sentiram sempre um “mal da fé”, Marmol afirma o “pouco que aproveitavam estas boas obras para fazer com que deixem de ser Mouros”³⁹⁶ e um pouco adiante

³⁹⁵ EPALZA, op. cit., p. 49

³⁹⁶ “poco que aprovechaban estas buenas obras para hacerles que dexasen de ser Moros” (tradução minha) *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Ibidem, Libro segundo, Cap. 1, p. 79

relata que a Rainha Dona Juana entendeu que deveriam deixar o hábito de ser mouriscos "para que fossem perdendo a memória de Mouros"³⁹⁷.

Se pudessem deixar de ser mouros ou esquecer isso implica que seriam como os demais habitantes do reino, pois a denominação “mouro” estaria ligada de uma forma ou outra à prática do Islã (Marmol dá espaço à Granada muçulmana o primeiro e o segundo livros). Um refúgio e local de custódia, o lar mourisco protegia a família, que atuava como o centro da *umma* (comunidade de fieis), constituindo-se na pedra fundamental para a comunidade muçulmana e a sua força deriva da fusão das preocupações espirituais, físicas e materiais, conforme Perry³⁹⁸.

Se o mourisco é um cripto-muçulmano, o local para as suas heresias era o ambiente privado³⁹⁹ e a dissimulação ou *taqiyya* a atitude a ser incorporada, não sendo condenada pelo Islã, uma vez que o próprio Corão (e na *fatwa* do chamado *mufti* de Orã⁴⁰⁰) em diversas passagens postula que a prática era uma obrigação do muçulmano, garantindo a sua sobrevivência em meio a esta situação de vida ou morte: "Deus não está preocupado com as suas atitudes exteriores, mas com a intenção de seus corações ... e se eles dizem para denunciar a Maomé, denuncia-o pela palavra e ama-o ao mesmo tempo com o teu coração", aconselhou aos mouriscos de Espanha em 1563⁴⁰¹. Diante das pressões da sociedade cristã (vizinhos, mouriscos convertidos, Inquisição) os mouriscos precisavam esconder as práticas vedadas e a dissimulação era a saída. Um exemplo disso era a obrigatoriedade de ingerir carne suína ou de cozinhar com a gordura do animal e este era um assunto que gerava atritos na

³⁹⁷ Idem, p. 129 “para que fuesen perdiendo la memoria de Moros” (tradução minha)

³⁹⁸ PERRY, op. cit., p. 67.

³⁹⁹ Há de se relativizar ou contextualizar sobre o que se entendia como privado no século XVI e no caso de uma minoria as implicações ainda mais específicas sobre isto.

⁴⁰⁰ BERNABÉ-PONS, op. cit., 2013, p. 496. Trata-se de um texto gerado a princípio do século XVI (1504) e conservado em quatro manuscritos (em versões em árabe, castelhano em caracteres latinos e dois em aljamiado) e conhecido pelos mouriscos pela circulação entre eles. Pons informa que Devin Stewart reconstruiu a identidade do autor, Ahman b. Abi Yum'a al-Magrawi, *mufti* da zona de Orã a *fatwa* foi incluída pelo padre Longás em seu trabalho. LONGÁS, op. cit., p. 305-307. MCG, T-13. fol. 32. BRAH.

⁴⁰¹ Ibidem, p. 492: “...los moriscos, autorizados a disimular por el Corán, ocultan tranquilamente sus creencias y ritos musulmanes en entornos seguros, mientras que cuando se encuentran con cristianos hacen profesión de cristianismo o, al menos, no manifiestan su auténtica fe. Ésta sólo surge en algún momento inesperado (una riña, un descuido, una provocación...) o cuando la Inquisición toma cartas en el asunto.” E PERRY, op. cit., p. 80 sobre a fala do *mufti*.

sociedade⁴⁰². Autoridades cristãs determinadas na destruição da cultura muçulmana mandavam xerifes (sic!) aos lares mouriscos de forma imprevista em especial nos horários das refeições quando poderiam surpreender a família e os alimentos preparadas à maneira mourisca, sentados no chão da forma tradicional⁴⁰³.

Perry lembra que a maioria das confrontações entre os mouriscos e os cristãos ocorriam no espaço do lar, igreja, mentalidades e laços familiares e esses enfrentamentos terminavam com as autoridades processando e transformando os rituais privados dos mouriscos em penitências públicas⁴⁰⁴.

Considero valer a pena refletir a respeito de um ponto que Ariès lança para a vida neste período, ainda que a sua reflexão⁴⁰⁵ se refira à sociedade francesa e não aborde pontos relacionados necessariamente com a prática da religião nos costumes: “o indivíduo não era como era, e sim como parecia, ou melhor como conseguia parecer”. Se esta realidade poderia ser relacionada à comunidade do século XV ao XVI na França, podemos apenas imaginar o que isso implicaria para o novo convertido de mouro, que deveria procurar parecer um cristão completo e sem sombra de dúvida. A comunidade mourisca, como vimos, na segunda metade do século XVI teria duas opções alternativas: ser um convertido leal ao cristianismo e sem grandes dilemas a respeito disto. Um exemplo deste tipo de indivíduo seria o tradutor e licenciado Alonso del Castillo. Sobre este personagem, e tendo em vista que suas traduções podem ser entendidas como textos a serem matizados, cabe considerar o que Meihy poderá

⁴⁰² CERTEAU, op. cit., 1982, p.30: “o crente se diferencia do incrêdo - ou o católico do protestante - pelas práticas. Tornando-se um elemento social de diferenciação religiosa, a prática ganha uma pertinência religiosa nova. A gente se reagrupa e a gente se conta em função desse critério”. E isso que se constata da primeira observação de documentos legais tendo em vista “a prática como uma mensuração quantitativa da religião”, os mouriscos deveriam se vestir desta maneira, não usar sedas e outros tecidos que os associavam ao islamismo conforme os cristãos o interpretavam, não deveriam abater os animais segundo os ritos muçulmanos e deveriam comer carne de porco, entre outras. Sempre lembrando que aqui Certeau discute aspectos sociológicos no estudo do tema religioso: “o *olhar* sociológico”.

⁴⁰³ PERRY, op. cit., p. 72. O lar mourisco já não era mais capaz de prover uma distância protetora às margens do poder oficial ou ser um espaço feminino à salvo da intrusão. Perry reforça que este tipo de problema não pode ser generalizado pois nem todos eram o mesmo e as mulheres não tinham papéis idênticos.

⁴⁰⁴ PERRY, op. cit., p. 83

⁴⁰⁵ ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da Vida Privada, da Renascença ao Século das Luzes*. Trad. V.3. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 9.

sobre a tradução na modernidade, uma vez que tal prática no seu entender não poderia ser resumida como uma atividade linguística, ao pressupor “um processo que faz da interpretação de culturas uma negociação que transcende os mundos do comércio e da diplomacia, que também são característicos dessa mesma modernidade europeia”⁴⁰⁶. Podemos considerar, conforme Meihy, estas atividades de processos de mediação cultural, já que as suas origens são mouriscas, e atua como propagandista do rei católico para os levantados, mas também junto aos somente falantes do castelhano. Mas mais do que mediação, talvez este exemplo esteja mais conectado com ideias de com o conceito de circularidade cultural⁴⁰⁷, cujas traduções ou *trasladamientos* estão relacionadas com diversos objetos e atendendo desde o rei e sua corte (cartas, inscrições em monumentos, catalogação de livros árabes), passando pela Real Chancelaria de Granada, chegando a ter relação de amizade com Marmol.

O caminho mais árduo é o seguido por aqueles que não aceitam a imposição do catolicismo, e com maior ou menor sucesso preferem aquilo que Cardaillac interpreta⁴⁰⁸ como “serem fieis a si mesmos, a suas crenças íntimas e de que, para não confessar a sua vinculação à religião muçulmana, veem-se reduzidos a buscar evasivas e escapatórias diante da pressão social exercida sobre eles”. Lope de Almerique convidado a compartilhar a comida com os vizinhos cristãos-velhos pede desculpas, alegando simples tradução familiar: “meus pais nunca comeram toucinho, assim nós fazemos”. Os vizinhos compreendem bem o que causa esta rejeição e o fiscal, pedindo a sua condenação explica “o qual o dito Lope Almerique deixa de comer por guarda e observância da seita dos mouros”⁴⁰⁹. Avalia Cardaillac que os testemunhos dos contemporâneos são unânimes: os mouriscos são todos muçulmanos no mais fundo de seu coração e o seu cristianismo não é senão fachada: a acusação de hipocrisia e dissimulação é o que aparece com maior frequência⁴¹⁰.

⁴⁰⁶ MEIHY, Murilo Sebe Bon. *Leão, o Africano: A África e o Renascimento Vistos por um Árabe*. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2017, p. 91. Burke e Hsia (2008 apud Meihy, 2017, p. 91). BURKE, Peter; HSIA, Ronald Po-Chia. *Tradução Cultural nos Primórdios da Europa Moderna*, Trad. São Paulo: Unesp, 2008, p.15.

⁴⁰⁷ Conforme Bakhtin, op. cit.

⁴⁰⁸ CARDAILLAC, op. cit., p. 91

⁴⁰⁹ Idem.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 91

É incluído no Manifesto o outro drama enfrentado por senhores mouriscos: a situação dos escravos africanos que os mouriscos não mais poderiam possuir (como o próprio Muley diz, eram mais de 20 mil escravos negros no Reino de Granada a serviço dos mouriscos e que chegaram a menos de 400).

Vale lembrar que o apelo de Nuñez Muley não foi o único a tentar suspender a execução das medidas do conjunto de pragmáticas, D. Juan Enríquez, de Baza⁴¹¹ e alguns dos principais mouriscos granadinos já tinham procurado modificar as disposições em viagem à corte ao serem enviados como emissários ou pelo menos posterga-las, como vinham fazendo desde a década de 20⁴¹².

A compreensão deste drástico processo encontra, como já posto acima, alguma convergência com o proposto por Koselleck para os conceitos antitéticos, os quais “são especialmente apropriados para conformar as múltiplas relações de fato e de intenções, entre os diversos grupos, de modo que os afetados por eles em parte são violentados, e em parte - na mesma proporção – adquirem capacidade de ação política”⁴¹³. Este autor caracteriza os conceitos antitéticos desiguais, como o caso dos mouriscos, à determinação da situação “seguindo critérios tais que a posição adversária, deles resultantes, só os batismos à força dos mudéjares, os novos convertidos de mouros passam a ser chamados paulatinamente de mouriscos. Este processo poderia ser um exemplo de como as palavras mudam e, ainda assim, a estrutura da argumentação assimétrica continua a mesma”⁴¹⁴.

Quanto ao vestuário masculino

y hasta agora, de quantos lo han hecho, que son muchos, ninguno veo menos molestado, ni mas favorecido, todos somos

⁴¹¹BORONAT Y BARRACHINA, Pascual; DANVILLA Y COLLADO, Manuel. *Los Moriscos españoles y su expulsión*, Estudio históricocrítico. V1. Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901, p. 250.

⁴¹²HARVEY, op. cit., p. 214.

⁴¹³KOSELLECK, op. cit., 2006, p. 194. Essencial, e bem mais apropriada do que aquelas interpretações ideológicas ou anacrônicas presentes especialmente na historiografia hispânica, é a afirmação de que “Nenhum movimento histórico pode ser suficientemente conhecido com os mesmos conceitos antagonísticos com que foi vivido ou compreendido pelos que dele participaram. Em última análise, isso significaria adotar a história dos vencedores, cujo papel costuma ser momentaneamente glorificado por meio da negação dos vencidos”.

⁴¹⁴KOSELLECK, op. cit., p. 195.

tratados igualmente. Si á uno hallan un cuchillo, echanle en galera, pierde su hazienda en pechos, en cohechos, y en condenaciones. Somos perseguidos de la justicia eclesiástica y de la seglar, y con todo eso siempre leales vasallos y obedientes á su Magestad,...⁴¹⁵

Assim como nas demais alegações de Nuñez Muley, a versão original aporta mais detalhes incluindo também a questão do casamento de mouriscos com cristãs velhas na lista de ações (de integração) que não valeram de muito aos mouriscos por serem um flanco aberto pela chance de denúncias à inquisição por fazer “coisas de mouros”, o que de fato ocorria.

No discurso de Nuñez Muley podemos vislumbrar elementos que estão contemplados na noção retórica de "lugar-comum"⁴¹⁶. Conforme discutido por Hansen, o uso do lugar comum como molde é definido como 'sede do argumento', que se memorizava e se aplicava para falar bem. Correspondia a uma "repetição partilhada coletivamente; mas a repetição não era mecânica (...) mas uma variação elocutiva feita como emulação de discursos que já tinham usado os lugares que eram repetidos na nova situação"⁴¹⁷. O Manifesto tem a sua base em alguns lugares-comuns: as práticas dos mouriscos vedadas pelas pragmáticas não são islâmicas, existe uma dificuldade concreta em implementá-las (prazo exíguo e custo altíssimo), além dos prejuízos à comunidade como um todo, pela mudança que não teria razão de ser por não se constituir em heresia.

Como sabemos, a Coroa não aceitou estas argumentações, parecendo nem mesmo sequer tê-las levado em conta, porque a decisão já estava tomada e, aparentemente, o objetivo além de fazer cumprir exigências antigas era extirpar a cultura moura definitivamente. Ainda que seja um elemento

⁴¹⁵ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro segundo, cap. IX, Fol. 39. “e até agora, de quantos os tem feito, que são muitos, nenhum vejo menos incomodado nem mais favorecido: todos somos tratados igualmente. Se a um lhe acham uma faca, o mandam a galeras, perde a sua fazenda em multas, em subornos e condenações. Somos perseguidos da justiça eclesiástica e da secular, e com tudo isso sempre leais vassalos e obedientes a sua Majestade...” (tradução minha)

⁴¹⁶ HANSEN, João Adolfo. Lugar-comum. In: MUHANA, Adma; LAUDANNA, Mayra; BAGOLIN, Luiz Armando (orgs.). *Retórica*. São Paulo: Annablume; IEB, 2012, p. 160. Agradeço a André Sekkel a indicação do texto.

⁴¹⁷ O autor evoca Cícero no século I a.C. e a sua emulação por Erasmo de Roterdã, no século XVI. Ibidem, p. 159-160.

secundário, o temperamento irascível do primeiro interlocutor de Nuñez Muley, Pedro de Deza⁴¹⁸ não contribuiu muito para a defesa do lado mourisco.

Ainda que enquadrando o texto do velho na cultura religiosa do Século de Ouro⁴¹⁹, Martin Ruiz considera que a "posição de Muley [era] aberta e liberal além de interessada, ajustando-se às correntes de secularização que já pululavam pela Europa sem por isso renunciar aos valores morais e religiosos do catolicismo". Para este autor trata-se de um fenômeno similar ao do *tacitismo*⁴²⁰ espanhol e que concretamente manifesta-se nas argumentações repisadas nos elementos retóricos presentes no Manifesto: a defesa da cultura e costumes de seu povo e de sua situação, mas com o cuidado de não se opor à moral e religião católica ou mesmo renegar o amor pela Espanha⁴²¹. Como destaca Vincent: "chega até a dizer 'para aquele que fizere o que não deve contra a santa fé católica, para isto são os senhores inquisidores para lho castigar como o castigam'"⁴²².

Já Fuchs avalia que o processo de dissimulação (uma constante na vida dos grupos mourisco e judeu no período) seria mais do que uma perda da própria essência do mourisco, funcionando mais como estratégias intencionais do que ela denomina "mimetismo cultural" ou mesmo imitação pontual da cultura espanhola hegemônica, com isso alcançando se não a sobrevivência de sua própria cultura, pelo menos um tipo de sincretismo permitido. No caso específico

⁴¹⁸ FUCHS, op. cit., p. 105. Fuchs destaca que "o problema central com a recepção do pedido de Muley seria que ele pensa estar diante de uma audiência sensível ao argumento de que a nova legislação iria apagar a cultura mourisca da Espanha, ignorando o fato de que esse era precisamente o objetivo das medidas repressivas". Parece indulgente esta interpretação, uma vez que o presidente Deza tinha problemas com Marmol (ainda que bem mais tarde o tenha tirado da prisão), e até com Juan de Áustria e isto não poderia ser desconhecido do mourisco.

⁴¹⁹ O uso desta expressão é polêmico e nem toda a historiografia sobre o período o abraça. Aqui o colocamos apenas porque foi assim que o autor citado o fez.

⁴²⁰ Curiosamente, o cronista Diego Hurtado de Mendoza é classificado na apresentação de sua história como um seguidor de Tácito. Conforme explica MAGNIER, op. cit, p. 350, Publius Cornelius Tacitus (55-120 d.C.) foi um historiador romano que influenciou profundamente pensadores políticos na Espanha dos séculos XVI e XVII. A obra Aforismos derivada de Tácito foi pensada por alguns como incorporar a duplicidade maquiaveliana. Dentro deste espectro a visão da história seria largamente secular com exemplos do passado sendo estudados em ordem de prover diretrizes para eventos do presente. Suas colocações e aforismos racionais incorporaram observações sobre o funcionamento das paixões humanas.

⁴²¹ MARTIN RUIZ, Jose Maria. *Política y Moral en el Siglo de Oro: el Memorial del Morisco Francisco Nuñez Muley. Baetica. Estudios de Arte, Geografía y Letras*, n. 17, p. 397, 1995. Sobre o uso do termo "Espanha" considero aqui o texto do autor citado, já que procuro evitar o seu uso tendo em vista que o reino apresentava uma configuração diversa do que hoje se entende por Espanha, tanto quanto aos territórios europeus extra-peninsulares como pela América.

⁴²² VINCENT, op. cit., p. 95.

do discurso de Muley, a autora sustenta que este argumenta pelo hispânico de seu povo. "A negociação retórica de igualdade e diferença neste texto [de Muley], posso sustentar, resolve o paradoxo de um 'mourisco espanhol' por introduzir padrões pluralistas para identidade nacional que permitem diversas formas de ser espanhol"⁴²³. Vincent problematiza o dilema: se eram espanhóis os mouriscos, por considerar o problema anacrônico. Tanto mouriscos como cristãos velhos não tinham dúvida alguma sobre isto e o apego da minoria a sua terra natal, que era de seus antepassados, não era objeto passível de discussão. A identidade era com a terra e a demonstração disso, para Vincent, seria desconhecer qualquer documentação surgida da sociedade majoritária que negue este ponto, citando, por fim, a Pedro de Valencia quem escreveu em seu tratado de 1606 que "*son españoles como los demás que havitan en España, pues casi 900 años que nacen y se crían en ella y se echa de ver en la semejanza e uniformidad de los talles, con los demás moradores de ella*"⁴²⁴.

Ainda sobre a identidade do mourisco, no Estudo Preliminar⁴²⁵ da edição fac-símile do livro *Los Moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadiz de 1554*, Vincent ressalta a questão da pluralidade do ser mourisco, e a preservação do essencial pelo cripto-muçulmano conseguida mesmo na clandestinidade. Conserva as práticas culturais e se aponta publicamente por elas pelo sinal da diferença⁴²⁶ e, assim, conforme o tempo passa as autoridades civis e eclesiásticas permanecem incapazes de atingir o cerne religioso dessa comunidade mourisca.

Talvez a pergunta não devesse ser se eram espanhóis os mouriscos mas quantas e quais eram as culturas assentadas no território espanhol.

"A vontade de finalizar de uma vez por todas com toda a estrutura social, com toda uma cultura, era clara e não havia nada a fazer diante dela. Nada salvo a guerra", conforme analisa Caro Baroja⁴²⁷. Harvey por fim indica que o maior receio da comunidade mourisca, para além das restrições mais voltadas ao cotidiano, como o estilo de vestuário, residia em informações de que

⁴²³ FUCHS, op. cit., p. 100 e 102.

⁴²⁴ VINCENT, op. cit., p. 14.

⁴²⁵ BURÍN; SANDOVAL; VINCENT, op. cit., p. XXXI.

⁴²⁶ Conforme já mencionamos neste capítulo e visto também em López-Barrat.

⁴²⁷ CARO BAROJA, op. cit., p. 144

poderiam perder seus filhos, seriam tirados de suas famílias para facilitar a doutrinação, fazendo com que a cidade de Granada se tornasse um caldeirão de rumores e pânico⁴²⁸.

A partir do próximo capítulo adentro no ambiente da guerra e dos prenúncios do conflito. Trato a seguir, portanto, das profecias mouriscas que Marmol inclui em sua crônica e do papel que tiveram na construção do ambiente de revolta dentro de uma perspectiva milenarista e escatológica.

⁴²⁸ HARVEY, op. cit., p. 214. "...that as far as one can discover at the time were unfounded, although parents were, as we will see, well advised to be watching out for such proposals"

Capítulo 3 – Profecias ou ficções vãs? O messianismo mourisco como única esperança

*El mundo se ha de acabar en el tiempo que hubiere la gente
mas perversa y mala...*

*y se cumplirá la profecía del profeta Daniel, que dixo, que se
había de libetar [Sevilha] después de perdida por un Rey
tirano...*

(segundo prognóstico o jofor)

Luis del Marmol Carvajal

Duas das crônicas sobre a revolta de Granada fazem menção a três profecias mouriscas relacionadas aos eventos narrados: *Guerra de Granada, que hizo El Rey D. Felipe II. Contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes. Escribióla D. Diego Hurtado de Mendoza e Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada. Hecha por Luys del Marmol Caruajal*¹. Esta última incluiu os textos desses escritos proféticos traduzidos do árabe ao castelhano por um *romançador* do Santo Ofício. Neste capítulo estes se constituem o objeto de nosso olhar, em especial sobre a sua relação com a revolta dos mouriscos do reino de Granada.

Esses textos proféticos foram vertidos do árabe por um mourisco *trasladador* e *romançador*, Alonso del Castillo², antes da escrita da crônica da guerra de Marmol (quem começou a escreve-la por volta de 1574). Amigo do cronista soldado, o licenciado del Castillo realizou essa tradução por ordem dos Inquisidores do Santo Ofício. Posteriormente, a partir de 1581, este mourisco também atuou como intérprete de Felipe II³, além de ter auxiliado o monarca na composição do acervo de manuscritos árabes da Biblioteca d' O Escorial, que incluiu livros e ciências e outros saberes que não história ou religião islâmicas,

¹ A crônica/relato de Hurtado de Mendoza circulou manuscrita até o a primeira impressão em 1627, tendo sido escrita primeiro. A de Marmol foi escrita por volta de 1575 e foi impressa em 1600.

² Os dois volumes desta compilação contêm escritos incorporados nas crônicas de Marmol: *Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado por mi El licenciado Alonso del Castillo, romançador del Santo Officio. Publicado por la Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia a cargo de José Rodríguez, 1852*. Inclui cartas, panfletos de propaganda da coroa e profecias mouriscas (denominadas originalmente de *juízos* ou *prognósticos*)

³ Traduziu para o árabe panfletos distribuídos aos mouriscos durante a Guerra de Granada e Revolta das Alpujarras. A tradução dos prognósticos pode ser encontra na obra acima na p. 81-96.

ainda que aqueles também fossem objeto de confiscos, inclusive os não escritos em árabe⁴.

Ainda que tenha sido um mourisco efetivamente convertido ao cristianismo, existem fortes evidências de que Alonso del Castillo teria sido um dos envolvidos nas falsificações da *Torre de Turpiana* e dos *Plomos del Sacromonte* que aparecem nos últimos anos do século XVI (assunto tratado no último capítulo deste trabalho), indicando conexões entre as versões das profecias dos mouriscos e as polêmicos papiros e placas de chumbo “descobertas” posteriormente⁵. O insuspeito mourisco, que chegara a ser próximo do próprio rei, teria participado de falsificações que buscavam fazer crer que a população de origem moura ou mudéjar guardasse vínculos ancestrais com o cristianismo. Com estes objetos e escritos⁶ avalia-se que o grupo buscasse de forma indireta ser considerada não como descendente dos “invasores” árabes ou berberes da Península Ibérica, mas legítimos ibéricos num período do pós-guerra de Granada em que a maioria da comunidade mourisca granadina tinha sido desvinculada de sua terra e procurasse meios de permanecer na região andaluza ou até no caso de alguns remanescentes, em Granada.

Existe outra conexão entre estes dois assuntos, conforme Harris nota já que os livros plúmbeos (falsificados) estabeleciam uma ancestralidade cristã para todos os mouriscos (prósperos e pobres, granadinos e não-granadinos) e o futuro que profetizavam garantia aos mouriscos (aqui integrados a um vasto mundo árabe) um lugar de singular importância e honra no plano divino de salvação. Esta visão cheia de esperança assemelha-se, para Harris, com o futuro prometido descrito nos imensamente populares entre os mouriscos *alguacias* ou *jofores*, mas com uma diferença: se a maioria dos “prognósticos” profetizavam uma vitória final do Islã, os *Plomos* prometiam o

⁴ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições - Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 206.

⁵ HARRIS, Katie. *From Muslim to Christian Granada. Inventing a City's Past in Early Modern Spain*. The Johns Hopkins University Press: The Johns Hopkins University Press, 2007, p. 153. Desde o século XVI os mouriscos Miguel de Luna e Alonso del Castillo vem sendo apontados como os possíveis criadores destes *plomos*, sendo que a acusação está fincada em suas atividades profissionais bem como nas conexões entre as falsificações e a cultura mourisca granadina.

⁶ A serem abordados em capítulo posterior.

trunfo de um novo cristianismo, reconfigurado de acordo com práticas e crenças muçulmanas.⁷ Ao observar esta perspicaz associação podemos ir mais longe, já que enquanto os *jofores* integravam uma época em que a esperança dos mudéjares ainda estava fincada no Islã, as falsificações foram descobertas num período de ocaso da era mourisca, ao final de um século em que passaram a ser cada vez mais desvinculados de sua crença e culturas originais.

Por sua vez, García-Arenal destaca que o gosto por tesouros ocultos ligado a um conceito potencialmente mágico da palavra escrita e da própria materialidade da escritura está por trás tanto da fabricação, como da recepção das descobertas sacromontanas, assim como este outro grande conjunto de crenças, tão intenso e difundido na época: as profecias e os “prognósticos”⁸.

Se no seu relato da guerra, Hurtado de Mendoza faz referência a *alguacías*, isto sucede num contexto bem específico, pois a profecia⁹, neste caso, aparece quando da escolha do líder dos mouriscos, sendo “comprovada pela autoridade da sua lei”¹⁰. Talvez o cronista diplomata pretendesse ainda informar quando teria sido escrita, no ano dos árabes, mas a informação sobre a data se encontra em branco¹¹. Diante da importância da linhagem na sociedade da época, Fernando (ou Hernando) de Valor, dito descendente dos emires e califas *omíadas*, adota um outro nome ao ser sagrado rei dos mouros nos eventos da revolta: Aben Humeya¹².

⁷ HARRIS, Katie. *From Muslim to Christian Granada. Inventing a City's Past in Early Modern Spain*. The Johns Hopkins University Press: The Johns Hopkins University Press, 2007, p. 33.

⁸ GARCÍA-ARENAL, Mercedes. En torno a los Plomos del Sacromonte (y II). El entorno de los Plomos: Historiografía y Linaje. *Al-Qantara* XXIV, t.2, 2003, p. 296

⁹ Profecias, prognósticos, *jofores* ou *alguacías* são usados como sinônimos, Marmol usa também *ficções vãs*.

¹⁰ *Guerra de Granada, que hizo El Rey D. Felipe II. Contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes. Escribióla D. Diego Hurtado de Mendoza*, op.cit. , Libro 1, Cap. 8, Fol. 15

¹¹ Não constam nos sucessivos impressos a quê ano corresponderia, nem na versão manuscrita de que dispomos fotocópia, pois lá está também em branco: Fol. 19. No manuscrito consta “certa profecia de.... “ ou seja, falta também o autor ou grupo de autores ou outra referência a local da escrita, por exemplo.

¹² Em castelhano os *omíadas* eram denominados *omeyas*. Trata-se do emirado originário de Damasco, na Síria (661-750), e que se instalou na Península Ibérica (756-1031), mais precisamente em Córdoba após um massacre (ou revolução abássida) que dizimou quase toda a dinastia em sua localidade de origem (756) e posteriormente reivindicaram o califado. Somente em meados do século X o governante, ‘Abd al-Rahman III (912-961) tomou o título de califa. HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, P. 60.

Algumas das características associadas ao estilo de Hurtado enquadram-se à forma de escrita de história do período renascentista: concisão e sobriedade. Talvez isso contribua para explicar o porquê dos textos proféticos não tenham sido mais considerados ou mesmo apresentados na íntegra em sua crônica ao passo que na crônica de Marmol os *jofores* receberam um bom espaço. Pela forma de escrita que emprega, certos termos usados pelos mouros, incluindo referências relacionadas ao Islã ou temas bíblicos destoariam do humanismo renascentista usado por Hurtado. No entanto, García-Arenal recorda que ao recorrer ao *topos* de se valer de manuscritos árabes (não se sabe se falsos ou verdadeiros) o faz ao se referir a visões de batalhas celestiais interpretadas com signos proféticos: "... *lo que hallé en los libros arábigos de la tierra y los de Muley Hacen, rey de Túnez, y lo que hasta hoy queda en la memoria de los hombres...*"¹³

De toda forma foi Marmol quem aproveitou esses textos que circularam de forma abundante no século para fundamentar o ambiente perturbado que precedeu à revolta das Alpujarras.

O termo *jofor* foi cunhado pelos mouriscos partindo da rica tradição da literatura islâmica que incluía sob o termo genérico *jafr* coleções de oráculos sobre o futuro¹⁴. Da mesma forma, a palavra hispânica *jofor* é uma forma derivada da palavra em árabe *jafr*, da raiz árabe j-f-r (خفر) que significa adivinhar ou prognosticar¹⁵. De acordo com Fahd¹⁶ (2008 apud Green Mercado, 2012, p. 4) os mais importantes aspectos de *jfr* estão relacionados com o apocalipcismo, ou seja, com a revelação de Deus especialmente relativa ao fim dos tempos. A literatura apocalíptica islâmica emerge sobretudo da tradição dos *ḥadīth* (história de vida do Profeta), na forma de frases prognósticas preditas por Maomé, sendo que essas tradições estão em geral

¹³ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 315, nota 78.

¹⁴ GREEN-MERCADO, Marya T. *Morisco Apocalypticism: politics of prophecy in the Early Modern Mediterranean*. Doctoral of Philosophy Dissertation. Department of Near Eastern Languages and Civilizations. The University of Chicago. Chicago, Illinois, 2012, p.4.

¹⁵ Idem. No trabalho de Green-Mercado, a expressão em árabe está grafada de forma invertida (está escrito r-f-j) e com a letra خ (pronúncia *kh* em português e *j* em espanhol) grafada incorretamente (escreveu *jim* ou ج). Talvez em consequência de uma falha no processador de texto.

¹⁶ FAHD, Toufiq. "Djafr". In: BEARMAN, P.; BIANQUIS, Th.; BOSWORTH, C.E.; VAN DOZEL, E.; HEINRICHS, W.P. *Encyclopaedia of Islam*. Brill, 2008. Brill Online.

vinculadas a momentos históricos específicos de certas comunidades islâmicas¹⁷. São escritos em verso e prosa, e tratam dos eventos que acontecerão com a comunidade islâmica em geral no fim dos tempos¹⁸.

Na narração de Marmol os textos proféticos estão dispostos de forma aparentemente integral¹⁹. Supomos isto pois ao final desta parte, afirma que os deixou assim para que o leitor pudesse observar os disparates que os mouriscos liam e os inspiravam. Já Alonso del Castillo explica no final de suas traduções que: "*otras cosas de esta suerte se excusan aqui por evitar prolixidad*"²⁰.

Num outro escrito, um Memorial sobre um pergaminho descoberto em 1593, o cronista retorna ao tema explicando ao interlocutor que: "*los moros son un piélago de confusiones en las cosas de su sanctimonia que escriven o leen*"²¹. No restante da narrativa menciona outras profecias das quais cita apenas trechos. Explica que as três *alguacías* teriam sido produzidas quando da queda do reino muçulmano de Granada fazendo os mouros acreditarem ser infalível o que ali estava escrito²².

Os *jofores*, profecias ou *alguacías* integram o livro terceiro da sua crônica, referente à parte que antecede os livros sobre o levante. Ali ele trata também de outros assuntos tais como as tentativas de um grupo de mouriscos para que pragmáticas fossem suspensas; as indicações do iminente levantamento dos mouriscos do Albaycin, bem como a busca da nobreza cristã velha granadina para uma solução da inquietação dos naturais.

¹⁷ Os *hadiths* estão repletos com as narrações dos sonhos do Profeta e seus companheiros ou referências deles sobre sonhos. GREEN, Nile. The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam. *Journal of Royal Asiatic Society*, Series 3, v. 13, n. 3 (2003), p. 287–313.

¹⁸ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 4.

¹⁹ Não temos como saber se a versão de Alonso del Castillo corresponde ao texto intacto em árabe por não existirem outras versões que possibilitem cotejar.

²⁰ *Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado*, op. cit., p. 96.

²¹ S.f. (c. 1593, diciembre. Granada). *Memorial de Luis del Mármol dirigido al arzobispo Vaca de Castro transcribiendo, glosando y dando su opinión sobre el manuscrito*. AAS, leg. IV, parte 1a, fols. 17r-22r. CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier. *La historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada. Análisis Histórico y Estudio Crítico*. 2013. Tesis doctoral. Programa Oficial de Doctorado en: Poder Y Sociedad en España y América, Siglos XVI-XX. Universidad de Granada, Granada, 2013, p. 508. Tradução minha: "os mouros são um mar de confusões nas coisas de suas santidades que escrevem ou leem."

²² *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Flv. 44. "*unas ficciones, que debieron hacer algunos gramáticos Árabes para consuelo de los expectantes, quando nuestros Christianos hubieron acabado de conquistar aquel reyno*".

O cronista soldado constrói, portanto, uma narrativa em que as profecias escatológicas dos mouriscos funcionam como uma parte constitutiva da revolta. Castillo Fernándes observa que, ao final do ano de 1593, é feita uma solicitação a Marmol e a outros humanistas (ou eruditos) pelo arcebispo de Granada, Pedro Vaca de Castro y Quiñones, no sentido de emitir um parecer sobre a autenticidade dos pergaminhos da Torre de Turpiana²³. A partir deste pedido, o cronista fez um relatório no qual também correspondia realizar uma crítica textual, além do estilo e contexto sócio-cultural desses objetos. Neste documento considera que os *jofores* ou prognósticos teriam sido a "causa principal do levantamento pela confiança que ali teriam posto", e sugere que a similitude de estilo entre o pergaminho (texto da profecia de San Juan que integrava esse pergaminho) e os *jofores* indicaria serem obra dos últimos *alfaquies nasridas*

quisieron mostras (sic) espíritus de profecía y escribieron diversos jafores, a manera de prognósticos, para consuelo de los moros rendidos con que mantenerles en esperanza de que avían de bolver a su prosperidad y serían victoriosos contra los cristianos²⁴.

Em seu parecer, Marmol escreve ainda que quem teria composto os prognósticos foi o mouro granadino Cidi el Guergali, morto havia 70 anos o que também consta da crônica²⁵.

Na compilação de traduções de Alonso del Castillo é feita relação de cartas de Aben Aboo (ou Mohammad ben Mohammad aben Daud como o chama Charles Lea, e era um dos líderes do levantamento) das quais uma teria sido interceptada pelo marques de Mondéjar e enviada à corte (com a tradução) onde o mourisco refere-se aos *jofores*

Está borraço sobre nosotros, y está embravado como dragon, y estamos todos en su mano, como la tortola en manos de gavilan. E como todas estas cosas se permitiesen, e nos detuviesemos tras destos males, volvimos á buscar en los prognosticos e juizios, si hallariamos en las letras descanso; e

²³ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 180.

²⁴ Ibidem, p. 510. Tradução minha: "quiseram mostrar espíritos de profecia e escreveram diversos *jofores*, à maneira de prognósticos, para consolo dos mouros rendidos com que manter-lhes a esperança de que haveriam de volver a sua prosperidade e seriam vitoriosos contra os cristãos." *Alfaquies* seriam os líderes religiosos da comunidade.

²⁵ Idem. Castillo Fernándes incluiu o texto integral deste parecer.

las personas de discrecion se han echado á buscar en los originales, e nos dicen que con el ayuno esperamos de remediarnos, porque nos afligimos con la tardança y se han encaneçido los moços pequeños antes de hedad; y despues deste peligro de necesidad nos abrán de dar el parabien, e Dios se apiadará de nosotros.²⁶

3.1 – Profecias ou *alguacías* incendiam os mouriscos granadinos

Como visto acima, a tradução dos *jofores* foi uma incumbência do Santo Ofício feita ao mourisco Alonso del Castillo por terem sido encontrados num livro em árabe que foi confiscado. Parte do controle pela inquisição espanhola incluía fazer uma inspeção dos livros dependentes dos tribunais da Inquisição²⁷; sendo que desde o começo do século XVI existia um forte controle e confiscos dos livros em árabe dos mouriscos e que depois passam a ser recolhidos para exame pela determinação das pragmáticas antimouriscas de 1566-67.

Conforme vimos, os mouriscos tinham acesso a profecias que circulavam e diversas formas: Marmol os descreve como livros, mas no Memorial que fez ao arcebispo fez referência a papéis, que poderiam estar soltos e assim mais difíceis de controlar, como aponta Bouza. Este autor lembra que os “*papeles de mano*” tinham uma circulação inicial que não caberia controlar em caráter preventivo, ainda que a posteriori se verificassem apreensões ou entregas forçadas das cópias possuídas por particulares²⁸.

No caso dos mouriscos e a sua escrita arábica, qualquer descoberta seria confiscada após a edição da *Provisión* de Felipe II, de 17 de novembro de

²⁶ *Sumário. É Recopilacion de todo lo romançado por mi El licenciado Alonso del Castillo*, op. cit., p. 48. Tradutor: "Está bêbado sobre nós, e está embravecido como dragão, e estamos todos em sua mão, como a pomba em mãos do gavião. E como todas estas coisas se permitissem, e nos detivéssemos atrás destes males, voltamos a buscar nos prognósticos e juízos, se encontraríamos nas letras descanso; e as pessoas de discrição se puseram a buscar nos originais, e nos dizem que com o jejum esperamos de nos remediar, porque nos afligimos com a tardança e ficaram de cabelos brancos as crianças pequenas antes da idade; e depois deste perigo de necessidade nos terão de dar os parabéns, e Deus terá piedade de nós". LEA, Henry Charles. *The Moriscos of Spain: Their Conversion and Expulsion*. Philadelphia: Lea Bros & Co, 1901, p. 234.

²⁷ BETHENCOURT, op. cit., p. 197. Agradeço a Viviane Kawata por me chamar a atenção para este ponto.

²⁸ BOUZA, Fernando. *Corre Manuscrito. Uma Historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001. p. 63.

1566, obrigando-os a aprender o castelhano e proibindo a posseção de documentos contratuais e livros em árabe²⁹. Nota ainda Bouza a insistência com que o Santo Ofício se interessava pela *trasladación* ter sido ou não feita, e pelo número de cópias³⁰. Diante deste panorama, a tradução destes livros era essencial para a Inquisição, em especial diante do receio de conjuras com o Turco e com gente da *berberia* em especial logo antes das revoltas.

Marmol em sua crônica afirma que as profecias circulavam entre os mouriscos: “...*en los quales ponian alguna manera de confianza á los rusticos ignorantes, haciendoles creer los que les leían, que seria infalible lo que alli se contenia y porque esta vana confiança les causó harta parte de su desasosiego...*”³¹. Castillo Fernández nota que a ideia de transcendência dos “prognósticos” na gênese do levante parece tomada efetivamente³² de Alonso del Castillo quem afirma no prólogo da sua tradução dos *jofores*

éstos, a mi ver y segund se colige, fueron una de las causas más principales y motivos que movió, yncitó y estimuló a las ruynes cabeças e autores del alçamiento (...) interpretando la sentencia e figura dellos - que estan harto latentes e absconxas en el frase e manera de hablar araba antigua (sic)-, al sabor de su paladar e gusto³³.

Nem o cronista nem o tradutor indicam sobre onde o primeiro destes livros teria sido encontrado pela Inquisição ou quando, apenas que circulavam desde a queda do rei *nasrida*. Na última década do século XVI, com a maioria dos mouriscos granadinos deportados havia uns 23 anos para outras regiões, estes escritos já não eram encontrados com facilidade, conforme a

²⁹ AGS, RGS, 1566, 11,17. 1566, noviembre, 17, Madrid. *Provisión de Felipe II por la que se obliga a los moriscos granadinos a aprender el castellano en el plazo de tres años*. Documento transcrito. RODRIGUEZ DE DIEGO, Julia Teresa; MARCHENA RUIZ, Eduardo J. *Los Moriscos Españoles Trasterrados*. Madrid: Secretaria General Técnica, Centro de Publicaciones/Ministério de Cultura, 2009, p. 89-90.

³⁰ BOUZA, op. cit., p. 64.

³¹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Flv. 44. Tradução minha: “... no quais punham alguma maneira de confiança aos rústicos ignorantes, fazendo-lhes crer que os liam, que seria infalível o que ali continha e porque esta vã confiança causou-lhes boa parte de seu desassossego.”

³² CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 634, nota 570.

³³ Idem. Tradução minha: “estes, ao meu ver e segundo se colige, foram uma das causas mais principais e motivos que moveu, incitou e estimulou às cabeças ruins e autores do levantamento (...) interpretando a sentença e figure deles, que estão bastante latentes e conexas (?) no fraseado e maneira de falar árabe antigo ao sabor de seu paladar e gosto.

recomendação feita por Marmol ao arcebispo Castro de que pedisse os originais dos “prognósticos” ao tradutor del Castillo para efeito de comparação de escrita e estilo numa carta de janeiro de 1594³⁴.

É importante destacar que apesar das medidas de extirpar obras e manuscritos dos mouriscos, muitos escritos sobreviveram: mais de 200 manuscritos aljamiados conseguiram ser salvos da sanha inquisitorial, muitos dos quais foram encontrados em falsas paredes ou entre pisos de casas pertencentes aos mouriscos, onde seus proprietários muito provavelmente os esconderam das autoridades cristãs³⁵.

Em sua análise de profecias Jordán Arroyo considera que existe uma união de duas formas diferentes de adivinhação que é apresentada como “uma mensagem divina seguindo a tradição bíblica, e a astrologia em sua vertente popular” e observa a existência desse aspecto também na tradição mourisco-muçulmana. Já a propósito do messianismo sebastianista, Hermann indica que “crenças assemelhadas, morfologicamente idênticas, estiveram disseminadas em diversos reinos”³⁶.

O ponto de vista das análises de Abboud-Haggar vai ao encontro dessas perspectivas e indica alguns elementos escatológicos dogmáticos que situam a cultura islâmica dentro de seu entorno no qual convive com as religiões judaica e cristã: a anunciada chegada do último dia, a profunda crença na ressurreição dos corpos e o inevitável comparecimento diante de um juiz único³⁷. Outro ponto importante observado pela autora envolve as crenças xiitas, pois para ela se aproximam de certa maneira do milenarismo cristão no

³⁴ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 512. 1594, enero, 26. Iznate. *Carta de Luis del Mármol al arzobispo Vaca de Castro advirtiéndole de la posible implicación de algunos moriscos en el asunto del pergamino y remitiéndole un traslado de los tres prognósticos traducidos por Alonso del Castillo*. AAS, leg. IV, parte 1a, fol. 23r/v. A primeira impressão da Crônica de Marmol sobre a guerra granadina (contendo esses *jofores*) se daria somente em 1600.

³⁵ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 5.

³⁶ HERMANN, Jacqueline. Sementes do Messias: percursos do messianismo régio ibérico (sécs. XIV-XVI). *Mirabilia*, n.21, v.2, Jul/Dez/2015, p. 239.

³⁷ ABOUD-HAGGAR, Soha. Apocalipsis, resurrección y Juicio Final en la cultura islámica. In: RUCQUOI, Adeline; BURUCÚA, José Emilio; BERNAND, Carmen; CARRERAS, Juan José et al. *En pos del Tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2000, p. 73.

que se refere à figura messiânica do al-Mahdī que trará paz e justiça a um mundo convulsionado³⁸.

Especificamente sobre a população mourisca, Green Mercado sustenta que através da profecia foi capaz de fazer com que a história de sua comunidade fizesse sentido, além de propiciar um espaço no qual a minoria pudesse se imaginar conectada à *umma* (a comunidade maior de crentes no Islã)³⁹.

A primeira profecia que Marmol cita⁴⁰ trata da nona geração após o profeta e de sua adivinhação a respeito da ilha do espanhol⁴¹, indicando a autoridade de Zahabe e do profeta Daniel (personagem vinculada a apocalipses e profecias) e o aparecimento de um príncipe. Green Mercado tem duas hipóteses sobre essa figura chamada de Zahabe: uma ligada a Alonso del Castillo que propõe a possibilidade de Cahbe se referir a um certo livro chamado de Caab al-Ahbar, de autoria anônima e que contém diversas fábulas e contos sobre Maomé e seus companheiros. A outra mais provavelmente poderia se referir ao historiador de Damasco, al-Dhahabī (meados do século XIV)⁴². De acordo com esta profecia o reino de Granada pela sua infidelidade seria destruído. Indica o fim do clima (sic) dos cristãos pela lei dos mouros. E reitera isso em paráfrases que evocam os diversos povos muçulmanos.

O segundo “prognóstico”⁴³ ou ficção foi da mesma forma encontrado em livros e novamente a sua tradução encomendada a del Castillo pelo Santo Ofício. O texto menciona o mensageiro de Deus (depois deixa claro se tratar de Maomé) anunciando o fim do mundo com gente mais perversa e má e novamente entra no tema da ilha, a ilha de Andaluzia e os descendentes desse mensageiro, órfãos perseguidos, destruidores de si mesmos e a quem Deus

³⁸ Ibidem, p. 50

³⁹ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012.

⁴⁰ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Fol. 45 - Flv. 46.

⁴¹ “Isla de España” é uma expressão usual em escritos de profecias mouriscas inclusive nos *jofores* da crônica de Marmol. LINCOLN, J. N. Aljamiado Prophecies. *PMLA (Modern Language Association)*, v. 52, n. 3, September/1937, p. 631.

⁴² GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 277.

⁴³ O termo em Marmol não encontra relação alguma com o termo analisado em texto de Koselleck: Prognósticos históricos nos escritos de Lorenz von Stein sobre a Constituição prussiana. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2006, p. 79-94.

fala que perecerão em torturas muito cruéis. Refere-se também à leitura da *sunna* (tradição) e à violência e decadência que ocorrerá em Andaluzia; sendo reiterados os castigos e quanto mais enfurecido estiver Deus mais acercar-se-á o juízo. Indica que quanto mais longe de ouvir e cumprir os conselhos do Corão, mas ficarão perto do mundo. Menciona o Rei que tiraniza a sua terra e também governadores cruéis e perversos. Após a citação sobre o tirano no *jofor*, a postura ou atitude divina muda, e Deus aparece como misericordioso, clemente e com piedade e compaixão é que enviara socorro. Neste *jofor* aparecem os anjos Gabriel e Miguel, finaliza de forma escatológica afirmando que após muitas tribulações se voltará à lei dos Mouros quando a abundância retornará⁴⁴.

A terceira e última profecia⁴⁵ foi encontrada numa caverna e se inicia com algumas metáforas ligadas ao peito da pomba, elementos de beleza evoluindo para o ambiente de sofrimento e visões escatológicas da fúria do inferno e o fogo vinculado também a tremores. É neste *jofor* que aparece a figura messiânica de um Rei encoberto com poderes sobrenaturais e após mais sofrimentos de fim de mundo aparece o “maldito velho Anticristo” e Jesus Cristo filho de Maria, enviado por Deus. Para concluir esta parte dos *jofores*, o cronista faz uma avaliação negativa dos escritos, ridicularizando-os ao notar também a eficácia do convencimento desses textos, afirmando que os próprios mouros que inventaram os *jofores* passaram a acreditar neles.

A punição (por terem negligenciado a lei de seu profeta) e a violência que acompanham as profecias dos mouriscos são centrais na mensagem profética, elementos que podem ser observados nos três *jofores*. Green Mercado aponta ainda que a ideia de sofrer contida no *ḥadīth* apocalíptico é teologicamente consistente com o conceito corânico de sofrimento⁴⁶.

⁴⁴ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Flv. 46-Flv. 47.

⁴⁵ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Flv. 47-Flv. 49.

⁴⁶ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 100-101.

3.2 - Os problemas

Com a rebelião dos mouriscos na guerra de Granada de 1568: o que exatamente pretendiam os mouriscos? Se as causas são explicitadas até mesmo pelos dois cronistas, fica em suspense a resposta à questão apontada, podendo estar relacionada com uma eventual esperança de aliança com o Turco para reincorporar o reino de Granada ao Islã ou mesmo um avanço de reinos norte-africanos islamizados à Península Ibérica.

A motivação mais plausível dos levantes (para além de abusos econômicos praticados contra a minoria) parece estar voltada para a sobrevivência de práticas muçulmanas e de uma forma cultural que foi se esvaindo a partir do movimento final da reconquista, em 1492. Mas e depois dos levantes? Qual seria o projeto dos mouriscos do reino de Granada? A escrita profética dos mouros apresentada por Marmol, cuja origem parece estar assentada no começo da Idade Moderna volta-se ao passado (ao contrário do *presentismo* ou da dissociação da esperança e do fim verificados na Idade Moderna, de acordo com Hartog⁴⁷). É no passado revivido pelo futuro do *jofor* que reside a esperança de um retorno à lei de Maomé após cataclismos e outros fenômenos naturais e morais em meio a um cenário apocalíptico. O cerne dos *jofores* está neste ponto: não é no paraíso, mas na Ilha de Espanha que o futuro da lei dos mouros está assentado. Da mesma forma, esse futuro está fincado no passado, mas não em algum passado remoto ou vinculado ao Islã em suas origens. Os mouros que viram o reino *nasrida* cair, e depois os mouriscos passarem a encarnar um grupo social em crise⁴⁸, têm a sua época de ouro em Al-Andalus.

Ao verificar a associação das profecias com a movimentação para a revolta da minoria mourisca devemos levar em conta o que Olivari nota: cabe indagar a questão das relações entre fins e meios de forma coerente com as premissas religiosas a partir das quais atuavam os milenaristas: “acreditavam que, uma vez cumprida a intromissão da história e da política no tempo divino, uma vez tendo agido o tempo profético, o mesmo Deus inspiraria e guiaria seus

⁴⁷ HARTOG, François. *Regimes de Historicidade. Presentismo e Experiências do Tempo*. Trad. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 33.

⁴⁸ DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade. Uma história do Paraíso*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 17.

mensageiros passo a passo”⁴⁹. Os escritos aqui considerados parecem seguir esse modelo, da felicidade terrestre num futuro ainda que durante a espera milenarista⁵⁰ apontada se verifique a “tensão voltada a uma salvação coletiva, terrestre, iminente, radical, (...) precedida de um período de paroxismo catastrófico”, Séguy⁵¹ (1993 apud Delumeau 1997, p. 12).

Ao analisar se as profecias dos mouriscos poderiam ter desempenhado um papel relevante nas revoltas, aparentemente observa-se que tanto os modelos escatológicos apresentados aos mouriscos, como o momento em que a Inquisição resolve ordenar a sua tradução (provavelmente pela circulação ter-se acentuado) encontravam-se em confluência.

Reside neste ponto tentar num espectro panorâmico, desvendar no texto do cronista granadino⁵² os projetos dos levantados já que a causa parece estar mais ou menos estabelecida e, em decorrência disso a relevância para a concretização da rebelião dessas profecias.

Todo esto divulgaban aquellos hereges, acreditándose con encargar al vulgo el secreto; y era tan grande la eficacia con que lo certificaban, que aun ellos mismos que lo hablan inventado lo creían, y tenían por cierto que les sucedería como lo decían.⁵³

Além da questão da circulação entre os mouriscos, sobre a qual ficamos sabendo pelo cronista, de forma complementar, observa-se que representaram uma esperança de eliminar o sofrimento dos problemas sócio-econômicos e culturais, conforme Pereira de Queiróz afirma no âmbito dos movimentos messiânicos: “pois é, na medida em que mais se sofre e em que

⁴⁹ OLIVARI, Michele. Milenarismo y política a fines del quinientos: notas sobre algunos complots y conjuras en la monarquía hispánica. In: RUCQUOI, Adeline; BURUCÚA, José Emilio; BERNAND, Carmen; CARRERAS, Juan José et al. *En pos del Tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2000, p. 155.

⁵⁰ DELUMEAU, op. cit., 1997, p. 11.

⁵¹ SÉGUY, Jean. Messianismes at millénarismes, Ou de l'attente comme catégorie de l'agir social. In: CHAZEL, François. *Action collective et mouvements sociaux*. Paris: PUF, 1993, p. 111-112.

⁵² Soldado que participou da repressão às revoltas.

⁵³ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Flv. 49. Tradução minha: “Tudo isto divulgavam aqueles hereges, acreditando-se com encarregar ao vulgo o segredo; e era tão grande a eficácia com que o certificavam, que ainda eles mesmos que o haviam inventado acreditavam, e tinham por certo que ocorreria como o diziam.

mais de obedece a Deus, que este mais depressa retribuirá trazendo o paraíso terrestre”⁵⁴.

Estas profecias *alguacías* indicam claramente as mazelas dos mouriscos no momento de maior deterioração cataclísmica daquele mundo, pela intervenção divina ou de outros agentes seguidas do retorno do Islã à ilha hispânica. Nos textos aqui perscrutados (e em muitos outros escritos proféticos) existe tanto a referência à Ilha de Espanha como à Ilha de Andaluzia, quem sabe não seria uma ilha do Islã em meio ao mar de cristãos hereges e com o avanço católico/cristão passa a ser a ilha dos mouros

El mundo se ha de acabar en el tiempo que hubiere la gente mas perversa y mala; y presto habrá generación de mi familia en una isla en los últimos confines del poniente, que se llamará la isla de la Andalucía, y serán los últimos moradores de ella de mi familia, que son los huérfanos de la familia de esta ley, y la ultima sucesión de ella.⁵⁵

Green Mercado sustenta que os testemunhos dos mouriscos granadinos apontam que cada grande evento de sua história como uma comunidade na Península Ibérica, somente teriam sentido se entendidos como parte de um plano divino⁵⁶.

God had saved the Granadan Morisco and his coreligionists from having to continue living in the land of the infidels. He would finally lead the Moriscos to Muslim lands, where they could be free to live by the religion of their forefathers. (...), even the hardships endured by the Moriscos are understood as part of God's plan. As the merciful and the compassionate, God would send a messianic king, a *mahdī* or messiah, to avenge the injustices committed against His community.⁵⁷

⁵⁴ DE QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *O messianismo - no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus Editora; EDUSP, p. 127.

⁵⁵ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Flv. 46. Tradução minha: “O mundo há se de acabar no tempo em que existir a gente mais perversa e má; e rápido haverá geração de minha família em uma ilha nos últimos confins do poente, que se chamará a ilha de Andaluzia, e serão os últimos moradores dela de minha família, que são os órfãos da família desta lei, e a última sucessão dela”. Abaixo ainda neste capítulo na parte 3.2 o tema da ilha é retomado em nota.

⁵⁶ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 17.

⁵⁷ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 17. Tradução minha: “Deus terá salvo os mouriscos granadinos e seus correligionários de ter que continuar vivendo na terra dos infiéis. Finalmente irá conduzir os mouriscos a terras muçulmanas, onde poderão ser livres para viver na religião de seus antepassados. (...) mesmo as adversidades sofridas pelos mouriscos são entendidas como parte dos planos divinos. Como clemente e misericordioso, Deus mandará um rei

Hobsbawm entende que, em muitos casos, o movimento milenarista propõe não especialmente a construção de um mundo totalmente novo, mas a reconstituição do velho mundo perdido, ainda que de forma totalmente nova⁵⁸, o que em alguns aspectos pode ser observado nos *jofores*, ainda que essa “forma totalmente nova” remeta ao passado. O mundo que virá não é o mesmo que aquele perdido: trará alegria e descanso, segredos maravilhosos ou abundância ou ainda maravilhas, sob a lei do profeta. Assim, o novo encontra-se sob a égide do passado embora a salvação dos mouriscos não esteja no Islã árabe (que participou dos assentamentos originais), mas como mostram os *jofores* e teme a coroa hispânica, a esperança de mudança reside no “novo”: no Turco e na *berberia*⁵⁹.

Devido às vicissitudes na vida dos mouriscos existe um quadro propício para a eclosão da revolta, alimentado pela circulação de *jofores* (com o incentivo dos *monfies*⁶⁰) que comunicam a crença (ou a esperança pelo menos) da transformação do mundo (a Espanha), “anulando-se de todas as injustiças, sofrimentos e opressões, desaparecendo a doença e a morte, na nova era que surge”⁶¹. Hobsbawm referindo-se ao ponto de vista de Pereira de Queiróz, coloca que os movimentos messiânicos se apresentam em momentos de “dualidade estrutural” provocados pela coexistência e interação de duas sociedades radicalmente distintas⁶². De modo geral na cidade de Granada e

messiânico, um *mahdī* ou messias, para vingar as injustiças praticadas contra Sua comunidade.”

⁵⁸ HOBBSAWM, Eric. *Rebeldes Primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Trad., Barcelona: Ariel, 1959, p. 305-306. O historiador inglês faz a ressalva de que isto só pode ocorrer naqueles casos em que o passado pode de alguma maneira ser idealizado e apresentado como modelo para o futuro.

⁵⁹ Já no século XVI Ibn Khaldoun já postulava na Introdução do texto da Muqaddimah que “el imperio de los árabes, padece su ocaso; desaparecen los días de su esplendor, y las antiguas generaciones, que habían erigido el poderío y la gloria de su nación, cesan de existir. La autoridad pasa a manos de pueblos extranjeros: los turcos en Oriente, los berberes en Occidente, los francos en el Norte. El colapso del dominio árabe, habiendo habiendo arrastrado consigo a varios otros pueblos, ocasionó un nuevo estado de cosas e hizo desaparecer ciertas costumbres, cuyas características y existencias pasaron al olvido.” JALDÚN, op. cit., p. 130.

⁶⁰ CABANELAS, Dario. *El morisco granadino Alonso del Castillo*. Granada: Patronato de Alhambra y Generalife, 1991, p. 146 (nota 11): Monfí (sem diacríticos aquí منفي) se decia en Granada, en vez de monfà (منفأ), ‘exiliado’; como a veces los exiliados se dedicaban al bandillaje, tal vocablo vino a significar ‘bandolero’, ‘ladrón’, etc. Cf. Dozy et Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l’arabe*, p. 317. De aquí el que se diga en los diccionarios castellanos: ‘Monfí (pl. monfiés, ant. Monfí) es el musulmán o morisco que formaba parte de las cuadrillas de ladrones de Andalucía después de la reconquista’.

⁶¹ DE QUEIROZ, Ibidem, p. 126-127.

⁶² HOBBSAWM, Ibidem, p. 304.

mesmo na região rural das Alpujarras observa-se esse processo, ainda a sociedade dominante majoritária subjuga a outra, para eliminar qualquer traço da “seita muçulmana” seguindo, conforme avança o século XVI, os princípios gerais da contrarreforma. A coexistência entre práticas religiosas diversas ficou no passado no período mudéjar, pelo menos em grande parte da sociedade hispânica⁶³.

Levo aqui também em conta a afirmação de García-Arenal sobre o milênio, (e para utilizar esse termo⁶⁴) e suas conotações igualitárias tonando-se o substrato subversivo de movimentos que buscavam mudar o poder constituído⁶⁵.

Subrahmanyam aporta alguns elementos para esta discussão com a sua perspectiva de abordagens de movimentos políticos milenaristas conectados que acompanharam a expansão europeia. Estes "movimentos enquanto focos de rebelião e resistência, e como mecanismos desesperados de defesa de grupos ameaçados, produziam seus profetas..."⁶⁶ que no presente caso poderiam ser aqueles que escreveram os *jofores* citados por

⁶³ Uma obra de Schwartz relativiza alguns aspectos desta realidade, considerando os aspectos de convivência entre as três religiões. SCHWARTZ, Stuart B. *Cada Um na Sua Lei – Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Trad. São Paulo Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

⁶⁴ Na tradição cristã, o termo ‘escatologia’ (do grego *eschata*, ‘as últimas [coisas]’) designa as ideias concernentes ao fim do mundo ou aos eventos que atingirão seu termo com o Juízo Final. As palavras ‘milenarismo’ ou ‘quialismo’ (derivadas respectivamente do latim *mille* e do grego *chilias*, ‘mil’) remetem, em seu sentido primeiro, à espera de um reino de mil anos sob a égide de Cristo, então de volta à terra antes do Juízo Final”. TÖPFER, Bernhard. Escatologia e milenarismo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude, (coord). Coordenação da tradução Hilário Franco Júnior. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2V. Bauru: Edusc, 2006, p. 353. Para efeito de clareza optei por seguir essa referência ciente de que se trata de uma forma um tanto artificial e de forma alguma absoluta de enquadrar estas categorias. Delumeau postula que ao tratar da história cristã (seu objeto no caso) e a despeito de aproximações e ligações, o milenarismo e o messianismo não são conceitos intercambiáveis sendo um erro confundi-los. Entende que é possível esperar um messias sem determinar a duração dessa espera e a de seu reino, e sobretudo sem acreditar que ele já se manifestou, o que ocorreria no judaísmo. De forma inversa, milenarismos podem não estar voltados para a espera de um messias. DELUMEAU, op. cit., p. 18. De todo modo, para nosso trabalho um ponto que o autor coloca referindo-se a isto indica que “o milenarismo deve assim ser distinguido dos temores milenaristas que surgem com a aproximação do aniversário (...) no Islã, mil anos após o início da *hégira*” [fuga de Maomé de Meca para Medina em 622 a.D.]. Ainda que faça a ressalva de que na pesquisa histórica para os terrores contemporâneos, no Ocidente os “terrores do ano mil” não passem de lenda. Ibidem, p. 19.

⁶⁵ GARCÍA-ARENAL, Mercedes. The Last Spanish Muslims: Messianic Prophetism among the Moriscos. In: GARCÍA-ARENAL, Mercedes. *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*. Transl. Leiden; Boston: Brill, 2006, p. 296.

⁶⁶ SUBRAHMANYAM, Sanjay. O milenarismo do século XVI do Tejo ao Ganges. In: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Impérios em Concorrência. Histórias Conectadas nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2012, p. 115. (itálico meu)

Marmol. Uma breve complementação de Spence⁶⁷ (1996 apud Subrahmanyam, 2012, p. 115) pode ser somada à definição de movimentos milenaristas em consonância com os textos proféticos aqui analisados: “mestres e profetas previram que antes de este mundo novo ser alcançado haveria uma batalha apocalíptica entre duas forças, uma batalha em que, após muita agonia, o bem triunfaria e o mal seria escorraçado da Terra”.

Como vimos, estas profecias dos mouriscos vislumbravam uma mudança devido à injustiça da situação em que se encontravam. Algumas tradições muçulmanas fomentavam aparições de uma crença apocalíptica relacionada com o final de cada século⁶⁸. Abboud-Hagggar destaca a mais famosa: "A cada final de século *Allah* mandará a sua comunidade alguém (ou alguns) que renovará (ou acertará) os assuntos de sua religião"⁶⁹. Esta tradição foi recolhida por Abū Da'ud em *al-Sunan*, atribuindo-a ao profeta Maomé.

Outro ponto que merece menção está relacionado com o fim do mundo para o pensamento muçulmano medieval. Abboud-Hagggar (e Jean Delumeau) nota que o princípio do milenarismo como realidade no Islã indicava que o mundo acabaria no ano 1000 da *hégira*, data que coincidia com 1591, mas também menciona outras fontes, como tratados de *alfaquies* do começo do XVI onde são apontados sinais escatológicos que indicavam o fim do mundo⁷⁰.

⁶⁷ SPENCE, Jonathan D. *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. London: W.W. Norton, 1996, p. XX.

⁶⁸ Como também já vimos a possível origem temporal dos *jofores* seria pouco tempo após a queda do reino *nasrida* (final do século XV) enquanto a revolta de Granada situa-se na segunda metade da centúria seguinte.

⁶⁹ "La exégesis de este hadiz interpretaba que tan lamentable y decadente seria el estado al que habrían llegado las comunidades islámicas en su vida religiosa que sería enviada una figura mesiánica para que arreglara estos asuntos. Este hadiz ha sido comentado multitud de veces, desembocando en una arraigada creencia popular según la cual el fin del mundo está relacionado con el final de los siglos y aunque un reciente estudio ha situado esta tradición fuera del contexto escatológico, resulta indudable que imprimió un carácter especial en la cultura islámica a los finales de siglo." ABOUD-HAGGAR, op. cit., p. 49. *Hadiz* ou *hadith* em português seria um relato da tradição.

⁷⁰ ABOUD-HAGGAR, op. cit., p. 50.

Sobre este ponto cabe indagar se os mouriscos poderiam saber exatamente em que período viviam⁷¹ e como resposta observamos que Alonso del Castillo informa ao traduzir as cartas dos líderes da revolta que

con lo horidnario que algunos trasladadores moros suelen poner al fin de sus libros que trasladan, donde ponen la fecha de su traslacion⁷²

ou seja, pelo menos no caso de copistas a datação era inserida, o que levaria os leitores a ter acesso a esta informação, particularmente relevante para o caso da inquietação milenarista.

Ao tratar do tema milenarismo no contexto de um levante de novos convertidos de mouros (cripto-muçulmanos em alguns casos) para a análise dos *jofores* cabe situar um pouco sobre as duas doutrinas do Islã: o xiismo e o sufismo⁷³. Em primeiro lugar lembramos o já mencionado em outra parte que de acordo com uma tese não publicada de Jane El Kolli⁷⁴ (apud San Juan, 1997, p. 51) a maioria mourisca em Granada seria de origem xiita (em Valência a maioria seria sunita). Ainda assim, boa parte dos autores aqui estudados

⁷¹ Agradeço a Viviane Kawata por me chamar a atenção sobre isto, alertando-me que a população cristã somente passa a conhecer de forma exata em que data vive somente depois da metade do século XVIII.

⁷² *Sumário. É Recopilacion de todo lo romançado por mi El licenciado Alonso del Castillo*, op. cit., p. 42. Tradução minha: “com o ordinário que alguns trasladadores mouros costumam por ao fim de seus livros que trasladam, nos quais põem a data de sua translação”. Como o licenciado não comenta nada sobre a contagem do tempo posso supor que os mouros consideram a datação hispânica.

⁷³ Abboud-Hagggar salienta que ao abordar estas duas doutrinas (ou divisões do Islã) não cabe trata-las como algo monolítico. As duas foram originárias, num primeiro momento, de diferenças políticas que logo se transformaram em religiosas e dogmáticas, dividindo o mundo muçulmano. Os sunitas adquiriram a sua denominação da *sunna* (tradição) do Profeta, aceitando a autoridade de um califa e o seu pensamento é qualificado como ortodoxo por não se ter desviado do rumo de sucessão dos distintos califas deste o Profeta ao primer *omíada* (Um’awiya ibn Abi Sufyan I, 661-680). Os xiitas, por sua vez, abandonaram esta linha sucessória considerando que quem tinha direito ao califato era o primo e ao mesmo tempo genro do Profeta, ‘Alī b. Abī Tālib, e preferiram apoiá-lo em sua reivindicação contra o primeiro omíada, constituindo-se assim a primeira divisão dentro do Islã; os xiitas nunca aceitaram a autoridade do califa mas a do Imam, descendente da família do Profeta do ramo de ‘Alī. Ainda assim as duas ramificações acreditam no Corão e na mesma mensagem de Maomé mas as tradições recopiladas sobre os feitos do Profeta não são as mesmas e as diferenças resultam muito profundas no campo escatológico pelo próprio desenvolvimento da autoridade (o califato e o imato) desembocando num panorama apocalíptico muito diverso. Ela considera ainda que, em al-Andalus foram as tradições sunitas as mais próximas culturalmente dos países muçulmanos do entorno, entretanto lembra que como portadora do pensamento messiânico é a doutrina xiita a que deve ser considerada. ABBOUD-HAGGAR, op. cit., p. 44-45. Podemos observar, assim, que tradições milenaristas estão presentes do seio das duas doutrinas islâmicas.

⁷⁴ EL KOLLI CANCEL, Jane. *La Polemique Islamo-Chretienne em Espagne (1492-1640) a travers des refutations de L'Islam de Juan Andres et Lope de Obregon*. Thèse de 3e cycle: Études ibériques: Montpellier 3, 1983.

apontam que na Península Ibérica a maioria sunita prevaleceu e no caso da Granada *nasrida* a ânsia por ortodoxia prevaleceu, como Harvey pontua⁷⁵.

Ainda assim, pelo fato da região granadina ter abrigado diversas populações mudéjares que para lá migraram em especial no final do século XV talvez não se possa falar de uma maioria de forma absoluta, mas de elementos e tradições ou de uma ou outra doutrina na segunda metade do XVI.

Outro aspecto que toca na divisão de doutrinas islâmicas está relacionado com o messianismo e o milenarismo: tanto Abboud-Haggar como Subrahmanyam, em suas próprias áreas de investigação, apontam que as duas adotam ideias milenaristas e inclusive messiânicas em especial no contexto da Península Ibérica e até mesmo no Império Otomano, de maioria sunita⁷⁶. Explica Abboud-Haggar que todos os muçulmanos com as suas doutrinas acreditam na ressurreição dos corpos (*al-ba't*) e no Juízo Final (*yawmu l-dm*), ainda que no trabalho que ora citamos ela se refira mais às tradições sunitas por serem mais próximas culturalmente e seguidas em Al-Andalus, sendo adotadas nos países muçulmanos do entorno ibérico, ainda

⁷⁵ HARVEY, L.P. *Muslims in Spain - 1500 to 1614*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p. 58-59. O autor postula que pelo mundo o Islã é uma crença cuja organização não pode ser considerada monolítica (em diversos aspectos pode ser considerada o oposto disto). A Espanha islâmica (sic) foi um território onde existiu o predomínio da ortodoxia sunita segundo uma única escola (*madhhab*), do imã Malik b. Anas. Esta foi considerada como sendo, das quatro escolas igualmente ortodoxas, aquela que interpretava a lei mais rigidamente, seguindo-a estritamente ao pé da letra. Para saber como a uniformidade de Al-Andalus se desenvolveu seria necessário traçar a história do *malikismo* na península durante séculos. Em épocas mais tempranas outras interpretações da lei devem ser localizadas também, entretanto, quando no período *Almoada* (séculos XI e XII) aconteceu a tentativa da dinastia norte africana de impor a sua forma de credo, a população de Al-Andalus e sobretudo, os líderes religiosos (*'ulama* e *fuqaha*) talvez numa reação nacionalista (ainda que se deva ter precaução com essa categoria anacrônica), vieram a afirmar a sua adesão ao *malikismo* como a forma de religião mais apropriada a sua comunidade. Esta para Harvey, parece ser a chave do predomínio desta escola de lei na baixa idade média. No que tange à última dinastia nativa de Al-Andalus, os *nasridas* de Granada, a ortodoxia *malikita* poderia ser considerada tudo menos universal, e este desejo inquestionável por ortodoxia continuou até o final do período.

⁷⁶ SUBRAHMANYAM, op. cit., p. 122. Este autor questiona sociólogos comparativos que sustentaram que apenas os xiitas acreditavam no *Mahdī* (Imã oculto ou Esperado). Considera que no Marrocos, em meados do século XVI, o soberano, Muhammad al-Shaikh (com seu irmão mais velho também associado ao mahadismo), passa a se intitular de *al-Mahdī*, tendo sido acusado de ser xiita pelos opositores; sendo provável de acordo com Subrahmanyam que essas ideias milenaristas tivessem sido levadas para a corte por muçulmanos andaluzes. Aboud-Haggar desvenda que do ponto de vista filológico a palavra *al-Mahdī* remete a boa direção que será concedida na forma de título honorífico à pessoa da comunidade muçulmana na qual é posta confiança e crença de que restaurará a religião e a justiça neste mundo antes do fim dos tempos. Através de crenças populares surgidas nos *hadiths*, esta figura vai ganhando cada vez maior importância, encontrando pleno desenvolvimento na corrente xiita. ABOUD-HAGGAR, op. cit., p. 58-59.

que (reforçando) a doutrina xiita como portadora do pensamento messiânico no Islã não possa ser esquecida⁷⁷.

Um último ponto sobre o relativismo a respeito desta questão sunismo e xiismo na Península Ibérica refere-se de uma prática ou tradição muito abordada neste trabalho: a *taqiyya* (ou dissimulação no Islã) somente é encontrada em contextos xiitas ainda que paradoxalmente esta tradição (e outras como ela) sejam bem documentadas também em textos sunitas, incluindo os mouriscos⁷⁸. Por isso, é importante ter em mente que a divisão das doutrinas ainda que relevante em alguns contextos não possa ser considerada de forma absoluta.

Ao refletir sobre a crônica de Marmol, podemos nos perguntar porquê a censura inquisitorial teria permitido a reprodução integral dos prognósticos messiânicos árabes? Como já colocado, dois deles foram *romançados*⁷⁹ por Alonso del Castillo por ordem da própria Inquisição, mas existe outra possibilidade como lembrado por Lima e Megiani: embora existisse especial preocupação com judaizantes e mouriscos, e outros hereges; no contexto de uma guerra contra superstições e hábitos divergentes em geral, a Inquisição não tinha especial interesse em visionários e nesse sentido os autores apontam que a Inquisição não identificava falsas profecias ou a heresia milenária (a crença no reino de felicidade na terra) nomeando-as em sua lista acusatória⁸⁰.

Existem, porém certos complicadores para a realização de uma leitura que permita desvendar eventuais elementos revolucionários presentes nas profecias, já que segundo o cronista Marmol o objetivo das vãs ficções ou

⁷⁷ ABOUD-HAGGAR, op. cit., p. 45.

⁷⁸ COOK, David. Moral Apocalyptic in Islam. *Studia Islamica*, n. 86, 1997, p. 45.

⁷⁹ Traduzidos do árabe ao romance, tarefa também denominada de trasladar.

⁸⁰ LIMA, Luís Filipe Silvério; MEGIANI, Ana Paula Torres. Introduction. In: LIMA, Luís Filipe Silvério; MEGIANI, Ana Paula Torres (Ed.). *Visions, Prophecies and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*. Leiden, Boston: Brill, 2015, p. 23. "Nevertheless, even though the Inquisition in Spain and Portugal in particular did not try to identify or specifically seek cases relating messianic, millenarian, and/or political prophecies, it did charge men and women who said they could envision a glorious future for the Iberian monarchs. Political and religious dimensions were seen as inseparable, and therefore the distinction between the crime of lèse-majesté and the crime of heresy was sometimes blurred not only by governmental interests, but also by a general guiding conception of Iberian empires as elected by God and main bearers of the divine mission."

*prognósticos*⁸¹ era justamente consolar os leitores e que com vã confiança causaram parte do desassossego dos desconsolados e aflitos mouros⁸². Um problema é a origem desconhecida dos *juicios* ou *jofores*⁸³. Como vimos Alonso del Castillo fez a tradução original e nela informa que tais *juicios* estão escritos em árabe antigo, portanto, em árabe clássico ou *fusha*⁸⁴ ainda que reclame da má qualidade da escrita em árabe. O licenciado deixa claro tinha achado os prognósticos mal escritos⁸⁵, pois quem os copiou dos originais não os teria compreendido direito (o que seria de esperar ao tratar de profecias)

El qual nos dixo, que los habia hallado mal escritos, porque los que los habian trasladado de los originales, no debieron de entenderlos bien, y asi estaban varios , y no correspondían ni conformaban en las sentencias; y aun del sugeto y materia de ellos parecía estar torcidos á voluntad de los desconsolados y afligidos Moros que se veían despojados de su libertad y de su tierra.⁸⁶

Ao apresentar o seu *romançamento* o licenciado alerta ser uma fonte de movimentação, incitação e estímulo de rudes cabeças, escrito à maneira antiga de falar árabe. Indica que se os mouriscos revoltados os tivessem

⁸¹ O termo em Marmol não encontra relação alguma com o termo analisado em texto de Koselleck: Prognósticos históricos nos escritos de Lorenz von Stein sobre a Constituição prussiana. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2006, p. 79-94.

⁸² *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Tercero, Cap. II, Fv. 44.

⁸³ “Juicios y prognósticos (...) las cosas y adivinaciones que los moros tienen acerca de las cosas...” *Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado*, Ibidem, v.1, p. 81.

⁸⁴ O árabe clássico ou *fusha* sendo o equivalente para as línguas dialetais árabes ao latim para as vernáculos ou romance, é o árabe em que foi escrito o Corão.

⁸⁵ Impossível saber com exatidão o que Castillo de fato leu e traduziu, como atuava do lado cristão e poderia ele mesmo ter alterado os originais. Entretanto López-Barault em suas análises de manuscritos aljamiados do período confirma essa perda gradual do conhecimento do árabe, para tristeza dos próprios mouriscos: “*Los ejemplos de esta paulatina pérdida del lenguaje sagrado son copiosísimos (...) Los errores parecen constituir la regla y no la excepción*”. Mais grave ainda “*A nuestros « cronistas » moriscos, en cambio, no sólo se les deteriora — como hemos visto — la ortografía del árabe (que tan escasamente usan) sino que, a menudo, al utilizar vocablos técnicos religiosos en dicha lengua desvirtúan por completo su significado legítimo, que ya parecen haber olvidado.*” LÓPEZ-BARALT, op. cit., 1980, p. 27 e p. 30.

⁸⁶ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro tercero, Cap. III, Flv. 43 “O qual nos disse, que os havia encontrado mal escritos, porque os que os haviam trasladado dos originais, não deviam tê-los entendido direito, e assim estavam vários, e não correspondiam nem conformavam nas sentenças; e mesmo o sujeito e matéria deles parecia estarem torcidos à vontade dos desconsolados e aflitos Mouros que se viam espoliados de sua liberdade e de sua terra.” (tradução minha)

entendido teriam percebido que seriam a sua ruína total⁸⁷. Muito provável que a sua ressalva à profecia dos mouriscos tenha sido aproveitada por Marmol.

Outro desafio reside em que profecias mouriscas ou *aljofores* surgem no seio uma minoria cultural (moura) num processo de assimilação por uma maioria (a católica), em ambiente de maior controle social propiciado pela contrarreforma que busca uniformidade total nas práticas sociais e religiosas. Em Granada, após a queda do reino *nasrida* observa-se um breve período mudéjar⁸⁸ que, por sua vez, passou por uma transformação imposta algumas décadas depois, ficando o resultante grupo mourisco à mercê também da Inquisição. Aos poucos vai sendo moldada o que resta de uma cultura e o significado das práticas culturais islâmicas se altera; entretanto, não se trata de um processo homogêneo, mesmo porque as populações mouriscas não eram uma massa única de islâmicos convertidos.

Para a elaboração desta parte foram consideradas as contribuições de diversos estudos sobre messianismo, escatologia e milenarismo, como o da socióloga Maria Isaura Pereira de Queiróz que de forma pioneira constatou que “tanto na forma como na estrutura” os diversos movimentos messiânicos (observados nas denominadas “culturas primitivas” e da sociedade medieval ocidental) não apresentam diversidades flagrantes, pelo contrário

Em todos, temos sempre um enviado divino que prega a chegada da nova eram instalando no mundo o reino da justiça e felicidade perpétuas, chegada que infalivelmente se dará, mas que os homens podem apressar entregando-se a práticas religiosas, econômicas, sociais e políticas que o líder ensina e que conheceu por inspiração divina⁸⁹.

Num diálogo muito proveitoso com a autora, Hobsbawm verificou a existência de um elemento em comum em "todos os movimentos messiânicos [é] a associação com uma estrutura social baseada em parentesco, sendo esse

⁸⁷ *Sumário. É Recopilacion de todo lo romançado por mi El licenciado Alonso del Castillo*, op. cit., p. 87.

⁸⁸ Mudéjar é o muçulmano na Península Ibérica que está sobre o domínio de um governo cristão, mas que conserva seus costumes e religião. Em diversos reinos hispânicos por muito tempo os mudéjares permaneceram nesta situação, mas aos poucos e após a queda do último reino islâmico da península em 1492 tiveram que se converter ao cristianismo; em alguns momentos e outros reinos, os mudéjares foram obrigados por acontecimentos específicos durante as primeiras décadas do século XVI.

⁸⁹ DE QUEIROZ, op. cit., p. 126.

sistema que procuram reconstruir a toda custa e do modo que for..."⁹⁰ Embora seu estudo sobre os "rebeldes primitivos" tenha tratado de movimentos que surgem em momentos posteriores às revoluções iluministas, o historiador inglês traça importantes caminhos para a compreensão, por exemplo, de grupos surgidos no século XVI, em especial por acreditar que essas agitações "primitivas" estivessem embebidas de espírito revolucionário:

O movimento milenarista europeu típico e fora de moda tem três características principais. Primeiro, uma rejeição profunda e completa deste mundo de maldade e um anseio apaixonado por outro melhor, em uma palavra, espírito revolucionários. Segundo, uma 'ideologia' bastante típica, de índole quiliástica [...]. Em terceiro lugar, é comum aos movimentos milenários uma nebulosidade sobre a forma em que se trará a nova sociedade⁹¹.

Ainda que esta seja considerada uma abordagem de historiografia dos anos 50 a 70, fruto da produção intelectual de uma época com as preocupações de um mundo bipolar por historiadores marxistas ligados sobretudo à história econômica; no âmbito deste trabalho acredito ser essencial contemplá-la, em especial se levarmos em conta a situação de exploração econômica em que se encontravam muitos dos mouriscos⁹².

A categoria social da maioria dos grupos mouriscos (existiam famílias importantes e tradicionais dentre o grupo converso), em especial os camponeses das Alpujarras, para além da exploração econômica existente na Espanha moderna⁹³ havia a suspeita de heresia, em especial num momento em que a sociedade moderna da Renascença passa pela gradativa mudança nas relações Estado, Igreja e capitais mercantis. Além dos tributos e da exploração de senhores cristãos velhos, como apontado em outros capítulos deste trabalho, os mouriscos tinham a obrigação de arcar com despesas e

⁹⁰ HOBBSBAWM, op. cit., p. 304.

⁹¹ HOBBSBAWM, op. cit., p. 94. (Tradução minha)

⁹² A revolta dos mouriscos era potencializada pela injustiça de terem sido batizados, eram cristãos mas continuavam sendo explorados e tratados nas relações com senhores e com a sociedade dominante, como se fossem mouros (não convertidos, muçulmanos).

⁹³ 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. Neste estudo Maravall observa sob as lentes do humanista e jesuíta, Pedro de Valência, o problema para a população em geral.

custas decorrentes da perseguição inquisitorial, agravando a sua situação social e econômica.

Uma outra questão essencial para este trabalho: ao tratar de movimentos verificados na Europa como podemos realizar uma tentativa de análise de textos de origem muçulmana ou híbridos tendo em vista a apropriação de repertórios por parte dos mouriscos?⁹⁴

Interpretar as profecias dos mouriscos com base em parâmetros ocidentais equivaleria desconsiderar problemáticas específicas dessa comunidade, desprezando mais uma vez a sua cultura? São diversos os autores que indicam a presença de tradições judaico-cristãs em profecias dos mouriscos ou mesmo de outras regiões sob o Islã⁹⁵ e este aspecto é importante para estabelecer uma chave de leitura das profecias. Ao mesmo tempo, a interpretação de um texto profético, *romançado* por um mourisco a serviço da Inquisição (e que reclama até da má qualidade da língua árabe original), incrementa as dificuldades por erros ou deformações propositais. Na qualidade de tradutor, Alonso del Castillo foi inicialmente um mourisco a serviço do Santo Ofício, e depois do rei⁹⁶, sendo que Marmol reitera em sua crônica que qualidade de tradutor de diversos documentos incluídos na crônica. Um desses textos era um panfleto que ele verteu para o árabe tendo sido distribuído entre os revoltados instando-os a se render, desmoralizando-os⁹⁷. Por tudo isto, se pela má qualidade do árabe nas profecias originais ou por interesses diversos, este *romançador* não pode ser considerado de absoluta fidedignidade.

⁹⁴ Conforme coloca Lima em especial quanto à interpretação de profecias na Península Ibérica, mas também ao se referir aos movimentos: "... traçava-se por fios entrecruzados: profecias produzidas na Península e os projetos resultantes dessas profecias e de suas interpretações; milenarismos, como o dos joaquimitas franciscanos, e messianismos, como o dos cristãos-novos (marranos e mouriscos), ambos heterodoxos, que anunciavam um Salvador e um reino terreno de felicidades antes do Fim dos tempos;..." LIMA, Luís Filipe Silvério. *O Império dos sonhos: Narrativas proféticas sebastianismo e messianismo brigantino*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 195.

⁹⁵ ABOUD-HAGGAR, op. cit., p. 46, p. 50. GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 296. JORDÁN ARROYO, op. cit., p. 83.

⁹⁶ "Todo esto hace que su prestigio de romanceador se vaya consolidando en la Corte, y, aunque todavía sin nombramiento oficial y residiendo en Granada, desde 1578 es prácticamente el único traductor de todas las cartas árabes venidas de Marruecos y remitidas, con tal objeto, por el secretario Gabriel de Zayas al presidente de la Audiencia, don Pedro de Castro; de común acuerdo, estos dos altos funcionarios llevan por fin al ánimo del Rey la conveniencia de nombrar al morisco granadino intérprete oficial, como así lo hace el 26 de febrero de 1582. Desde este momento la vida de Castillo se orienta hacia Madrid, donde principalmente ha de realizar su labor...". CABANELAS, op. cit., p. 296.

⁹⁷ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 965, nota 2.804.

Alonso del Castillo pode ser visto como um agente de propaganda da coroa, inclusive por exageros em traduções ao escrever por sua conta sobre submissão dos rebeldes (na tradução do panfleto citado)⁹⁸ procurando semear confusão entre eles. Cabanelas demonstrou que durante a revolta das Alpujarras, del Castillo foi persuadido a inventar *jofores* que encorajassem os mouriscos a se renderem às forças do Rei⁹⁹. Um trecho do panfleto que o mourisco del Castillo verteu para o árabe e teria sido (segundo ele mesmo) motivo para a rendição de muitos mouriscos¹⁰⁰

E otras muchas contrariedades e repugnancias dize desta manera, e cosas ymposibles que parecen fabulas e ficciones todas, á fin de engañar á los que poco entienden; como es lo de las nubes, [e lo] que dize de las aves del angel Grabiél e Miguel, e mano de Joseph y espada de Ydriz, rey de Fez, y otras cosas que en ellos refiere fabulosas, que no es de creer que sean profecias ni dichos de nuestro grand Profeta, ni de otro ninguno, antes deven ser de consuelos e entretenimientos que algunos de nuestros modernos *alfaquies* compusieron para entretener á nuestros antepasados e á nosotros con alguna vana esperanza en estos reynos de Andaluzia.

Neste excerto do escrito o trasladador menciona alguns personagens/elementos que são citados nos textos dos *jofores*, tais como a espada Ídris (Ydris), os anjos Gabriel e Miguel, lembrando serem coisas sem relação inclusive com o profeta Maomé mas invenções de modernos *alfaquíes*, o que não corresponde à realidade como será visto adiante.

As tradições apocalípticas do Islã eram, em geral, transmitidas pelos *alfaquíes* (líderes religiosos dos agora cripto-muçulmanos) durante orações em encontros secretos, sendo interpretados e comentados durante os sermões conforme explica Green-Mercado em sua pesquisa sobre as relações entre Messianismo e as rebeliões mouriscas¹⁰¹. Essas profecias, no entender de

⁹⁸ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 965, nota 2.804.

⁹⁹ MAGNIER, Grace. *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos. Visions of Christianity and Kingship*. Leiden/Boston: Brill, 2010, p. 162. HARVEY, op. cit., p. 276.

Agradeço a Viviane Kawata por me chamar a atenção no sentido de explorar e fundamentar melhor este ponto.

¹⁰⁰ *Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado*, op. cit., p. 14.

¹⁰¹ GREEN-MERCADO, Marya T. The Mahdī in Valencia: Messianism, Apocalypticism and Morisco Rebellions in Late Sixteenth-Century Spain. *Medieval Encounters*, n. 19, p.9, 2013.

Cook, representariam “apocalipses morais”¹⁰², expressão por ele cunhada, uma vez que pecados *públicos* deveriam ser reprovados¹⁰³. A principal mensagem na maioria dos textos apocalípticos dos mouriscos é que o atual estado de agitação que a comunidade dos mouriscos sofre foi predita pelo Profeta Maomé, existindo, porém, esperança da uma futura redenção da minoria¹⁰⁴. Por isso, os próprios mouriscos seriam responsáveis pelo estado de calamidade em que se encontram.

Os apocalipses históricos seriam formulados para preparar a base para aceitação de que o fim do mundo se aproxima, situando-se no centro das mensagens dos indivíduos que Cook denomina de *apocalipsistas*¹⁰⁵. Em alguns casos estas figuras se opõem a qualquer atividade que desvie a atenção das pessoas do fato imediato relacionado com o fim do mundo¹⁰⁶; conseqüentemente, o apocalipse moral no Islã, de acordo com as tradições estudadas por Cook, equivale a uma forma de manifesto teológico, político e social conciso, assumindo que sua audiência acredita se tratar dos últimos dias¹⁰⁷.

Existe, no entanto, uma característica particular do *apocalipsista* muçulmano, segundo Cook, que não detectei nas fontes e na bibliografia: a de favorecer pequenos grupos, mesmo pessoas sozinhas a uma ação coletiva da comunidade¹⁰⁸. Na leitura dos *jofores* é possível observar que os mouros que os escreveram e os *monfies* que os fizeram circular se dirigem à comunidade mourisca em geral, ainda que em alguns momentos existissem referências

¹⁰² GREEN-MERCADO, Idem, p.9.

¹⁰³ Itálico meu. COOK, op. cit., p. 40 aqui se refere ao pecado no seio de uma sociedade muçulmana que para o *apocalipsista* deve ser reprovado (e os governantes ou religiosos por serem negligentes quanto a isso). O pecado privado, por outro lado, não afetaria a sociedade como um todo. Ao se observar certos problemas com os quais os mouriscos se deparavam, além da necessidade de esconderem as suas práticas com a dissimulação para a sobrevivência, chamar estes apocalipses de morais parece ser pertinente. Um exemplo disso seria a obrigatoriedade de ingerir carne suína ou de cozinhar com a gordura do animal, o que deveria provocar uma forte repugnância e, portanto, a revolta contra religiosos que os obrigavam a cometer este tipo de pecado. A violência do levante remete ao ódio reprimido por serem obrigados a cometer pecados na qualidade de cristãos convertidos, o estímulo de *monfies*, somado à esperança trazida pelos *prognósticos* de uma mudança de ordem também explicam a agressividade.

¹⁰⁴ GREEN-MERCADO, op. cit., p.2012, p. 100.

¹⁰⁵ COOK, Ibidem, p. 37.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 56.

¹⁰⁷ Ibidem, p.65.

¹⁰⁸ COOK, op. cit., p. 60.

específicas a Granada ou Andaluzia. Talvez o motivo seja mais uma vez a particularidade ibérica: Cook escreve sobre figuras que se encontram em terras muçulmanas e no caso dos mouriscos cripto-muçulmanos pela situação em que se encontravam (estatutos de limpeza de sangue, pragmáticas, perseguições da Inquisição) e agrava as suas precariedades, em especial com as pragmáticas.

Assim, a motivação dos mouriscos é mais urgente e coletiva para o grupo oprimido ou se quisermos enquadrá-los numa tipologia sociológica conforme Weber¹⁰⁹ (apud de Queiróz, 1965, p. 105), um *povo pária* que, “quanto mais privado de sua autonomia política, mais fortemente se desenvolveram as esperanças da vinda de um reino messiânico para converter a posição de dependência política em posição de dominador do mundo...”.

Por outro lado, Alvares entende que os *jofores* podem ser considerados mais do que um velado incitamento para um levantamento, mas uma reafirmação do compromisso com o Islã e, mais ainda, um chamado ao arrependimento e um fortalecimento espiritual, refletindo uma tentativa de apreender o significado e propósito da história na primeira comunidade muçulmana de porte considerável a viver sob o cristianismo, sujeita a suas leis e ao poder da inquisição em virtude de sua “conversão”¹¹⁰. As profecias para os mouriscos propiciavam entrever um significado mais profundo para seu sofrimento, provando que os males logo seriam reparados e a justiça universal iria prevalecer¹¹¹.

Segundo Jordán Arroyo “existem várias razões que podem explicar a efervescência do fenómeno do na Idade Média e no Renascimento europeu”.¹¹² A partir de sua leitura do profetismo na obra clássica de Norman Cohn, *Na Senda do Milênio*, a autora explica que “as profecias são uma

¹⁰⁹ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura, 1944, v. II, p. 166-171 e p. 259.

¹¹⁰ ALVAREZ, Lourdes María. Prophecies of Apocalypse in Sixteenth-Century Morisco Writings and the Wondrous Tale of Tamīm al-Dārī. *Medieval Encounters*, n. 13, 2007, p. 566

¹¹¹ ALVAREZ, op. cit., p. 569.

¹¹² JORDÁN ARROYO, op. cit., p. 84

resposta para momentos difíceis, sejam estes: fome, morte ou instabilidade política”¹¹³.

3.3 - Profecias, *aljofores*, ficções, *alguacías*, juízos ou prognósticos mouriscos na narrativa de Luis del Marmol Carvajal

Numerosos no século XVI, os *jofores* ou *alguacías* são considerados por García-Arenal embebidos de messianismo, elemento que lhes parece ser inerente, tendo como características comuns: a esperança da conquista política e a fé na vitória universal do Islã. Outra característica frequente é que a referida conquista política seria atingida graças à ajuda do Turco ou dos mouros da *berberia*¹¹⁴. E justamente essa ameaça deixava em estado de alerta a coroa, com a edição de medidas oficiais (bandos, pragmáticas e outros) para restringir o movimento dos mouriscos e impedir que deixassem a Península. Uma dessas medidas vedava que vivessem em locais próximos ao litoral para evitar partir, ou ajudar a entrada de mouros da *berberia*.

Em seu relato Marmol registra ter conversado com certos mouriscos sobre seus *prognósticos*: “*Tenían los del Albaicín cierto pronóstico, que, según nos dixeron algunos dellos,..*”¹¹⁵ Este *jofor* trata da remoção dos mouriscos do bairro do Albaicin na cidade de Granada:

... les decia, que vernia tiempo en que verían baxar por la cuesta de la Alcazaba un arroyo de sangre morisca, que cubriría una gran piedra que estaba á un lado de aquella calle junto al pilar de la Merced.

Y pudieron decir que se les cumplió este dia, porque por toda aquella cuesta abaxo vimos baxar tantos Moriscos, que cubrieron la calle y la piedra; y si bien se considera, ellos eran la verdadera sangre que su pronostico decia.¹¹⁶

¹¹³ COHN, Norman. *The pursuit of the millenium*. New York: Oxford University Press, 1970, p. 15 e 24-26.

¹¹⁴ GARCÍA-ARENAL, Mercedes. *Los Moriscos*. Granada: Universidad de Granada, 1996, p.57.

¹¹⁵ *História del rebelion de Granada*, op. cit., Libro sexto, cap. XXVII, Fol. 156.

¹¹⁶ *História del rebelion de Granada*, op. cit., Libro sexto, cap. XXVII, Fol. 156, "...dizia-lhes, que viria o tempo em que veriam baixar pela ladeira da Alcaçaba uma ribeira de sangue mourisco, que cobriria uma grande pedra que estava de um lado daquela rua junto do pilar da Mercê. E puderam dizer que este dia se realizou, porque por toda aquela ladeira abaixo vemos baixar tantos Mouriscos, que encobriram a rua e a pedra; e se bem se considera, eles eram o sangue verdadeiro que o seu prognóstico dizia."

O *jofor* prevê um rio de sangue mourisco, concretizado no fluxo humano pela deportação do reino após a guerra. No texto o cronista descreve imagens de ruas enchendo-se como uma ribeira de corpos que abandonam a cidade. Vale observar que o castigo aos rebelados e outros leais poderia ser considerado um rio de sangue literalmente, conforme esta pequena amostra do final de uma passagem:

... en la orden que de Don Juan de Austria tenian para que castigasen á los rebeldes pertinaces, de manera que no recibiesen daño los obedientes; y escusabanse con dezir, que en son de amigos hacían mas daños que quando eran enemigos, y que era imposible castigar á los unos sin hacer daño á los otros, estando todos juntos, pues los soldados que habían de ser ministros del castigo, no los conocían; y quando los conociesen, ó tuviesen orden de poderlos conocer, no había tanta justificación en gente de guerra, que, pudiéndolo hacer, dexasen de vengar los daños que habian recebido de sus enemigos, hasta tanto que estuviesen apartados los reducidos de los rebeldes: y ansi se disimulaban muchas cosas, que en otros tiempos y ocasiones merecieran riguroso castigo¹¹⁷.

Ao fazer uma leitura dos *jofores* ou prognósticos¹¹⁸ há de se considerar que este tipo de escrita (apocalipses) implica para os muçulmanos em uma “história do futuro”¹¹⁹: “*Dios mió, que eres el sabidor de las cosas futuras*”¹²⁰. Em seu trabalho sobre profecia, Jordán Arroyo entende que as três religiões monoteístas

são religiões de futuro, nas quais a história humana é entendida como manifestação da vontade providencial, segundo a qual os acontecimentos reais têm um significado transcendente a eles mesmos, pois são um capítulo do libreto

¹¹⁷ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro Noveno, cap. VIII (cap. VII no segundo impresso), Fol. 227.

¹¹⁸ Jordán Arroyo discorre sobre a atração especial exercida pelo discurso profético-apocalíptico judaico-cristão ao longo da história humana. Arrisco a encontrar aproximações entre o que podemos apreender dos *jofores* muçulmanos ou mouriscos incluídos no texto de Mármol, pois ela define “tal discurso como uma narrativa criativa, codificada simbolicamente, que plasma uma ideologia dualista amparada numa autoridade metafísica que não é neutra frente aos afazeres cotidianos”. JORDÁN ARROYO, Maria V. *Sonhar a História. Risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrécia de León*. Bauru, SP: EDUSC, 2011, p. 88. Agradeço a Daniel Carvalho de Paula por me presentear com este lindo trabalho que muito me ajudou.

¹¹⁹ COOK, op. cit., p. 38, nota (4).

¹²⁰ *História del rebelion de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Fol. 46 (primeiro prognóstico): “Deus meu que és sabedor das coisas futuras”. (tradução minha)

divino. Conforme tais crenças, o horror e o mal-estar históricos não são eternos: um futuro de bonança se abre no horizonte.¹²¹

Como já apontado por diversos autores, existem pontos em comum entre as três tradições proféticas para as religiões muçulmana, judaica e cristã. Quando Jordán Arroyo afirma que “existia uma fórmula geral para dar forma às profecias¹²², tais discursos proféticos estavam em contexto conforme acontecimentos contemporâneos que muitos viam e sentiam como determinantes na história humana”¹²³. Mas de acordo com cada um destes grupos, esses discursos encontram leituras ou releituras diversas, é o caso das profecias do livro de Daniel, também presentes na crônica de Marmol, no primeiro *jofor*¹²⁴.

Assim como notam Lima e Megiani, existia um processo de comunicação (e circulação de textos) de práticas de leituras bíblicas, compartilhadas pelas diversas comunidades e dentre os textos apocalípticos “Daniel era provavelmente o mais lido ou mencionado entre judeus e cristãos e talvez mesmo entre os muçulmanos, particularmente os xiitas com sua esperança na chegada do *Mahdī*”¹²⁵. No caso do primeiro *jofor*, a autoridade de

¹²¹ JORDÁN ARROYO, op. cit., p. 83.

¹²² De católicos e protestantes.

¹²³ JORDÁN ARROYO, Ibidem, p. 117.

¹²⁴ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro Tercero, Cap. III, Fol. 46; Flv. 45. Sobre as profecias do livro de Daniel, García-Arenal aponta que “Throughout the 16th century and the first half of the 17th, Holy Scripture was carefully scrutinised with the purpose of finding prophecies in it which might be applied to contemporary events and Christian situations. Particular attention was paid to the Prophecies of the Book of Daniel concerning the Fifth Empire”. GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, 316. “Datado de 164 a.C.-163 a.C., o livro de Daniel tem em vista as realezas babilônica, meda, persa e macedônica, com Alexandre e seus sucessores. Os autores do livro combinam de maneira única um esquema metálico com aquele que trata da sucessão dos impérios, já presente nos historiadores gregos desde Heródoto. Mas desse misto eles fazem algo completamente diferente, increvendo-o em uma perspectiva apocalíptica. Mais tarde, a identificação das monarquias sofreu variações, o povo medo desapareceu e os romanos fecharam o ciclo por muito tempo, mas o valor profético do esquema geral continuava incólume” HARTOG, François. *Regimes de Historicidade. Presentismo e Experiências do Tempo*. Trad. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 32.

¹²⁵ LIMA; MEGIANI, op. cit., p. 22. O *Mahdī* é uma figura messiânica que aparece na maioria dos *jofores*, o redentor muçulmano quem necessariamente seria um descendente do Profeta através da linha de *Fātima* (filha do Profeta), GREEN-MERCADO, op. cit., p. 18 e 23. Em COOK, op. cit., p.40 equivale ao Messias muçulmano.

Daniel é citada para garantir que o que foi adivinhado pelo profeta sobre a ilha entre dois mares (Espanha) e um pouco adiante¹²⁶:

y se cumplirá la profecía del profeta Daniel, que dixo, que se había de librtar después de perdida por un Rey tirano: y vimos su salida, plega á Dios se verifique en ella lo dicho.

Green-Mercado cita um caso da Inquisição em Castela ocorrido no período posterior à rebelião de Granada¹²⁷, e que além de confirmar que os prognósticos circulavam pela comunidade rebelde durante o levantamento, faz referência ao trecho acima. Em 1572 uma mourisca de 29 anos chamada Lucía Cania foi acusada por um vizinho de ter acompanhado mouriscos às montanhas das Alpujarras durante o levante para fazer *zalas* (festas e orações) e *guadoc* (abluções) e jejuar. Esse grupo também teria "lido um antigo livro escrito em árabe que dizia que a Alpujarra seria perdida, mas depois ou mouros a ganhariam, e depois Andaluzia e o reino de Valencia". As declarações de Lucía sobre a queda de Granada incluíam reminiscências dos *jofores* como o trecho que menciona o profeta Daniel.

Assim como as *alguacías*, circulavam escritos desde al-Andalus e do período de taifas, e nas pregações dos líderes da revolta de 1567 e dos *monfies*¹²⁸ e mesmo após os mouriscos derrotados na guerra. Outro processo de um mourisco chamado Zacharias Monda que durante uma visita inquisitorial a Málaga (1568-1569) confessou que os mouriscos do reino de Granada acreditavam que no que estava escrito em seus livros e que era "que esta terra (Granada) seria perdida, e que isso não demoraria a acontecer, porque Bougie (sic) seria tomada primeiro, e os mouros já a tomaram e então eles tomariam Orã e poderiam chegar a Cebta (Ceuta) e a encontrariam sem ninguém". O mourisco descreve uma ponte de rede no Estreito de Gibraltar, da qual "os mouros iriam tomar toda a Espanha até Galícia"¹²⁹.

¹²⁶ "e cumprir-se-a a profecia do profeta Daniel, que disse, que haveria de se libertar depois de perdida por um Rei tirano: e vimos a sua saída, prega a Deus se verifique nela o dito." (tradução minha). *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro Tercero, Cap. Flv. 45.

¹²⁷ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 98.

¹²⁸ Conforme o próprio Marmol coloca como denúncia inclusive.

¹²⁹ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 98-99.

No texto da crônica Marmol faz referência ao uso da astrologia judiciária pelos hereges e associa os “prognósticos”, *jofores* ou *alguacías* a coisas dirigidas ao povo ignorante¹³⁰ por provocadores.

Hubo otros que so color de la astrología judiciaría les decían mil desatinos, fingiendo haber visto de noche señales en el ayre, mar y tierra, estrellas nunca vistas, arder el cielo con llamas y muchas lumbres, haciendo vultos por el ayre, y rayos temerosos de estrellas y cometas, que siempre se atribuyen á mudanza de estado.¹³¹

Entende-se que as profecias dos mouriscos consideram elementos da *sunna*¹³²: nas palavras de Mármol, o primeiro deles teria sido extraído de um livro apontado como uma “*recopilacion de todas las cosas que se contienen en la Zuma, ó theología arabe, cerca de la conquista que aquellas gentes hicieron en nuestra Andalucía,...*”¹³³. Lembro que em Granada existia uma presença de populações com tradições xiitas que guardam muito em comum, conforme Abboud-Hagggar, com a maioria sunita (seguidores da *sunna*), como visto acima¹³⁴.

No trabalho de análise de manuscritos *aljamiados* López-Baralt observa que apesar do desdém que manifesta com as ficções ou “prognósticos”, Mármol poderia ter um fundo de razão em inclui-las em sua história. De acordo com a autora, verifica-se estar diante de uma das

dimensões mais apaixonantes da literatura aljamiada e que pode ser considerado um subterfúgio fascinante para lidar com a situação desesperada dos mouriscos que com eles se animariam. Redigidos sob as luzes em pleno século XVI, os *aljofores*¹³⁵ pretendem ser manuscritos centenários e preveem

¹³⁰ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro Tercero, Cap. III, Flv. 49.

¹³¹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro tercero, Cap. III, Flv. 49.

¹³² Regras de boa conduta relacionadas ao Corão: HOURANI, op. cit., p.56. Em LONGÁS, op. cit., p. 314 em seu glossário Sunna (zuna) seria a tradição religiosa muçulmana.

¹³³ *História del rebelion de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Fol. 48. “ignorante vulgo” nas palavras de Mármol.

¹³⁴ ABBOUD-HAGGAR, op. cit., p. 45.

¹³⁵ A autora os nomeia desta forma: o artigo definido “a” mais o substantivo “jofor” e considera que são muito difíceis de classificar como gênero, pois margeiam a ficção, a literatura e a história (no sentido que se lhe dá a partir do século XIX). LÓPEZ-BARALT, op. cit., p. 48, 1980.

(em geral, pois existem exceções) um glorioso e triunfante porvir para a casta muçulmana¹³⁶.

No final do trecho dos textos dos *jofores*, Mármol além de insistir em destacar a ilusão pela qual os mouriscos se deixaram levar, parafraseia os “prognósticos” e indica o sofrimento de quem tem esperança para o ano que se iniciaria¹³⁷,

... que los angeles del cielo, viendo la desventura y trabajo en que estaban los naturales de aquel reyno, pedían delante del acatamiento de Dios que se apiadase de ellos con misericordia, y venían á sacarlos de tan gran sujeción y captiverio; y que muchas gentes los habían visto andar en nubes en forma de aves bolando por encima de la Alpuxarra, guíandolas dos mayores y mas vistosas que las otras: que el año largo tan deseado entraba en sábado, y era el proprio en que Mahoma había dicho á su yerno Alí, que enviaría Dios socorro á su familia...¹³⁸

Ainda que trate as profecias como um engano, o cronista contempla o tema da esperança, essencial na vida política e religiosa, e que se verifica a partir do século XV para todas as crenças religiosas da Península Ibérica¹³⁹, afinal ele já sabia que daria tudo errado para os revoltados quando fez o pedido para impressão de sua crônica. Como parte do objetivo de narrar a guerra e as suas motivações Marmol, ainda que considerasse os *jofores* absurdos e uma manipulação do povo ignorante, achou por bem inclui-los para fazer o leitor dar boas risadas

Otros muchos disparates decia este jofor, que no ponemos aqui, por no hacer á nuestra historia; y si pusimos estos tan por estenso, fué por dar un rato que reir al letor, y porque siendo

¹³⁶ LÓPEZ-BARALT, op. cit., p. 48, 1980.

¹³⁷ A rebelião começa no Natal de 1568. Um novo ano e um novo período se iniciaria então.

¹³⁸ *História del rebelion de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Fol. 49. "... que os anjos do céu, vendo a desventura e trabalho em que estavam os naturais daquele reino, pediam diante do acatamento de Deus que tivesse piedade deles com misericórdia, e vinham a tira-los de tão grande subjugação e cativoiro; e que muitas gentes os haviam visto andar em nuvens em forma de aves voando por cima da Alpuxarra, guiando-as duas maiores e mais vistosas do que as outras [Gabriel e Miguel?]: que o ano longo tão desejado entrava no sábado, e que era o mesmo que Maomé tinha dito ao seu genro Ali, que enviaria Deus socorro a sua família..." (tradução minha)

¹³⁹ JORDÁN ARROYO, op. cit., Ibidem, p. 102.

una de las principales cosas en que estribaron los Moriscos para su perdimiento, fuera cortedad dexarlos de poner.¹⁴⁰

O entendimento que Marmol apresenta sobre a natureza instrumental dos prognósticos apocalípticos como combustível de resistência armada, na avaliação de Green-Mercado, sugeriria dois níveis de interpretação nesses textos¹⁴¹. O primeiro seria de um nível ideológico/teológico que apresenta uma escatologia que teria encorajado a resistência armada ao garantir que Deus estava do seu lado e que os muçulmanos¹⁴² iriam dominar a Península no fim dos tempos. O segundo nível seria um afetivo na medida em que dessas narrativas também se extrai associações que criam um sentido de identidade que permitia aos mouriscos se reconhecerem na comunidade representada nos textos, que lhes davam consolo dando sentido a sua situação naquele momento. No âmbito desses dois níveis, a autora entende que era reforçado o caráter muçulmano dessa sociedade mourisca e dessa forma re(criando) a *umma* (ou comunidade de crentes no Islã). "As profecias apocalípticas evocam sentimentos de esperança e de medo, e mais importante, elas elevam o sofrimento, fazendo-o o mais importante caráter moral da comunidade e seu mais alto objetivo", observa Green-Mercado.

Reem Iversen¹⁴³ (apud Green-Mercado, 2012, p. 95) sugeriu que ao atribuir a rebelião a predições fraudulentas, os cristãos poderiam demonstrar o

¹⁴⁰ *História del rebelion de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Flv. 49. Tradução minha: "Outros muitos disparates dizia este *jofor*, que não colocamos aqui, por não fazer a nossa história; e se colocamos estes tão por foi para dar um momento de risadas ao leitor, e porque sendo uma das principais coisas em que se apoiaram os Mouriscos para sua perdição, seria mesquinaria deixá-los de incluir."

¹⁴¹ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 97.

¹⁴² No texto de Marmol (bem como nos escritos deste período) não aparece a palavra muçulmanos (ou *muslimes*), nem islâmicos ou sarracenos, lemos no máximo "*la ley de los Moros*" ("*comunidades entre la ley de los Moros*"), ou "a seta de Mahoma". Já os termos judeus ("*los Judios*", "*casta maldita Judayca*") e cristãos ("*a los que adoran las imagines*") estão presentes nas profecias mouriscas. Aliás, o termo "muçulmanos" não existe no *Tesoro de la Lengua Española o Castellana*. A menção explícita de muçulmanos está encarnada, por assim dizer, nos turcos. Trata-se, portanto, de uma *disputa entre Turcos e Cristãos, um conflito moderno. Explica o cronista ao final do primeiro jofor* existir a "*seta dos Morabitos*" em África com opiniões muito diversas dos "*legistas de la seta de Mahoma, no embargante que á todos los abraza un mesmo nombre y seta generalmente*". *História del rebelion de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Flv. 46.

¹⁴³ IVERSEN, Reem F. *Prophecy and Politics: Moriscos and Christians in Sixteenth-and Seventeenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University, 2002, p. 186

seu caráter trivial e dessa forma isentando-se de ter cometido qualquer injustiça contra a comunidade dos novos cristãos de mouros.

Ainda que não tenha como se saber se foi ação (voluntária ou obrigada) da censura sobre os textos originais dos prognósticos mouriscos, como nota Castillo Fernández, o ponto é que o cronista acabou "*eludiendo algunos comentarios malsonantes o contrarios a las autoridades cristianas*".¹⁴⁴ Castillo Fernández lembra aquilo que Caro Baroja e Ballester y Castell mostraram: que nenhum dos principais narradores da guerra pode escrever "*más de lo que hizo, y todo ello sin faltar a su honestidad y sin caer en la apologia adulatoria de otros contemporáneos*".¹⁴⁵

Se, como constata Bouza, verificavam-se deturpações ao trasladar textos de grandes autores (como Quevedo, Calderón de la Barca) ou religiosos cristãos¹⁴⁶, o que poderia impedir a adulteração de escritos obscuros (ou suspeitos) de mouriscos, traduzidos por um agente do rei e posteriormente publicados sob censura em edição impressa? A deformação dos *jofores* pode ter acontecido em dois momentos: na tradução de Alonso del Castillo ou na transladação para incorporação na crônica por Marmol.

As profecias iludiam os mouriscos a acreditar que voltariam a ser mouros¹⁴⁷ e ao seu primeiro estado. Para o cronista, essa esperança perdurou enquanto os velhos viviam com alguma liberdade em seu barbarismo, mas depois com acordos os sucessores começaram a sossegar-se, inclusive, pela opressão das justiças¹⁴⁸.

De forma complementar à espera desesperada dos mouriscos por ajuda externa (da *berberia*, dos turcos) ou mesmo da intervenção divina, os escritos em Marmol remetem àquilo que Töpfer apresenta como "progressivo

¹⁴⁴ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 272. Tradução minha: "elidindo alguns comentários que soavam mal ou eram contrários às autoridades cristãs".

¹⁴⁵ Idem. Tradução minha: "mais do que fez, e tudo isso sem faltar com a verdade e sem cair na apologia adulatória de outros contemporâneos".

¹⁴⁶ BOUZA, op. cit., 2001, p. 80.

¹⁴⁷ Tanto na crônica de Hurtado como na de Marmol a palavra "*moro*" se refere ao indivíduo que pratica o Islã sem esconder, o não convertido e que vem da *berberia*. Não esqueçamos que o mourisco é o novo convertido (batizado à força).

¹⁴⁸ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro Segundo, cap. I, Fol. 32.

alargamento das esperas de conotação milenarista”¹⁴⁹. Assim, o Turco continua aparecendo ainda que sem consideração realista no âmbito “das esperanças messiânicas que eram necessidade vital para a minoria”¹⁵⁰. Ao mesmo tempo, a espera, neste caso dos mouriscos do reino de Granada, segundo Pereira de Queiróz antecede sempre a vinda de um líder¹⁵¹, que é surge no terceiro *jofo* como um rei “encoberto”. O começo do novo ano católico, quando estourou a rebelião nas Alpujarras, parece reforçar essa conotação de espera milenarista, mas não podemos deixar de ponderar que mesmo considerando algum hibridismo cultural nos mouriscos (espontâneo ou forçado), trata-se de uma data cristã e não islâmica¹⁵².

Os textos das profecias dos mouriscos incorporam elementos especificamente *alcoranistas*¹⁵³ assim como os bíblicos em especial pela menção como vimos, à profecia de Daniel, e também ao “velho Anticristo”.¹⁵⁴ Ao se referir ao profetismo mourisco de modo genérico, Cardaillac considera que se as profecias expressam uma esperança religiosa também afirmam a fé num destino político preciso e aqui, segundo ele, estes dois pontos se confundem: “desejam persuadir-se da iminente vitória do crescente sobre a cruz. Ao desejo de universalismo da cristandade corresponde a mesma

¹⁴⁹ TÖPFER In: LE GOFF; SCHMITT, op. cit., p. 360.

¹⁵⁰ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. El problema historiográfico de los Moriscos. *Bulletin Hispanique*, v. 86, n.1-2, 1984, p. 97.

¹⁵¹ PEREIRA DE QUEIRÓZ, op. cit., p. 8. Esta autora aponta ainda para o aspecto cíclico do tempo de espera: formação da legenda messiânica; tempo de espera, aparecimento do messias; formação do grupo messiânico, continuação deste e fim, de novo a espera, formulando ou não doutrina explicativa do insucesso e relegando o fim do mundo para um pouco mais tarde. Ibidem, p. 126. Infelizmente não temos notícia relatos ou escritos dos mouriscos após o insucesso da revolta de 1568 que permitam avaliar este esquema proposto pela autora e com algumas variações por Hobsbawm no diálogo com ela.

¹⁵² O ano no mundo islâmico tem como base um ciclo lunar, dando um total de 354 dias. Daí a diferença anual de 10 ou 11 dias em relação ao ano solar dos cristãos. Divide-se em 12 meses lunares de 29 a 30 dias, dos quais o primeiro é o de Muharram e o último Zul-Hijja. Os dias começam depois do pôr-do-sol. ROBINSON, Francis. *O Mundo Islâmico- O esplendor de uma fé*. Grandes civilizações do passado. Trad. Barcelona: Ediciones Folio, 2007, p. 190. Abboud-Haggar observa que “*El principio del 'milenarismo' fue una realidad en el pensamiento islámico medieval en el sentido de que el mundo acabará con el año 1000 de la Hégira, fecha coincidente con el año 1551; esta creencia se basaba en una serie de tradiciones que afirmaba que la edad del mundo equivalía a una semana en el Más Allá y que, por tanto, transcurrirán entre la creación del mundo y el Juicio Final, siete mil años, porque Dios dijo en su Corán: 'Un día junto a tu señor vale por mil años de los vuestros. Como Muhammad vivió al final del sexto milenio - según el cómputo musulmán -, el mundo se acabaría con el final del año 1000 de la Hégira.'*” ABOUD-HAGGAR, op. cit., p.50.

¹⁵³ Personagens como o Profeta Maomé, Ali, Fatima, Meca, mas também do Islã da *berberia*, morabitos, etc.) que também constituíam a heresia muçulmana para a Inquisição.

¹⁵⁴ Como consta do *jofo*.

aspiração de um universalismo muçulmano”¹⁵⁵. Em seu trabalho com escritos polêmicos¹⁵⁶ o medievalista (da mesma forma que García-Arenal¹⁵⁷ e Magnier¹⁵⁸) reitera a numerosa presença dos *jofores* ou profecias *alguacías* na Espanha do século XVI, e não apenas dentre os mouriscos¹⁵⁹. De fato, García-Arenal afirma, em outro trabalho, que messianismo e profetismo se tornaram comuns não apenas na Espanha, mas em todo o Mediterrâneo¹⁶⁰.

Em estudo recente sobre o sebastianismo, Hermann indica ter havido “sementes do Messias espalhadas por diversos reinos e ao longo dos séculos. Na Península Ibérica foi abrigada e alimentada pela conjugação de crenças e conjunturas políticas diversas”¹⁶¹. Ao descartar que esteja apenas confinada no primitivismo, Hobsbawm também considera que a esperança, numa mudança completa e radical do mundo com reflexos no milênio, constituiu-se na essência do milenarismo¹⁶².

Ao tratar das manifestações do antagonismo cristão-muçulmano na vida cotidiana, Cardaillac lembra que para os mouriscos o profetismo era um fato religioso, a essência das profecias conectando-se ao Corão ou a Maomé, sendo de todo modo de inspiração corânica. Seria uma constante na mentalidade dos mouriscos e a expressão da sua esperança num destino melhor e de sua oposição à sociedade cristã, o que aparece em diversas épocas em processos inquisitoriais¹⁶³, o que pode ser sociologicamente apreendido pela sua situação de *povo pária* conforme visto acima.

¹⁵⁵ CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: (1492-1640)*. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 62.

¹⁵⁶ CARDAILLAC, Ibidem, 59.

¹⁵⁷ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 302

¹⁵⁸ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 62 “*Eschatological prophecies were used by all three religious traditions, each one tailoring the prophecies to their own circumstances. All described a messianic saviour who would lead a reform movement and challenge and defeat his enemies. Then, having united all people under one religion or law, would initiate a Golden Age of peace and prosperity*”.

¹⁵⁹ CARDAILLAC, op.cit., p. 66. “...los raros protestantes que había entonces recurrían a ello para darse ánimos en su desesperada empresa: un francés de Bayona que trabajaba en Cuenca, en 1569, hacía proselitismo de la religión reformada.”

¹⁶⁰ GARCÍA-ARENAL, Ibidem, 2006, p. 315.

¹⁶¹ HERMANN, op. cit., p.239.

¹⁶² HOBWBAWM, op. cit., p. 93. No caso de primitivismo, o historiador se refere a movimentos anteriores aos séculos XIX e XX, aos quais ele se dedicou de forma mais sistemática, apesar de que o capítulo dedicado aos “primitivos” da época pré-capitalista propicia também boas reflexões.

¹⁶³ CARDAILLAC, op. cit., p. 60-61.

Por sua vez, Cook aponta também para o fato de que o chamado por um governo justo é, até os dias de hoje, a marca de cada grupo muçulmano apocalíptico, messiânico e revolucionário que precise ser assim reconhecido, e que as críticas à sociedade representam os pontos de vista de um certo grupo alienado, como poderiam ser considerados os mouriscos¹⁶⁴, um grupo humano relegado a segundo plano na sociedade¹⁶⁵. Conforme Caro Baroja¹⁶⁶ e outros autores, neste período boa parte dos mouriscos no Reino de Granada não tinha grandes posses, embora os líderes da rebelião como o coroado rei dos revoltados, Aben Humeya ou Umeya (Fernando de Córdoba y Valor) tivesse um status local próximo a um nobre¹⁶⁷. Os rebelados eram em muitos casos camponeses e gente empobrecida em geral, e daí vale considerar o que Cook contextualiza: os *apocalipsistas* tinham como audiência natural o populacho¹⁶⁸.

A principal mensagem trazida pelos textos apocalípticos dos mouriscos no estado de agitação em que a comunidade se encontrava, segundo Green-Mercado, teria sido profetizada por Maomé, bem como a futura redenção. Os textos mostrariam ao grupo minoritário os sinais da hora final, fazendo-os reconhecer esse momento. Mas para a autora, a mensagem

¹⁶⁴ COOK, op. cit., p. 42.

¹⁶⁵ DE QUEIRÓZ, op. cit., p. 105.

¹⁶⁶ CARO BAROJA, Julio. Los Moriscos del Reino de Granada. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 50 e 55. "Sobre la pobre plebe musulmana caían unos nuevos amos con enormes ansias de riqueza, sin atemperar por consideraciones de tipo moral o religioso. El vasallo moro era poco menos que un esclavo." e "Poco en verdad, podían esperar las gentes humildes que, por una causa u otra, no se incorporaron al mundo cristiano con la sutileza con que lo hicieron unas cuantas familias ricas y linajudas". Outros autores mencionam esta questão tanto no reino de Granada (Longás) e de um modo geral (Prosperi).

¹⁶⁷ "Don Hernando de Córdoba y de Valor era Morisco, hombre estimado entre los de aquella nación... Este era mozo liviano, aparejado para cualquier venganza, y sobre todo prodigo. Su padre se decía Don Antonio de Valor y de Córdoba, y andaba desterrado en las galeras por un crimen de que había sido acusado; y aunque eran ricos, gastaban mucho, y vivían muy necesitados, y con desasosiego;..." "Dom Fernando de Córdoba e de Valor era Mourisco, homem estimado entre os daquela nação... Este moço era inconstante e de moral relaxada, aparelhado para qualquer vingança, e sobretudo pródigo. O seu pai se dizia Dom Antonio de Valor e Cordova, e andava desterrado em galeras por um crime do qual tinha sido acusado; e mesmo sendo ricos, gastavam muito, e viviam muito necessitados, com intranquilidade..." (tradução minha) *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro quarto, cap. VII, p. 139. Caro Baroja aponta que "alguns pequenos povoados ficavam em mãos de famílias mouriscas antigamente nobres e reconhecidas como tais, como a de Válor". CARO BAROJA, op. cit., p. 102.

¹⁶⁸ COOK, op. cit., p. 43.

exortatória que os "prognósticos" trariam seria para que os mouriscos granadinos despertassem de sua negligência e se (re) convertessem ao Islã¹⁶⁹.

3.3.1 - A profecia de Zayd el Guerguali

O primeiro dos *jofores*, teria como autor um tal de Zayd el Guerguali¹⁷⁰ e informa que seria da nona geração (quem sabe da descendência do Profeta) muito requisitado pelo Legislador - o sultão turco Suleiman era conhecido como "o legislador"¹⁷¹.

Nos séculos XVI e XVII aconteceu, conforme aponta Green-Mercado, a consolidação da ideia de que descender da família do Profeta era um requisito necessário e suficiente para o exercício de poder religioso e político. Segundo a autora, este processo estava intimamente ligado ao fenômeno do messianismo: ser descendente do Profeta seguindo a linha genealógica de Fatima (filha de Maomé) estaria ligado à autoridade política e espiritual, neste caso do *morabito* suposto autor do *jofor*¹⁷². Na tradição xiita Alī b. Abī Tālib (primo e genro do Profeta) teria sido nomeado pelo próprio Maomé como seu sucessor para funções proféticas, por desígnio divino e teria lhe transmitido noções e conhecimentos secretos que o habilitavam a ser o único *imã* com capacidade de transmitir a doutrina e de governar¹⁷³. Como podemos observar o texto *jofor* parece trazer elementos da doutrina xiita por se referir a um salvador: no ano 96 quando todas as cidades de Andaluzia se povoarão

¹⁶⁹ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 114.

¹⁷⁰ Mármol explica ao final deste prognóstico que Zayd seria um *morabito* chamado Cidi el Guerguali, natural de Guergala, cidade líbia, de onde teriam surgido os Almorávidas, e segundo parece consistiria numa recopilção de todas as coisas contidas na Suna (ou teologia árabe que varia de acordo com diversas opiniões da seita de Maomé), p. 184-185. Green-Mercado explica que os *jofores* tinham a pretensão de ser *hadiths* (tradições atribuídas ao profeta Maomé) e representavam aquilo que já foi denominado por David Cook: "apocalipses morais". Baroja, op. cit, p. 121, define *morabito* como *santones* cheios de prestígio inclusive sendo-lhes atribuídos poderes taumatúrgicos. Santones, por sua vez, são homens que professam vida austera e penitente fora do cristianismo, DLE.

¹⁷¹ Governou de 1520 a 1566.

¹⁷² GREEN-MERCADO, op. cit., p. 17-18, tradução minha.

¹⁷³ ABBOUD-HAGGAR, op. cit., p. 62. "Este

nombramiento exclusivo tuvo grandes repercusiones. Instituí a un orden de sucesión hereditario de la autoridad, que pasaba de padre a hijo, entre los miembros varones de la familia del Profeta, a través de los descendientes de 'Alī, y especialmente de los hijos de Fátima, hija del Profeta, que serán los únicos descendiente carnales de éste ya que él no tuvo descendencia masculina."

será alçado um príncipe. Esta figura messiânica poderia ter relação com o *māhdi* (ou messias) que traria consigo gente da Meca e conquistará os reinos do Iêmen (Yamen), Ceuta, Alcazar e Tânger (Tanjér) e do Sudão (terra dos negros), que terão o mesmo Deus, a mesma fé a anterior, ou seja, o Islã.

Descreve castigos para o reino de Granada que com a guerra terá casas assoladas pelas mentiras e enganações, neste ponto indicando a morte da geração dos naturais (os mudéjares ou mouriscos). Implicaria na morte de naturais na revolta ou devido a intrigas? O ponto de vista até aqui parece ser de quem vislumbra o retorno a um momento anterior ao qual se vive, mas ao mesmo tempo a desgraça de uma geração dos mouros seguida do castigo ao reino de Granada incluindo Málaga e outras cidades, uma Granada cristã.

Nesta parte inicial do *jofor* podemos lembrar que os mouriscos afirmavam a sua identidade contra os cristãos como Cardaillac¹⁷⁴ (1984 apud Green-Mercado, 2012, p. 15) apontou em diversos estudos.

A menção aos turcos é frequente no texto: o crescente cairá sobre os cristãos e sobre toda cidade, lugares e fortaleza. A ameaça turca, segundo Delumeau, neste período era sentida por quem estava em contato com a violência muçulmana, considerando especialmente pontos quentes (ou especialmente vulneráveis) as costas italianas nas fronteiras, no interior do império [Habsburgo] e no sul da Espanha¹⁷⁵. Para este autor no século XVI o medo dos muçulmanos apoderou-se dos espanhóis e menções como esta devem ter feito reviver na memória dos leitores do impresso os acontecimentos da Guerra de Granada mesmo no início do XVII. Green-Mercado e outros afirmam que mesmo após o levante ter sido esmagado, uma ansiedade disseminada ainda persistia pela possibilidade de que os novos convertidos pudessem mais uma vez pegar em armas¹⁷⁶.

¹⁷⁴ CARDAILLAC, Louis. Le prophétisme, signe de l'identité morisque. In: TEMIMI, Abdeljelil (Ed.) *Actes du II Symposium International du CIEM sur Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*. Tunis: ISD, 1984, p. 138-146.

¹⁷⁵ DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 403.

¹⁷⁶ GREEN-MERCADO, op. cit., 2013, p. 4. Este ponto será visto em capítulos posteriores deste trabalho.

Ao seguir com uma perspectiva diversa e também com aspectos comparativos, García-Arenal¹⁷⁷ (2003 apud Green-Mercado, 2012, p. 15), como vimos, identifica a esperança messiânica como uma marca característica da vida política e religiosa do Mediterrâneo do século XVI. Para além disso, aponta a rivalidade Otomanos-Habsburgos no mar interior como um elemento-chave que alimentava a iminência dessa era messiânica. Ao explorar as ideias apocalípticas que os grupos cristão, judeu e mourisco abraçam, tais como o tema do Imperador Oculto (Rei Oculto), as Dez Tribos Perdidas e as interpretações das profecias de Santo Isidoro de Sevilla tanto por Mouriscos, Judeus e Cristãos, García-Arenal identifica profecias como "mitos de identidade" com diretrizes relacionadas com uma ideologia da exclusão: a absoluta erradicação do grupo que não for chamado de triunfante no Fim dos Tempos¹⁷⁸.

Em seu estudo/compilação sobre a vida religiosa dos mouriscos Pedro Longás coloca os *jofores* numa categoria distinta da que já vimos aqui, mais relacionada com as práticas tradicionais muçulmanas e com as trocas de informações com turcos e *berberiscos*, também vinculando-os à questão da identidade (ainda que de outra forma, pela época da escrita de seu famoso compêndio)

circulavam os prognósticos ou *jofores* referentes a futuros levantes e vitórias sobre os cristãos, na mesma forma que de boca em boca circulariam os romances de gesta de nossos guerreiros medievais entre o povo cristão da Reconquista espanhola¹⁷⁹.

Se estivéssemos tratando de um período não particularmente conflitivo talvez a interpretação de Longás pudesse ser considerada pertinente, pois como tantas outras tradições do Islã, esta poderia não estar vinculada a um movimento específico de revolta com caráter milenarista. Mas o ambiente

¹⁷⁷ GARCÍA-ARENAL, Mercedes. Un reconfort pour ceux qui sont dans l'attente. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Iberique et au Maghreb (XVIe-XVII- siècles). *Revue de l'histoire des religions* 220, n. 4, 2003, p. 445-486.

¹⁷⁸ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003b, Ibidem, p. 448.

¹⁷⁹ LONGÁS, Pedro. *La vida religiosa de los moriscos. Estudio Preliminar por Dario Cabanelas, O.F.M.* Granada: Universidad de Granada, 1998, p. LXXIII e LXXIV.

retratado pelo soldado Marmol era explosivo, e a presença de *monfíes* atiçando os ânimos, a tipologia do fenômeno nas palavras de Jordán Arroyo¹⁸⁰, encaminha-se para o cenário mais violento e de forte caráter religioso.

Ainda sobre a primeira profecia, no texto se repetem certos motivos, e vão sendo incorporados mais detalhes à medida que avançamos na leitura. Assim, podem ser identificados três levantes: o primeiro, de abatimento e perda; o segundo, de engano e mentira e o terceiro, de honra e graça, porta de entrada para ganhar todas as cidades e reinos. A profecia afirma que não haverá mais memória dos reinos que serão conquistados e a tomada será como a chuva das nuvens e qualquer senhor será escravo. O autor do *prognóstico* pede para ver este momento de sucessão, quando liberdade e estrelas de ventura serão observadas, bem como mensagens de descanso e de *albricias*¹⁸¹. Próximo da conclusão talvez fosse um consolo para o mourisco que temia mais sofrimento ler no prognóstico "*y quando la escuridad de la noche viene, se descubren estrellas y parecen luceros*"¹⁸² com o vislumbre de um futuro melhor.

O texto parece indicar para esperar em Deus e procurar a sua graça recebendo alegremente de sua mão o que for previsto, conformando-se com a sua vontade. Além de fazer referência a um dos princípios básicos dos textos proféticos "a profecia sempre está certa", pois caso algum evento não se realize indicaria, segundo postula Hobsbawm, que os signos anunciadores do cataclismo iminente não foram interpretados devidamente, ou até mesmo algum erro foi cometido¹⁸³.

A conclusão da primeira profecia reforça com insistência a providência divina, a suas misericórdia, compaixão e graça, bem como o

¹⁸⁰ JORDÁN ARROYO, op. cit., p. 85.

¹⁸¹ Segundo o DEL, "regalo que se da por alguna buena nueva". O dicionário Covarrubias (Flo. 34) diz que é nome arábico: "*vale anunciación*". "Nos trae buenas nuevas".

¹⁸² *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro Tercero, Cap. III, Fol. 46: "e quando a escuridão da noite chega são descobertas estrelas e parecem a estrela dalva." (tradução minha)

¹⁸³ HOBWBAWM, op. cit., p. 102.

segredo que acompanha este tempo e o depois de alegria e descanso, pois Deus é conhecedor das coisas futuras¹⁸⁴.

Muchos trabajos, después de bien encumbrados, traxeron tras sí quietud y reposo; y quando la escuridad de la noche viene, se descubren estrellas y parecen luceros¹⁸⁵.

A mensagem é de um futuro idílico e não se refere a abundância como os outros, o objetivo desta profecia é a consolação pelos sofrimentos e prometendo proteção, paz e tranquilidade contrastando com a turbulência, inquietude e destruição da realidade do tempo presente.

3.3.2 - *Aljofor* do fim do mundo

O começo do texto do segundo *jofor* traz um retrato apocalíptico do fim do mundo e a última geração da ilha de Andaluzia. Alude a pecados sem fim, individuais (luxúria) e coletivos (logros em negócios de compra e venda, pouca caridade) e injustiças. García-Arenal indica que foi atribuída a autoria deste segundo *jofor* ao próprio profeta Maomé. Afirma que as aflições dos muçulmanos espanhóis seriam consequência da degradação moral e da falta de religiosidade¹⁸⁶.

Por la misericordia de Dios y grandeza de sus nombres, si no fuese por las palabras de la confesión, de que no hay otro Dios sino Dios, y que yo soy Mahoma su mensagero, y por el amor que Dios me tiene, él enviaria sobre ellos su castigo en todo extremo y rigor.¹⁸⁷

¹⁸⁴ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Livro Tercero, Fol. 46.

¹⁸⁵ Idem, Tradução minha: “Muitos trabalhos, depois de bem elevados trouxeram consigo quietude e repouso; e quando a escuridão da noite vem são descobertas estrelas e parecem com a estrela d'alva.”

¹⁸⁶ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 1996, p. 57.

¹⁸⁷ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro terceiro, Cap. III, Fol. 47. “Pela misericórdia de Deus e grandeza de seus nomes, se não fosse pelas palavras da confissão, de que não há outro Deus senão Deis, e que eu sou Maomé o seu mensageiro, e pelo amor que Deus me tem, ele enviaria sobre eles o seu castigo em todo extremo e rigor”. (tradução minha)

Sobre predições em al-Andalus, Abboud-Hagggar observa que “alguns autores provaram, por meio de seus *hadiths*, que al-Andalus estava sempre na mente do Profeta porque, de fato, formava parte da cultura islâmica”.¹⁸⁸

Se formos refletir sobre o trecho acima há de se considerar algumas coisas: a) os dois primeiros *jofores* teriam sido escritos na mesma época, num período mudéjar onde ainda os muçulmanos granadinos ainda não tinham sido convertidos à força (um período curto de uma década ou menos); b) a mensagem do Profeta sobre a falta de fé seria para governantes que deixavam o poder. Assim, talvez aquilo que Cook postula sobre o *apocalipsismo* no mundo muçulmano possa ser pertinente para uma possível leitura deste *jofor*. O apocalipse moral ataca uma variedade de traços presentes na sociedade (assassinato, fornicção, desonestidade, condenados universalmente); no entanto um ponto precisa ser enfatizado é que o *apocalipsista* não está sendo irrealista em sua condenação da sociedade. Ele entende que sempre haverá pecado e pessoas más. O que o inflama é o fato de que na sociedade muçulmana na qual ele vive estas ações não estão sendo publicamente condenadas. O que as pessoas fazem em privado ainda seria pecado, mas a comunidade como um todo não seria afetada por estes, somente pelos

¹⁸⁸ A Maomé teria sido atribuída predição da perda de al-Andalus para a sua recuperação no final dos tempos. Pelo atrativo especial que gozava Al-Andalus diante de sua participação no mundo islâmico medieval, com suas crenças e dogmas, predições e superstições populares. Por estar cercada de cristãos, com as perdas de grande parte de seu território entre os séculos XI e XIII, com a fuga de seus habitantes muçulmanos para outros lugares, era o objeto perfeito para estudo dentro de um quadro escatológico. Em relatos atribuídos a compiladores tempranos como Nu'aym b. Hammād (morto em 844) e recolhidos novamente por compilações do século XI (como a de Abu 'Amr al-Dāni (morto em 1053), a perda de Al-Andalus sempre teria inquietado seus habitantes. Alguns autores provaram, por seus *hādiths*, que Al-Andalus estava sempre na mente do Profeta porque, de fato, formava parte da cultura islâmica. No capítulo especial sobre as bondades de sua Al-Andalus (no final da sua obra Nuṣṣ al-maqāla), Ab ū Bakr Muhammad al-Faḥḥar al-Ġudāmī (morto em 1323) recolheu a tradição do Profeta: “Após a minha morte será conquistada uma ilha dita Al-Andalus: será o último até onde se propague o Islā e o primeiro de onde desapareça. Constituirá o limite ocidental do Islā e será uma das portas do paraíso. Dali virão a congregar-se os *guraḇā'* (forasteiros) de minha comunidade o dia da ressurreição”. Outro predizia sua queda diante do avanço cristão: “Os muçulmanos que estiverem em Al-Andalus perceberão que a sua força não é suficiente para acabar com eles, pelo que os muçulmanos de Al-Andalus serão obrigados a fugir”. Os Mouriscos por sua vez deixaram tradições em aljamiado atribuídas ao Profeta sobre a ruína dos muçulmanos na Espanha, textos sobre a perda de seus lares, predições sobre todos os males que se abateriam sobre o país e a recuperação desta “ilha” pelos muçulmanos: “Tu, Espanha, ferverás nas paixões de teus males; assim como a panela castigada pelo grande fogo. Acrescentarão tuas dores e teus fervores dos grandes fogos que em ti serão acendidos... Então sairá o grande javali das fontes sumidas com os cinco porquinhos e forçarão grande parte de ti, Espanha”. ABBOUD-HAGGAR, op. cit., p. 72. Traduções minhas.

pecados cometidos em público (que devem ser punidos). "O *apocalipsista* não pode perdoar o governo ou o poder religioso por sua negligência, e por esta razão ele é levado a compor e a circular o apocalipse moral"¹⁸⁹.

No meio do segundo fôlio do segundo *jofor* é feita alusão específica ao Islã através dos conselhos do livro sagrado e à partir daí prossegue numa escrita que evoca apocalipses morais. Esta referência ao Corão indica a indicação da palavra do Profeta:

Y á esto lloró, y dixo: Dios se apiade de ellos en esta isla, quando parecieren en ellos estos vicios y pecados, y dexaren de hacer y cumplir los consejos del Alcorán: porque los mas de ellos en aqueste tiempo, so color de devoción y religión, buscarán el mundo, y se vestirán de pellejos humildes de ovejas, y sus lenguas serán mas dulces que la miel ni el azúcar; mas sus corazones serán de lobos, y sus hechos de hombres viles y malvados, y por ellos les enviará Dios su castigo no oirá sus oraciones, porque dan favor á la injusticia, y no entrarán en el colegio de mi familia los injustos damnificadores perpetuamente.¹⁹⁰

O texto do *jofor* clama por um governo justo (num território específico, Andaluzia) conforme o trecho a seguir

Y si algún Rey tiranizare en su tierra, y no guardare justicia á sus subditos, mostrará Dios sobre él en su reyno diminución en los panes, en las frutas, y en todos los demás bienes: y quando juzgare con verdad y con justicia, y no hubiere en su reyno crueldad ni injusticias, enviará Dios altísimo su bendición en su reyno y familia, y en todo bien habrá aumento.¹⁹¹

¹⁸⁹ COOK, op. cit., p. 39-40.

¹⁹⁰ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro terceiro, Cap. III, Fol. 47. "E a isto chorou e disse: Deus tenha piedade deles nesta ilha, quando parecerem neles estes vícios e pecados e deixarem de fazer e cumprir os conselhos do Alcorão: porque os mais deles naquele tempo, com tal cor de devoção e religião, buscarão o mundo e se vestirão de pele humilde de ovelhas, e suas línguas serão mais doces que o mel ne o açúcar; mas seus corações serão de lobos e seus feitos de homens vis e malvados, e por eles lhes enviará Deus seu castigo não ouvirá suas orações, porque são a favor da injustiça, e não entrarão no colégio de minha família os injustos danificadores perpetuamente." (tradução minha)

¹⁹¹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro tercero, Cap. III, op. cit., Fol. 47. *Segundo prognóstico ou ficção que também foi encontrado nos livros que haviam sido recolhidos no santo Ofício de Granada*. "E se algum Rei tiranizar em sua terra, e não guardar justiça aos seus súditos, mostrará Deus sobre ele em seu reino diminuição nos pães, nas frutas, e em todos os demais bens: e quando julgar com verdade e com justiça, e não houver em seu reino crueldade nem injustiças, enviará Deus altíssimo sua benção em seu reino e família, e em todo bem haverá aumento." (tradução minha)

O trecho mostra mais um pouco do que os *apocalipsistas* consideram sobre a sua sociedade, o tipo antevisto para tomar o lugar daquela, já que são críticos ferrenhos da sociedade conforme se refere Cook. Isto está presente neste “prognóstico” em certa medida¹⁹². Ainda segundo Cook, este processo de questionamento se manifesta em: 1 - Identificação das qualidades diabólicas do governante e 2 - A condenação destas¹⁹³.

A percepção de Marmol manifestada em sua crônica quanto ao grau de influência destes textos na eclosão dos levantes vai ao encontro do caráter revolucionário que se constitui em um dos tipos de resposta verificadas ao discurso apocalíptico¹⁹⁴. Se no momento da escrita dos *jofores* o monarca cristão era outro que não Felipe II, isso não os torna menos críveis aos mouriscos. Corremos, no entanto, o risco de adentrar em pântano anacrônico ao fazer comparações ou associações, inclusive porque o contexto de lugar e de tempo é essencial no estudo dos movimentos milenaristas¹⁹⁵.

O sofrimento dos mouriscos é um tema cabível neste *jofor*, por estar vinculado, conforme nota Green-Mercado, à punição e à violência, centrais à mensagem profética¹⁹⁶. A ideia de sofrimento, prossegue Green-Mercado está contida em um dos *ḥadīths* apocalípticos que circulavam na segunda metade do século XVI entre os mouriscos, considerados parte da mesma tradição¹⁹⁷, podendo ser percebida também nesta profecia, e seria consistente com a concepção corânica para o sofrimento

Quando parecieren en está generación estas maldades, sujetarlos ha Dios poderoso á gente peor que ellos, que les dará á gustar cruelísimos tormentos, y estonces (sic) pedirán socorro á los mas justos de ellos, y no se lo darán; y enviará Dios sobre ellos quien no se compadezca del menor, ni haga

¹⁹² COOK, op. cit., p. 42, 45.

¹⁹³ COOK, Ibidem, p. 45.

¹⁹⁴ Idem. Cook apresenta outras respostas sobre o discurso apocalíptico e verificadas no seio da sociedade muçulmana primitiva. A imigração seria uma delas: o profeta Maomé e a *hégira* de Meca a Medina, que considera um reagrupamento tático num lugar longe do inimigo, e a imigração maciça das tribos árabes para a Síria: *muhajar Ibrahim* (a imigração de Abraão), que Cook acredita possível terem influenciado os apocalipses.

¹⁹⁵ SUBRAHMANYAM, op. cit., p. 149, 150.

¹⁹⁶ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 101

¹⁹⁷ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 98. A autora constatou em sua pesquisa que estes *ḥadīths* apocalípticos circulavam nas comunidades mouriscas de Castela e Aragão.

cortesía al mayor, porque cada qual ha de ser condenado por su culpa, y ha de padecer su castigo¹⁹⁸.

No que tange ao conceito corânico de sofrimento, conforme Bowker¹⁹⁹ (1969 apud Green-Mercado, 2012, p. 115), este seria criado por Deus. No entanto, desde que Deus é Misericordioso e Compassivo, o penar necessita de um propósito que seria duplo: a punição por pecados e pode ser entendido como uma provação ou teste²⁰⁰. Neste segundo *jofor* os pecados (a serem castigados) aparecem em mais de um momento

esto será por el olvido que terna la gente de la Andalucía de las cosas de la ley, siguiendo sus aficiones y deseos; amando mucho al mundo, y desamparando las oraciones; defendiendo las limosnas, y negándolas; y atendiendo solamente á la luxuria, y á los alborotos y muertes: y porque entre ellos crecerá el mentir, y el menor no reverenciará al mayor, ni el mayor se compadecerá del menor; y crecerá entre ellos la sinrazón, la sin justicia, y los juramentos falsos. Y los mercaderes comprarán y venderán con logro, y con falsedad y engaño en lo que vendieren y compraren, todo por cudicia de alcanzar el mundo, cudiciando acrecentar las haciendas y guardarlas, sin parar mientes como lo adquieren, y lo que tienen si lo han adquirido bien ó mal²⁰¹.

¹⁹⁸ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro tercero, Cap. III., Flv. 46. Tradução minha: "Quando apareceram nesta geração estas maldades, sujeitou-os Deus poderoso a gente pior que eles, que dará de lhes gostar cruelíssimos tormentos e então pedirão socorro aos mais justos deles, e não o prestarão; e enviará Deus sobre eles quem não se compadeça do menor, nem faça cortesia ao maior, porque cada qual haverá de ser condenado por sua culpa, e haverá de padecer o seu castigo."

¹⁹⁹ BOWKER, John. The Problem of Suffering in the Qur'an. *Religious Studies* v. 4, n. 2, 1969, p. 183-202.

²⁰⁰ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 101.

²⁰¹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III., Flv. 46. Tradução minha: "... isto será pelo esquecimento que terá a gente de Andaluzia das coisas da lei, seguindo suas aflições e desejos; amando muito o mundo, e desamparando orações; defendendo as esmolos, e negando-as; e atendendo somente à luxúria, e aos distúrbios e mortes: e porque entre eles crescerá a mentira, e o menor não reverenciará o mais velho, nem o mais velho terá compaixão pelo mais novo, e crescerá entre eles a falta de razão, sem justiça e os juramentos falsos. E os mercadores comprarão e venderão com ganância, e com falsidade e engano no que venderam e compraram, tudo por cobiça de abraçar o mundo, cobiçando acrescentar os bens e conservá-los, sem parar mentindo sobre como o adquiriram, e o que têm se o adquiriram bem ou mal." Num texto mencionado por Alvarez, *Rrekontamiento de los eskandalos ke an de akaeçer en la çaguería de los tiempos en la Isla de España*, que contém profecias atribuídas a um famoso viajante hispânico a Meca, Ibn Jubayr. Nele, o viajante encontra um ermitão e nos *jofores* aparece o tema do fim dos tempos em associação ao não respeito de irmão para irmão, ou dos filhos ao pai, além do despovoamento de cidades, d figura do ermitão, e das grandes adversidades. ALVAREZ, op. cit., p. 575.

O tema do castigo se manifesta um pouco adiante nessa profecia²⁰², e seguindo essa linha interpretativa, Green-Mercado sustenta que a narrativa expressa diante dos pecados da comunidade mourisca, os cristãos se tornaram instrumentos do plano disciplinador de Deus por cujos desígnios os muçulmanos (mouriscos) perderão o controle político para os cristãos, tomando suas terras, forçando-os a seguir a sua lei e os farão sofrer até o ponto da morte. A mesma autora aponta também que o marco temporal da escatologia dos mouriscos, conforme representada nestes textos, está alicerçado no paradigma da "perda e restauração" identificado por Alain Milhou²⁰³ (2000 apud Green Mercado, 2012, p. 116) como uma característica da escatologia ibérica. E por fim, depois dos mouriscos terem suportado as mais cruéis torturas em mãos de infiéis, Deus terá piedade da comunidade e o Islã será restaurado da Península; ainda que dentro desta progressão, a salvação somente será possível através de intervenção externa, ou seja, turcos e norte-africanos. A ordem será então restaurada e a lei do Profeta será novamente a da Andaluzia²⁰⁴.

Outras linhas de interpretação de profecias mouriscas, no entanto, indicam que o próprio penar da comunidade levaria Deus a comover os corações de reis muçulmanos. Por isso, mesmo com o mundo de ponta a cabeça, a falta de fé daqueles que se distanciaram do Islã e a feroz perseguição das autoridades cristãs podem ser interpretadas como signos de esperança, já que a intervenção divina logo findará a história, reordenando o mundo e restaurando a justiça²⁰⁵. A mensagem principal do escritor apocalíptico é exortar para o retorno ao Islã, mesmo face a perseguições e

²⁰² *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III., Fol. 47. "... juramentos falsos en la ambición y soberbia, que Dios todo poderoso no los haya castigado con diversos géneros de enfermedades endemoniadas. Jamas parecieron en ninguna familia muertes malas y públicos homicidios, sin que Dios los sujetase y entregase en manos de sus enemigos..." Tradução minha: "...juramentos falsos na ambição e soberba, que Deus todo poderoso não os tenha castigado com diversos gêneros de enfermidades demoníacas. Jamais pareceram em nenhuma família mortes más e homicídios públicos, sem que Deus os sujeitasse e entregasse em mãos de seus inimigos".

²⁰³ MILHOU, Alain. Esquisse d'un Panorama de la prophétie messianique en Espagne (1482-1614). In: REDONDO, Augustin (ed). *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, p. 11-29.

²⁰⁴ GREEN-MERCADO, op. cit., p. 102.

²⁰⁵ ALVARES, op. cit., p. 576.

derrotas aparentes, que provarão serem somente temporárias e preconizadoras da vitória final, observa Alvarez²⁰⁶.

Prossegue a profecia com referências mais específicas quanto à situação dos mouriscos e que remetem novamente ao sofrimento e ao modelo apresentado acima: dominação cristã, distanciamento da verdadeira fé, penares em diversos âmbitos. É possível também notar relação com os batismos forçados da virada do século XV para o XVI (e o descumprimento das capitulações de 1491) e também às pragáticas de 1567. Pode ainda ser inferida uma referência talvez indireta ao processo de dissimulação propiciado pela *taqiyya* tendo em vista a pressão sofrida

Mas por esto enviará Dios sobre ellos gobernadores crueles, y tan perversos, que les tomarán sus haziendas sin razón, hazerlos han sus cativos, mataránlos, y meterlos han en su ley, haciéndoles que adoren con ellos las imagines de los Ídolos, y les harán comer con ellos tocino; y sirviéndose de ellos y de sus trabajos, los atormentarán tanto, hasta hacerles echar la leche que mamaron por las puntas de las uñas de los dedos; y vernan (sic) á tanta opresión en este tiempo, que pasando alguno por la sepultura donde estuviere su hermano ó su amigo enterrado, dirá: ó quien estuviera ya contigo; y perseverarán en esto hasta venir á perder toda la confianza de poderse salvar en la ley de salvación: y los mas de ellos vernán en desesperación, y renegarán de la ley de la verdad²⁰⁷.

A eclosão da guerra de Granada e a precedente revolta das Alpujarras, cujo relato é de grande violência, poderia ser interpretada como consequência destes maus tratos cotidianos, atritos, exploração e perseguições sofridos também pelos mais vulneráveis: mulheres, crianças e velhos anciãos. Daí a revolta dos anjos nos céus e o socorro de Deus para

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III., Fol. 47: “Mas por isto enviará Deus sobre eles governadores cruéis y tão perversos que lhes tomarão suas fazendas sem razão, os farão seus cativos, matando-os e enfiando-lhes em sua lei, fazendo que adorem com eles as imagens dos ídolos, e lhes farão comer toucinho; e servindo-se deles e de seus trabalhos os atormentarão tanto, até fazê-los jogar o leite que mamaram pelas pontas das unhas dos dedos; e verão tanta opressão neste tempo, que passando alguém pela sepultura de onde estiver o seu irmão ou seu amigo enterrado, dirá: o quem estivesse já contigo; e perseverarão nisto até vir a perder toda a confiança de se poder salvar na lei da salvação: e muitos deles virão em desespero, e irão renegar a lei da verdade”. (tradução minha)

livra-los de mal e castigo enormes. No texto do *jofor* aparece Alī²⁰⁸ na defesa dos que padeciam, além do anjo mensageiro de Deus, Gabriel e o guerreiro Miguel,

Y á esto lloró Ali, que está acepto en gracia, y todos juntamente lloramos con él. Y le dixo: En qué año enviará Dios este socorro, y remediará sus corazones atribulados? Al qual respondió en esta manera: O Ali, será esto en la isla de la Andalucía, quando el año entrare en ella en el día del Sábado, y la señal que habrá de esto es, que enviará Dios una nube de aves, y en ella parecerán dos aves señaladas, que la una será el ángel Gabriel, y la otra el ángel Miguel, y será el origen de las demás aves de tierras de los papagayos, las quales darán á entender la venida de los Reyes de levante y de poniente al socorro de esta isla de la Andalucía, con señal que primero acometerán á los primeros del poniente. Y si hablaren aquestas aves, dan á entender, que á la parte que hablaren habrá grande alboroto de guerra en el poniente, y á todos sucederán temores grandes y alborotos.²⁰⁹

Nesta profecia de mouriscos verifica-se a menção a arcanjos presentes no texto bíblico e bem conhecidos nas religiões monoteístas, incluindo o Islã. Aparecem numa situação de anunciação e de guerra: Gabriel, o mensageiro da palavra divina, quem revelou o Corão ao profeta Maomé e o arcanjo Miguel, quem a iconografia tradicional apresenta pisando no demônio, carregando uma espada ou lança²¹⁰, aqui precede a vinda dos reis do levante e do poente numa situação de socorro à Andaluzia.

Conforme Green-Mercado lembra os mouriscos eram bem familiarizados com imagens bíblicas do apocalipse; enquanto a figura do arcanjo se constituía num elemento familiar dos encontros visionários do

²⁰⁸ Conforme notas na edição da RAH de *Recopilacion de todo lo romançando*, p. 66: Ali Ben Abi Táleb, primo e genro do Profeta, considerado o primeiro imã (xiitas) ou o quarto califa (sunitas). ELIAS, Jamal J. *Islamismo – religiões do mundo*. Trad. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 111.

²⁰⁹ *História del rebelion de Granada...*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Flv. 47.

²¹⁰ Pedro Longás ao investigar sobre a vida religiosa dos mouriscos, detém-se em alguns tópicos nas orações e sobre as que pedem por água menciona trechos do Corão onde são citados estes dois arcanjos. LONGÁS, op. cit., p. 171, nota (1): “*Por la revelación del Alcorán.../ Por la misión divina del ángel Gabriel.../ Por la fuerza del ángel Miguel...*”

A minha opção por esta fonte bibliográfica, que não o próprio livro sagrado do Islã, ocorre por ser um trabalho voltado a entender do ponto de vista externo as práticas mouriscas. O Corão apresenta um texto ininteligível ao não iniciado e para a sua plena compreensão, após estudos corânicos pertinentes, deve ser recitado em árabe clássico (*fusha*), a língua em que foi revelado ao profeta, o que não é o caso neste trabalho.

começo da Idade Moderna, Miguel era também central na angelologia islâmica²¹¹. Apresenta *Mikhā'īl* o mais elevado status dentre os outros anjos, exceto por Gabriel. Em muitas versões da jornada noturna do Profeta Maomé (*al-isrā'*) e a ascensão ao trono (*al-mi'rāj*), os anjos Miguel e Gabriel aparecem, preparando-o para sua jornada²¹².

Assim, conforme o segundo *jofor* termina estes dois mensageiros divinos prenunciam a invasão tão ansiada vinda do oriente médio (a Turquia?) e do oeste da Andaluzia, ou seja, da *berberia*, Marrocos. As duas regiões de maioria e controle muçulmano que mais ansiedade causavam à Monarquia Hispânica.

Embora a conclusão seja positiva para os mouriscos habitantes dessa “ilha de Andaluzia”, o futuro é uma incógnita na conclusão da profecia, indicando incerteza quanto ao futuro

abrá escándalos y comunidades entre la ley de los Moros, y la ley de los Christianos, y volverá todo el mundo á la ley de los Moros; mas será después de grande aprieto. Este año habrá muchas nieblas, pocas aguas, los arboles llevarán muchos frutos, los agostos del pan serán mas abundantes en los montes frios que en las costas, y las avejas henchirán sus colmenas en este año bendito." Hasta aqui es la letra de este jofor.²¹³

3.3.3 - A profecia do Encoberto, o fantástico rei dos mouros

O terceiro e último prognóstico da crônica foi encontrado, segundo Mármol, na caverna de Castares, na Alpujarra, usada pelos mouriscos revoltados e onde morreram muitos quando da reação dos cristãos para sufocar o levante²¹⁴.

²¹¹ GREEN-MERCADO, op. cit., p. 34.

²¹² Ibidem.

²¹³ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Tercero, Cap. III, Fv. 47

²¹⁴ Este local é mencionado em várias passagens e parece ter sido local de mortes: “*En la cueva de Castares murieron treinta y siete personas, ...*” *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Décimo, Cap. V, Fv. 238.

Aqui não se faz menção a indivíduos, locais, acontecimentos ou a conflitos na Península Ibérica. O texto é o mais extenso dos três e remete a *un juicio*²¹⁵ que podemos entender aqui como uma profecia de um mensageiro santo chamado *Tauca, o Hamema*²¹⁶ (peito da pomba em árabe, conforme indica o próprio Mármol²¹⁷). Ele explica que, pela sua composição e elegância, remete às cores do peito da ave seguindo um texto com semelhança de sermão: trata da vida, da morte e das culpas dos indivíduos e os aconselha à conversão a Deus. Indica para fugir de riquezas, para atentar ao o dia do juízo, o inferno e seus incêndios.

Avança o escrito em tom apocalíptico com sinais do fim do mundo presentes no Corão (o texto afirma que seriam mais de 70 sinais, com oito deles os mais notáveis e outros menores²¹⁸) e que, segundo o texto, seriam muitos por aqueles dias

Preguntaron muchos al escogido por todas ellas, y él les declaro algunas de las nombradas, de las cuales dixo ser: la apariencia del mensagero de Dios, el descendimiento de la luna en el vergel de Tuhema después de salir el sol hendido.²¹⁹

Outras indicações apocalípticas surgem no texto do *jofor* relacionadas com a luxúria das mulheres, relações de obediência entre filhos e pais, castigos ao fiel crente, e situações de relações de família e amizade, falta de “valores”²²⁰ provocadas pela riqueza, injustiças “y quando vieres crecer las discordias con agudeza, y ser las lluvias sobre la tierra pocas, en este tiempo

²¹⁵ Segundo o DLE: *prognóstico que los astrólogos hacían de los sucesos del año*.

²¹⁶ Explicação em nota na impressão da da RAH da *Recopilacion de todo lo romançado*, p.7-8, informa que “*El cuello de la paloma*”, tratado ascético escrito por Gielálo-d-din As-soyutti, natural do Egito e que morreu em 911 da Hégira.

²¹⁷ Esse nome guarda forte semelhança com o título do tratado de amor medieval do século XI de Ubn Hazm: *Tawq al-Hammama*. ALVAREZ, op. cit., p. 574, nota 18.

²¹⁸ *Sumário. É Recopilacion de todo lo romançado*, op. cit., p. 8: na nota 3 consta que as suras XXIII (Os crentes), XXV (O discernimento) e XXIX (A aranha), entre outras, fazem referência ao dia do juízo final.

²¹⁹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Tercero, Cap. III, Fol. 48. “Perguntaram muitos ao escolhido por todos eles, e eles lhes declarou algumas das nomeadas, das quais disse ser: a aparência do mensageiro de Deus, o descenso da lua na horta de Tuhema depois de sair do sol fendido.” (tradução minha)

²²⁰ Por meio dos *jofores* os *alfaques* avisavam àqueles que hesitavam em sua fé quanto ao castigo divino que os aguardava em caso se afastassem da verdadeira lei. Assim, a mensagem de exortação nesses prognósticos é para que a comunidade de mouriscos acordasse de sua negligência e permanecesse firme na religião de seus antepassados. GREEN-MERCADO, op. cit., p. 9.

*será fin*²²¹. Os sinais continuam com catástrofes naturais e após o sofrimento, conflitos finalmente vencidos pelos mouros.

Na metade do texto, o leitor pode perceber elementos que remetem à Península

Mas antes de esto quiero que sepays, que mandará Dios salir en el poniente un rey tirano que lo atajará y sujetará, cuyo rostro no tendrá señal de vista humana: maltratará y juzgará con toda maldad a las gentes: entre sus manos perecerán ellos con todos sus bienes.[...]

De alli saldrá un Rey, en quien no abrá falta, Rey hijo de Rey o varones, embarcarse ha con grandes exercitos, que le acudirán de necesidad; y con él vernan á Granada la candida y clara, donde le dirán: Vos sois nuestro Rey forzoso, y nuestro gobernador en todo caso, el qual subirá con sus exercitos y compañías a los alcázares de la Alhambra, y alli estará algunos dias encubierto; y desde alli conquistará munchas y muy grandes fortalezas, climas y provincias...²²²

Surge então o tema do *encobertismo*, uma das vertentes do messianismo, baseada na figura de um monarca desaparecido cujo retorno triunfante estaria vinculado a uma nova fase histórica. Presente nas culturas ibéricas, lusa e hispânica, num contexto católico²²³, bem como francesa e também em fontes islâmicas a figura do rei encoberto também se encontra presente no mundo muçulmano, especial mas não exclusivamente na tradição

²²¹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro Tercero, Cap. III, Fo. 48 “e quando vejas crescer as discórdias com agudeza, e ser as chuvas sobre a terra poucas, neste tempo será o fim.” (tradução minha)

²²² *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Tercero, Cap. III, Flv. 48 “Mas antes de esto quero que saibas que mandará Deus sair no poente um Rei tirano que o irá pegar e segurar, cujo rosto não terá sinal de vista humana: maltratará e julgará com toda maldade às pessoas: entre suas mãos perecerão eles com todos os seus bens [...]”

Dali sairá um Rei, em quem não haverá falta, Rei filho de Rei. Ou varões embarcar-se-ão com grandes exércitos, que lhe acudirão de necessidade; e com ele verão a Granada a cândida e clara, onde lhe dirão: Vos que sois nosso Rei forçado e nosso governador em todo caso. O qual subirá com seus exércitos e companhias aos alcázares da Alhambra, e ali estará alguns dias encoberto; e desde ali conquistará muitas e muito grandes fortalezas, climas e províncias.”(tradução minha)

²²³ Como aponta Delumeau dois fenômenos como o tema do “novo Davi” na Espanha e o do sebastianismo, em Portugal (sobre o qual se falou de “ressurgência do mito judaico do quinto império”) se constituem em indicativos para não separar as esperas escatológicas ibéricas de uma de suas fontes: a espiritualidade hebraica marcada pelo modelo messiânico dravídico e a noção de “povo eleito”. Durante os séculos XVI e XVII tanto portugueses como espanhóis tenderam a se considerar a si mesmos como o “povo eleito” com o objetivo de unificar religiosamente o mundo. DELUMEAU, op. cit., 1997, p. 194.

xiíta pela via do *mahdismo*, na figura do Imã Escondido, conforme aponta Green-Mercado²²⁴ entre outros autores. O Encoberto corresponde ao imperador escatológico escondido, de tradições proféticas do século XV de Joan Unay Alemany (também chamado de Juan Alemán), frei da ordem do *Sancti Spiritus* que escreveu um trabalho de profecias e signos do anticristo²²⁵.

Observa García-Arenal que argumentos escatológicos e crenças apocalípticas foram usadas por diversos *mahdīs* como motivação para rebeliões contra autoridades estabelecidas²²⁶. As crenças da metade do século XVI sobre o surgimento dessa figura estão vinculadas, como destaca García-Arenal, às profecias de Isidoro de Sevilha, sendo que o maior expoente dessas crenças em Portugal foi Gonçalo Anes Bandarra, um poeta e trovador popular que no começo dessa centúria anunciou a unificação política e religiosa do mundo inteiro sob a égide de um misterioso rei Encoberto²²⁷.

Ainda que a lista das referências e personagens ligadas ao *encobertismo* seja imensa, destaco em particular o frei Alamany que teve grande influência na Península (em cópias manuscritas e impressas em edições em latim e catalão), tendo escrito que o Encoberto iria passar sobre Ceuta e de lá marcharia para capturar uma cidade importante, "... e ele a tomará, o seu nome é Fez e lá ele irá encontrar a duvidosa espada guardada na grande cidade na torre nobre que é como aquela do templo de Sevilha... e uma vez a cidade tomada os Mouros do Algarve (do oeste) e de Tlemcen e do Marrocos todos partirão voando.... com grande medo eles não entenderão que não serão capazes de permanecer em qualquer lugar desabitado e povoado".²²⁸ O escrito da década de 1520 apresenta certos elementos em

²²⁴ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 24.

²²⁵ GREEN-MERCADO, op. cit., 2012, p. 141; GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, 309. Obra do frei Johan Alamany, *"De la venguda de Antichrist. E de les coses que se han de seguir. Ab una reprobació de la secta mahomètica"*, Valencia, 1520; *Libro de los grandes hechos que an de ser en el mundo por los muchos y grandes peccados en los que los hombres se enbolveran*, Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 6176

²²⁶ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 268.

²²⁷ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 309.

²²⁸ Idem. Tradução minha: *"and take it he will, its name is Fez and there he will find the doubtful sword guarded in the great city in the noble tower which is like that of the temple of Seville..."* *"and once the city is taken then the Moors of the Algarve and Tlemcen and Morocco will all leave fleeing . . . out of great fear and they will not understand that they will not be able to remain in any uninhabited or populated place"*. A autora nota que Alamany incorretamente situa a mesquita de Kutubiyya, em Marrakech na cidade de Fez.

comum com o terceiro *jofor* da crônica, ainda que invertidos, ou seja, o rei *Encoberto* vai se converter ao Islã e serão os mouros que tomarão Sevilha e o oeste²²⁹.

Lima e Megiani observam que o fenômeno do *encobertismo* pode ser lido tanto como resultado de superposição histórica de diferentes culturas e grupos religiosos que co-habitavam a Península Ibérica ou inversamente, como resposta às tensões e perseguições entre esses grupos diante do projeto unificador da Monarquia Católica e uma sociedade exclusivamente governada pela cristandade²³⁰. No caso do *encobertismo* para os mouriscos, o salvador *encoberto* (de provável origem *mozárabe*²³¹) com a sua vinda libertaria os mouriscos da Península da opressão cristã²³².

Assim, após violências e guerras e a tomada de poder pelos mouros, a profecia revela o rei Encoberto com elementos tradicionais e mitológicos, embora a sua origem não remeta à do *mahdī* tradicional (descendência direta do profeta), por se tratar de um converso ao Islã

Y á la sazón enviará Dios un Rey de alta estatura encubierto, mas alto que las sierras, el qual dará con la mano en la mar, y ha henderá, y saldrá de ella una puente que es nombrada en esta historia; y las dos partes del pueblo escaparán nadando, y la tercera quedará al cuchillo y agua hasta proseguir los Christianos su vitoria.²³³

O *jofor* mostra que em Fez os cristãos encontram o seu rei encoberto numa mesquita e convertido em Mouro “... *lo qual visto, todos los Christianos se volverán con los Moros.*”²³⁴ Como visto, diversos elementos presentes neste escrito podem ser encontrados em outras profecias da tradição

²²⁹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Tercero, Cap. III, Flv. 48-Fol. 49.

²³⁰ LIMA; MEGIANI, op. cit., p. 12.

²³¹ Minoría cristã arabizada que vivia na Península Ibérica sob governos muçulmanos e que desaparece conforme avançam os cristãos sobre os territórios ibéricos em poder do Islã. O idioma mozárabe era uma curiosa mescla de árabe (caracteres) e latim ou romance.

²³² LIMA; MEGIANI, op. cit., p. 12.

²³³ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, cap. III, Flv. 48. “...mais alto que as serras, no qual dará com a mão no mar, e o fenderá, e sairá dele uma ponte que nomeada nesta história; e as duas partes do povo escaparão à nado, e a terceira ficará à faca e água até proseguirem os Cristãos a sua vitória”. (tradução minha)

²³⁴ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro Tercero, Cap. III, Flv. 48. “... o qual visto, todos os Cristãos junto com ele transformar-se-ão em Mouros” (tradução minha)

de al-Andalus e posteriores, e naqueles que circulavam entre os mouriscos. Na análise de julgamentos inquisitoriais, García-Arenal verificou a existência de tradições de profecias libertárias, originárias de terras sob domínio muçulmano, incluindo também alguns temas relacionados, como "as características físicas de figuras proféticas" com raízes na tradição islâmica²³⁵ que têm em comum entre si o fato de serem extraordinárias.

Como podemos observar, o rei cristão para além de ser encoberto (e, portanto, fora do comum) e de se converter em mouro, tem uma estatura fantástica "mais alta que as serras".

Y en un punto entrarán en Fez á fuerza de armas, y entrando en la ciudad buscarán su Rey, y le hallarán encubierto en la mezquita con la espada de Idris en la mano convertido Moro: lo qual visto, todos los Christianos se volverán con él Moros.²³⁶

Para García-Arenal o tema do encoberto e o seu aparecimento (no caso aqui analisado relacionado com a conquista de Fez) ecoaria de forma significativa²³⁷ tendo em vista a sua presença também em território catalão e, em especial, em Portugal no movimento sebastianista²³⁸. Sobre o texto do *jofo* cabe comentar que a figura de Idris, que era um bisneto de 'Ali por volta do final do século VIII foi para o Marrocos tendo conquistado apoio local e fundou uma dinastia importante na história marroquina, uma vez que os *idrisidas* construíram a cidade de Fez e iniciaram uma tradição que dura até os dias de hoje²³⁹.

A salvação próxima e advinda da África do Norte é crença de mouros, a esperança de revanche e de nova invasão da Espanha pela rota de

²³⁵ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 315.

²³⁶ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Tercero, Cap. III, Fol. 49. "E num ponto entrarão em Fez a força das armas, e entrando na cidade buscarão o seu Rei, e o encontrarão encoberto na mesquita com a espada de Idris na mão convertido Mouro: o qual visto, todos os Cristãos se tornarão com ele." (tradução minha)

²³⁷ GARCÍA-ARENAL, Ibidem, 2006, p. 308.

²³⁸ A citação do mito do *encoberto* em Mármol não tem relação com o desaparecimento do rei português já que esta acontece oito anos depois do fim da revolta, depois inclusive da conclusão da escrita do manuscrito da sua crônica. Caberia só mencionar que muitos mouriscos fugidos ao Marrocos após a deportação de Granada, em 1571, participaram de Alcácer Quibir e, evidentemente, lutaram do lado de Muley Abd-Malik, vencedor do embate.

²³⁹ HOURANI, op. cit., p. 60.

Tariq, que ficará milagrosamente livre. Essa ideia foi confessada à Inquisição por um tal de Zacarías em 1569, que Cardaillac²⁴⁰ resgata e inclui o elemento da ponte mais alta que as serras, o que também remete ao terceiro *jofor*. A questão a circulação destas profecias e mitos entre indivíduos das três religiões monoteístas leva a indagar quem teria influenciado quem?

O terceiro “prognóstico” de Marmol anuncia mais catástrofes, relacionando-as ao “maldito velho Anticristo” e a problemas com a terra sem fertilidade e a milagres advindos dessa situação, que o “maldito” fará. Assim existe referência ao Anticristo presente tanto nas tradições milenaristas cristãs quanto nas muçulmanas: já que antes da elevação da figura escatológica do *Mahdī* ao poder existirá um período sem lei quando tanto a religião como a ordem natural serão ameaçadas. O protagonista desta obscura era será um falso messias, um personagem chamado de *al-Dajjāl*²⁴¹, o enganador, ou Anticristo que dotado de poderes milagrosos, chegará antes do fim dos tempos e por um espaço de tempo limitado que pode ir de 40 dias a 40 anos e fará com que a tirania e a corrupção dominem o mundo²⁴². No texto do *jofor* este personagem recebe as duas denominações, em árabe e em romance.

García-Arenal lembra que a inversão da ordem natural das coisas seria um sinal inequívoco da chegada do Dajjāl²⁴³. Por sua vez, Halperin aponta que as tradições muçulmanas sobre esta figura indicam que a sua vinda sinaliza o fim dos tempos²⁴⁴ o que também se verifica nas tradições cristãs²⁴⁵.

²⁴⁰ CARDAILLAC, op. cit., p. 62-63. AHN, Inquisición, leg. 196, n. 21 “y que se havia de aparecer en el estrecho de Gibraltar una puente de alambre y que por ella havían de pasar los moros y tomar a toda España hasta Galicia”.

²⁴¹ Termo que deriva do siríaco *daggala* e usado em árabe. GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 13-14. “A literatura tradicional muçulmana contém uma série de instigantes *hadiths* que sugerem uma identificação de al-Dajjāl (o anticristo muçulmano) com um contemporâneo judeu de Maomé, conhecido como Ibn Sayyād. A análise crítica desses *hadiths* indicam que Ibn Sayyād era na realidade um pretendente a rival para profetizar, cujas experiências visionárias podem estar relacionadas ao misticismo judeu *merkādbāh*; Maomé provavelmente foi incapaz de repudiar suas demandas. Depois da morte de Maomé, quando a crença na vinda do al-Dajjāl começou a sentar raízes na comunidade islâmica, suspeitas recaíram em Ibn Sayyād; e conforme a lenda em al-Dajjāl se desenvolvia, a imagem de Ibn Sayyād tomou uma característica cada vez mais sinistra e fantástica.” O autor explica que o seu nome é muito da sua lenda acredita-se serem derivados de fontes cristãs. É descrito como um gigante de um olho com um enorme traseiro e está acompanhado por montanhas de pão, por rios e água. HALPERIN, David. J. The Ibn Sayyād Traditions and the Legend of al-Dajjāl. *Journal of the American Oriental Society*, v. 96, n. 2, Apr-Jun/1976, p. 213.

²⁴² GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 32.

²⁴³ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 333.

²⁴⁴ HALPERIN, op. cit., p. 213.

Diversas figuras representam o mal nas tradições islâmicas, tais como Satã, Iblīs, Tāghūt, Pharaoh e al-Dajjāl, ainda que somente esta última seja a única com importância escatológica²⁴⁶. O nome completo é al-Masīḥ al Dajjal, que significa literalmente o pseudo-messias ou o oposto de al-Masih ʿĪsa (Jesus o Messias ou o verdadeiro Messias). Saritoprak explica que léxicos árabes apontam que al-Masīḥ significa aquele que não tem sobrancelhas e um único olho, em um lado da face, característica que acompanha o al-Dajjāl²⁴⁷. O léxico Árabe de Ubn Manzur indica que al- tem dois significados opostos aplicados a duas personalidades. Al-Masīḥ é usado para descrever al-Dajjāl e também a Jesus. O termo al-Masīḥ pode significar o belo, Jesus, mas também o seu oposto, al-Dajjāl, o feio. Al- Masīḥ também significa o que é cego; assim esta característica é dada ao cego al-Dajjāl. Consequentemente, al-Masīḥ ʿĪsa é o oposto de al-Masīḥ al-Dajjāl como Jesus Cristo é o oposto do Anticristo. Tanto al-Masīḥ como al-Dajjāl são palavras estrangeiras para o árabe (*gharīb*) uma vez que derivam originalmente de línguas não-árabes. Al-Masīḥ origina-se no hebraico, mas foi assimilada pelos árabes e em consequência com diversos significados²⁴⁸.

No texto do “prognóstico” é descrito de forma consonante ao das tradições muçulmanas: gigante e com um olho (também é descrito como feio e sujo)²⁴⁹

y en su frente llevará escrito, tiranizó y pecó. Su figura de rostro será espantable, porque no terna mas que un ojo, y sobre la cabeza llevará un librito lleno de manjar, redondo como la redondez de la luna. Veréis las gentes tras de él en tanto numero, que no cabrán en los lugares con sus hijos y familias. Subirá en su cabalgadura de espantable hechura, y tenderá el paso tanto como alcanzare con la vista: y en siete días dará una vuelta á todo el mundo²⁵⁰.

²⁴⁵ DELUMEAU, op. cit., 1997, p. 191.

²⁴⁶ SARITOPRAK, Zeki. The Legend of al-Dajjāl (Antichrist): The Personification of Evil in the Islamic Tradition. *The Muslim World*, v. 93, April/2003, p. 291

²⁴⁷ Idem

²⁴⁸ SARITOPRAK, op. cit., p. 291-292.

²⁴⁹ Ibidem, p. 293

²⁵⁰ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op.cit., Libro Tercero, Cap. III, Fol. 49. Tradução minha: "e em sua frente levará escrito, tiranizou e pecou. A sua figura de rosto será espantosa, porque não terá mais do que um olho, e sobre a cabeça levará um livrinho cheio de manjar, redondo como a rotundidade da lua. Vereis as gentes atrás dele em tal número que não caberão nos lugares com seus filhos e famílias. Subirá em sua

Pela origem a figura remete aos tempos do Profeta Maomé, e o fato de ser chamado de o “maldito velho Anticristo” estaria em consonância com a tradição que situa o seu surgimento ao período do Islã primitivo. Na profecia, o único momento em que o Anticristo é citado, o rei encoberto terá subido à casa de Meca, associando-se, portanto ao Islã primordial.

Sobre o *Mahdī*, Ibn Khaldoun observa que no âmbito das Tradições autênticas “deverá necessariamente aparecer um homem da família do Profeta, a fim de apoiar a religião e fazer prevalecer a justiça” e será amo dos reinos islâmicos, intitulando-se *Al-Mahdī* (o dirigente) e “então virá al-Daddjal (o Anticristo), e terão lugar os acontecimentos a sinalizar a proximidade da hora final (do mundo) ...”²⁵¹. Na tradição cristã por oposição, a figura do Anticristo está ligada, como observa Lima, a um inimigo comum da cristandade: o mahometano e no Império Turco²⁵².

Lemos ainda sobre a ameaça de morte e do inferno aos que os seguirem com essa abundância de alimentos e água que o “maldito” provê e faz menção à volta de Cristo (filho de Maria), num sentido positivo, de paz e ao mesmo tempo com Maomé todos serão convertidos a Deus. Prossegue o texto com mais algumas passagens com homens-monstros em terras mitológicas, remetendo a elementos da geografia imaginária presente em narrativas do período moderno e medieval.

Os três textos iniciam com a expressão das suras²⁵³ corânicas “*Con el nombre de Dios piadoso y misericordioso*” citando, portanto, o texto sagrado do Islã presente no ato da oração e na abertura de textos sagrados e das suras corânicas. Isto, certamente conferia mais força a seus “prognósticos” os quais guardariam um vínculo com a palavra divina para o muçulmano, uma mensagem revelada ou transmitida, como aliás consta claramente no texto.

cavalgadura de espantável feitura, e terá o passo tanto como alcançara vista: e em sete dias dará uma volta em todo o mundo.”

²⁵¹ JALDÚN, Ibn. *Introducción a la historia universal* (Al-Muqaddimah). Trad. México: FCE, 1977, p. 553. No capítulo “Sobre el Fatimí”, aquí citado, o pensador menciona diversas tradições, então o caráter autêntico é ele como profundo estudioso do das relações sociais e de teologia islâmica.

²⁵² LIMA, op.. cit., p. 228.

²⁵³ Capítulos.

Faço aqui um parêntesis, ao voltar para tradições apocalípticas muçulmanas como nota Cook²⁵⁴ a respeito da relação dos *apocalipsistas* no mundo islâmico, que é de desconfiança para com certos membros da sociedade. As tradições que estas figuras messiânicas atacam estão vinculadas a castas religiosas no seio de uma “sociedade do mal”, ou seja, figuras de poder religioso. O conhecimento divino não é permanente se a sociedade no qual é revelado não faz uso dele nem pratica seus ensinamentos, que requerem constante aprendizado da palavra divina do Corão. Para estes *apocalipsistas* o Corão irá retornar ao seu lugar de origem, o Trono de Deus. Cook faz referência a ditos de que no Dia da Ressurreição, o Corão irá reclamar a Deus, junto com a família do Profeta e as mesquitas, sobre o mau uso que os muçulmanos fazem dele.

Em seu relato, Marmol faz uma curiosa e breve síntese sobre o que ele acreditava ter sido a circulação das profecias: “*los setarios Alcoranistas, que por ventura los habian compuesto, se los glosaban, trayendolos por los cabellos al proposito de su pretensión, que era levantar él reyno*”²⁵⁵. Dois dos líderes do levante, Farax Abenfarax e Aben Aboo (que chama de Daud) atuaram como incitadores do povo ignorante, como já mencionado²⁵⁶.

Marmol ressalta mais de uma vez, a importância desse consolo trazido pelas previsões dos *jofores*, e a vinda do *Mahdī* (o Messias) por Gibraltar nessa ponte prodigiosa²⁵⁷ e destruiria os cristãos²⁵⁸.

Na parte final do texto com os *jofores*, o cronista faz uma paráfrase explanatória, lamentando que “a nação muçulmana” (ou mourisca) fosse tão dada a agouros e que tudo isso trazia temor aos cristãos ainda mais tendo em

²⁵⁴ COOK, op. cit., p. 58. A sociedade é o mal. "Diversos grupos religiosos são escolhidos para ataques pelos *apocalipsistas*, junto com os membros do governo (...). Entre eles estão os *khutaba'* (os oradores), os *qussas* (os profissionais contadores de histórias) e os *urra'* (os leitores do Corão). É dito que o surgimento desses grupos é sintomático da sociedade doente. Poderia indagar-se o que ocorre com esses grupos que enfurece tanto o *apocalipsista*; infelizmente a maior parte diz simplesmente que são maus, ou augúrios do mal."

²⁵⁵ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Fol. Tradução minha: “os sectários Alcoranistas, que por ventura os tinham composto, os glossavam, trazendo-os pelos cabelos com o propósito de sua pretensão, que era alçar o reyno.”

²⁵⁶ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro tercero, Cap. III, Fol. 49-Fv.49.

²⁵⁷ Aqui o encoberto era muito alto e conseguia enxergar além do mar.

²⁵⁸ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 316.

vista as outras guerras de religião que ocorriam contra os luteranos e outras nações poderosas pois

Todo esto divulgaban aquellos hereges, acreditándose con encargar al vulgo el secreto; y era tan grande la eficacia con que lo certificaban, que aun ellos mismos que lo hablan inventado lo creían, y tenían por cierto que les sucedería como lo decían.²⁵⁹

E ao final Mármol afirma não mais prosseguir no assunto, cheio "de absurdos". Por mais ridículo que nosso cronista²⁶⁰ pareça considerar esta pequena série de profecias dos mouriscos, García-Arenal e Cardaillac, levantaram que o próprio presidente da chancelaria de Granada, Dom Pedro de Deza dizia ter tido em suas mãos um livro manuscrito muito antigo com profecias que anunciavam a chegada de um líder para salvar os cristãos, e o *encoberto* parecia ter todas as características físicas do meio irmão do Rei Felipe II: Don Juan de Áustria. Em 1572 Deza teria informado ao presidente da Inquisição granadina sobre esse manuscrito²⁶¹. García-Arenal acredita que as mesmas profecias se encontravam presentes tanto para muçulmanos como para cristãos, embora interpretadas de modo inverso e afirma que ambas as religiões usavam profecias e previsões, com interpretações que favorecessem o seu lado para predizer o total desaparecimento da fé (ou seita) rival²⁶².

3.4 – Remexendo nos *jofores* os mouriscos encontraram uma saída para suas tribulações

García-Arenal considera existir na Espanha uma única e verdadeira tradição autóctone, que ela chama de ciclo profético, e que está relacionada ao tema historiográfico nacional de destruição-restauração da Espanha: a invasão

²⁵⁹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Tercero, Cap. III., Flv 49. "Tudo isto divulgavam aqueles hereges, garantiam com encarregar ao vulgo o segredo; e era tão grande a eficácia com que o garantiam, que ainda eles mesmos que o haviam inventado nele acreditavam, e tinham por certo que aconteceria como diziam". (tradução minha)

²⁶⁰ Na realidade ele se refere especificamente ao último prognóstico: "*Otros muchos disparates decia este jofor, que no ponemos aqui*". Tradução minha: "Outros muitos absurdos dizia este *jofor*, que não pomos aqui" *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Ibidem, Fo. 49.

²⁶¹ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 318. CARDAILLAC, op. cit., p. 63.

²⁶² Ibidem, p. 303.

muçulmana da península e a reconquista cristã que se prolongaria ao assim chamado reino de Fez²⁶³. As profecias estariam vinculadas às de Santo Isidoro de Sevilha (636 a.D.) quem predizia a queda e redenção do reino dos Visigodos (ao que pertencia); sendo esta a matriz a partir da qual as outras teriam sido formuladas. E mais, esta base serviu para a formulação de profecias não só dos cristãos, mas de judeus e muçulmanos

Como sabemos o ingresso dos muçulmanos na Península Ibérica aconteceu em 711 e em diversos momentos do processo de reconquista pode ser observada a construção cronística vinculando o cristianismo católico ao reino visigótico. Desde a vitória dos Reis Católicos contra o último bastião muçulmano, o Reino de Granada, vê-se a importância de associar os monarcas ao Reino visigótico: a *Hispania Gothica*, conforme nos mostra Cuart-Moner²⁶⁴ indicaria o real e legítimo direito dos Reinos Católicos sobre a o reino de Espanha.

Ao contemplar duas situações abordadas por García-Arenal poderíamos considerar duas alternativas sobre as profecias medievais na época moderna: ao alterar o contexto (o terror oriental, bizantino e muçulmano diante dos reis cruzados *franís* ou imperador Hohenstaufen) proporciona-se um vigor renovado²⁶⁵ ao profetismo.

Existe ainda uma outra situação quando, a mesma autora faz uma analogia entre os primeiros tempos do Islã no Oriente Médio (século VII) e o período que analisamos aqui: épocas de estado de intensa esperança messiânica e messianismo profético alimentado por ideias ou topos, compartilhados por seguidores de diversas religiões em situação de conflito. A autora considera que crenças messiânicas tendem a florescer entre comunidades que pertencem a religiões em conflito, fenômeno correlato à conversões forçadas e polêmica religiosa geral.

Pereira de Queiroz acreditou que o desequilíbrio propiciado por localidades (cidades) onde “campeiam o luxo e o fausto, são encaradas como a

²⁶³ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 306

²⁶⁴ CUART MONER, Baltasar. La larga marcha hacia las historias de España en el siglo XVI. In: GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (coord.). *La Construcción de las Historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004, p.65.

²⁶⁵ GARCÍA-ARENAL, 2006, Ibidem, p. 303.

prefiguração do reino do Anticristo, antros de perdição dominados pelo demônio e que o messias, ao chegar destruirá” e é neste fulcro a partir do qual cristalizam-se reivindicações de base sócio-econômica: por ser a evidência de uma situação que exigia transformação²⁶⁶.

E para além disso, existiam textos proféticos do período da Baixa Idade Média que circularam bastante no século XVI, alimentando o processo²⁶⁷ de trocas messiânicas.

Apesar de tudo existe uma dificuldade em situar com precisão estes *jofores* no âmbito profético, como Delumeau coloca: “na prática, nem sempre é fácil decidir, neste ou naquele caso particular, se nos encontramos em presença de um milenarismo ou da crença em um fim do mundo próximo”. Prossegue o autor neste ponto ao ponderar sobre estas prováveis confusões no espírito daqueles que estavam tomados pela espera escatológica”.²⁶⁸ Como definir os escritos então? Messiânicos pela espera desse *Mahdī* encoberto, apocalipses morais²⁶⁹ ou promessas milenaristas relacionados a um Juízo Final? Entre os três verificam-se elementos mesclados²⁷⁰, visões otimistas milenaristas e outras nem tanto (como aquelas relacionadas ao Juízo Final), como procurou sistematizar Delumeau²⁷¹.

Se os *jofores* podem ser considerados frutos de sobrevivência e esperança neste período em que a cultura muçulmana na Península estava em seu ocaso, poderíamos entendê-los também como resultado dos vestígios dessa mescla de culturas da região da antiga al-Andalus²⁷². A sua origem estaria nos resquícios da base comum e da intensa e inevitável troca cultural. A base religiosa comum (os anjos Gabriel e Miguel, o livro de Daniel) e os elementos messiânicos (o rei encoberto, a astrologia, as características físicas incomuns de alguns personagens) indicam que as profecias mouriscas faziam

²⁶⁶ DE QUEIRÓZ, op. cit., p. 90.

²⁶⁷ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 304.

²⁶⁸ DELUMEAU, op. cit., p. 314.

²⁶⁹ GREEN-MERCADO, op. cit., p.9.

²⁷⁰ DELUMEAU, op. cit., p. 308.

²⁷¹ Idem, p. 310.

²⁷² Caro Baroja lembra que uma grande quantidade de historiadores clássicos e renascentistas acolhem as profecias dentro de sua concepção da História, ainda que não resolvam sempre o problema de distinguir as verdadeiras das falsas como o fazem os teólogos, pois aceitam as de homens alheios à fé cristã. CARO BAROJA, op. cit., p. 256 (nota 59)

parte do mesmo substrato das demais que circulavam no período. Da mesma forma que as crenças escatológicas dos mouriscos relacionavam as profecias de Santo Isidoro com as tradições muçulmanas do Magreb sobre o *Mahdī* e à perda de al-Andalus²⁷³, a menção a Sevilha, os sinais escatológicos presentes nos textos aqui discutidos se apresentam inteligíveis aos mouriscos ainda que incorporando inúmeros traços presentes nas tradições hebraicas e cristãs.

Para García-Arenal as duras medidas legais, a marginalização social, o assédio inquisitorial e a eliminação de toda uma série de signos culturais, "o desaparecimento de um mundo inteiro" tornam nem um pouco surpreendente a produção de profetismo, providencialismo e visões messiânicas com esperança de liberdade e vingança²⁷⁴. Por outro lado, Cardaillac considera que grande número das profecias se origina no próprio Maomé, quem teria predito como visto acima, as desgraças e as provações pelas quais os "mouriscos" haveriam de passar. Cita um *hadith*²⁷⁵ recolhido pela Inquisição de Toledo²⁷⁶: o Profeta encontrava-se "nas partes de Ásia ou África" quando um dia começou a chorar. Seus discípulos perguntaram-lhe qual seria a causa da sua tristeza e ele respondeu:

que porque avía de venir tempo que los de su generación avían de tomar la tierra a los cristianos y que después, vendría otro tiempo, que los cristianos la tornarían a ganar de los moros, hasta que no quedase sino Granada, y que después tomarían a Granada y que a aquellos de la generación de Mahoma los avían de volver cristianos y los avían de molestar hasta tenerlos a pena de fuego²⁷⁷.

²⁷³ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 316.

²⁷⁴ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2006, p. 302.

²⁷⁵ Tradição referente a Maomé, LONGÁS, op. cit., p. 20.

²⁷⁶ Que também por um tempo se constituiu num lugar de convergência das três culturas, ainda que com outra configuração, pois no período em que Toledo ainda era uma taifa muçulmana, existindo ainda a observância da interpretação omíada da *dhimma* e, portanto, com intensas trocas culturais. MENOCAL, op. cit., p. 140.

²⁷⁷ CARDAILLAC, op. cit., p. 61. Tradução minha "que porque havia de vir tempo que os de sua geração haveriam de tomar a terra aos cristãos e que depois viria outro tempo, que os cristãos a voltariam a ganhar dos mouros, até que não ficasse além de Granada, e que depois tomariam Granada e que aqueles da geração de Maomé os haveriam de tornar cristãos e os haveriam de incomodar até os ter a pena de fogo". E "que porque havia de vir tempo que os de sua geração haveriam de tomar a terra aos cristãos e que depois viria outro tempo, que os cristãos a voltariam a ganhar dos mouros, até que não ficasse além de Granada, e que depois tomariam Granada e que aqueles da geração de Maomé os haveriam de tornar cristãos e os haveriam de incomodar até os ter a pena de fogo".

O escrito aponta que os mouriscos devem estar cientes que no momento dos levantes todas estas profecias estão cumpridas e os seus sofrimentos terminam, da mesma forma que os *jofores* da crônica de Marmol. O *hadith*, citado por Cardaillac, conclui a profecia de Maomé, quem de fato, promete um libertador que terá que ser reconhecido

Pero que el Señor, en este tiempo, haría que naciese un niño en la isla Florida, y que su padre sería un hombre sordo y su madre una mujer ojizarca, y que un hermano del dicho niño nacería retazado.²⁷⁸

Cardaillac observa que por mais que seja apresentado em todos os textos mouriscos “o selo dos Profetas” existe no povo a convicção íntima do surgimento de inúmeros profetas surgidos no seio das suas comunidades para lhes explicar o sentido oculto das predições corânicas e para desvelar o destino do povo de Deus. No texto de Marmol, esta interpretação tende a se verificar nas figuras dos *morabitos*, dos *transladadores*, dos *alcoranistas* e os próprios líderes da rebelião das Alpujarras Farax e Aben Aboo.

Orientados para atingir pessoas simples e dos estratos mais baixos da sociedade, Cook confirma que “as pessoas comuns eram a audiência natural” dos *apocalipsistas* também no mundo muçulmano até porque “a classe religiosa dirigente sofre duras críticas por sua associação com os ricos e poderosos”²⁷⁹. Não é difícil associar à realidade dos mouriscos em sua fragilidade, aquilo que *apocalipsistas* nas sociedades muçulmanas observam: as pequenas injustiças que tocam os indivíduos comuns e respondem a elas²⁸⁰. Caro Baroja resume a obsessão dos mouriscos (e de outras comunidades perseguidas) que, por mais de cem anos, viveram da ilusão que proporcionavam profecias e venturas. Para ele, os mouriscos estavam predispostos a acreditar mais do que as demais, devido ao fatalismo que scandalizava os padres cristãos defensores do livre-arbítrio e de pensamentos

²⁷⁸ CARDAILLAC, op. cit., p. 61. Tradução minha “Mas que o Senhor, neste tempo, que faria nascer um menino na ilha Florida, e que o seu pai seria um homem surdo e a sua mãe uma mulher de olhos azuis, e que um irmão de dito filho nascesse [...]”.

²⁷⁹ COOK, op. cit., p. 64.

²⁸⁰ COOK, op. cit., p. 64.

mais refinados e difíceis de seguir. E quando faltavam homens doutos em matéria de religião muçulmana, um ancião poderia avivar a fé comum com uma velha história adaptada ao caso presente²⁸¹ e com escritos místicos e proféticos como os *jofores* discutidos aqui.

Se como já foi mencionado os *jofores* promoviam a pertença dos mouriscos ao restante da *umma*, ao mesmo tempo indicavam que a base comum não poderia ser ignorada. Neste sentido se tornam mais aglutinadores da cultura granadina moura às origens cristãs do que as falsificações (*Los Plomos del Sacromonte y los manuscritos da Torre de Turpiana*) que aparecem cerca de um século depois, buscando promover essa base comum ainda que com uma perspectiva cristã na raiz do mouro (e do mourisco), como será abordado no capítulo final deste trabalho.

Na parte que dá sequência a este capítulo a guerra e o levante, bem como suas consequências passam a ser analisados, sempre pelo prisma das crônicas de Marmol e Hurtado ainda que sejam consideradas, como neste apartado, outras fontes.

²⁸¹ CARO BAROJA, op. cit., p. 120.

Capítulo 4 - A revolta dos mouriscos do reino de Granada: guerra ou tumulto de uma minoria

Los moriscos se alborotaron luego que le vieron venir con aquella gente armada, y rogaron al beneficiado [Don Juan Zapata] que le dijese como los lugares estaban alborotados y llenos de moriscos forasteros que venídose huyendo de otros lugares, y andaban de mala manera, y que sería bien que se volviese a Motril antes que le sucediese alguna desgracia... Don Juan Zapata fue muerto queriendo hacer camino a los demás para que saliesen a pelear, y con él algunos animosos soldados que le siguieron.

Luis del Marmol Carvajal

A proposta para este capítulo é procurar realiza uma elucidação das relações entre as narrativas das crônicas e o mundo ao qual pertencem¹. Aqui o aspecto, ou tema, a ser explorado é o que nomeia às crônicas de Marmol e Hurtado: a Guerra de Granada e o levantamento das Alpujarras e procurarei contemplar a violência e as suas motivações, bem como a contextualização dentro de um panorama maior do período, uma vez que as explosões da turba não eram um fenômeno isolado e nem particular de um ou outro grupo religioso conforme Zemon Davis e E. P. Thompson nos mostram em dois estudos². Assim, trata-se do evento que gerou nestes dois cronistas a necessidade de escrever seus relatos, ainda que tivessem as suas próprias motivações a guerra monopoliza a maior parte destas duas narrativas que são as primeiras a se debruçar nele.

Os acontecimentos que, embora diferentes por sua localização geográfica, gente envolvida e ordem cronológica, principiam na virada do ano de 1567 para 1568, num clima de inverno rigoroso. A iniciativa se deu no

¹ Tomo emprestado de Edward Said em “Introdução a *Mimesis*, de Eric Auerbach” para explicar o objetivo do capítulo. SAID, Edward W. Humanismo e crítica democrática. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 113.

² DAVIS, Natalie Zemon. The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France. *Past and Present*, n. 59, May/1973, p. 51-91; THOMPSON, Edward Palmer. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth century. *Past and Present*, n. 50, 1971, p. 76-136 além de DESAN, Suzanne. Massas. Comunidade e Ritual na Obras de E.P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 63-96.

Albaycin, bairro da cidade de Granada³ em meio de uma classe de mouriscos com um status social e econômico mais elevado, já que são denominados de “os principais” por Hurtado, no entanto a explosão se concretizou nas Alpujarras⁴,

eran ya sospechosas sus fuerzas para encubiertas, aunque flacas para puestas en egecución. El pueblo de Christianos viejos adivinava la verdad, cesava el comercio i paso de Granada a los Lugares de la costa, todo era confusión, sospecha, temor, sin resolver, proveer, ni egecutar. Vista por ellos esta manera en nosotros, i temiendo que con mayor aparejo les contraviniésemos, determinaron algunos de los Principales de juntarse en Cadiar, Lugar entre Granada, i la Mar, i el Rio de Almeria, a entrada de la Alpuxarra. Tratose del quando, i como se devian descubrir unos a otros, de la manera del tratado i egecucion; acordaron que fuese en la fuerza del Invierno: porque las noches largas les diesen tiempo para salir a la Montaña i llegar a Granada, i a una necesidad tornarse a recoger i poner en salvo; quando nuestras Galeras reposavan repartidas por los invernaderos i reposaban repartidas por los invernaderos i desarmadas; la noche de Navidad, que la gente de todos los pueblos está en las Iglesias, solas las casas, i las personas ocupadas en oraciones i sacrificios; quando descuidados, desarmados, torpes con el frio, suspensos con la devoción, fácilmente podían ser oprimidos de gente atenta armada, suelta, i acostumbrada a saltos semejantes⁵.

³ Na crônica, Marmol escreve que o Albaycin começou a ser povoado em tempos do rei de Castela, Don Hernando el Santo, por volta de 1220. Escreve que o bairro foi povoado de mouros que teriam abandonado Baeza e Ubeda já que por não serem mudéjares do Rei foram viver em Granada sendo acolhidos por Aben Hut, rey da cidade e quem lhes deu esse bairro para que o povoassem. Os primeiros a povoarem o bairro teriam dado o nome e o se crescimento se deve aos que fugiam das armas dos príncipes cristãos, vindo a competir em riquezas e nos edifícios e mesmo em *contrataciones* com a cidade. *Historia de la Rebelión*, op. cit., Libro primero, Cap. VI, Flv. 6.

⁴ A região das Alpujarras (ou Alpuxarras) abrange as franjas de Granada, consistindo em fértil região rural, com serras e cavernas.

⁵ *Guerra de Granada. Hecha por El Rei de España don Phelippe II, nuestro señor contra los Moriscos de aquel reino, sus rebeldes. Historia escrita en quatro libros. Por Don Diego de Mendoça, del consejo del Emperador don Carlos V. su embaxador en Roma, i Venecia; su Governador i Capitan General en Toscana. Publicada por el licenciado Luis Tribaldos de Toledo, Chronica mayor del Rey nuestro señor por las Indias, residente en la corte de Madrid, i por el dedicada. A don Vicente Noguera, Referendario de ambas Signaturas de su Sanctidad, del Consejo de las dos Magestades Cesarea i Catholica, gentilhombre de la Camara del Archiduque de Austria Leopoldo. Contadas las licencias necessarias En Lisboa. Por Giraldo de la Viña. Con privilegio. Año 1627*, Libro I, Cap. 5, Fol. 9 e Flv. 9. Tradução minha: “eram já suspeitas suas forças para encobertas ainda que magras para pô-las em execução. O povo de Cristãos velhos adivinhava a verdade, cessava o comércio e passou de Granada aos Lugares da costa tudo era confusão, suspeita, temor, sem resolver, proveer, nem executar. Vista por eles, esta maneira em nós, e temendo que com maior aparelho os transgredissemos, determinaram alguns dos principais de se juntarem em Cadiar lugar entre Granada e o mar e o rio de Almeria, a entrada da Alpuxarra. Tratou-se do quando e como se deveriam descobrir uns e outros, de modo do tratado e execução; acordaram que fosse na força do inverno: porque as noites longas lhes dessem tempo para deixar a montanha e chegar a Granada, e a alguma necessidade tornar-se a recolher e pôr-se a salvo; quando nossas galeras repousavam

Observa-se aqui mais um momento da sua narrativa em que o ponto de vista do diplomata fique evidente, ainda que o seu conhecimento da estratégia indique contato com os mouriscos granadinos em estado de revolta. A observação destes pontos reside no fato de que, conforme Castillo Gómez muito bem ilustra, há de se olhar os discursos “como se fossem o negativo de uma fotografia: a regra revela em si mesma a existência da realidade que se regula”. Este processo se repete em vários momentos nas duas crônicas, em diversos aspectos: ponto de vista que o cronista/narrador assume e, no caso de Marmol, a insistência em declarar o licenciado Castillo como tradutor do árabe, como visto anteriormente, pela proibição de ler/escrever/falar a língua. As leituras transgressoras da crônica de Hurtado (e de Marmol) embora não sejam conhecidas devem ter existido, pois o manuscrito circulou por muito tempo e o diplomata, cuja família já não era mais a mesma de antes da guerra⁶, não aparentou se mobilizar para publicá-la, indicando talvez algum receio. Castillo Gómez ressalta sobre essas leituras transgressoras que fazem as autoridades insistir “a respeito de vícios e imoralidades provocadas por determinados livros”? Imoralidades aqui não parece ser o caso, mas talvez o conhecimento dos costumes mouriscos, profecias e as violências da guerra não fossem particularmente bem-vindos antes da expulsão desses da Península⁷.

Marmol dedica um capítulo a postular que os caudilhos dos *monfies* desejavam matar cristãos na *taa* de Poqueyra e em Cadiar e por isso começaram a rebelião na Alpujarra. A incumbência disto ficou a cargo de Partal de Narila (tinha estado preso pelo Santo Ofício da Inquisição e mandado que não deixasse Granada) que atravessou para a Berberia e depois

divididas pelos invernadeiros e desarmadas; a noite de Natal, que a gente de todos os povos estavam todos nas Igrejas, as casas sozinhas, e as pessoas ocupadas em orações e sacrifício; quando descuidados, desarmados, entorpecidos pelo frio, em suspense com a devoção, facilmente poderiam ser oprimidos de gente atenta, armada, solta e acostumada a saltos semelhantes.”

⁶ JIMÉNEZ ESTRELLA, Antonio. Nobleza y servicio político a la monarquía en el siglo XVI: Los Mendoza y su vinculación al Reino de Granada. *Obradoiro de Historia Moderna*, n.18, 2009, p. 211-232.

⁷ CASTILLO GÓMEZ, Antonio. *Livros e Leituras na Espanha do Século de Ouro*. Trad. Cotia/SP; Atelié Editorial, 2014, p.50.

volvió á dar calor al rebelion ofreciéndose de traer grandes socorros de África, exagerando el poder de aquellos infieles; y mientras esto se trataba, estuvo escondido algunos días en su casa, y no veía la hora de comenzar su maldad, como la comenzó antes de tiempo, por lo que agora diremos⁸.

Este “episódio” principia com a contagem de mortos seis cristãos, mais cinco escudeiros mais adiante e as mortes vão se somando grupo a grupo. Pouco tempo depois um grupo de 50 soldados e uma carga de arcabuzes iriam ser mortos pelos *monfíes*⁹, antecipando-se ao determinado.

comunicaron con Don Hernando el Zaguer su negocio, y él les dio orden como los matasen, haciendo que cada vecino del lugar llevase un soldado á su casa por huésped, y metiendo á media noche los monfis en las casas, que se las tuvieron abiertas los guespedes, los mataron todos uno á uno, que solos tres soldados tuvieron lugar de huir la vuelta de Adra , y juntamente con ellos mataron á Mariblanca, ama del beneficiado Juan de Ribera , y otros vecinos del lugar¹⁰.

Ainda nesta parte Marmol comenta os acontecimentos e se refere aos líderes deste movimento e momento indicando as consequências

⁸ *Historia del Rebelión*, op. cit., Libro cuarto, Cap. III, Flv. 58-59. "... voltou para dar calor à rebelião se oferecendo para trazer grandes ajudas de África, exagerando o poder daqueles infieis; e enquanto isso era tratado, esteve escondido alguns dias em sua casa e não via a hora de começar a sua maldade, tanto que a começou antes do tempo, como agora diremos." (tradução minha)

⁹ CABANELAS, Darío. *El morisco granadino Alonso del Castillo*. Granada: Patronato de Alhambra y Generalife, 1991, p. 146 (nota 11): "*Monfí* (sem diacríticos aqui منفي) se falava em Granada, ao invés de *monfà* (منفى), 'exilado'; como às vezes os exilados se dedicavam à bandidagem, tal vocábulo veio a significar 'badoleiro', 'ladrão', etc. Cf. Dozy et Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, p. 317. Dali que seja dito nos dicionários castelhanos: '*Monfí* (pl. monfiés, ant. Monfi) é o muçulmano ou mourisco que formava parte das quadrilhas de ladrões de Andaluzia depois da reconquista". O *Tesoro de la lengua española o castellana*, op. cit, Flv. 554 diz que "*MONFIES, llamaron ciertos Moros, o Moriscos, convertidos de los primeros que se convirtieron: y ellos por estar mezclados entre los Christianos deprendieron rã (sic) lengua: y assi eran señores de las dos, como oy dia ay muchos, y pocos Christianos viejos que sepan la suya; de do se siguen muy grandes inconvenientes, siendonos superiores en esto, y pudiendo armar las traciones que quisieren. Dixeron Monfie, corronpido de Mofities, que en Arabigo vale tanto, como si dixeremos ladinos, que saben su lengua y la nuestra. Pero Tamarid dize que monfi es hombre ahuyantado y retraído, o vandolero.*"

¹⁰ *Historia del Rebelión*, op. cit., Libro cuarto, Cap. III, Fol. 59 e Flv. 59. "... comunicaram com Dom Fernando o Zaguer o seu negócio, e ele lhes deu ordem como os matassem, fazendo que cada morador do lugar levasse um soldado a sua casa como hóspede, e metendo a meia noite os *monfíes* nas casas, que foram abertas pelos hóspedes, os mataram a todos, um a um, que somente três soldados tiveram como fugir da volta de Adra, e juntamente com eles mataram a Matiblanca, ama do beneficiado Juan de Ribeira e outros moradores do lugar". (tradução minha)

inesquecíveis dos eventos para as testemunhas ou quem soube deles. Este final de capítulo indica o horror do levante

Don Hernando el Zaguer y el Partal fueron á dar vuelta por los lugares comarcanos para recoger gente: y otro dia se juntaron todos en Uxixar, donde los dexaremos agora hasta que sea tiempo de volver á su historia, que ellos harán por donde no podamos olvidarlos, aunque queramos¹¹.

Podemos inferir que as palavras de Marmol indicassem o caráter permanente das cicatrizes da guerra, que não teriam como ser esquecidas e, portanto, talvez já indicando as consequências da revolta para a sociedade granadina. O cronista apresenta uma narrativa que dá a impressão de ser bastante exaustiva, embora como lembra Ricoeur, esta meta é performaticamente impossível, já que “como é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo (...) e a narrativa comporta necessariamente uma dimensão seletiva”¹². Como posto no primeiro capítulo deste trabalho, observa-se que a cultura dos fatos habita muito da crônica de Marmol e por mais que o cronista inclua diversos elementos documentais (profecias mouriscas, cartas dos mouriscos, panfletos e bandos entre muitos outros), como acessórios a sua própria “lembança” da guerra, o seu ponto de vista não poderia deixar de ser seletivo, em especial nos momentos de maior violência, já que “pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refigurando diferentemente os protagonistas da ação assim como os contornos dela”¹³, daí

¹¹ *Historia del Rebelión*, op. cit., Libro quarto, Cap. III, Flv. 59. “Dom Fernando, o Zaguer e o Partal foram a dar uma vota pelos lugares da comarca para recolher pessoas: e outros dia se juntaram todos em Uxixar, aonde os deixaremos agora até que seja tempo de voltar a sua história, eu eles farão pos onde não possamos esquecer-los, ainda que queiramos” (tradução minha). Significando, o pequeno, Zaguer era um homem de 60 anos, sem filhos e rico e tido como de *bom entendimento*, *segundo aponta uma Relação de sucesos em el levantamiento de las Alpujarras*. EST-LEG,151,108. 1569, enero, 6. Granada. RODRIGUEZ DE DIEGO, Julia Teresa; MARCHENA RUIZ, Eduardo J. *Los Moriscos Españoles Trasterrados*. (catálogo) Madrid: Secretaria General Técnica, Centro de Publicaciones/Ministério de Cultura, 2009, p. 100, Documento 29.

¹² RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Trad. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p. 455.

¹³ Idem. Este autor indica o problema da “ideologização da memória” que se torna possível pelos recursos de variação que o trabalho de configuração narrativa oferece. Cabe atentar que uma crônica do século XVI não pode ser lida estritamente sob esta ótica (sob risco de anacronismo), já que como visto em capítulo anterior, os impressos aqui vistos encontravam-se sob censura, não existindo, como sabemos, a liberdade para se publicar qualquer ponto de vista, pelo menos não para o impresso com licença e aprovação da Coroa para publicação. O que me interessa aqui é o aspecto das ênfases e seus deslocamentos, bem como a colocação dos protagonistas da ação citados por Ricoeur.

que Ricoeur alerte para os perigos de manejar a “história autorizada, imposta, celebrada, comemorada, a história oficial”. Embora nenhuma das crônicas aqui contempladas possa ser considerada como história oficial (não foram encomendadas pela coroa e nenhum dos cronistas eram oficiais), Hurtado e Marmol estiveram envolvidos no conflito diretamente, afetados em seus interesses e ambições. Em sua reflexão sobre o esquecimento e a memória manipulada Ricoeur constata que potências superiores passariam a direcionar a narrativa, que se torna uma armadilha, neste caso, pelo medo ou a lisonja¹⁴. Assim Marmol quando afirma que estes atores mouriscos – El Zaguer e El Partal - não serão esquecidos, deixa em segundo plano outros protagonistas, ainda que anônimos, a turba de mouriscos e mouriscas das Alpujarras, atores menores que, em fúria e desespero, procuram retomar destinos que pareciam fugir-lhes das mãos; conforme narra na Quarta Parte de sua crônica.

O levante de janeiro 1568 não foi o primeiro protagonizado pela população de origem moura (mudéjares e depois mouriscos) em Granada. Outro movimento de revolta ocorreu na virada do século XV para o XVI (1499-1501), considerado por Vincent merecedor de maior atenção do que a dada até hoje com características permitirem que seja apontado como uma repetição, sustentando que o Reino de Granada teria sofrido a sua guerra dos Cem Anos entre 1480 e 1580¹⁵. E em suas crônicas da Guerra de 1568¹⁶, Luis del Marmol Carvajal e Diego Hurtado de Mendoza incorporaram relatos destes acontecimentos anteriores e que envolviam outras regiões hispânicas e que tinham relação com a exasperação dos mudéjares pela perda de direitos¹⁷.

Mas não é só isso, pois o historiador francês estima que outros enfrentamentos armados poderiam ter ocorrido em outros momentos, já que

¹⁴ Menciona também intimidação e sedução. RICOEUR, op. cit., p. 455.

¹⁵ VINCENT, Bernard. *El Río Morisco*. Trad. Zaragoza: Prensas de la Universidad, 2006, p. 119-120.

¹⁶ A crônica de Marmol traz a assinatura “Yo el Rey”, mas a versão impressa de Hurtado (produzida em Lisboa) aqui considerada apresenta uma página com as informações sobre as Licenças. Chartier observa que “todos os privilégios do Século de Ouro, assinados “Yo el Rey”, proibiam explicitamente o impressor de imprimir o primeiro *pliego* [caderno] do livro ou mandar mais de uma cópia ao autor ou livreiro antes que os funcionários do Conselho do Rei o tivessem conferido e estabelecido seu preço de venda [*corregido y tasado*]. Só depois desse ponto é que o primeiro caderno, contendo (por lei) o “privilégio” ou permissão do rei, a aprovação dos censores, o preço de venda e a *fé de errata*, podia ser impresso.” CHARTIER, Roger. *A mão do autor e a mente do editor*. Trad. São Paulo: Ed. Unesp, 2014, p. 238.

¹⁷ VINCENT, Ibidem, p. 119.

motins estiveram por explodir em maio de 1512 (Granada), em janeiro de 1513 (Casarabonell), em janeiro de 1529 (a oeste de Málaga), em janeiro de 1567 (no entorno de Alhama de Almería); em 1568 a guerra de desestruturação da Granada mourisca e depois as incursões de corsários da *berberia*: as ações se repetem ainda depois de 1570 e o reino de Granada não volta a encontrar a paz até depois dos anos 1580.¹⁸

Figura 14: HINTZEN-BOHLEN, Brigitte, 1999¹⁹.

No livro primeiro da crônica, ao abordar eventos do século anterior, Marmol explica sobre a chamada *revolta de los elches* (mudéjares de origem cristã, chamados de renegados²⁰), que explode devido a um episódio protagonizado por um servo de Cisneros, Arcebispo de Toledo quem como outros prelados considerava complicado (*cosa recia*) que em um reino

¹⁸ Ibidem, p. 20

¹⁹ HINTZEN-BOHLEN, Brigitte, Arte y Arquitectura Andalucía. Colonia: Könnemann, 1999

²⁰ “RENEGAR, negar con instancia algunas vezes finisca (de lo que Dios nos libre) renegar de la Fe: y renegado el que se ha apartado della, y ha Apostatado, como ay algunos en tierra de infieles”. Tesoro de la Lengua Castellana o Española, op. cit., Segunda parte, Fol. 8.

conquistado por católicos existissem renegados, homens, mulheres e crianças e que ainda vivessem nessa situação²¹.

Sobre este episódio, Hurtado conta que Cisneros foi enviado para persuadir os mouros: "*Mas ellos gente dura i pertinaz, nuevamente conquistada, estuvieron recios. Tomóse concierto, que los Renegados, o hijos de Renegados tornasen a nuestra Fè, i los demás quedasen en su Lei...*"²².

Os renegados além de poderem ser considerados como uma causa desse primeiro enfrentamento após a tomada cristã de Granada, também se constituem num grupo cujas identidades nos fazem refletir a respeito da natureza híbrida das populações mouras na Península Ibérica. É possível observar que antepassados deste grupo integrado no grupo mudéjar de origem árabe ou norte-africana, adotando falsas genealogias árabes, e de certa forma encarnam uma forma de construir ou falsificar as origens conforme a necessidade em determinados momentos²³. Os *elches*²⁴ com a sua identidade muçulmana e origem cristã, representam mais um elemento do aspecto heterogêneo dos mudéjares granadinos (mais tarde mouriscos). O direito a incorporar esta população representa o princípio do processo de dominação da população granadina no que se refere às almas e às consciências. Nesse momento se considerava inadmissível que descendentes de cristãos estivessem vinculados à fé dos vencidos, da “seita maométrica”, daí consequente uso de rigor para que os renegados e seus filhos fossem levados

²¹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada. Dirigida a Iuan de Cardenas y Çuñiga Conde de Miranda, Marques dela Bañeza, del consejo de estado del Rey nuestro señor, y su presidente en los dos Reales consejos de Castilla, y de Italia. Hecha por Luys del Marmol Caruajal, andante en corte de su Magestad. Impressa en la ciudad de Malaga por Iuan Rene a costa del auctor. Año de mil y seys cientos. Con privilegio, Libro 1, Cap. XXVI, Flv. 28.*

²² *Guerra de Granada hecha por el Rey de España Don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes: historia escrita en cuatro libros, por Diego Hurtado de Mendoza, del consejo del Emperador Don Carlos V, su Embajador en Roma y Venecia, su gobernador y Capitan General en Toscana. Publicada por el licenciado Luis Tribaldos de Toledo, cronista mayor del Rey nuestro señor por las Indias, Libro I, Cap. 2, Flv. 4.*

²³ POUTRIN, Isabelle. *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012, p. 42. Esta autora aponta que os próprios Reis Católicos faziam alusão a uma ascendência visigótica como forma de concretizar o vínculo com uma *Hispania* cristã e única.

²⁴ Os castelhanos consideravam estes apóstatas como renegados: *tomadizos*. Eram chamados de *elches*, tomando emprestado o termo árabe *’ilj* que designa, do lado muçulmano, os cristãos convertidos e que se constitui num termo pejorativo. A autora lembra que pelo texto das capitulações existia uma situação em que a mulher cristã que se converteu ao Islã (chamada de *romia*) ao se casar com um muçulmano, deveria retornar a sua religião anterior. Ibidem, p. 43.

de volta à fé cristã; “a ligação jurídica com a Igreja é em qualquer caso hereditária independentemente do batismo”, não importando se eram renegados ou apóstatas (incluindo as crianças)²⁵. Neste momento a porta das conversões se abre e pelas décadas seguintes todos os habitantes de Granada terão que passar por elas, independentemente de sua ancestralidade.

Figura 15: Campanha de 1570 contra os mouriscos. CABANELAS RODRIGUEZ (1991)²⁶

Se após a queda do reino muçulmano em 1492, aconteceu gradual mudança nas relações sociais e políticas no reino de Granada, tanto do ponto de vista demográfico como econômico²⁷, a conclusão Guerra de Granada selou o destino dos mouriscos no reino, além promover alteração também dos grupos de poder, que outrora serviram de fieis na balança em favor da minoria

²⁵ POUTRIM, op. cit., p. 44.

²⁶ CABANELAS, Darío. *El morisco granadino* Alonso del Castillo. Granada: Patronato de Alhambra y Generalife, 1991, 166-167.

²⁷ A emigração de mouros abastados para o continente africano e alhures deixou para trás quem não tinha como levar consigo propriedades que possibilitassem o recomeço em outras terras, ou mesmo aqueles que não desfrutavam da posse de grandes bens.

mourisca. É o caso da família Mendoza que, no alvorecer do século se fortaleceu, tendo sido uma família influente (dentre muitos outros motivos) na resolução das questões com a população mourisca tendo em vista a facilidade de interlocução junto à comunidade, e que a partir do levante perdeu essa influência.

No que a eles se refere à tensão entre a norma (modelos culturais dominantes) e o vivido (espaço próprio de sua recepção), entre o mandado e as condutas, podemos indagar se as revoltas dos mouriscos, por mais duvidoso que fosse um resultado positivo, não poderiam estar relacionadas ao que Chartier propõe sobre "uma cultura dominada chegar a conservar algo de sua coerência simbólica"?²⁸ E o que a documentação nos revela sobre este aspecto, ainda que sob o olhar dos cronistas cristãos? Diante destas questões caberia observar a revolta não apenas pela perspectiva de ações de mouriscos, ou de mouros como colocam os cronistas, mas também considerando os das Alpujarras como uma população rural, grupo de camponeses atizados por mouros forasteiros enfrentam uma guerra suicida.

Braudel menciona uma situação que um certo licenciado Hurtado informou ao rei muito antes da revolta, em 1561. Em uma pesquisa nas Alpujarras esta pessoa constata

algum mérito na *gente mourisca* tão tranquila, enquanto há vinte anos, não houve na província nenhuma verdadeira justiça, mas apenas prevaricações, delitos, concussões, roubos sem número à sua custa. Se os verdadeiros culpados, que é preciso agarrar pelo pescoço, repetem à porfia que os Mouriscos são perigosos, que acumulam víveres, farinha, trigo, armas, com intenção de um belo dia se revoltarem, é unicamente para perdoar a sua imperdoável conduta, continua o investigador²⁹.

Em 1568 à época da revolta, o embaixador de Felipe II em França faz revelações que vão ao encontro das anteriores. Francés de Alava escreve

²⁸ Apesar de o autor considerar neste raciocínio o aspecto oposto, ou seja, os mecanismos que permitem aos dominados interiorizar sua própria inferioridade ou ilegitimidade. CHARTIER, Roger. *El Presente del Pasado: Escrito de la Historia, Historia de lo Escrito*. Trad. México: Universidad Iberoamericana, A.C., 2005, p. 32.

²⁹ BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo de o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*. Trad. V. 2. Lisboa: Dom Quixote, 1995, p. 149. E MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. El problema historio-gráfico de los Moriscos. *Bulletin Hispanique*, v. 86, n.1-2, 1984, p. 104.

ao secretário Çayas que os mouriscos estavam revoltados e são os cristãos velhos que os levam ao desespero pela arrogância, roubos, insolência com que se apoderam de suas mulheres. Braudel³⁰ cita que este diplomata investiga este último ponto e constata furioso e desolado as prevaricações dos pequenos funcionários, mesmo aqueles que mouriscos de origem não deixavam de explorar do mesmo modo e cujo comportamento de fato remete aos crimes que mais tarde os mouriscos praticarão no levantamento

Entrou em dias de festa, em igrejas para constatar como aí se preocupavam pouco em respeitar e em tornar respeitável a dignidade do culto. Viu, no momento da consagração, entre a elevação da hóstia e do cálice, um padre virar-se para espiar se todo o seu mundo indígena, homens e mulheres, estavam bem ajoelhados como convinha e lançar ignomínias às suas ovelhas - coisa tão "contrária ao serviço de Deus", nota Don Francés, "*que me temblavan las carnes*"...³¹

A década de 1560 foi uma época de revoltas (e guerras) pela Europa³² e que estes levantes fossem carregados nas tintas religiosas seria bastante natural levando-se em conta o contexto da época pelo acirramento da intolerância religiosa que gerava inevitavelmente um ambiente de suspeitas e ódio. Este processo exacerbava descontentamentos políticos e sociais conforme afirmou Elliot, embora manifeste a opinião de que a relação entre política e religião nunca tenha sido definida. Ainda assim, no caso destes movimentos da segunda metade do século a tendência que segue é de considera-los "guerras de religião". Sobre isto, Elliot se vale de alguns escritos de um pastor protestante francês, Pierre Viret, para quem tais movimentos se diferenciavam de outras guerras já que até os pobres teriam interesse nela por lutarem pela liberdade de consciência. Outros como um embaixador veneziano

³⁰ BRAUDEL, op. cit., 1985, p.149-150.

³¹ Idem, p. 150. Braudel prossegue nas descrições que trazem "rapinas, roubos, injustiças, homicídios, condenações maciças e abusivas" e para quem, no entanto, existe em Granada "uma física da história, uma lei inexorável do mais forte". E aqui deixa a marca do historiador europeu de uma época diferente: "Não esqueçamos, para compreender, não digo para julgar, que o Espanhol se encontra aí – como ontem o Francês em Argel, o Holandês em Batavia ou o Inglês em Calcutá - no coração de um empreendimento colonial, num *maëlstrom* [turbilhão] de civilizações opostas, cujas águas agitadas recusam a misturar-se."

³² ELLIOTT, J. H. *La Europa Dividida, 1559-1598*. Trad. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2005, p. 105. Em França (guerra civil desde 1562), nos Países Baixos (movimentos da nobreza e dos populares com revolta em 1566), na Escócia (a rainha deposta em 1567), na Inglaterra (levantamento dos senhores do norte em 1569) e na Espanha, o de Granada. Braudel lembra que a partir de 1568 inicia-se uma batalha no Atlântico, entre Espanhóis e Protestantes. BRAUDEL, op. cit., 1995, p. 431.

interpretavam-nos como sendo motivados por demandas puramente seculares. Para Elliot esta conceituação dependia de qual delas estaria se referindo³³. Aqui é importante definir este ponto pois ele nos ajuda a entender melhor as implicações contidas nas crônicas de Marmol e de Hurtado.

Sobre um movimento contemporâneo ao da Guerra de Granada (1566-1567, em Gante, nos Países Baixos) Elliot escreve que “a fúria iconoclasta se expandiu por todos os lados, de povoado em povoado, de cidade em cidade (...) as turbas enfurecidas saqueavam e profanavam igrejas”. Observa-se aqui uma turba com um perfil e demandas heterogêneas, ainda que similares por se tratar excluídos da vida da comunidade municipal (calvinistas de diversos segmentos sociais)³⁴ embora com um ponto em comum com os mouriscos das Alpujarras: a iconoclastia furiosa despertada ou acessa por predicadores³⁵ de um lado e por *monfies*, de outro. Se existem aspectos relacionadas à religião, observam-se também outros voltados aos aspectos sociais envolvidos no tratamento dado aos mouriscos. A violência desta forma não necessariamente pode ser atribuída a uma religião específica: protestantes ou cripto-muçulmanos. Assim talvez o principal seja mudar a perspectiva e verificar sob qual ponto de vista estamos nos referindo, pois para o mourisco com seus problemas no dia a dia o drama fosse mais social do que religioso, já que se ele cumpria as suas obrigações cristãs em público e em segredo, ou no ambiente privado/doméstico³⁶, seguia a crença muçulmana a sua consciência estaria tranquila.

Braudel afirmava que, diante das desordens nos Países Baixos, o Mediterrâneo em 1567-1568 tornou-se um “palco secundário da atividade hispânica”³⁷. Por outro lado, era no Mediterrâneo onde o teatro da questão mourisca se desenrolava com maior vigor sendo o litoral uma região que lhes

³³ ELLIOTT, op. cit., p. 106.

³⁴ Ibidem, p. 139-140.

³⁵ Elliot faz a ressalva de que os acontecimentos de agosto de 1566 em Flandres, podem ou não ter sido fruto de uma organização prévia ou de um movimento espontâneo entre o povo, ponto que para ele nunca poderá ser esclarecido. Idem, 138.

³⁶ As implicações de realizar ritos ou cerimônias poderiam ser graves em especial no caso de casamentos mistos. Sabe-se de casos em que mouriscos casados com cristãs velhas poderiam ser denunciados à inquisição ou autoridades. Diante disto como seguir praticando as orações, abluções, leituras do Corão, abate de animais e consumo ou não consumo de certos alimentos, rituais para casamentos ou funerais? E em grupos fora do ambiente familiar mais estrito este risco poderia aumentar.

³⁷ BRAUDEL, op. cit., 1995, p. 421.

era vedada para se instalar, em vários momentos e por meio de diversas ordens³⁸ posteriores inclusive à Guerra (1587), sobretudo, em Valência. E se Felipe II não adotou medidas imediatas diante do levante, existia a preocupação de subversão peninsular, como Regla aponta: Turquia – Berberia – Andaluzia – Aragão e Valência³⁹. Nas crônicas os três primeiros pontos desse eixo são reiteradamente associados aos problemas da insurreição: ou como incitadores (mourous da Berberia) ou como interessados (turcos). Cardaillac reforça este ponto, a aliança com o turco se manifestava concretamente na costa andaluza era real mencionando cartas de inquisidores que contém relatos de incursões⁴⁰. Com a finalidade de realizar registros e detenções de suspeitos, um grupo composto de um receptor do Santo Ofício⁴¹, com um alguacil e um notário percorrem os bispados de Guadix e Almeria. Passam a noite numa pousada/café público (*mesón*) em Tabernas levando uma mourisca detida num povoado vizinho (Benicanón). Pouco antes da alvorada são acordados por estrondos: barulho de um tambor “*turquesco*” e os turcos conduzidos por um morador do povoado gritando que os da inquisição estavam naquele local e diante desse certo fugiram da hospedaria pelo telhado pela noite: “*escapamos desnudos y sin çapatos em calças y jubón*”, enquanto que os turcos fugiram com armas, bagagem e cavalos dos comissários sendo acompanhados por 99 mouriscos do povoado e contra a sua vontade, 43 cristãos velhos cativos⁴².

Diante de acontecimentos como este, mouriscos foram torturados pela sua relação com turcos, citando e comentários que fizeram nas prisões fazendo referência a passar à Berberia e de certo assalto que os turcos fariam

³⁸ “*Pragmatica dels novament covertis, sobre lo mudar sos domiciles de un lloch a altres y del costarse a la mar, e tractar a los moros que venen dallende ab fustes, y de altres coses*”, de 21/6/1567. BNE, V.E.210/24. *Pragmática prohibiendo a los moriscos convertidos mudar de domicilio y tratar con moros. 1. Los convertidos que se fuesen de sus lugares con sus familias, de tal manera que se sospechase que era para pasar allende el mar, incurran ipso facto en la pena de muerte. 2. Nadie acoja o ayude a otros convertidos recientes que se hubiesen ido de sus lugares de residencia para pasar allende el mar. 3. Los convertidos que fuesen por el camino real de Levante que iba a Barcelona acompañados de sus familias sin licencia, sospechándose que su intención era pasar allende el mar incurran en pena de muerte.* Valencia, 1567.

³⁹ REGLA, Joan. *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona: Ariel, 1974, p. 49.

⁴⁰ CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: (1492-1640)*. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 82.

⁴¹ Encarregado da *hacienda* do Santo Ofício, do sequestro dos bens (ingressos) junto com o alguacil.

⁴² CARDAILLAC, op. cit., p. 82

no reino. Da mesma forma mouriscos renegados (e refugiados em Argel) praticam assaltos ao litoral espanhol e por conhecerem a costa tinham maior desenvoltura para as estratégias de assalto e piratarias. Frei Diego de Haedo é quem associa estes eventos a uma situação em que ficou

arruinada la costa de toda España, en la cual particularmente les va muy bien por causa de los moriscos que habitan en ella, los cuales, siendo más moros que los que viven en esta Berberia, los recogen, acarician y avisan de todo lo que quieran y desean saber.⁴³

Mas apesar das acusações de incentivar a insurreição e de causar transtornos⁴⁴, no âmbito de uma retomada ou ataque em escala maciça, o cronista Hurtado deixa claras as evidências de vã esperança dos sublevados

aunque el socorro no venia, ni aun creo que les pasaba por pensamiento enviarlo, todavía no dexaban de darles buenas esperanzas. En Tetuan se disimulaba con algunos mercaderes y soldados aventureros Moros, que pasaban á la Alpuxarra con armas y municiones, y otras mercaderías de su provecho; y Aluch Alí decia, que solamente aguardaba quarenta galeras, que el gran Turco su señor le enviaba de levante, para con ellas y con la armada de Argel ir luego á socorrerle. Estas cosas hacia divulgar Aben Umeya harto mas grandes de lo que eran, para que los Moros alzados se animasen viendo que el gran Turco los socorría, y los que no lo estaban se alzasen luego.⁴⁵

⁴³ Frei Diego de Haedo, *Topografía e historia general de Argel*, 1612, Valladolid, edição de 1928 da Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, p. 153. CARDAILLAC, op. cit., p. 83: "... destruída a costa de toda Espanha, na qual particularmente ficam em boa situação por causa dos mouriscos que habitam nela, os quais, seno mais mouros que os que vivem nesta Berberia, os recolhem, acarinhos e avisam de tudo o que queira, e desejem saber." (tradução minha)

⁴⁴ Outros mouriscos retornam à Península com a esperança de semear a desordem em Valência inclusive, antes inclusive da rebelião em Granada. Ibidem, p. 83

⁴⁵ Aluch Ali era o governador de Argel. *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Sexto, Capítulo X, Flv. 138. Tradução minha: "ainda que o socorro não viesse, nem mesmo creio que se lhes passasse pelo pensamento enviar-lho, apesar de que não deixavam de lhes dar boas esperanças. Em Tetuan se dissimulava com alguns mercadores e soldados aventureiros Mouros, que passavam para a Alpujarra com armas e munições e outras mercadorias de seu proveito; e Aluch Ali dizia, que somente aguardava quarenta galeras, que o grande Turco seu senhor o enviava desde o levante, para que com elas e com a armada de Argel fossem logo a lhes socorrer. Estas coisas fazia divulgar Aben Umeya bastante mais grandes do que eram, para que os Mouros alçados se animassem vendo que o grande Turco os socorria e os que não o estavam logo se levantassem."

Ou como Hurtado com muita perspicácia coloca com uma visão estratégica e ao mesmo tempo de mais longo espectro, logo no livro primeiro de sua crônica

Y aunque los Moriscos estuviesen prevenidos de lo que havia de ser, se les hizo tanta impresion, que antes pensaron en la venganza que en el remedio. Años havia que tratavan de entregar el Reino á los Principes de Berberia, ó al Turco; mas la grandeza del negocio, el poco aparejo de armas, vituallas, Navios, Lugar fuerte donde hiciesen Cabeza, el poder grande del Emperador, i del Rei Felipe su hijo enfrenaba las esperanzas, i imposibilitava las resoluciones; especialmente estando en pie nuestras Plazas mantenidas en la costa de África, las fuerzas del Turco tan lejos, las de los Cosarios de Argel mas ocupadas en presas, i provecho particular, que en empresas difíciles de tierra; fueronseles con estas dificultades dilatando los designios, apartándose ellos de los del Reino de Valencia, gente menos ofendida, i mas armada⁴⁶.

Márquez Villanueva entende que em sua crônica, Diego Hurtado de Mendoza, para além de analisar "friamente o ocorrido, fora de todo contexto de propaganda ou de mito" não encontrando senão um problema clássico de engenharia política, também avaliaria que a guerra não teria surgido de uma contenda racial ou religiosa, mas "uma devastadora e evitável guerra civil entre espanhóis".⁴⁷

Esta hipótese merece ser considerada ao pensar os mouriscos como parte da sociedade hispânica, embora a opção pela revolta popular ou insurreição⁴⁸ esteja mais de acordo com a situação dos mouriscos do grupo

⁴⁶ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro I, Capítulo 5, Flv. 8. Tradução minha: "E ainda que os Mouriscos estivessem de pré-aviso do que haveria de ser, foi lhes feita tanta impressão, que antes pensaram na vingança que no remédio. Antes acontecia que tentavam de entregar do Reino aos Príncipes da Berberia ou ao Turco, mas a grandeza do negócio, o pouco fornecimento de armas, mantimentos, Navios, Lugar forte onde centralizassem, o poder grande do Imperador, e do Rei Felipe seu filho colocava um freio nas esperanças, e impossibilitava as resoluções; especialmente estando e, pé nossas Plazas mantidas na costa de África as forças do Turco tão longe, a dos Corsários de Argel mais ocupadas em presas, e proveito particular, que em empresas difíceis de terra; foram-se com estas dificuldades dilatando-se seus designios, afastando-se dos do Reino de Valência, gente menos ofendida e mais armada."

⁴⁷ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 120.

⁴⁸ Braudel menciona que Felipe II a princípio na progressão da guerra mantém sua boa disposição: "do tumulto de Granada, ele 'não faz caso segundo parece', nota Fourquvau". BRAUDEL, op. cit., v.2, p. 438. Castillo Fernández em algumas passagens de sua tese também utiliza a expressão de cruelíssima "guerra civil" para conflito, vinculando-a a Hurtado e a Pérez de Hita por se tratar de guerra entre compatriotas. CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p.123, 311. Joan Regla resgata algumas afirmações de Américo Castro sobre o tema e entre elas também aparece a denominação guerra civil. REGLA, op. cit., p. 47-48.

granadino e com outros casos verificados na Europa. Ainda que fossem súditos da coroa hispânica, e mesmo sendo denominados (e se auto-denominarem) “naturais da terra”, os mouriscos eram considerados cada vez mais como estrangeiros, detentores do epíteto “novos convertidos de mouros”, retira-se o seu vínculo ancestral com a terra para serem “novos” sob um poder que busca a uniformidade.

A rebelião ficou circunscrita ao reino de Granada não existindo uma ampliação do movimento já que as problemáticas nesse momento, por exemplo, com os mouriscos de Valência, eram bem diversas⁴⁹. Talvez denominar guerra civil o levante seja resultado de um ponto de vista teleológico, no sentido de considerar no presente que os mouriscos e os cristãos velhos detinham a mesma natureza espanhola sendo, portanto, compatriotas. A guerra não foi entre as populações, mas de um grupo que se revolta com as condições impostas para existirem (nem poderiam emigrar para outros lugares neste período) e é a Coroa que debela a explosão da minoria.

Esta breve avaliação da situação dos mouriscos de Granada é premonitória da questão, por mais que o levante tenha se agravado pela inação da Coroa nos primeiros anos. Não tinham o apoio de seus supostos aliados (e incitadores) e por isso a causa estaria fadada ao fracasso.

Resta indagar se o que Elliot pondera a respeito da elevação da temperatura religiosa tendo em vista as demonstrações de ódio e temor entre católicos e protestantes não teria afetado a percepção para com outros “desvios menores” que poderiam ter sido tolerados ou ignorados em “tempos normais” (séculos anteriores com populações minoritárias mudéjares e judias vivendo sob relativa tolerância em reinos hispânicos cristãos) converteram-se em fonte de suspeitas profundas e frenéticas, por parte de governos e súditos⁵⁰.

⁴⁹ “*Enquistados para siempre en las estructuras sicológicas y políticas del mudejarismo medieval, los moriscos no habían llegado a asimilar la idea de unidad española y tal vez esto salvó a Felipe II en 1568-70. Su conciencia de grupo no lograba saltar las fronteras de los antiguos reinos e incluso después de la expulsión continuaron agrupados conforme a las coronas de Castilla y Aragón (andaluces y tagarinos en Túnez).*” MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 110.

⁵⁰ ELLIOTT, op. cit., p. 90.

Ao observar a violência praticada pela turba mourisca das Alpujarras contra indivíduos da maioria católica (clérigos, homens, mulheres e crianças nos espaços das igrejas) e os levantes de protestantes e huguenotes na França (mencionados nas fontes bibliográficas desta parte), podemos vislumbrar certas semelhanças, em especial ao se considerar as indisposições sociais entre os grupos. Como Prosperi lembra, a proposta de Lutero varria os elementos de controle social, que eram justamente os pontos de maior atrito dos católicos com os mouriscos na Espanha, agravados pela pressão da Inquisição ao ter que arcar também com penalidades pecuniárias referentes às instâncias do processo⁵¹. Garrard alerta que o Santo Ofício não era o único tribunal em cujas mãos os novamente convertidos padeciam tormentos, encarceramentos, multas, confiscos de bens e pena de morte. A Real Audiência e o Capitão Geral tinham jurisdição sobre uma variedade de ofensas muito mais extensa que as que castigava a Inquisição e, pelo que se verifica da documentação, comportavam-se com os mouriscos de igual maneira, até com maior crueldade⁵².

Prosperi aponta ainda que se o batismo em massa das minorias (e dos povos dos novos mundos) na Espanha do século XV coloriu-se com entusiasmo e ideias proféticas, posteriormente foi a ideia de confissão que tomou o lugar do batismo como verdadeira porta de acesso ao cristianismo e desta forma através da catequese é que os cristãos seriam informados sobre seus deveres (no plano moral e civil).⁵³ Exploro mais adiante (item 4.2) um pouco sobre estes pontos em comum para a melhor compreensão das narrativas sobre as explosões de violência na Guerra de Granada.

⁵¹ No caso dos castigos inquisitoriais, qualquer acusado, por mais leve que fosse a sua culpa e mesmo sendo completamente inocente teria que sofrer uma longa prisão enquanto o processo era preparado. O Santo Ofício primeiramente apoderava-se de seus bens no momento da prisão retendo sob fiança para as custas da manutenção durante a sua estância no cárcere enquanto o prisioneiro privado de liberdade não poderia ganhar a vida. E para completar o quadro: os tormentos psicológicos a que eram expostos somavam-se a negar-lhes toda comunicação com o mundo exterior. GARRAD, op. cit., p. 75

⁵² GARRARD, K. La Inquisición y los moriscos granadinos 1526-1580. *Bulletin Hispanique*, t. 67, n.1-2, 1965, p. 63.

⁵³ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 286.

4.1 - O epitáfio da presença mourisca em Granada: o levante, antecedentes, eventos e desfecho

The year 1570 marks the clear divide between crisis and black despair.

L. P. Harvey⁵⁴

Como já visto, a chama da revolta das Alpujarras e a guerra de Granada foi acesa, segundo muitas versões, pela edição de um conjunto de pragmáticas que vinham a reiterar legislações e disposições precedentes no sentido de coibir práticas cotidianas e legais dos mouriscos granadinos, diferenciadas da maioria cristã velha. No entanto, observam-se outros agravantes, relacionados com questões sócio-econômicas como a exploração dos trabalhadores mouriscos aliada constantes atritos e perseguições promovidos por religiosos, pela população cristã e pela própria Inquisição⁵⁵.

Uma carta encontrada em Adra pelo licenciado Castillo em meio a outros papeis foi incorporada por Marmol e relata esta realidade que leva à revolta e indignação da minoria mourisca. O autor seria Daud⁵⁶ (mais conhecido como Muley Abdala Aben Aboo) de quem Alonso del Castillo dizia conhecer a letra, este é um trecho onde o mouro relata os sofrimentos e pede ajuda aos muçulmanos de além-mar

Habéis de saber, señores nuestros, que los Christianos nos han mandado quitar la lengua árábica, y quien pierde la lengua árábica pierde su ley, y que descubramos las caras vergonzosas; que no nos saludemos, siendo la mas noble virtud la salutación. Hannos abierto las puertas para que entre

⁵⁴ Em sua obra de L.P. Harvey se debruça em todo o segundo período em que os muçulmanos marcam presença na Espanha (o primeiro volume vai desde 711 até a queda da Granada *nasrida*) e é curioso notar que em sua abordagem da segunda guerra de Granada se refira aos mouriscos como “*muslims*”, o que efetivamente não eram mais e, sim, novos convertidos de mouros. Esta questão remete ao debate sobre a abordagem da questão mourisca tratado no primeiro capítulo deste trabalho a partir das reflexões de Mikel de Epalza.

⁵⁵ Levantamento de Garrard indica que aconteceu um forte aumento do confisco de bens mouriscos indicando ser esta uma das causas da rebelião. Para além disso, deu-se um crescimento no percentual de mouriscos castigados em comparação com não-mouriscos. A constatação quantitativa de que as atividades da Inquisição contra os mouriscos alcançaram o seu auge nos cinco anos que precederam o evento. GARRAD, op. cit., p. 71.

⁵⁶ O próprio cronista informa (de modo algo confuso pois fica alguma dúvida se seriam a mesma pessoa, mas no livro quarto na assinatura de carta fica definido serem a mesma pessoa com apenas alterações na grafia do nome) que “Mahamete Ben Daud ... se intituló el herege , Muley Abdala Aben Aboo, Rey de los Andaluces”. *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Septimo, Capítulo XII, Flv. 172.

nosotros haya mas males y pecados: hannos acrecentado el tributo y la pena, y han intentado de mudar nuestro trage, y quitar nuestras costumbres. Aposentanse en nuestras casas, descubren nuestras honras y vergüenzas, y con semejante mal que este se debe deshacer todo corazón de pesar. Todo esto después de tomar nuestras haciendas y cativar nuestras personas, y sacarnos con destierro de los pueblos. Hacennos caer en grande abatimiento y perdida; apartannos de nuestros hermanos y amigos; y somos mezquinos desamparados, atenidos á la misericordia de Dios, porque nos han rodeado grandes males y desasosiegos por todas partes. Suplicamos á vuestra bondad de parte de Dios altísimo, que contempléis nuestros negocios, y los miréis con ojos de misericordia, y os apiadéis de nosotros con amor de hermanos, porque todos los creyentes en Dios son unos⁵⁷.

A evidência destes últimos pode ser observada ao longo da narrativa de Marmol, na evidência da virulência dos ataques dos mouriscos e seus aliados norte-africanos (mourous da Berberia) participando em saques, e sacrilégios

Luego entraron en la torre, y apagando el fuego, saquearon lo que hallaron dentro; y como herejes y malos, que no querían carecer de culpa ni excusarla, antes obligarse unos a otros con mayores delitos y excesos para que todos desconfiasen de poder alcanzar perdón sin respetar a cosa divina ni humana⁵⁸.

⁵⁷ Tradução minha: "Haveis de saber, senhores nossos, que os Cristãos nos mandaram abandonar a língua árábica, e quem perde a língua árábica perde a sua lei, e que descubramos as caras avergonhadas; que não nos cumprimentemos, sendo a mais nobre virtude a saudação. Tem aberto as portas para que dentre nos existam mais males e pecados: tem acrescentado o tributo e a pena e tem tentado mudar nosso traje, e nos tiram nossos costumes. Aposentam-se em nossas casas e descobrem nossas honras e vergonhas e com semelhante mal que este se deve desfazer de todo coração e pesar. Todo isto depois de tomar nossas *haciendas* e prender nossas pessoas, e remove-nos com desterro dos povoados. Fazem-nos cair em grande abatimento e perda; afastam-nos de nossos irmãos e amigos; e somos mesquinhos desamparados, atendo-nos à misericórdia de Deus, porque nos tem cercado de grandes males e desassossegos por todas partes. Suplicamos a vossa bondade de parte de Deus altíssimo, que contempleis nossos negócios e os olheis com olhos de misericórdia e os apiadeis de nós com amor de irmãos, porque todos os crentes em Deus são unos."

⁵⁸ *Historia del Rebelion y Castigo*, op. cit., Libro Quarto, Cap. VIII, Flv. 64: "Logo entraram na torre, e apagando o fogo, saquearam o que encontraram dentro; e como hereges e maus, que não queriam carecer de culpa nem pedir perdão, antes obrigar a uns e outros com maiores delitos e excessos para que todos desconfiassem de poder alcançar perdão sem respeitar coisa divina nem humana." (tradução minha)

Marmol repete aqui uma frase "*sin respetar a cosa divina ni humana*", que aparece no começo da crônica em outro contexto ao informar a respeito das crueldades, pouca fé e sobra de malícia que os Vândalos usaram na França, Espanha e África o que, segundo Marmol levaria os Alarabes a chama-los por opróbio de Vândalos Nindelez, nome derivado de *delez* (coisa de pouca confiança ou falsa). Libro Primeiro, Cap. 1, Flv. 1.

Ainda que partindo de Granada, a explosão da guerra se deu primeiramente como vimos na região das Alpujarras, avançando pelos diversos lugares do reino. "A cidade estava cheia de mouriscos forasteiros" com o propósito de fazer comercio de seda e tecidos como conta Marmol, muitas suspeitas e confusão estavam no ar, porém não o suficiente para dissuadir o rei de que era uma rebelião geral e não apenas alguns mouriscos agitados no campo. Existia uma movimentação de mouriscos e quadrilhas de monfies que andavam pela região armados, com bandeiras, matando e roubando os cristãos que encontrassem. Eram raros os dias em que não eram levados à cidade de Granada homens mortos que encontravam nos campos com as faces descarnadas e alguns com os corações retirados pelas costas, conta Marmol⁵⁹.

Hubo muchos religiosos y otras personas particulares que dieron aviso á su Magestad, y á los de su Consejo del desasosiego que traía aquella gente con señales tan evidentes de rebelión; mas nadie sabia decir el como ni quando, ni poner remedio en ello, porque solo consistia en la suspensión de la prematica, que todos juzgaban por santa y buena⁶⁰.

Assim homens ricos e que viviam bem, e que não queriam a ser responsabilizados pela iniciativa do levante, acreditaram que a Coroa mandaria suspender "a pragmática" (eram várias). Existiam também outras dinâmicas com os mouriscos da cidade: gente com problemas "ofendidos pela justiça" com sede de vingança e de enriquecer com propriedades de outros e que faziam parte do coro dos que pretendiam "ascender o fogo da sedição"⁶¹.

Conforme já mencionado antes, Delumeau faz referência a uma mensagem de diplomata francês ao seu rei seis meses antes da eclosão da revolta e, portanto, da deportação dos naturais da terra para outros reinos, sobre a intenção o rei espanhol de separa-los uns dos outros e para longe da costa e dos outros mouros (de Argel).

⁵⁹ *Historia del Rebelion y Castigo*, op. cit., Libro Tercero, cap. IV, Fol. 50.

⁶⁰ Ibidem, Fol. 50 e Flv. 50. Tradução minha: "Muitos religiosos e outras pessoas particulares que deram aviso a sua Magestade e aos de seu Conselho do desassossego que trazia aquela gente com sinais tão evidentes de rebelião; mas ninguém sabia dizer como o quando, em por remédio a isso, porque só consistia na suspensão da pragmática, que todos julgavam por santa e boa".

⁶¹ *Historia del Rebelion y Castigo*, op. cit., Libro Quarto, Capitulo 2, Flv. 59.

As estimativas da gente do bairro de Granada, segundo Marmol, era de 100 mil homens de briga (armas e munições foram sendo estocadas e compradas de corsários): “... y tenían en su favor armas, gente y socorros de Ginoveses, y de Turcos y Moros de Berbería”⁶². Os homens ricos da cidade preferiam ficar como estavam, entretanto, já que a via da paz não foi possível, passou-se ao incitamento dos mouriscos das Alpujarras, ainda que não visando a uma rebelião generalizada e nem muito menos para a entrada berberiscos na sua terra ou a chegada de algum Rei Mouro. Assim apesar da ameaça turca e das alianças dos mouriscos com o norte da África, a intenção primeira dos últimos mouriscos mais abastados do reino não os incluiria para além da guerra⁶³.

Diante do comportamento dos mouriscos influentes da cidade, Marmol aponta que em perigo estariam as demais localidades, “os bárbaros serranos tão aparelhados para isso”⁶⁴. O mais provável é que os mouriscos mais pobres e distantes de Granada estivessem mais envolvidos com os *monfíes*⁶⁵ e seduzidos pelos prognósticos, por terem menos a perder. Ou a rebelião partisse de súditos dos senhores do reino de Granada, bandoleiros com serventia para aqueles, conforme sugerido por Caro Baroja⁶⁶.

Y por esta causa ningún hombre de entendimiento se osaba declarar ni hacer cabeza, aunque echaron mano de algunos principales y ricos: solo Farax Aben Farax⁶⁷, nacido del linage de los Abencerrages, tomó el negocio á su cargo, teniéndose por ofendido de las justicias: y holgaron los demás de ello, por ser hombre aparejado para qualquiera sedición y maldad, y mas diligente que otro.⁶⁸

⁶² *Historia del Rebelion y Castigo*, op. cit., Libro Tercero, cap. IV, Fol 50.

⁶³ "Mas um medo historicamente fundado era bem mais importante que tensões internas que dividiam as duas comunidades. Transcendendo as preocupações de pureza religiosa e vantagens econômicas, o avanço muçulmano no Magreb ascendeu vigorosamente a questão da segurança. E se o poder otomano alcançasse o Estreito de Gibraltar, qual seria a lealdade dos mouriscos?" HESS, op. cit., p. 13.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 199.

⁶⁵ Ver nota 270 sobre estas figuras muito mencionadas por Mármol.

⁶⁶ CARO BAROJA, op. cit., p. 150.

⁶⁷ Era um tintureiro com negócios por todo o reino, conforme explica Mármol.

⁶⁸ "E por esta causa nenhum homem de entendimento ousava declarar-se nem ser cabeça, ainda que se valeram de alguns principais e ricos: somente Farax Aben Farax, nascido da linhagem dos Abencerrages, tomou o negócio a seu cargo, considerando-se ofendido pela justiça: e **folgaram** os demais por isso, por ser homem aparelhado para qualquer sedição e maldade, e mais diligente que outro." (tradução minha)

Não fica muito claro na crônica de Marmol como ele sabia que os mouriscos poderosos não desejavam o acima exposto? Sabe-se que Mármol tinha boas relações com a comunidade mourisca granadina mesmo aquelas pessoas que permaneceram no reino após a deportação⁶⁹. Outra possível fonte para o cronista pode ter sido algum mourisco da cidade. A família Mendoza (que detinha o marquesado de Mondéjar⁷⁰) era partidária de adotar uma postura conciliadora e de negociação com o objetivo de encontrar uma saída o menos violenta e o mais rápido possível para o conflito. Esta característica era tradicional por parte dessa casa ao longo do século, mantendo uma forma relaxada costumes e rios mouriscos garantindo apoio e colaboração dos mouriscos e uma extensa rede clientelar das elites da comunidade⁷¹. Assim, este pode ter sido efetivamente o motivo para que essas mesmas elites mouriscas tenham preferido que a revolta eclodisse junto aos mouriscos das Alpujarras.

Quando Marmol apresenta os principais protagonistas do levante, como forma de estabelecer como eram diversos os climas e se vale de uma problemática relatada em outros momentos: a diferença entre o temperamento dos mouriscos da cidade e do campo (no caso das Alpujarras na região serrana)⁷².

A crônica em seu livro quarto para além da narrativa dos acontecimentos, dedica-se a estabelecer uma espécie de cronologia do levante nas Alpujarras e também incluindo a concepção da revolta pelos seus líderes. Nessa parte mostra a escolha dos líderes dos mouriscos (o que Hurtado também considera). Os dois cronistas aproveitam para apresentar traços de personalidade e de caráter dos principais chefes, que vão sendo ratificados e aprofundados com o avançar dos relatos e nos momentos de traições e mortes,

⁶⁹ SÁNCHEZ RAMOS, op. cit., p. 246.

⁷⁰ Os três primeiros capitães gerais de Granada foram o segundo conde de Tendilla e primeiro Marqués de Mondejar e Alcanide de Alhambra, Íñigo López de Mendoza y Quiñones (El Gran Tendilla, 1492-1515); don Luis Hurtado de Mendoza (1515-1543) y don Íñigo López de Mendoza (1543-1569).

⁷¹ JIMÉNEZ ESTRELLA, Antonio. Mondejar versus los Vélez: tensiones entre la capitania general y del poder señorial antes de la rebelión morisca. In: ANDÚJAR CASTILLO, Francisco; DÍAZ LÓPEZ, Julián Pablo (coord.). *Los señoríos en la Andalucía Moderna. El marquesado de los Vélez*. Instituto de Estudios Almerienses: Almería, 2007, p.285-286.

⁷² O que faz convergir as reflexões tanto de Ibn-Khaldoun e Pedro de Valência que, eventualmente pode ter alguma tradução do pensador tunisino.

já quando da reação da Coroa. O nomeado rei dos mouros levantados Don Hernando de Valor ou Muley Mahamete Abe Humeya recebe a descrição de Marmol de um moço leviano (inconstante e volúvel)⁷³; o seu alguacil maior Farax Aben Farax é descrito como traidor que usava de muitos gêneros de crueldades nas mortes que promovia; Diego López Aben Aboo quem não recebe os mesmos adjetivos pejorativos e que foi nomeado líder da rebelião pouco antes da morte do primeiro (sobrinho de Don Hernando el Zaguer, também chamado de Aber Jouhar e quem se arrepende da rebelião após se sentir enganado pelos monfies⁷⁴) e apesar de estar do lado contrário do cronista é retratado como alguém de valor e até certo ponto invencível: em certo momento foi supliciado pelos espanhóis para que confessasse os planos dos revoltados e depois aparece lutando em outro local. Castillo Fernández avalia que Marmol, em comparação à massa dos mouriscos, julga que os líderes da minoria seriam menos radicais e mais propensos ao pacto como de "bom entendimento", sendo que em um âmbito mediano, Aben Aboo seria um "homem mutável, ainda que de mediano entendimento" (nas palavras do Marqués de Mondéjar)⁷⁵.

Já Hurtado se refere a Don Hernandillo de Valor (outro epíteto) que se denominava a si mesmo de rei (ou que preferia ser tido do como Cabeça e não por Rei) como alguém que encobria a sua crueldade e cobiça e enganava muitos mas não ao seu tio Aben Xauhar, quem acaba morrendo mais tarde de

⁷³ Adotar o nome Aben Humeya (ou Umeya) foi um ato de Hernando de Valor que Harvey sugere ser de auto-promoção mas que fez sucesso na comunidade mourisca (durante algum tempo), uma vez que pelo simbolismo do nome que remete aos emires e califas Omíadas. Se o herdeiro da casa de Áustria era a personificação da Monarquia Hispânica, este rei mourisco teria mais legitimidade uma vez que era descendente de um grupo que vários séculos antes detinha o direito de reinar. Mas Harvey nota que desde a queda do califado Omíada, al-Andalus não era governada sob essa denominação que em muitas terras muçulmanas não era bem recebido. Nas terras sob os xiitas esse nome era vinculado a execração mais do que a respeito. E mais importante ainda nos tempos hoje lembrados como grandes do Califado Omíada do Oeste o nome Banu Marwan (marwanidas) era o uso corrente ao invés de Banu Umayya. HARVEY, op. cit., p. 219

⁷⁴ Marmol uma hora informa que EL Zaguer era tio de Aben Aboo e depois que era de Hernando de Valor/Aben Humeya. Hurtado informa que era tio de Hernando, "homem de grande autoridade e conselho maduro".

⁷⁵ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 354

descontentamento, arrependimento e dor) e conta que era chamado de tirano⁷⁶.

Por estos terminos comenzó a ser malquisto del común, i de alli a pegarse la mala voluntad en los principales, aborrecerse él de todos i de todo, i todos del⁷⁷.

E conta que dentre os amigos, "de quem mais confiava era Abdala Abenabo de Mecina de Bombaron, seu primo, e também do sangue de Aben Humeya, Alcaide dos Alcaides, tido como cordato e animoso, de boa palavra, comumente respeitado, voltado ao campo, e mais entretido em criar gado do que no vício do Lugar."⁷⁸

Do levantamento do Albaicin ao das Alpujarras, partindo da *taa* de Órgiba, depois Poqueyra e Ferreyra, Júbiles, Ceheles, Uxixar, Laróles (em Uxixar), Adra, Verja, Andaraz, Dalías, Lúchar, Marchena, bem como lugares do Rio Boloduy, terra de Salobreña, Orgiba, terra de Almeria, Abla e Lauricena, Tablate, Istan, lugares do Marquesado e Zenete, Albuñuelas e Salares, desde 1568 a 1569 período em que o levante vai se acirrando sem um freio por parte da Coroa: *"No fue menor la crueldad que usaron los de Picena que los de los otros lugares: alzáronse cuando supieron que los de Mayrena se habían alzado"*.⁷⁹

A crônica de Hurtado incorpora um debate diverso daquele feito por Marmol quanto à percepção sobre o levante. O humanista tem uma escrita que vai além do descritivo, revelando, por exemplo, o aborrecimento com os problemas trazidos para a sociedade pelo movimento e denuncia que estes novos sediciosos mudavam o estado de paz em desassossego e o de obediência em desconfiança.

⁷⁶ No *Tesoro de la lengua castellana o española*, op. cit., Segunda Parte, Fol. 45 posteriormente às denominações antigas, Tirano seria quem era chamado a qualquer que com violência, sem razão nem justiça imponha a sua vontade

⁷⁷ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro III, cap. 8, lv. 70. Tradução minha: "Por estes momentos começou a ser malquisto dos comuns, e dali a colher a má vontade dos principais, irritando-se ele de todos e de tudo, e todos dele."

⁷⁸ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro III, cap. 24, Fol. 81.

⁷⁹ *História del Rebelión*, op. cit., Libro Quarto, Cap. XVII, Fol. 76 Estes dois lugares faziam parte da *taa* de Uxixar segundo o próprio Marmol informa. *História del Rebelión*, op. cit., Libro Quarto, Cap. XIII, Flv. 71

Vióse un tiempo en el qual los enemigos (o estuviesen rendidos, o sobresanados) pudieran con facilidad poca cosa ser oprimidos, i venirse al termino que despues se vino de castigo, de opresion, o de destierro; o sacandolos a morar en Castilla, poblar la tierra de nuevos habitantes, sin perdida de tanto tiempo, gente, i dineros; sin hambre, sin enfermedad, sin violencia de vasallos⁸⁰.

O diplomata parece indicar que o resultado da guerra foi exagerado tendo em vista príncipes excessivamente vingativos (*Príncipes demasiadamente vengativos, aun quando en ello pierden mucho*), como consta em pequenas notas marginais dos capítulos e presentes⁸¹ em impressos da crônica

No son los hombres jueces de los pensamientos i motivos de los Reyes: pero mucho puede en el animo de un Principe ofendido por caso de rebelion o desacato, la relacion aunque interesada o apasionada que le inclina a rigor i venganza; porque qualquier tiempo que se dilata aunque sea para mayor oportunidad, le parece estorvo⁸².

Durante o ano de 1569 os ventos mudam e se verifica uma reação mais efetiva do governo de Granada, na figura sobretudo do terceiro Marques de Mondéjar e quarto conde de Tendilla, Iñigo López de Mendoza (1511-1580 (o presidente da Chancelaria de Granada passa em 1566 a ser de Pedro de Deza o que cria um ambiente ainda mais explosivo no alvorecer do levante)⁸³

⁸⁰ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro II, Capítulo 7, Fol. 37 e 37v. Tradução minha: "Viu-se um tempo no qual os inimigos (ou estivessem rendidos ou apenas prejudicados) pudessem com facilidade pouca coisa serem oprimidos, e vir-se a termo que depois veio a ser castigo, de opressão, ou de desterro; ou movendo-os a morar em Castela, povoar a terra de novos habitantes, sem perda de tanto tempo, gente e dinheiros; sem fome, sem enfermidades, sem violência de vassalos."

⁸¹ Frases curtas sintetizando a ideia do parágrafo ou capítulo na lateral da página.

⁸² *Guerra de Granada*, op. cit., Libro II, Capítulo 7, Flv. 37. Tradução minha "Não são os homens juízes dos pensamentos e motivos dos Reis: mas muito pode no ânimo de um Príncipe ofendido por caso de rebelião ou desacato, a relação ainda que interessada ou apaixonada que lhe inclina ao rigor e vingança; porque... qualquer tempo que se dilata ainda que seja para maior oportunidade, parece-lhe estorvo".

⁸³ Conforme Jiménez Estrella aponta o presidente de Granada (passa a ser desconsiderado como interlocutor das lideranças dos mouriscos antes mesmo de estourar a revolta) já que o marques tinha advertido o presidente das Cortes de de Castela, Diego de Espinosa já em 1566 sobre o perigo de um possível levantamento devido às medidas contra a minoria que não pretendiam ser suavizadas. "*La Capitanía General y, por ende, los Mendoza, quedaban por primera vez relegados a un papel marginal en la toma de decisiones a favor de la Chancillería, que en la persona de su presidente Deza iba a catalizar el amplio sector de oposición que durante los últimos años se había ido configurando en la ciudad contra la familia.*" A família

quem consegue alguns resultados tanto em termos de vitórias em alguns lugares como na rendição de mouriscos levantados. No entanto como Boronat e Barrachina lembra, já era tarde demais devido à forte propaganda realizada por *alfaquíes* e capitães *monfies*⁸⁴ junto aos mouriscos. Marmol descreve este avanço em especial no quarto livro da crônica.

Sobre a trajetória do levante, Harvey resgata o caráter de confusão tanto da explosão inicial dos mouriscos como na forma como o rei decidiu agir ao determinar o seu “castigo”.

A abertura da campanha dos mouriscos, no entender de Harvey, foi manobrada erroneamente pelas lideranças em Granada, uma vez que 800 mouriscos dos distritos adjacentes estavam a postos no Natal de 1568 para penetrar na cidade e saquear os bairros cristãos. Mas no último momento os líderes cancelaram o ataque (pelo mau tempo em especial nevascas fortes nas montanhas), embora Farax aben Farax com 150 homens determinados foi em frente e irrompeu nos portões da cidade tentando atizar as pessoas a se levantarem, o que não aconteceu e no dia seguinte Farax teve que se retirar. "Nada conseguiram dentro da cidade, mas a sua fútil atitude serviu como declaração de guerra e fora da cidade, nas montanhas, muitas vilas se levantaram em revolta"⁸⁵. Diante de uma informação sobre o levante na cidade, o Presidente, o Marquês de Mondéjar e o Corregedor foram informados e não querendo agitar a cidade publicando a movimentação dos mouriscos no final de dezembro, e optaram por apenas reforçar a guarda, dobrar sentinelas e rondas, buscando segurança dos dois grupos: Mouriscos e Cristãos⁸⁶. Na noite de 23

Mendoza representaria uma opção já fora de sintonia com as diretrizes asseadas na mais estrita ortodoxia. JIMÉNEZ ESTRELLA, op. cit., 2009, p. 228. Caro Baroja conta que sobre o papel essencial desempenhado por este personagem na guerra e pouco tempo após se tornar Capitão Geral teve violentas disputas com a Chancelaria. O próprio cronista Diego Hurtado de Mendoza, conforme Caro Baroja, considerava-o "homem de palavra mesurada e juízo claro" ainda que não o visse como um alguém de caráter tranquilo. Segundo o cronista da *Historia de la Casa de Mondéjar* estas disputas entre Iñigo e Deza teriam exercido papel mais do que preponderante na explosão dos mouriscos, sendo que o conde de Tendilla teria tentado matar a Pedro de Deza, outro que também tinha um caráter irascível. CARO BAROJA, op. cit., p. 135-137.

⁸⁴ BORONAT Y BARRACHINA, Pascual; DANVILLA Y COLLADO, Manuel. *Los Moriscos españoles y su expulsión, Estudio históricocrítico*. Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901, p. 245-246.

⁸⁵ HARVEY, L.P. *Muslims in Spain - 1500 to 1614*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p. 215-216.

⁸⁶ *História del Rebelión*, op. cit., Libro Quarto, Capitulo II, flv. 58.

de dezembro mandou-se acompanhar bom número de pessoas armadas, o que ambém ocorreu nas noites seguintes em ruas e praças⁸⁷.

Do lado cristão, temos que por mais que o marquês de Mondéjar tenha conseguido fazer (a partir de uma base em Orgiba, nas Alpujarras) com que os rebeldes se rendessem, segundo Harvey através de uma mescla de habilidade militar e diplomática herdadas de sua família, acusações por parte do presidente de Deza fizeram com que drásticas mudanças fossem provocadas e precipitadas⁸⁸.

A capacidade de Mondéjar foi posta em dúvida por seu tradicional oponente Pedro de Deza quem promovia uma estratégia de colocar em ação o marquês de los Vélez, quem se encontrava do outro lado das montanhas (em Murcia) e, sem consultar Mondéjar, chama o primeiro de fora da cidade. Com isso Deza deu justificativa para los Vélez penetrar no território em que não estaria envolvido como comandante. Tratava-se de local fora das terras ocupadas pelo inimigo (forças de Aben Humeya) embora com algum contingente de mouriscos rebelados de forma convenientemente derrotados por los Vélez. Diante desta estratégia, a habilidade de Mondejar em reduzir rebeldes nas Alpujarras ocidentais foi posta em questão; Deza e seus partidários aproveitaram para denegri-lo em sua capacidade de negociar associando isto como uma manifestação de sua profunda e perene predileção pelos mouriscos⁸⁹.

Este estado das coisas recebeu um olhar e detalhada narração e reflexão por parte de Diego Hurtado de Mendoza em sua crônica⁹⁰.

Pareció por entonces consejo de necesidad suspender las armas, i tanto mas quando llegó la nueva de la desgracia acontecida en Valor. Escribióse al Marques resolutamente que no hiciese movimiento; i porque que la autoridad que tenia en aquella tierra era grande, i la costumbre de mandar mui arraigada de padre i abuelo, i parecía que en Remo estendido i tierra doblada no podia dar cobro a tantas partes, como la experiencia lo mostrava; porque estando en Orgiba, se levantaron las Guajaras; i yendo a las Guajaras, Ohañez; acordó dividir la empresa dando al Marques de Velez cargo de

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ HARVEY, op. cit, p. 219

⁸⁹ HARVEY, op. cit., p. 219.

⁹⁰ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro II, Capítulo 8 -15.

los Rios de Almería i Almanzora, tierra de Baza i Guadix; i al de Mondejar el resto del Reino de Granada; embiar a ella por superior de todo a su hermano Don Juan de Austria; por ventura resoluta a descomponer al uno i al otro, i cierto de que ninguno dellos se ternia por agraviado: pues, con la autoridad i nombre de su hermano cesavan todos los oficios: los pueblos se mandarían, con mayor facilidad; contribuirían todos mas contentos servirían mas listos teniendo cerca del Rei a su hermano por testigo y los Soldados un General que: los gratificase í adelantase, la eleccion daria mayor sonido entre Naciones apartadas, suspenderia los animos de los Barbaros, quitarielos de hacer el socorro, formado como empresa difícil i sin efecto...⁹¹

As letras de Marmol em muitas passagens inclinam-se para o marquês de Mondéjar e pela forma com que se desempenhou, com as suas ações contra o levante ocupando boa parte do Livro Quinto de seu relato.

Esta entrada del Marques de los Velez en el reyno de Granada no fue bien recebida, especialmente de los que le tenian poca afición, aunque el vulgo y los que estaban ofendidos de los Moros se alegraron con ella, entendiendo que lo habia de llevar todo por el rigor de la espada, y no reducir los lugares alzados, como lo hacia el Marques de Mondejar. De aqui nacieron diferentes opiniones entre la gente noble, atribuyéndoselo unos á mal, y otros á servicio muy señalado. Esta competencia duró mientras duro la guerra, que quando unos se alegraban, otros se entristecían, y por el contrario, según los sucesos de estos dos generales, aumentando, o diminuyendo sus hechos, como acaece donde envidia o enemistad reynan; y lo peor era, que las relaciones iban á su Magestad, y á los de su Real Consejo tan diferentes, que causaban confusión en las resoluciones que se hablan de tomar⁹².

⁹¹ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro II, Capítulo 15, Flv. 44. Tradução minha: "Pareceu por então conselho de necessidade suspender as armas, e tanto mais quando chegou a nova da desgraça ocorrida em Valor. Foi escrito ao Marquês resolutamente que não fizesse movimento, e porque a autoridade que tinha naquela era grande, e o costume de mandar muito arraigada de pai e avô, e parecia que em Remo estendido e terra dobrada não poderia dar cobro a tantas partes, como a experiência mostrava; porque estando em Orgiba, levantaram-se as Guajaras; e indo às Guajaras, Ohañez concordou em dividir a empresa dando ao Marquês de los Vélez cargo dos Rios de Almería e Almanzora, terra de Baza e Guadix, e ao de Mondéjar o resto do Reino de Granada; enviar a ela por superior de todo a seu irmão Dom Juan de Áustria; por ventura resoluta a descompor a um e outro, e certo de que nenhum deles teria se ofendido; pois, com a autoridade e nome do seu irmão cessavam todos os ofícios: os povoados seriam mandados com maior facilidade; contribuiriam todos mais contentes serviriam mais expertos tendo perto do Rei o seu irmão por testemunho e os Soldados um General que: os gratificasse e adiantasse, a eleição daria maior ressonância entre Nações afastadas, suspenderia os ânimos dos Bárbaros, afastaria-os de fazer o socorro, formado como empresa difícil e sem efeito..."

⁹² *Historia del Rebelion y Castigo*, op. cit., Libro Quinto, Capítulo V, Folv 101-101v. Tradução minha: "Esta entrada do Marquês de los Velez no reino de Granada não foi bem recebida, especialmente pelos que lhe tinham pouca inclinação, ainda que o vulgo e os que estavam

Apesar disso, Castillo Fernández observa que embora o cronista soldado estivesse inclinado para a "via da rendição" dos mouriscos que Mondéjar privilegiava, não se verifica uma aprovação de todas as ações do capitão geral de Granada (e do seu filho o conde de Tendilla), pois entende que incorpora uma sutil crítica à falta de determinação e do fato de ter subestimado o alcance inicial do levante⁹³.

Marmol também informa que: *"Temian mucho los Moriscos al Marques de los Velez, y parecía que solo oír su nombre bastarla para ponerlos en razón..."*⁹⁴

Detenho-me por um momento neste ponto, pois como sabemos os dois cronistas granadinos tinham vínculos com a família Hurtado de Mendoza, e com a casa de Mondéjar⁹⁵, e em suas crônicas trazem a luz explicitamente este problema interno do lado cristão: o descrito como hábil marquês de Mondéjar, capaz de lidar com os mouriscos e que nem por isso conivente com a revolta, passa a ser substituído por atores que aumentaram a confusão no reino⁹⁶. Esta situação abriu caminho para Felipe II nomear supremo comandante sobre Mondéjar e los Vélez o seu meio-irmão, Don Juan de Austria⁹⁷.

Como resume Harvey: o novo comandante em sua primeira campanha significativa e independente era um jovem de 24 anos, considerando

ofendidos pelos Mouros se alegraram com ela, entendendo que havia de leva-los com todo o rigor da espada, e não render os lugares rebelados, como o fazia o Marquês de Mondéjar. Daqui nasceram diferentes opiniões entre a gente nobre atribuindo-lhes uns a mal e outros a serviço muito sinalizado. Esta competição durou enquanto durou a guerra, que quando uns se alegravam, outros se entristeciam, e pelo contrário, segundo os sucessos destes dos generais, aumentando ou diminuindo os fatos, como ocorre aonde a inveja ou inimizade reinam, e o pior era que as relações iam a sua Majestade, e aos do seu Real Conselho tão diferentes, que causavam confusão nas resoluções que haveriam de ser tomadas."

⁹³ CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 374.

⁹⁴ História del Rebelión, op. cit., Libro Cuarto, Cap. XXVI, Flv. 83. Tradução minha: "Temiam muito os Mouriscos ao Marques de los Velez, e parecia que só de ouvir o seu nome bastaria para pô-los na razão..."

⁹⁵ O marquesado de Mondéjar/Tendilla detinha hereditariamente a capitania de Granada.

⁹⁶ Harvey se detém nas ações anteriores ao levante propriamente dito ao lembrar o terreno em que se assentaram as pragmáticas de 1566-67 *"However, the easygoing old ways were coming into conflict with a tough new attitude, a determination to make the conversion real, which emerged in the course of the decade of the 1560s. It is perhaps not too much to see it as one more manifestation of the general Tridentine affirmation of rigor in doctrine and internal reform in ecclesiastical discipline."* HARVEY, op. cit., p. 210-211.

⁹⁷ HARVEY, op. cit., p. 220. Em termos de cronologia da guerra, Harvey estipula que, de março de 1569 a abril de 1570, verifica-se o ano que corresponde à fase central do conflito.

a humilhação para Mondéjar de passar de ser o capitão geral a um comandado em seu solo natal e fazendo parte de um mau estruturado Conselho de Guerra que incluía o duque de Sesa (um soldado experiente), Luis Quijada (um soldado profissional que devia a sua posição ao fato de ser mentor de Juan de Áustria), Pedro de Deza (um advogado e o arquiteto da situação confusa que fez com que o marquês de Mondéjar perdesse seu comando) e por fim o Arcebispo Guerrero de Granada⁹⁸. Avalia ainda que existem suspeitas que este Conselho de Guerra tão dividido asseguraria uma campanha duradoura.

Como colocado por muitos mais tarde e Hurtado em sua crônica, o levante e a reação da Coroa faz desta uma guerra de montanha. Felipe a considerava, segundo Hurtado, uma guerra de menor importância mas com muitas ramificações: pela proximidade com a Berberia num momento em que o Rei de Argel estava armado e a armada do grande Turco estava contra os venezianos. Assim resolveu empregar o seu irmão na guerra e também Don Luis de Requesenes que estava como Embaixador em Roma⁹⁹.

As forças do lado espanhol eram compostas por tropas reais, os *tercios* nos quais se apoiava a política hispânica na Itália e nos Países Baixos, mais milícias urbanas reunidas sob o comando de mais de meia dúzia de generais¹⁰⁰.

A guerra autorizada pelo rei Felipe II teria que ser executada da forma destrutiva que podemos constatar tendo declarado *guerra a fuego y a sangre*, removendo todas as restrições para pilhagem e rapina, tendo suspenso as multas ao comandante por sua 1/5 parte de qualquer butim pego¹⁰¹. Isto aumentou o caos pois com frequência as tropas hispânicas pareciam mais preocupadas com o butim do que com a vitória, o que é apontado pelos cronistas em mais de uma ocasião¹⁰². Ainda na leitura de Harvey, em meio a uma confusa série de campanhas, os mouros deram conta do recado, mostrando uma surpreendente resistência a despeito da falta de armas de fogo. Já os espanhóis apresentaram determinação em submeter os

⁹⁸ HARVEY, op. cit., p. 220.

⁹⁹ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro II, Cap. 23, Fol. 50.

¹⁰⁰ HARVEY, op. cit., p. 217.

¹⁰¹ Ibidem, p. 221.

¹⁰² HARVEY, op. cit., p. 217.

mouriscos levantados a qualquer custo, não sendo surpreendente que dado o enorme número de tropas deslocadas e mais e mais o que tinham sido fortes dos revoltados mouros foram ocupados ou abandonados por seus habitantes¹⁰³.

As narrativas dos cronistas representam as perseguições e escaramuças desta guerra de montanha, lenta e desgastante para todos os envolvidos. Ainda que o tema principal das duas crônicas de Marmol e de Hurtado seja a mesma guerra, a forma como é apresentada talvez possa ser apontada como a principal diferença e as faça complementares para compor uma ideia do conflito. Se o primeiro a descreve em detalhes, o outro incorpora certos elementos que formulam o conflito e as decisões sobre ele. Nas duas a guerra perpassa todo o texto e, portanto, assim como colocado no capítulo da historiografia é nesta categoria de crônicas que se assenta o gênero: crônicas da guerra de Granada, ainda que outros estejam presentes (como a corografia, por exemplo).

No século XVI a guerra adquire uma nova proeminência nos escritos sobre política de Maquiavel e Seyssel de Mariana, Bodin, Botero e Althusius, e entre os moralistas de diferentes temperamentos e nacionalidades como Morus, Vives, Montaigne e Romei, conforme Hale. Se a difusão e interesse contínuo na guerra como objeto de estudo começa no seiscentos, Hale nota, ainda seria essencial lembrar que "a guerra se torna verdadeiramente uma forma de cultura mais do que nos tempos de cavalaria". Embora o mundo dos humanistas tratasse dos processos envolvendo as guerras ("a filosofia da guerra pertence à grande comunidade formada pelo mundo todo e toda a raça humana", Alberto Gentili) este mesmo autor avalia que pouco se fez para investigar outro de seus componentes: a explicação para a guerra e também dos relatos de outras formas de violência¹⁰⁴.

Ainda que o período trouxesse uma vasta produção de conhecimento e reflexão, com os estímulos de processos mentais de grande importância para o futuro (tais como o pensar comparativo mais do que por

¹⁰³ HARVEY, op. cit., p. 228.

¹⁰⁴ HALE, J.R. Sixteenth-Century Explanations of War and Violence. *Past & Present*, n. 51, May/197, p. 3-4

analogia e a busca por princípios gerais no sentido secular mais do que teológico), para Hale não se verifica uma sucessão ordenada de argumentos para a explicação da violência, ou uma forma sistemática de citar outros autores, nem um trabalho de síntese¹⁰⁵.

Ainda assim Hale resgata alguns pontos que mostram as tentativas verificadas no século XVI de explicar a natureza de várias manifestações da agressividade humana. Algumas das grandes suposições eram compartilhadas como a de que o motivo para a guerra deve ser justo, que somente pode ser colocado no comando um soberano legítimo e que os meios usados e a natureza dos acordos de paz deveriam ser os mais moderados possíveis¹⁰⁶. Desta forma a visão geral era de que a guerra deveria ser uma continuação da justiça só devendo ser promovida quando as tentativas pacíficas tivessem se esgotado.

Esta perspectiva aparentemente é incorporada pelos cronistas da guerra de Granada cujas palavras ainda que de certa forma lamentem a conclusão do levante, parecem se inclinar pela explicação da guerra justa contra os mouros traidores, rebeldes e infiéis.

A respeito da atitude do rei, Harvey, quem não parece muito predisposto a ver o rei (ou seu meio-irmão) sob luzes brandas, destaca alguns eventos para mostrar a forma de agir do rei relativa a seus subordinados que remete a similar observação de Braudel: uma das táticas favoritas de Felipe II consistia em colocar um de seus oficiais ou ministros contra o outro¹⁰⁷. Quando Fernand Braudel trata da questão portuguesa ("A guerra de Portugal, viragem do século") reserva algumas reflexões aos "partidos": o da guerra, do duque de Alba, e o da paz, de Ruy Gomez que não estariam propriamente organizados e ainda da maneira que o rei servia-se deles, satisfeito com suas querelas subalternas, garantindo-lhe melhores informações, "uma vigilância mais fácil, e finalmente a integridade de sua autoridade. Opondo-os uns aos outros, não lhes poupando preocupações, Filipe II serviu-se assim bastante dos homens

¹⁰⁵ HALE, op. cit., p.7

¹⁰⁶ Idem

¹⁰⁷ HARVEY, op. cit., p. 229. E para o autor resultou divertido ver Deza, que tinha sido usado contra Mondéjar em 1569, ser usado em 1570 contra o próprio Juan de Áustria.

que estavam ao ser serviço”, mais adiante lembrando que o próprio ex-servidor do pai, o cardeal Granvelle, “também ele se consumiu ao serviço do rei”.¹⁰⁸

Esta forma de agir de certa forma torna plausível a hipótese do próprio Harvey, de que longe de ser apenas uma manifestação da incompetência do monarca, a demora em agir quando dos eventos da segunda Guerra de Granada, talvez fosse uma estratégia proposital em convergência com a sua forma de elaborar as estratégias de ação.

Se nos primeiros meses os mouriscos avançaram sendo o conflito considerado cada vez mais grave, começam a ser realizados recrutamentos. Braudel nota que Espanha estava desabituada com a guerra interna, mas que as galeras estavam em alerta para impedir eventuais reforços de África. Existiu um esforço da Coroa por manter a revolta secreta, embora a notícia já circulasse por Gênova e por Roma, seguindo pelo caminho de Istambul (que Braudel denomina Constantinopla, sic):

Do coração de Espanha à Turquia funciona uma cadeia ininterrupta de mudas para as notícias, sem contar esses Mouriscos itinerantes e fugitivos, infatigáveis caminhantes, viajantes e agentes de ligação: tem seus correspondentes e seus legistas tanto na África do Norte como em Constantinopla.¹⁰⁹

Braudel observa que duas guerras mouriscas foram noticiadas para além do Mediterrâneo: a real, confusa e decepcionante, guerra de montanhas, cheia de surpresas, de dificuldades e de terríveis crueldade desenrolando-se nos altos da Sierra Nevada e a outra “Guerra de Granada” destinada a mover paixões europeias e do Oriente, alimentando uma rede de cumplicidades e espionagem, com a Europa ordenando seus papeis¹¹⁰. Assim, em janeiro do segundo ano do levante (1569) o levantamento toma conta das preocupações da Corte.

“Mal travada e mal conduzida, com erros de todos os escalões, a guerra de Granada falhava e saía dispendiosa”¹¹¹ e por fim em março o meio

¹⁰⁸ BRAUDEL, op. cit., 1995, p. 557-558.

¹⁰⁹ BRAUDEL, op. cit., v.2, 1995, p. 437.

¹¹⁰ Ibidem, p. 438.

¹¹¹ Ibidem, p. 439.

irmão do rei, Don Juan de Áustria chega a Granada como o novo capitão General. Verifica-se que as milícias não eram suficientes havendo necessidade de levar tropas da Itália e da Catalunha e mesmo com estes reforços a situação começa a mudar somente em janeiro do ano seguinte¹¹².

Figura 16: O Reino de Granada durante a Segunda Guerra de Granada, HARVEY (2005 p. 205)

Quanto à demora do rei em controlar a rebelião, Villanueva observa que no começo da guerra Felipe II fez um balanço relativo à participação de forças do Islã no levante que se demonstrou acertado, já que a ajuda externa de fato nunca se verificou decisiva para os mouriscos: os turcos se encontravam ocupados em outros empreendimentos e a ajuda de Argel não resultaria nem decisiva nem fácil¹¹³. Em especial o aparecimento de um novo fenômeno: o xiismo safávida e assim, como lembra Harvey, com suas

¹¹² Idem. Para uma Cronologia dos eventos ver SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. *El II Marqués de los Vélez y La Guerra contra los moriscos 1568-1571*. Vélez Rubio: Revista Velezana; Berja: Centro Virgitano de Estudios Históricos, 2002, p. 247-259.

¹¹³ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 105.e

fronteiras terrestres ao leste da Anatólia, os Otomanos não estavam mais livres para empreender aventuras em campos longínquos.¹¹⁴

Harvey apresenta duas hipóteses para a demora na intervenção efetiva da Coroa Espanhola no levante, apesar das ações que Mondejar adotou desde o princípio do levante. Uma delas seria pura incompetência do rei prudente que criou um comando de grande inépcia estrutural. Por outro lado, o Felipe II pode ter buscado tornar a revolta mais desesperada o que proveria uma desculpa para a posterior deportação.¹¹⁵ Fernando Bouza considera não ser bom que Felipe II será lembrado como um desses arquétipos de burocratas hispanos que sabe fazer da dilação uma obra de arte, no entanto, assegura que mais de um historiador interpreta esta forma de agir vinculando-a ao fato do rei ao se ocupar do "culto à coisa escrita" o que teria sido algo funesto para o governo e, por conseguinte, para o futuro da monarquia¹¹⁶.

Altamira e Crevea¹¹⁷ (1950 apud Bouza Álvarez, 2010, p. 80) incluiu a perniciosa lentidão na resolução dos assuntos como uma das negativas consequências que para a política espanhola de seu tempo considerando que derivaram da particular personalidade do rei, acreditando “ter encontrado na desconfiada e receosa psique de Felipe de Áustria a causa íntima de sua obsessiva presença na negociação”.

Ainda conforme Bouza, as críticas a respeito da forma de trabalhar do rei seriam atribuídas durante seu próprio reinado e observa que tais observações teriam também sido atribuídas ao seu pai, o Imperador Carlos V¹¹⁸. Em sua análise que leva em conta a cultura escrita da qual Felipe II foi um monarca representativo, “o rei papeleiro”, Bouza pondera que o rei, intencionalmente ou para conhecer cada um de seus passos, dominava a negociação correndo o risco de dilata-la e com as suas contínuas ordens manuscritas que faziam ir e voltar bilhetes, consultas e memoriais,

¹¹⁴ HARVEY, op. cit., p. 218.

¹¹⁵ Ibidem, p. 221.

¹¹⁶ BOUZA ÁLVAREZ, Fernando. *Del Escribano a la Biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (Siglos XV-XVII)*. Madrid: Editorial Síntesis, 2010, p. 80.

¹¹⁷ ALTAMIRA Y CREVEA, Rafael. *Ensayo sobre Felipe II hombre de estado. Su psicología general y su individualidad humana*. México: Jus, 1950, p. 85-117.

¹¹⁸ BOUZA ÁLVAREZ, op. cit., 2010, p. 80.

enlouqueciam os interessados e pretendentes, constituindo-se no melhor eco de sua presença.¹¹⁹

Em maio de 1570, don Juan de Áustria escreve uma carta a Felipe II, onde lhe aconselha a não deixar de resolver logo a guerra e inclui a informação de que Fernando (Hernando) El Habaqui, mourisco que serviu de mensageiro entre as duas partes procurando saídas neogicadas para o conflito (assassinado a mando de Aben Aboo quando promovia a rendição) de que os mouros tinham extrema necessidade de se render¹²⁰.

A crônica de Hurtado contém algumas observações sobre a posição do rei conforme a situação se agravava em Granada

Havia escrito el Rei al Marques, que temporizase con los enemigos no se poniendo en ocasion de peligro; temeroso de nuestra gente por ser toda numero, exceptos los particulares. Representavanse los inconvenientes que en una desgracia pueden suceder; acabarse de levantar el Reino, venir los de Berberia en ocasión que las armas del gran Turco se comenzaban a mostrar en Levante; incierto donde pararia tan gran Armada, aunque se veía que amenazase a Cypro. Parecíanle las fuerzas del Marques pocas para mantener lo de dentro i fuera de Granada, tenia lo pasado mas por correrlas escaramuzas i progresos de gente desarmada, que por Guerra cumplida. El General calumniado que le tenia de hacer espaldas; de donde havia de salir el nervio de la Guerra; la voluntad de algunas Ciudades i Señores en el Andalucía no mui conformes con la suya, los Soldados descontentos; i no faltaban pretensiones de personas que andavan cerca de los Principes, o a las orejas de quien anda cerca dellos. Pareció por entonces consejo de necesidad suspender las armas, i tanto mas quando llego la nueva de la desgracia acontecida en Valor¹²¹.

¹¹⁹ BOUZA ÁLVAREZ, op. cit., 2010, p. 81

¹²⁰ Colección de documentos inéditos para la historia de España [ed.] por Los tres: Marqués de Pidal y D. Miguel Salvá. Individuos de la Academia de la Historia. Tomo XXVIII. Madrid. Imprenta de la Tjuda de Calero (1856). Correspondencia de Felipe II y de otros personajes con Don Juan de Austria desde 1568 hasta 1570 sobre la guerra contra los moriscos de Granada, n. 28, p. 94, 95. As trocas de correspondências sobre os acontecimentos em Granada estão documentadas em diversos Codoin, em especial o de número 28 com as cartas do Rei para don Juan de Áustria e outros personagens menores.

¹²¹ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro II, Capítulo 15, Fol. 44 e 44v. Tradução minha: “Tinha escrito o Rei ao Marques [Mondejar ainda, logo depois substituído pelo Marques de los Velez] que contemporizasse com os inimigos não se pondo em ocasião de perigo; temeroso de nossa gente por ser toda número, exceto os particulares. Representavam-se os inconvenientes que numa desgraça podem ocorrer, acabar de se rebelar o Reino, vir os de Berberia em ocasião que as armas do grande Turco começavam a se mostrar no Levante; incerto de onde pararia tão grande Armada, ainda se via que Chipre era ameaçada. Pareciam-lhe as forças do Marques poucas para manter o de dentro e de fora de Granada, tinha o passado mais por

O final de 1569 marca um importante evento, um banho de sangue na vila de Galera (fronteira com Múrcia), tomada em novembro pelos mouros¹²². Don Juan de Áustria que se encontrava em Granada insistiu com Felipe para partir até lá. O mancebo jovem belicoso e de grande ânimo, como Marmol o qualifica, foi o responsável pela morte de muitos “*principales*” do exército cristão e segundo Harvey muito diz sobre o meio irmão do rei e sobre a determinação dos moradores da vila na defesa de seus lares contra as esmagadoras adversidades e a habilidade dos mouriscos na coordenação do movimento das tropas para enganar o inimigo¹²³. Os espanhóis perderam mais de 600 homens e mais de mil espadas e arcabuzes e os mouros perderam 400 e muitas mouras foram capturadas. Hurtado explica

Los enemigos estuvieron a la defensa como gente platica, i juntos resistieron con mas daño de los nuestros que suyo: pero al fin dado lugar a que nuestros armados se pegasen con el fuerte, i comenzasen con las picas a desviarlos i a derribar las piedras del, i los arcabuceros a quitar traveses, estuvieron firmes hasta que salió un Turco de Galera embiado por el Comendador mayor a reconocer dentro, con promesa de la libertad. Este dio aviso de la dificultad que havia por la parte que eran acometidos, i quanto mas fácil seria la entrada al lado i espaldas. Partió la gente i combatiólos por donde el Turco decía; lo mismo hicieron los enemigos para resistir, pero con mucho daño de los nuestros, que eran heridos i muertos de su arcabucería, al prolongarse por el reparo. Todavía partidas las fuerzas con esto, aflojaron los que estaban a la frente; i Don Juan de Cárdenas tuvo tiempo de llegar, lo mismo la gente de Malaga i Velez, que iba por las espaldas. Mas los Moros viéndose por una i otra parte apretados, salieron por la del Maestral que estava mas áspera i desocupada como dos mil personas, i entre ellos mil hombres los mas sueltos i plasticos de la tierra: fue porfiado por ambas partes el combate hasta venir a las espadas, que los Moros se aprovechan menos que nosotros, por tener las suyas un filo i no herir ellos de punta. Con la salida de estos i sus Capitanes tuvieron los nuestros menos resistencia: entraron por fuerza por la parte mas difícil i

perseguições e escaramuças e progressos de gente desarmada, que por Guerra cumprida. O General caluniado que tinha que ficar em sua retaguarda, de onde haveria de sair i nervo da Guerra; a vontade de algumas Cidades e Senhores na Andaluzia não muito em conformidade com a sua, os Soldados descontentes; e não faltavam pretensões de pessoas que andavam perto do Príncipes ou as orelhas de quem anda perto deles. Pareceu por então, conselho e necessidade suspender as armas, e tanto mais quando chegou a nova da desgraça ocorrida em Valor."

¹²² Um lugar de extrema importância assim como a vizinha Guejar pois como alerta Hurtado: "*en Guejar, por dejarlos a las espaldas; en Galera, porque podia saltar la rebelión en el Reino de Valencia...*", Libro III, Cap. 39, Flv. 94

¹²³ HARVEY, op. cit., p. 227. O drama da vila de Galera foi narrado por Marmol no livro Oitavo e por Hurtado no livro III de suas crônicas.

no tan guardada que toco a Arevalo de Suazo, donde el buen Cavallero i buena la gente Malaga i Velez: pero no entraron con tanta furia, que no diesen lugar a los que combatian de donde Pedro de Padilla i a los demas papara que también entrasen al mismo tiempo. Murieron de los enemigos dentro del fuerte quinientos hombres, la mayor parte viejos; mugeres i niños quasi mil i trecientos con el Ímpetu i enojo de la entrada i después de salidos en el alcance, i heridos otros cerca de quinientos. Cautiváronse quasi dos mil personas: los Capitanes Carral i el Melilu, General de todos, con la gente que salió vinieron destrozados a Valor, donde Aben Humeya los recogió, i mandó dende a pocos dias tornar al mismo Frexiliana¹²⁴.

Para Harvey é importante notar que por volta de 1570 a polarização entre mouriscos e cristãos começa a afetar as relações em todos os lugares da Península Ibérica em que os primeiros fossem encontrados (o autor usa o termo "muçulmanos" ao invés de "mouros" que corresponde ao que se lê nas crônicas). E partir daí as coisas somente ficariam piores e, portanto, o ano de 1570 marca a linha divisória entre crise e negro desespero¹²⁵.

Maravall¹²⁶ (1948 apud Fernández Hoyos, 1998, p. 124) denomina "humanismo das armas" o sentido de interiorizar esta luta, já que imerso na luta

¹²⁴ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro III, Capítulo 2, Fol. 64 e Flv. 64. Tradução minha: "Os inimigos estiveram na defesa como gente prática, e juntos resistiram com mais prejuízo aos nossos que seu: mas no fim dado lugar que os nossos armados se atritassem com o forte, e comesçassem com as picaretas a desvia-los e a derrubar as pedras dele, os arcabuzeiros a remover atravessados, estiveram firmes até que saiu um Turco de Galera enviado pelo Comendador maior a reconhecer dentro, com promessa de liberdade. Este deu aviso da dificuldade que existia pela parte que eram acometidos, e quanto mais fácil seria a entrada de lado e por trás, Partiu a gente e os combateu por onde o Turco dizia; o mesmo fizeram os inimigos para resistir, mas com muito dano dos nossos, que eram feridos e mortos de sua arcabuzeira, ao se prolongar pelo reparo, No entanto partidas as forças com isto, cederam os que estavam na frente; e Dom Juan de Cárdenas teve tempo de chegar, o mesmo a gente de Málaga e Velez que ia por trás. Mas os mouros vendo-se por uma e outra parte apertados, saíram pela do Maestral que estava mais áspera e desocupada como duas mil pessoas, e entre eles mil homens mais livres e práticos da terra: foi teimoso por ambas partes o combate até vir até atrás, que os Mouros se aproveitam menos que nós, por ter as suas espadas um fio e não ferir eles de ponta. Com a saída destes e seus Capitães tiveram os nossos menos resistência: entraram por força pela pare mais difícil não tão resguardada que tocou a Arevalo de Suazo, aonde o com Cavaleiro e boa gente de Málaga e Velez: mas não entraram com tanta fúria, que não dessem lugar aos que combatiam de onde Pedro de Padilla e aos demais prepara que também entrassem ao mesmo tempo. Morreram dos inimigos dentro do forte quinhentos homens, a maior parte velhos; mulheres e crianças quase mil e trezentos com ímpeto e raiva da entrada e depois de fora do alcance, e feridos outros perto de quinhentos. Foram postos em cativoiro quase duas mil pessoas: os Capitães Carral e o Melilu, General de todos, com a gente que saiu vieram destrozados a Valor, aonde Aben Humeya os recolheu e mandou dali a poucos dias retornar ao mesmo Frexiliana."

¹²⁵ HARVEY, op. cit., p. 231.

¹²⁶ MARAVALL, José A. *El humanismo de las armas en don Quijote*. Madrid, 1948, p. 120.

contra o infiel e a heresia, o rei atua como um paladino defensor da verdadeira fé, e que imagina existir outro meio para reformar o homem e depurar o interior do ser humano: as armas. De forma diversa do que ocorreu sob o reinado de seu pai, Felipe II vê um mundo contrarreformista, religioso, e "considerando as armas como instrumento de uma virtude interiorizada, espiritualizada num sentido moderno". As armas, sob novo sentido moral, encontram-se no pensamento da época com virtude e honor penetrando mais no interior da consciência. Hoyos prossegue ressaltando que para Felipe II é a vitória moral o que importa na batalha.

4.2 – O que provoca a violência do mourisco? Representações nas crônicas de Marmol e Hurtado

le llevaron a la plaza, y apartándole a un cabo, donde llaman el Lauxar, le cortaron los pies y las manos, y luego le ahorcaron juntamente con otros dos cristianos mancebos, que el uno no tenía edad de catorce años; y porque lloraba un niño sobrino del beneficiado viendo matar a su tío, le mataron también a él. Murieron en este lugar veinte y ocho cristianos entre clérigos y legos, y dos niños de edad de tres años, o poco más

Los autores destas crueldades que Farax Aben Farax mandaba hacer, fueron Luis el Hardon y Miguel de Granada Xaba, juntamente con las cuadrillas de los monfís.¹²⁷

Luis del Marmol Carvajal

Na mesma parte da epígrafe acima outros eventos do mesmo gênero podem ser encontrados, pois a fúria dos revoltados é retratada à exaustão e com detalhes, incluindo detalhes da identificação dos responsáveis. A crônica de Marmol, mais do que a de Hurtado, descreve torturas, massacres e assassinatos. Em Mecina de Fonsales, por exemplo, o leitor se depara com: “*Sacábanlos a todos desnudos, las manos atadas, fuera del lugar, dándoles de*

¹²⁷ *História del Rebelión*, op. cit., Libro Cuarto, Cap. X, Fo.l 67 e Flv. 67. Tradução minha: "... levaram-lhe à praça e afastando-lhe para um cabo, a quem chamam de Lauxar, cortam-lhe pés e mãos, e logo o enforcaram juntamente com outros dois cristãos mancebos, que um não tinha idade de quatorze anos; e porque chorava um menino sobrinho do beneficiado vendo matar ao seu tio, o mataram também. Morreram neste lugar vinte e oito cristãos entre clérigos e leigos, e dois meninos de idade de três anos ou pouco mais...

Os autores destas crueldades que Farax Aben Farax mandava fazer, foram Luis el Hardon e Miguel de Granada Xaba, juntamente com as quadrilhas de los monfies."

*palos y de bofetadas, y después los herían cruelmente con lanzas, espadas y con piedras.*¹²⁸

Em um dos ensaios em que trata dos ritos de violência, com abordagens de cunho social e cultural, Zemon Davis busca uma delimitação para o investimento dos levantados na violência perpetrada e qual seria o significado das ações para os próprios¹²⁹. Seguindo este modelo, temos que o ponto de vista das crônicas já sabemos qual é de acordo com as fontes documentais, embora sejam incorporadas por vezes, como já mencionado, as manifestações dos mouriscos sobre a guerra.

Em termos de sistematização de alguns aspectos relativos às revoltas Zemon Davis se detém em outro ponto de valia aqui: o que se entenderia como violência incluindo um amplo espectro de comportamentos assim definidos pelas pessoas do século XVI, que incluiriam a interrupção do andamento de um sermão até a profanação de objetos religiosos, "um ato profundamente danoso para quem acreditava em sua santidade e mesmo poderes milagrosos, à zombaria pública de pessoas, ao assassinato e à mutilação de corpos"¹³⁰. No começo do século XVII o ataque a corpos tinha conexões para além a raiva, com mensagens de punição e humilhação, em especial em se tratando de figuras proeminentes em relação à turba¹³¹. Outro ponto em comum é a falta de culpa ou vergonha dos grupos em tumulto dado o compromisso religiosos: "eran moros"¹³². No caso específico dos atos descritos

¹²⁸ *História del Rebelión*, op. cit., Libro Quarto, Cap. X, Flv. 67. Tradução minha: "Tiravam-nos todos nus, as mãos amarradas, fora do lugar, aplicando-lhes pauladas e bofetadas, e depois feriam cruelmente com lanças, espadas e com pedras."

¹²⁹ ZEMON DAVIS, Natalie. Writing 'The Rites of Violence' and Afterward. *Past & Present*, v. 214, i. suppl_7, 1 January/2012, p. 11. Explica que em sua interpretação "social" esteve atenta às origens dos atores (quem eram, o que faziam e de onde vinham) considerando como suas experiências e relações deveriam informar seu entendimento do mundo. Já de acordo com a sua interpretação "cultural", realizou uma leitura das ações violentas das multidões (protestantes ou católicas no caso) conforme lideradas, pelo menos em parte, por crenças religiosas e sensibilidades e as determinações de desempenho ritual.

Ela também indaga sobre como os revoltados legitimariam a sua conduta?, embora esse ponto eu possa considerar redundante pelo que já foi visto neste trabalho. Para trabalhar seu entendimento do protestantismo e catolicismo como sistemas de significado, sensibilidade e performance, utiliza a linguagem de Clifford Geertz conforme sua *A Interpretação das Culturas*, especificamente no capítulo "A religião como Sistema Cultural".

¹³⁰ ZEMON DAVIS, op. cit., 2012, p. 14.

¹³¹ BEIK, William. The Violence of the French Crowd from Charivari to Revolution. *Past & Present* v. 197, n. 1, November/2007, p. 90.

¹³² ZEMON DAVIS, op. cit., 1973, p. 66. "So long as rioters maintained a given religious commitment, they rarely displayed guilt or shame for their violence."

nas crônicas, temos que todo esse conjunto de ações foi descrito em vários momentos, excetuando a interrupção de sermões ou missas.

A revolta desagregou relações sociais entre amigos ou compadres como Marmol coloca. Para Harvey a dissolução de laços entre compadres seria possivelmente a mais chocante das manifestações listadas na convulsão. Se um homem estivesse relacionado com outro dessa maneira entendia-se que dois compadres em situações normais poderiam permitir entre eles total e incondicional apoio, embora tenham sido verificados alguns casos desse tipo de compromisso em meio à divisão religiosa¹³³.

La mesma crueldad usaron con los Christianos legos que moraban en aquellos lugares, sin respetar vecino á vecino, compadre á compadre, ni amigo á amigo; y aunque algunos lo quisieron hacer, no fueron parte para ello, porque era tanta la ira de los malos, que matando quantos les venian á las manos, tampoco daban vida á quien se lo impedia¹³⁴.

A violência religiosa dos mouriscos no levante de Granada trata-se de algo de ordem diversa da ação de autoridades políticas, no caso aqui do "castigo" como os cronistas da época (e os apologistas da expulsão mais tarde escreveram), pois estas legalmente tinham a prerrogativa se silenciar, humilhar, demolir, punir, torturar e executar sem contar as ações dos soldados que, em determinadas épocas e lugares, poderiam matar e destruir¹³⁵.

Estèbe¹³⁶ (1968 apud Zemon Davis, 1973, p. 54) atribuiu as ações da multidão em massacres a uma expressão da alma primitiva do povo, empurrado por eventos para um ódio patológico. Zemon Davis entende os tumultos religiosos como um tipo de distúrbio coletivo; detectando ainda

¹³³ HARVEY, op. cit., p. 216.

¹³⁴ *História del Rebelión*, op. cit., Libro Quarto, Cap. 8, Fol 64. Tradução minha: "A mesma crueldade usaram com os Cristãos leigos que moravam em aqueles lugares, sem respeitar vizinho a vizinho, compadre a compadre, nem amigo a amigo; e mesmo que alguns o quisessem fazer, não foram capazes para isso, porque era tanta a ira dos maus, que matando a quantos lhes chegavam às mãos tampouco dava, vida a quem os impedia.

¹³⁵ ZEMON DAVIS, op. cit., 1973, p. 52.

¹³⁶ ESTÈBE, Janine. *Tocsin pour un massacre. La saison des Saint-Barthdlemey*, Paris: Le Centurion/Sciences humaines, 1968.

similaridades entre aqueles dos católicos e dos protestantes, sem desconsiderar diferenças¹³⁷.

Assim, observar algumas aproximações contribuem para enriquecer a leitura das representações das explosões de violência da turba de mouriscos granadinos, ainda que num contexto maior do que o hispano-granadino. Esta opção se fundamenta pela necessidade em evitar tratar os eventos descritos nas crônicas exclusivamente como loucura messiânica, maldade ou ódio vingativo. Interpretar os ataques dessa forma me parece simplificador, correndo o risco de se cair em anacronismos relativos em especial à relação do Islã com o ocidente na contemporaneidade ou apenas considerar literalmente aquilo que as crônicas nos trazem. Da mesma forma há de se ter em perspectiva que neste mesmo período na América ações descritas por Bartolomé de Las Casas mostravam que outro tanto de fúria, não provocada, era protagonizada pelos espanhóis contra os outros naturais da terra: os nativos¹³⁸.

O repertório dos episódios de violência dos “hereges rebeldes que cometiam abominações e maldades” envolve atos que se repetem: destruição de imagens nas igrejas (de cristos, virgens, anjos, crucifixos) bem como saques e roubos, agressões com socos no rosto e no corpo, órgãos internos removidos a facadas, pôr fogo em juízes, *alcaldes*, padres, arremessados também das janelas, denominados de *verdugos*, mulheres mouras terminam de matar as vítimas a unhas, pauladas, chutes; são proferidos sacrilégios, com toques de *atabalejos* (tambores) em alguns episódios, saques de casas, enterro de vítimas em *muladar* (local onde se colocava o lixo), assassinio de mulheres e crianças (quanto maior a manifestação de fé no cristianismo maior o suplício embora seja dada a chance de conversão ao Islã)¹³⁹. Constata-se que, como vimos, assim como as mulheres detinham um forte papel na manutenção do modo de vida dos naturais da terra antes e durante o último século de presença

¹³⁷ DAVIS, op. cit., p. 54-55.

¹³⁸ “Sobretudo, existem publicações da época, editadas no Sacro Império, que descrevem as crueldades dos castelhanos no Novo Mundo, mostrando as mesmas gravações em madeira que estão nos libelos de propaganda que se queixam das crueldades dos turcos”. EDELMAYER, Friedrich. Os de Alá: Imagens e Preconceitos sobre o Império Otomano no Sacro Império. In: RI JÚNIOR, Arno Dal; ORO, Ari Pedro. *Islamismo e Humanismo Latino. Diálogos e Desafios*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 201.

¹³⁹ *História del Rebelión*, op. cit., Libro Quarto (varias passagens).

islâmica na Península, durante as rebeliões elas também participaram ativamente das violências indicando uma grande habilidade neste sentido

Quedaron muertos en los tres recuentros y en el alcance más de setecientos moros, y entre ellos algunas mujeres que pelearon como animosos varones hasta llegar a herir con las almaradas en las barrigas de los caballos; y otras, faltándoles piedras que poder tirar, tomaban puñados de tierra del suelo y los arrojaban a los ojos de los cristianos para cegarlos y que llegasen a perder la vida y la vista juntamente.¹⁴⁰

Uma das colocações mais instigantes de Zemon Davis trata do aspecto que ela detectou nos massacres: eram livres de culpa. Uma transformação-chave ocorrida durante esses rituais e crenças era o da desumanização das vítimas, ainda que durante algum tempo, por serem vistos como "parasitas" a serem eliminados, "demônios" que deveriam ser destruídos. Ela observou que esses mecanismos de desumanização estavam presentes de alguma forma tanto nos momentos de violência dos católicos e dos protestantes. Zemon Davis atribui a estas explosões dos grupos a qualidade de rituais, constatando apesar disso que os ritos de violência não se constituem em direitos a exercer violência em um sentido absoluto, "dar mentalidade e forma à violência extrema a incorpora mais rapidamente ao rol dos comportamentos humanos e oferece uma chance de entendê-la e de refletir o que fazer a respeito."¹⁴¹

Ao contrário da violência de uma guerra entre dois exércitos ou o equivalente, esta protagonizada pela turba de mouriscos traz componentes individuais, pessoais apesar de originada pela opressão a um coletivo. Seguindo determinados objetivos (messiânicos ou não) a turba mourisca se lança a uma revolta que é sugerido ser suicida na carta propagandista (carta de

¹⁴⁰ *História del Rebelión*, op. cit., Libro Quinto, Fol. 113. Tradução minha: "Ficaram mortos nos tres embates e no alcance mais de setecentos mouros, e dentre eles mulheres que lutaram como animosos varões até chegarem a ferir com as *almaradas* [sem tradução encontrada] nos ventres dos cavalos; e outras, faltando-lhes pedras para poder atirar, tomavam punhados de terra do chão e os jogavam nos olhos dos cristãos para cegá-los e que chegassem a perder a vida e a vista ao mesmo tempo."

¹⁴¹ ZEMON DAVIS, op. cit., 2012, p. 16.

Persuasão) da rendição, traduzida ao árabe pelo mourisco fiel ao rei, Alonso del Castillo¹⁴².

Em seu estudo sobre o enfrentamento entre mouriscos e cristãos (por meio de textos do gênero polêmicos), Cardaillac explora algumas aproximações entre a situação de mouriscos (na Espanha) e de protestantes (na França) durante o século XVI e as primeiras três décadas da centúria seguinte¹⁴³.

Alguns pontos em comum entre a situação social e política destes grupos, comunidades minoritárias, que enfrentavam o poder da autoridade, constituindo-se num desafio à maior liberdade que aspiram. No plano doutrinal, Cardaillac nota que se verificaria “uma mesma sensibilidade religiosa fazendo com que se refiram a um Livro revelado, fora de toda a Igreja hierarquizada, institucionalizada”¹⁴⁴, sendo que ambas minorias observam a autoridade do livro que, embora diverso, situa-se contra a da Igreja. Para o medievalista francês no que tange à salvação as duas comunidades afirmariam a impotência do homem diante da transcendência de Deus.

Assim e ainda focando a sua reflexão no aspecto religioso, Cardaillac atribui ao enfrentamento deste mesmo inimigo com uma percepção religiosa análoga aos dois grupos quanto a vários pontos, o que os conduzirá a adotar posições similares quanto ao uso de imagens, venda de salvação, aderir a uma visão do papa como Anticristo, condenação de abusos do clero, entre outros. São consideradas as questões religiosas que separam ambas as minorias: se uns pretendem encontrar as Escrituras em sua integridade os outros debocham de uma religião (seita) que julgam por seus frutos pervertidos: “*si de um lado se quiere reformar, del outro se quiere destruir*”¹⁴⁵.

Vale também a pena contemplar alguns ensaios de história social sobre revoltas na França, em época mais ou menos contemporânea à guerra de Granada, apesar de envolverem cristãos e protestantes. São trabalhos que

¹⁴² *História del Rebelión*, op. cit., Libro Octavo, Cap. X, Fol. 198-Flv.199.

¹⁴³ CARDAILLAC, op. cit., p. 120-131.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 121.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 122.

levantam alguns pontos relativos à contextualização e à problematização dos eventos descritos pelos nossos cronistas.

Embora a violência da multidão francesa guarde distância do levante dos mouriscos na Espanha, os modelos apresentados e desenvolvidos por Zemon Davis e Beik (e os debates desenvolvidos a partir daí) ou aqueles incorporados por Guebara da Silva a partir de Thompson e Scott¹⁴⁶, reiteram a pertinência de comparações mesmo que em temporalidades e problemáticas diversas. No caso desta produção de Zemon Davis temos que o seu desafio era combinar "história social clássica com abordagens descritivas e semióticas", num contexto de leituras que fazia na época em que combinava antropologia cultural, etnografia e crítica literária¹⁴⁷.

Os mouriscos granadinos, levados a uma revolta incentivada por mouros¹⁴⁸, faziam parte querendo ou não da mesma sociedade católica e cristã¹⁴⁹, sendo que lá pela metade do século XVI já tinham incorporado práticas cristãs (de forma sincera ou não), mesmo que às escondidas praticassem ritos ligados ao Islã¹⁵⁰. E a busca por entender as dimensões de sua revolta está relacionada com a tentativa de dar alguma voz à minoria mourisca por meio das narrativas dos cronistas da guerra. Pelo que podemos observar deste processo em que os mouriscos tentaram tomar em suas próprias mãos o seu destino e, em consonância com as análises de Zemon Davis, por mais que cruel que a violência tenha sido, as narrativas das crônicas

¹⁴⁶ DA SILVA, Uiran Gebara. Modelos de rebelião rural e as revoltas rurais do Império Romano Tardio. *Estudos Históricos*, v. 30, n. 61, Maio-Agosto/2017, p. 316-318.

¹⁴⁷ ZEMON DAVIS, op. cit., January/2012, p. 8.

¹⁴⁸ Muçulmanos do norte da África, textos de proféticos de origem incerta.

¹⁴⁹ Zemon Davis traz neste texto um debate com Estebe que postulava que não seria possível comparar a violência de católicos e protestantes na França. Apoio-me em Zemon Davis para compreender as motivações da violência dos mouriscos, também inseridos numa sociedade cristã e católica. No caso da violência dos católicos neste caso acredito não ser necessário maiores reflexões, pois trata-se de violência do Governo, das autoridades que o representavam e eventualmente de soldados ou milícias em busca de saque. *"But it is also important to note certain general similarities in crowd violence, certain expectations and forms of behaviour shared even by opponents in the same society. However innovative the Protestants, they still had in common with their Catholic enemies some categories of thought..."* DAVIS, Natalie Zemon. The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France-A Rejoinder. *Past & Present*, n. 67, 1975, p. 134.

¹⁵⁰ Sempre temos que lembrar que existia uma boa parte da população mourisca plenamente integrada e que não participou da revolta: os *moriscos de paces*.

não a mostram como sendo aleatória¹⁵¹, pois os revoltados buscavam determinados alvos e escolhiam um repertório de punições tradicionais e formas de destruição dos cristãos e do que consideravam sagrado. O que integra este repertório? Sobretudo alvos religiosos, tanto indivíduos e como objetos e imagens, pois a iconoclastia é um elemento presente da destruição.

Y por mas escarnio asaetearon y acuchillaron las cruces y las imagines de vulto, y poniendo los pedazos de todo ello y de los retablos en medio la iglesia, le pegaron fuego, y lo quemaron¹⁵².

Uma premissa destes modelos é aquela que Beik apresenta: valer-se das similaridades das formas de violência ainda que as circunstâncias sejam diversas¹⁵³ para nos ajudar a formular alguns questionamentos sobre a violência. Zemon Davis também observa em suas fontes a dessacralização de igrejas e relíquias¹⁵⁴. Se já vimos que a destruição de objetos se constituía em uma das formas de violência dos grupos em revolta, o que incorpora o tema da iconoclastia.

A reprovação da turba de mouros quanto ao uso de imagens nas igrejas¹⁵⁵, é bem documentada por Marmol que, descreve a fúria iconoclasta dos levantados em inúmeros episódios

¹⁵¹ ZEMON DAVIS, op. cit., 1973, p. 53. Zemon Davis também a classifica como não sendo "sem limites", caso no levante mourisco, embora fique a dúvida do que seria *limitless*, que eu entendo como até a aniquilação do alvo.

¹⁵² *História del Rebelión*, op. cit., Libro Cuarto, Cap. XVII, Flv. 75. Tradução minha: "E por mais escarnio flecharam e esfaquearam as cruzes e as imagens de vulto e pondo os pedaços de todo aquilo e dos retábulos em meio da igreja, botaram fogo e o queimaram."

¹⁵³ BEIK, op. cit., p. 81.

¹⁵⁴ ZEMON DAVIS, op. cit., 1973, p. 56. "The seizure of religious buildings and the destruction of images by Calvinist crowds were also accomplished with the conviction that they were taking on the role of the authorities (...) "proceeded to break into the churches and destroy all the altars and images". Ibidem, p. 64.

¹⁵⁵ CARDAILLAC, op. cit., p. 122. Cardaillac menciona aqui os escritos de um mourisco ainda que faça a ressalva de que se trata de uma simples atitude comum sem influência recíproca, o que vai ao encontro do que buscamos entender aqui "*¿En qué escriptura an hallado poder darles (a ls ymágenes) adoración y reberança por el modo que presumen debérselos, hicándose delante de ellas de rodillas y quitándoles la gorra dondequiera que las ben?*" opondo os cristãos papistas aos "cristianos luteranos (que) conociendo serles probyidas la hechura y adoración de las ymáxenes de ninguna suerte las tienen ni consienten y donde quiera que las topen las hacen pedaços como se beoy en Francia donde vimos por nuestros ojos muchas ymáxines de piedra hechas pedaços de tiempo de las disenciones y guerras"

Los del lugar de Alcútar se alzaron el mesmo día que los de Jubiles, robaron la iglesia, hicieron pedazos los retablos y imagines, destruyeron todas las cosas sagradas, y no dexaron maldad ni sacrilegio que no cometieron en compañía de los monfis, y de Estevan Partal su capitán.¹⁵⁶

Por isso, vale a pena refletir um pouco sobre a iconoclastia no Islã um tema vasto pela longa duração e pelas variações de acordo com a região e a época.

É preciso salientar, como adverte Grabar¹⁵⁷, que o Corão nada diz sobre imagens, exceto na medida em que sejam usadas como ídolos, prática fortemente condenada. Devemos, no entanto, periodizar estes atos, uma vez que práticas iconoclastas no Islã correspondem a determinados problemas específicos no tempo¹⁵⁸. No caso dos mouriscos, ainda que cripto-muçulmanos, observa-se que se relacionavam de uma forma específica com os símbolos da religião católica que, como sabemos lhes foi imposta, tendo que demonstrar devoção sob coação¹⁵⁹. O controle social exercido de várias formas era aplicado à efetiva demonstração e prática da fé com seus inúmeros ritos e práticas cotidianas.

Cabe ainda mencionar que a destruição de imagens sacras pelos mouriscos, para além da motivação específica da rebelião, encontra um eco na

¹⁵⁶ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Quarto, Cap. XI, Fol. 69. Tradução minha: "Os do lugar de Alcútar se rebelaram no mesmo dia que os de Jubiles, roubaram a igreja, fizeram pedaços os retábulos e imagens, destruíram todas as coisas sagradas, e não deixaram maldade nem sacrilégio que não fossem cometidas em companhia dos monfies e de Estevan Partal, o seu capitão."

¹⁵⁷ GRABAR, Oleg. Islam and Iconoclasm. In: GRABAR, Oleg. *Early Islamic Art 650-1100 Constructing the Study of Islamic Art*, V. 1. London: Routledge, 2005, p. 43

¹⁵⁸ A iconoclastia, nunca é demais lembrar, esteve presente em outras religiões: judaísmo, cristianismo, em Bizâncio, inclusive nas correntes advindas da reforma protestante, por exemplo o Calvinismo.

¹⁵⁹ Segundo a formulação de Geertz tem-se que "os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro." Entende que "os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo - o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos - e sua visão de mundo - o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem.". O cientista social propõe uma definição de religião como sendo "um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradoras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas". GEERTZ, Clifford. 'Ethos. In: GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Trad. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 105-105 e também p. 144-145.

conhecida *iconofobia* presente no Islã¹⁶⁰. A questão é complexa e basicamente se relaciona com algumas características relacionadas com o Islã primitivo e medieval. Marshall Hodgson desenvolveu o assunto levando em conta a expressão externa da fé muçulmana como parte da cultura¹⁶¹. Para entender a *iconofobia* no Islã, buscou desenvolver em que medida a sua formação e mesmo a sua perpetuação efetiva esteve relacionada com o contexto social que influencia a vida espiritual dos indivíduos (assim como qualquer aspecto da vida) de formas e graus diversos, de acordo com as circunstâncias e do indivíduo¹⁶².

Este autor observa ainda que os pensadores do período inicial do Islã podem ser considerados fora do comum quanto ao rigor da eliminação de qualquer elitismo da comunidade; sendo que o vislumbre de qualquer ideia que não fosse essencialmente acessível ao homem comum rapidamente se tornaria suspeita de ser antissocial. Isto encontra base em duas características da *sharia*¹⁶³ pela qual os “muçulmanos combinam a esperança na justiça social com a tensão no status moral do homem comum, pela responsabilidade social e histórica de cada crente individualmente”¹⁶⁴. Hodgson desenvolve a sua linha de raciocínio baseado em duas orientações: o “populismo moral”¹⁶⁵ e o cultivo de uma realidade baseada no senso comum e na realidade chã (*matter-of-fact*) que poderia ser chamado de “factualismo”¹⁶⁶. Essencial é lembrar que o Islã

¹⁶⁰ HODGSON, G.S. Islâm and Image. *History of Religions*, v. 3, n. 2, Winter/1964, p. 225-226. Hodgson acreditava que até certo ponto, a *iconofobia* refletia uma desconfiança do próprio símbolo. Neste sentido, o fenômeno em questão seria, em parte, profundamente moral e religioso; as limitações particulares na arte figurativa em contextos devocionais formam somente uma fase de algo mais complexo e penetrante.

¹⁶¹ Ibidem, op. cit., p. 223, 228

¹⁶² Ibidem, p. 228

¹⁶³ Lei islâmica que, fundamentada no Corão e nos *hadiths* (relatos de ditos ou de atos do Profeta ou o conjunto de tais relatos) rege todos os aspectos da vida muçulmana. ROBINSON, Francis (edit.). *The Cambridge Illustrated History of Islamic World*. Cambridge: Cambridge University, 1996, p.224. Hodgson esclarece que a proeminência social da mentalidade da sharia nunca teria sido negada, tendo desempenhado um papel chave em fazer da *iconofobia* um tema na vida no Islã. HODGSON, op. cit., p. 231.

¹⁶⁴ HODGSON, op. cit., p. 228.

¹⁶⁵ relaciona-se com "as obrigações morais de todos os indivíduos perante Deus e entre as eles para atingir os objetivos do dia-a-dia, dando pouca atenção a façanhas em atividades excepcionais de habilidades e talentos, tanto estéticos como de outra natureza. O indivíduo comum deve ser o homem honesto que deverá se preocupar com o que é útil mais do que com o que é ornamental (...) O criativo, o ornamental ou o aventureiro não estão banidos de forma alguma, mas onde quer que o sentido moral popular se sinta ofendido por aqueles, serão postos de lado sem piedade como frivolidade ou, ainda pior, inovação." HODGSON, op. cit., p. 234.

¹⁶⁶ HODGSON, op. cit., p.234

chega às populações do Oriente Médio como o trabalho de homens no interior de um corpo político, com fortes tendências igualitárias, o que teria dado vantagens à consciência política moralista-populista o que nunca teria sido perdido¹⁶⁷.

Ainda, segundo este autor, a objeção aos simbolismos, mais do que diretamente originaria de sentimentos morais particulares, está associada diretamente com a objeção aos “ídolos” dos cultos pagãos. Por outro lado, no entanto, já foi sugerido que o Islã (via *sharia*) não rejeita, de fato, símbolos e imagens, mas como o cristianismo, simplesmente limita a gama de símbolos religiosos válidos a serem permitidos¹⁶⁸.

Quanto ao aspecto relacionado com as imagens simbólicas, o autor aponta que o Corão recebe um status privilegiado como eterno milagre como símbolo da vida da comunidade e pela sua relação com Deus "Torna-se uma figura exclusivamente singular, em contraste, por exemplo, com o Cristo que automaticamente incorpora Maria e um universo de outras figuras. Precisamente como símbolo da comunidade histórica muçulmana, o Corão, exclui outros possíveis rivais¹⁶⁹. De acordo com Hodgson, para as pessoas mais sensíveis a *iconofobia* seria uma matéria naturalmente vinculada à devoção; ainda que a expressão de um tipo de experiência devocional, e consequentemente uma matéria intensamente moral. Daí que é desde o ponto de vista da devoção que a hostilidade da simbolização receberia este impulso mais intensamente moral¹⁷⁰.

¹⁶⁷ HODGSON, op. cit., p. 231.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 241-242. Pela *sharia* elimina-se imagens rivais à Única de Deus, pela insistência de que só pode existir uma imagem. Este ponto gera uma sutileza teológica, no entender de Hodgson, uma vez que deve ser evitado aquilo que implica que o Corão, na prática adorado, seria outra coisa do que Deus; isto teria sido atingido pelos sunitas através do dogma de que não é, de que é na realidade a eterna fala de Deus, não uma coisa criada e consequentemente não uma imagem como as outras imagens. Daí residiria a força moral da unidade *sharia* muçulmana: a insistência na Unidade de Deus é a expressão teológica da unidade do ato de devoção, exclusiva e indivisível dedicação para perceber a liderança moral de Deus sobre a veneração individual.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 237. Este ponto é retomado um pouco depois: “*If a person keeps his thoughts centered on the Qur'an as the sole divine symbol, enormous emotional force can be developed which may mold his whole personality. The introduction of any other symbols beside the Qur'an, however much they may point to other aspects of divinity, must necessarily, in the nature of symbols, share in, channel away, and finally dissipate the devotional energies.*” p.241.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 241. “*The iconophobia of Islam, on this level, is a particular case of the Muslim rejection of all sacraments as symbolic expressions of distinct aspects of the divine-human*

Existe, no entanto, um outro aspecto a ser apontado sobre a destruição de imagens sagradas para os católicos pelos mouros¹⁷¹, e está relacionada com a polêmica entre mouriscos e cristãos, aprofundada por Cardaillac utilizando vasta documentação escrita, de período inclusive posterior à expulsão dos mouriscos da Península Ibérica.

A polêmica (que remonta ao século IX) apesar de seu aspecto intelectual apresenta-se como um gênero popular: ou seja, os manuscritos que Cardaillac analisou estavam destinados ao povo¹⁷². Embora os temas polêmicos sejam diversos, um deles nos interessa por se tratar de uma controvérsia tradicional: a Trindade cristã que já no século IX em Córdoba vinha sendo refutada e na Espanha mourisca este assunto não foi abandonado¹⁷³.

Este dogma da Trindade era sem dúvida o que mais chocava os mouriscos a exposição que se lhes era feita da doutrina cristã; os processos da Inquisição demonstram-no com toda evidência. A leitura das atas permite medir a profundidade do fosso ideológico que separava ambas comunidades. A acusação que se repete com mais frequência é a recusa dos mouriscos em crer no dogma da Trindade.¹⁷⁴

Embora circulassem pela Espanha numerosos textos polêmicos sobre o dogma da Trindade, Cardaillac alerta que a compreensão desse assunto por vezes propiciava uma visão imprecisa e confusão de ambas as religiões¹⁷⁵. Afirmar que não existia escrito que não trouxesse a visão mourisca sobre o assunto, inclusive a polêmica tradicional atacava o dogma da Trindade a partir da visão dada pelo Corão que ataca textualmente a tríade divina Deus,

relation. This rejection will apply with special force to the whole context of the worship service itself, but it will also militate against all fine art, especially figural art, and all sorts of explicit symbolizations, whether visual or in writing and thought, because finally worship cannot be divorced from life."

¹⁷¹ Lembrando que no contexto da época, a palavra "moro" era utilizada em ocasiões com um sentido particular; não sendo um termo que precise uma raça mas uma religião, sendo portanto, sinônimo e muçulmano. CARDAILLAC, op. cit., p 157

¹⁷² CARDAILLAC, op. cit., p 192.

¹⁷³ CARDAILLAC, op. cit., p 207.

¹⁷⁴ CARDAILLAC, op. cit., p 209.

¹⁷⁵ CARDAILLAC, op. cit., p 210. Um caso que o autor cita mostra que uma mourisca habitante da vila de Daimiel, Maria de Molina quando inquirida sobre quem era Deus, teria respondido: "eran três personas, Mahoma, Allah y Vizmillah".

Jesus e Maria¹⁷⁶. Cardaillac lembra (como já vimos) que a profissão de fé muçulmana proclama a unicidade divina: não só não existe mais do que Deus, mas esse Deus está só: com isso o islã quer se opor ao politeísmo e à doutrina trinitária dos cristãos¹⁷⁷.

Os polemistas mouriscos estudavam o problema da Trindade a partir da Escrituras, buscando no Evangelho as passagens que ao seu ver provariam que Cristo não é Deus¹⁷⁸. Para eles tratava-se de um dogma contradito pela razão, criticando os cristãos por esta defesa de fé e tratando a insistência “no mistério” como um aspecto irracional do cristianismo¹⁷⁹. Cardaillac afirma que no século XVI a forma de justificar racionalmente todos os dogmas está calcada numa ótica específica (corrente que parte de São Anselmo e depois adotada por Ramón Lull) e a esta visão corresponderiam os ataques racionalistas do Islã, constituindo-se num “aspecto importante das relações entre cristãos e mouriscos durante século XVI e começo do XVII”¹⁸⁰.

Nas representações trazidas pelas crônicas da guerra a raiva, ódio incendiavam a violência dos mouros, com descrições das as "maldades" em cada lugar que se somava ao rol da revolta nas Alpujarras, com frequentes menções à iconoclastia de símbolos religiosos¹⁸¹ materiais

El lugar de Cuxurio de Bérchul se alzo, quando los otros de esta taa: y los rebeldes dichos con cruelisima rabia entraron lo primero en la iglesia, y haciendo pedazos los retablos y las imagines, y la pila del santo baptismo, quebraron el arca del santísimo sacramento, y no hallando la sagrada hostia de la eucaristía, que la había consumido el beneficiado Pedro Crespo, arrojaron con menosprecio y desden todas las cosas sagradas por el suelo. Luego fueron á saquear las casas de los Christianos, y prendieron al beneficiado, que se habia

¹⁷⁶ CARDAILLAC, Ibidem, p. 212. O autor indica a Sura 5, denominada A Mesa Servida, 16 onde se lê: “Descrêem os que dizem que Deus é o messias, o filho de Maria. Dize: ‘Quem seria capaz de fazer seja o que for contra Deus se Ele quisesse aniquilar o Messias, o filho de Maria, e sua mãe e todos os habitantes do mundo? A Deus pertence o reino dos céus e da terra e tudo quanto existe entre eles. Deus cria o que Lhe apraz e castiga quem Lhe apraz. Ele tem poder sobre tudo.” O Alcorão. Trad.. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, p. 55.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 213.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 217.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 222-223.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 232-233. Outros temas faziam parte da polêmica: Cristo e a Igreja

¹⁸¹ Geertz, op. cit., p 105.

escondido en casa de un Morisco su amigo, y le mataron cruelísimamente¹⁸².

Los de Mecina de Bombaron se alzaron también el viernes en la roche, saquearon luego la iglesia, quebraron los retablos, despedazaron las venerables imagines, deshicieron los altares, y finalmente destruyeron y robaron todas las cosas sagradas; y hallando á los Christianos descuidados, los prendieron á todos, y les saquearon las casas¹⁸³.

Estas práticas contribuem de alguma maneira na avaliação do grau de violência que mouriscos praticam¹⁸⁴. Beik nos ajuda a formular um dos problemas: a dificuldade de mesurar a violência das revoltas, uma vez que na época das guerras de religião existia sem dúvida nesta sociedade uma certa tolerância com a violência física¹⁸⁵. No começo do século XVII o stress e a insegurança da vida, que poderia ser considerada dura para o padrão atual, desempenhavam um papel em modelar os estados emocionais das pessoas, bem como a sua percepção do que seria um comportamento aceitável.

Sobre a violência desta época, cabe também olhar para um outro espaço, a América e neste sentido remete a um ponto levantado por Mello e Souza¹⁸⁶ quanto à relação da Monarquia Hispânica com as populações dos novos territórios. Ao tratar da questão do mourisco existe uma histrogiografia s que compara ou associa à situação dos mouros na Península Ibérica com a das populações nativas na América, bem como as questões envolvendo os

¹⁸² *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Quarto, Cap. XI, Fol. 69. Tradução minha: "O lugar de Cuxurio de Bérchul levantou-se, quando os outros desta taa: e os rebeldes ditos com cruelíssima raiva entraram primeiro na igreja, e fazendo em pedaços os retábulos e as imagens, e a pilhagem do santo batismo, quebraram a arca do santíssimo sacramento e não encontrando a sagrada hóstia da eucaristia, que a havia consumido o beneficiado Pedro Crespo, jogaram com menosprezo e desdém todas as coisas sagradas ao chão. Logo foram a saquear as casas do Cristãos e prenderam o beneficiado que se havia escondido em casa de um Mourisco seu amigo e o mataram cruelmente.

¹⁸³ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Quarto, Cap. XI, Fol. 69-69v. Tradução minha: "Os de Mecina de Bombaron se levantaram também na sexta-feira de noite, saquearam logo a igreja, quebraram os retábulos, despedaçaram as veneráveis imagens, desfizeram os altares, e finalmente destruíram e roubaram todas as coisas sagradas; e encontrando aos Cristãos descuidados, prenderam-nos a todos e lhes saquearam as casas."

¹⁸⁴ BEIK, op. cit., p. 86.

¹⁸⁵ Idem. Que hoje não seria compartilhada. O que poderia talvez ser observado para momentos de paz e de plena regulação social e do Estado de direito, com base em princípios de direitos humanos, excluindo-se do ponto de vista real certas camadas da sociedade, como presos e outros indivíduos às margens dessa sociedade.

¹⁸⁶ SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 59.

processos de evangelização e a violência associada ao processo de colonização. Daí que a representação de Marmol desta violência da revolta por parte do “outro nativo” (“o natural da terra”, mourisco) encontre quem sabe algum eco na representação da “violência cotidiana [que] era uma das faces com que se apontava a humanidade-anti-humana dos ameríndios. Humanidade ameaçadora...”¹⁸⁷. Mello e Souza considera fontes com “descrições notáveis, cinematográficas, de massacres promovidos por indígenas” e que encontram similitudes com as carnificinas descritas na crônica de Marmol. Um trecho em particular com atos de canibalismo ilustra mais um pouco destas representações quando da revolta no lugar de Canjajar

Y no contentos con esto, quando los vieron muertos, los abrieron por las espaldas, y les sacaron los corazones: y un Moro se comió crudo á bocados delante de todos el corazón de Francisco la Torre.¹⁸⁸

Temos ainda que a Inquisição e a violência que promovia contra os indivíduos de minorias e de grupos específicos de outras correntes espirituais se constituía num provável marcador para ajudar a compor as práticas de agressão dos mouros. É possível associa-las à indignação com a perseguição cotidiana e com as destruições de *haciendas*, tendo em vista as “penas de confisco de todos os bens do réu, o que suponha arruinar a família toda, sem contar com a inabilitação de todos os descendentes dos condenados para o exercício de determinados cargos e ofícios”¹⁸⁹. Embora estas perseguições se dessem com outros segmentos da sociedade, no caso dos mouriscos as opiniões tinham um teor mais audacioso e mais beligerante do que, por exemplo, dos judeus¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Idem. Mello e Souza destaca neste trecho uma descrição em crônica de Antonio de Santa Maria Jaboatão, *Novo Orbe Seráfico Brasília ou Crônica dos frades menores da Província do Brasil* (1761).

¹⁸⁸ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granad*, Libro quarto, cap. XXIII, p. 175. Tradução minha: “E não contentes com isto, quando os viram mortos, os abriram pelas costas, e retiraram-lhes os corações: e um Mouro comeu cru em porções diante de todos, o coração de Francisco la Torre.”

¹⁸⁹ MORENO, Doris. *La invención de la Inquisición*. Madrid: Marcial Pons, 2004, p. 62. Aqui a autora se refere especificamente a judeuconversos, embora este tipo de situação fosse vivida também pelos mouriscos.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 70

Se a Inquisição era considerada uma instância onde o demônio preside tendo como conselheiros o engano e a cegueira e os inquisidores eram vistos como

lobos robadores sin bondad, su oficio es soberbia y grandía, y sodomía y luxuria y blasfemia, y reneganzas y pompa y vanagloria, y tiranía y robamiento y sinjusticia

Ynfieles ynquisidores, pues con su diabólico estilo, yncitados del demonio, querían o eran jueces de las almas y apremiarlas por fuerça a seguir su maldita seta sin fundamentos.¹⁹¹

Cabe aqui um aparte sobre algumas denominações que são comuns nas relações entre estes coletivos no âmbito da literatura cristã de controvérsia: heresia, seita e religião. De La Cruz Palma constata que muitos autores medievais fundamentam a percepção do Islã como uma religião que seria falsa, mas somente em parte, mas também em parte verdadeira¹⁹².

Por esta contradicción, la literatura medieval se debate desde los primeros testimonios antiislámicos en clasificar el islam como una *haeresis* (es decir, una doctrina posible o bien desviada de la correcta interpretación cristiana) o una *secta* (es decir, otra doctrina o religión, como también lo es el propio cristianismo: observemos entonces que el latín medieval prefiere la palabra *secta* a la palabra *religio* para referirse al propio cristianismo, sea la confesión que sea).¹⁹³

Ainda que citemos aqui com textos de outra época, estes conceitos que envolvem a disputa ou controvérsia entre estas duas religiões podem ser detectados, de modo geral, em crônicas e demais documentos quinhentistas,

¹⁹¹ MORENO, op. cit., p. 70. Tradução minha: "lobos roubadores sem bondade, o seu ofício é soberba e grandeza, e sodomia e luxúria e blasfêmia, e reneganças e pompa e vã glória, e tirania e roubo e semjustiça." "Infiéis inquisidores pois com seu diabólico estilo, incitados pelo demônio, queriam ou eram juizes das almas e obriga-las pela força a seguir sua maldita seita sem fundamentos."

¹⁹² DE LA CRUZ PALMA, Óscar. Mahoma latino: la percepción del profeta Muḥammad en las fuentes medievales, Primeras notas. In: FERRERO, Hernández; DE LA CRUZ PALMA, Óscar (eds.). *Vitae Mahometi. Reescritura e invención en la literatura cristiana de controversia. Simposio internacional, Universitat Autònoma de Barcelona (España), 19-20 de marzo, 2013*. Nueva Roma 41. Madrid: CSIC, 2014, p. 56.

¹⁹³ *Idem*. Tradução minha: "Por esta contradição, a literatura medieval se debate desde os primeiros testemunhos anti-islâmicos em classificar o islã como uma *haeresis* (ou sejam uma doutrina possível ou bem desviada da correta interpretação cristã) ou uma *secta* (ou seja, outra doutrina ou religião, como também o é o próprio cristianismo: observemos então que o latim medieval prefere a palavra *secta* à palavra *religio* para referir-se ao próprio cristianismo, seja a confissão que seja).

sobretudo *secta* (seita), em especial *secta de Mahoma*, pois em termos de cristianismo já se observa o uso de *Religión Christiana* em especial na crônica de Marmol. Diferente de Hurtado, cujo perfil de humanista, homem do século XVI, não faz praticamente uso desses termos em sua crônica.

Ainda sobre às revoltas, se na França existiram violentas ameaças contra monges, agentes coletores de impostos, com o objetivo de humilhar e denegrir estes indivíduos, no levante mourisco isto não se observou. As crônicas não relatam intimidações deste tipo, apenas as ameaças de morte e tortura se o cristão não aceitasse Maomé e o Islã (o que não ocorria) e a partir daí a agressão era concretizada. Às torturas e mutilações se somava outro tipo de violência simbólica relatada por Beik: a violência infringida aos corpos dos recém assassinados¹⁹⁴. O cristão era arrastado pela cidade, ou pisoteado em frente aos demais. Roubos e saques também aconteciam com estas práticas que “se revestiam de punições rituais que emergiam mais vivamente durante os conflitos religiosos do século XVI”, ainda que a revolta com um grau diverso de objetivos religiosos apresentasse formas similares de comportamento. Temos aqui, portanto, que o comportamento dos revoltados estaria muito associado a “punição” o que é corroborado pelas afirmações de Marmol que menciona em diversos ocasiões “a vingança dos mouriscos” contra beneficiados.

Davis e Diefendorf¹⁹⁵ (1985 apud Beik, 2007, p. 89) consideravam que as turbas atuassem para purificar suas comunidades da contaminação causada pela fé oposta. Uma interpretação mais apocalíptica era a de Crouzet¹⁹⁶ (1994 apud Beik, 2007, p. 86) quem postula que somente podemos decifrar o “imaginário” o universo mental que os motivava ao formular um retrato vívido da visão de mundo horrível dos pregadores radicais e teólogos fanáticos, que viam os protestantes como a personificação da luxúria, avareza e mal; considerando, como exemplo disto, o assassinato do almirante Coligny

¹⁹⁴ BEIK, op. cit., p. 88.

¹⁹⁵ DAVIS, op. cit., 1973. DIEFENDORF, Barbara. Prologue to a Massacre: Popular Unrest in Paris 1557-1572. *American History Review*, 1985.

¹⁹⁶ CROUZET, Denis. *La Nuit de la Saint-Barthélemy: un rêve perdu de la Renaissance*. Paris, 1994, p. 515-524.

(1572) pelo duque de Guise. No caso dos mouriscos a segunda hipótese parece mais cabível (como tratado em outro capítulo deste trabalho).

Marmol relata em outro episódio

Siendo pues ganadas las torres, los enemigos de Christo, y especialmente los monfis y gandules, destruyeron y robaron la iglesia, deshicieron los altares, patearon las aras, los cálices y los corporales, derribaron el arca del santísimo Sacramento, tomaron un Christo crucificado, y con voz de pregonero le anduvieron azotando por toda la iglesia; y haciéndole pedazos á cuchilladas, le arrojaron después en un fuego, donde tenian puestos los retablos y las imagines. Y derribando una imagen de vulto de nuestra Señora, que estaba sobre el altar mayor, la arrojaron por las gradas abaxo, diciendo los hereges por escarnio: Guárdate no te descalabres.¹⁹⁷

No texto de Hurtado, ainda que não tão exaustivamente, a iconoclastia também é retratada

... que los de aquella tierra (los de la tierra) quando el Rio de Almeria se rebelò en una Junta que tuvieron en Guecija, prometieron sacrificar juntamente con veinte Sacerdotes adoradones de Idolos (que tal nombre dan a las Imágenes) porque Dios i su Profeta Mahoma los ayudase.¹⁹⁸

Estas violências carregam a dúvida: se a destruição pelos mouros de imagens e símbolos sagrados em igrejas estaria relacionada a preceitos do islã ou com a revolta, por terem sido obrigados a adorar imagens que nada significariam ou pior, que louvariam, por exemplo, o politeísmo relacionado à trindade cristã?

Trata-se assim em focar nos tipos de comportamentos da turba e observar as motivações convergentes, se políticos, religiosos, sociais ou

¹⁹⁷ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Quarto, Cap. XIX, Flv. 77. Tradução minha: Sendo pois, tomadas as torres, os inimigos de Cristo, e especialmente os monfies e vadios destruíram e roubaram a igreja, desmancharam os altares, chutaram as aras, os cálices e os corporais, derrubaram a arca do santíssimo Sacramento, tomaram um Christo crucificado, e com voz de pregoeiros estiveram espancando-o por toda a igreja; e fazendo-o em pedaços à punhaladas, jogaram-no depois em um fogo, onde tinham postos os retábulos e as imagens. E derrubando uma imagem de vulto de nossa Senhora, que estava sobre o altar maior, a jogaram pelos degraus abaixo, dizendo os hereges por escárnio: Guarda-te e não te machuques.”

¹⁹⁸ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro II, Cap. 12, Fol. 41. Tradução minha: “que os daquela terra (os da terra) quando o Rio de Almeria rebelou-se numa Junta que tiveram em Guecija, prometeram sacrificar juntamente com vinte Sacerdotes adoradores de Ídolos (que tal nome dão às Imagens) porque Deux e o seu Profeta Mahoma os ajudasse”.

econômicos. No caso da violência dos grupos mouriscos nas Alpujarras há de se considerar várias, pois como aponta Zemon Davis se a violência popular a alvos religiosos tinha uma razão de ser, acabava sendo reduzida a causas sócio-econômicas e, portanto, na melhor das hipóteses as multidões estariam mal lideradas, não podendo ser lidas em seus próprios termos. No pior, a violência religiosa permaneceria como um exemplo supremo de desordem passional, um golpe irracional contra um outro terrível¹⁹⁹.

Por outro lado, não se podem ignorar as diferenças entre estas revoltas populares. Se em comum, protestantes e mouriscos tinham o fato de agirem nas margens²⁰⁰, um grupo trazia uma proposta nova de religião vinculada ao cristianismo; a outra, apesar integrar o passado da Península Ibérica, era uma crença em processo de eliminação²⁰¹.

A revolta dos mouriscos e as crônicas situam-se tanto no espaço da cidade como no campo e ainda no intermediário: a serra, o “local” da fuga e das escaramuças entre mouriscos e os exércitos que os perseguiram a “guerra de montanha” a que se refere Hurtado²⁰². Na crônica de Marmol o olhar mais abrangente se encontra nas revoltas mouriscas das Alpujarras (o campo próximo da cidade de Granada)²⁰³.

Pondero que Marmol tenha se debruçado com mais atenção à violência perpetrada nas Alpujarras pelos mouros e por bandoleiros norte-

¹⁹⁹ ZEMON DAVIS, op. cit., 2012, p. 11.

²⁰⁰ Como Zemon Davis indica baseando-se em Janine Estebe. Idem.

²⁰¹ Além da questão vista acima quanto ao desprezo da cultura árabe-muçulmana (mudéjar) em contraponto ao medo do turco. Se o Islã estava sendo eliminado da Península Ibérica, a sua versão Otomana provocava medo e cautela como vemos adiante.

²⁰² *Guerra de Granada*, op. cit., Libro III, Cap. 31, Flv. 89.

²⁰³ Castillo Fernández observa que Marmol teria realizado uma periodização própria do conflito e dedica mais espaço aos primeiros compassos pois em sua visão teria detectado uma decrescente densidade informativa nos sucessivos pontos. Dentro deste mapa a narração sobre o momento inicial da sublevação e os primeiros sete meses da guerra (com as matanças de cristãos na Alpujarra e as campanhas de Mondéjar e los Vélez, o recrudescimento da revolta e a sua extensão ao oeste, a mudança de rumo com don Juan de Áustria e a violenta sucessão de Aben Aboo (final de dezembro de 1568 a julho de 1569) ocupa os livros de IV a VI e se constituem em 55% da parte dedicada ao conflito e 43% de toda a crônica. Já os livros VII e VIII tratam do apogeu da guerra (coincidindo com a maior expansão rebelde), as últimas incursões do exército de los Vélez e as intensas campanhas de don Juan de Áustria e do duque de Sesa (agosto de 1569 a maio de 1570), correspondendo a 31% do relato bélico (dez meses de guerra). Os livros de IX e X tratam do último ano da revolta, incluindo negociações de paz de Andarax e a chamada guerra de Ronda, a campanha de Requensens na Alpujarra, a deportação dos mouriscos, o fim das grandes operações militares e a morte de Aben Aboo (maio de 1570 a março de 1571) perfazendo 14% do espaço dedicado ao conflito. CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p.333.

africanos porque por sua própria natureza chame mais a atenção do que as demais fases do conflito, que tendem a avançar de forma mais lenta e como um processo em marcha: já se sabia que os mouriscos foram derrotados e porquê. Como uma crônica a ser usada como propaganda ou de apologia da expulsão, descrever as violências em detalhe parece uma ideia plausível.

Se os acontecimentos nas Alpujarras foram precipitados por uma explosão frustrada no bairro granadino do Albaicin, a forma como se desenvolve em cada espaço é diversa. Marmol conta que nessa região os mouriscos atacam em especial (mas não exclusivamente) igrejas, religiosos e cristãos velhos que permanecem próximos, enquanto em Granada existem outros problemas relacionados ao conflito, mais conectados com as elites mouriscas e os dirigentes cristãos de Granada desde a queda do rei *nasrida*.

Alguns dos problemas da família Mendoza (tradicional aliada de Rui Gómez de Silva) que não se relacionavam com os mouriscos se somavam à ascensão de indivíduos como Diego de Deza, firme defensor da ortodoxia católica e em meados da década de 60 instalado solidamente na Corte. Em Granada Deza, presidente do Conselho Real de Castela, defendia a intensificação das perseguições aos mouriscos e se chocava, portanto, com a linha de atuação política tradicional dos Mendoza. Esta família adotava uma visão conciliadora e um certo *laissez faire* no que dizia respeito às práticas cripto-muçulmanas dos mouriscos, além da negociação com o grupo (o coletivo demográfico mais importante do reino) visando a assegurar-se da colaboração fiscal, essencial para o sustentáculo do sistema defensivo da própria Capitania Geral. Soma-se a isto a política de evitar tensões e em consequência a explosão de um possível conflito neste território que ainda era considerado de fronteira²⁰⁴.

A dicotomia entre o mourisco do campo e da cidade propicia lembrar que, para alguns humanistas no campo os indivíduos da comunidade estariam mais conectados com a sua cultura religiosa original. A vida nas cidades propiciaria uma mescla com os cristãos velhos e faria com que a sua fé se

²⁰⁴ JIMÉNEZ ESTRELLA, op. cit., 2009, p. 226-227.

enfraquecesse, como postula Pedro de Valência muitas décadas mais tarde no *Tratado sobre los moriscos de España*.

... esta gente que havia en los Campos, es de contraria profession de vida à la nuestra van multiplicandose mucho, son fuertes y exercitados si dan en nosotros, destruiros han. Acometerlos con Guerra no es seguro: convidemoslos que se vengan à vivir a las Ciudades y se mezclen con nosotros y para esto ofrezcamoles toda honra, y buen trato y los casamientos de nuestras Hijas las mas hermosas y nobles para sus Hijos los que ellos quisieren y escogieren.²⁰⁵

Como vimos, as minorias mourisca e protestante em sua relação com o poder hegemônico para cada caso (espanhóis e católicos no primeiro caso) ou na sua condição de considerados hereges em segredo²⁰⁶ apresentam algumas similaridades. Zemon Davis lembra que as observações de estudiosos do tema sobre a iconoclastia popular (bem como da violência popular católica) insistem na presença de um forte elo entre o conflito religioso e questões econômicas²⁰⁷. No caso mourisco, como já visto, estas duas dimensões ocupam um lugar relevante já que a minoria mesmo após o batismo arcava com mais impostos, além das custas inquisitoriais²⁰⁸ e outros abusos já relatados anteriormente.

Alguns focos são convergentes: heresia (a percepção existe para ambos os lados), exploração de um grupo que também é pobre ou em

²⁰⁵ *Tratado acerca de los moriscos de España*, por Pedro de Valencia, Fol. 115 e Flv. 166 [Mss. 8888, BNE, livro impresso digitalizado]. Tradução minha: "... esta gente que existis nos Campos, é de contrária profissão de vida à nossa vão se multiplicando muito, são fortes e exercitados se dão em nós, destruir-nos hão. Ataca-os com Guerra não é seguro: convidemoslos que venham a viver nas Cidades e se misturem conosco e para isto ofereçamos-lhes toda honra, e bom trato e os casamentos de nossas Filhas as mais formosas e nobres para seus Filhos os que eles quiserem e escolherem."

²⁰⁶ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro Segundo, Cap. Primero, Fol. 32 e FV. 32. "Los demás, aunque no eran moros declarados, eran herejes secretos, faltando en ellos la fe y sobrando el baptismo; y quanto mostraban ser agudos y resabidos en su maldad, se hacían rudos e ignorantes en la virtud y doctrina. Si iban a oír misa los domingos y días de fiesta, era por cumplimiento y porque los curas y beneficiados no los penasen por ello. Jamás hallaban pecado mortal, ni decían verdad en las confesiones. Los viernes guardaban y se lavaban, y hacían la zalá en sus casas a puerta cerrada, y los domingos y días de fiesta se encerraban a trabajar."

²⁰⁷ DAVIS, Natalie Zemon. The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France. *Past & Present*, n. 59, May/1973, p. 54.

²⁰⁸ Gastos na prisão, dos papeis do processo, embargo, confisco e/ou perda dos bens, fianças, e exploração dos trabalhadores, no caso dos senhores.

processos de empobrecimento (em muitos casos) e de disciplinamento social, aspectos messiânicos e apocalípticos (explorados em outro capítulo).

Os cronistas descrevem dois tipos de mouriscos neste caso: os mouros (levantados) e ou "*moros de paces*" (não participaram dos levantes). Este tipo de comportamento verifica-se em outros casos de tumultos: Desan atenta para a divergência no agir na comunidade, "de tal forma que alguns membros optavam pelo tumulto e outros não?"²⁰⁹. Isso indica que embora a opressão que pesava na comunidade mourisca fosse suportada de formas diversas, talvez pelo modo de evangelização, o medo da Inquisição e do governo, falta de uma rede ou por ter mais a perder (filhos, bens), além de razões de ordem individual.

Se muitos mouriscos não participaram dos massacres outros chegaram a permanecer do lado dos cristãos velhos, escondendo-os dos revoltados e tendo sido castigados por isso

Y porque una muger Morisca de las principales de la taa les reprehendió los sacrilegios y maldades que hacian, y quitó á los muchachos las hojas de un misal que traían haciendo pedazos, le cortó un herege de aquellos la cabeza.²¹⁰

Cabe também o exame dos valores e rituais comunitários dentro do que se convencionou chamar de comportamento popular²¹¹. Tanto Thomson como Davis se concentraram nos aspectos ritualizados e teatrais da ação das massas enquanto expressão popular e comunitária e no fato de que certos padrões rituais ajustavam a sua violência a um contexto simbólico coerente, dotando suas ações de legitimidade e significado. Ao propiciar a investigação dos pequenos atores, mouros e mouras²¹², e tentar entender as motivações para suas ações de acordo com as fontes disponíveis, podemos observar a

²⁰⁹ DESAN, Suzanne. Massas, Comunidade e Ritual na obra de E.P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 77.

²¹⁰ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granad*, op. cit., Libro quarto, cap. XXI, Fol. 80. "E porque uma mulher Mourisca das principais da taa chamou-lhes a atenção para os sacrilégios e maldades que faziam e pegou dos garotos as folhas de um missal que traziam fazendo-o em pedaços, um herege daqueles cortou-lhe a cabeça." (tradução minha)

²¹¹ DESAN, In: HUNT, op. cit., p. 64-65.

²¹² Nas crônicas os revoltados não costumam ser denominados de mouriscos devido ao seu status de revoltados: são chamados de mouros e mouras.

revolta dos mouriscos abrange um conjunto de situações, atacando em especial figuras que representam a autoridade eclesiástica e quem deles toma partido: cristãos velhos, mouriscos de paz, mulheres e até crianças. Participam de saques e o que não se destrói ou estraga, leva-se embora, como despojo de guerra.

Estes personagens menores – muitos anônimos (os nomeados são os líderes da rebelião e um ou outro *monfíe*²¹³) buscando legitimação de seus costumes, e num momento mais imediato, ocasião para os tumultos²¹⁴, tinham uma meta: destruir o domínio católico de Granada, livrando-se da opressão a que eram submetidos. A legitimação para além da força do grupo em suas ações violentas residia pela sua natural e quase ancestral existência no reino de Granada com o objetivo de uma volta a um mundo existente antes da derrocada do rei mouro. As profecias apontam para isto, bem como as expressões usadas pelos mouros no momento das agressões. Junto com sacrilégios e ações iconoclastas, os revoltados por vezes ofereciam a suas vítimas a salvação no Islã, originando atos de martírio de religiosos, homens, mulheres e crianças. Invertia-se a situação de controle religioso e de conversões forçadas a que foram obrigados a se submeter, buscando com isso não atos de proselitismo religioso, mas a vingança contra a sociedade cristã que os oprimia com o controle por meio uma fé (ou *seita*) estranha.

Existe outro ponto que precisa ser levado em conta. Neste período e desde a Idade Média existia no mundo cristão uma percepção bastante assentada a respeito do Islã e dos otomanos: o medo do turco e de suas ações, associadas a uma crueldade desumana. Embora estejamos aqui nos referindo a narrativas que tratam de populações recém cristianizadas, o grande problema era que praticavam (ou eram suspeitas de praticar) rituais da “seita muçulmana”.

Apesar disso, para os cristãos não era difícil associa-los aos turcos e, conseqüentemente, à forma como estes eram representados em crônicas e

²¹³ As vítimas cristãs por sua vez e os supliciados tem nome e sobrenome. Talvez porque Marmol colheu as informações de quem conhecia essas pessoas e não sabia quem eram os mouros.

²¹⁴ ZEMON DAVIS, op. cit., 1973, p. 54; “We will look at the goals, legitimation and occasions for riots; at the kinds of action undertaken by the crowds and the targets for their violence; and briefly at the participants in the riots and their organization.”

outros escritos da época. Afinal, como Alonso del Castillo escreve num panfleto incluído na crônica de Marmol²¹⁵, o turco os influenciava e os iludia prometendo ajuda-los: afirma, entre outras coisas nesse texto, que os turcos vão rir da cara dos mouriscos e roubar as suas mulheres e que tudo era uma conspiração daqueles²¹⁶. Se isto era real ou não, para os cronistas certamente havia influência daquele (e de seus aliados norte-africanos) nos levantes e a violência também estaria sob a sombra do turco feroz e inumano.

Edelmayer lembra que seriam pelo menos três os estereótipos encontrados em documentos dos séculos XV, XVI, XVII e XVIII sobre os turcos e o Império Otomano: o sequestro ou assassinio de crianças; a escravização de pessoas, em especial mulheres e jovens e por fim, a excessiva e sanguinária brutalidade dos turcos²¹⁷. Dois destes motivos encontram-se nas crônicas e documentação a elas associadas, o primeiro e último: crianças mortas (algumas com alguma articulação de ideias se lançavam ao martírio), bem como a crueldade e maldade dos mouros levantados. O segundo é denunciado no panfleto de del Castillo. Aponta que os cristãos da Idade Moderna percebiam no turco pessoas excessivamente cruéis: “homens com turbantes matam mulheres nuas (...), assassinam crianças, torturam homens, queimam cidades e vilas”²¹⁸. Vários seriam os motivos para as representações do turco em diversas partes da Europa, segundo Edelmayer, “repletas de clichês e preconceitos” isto se daria pela instrumentalização destas visões objetivando conseguir disciplina social dos súditos e dinheiro dos Estados do império e territoriais para a defesa de fronteiras, renovar fortalezas e manter essa fronteira militar²¹⁹.

²¹⁵ Este panfleto que Del Castillo verteu para o árabe, visava a dissuadir os mouriscos revoltados a se entregarem e desistirem da guerra contra o monarca espanhol,

²¹⁶ *Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado por mi El licenciado Alonso del Castillo, romançador del Santo Officio*. Publicado por la Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia a cargo de José Rodríguez, 1852, p. 16,17.

²¹⁷ EDELMAYER, In: RI JÚNIOR, Arno Dal; ORO, Ari Pedro, op. cit., p. 200-202.

²¹⁸ EDELMAYER, In: RI JÚNIOR, Arno Dal; ORO, Ari Pedro, op. cit., p. 203-204. Lendas populares onde os turcos eram chamados de “inimigos mortais do nosso nome e da nossa fé cristã”, “inimigos mortais da Cristandade”, “infames cruéis, horríveis e raivosos inimigos mortais” provinham sobretudo do oeste da Hungria, da Croácia e das províncias austríacas (Ístria da Baixa Áustria e do antigo ducado de Carníola, atual Eslovênia)

²¹⁹ Ibidem, p. 206. Ainda que considere estas reflexões faço reparo em certos termos usados pelo autor: “preconceitos” e “estereótipos” que me parecem além de anacrônicos um tanto complicados. Tratar das representações dos muçulmanos, por exemplo, usando a categoria

É preciso lembrar também que o século XVI (um processo que já vinha se desenvolvendo desde o final da Idade Média) carrega uma mudança de percepção do Islã. Muitos humanistas já não levavam em conta os árabes e pela sua religião (em especial se comparados aos séculos anteriores em especial o XII), por não representarem mais “a passagem obrigatória para a filosofia e as ciências gregas, sobretudo depois que foi possível ter acesso direto aos textos originais existentes”²²⁰. Essa indiferença pelo Islã e para as contribuições árabes é vista por Himmich como uma das atitudes que teriam concretizado uma tomada de consciência da inutilidade da evangelização da região da atual Andaluzia além do declínio da representação dos árabes o que em sua visão teria se expressado pelo desuso da expressão “sarracenos”, substituída pela imagem do “turco”, que passa a sinônimo da essência islâmica²²¹. Embora este autor apresente uma hipótese para o fracasso da efetiva evangelização dos mouriscos, não acredito que seja a única causa, mas fruto de vários problemas talvez associados ao distanciamento do conhecimento do mundo árabe-islâmico peninsular que entra em decadência na Península Ibérica com a retomada cristã. As avaliações dos próprios humanistas hispânicos (muitos jesuítas) consideravam esse malogro como vinculado à falta de religiosos com competência e conhecimento deste processo na região (e dos próprios conceitos trazidos pela contrarreforma tridentina), as dificuldades na comunicação pelo desconhecimento do árabe por parte dos evangelizadores e ao papel da Inquisição, gerando medo, desconfiança e revolta pelos procedimentos adotados.

Sobre a relação árabe-turca, Márquez Villanueva nota que os mouriscos recebiam um olhar de mal disfarçado desdém, como muçulmanos de segunda ou terceira classe e como povo humilhado e escravo o que era

estereotipo além de simplificar as discussões, essencializa a discussão para um binarismo que não explora as relações entre estes dois grupos humanos em toda a sua complexidade. SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 311.

²²⁰ HIMMICH, Bensalem. A visão que a Europa Latina tem do Islã: Momentos e Desafios. RI JÚNIOR, Arno Dal; ORO, Ari Pedro. *Islamismo e Humanismo Latino. Diálogos e Desafios*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 122.

²²¹ Idem. Este processo vinha se consolidando desde a ascensão dos Otomanos como força muçulmana no Mediterrâneo, o que tinha sido apontado no século XIV por Ibn Khaldoun.

potencializado por uma "excessiva disparidade, falta de tradição e mutuo desconhecimento"²²².

Existiam, para além disto, outras associações com a violência dos mouros. Os cronistas, Marmol em especial, referem-se não poucas vezes a atos de vingar e a vingança²²³ que pode remeter ao controle social que vinha sendo implementado contra as práticas dos mouriscos.

y con deseo de vengar su ira en el sacerdote de Jesu-Christo, fueron á la casa donde estaba, y rompiendo las puertas, le sacaron, y le llevaron desnudo y descalzo, las manos atadas atrás, por las calles haciéndole muchos malos tratamientos; y presentándole delante de los monfis y de los regidores de aquellos lugares, le dixerón dos de ellos, llamados Benito de Abla y Diego de Abla, si queria ser Moro, y que le dexarian la vida.²²⁴

A desumanização das vítimas cristãs-velhas pelos mouriscos pode ter tido forte vínculo com as práticas compulsórias de ritos do cristianismo que os mouriscos tinham que realizar, num ambiente de constante vigilância. A pressão permanente tanto por parte da Inquisição ou das pessoas próximas aos mouriscos indica um ambiente de exacerbação do sentimento de perseguição, desesperança e opressão de uma população que não tinha abandonado (completamente) crenças e práticas relacionadas com o Islã e, conseqüentemente, teria uma relação distante do “sagrado cristão”. O batismo sem a correspondente evangelização teria redundado nesse estado de coisas, além dos acordos que prolongavam prazos para efetivas abolições de práticas contidas nas pragmáticas de 1566-67. Se ainda permaneciam muçulmanos (ou conservavam resquícios da crença no Islã), a sua relação com o cristianismo era de dissimulação e com as revoltas, ao se romperem as relações de

²²² MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 101-102.

²²³ Em sua crônica, Hurtado cita um discurso de Fernando El Zager onde informa que a vingança era a causa mais justificada por parte dos mouriscos. Guerra de Granada, op. cit., Livro I, Cap. 7, Fol. 12. Nessa crônica as menções explícitas a vingar e vingança pelos mouriscos são de seis. No caso da crônica de Marmol as menções chegam a 21.

²²⁴ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granad*, op. cit., Libro Quarto, Cap. XX, Flv. 78. Tradução minha: “ e com desejo de vingar a sua ira no sacerdote de Jesu-Christo, foram à casa aonde estava, e quebrando as portas, o toraram e levaram nu e descalço, as mãos amarradas por trás, pelas ruas tratando-lhe mal e apresentando-o diante dos *monfies* e dos *regidores* [alcaldes ou concejales] desses lugares, foi-lhe dito por dois deles, chamado de Benito de Abla e Diego de Abla, se queria ser mouro, e que lhe deixariam a vida.”

opressão com a maioria cristã (e o medo ou a dominação), a violência passa a ocupar esse espaço.

Sánchez Ramos lembra que o ápice das violências ocorreu quando foram martirizadas a maioria dos cristãos velhos que caíram em mãos dos revoltados notando que as datas coincidiam com as celebrações do Natal (as chamadas de *Navidades de Sangre*). Este autor traz à baila uma crença popular que remetia ao martírio desde a Antiguidade numa terra marcada por este sofrimento²²⁵. Assim, o martírio de crianças nas Alpujarras teria uma relação mais profunda (para os cristãos) do que a mera revolta, remetendo ao começo dessas festividades a partir da queda do reino muçulmano de Granada²²⁶.

Nota ainda Sánchez Ramos que, se no segundo quartel do século XVI, esta festa na cidade foi reduzida a uma cerimônia religiosa, sem excessos carnavalescos da época medieval, na área rural se manteve e adquiriu matizes especiais na Alpujarra, enfatizados pelo levante dos mouriscos. Constata que o imaginário popular teria transmutado a degola de inocentes da antiguidade com os martírios no Natal de 1568, com os cristãos-velhos identificando-se com pessoas limpas de pecado e mais especificamente de seus filhos inocentes²²⁷. O cronista Marmol indica esta associação em seu relato

sacaron de alli el dia de los Inocentes á los sacerdotes, que eran tres clérigos beneficiados, llamados Bartolomé de Herrera, Beltran de las Aves, y Rodrigo de Molina, y al sacristán Alonso Garcia, y á dos hijos suyos, y á otros muchos legos que tenian presos de aquel lugar, y de los otros cercanos; y antes de matarlos untaron á los clérigos los pies con aceyte y pez, y

²²⁵ SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. El culto a la infancia en las Alpujarras orientales: del martirio de niños en la guerra morisca al devocionario contrarreformista. In: RUIZ FERNÁNDEZ, José; VÁZQUEZ GUZMÁN, Juan Pedro. *La religiosidad popular y Almería: Actas de las V jornadas de Religiosidad Popular. Religiosidad Popular: V Jornadas. 4, 5, 6 y 7 de octubre de 2007*. Instituto de Estudios Almeirenses, 2010, p. 213-240.

²²⁶ Ibidem, p. 215 A festividade dos Santos Inocentes na cidade da Alhambra era organizada pela irmandade do Corpus Christi, Ánimas e Misericórdia, corporação que entra na cidade com os Reis Católicos com suas constituições aprovadas em 1502. Era celebrada em todas as catedrais da região da atual Andaluzia. Tal festa remetia aos meninos que Herodes mandou assassinar em sua perseguição do Menino Jesus, segundo o Evangelho de São Mateus (p. 214)

²²⁷ Ibidem, p. 216.

poniéndolos sobre un brasero ardiendo les dieron cruelísimos tormentos²²⁸.

Se no Antigo Regime a infância era um algo que valia pouco em si, Sánchez Ramos lembra que a inocência desta fase se constituía em recurso catequético e de fervor de primeiro grau. Assim, o devocionário hispânico oferece exemplos destes casos em especial: uma tenra infância martirizada por muçulmanos ou hebreus (embora não fossem os únicos casos)²²⁹. Em seu estudo sobre o devocionário *martirial alpujarenho*, o historiador destaca que neste período (sec. XVI ao XVIII) a degola de meninos na guerra dos mouriscos incorporava novamente o tema da religiosidade popular do momento, e no âmbito granadino, um elemento a mais de união com a morte²³⁰. Embora mais uma centena de casos tenham se verificado neste conflito, nem todos foram documentados. Sobre o caso de Gonzalico Valcárcel além de Marmol um jesuíta Francisco A. Hito dedica linhas em *Mártires de la Alpujarra em la rebelión de los moriscos* (1568) ao menino de dez anos

Estaba en la iglesia de Uxixar un niño de edad de diez años, llamado Gonzalo, hijo de Gonzalo de Valcazer vecino de Mayrena, el qual viendo que sacaban á matar á su padre, hincó las rodillas en el suelo delante del altar mayor, y llorando tiernamente rezó el Credo, y rogó á Dios diese esfuerzo á todos aquellos Christianos para morir por su santa fe catholica; y levantándose de la oración con tanto animo que admiraba, pasó por junto á su padre, y fue á donde estaba su madre con las otras mugeres, y le dixo: "Señora madre, sea vuesa merced constante en la fe de Jesu-Christo, y muera por ella, como lo hace mi señor padre." Y estandola animando á ella y á las otras Christianas, llegaron á él dos monfis, y le dixerón: "Que si queria ser Moro le harian mucho bien; y que llamase á Mahoma, como hacian ellos." El qual les respondió: "Que era Christiano, hijo de Christianos, y había de morir por Jesu-Christo." Y aunque le pusieron una ballesta armada con una xara á los pechos, amenazándole que le matarían, si no llamaba á Mahoma, jamas quiso hacerlo. Y entonces dixo uno de los monfis: "Saquemosle fuera, y muera con su padre, que

²²⁸ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granad*, op. cit., Libro Quarto, Cap. XXVII, Flv 75. Tradução minha: "tiraram dali o dia dos Inocentes aos sacerdotes, que eram três clérigos beneficiados, chamados Bartolomé de Herrera, Beltran de las Aves, e Rodrigo de Molina e ao sacristão Alonso Garcia e dois filhos seus e a outros muitos leigos que tinham presos daquele lugar, e dos outros próximos; e antes de os matar besuntaram os pés dos clérigos com azeite e peixe, e colocando-os sobre um braseiro ardente foi-lhes dado tormentos cruelíssimos"

²²⁹ SÁNCHEZ RAMOS, op. cit., 2010, p. 220.

²³⁰ SÁNCHEZ RAMOS, op. cit., 2010, p. 220.

tan perro es como él." Y viendo el niño que las mugeres lloraban por ver que le querían llevar á matar, volvió el rostro á ellas, diciendoles: "Señoras, por qué lloran vuestras mercedes? Sepan que todos los Christianos, que mueren hoy, son mártires, que padecen por Jesu-Christo, y van á gozar de él." Y volviendo á su madre con un semblante piadoso, le dixo: "Señora madre, de buena gana voy á morir con estos Christianos: solo me da pena que la dexo sola, porque ciertamente viendo morir unas muertes tan lindas como estas, no sé quien desea quedar en el mundo." Y diciendo estas y otras palabras de consolación y piedad, que parecían exceder á su capacidad, llegaron otros hereges á él, y atándole las manos atrás, le sacaron azotando de la iglesia; y el niño iba diciendo: "Señores, salganme á ver morir por Jesu-Christo, que voy á gozar de su reyno. Señora madre, no tenga pena." Y teniéndole fuera de la iglesia, volvieron los Moros á persuadirle que se tornase Moro, y no le matarían; y viendo quan poco les aprovechaba, le llevaron al lugar de Lucaynena, que está media legua de Uxixar, y allí le mataron á cuchilladas, y después le jugaron á la ballesta. Certificónos un Moro de los que se hallaron presentes, que hasta que dio el alma á Dios no dexó de llamar á Jesu-Christo. Exemplo grande de su divina providencia, y triunfó glorioso de sus enemigos, que pensaban triunfar de él!²³¹

²³¹ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granad*, op. cit., Libro Quarto, Cap. XXVI, Fl 74v e 75. Tradução minha: "Estava na Igreja de Uxixar um menino da idade de dez anos, chamado Gonçalo, filho de Gonçalo de Valcacer vizinho de Mayrena, o qual vendo que pretendiam matar o seu pai, apoiou os joelhos diante do altar maior, e chorando ternamente rezou o Credo, e rogou a Deus desse esforço a todos aqueles Cristãos para morrer por sua santa fé católica; e levantando-se da oração com tanto ânimo que era de admirar, passou para perto do seu pai e foi aonde estava a sua mãe com as outras mulheres e lhe disse: "Senhora mãe seja vossa mercede constante na fé de Jesu-Cristo e morra por ela, como o faz o meu senhor pai". E ao estar animando-a e às outras Cristãs chegaram a ele dois monfies e lhe disseram: "Que se queria ser Mouro lhe fariam muito bem, e que chamasse a Maomé, como faziam eles". O qual lhes respondeu: "Que era Cristão, filho de Cristãos, e haveria de morrer por Jesu-Cristo." E ainda que lhe colocaram uma arma afiada ao peito, ameaçando-o que o matariam se não chamava a Maomé, jamais quis fazê-lo. E então disse um dos monfies: "Joguemo-lo fora, e morra com o seu pai, que é tão cão quanto ele". E vendo o menino que as mulheres choravam por ver que o queriam levar para matá-lo, virou o rosto para elas, dizendo-lhes: "Senhoras por quê choram vossas mercês? Saibam que todos os Cristãos, que morrem hoje são mártires, que padecem por Jesu-Cristo e vão se deliciar dele." E virando-se a sua mãe, com um semblante piedoso disse-lhe: "Senhora mãe, de boa vontade vou morrer com estes Cristãos: só me dá penas que a deixo só; porque certamente vendo morrer umas mortes tão lindas como estas, não sei quem deseja ficar no mundo". E ao dizer estas e outras palavras de consolação e piedade, que pareciam exceder a sua capacidade, chegaram outros hereges a ele, e amarrando-lhe as mãos atrás, o tiraram da igreja espancando-o; o menino ia dizendo: "Senhores, tirem-me para ver morrer por Jesu-Cristo, que vou a gozar de seu reino. Senhora mãe, não tenha pena." E mantendo-o fora da igreja, voltaram os Mouros a lho persuadir que se tornasse mouro, e não o matariam; e vendo o quão pouco o aproveitava, levaram-no ao lugar de Lucaynena, que está a meia légua de Uxixar, e ali o mataram a facadas, e depois o jogaram com uma arma [ballesta]. Certificou-o um Mouro dos que se encontravam presentes, que até que deu sua alma a Deus não deixou de chamar a Jesu-Cristo. Exemplo grande de sua divina providência, e trunfó glorioso de seus inimigos, que pensavam trunfar dele."

Este personagem, conforme Sánchez Ramos indica tornou-se um dos mártires que mais abasteceram o imaginário alpujarenho e mesmo o clero granadino, que propiciou um “referente idôneo à Santa Inocência²³². Embora Marmol tenha construído a sua crônica contemplando testemunhos de diversos martírios, este se constitui na descrição mais completa. A narrativa destes atos de devoção, como podemos observar, desempenha um forte papel na representação de mouros cruéis e sem piedade, que insistiam em fazer uma apologia da “seita maométrica” durante as sessões de iconoclastia, ataques e saques de igrejas e pessoas próximas.

Ao mesmo tempo, algumas questões poderiam ser elencadas, pois como Sánchez Ramos nos informa, as festividades com origem medieval (ou da antiguidade) vinham sendo realizadas ao longo do século XVI, embora com mudanças devidas à determinações contrarreformistas. A guerra e as crueldades que carrega propiciaram um avivamento dos ritos ligados às crianças martirizadas, em especial, pelas narrativas do suplício de Gonzalico.

A atitude da criança que se recusa a aceitar a heresia maometana reiterando a sua fé, o seu batismo deixou forte impressão. Referindo-se ao século XVI, Prosperi observa que o batismo tornava-se cada vez mais parecido com uma fronteira entre Estados em guerra: a marca de identidade religiosa dividia os cristãos dos hebreus e dos muçulmanos²³³. O batismo, no mundo católico continuou a ser a única porta para o paraíso²³⁴, e o menino aparentava ter conhecimento disto recusando abrir mão da fé cristã, ser poupado e perde a alma, aceitando seu destino e a salvação eterna. Era atroz vilania dos mouros levantados em sacrificar uma criança cristã que seria merecedora de maior compaixão por ser apresentada como a idade mais carente de auxílio²³⁵.

Já pelo prisma dos mouriscos, cabe indagar qual seria a percepção sobre estas festividades cristãs: mais um rito herético ou apenas uma situação de confronto que ao não redundar em conversões ao Islã avivavam a violência do grupo revoltado? De acordo com fontes consultadas não temos como

²³² SÁNCHEZ RAMOS, op. cit., 2010, p. 222.

²³³ PROSPERI, Adriano. *Dar a Alma. História de um infanticídio*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 221.

²³⁴ Ibidem, p. 118.

²³⁵ Ibidem, p. 95.

responder a esta pergunta, embora de modo geral possa sugerir que o martírio de crianças tende a se enquadrar na violência da comunidade em revolta, já que o alvo principal eram os religiosos católicos e quem estava próximo deles no momento dos eventos acaba sucumbindo junto. Entretanto ao comparar contos sobre perdão e relatos sobre tumultos religiosos de Católicos e Protestantes, Zemon Davis chama a atenção para que ambos os gêneros apresentam similaridades quanto ao aspecto "festividade e religião". Assim ela nota que tumultos religiosos giram em torno de dias santos, eventos litúrgicos, e mesmo Mardi Grass.²³⁶

Embora não faça menção ao menino Gonzalico, supliciado em Uxixar (ou Ugijar), Hurtado também se refere ao martírio sofrido pelo lado cristão e a associação com os tempos de Cristo, embora seja mais genérico em sua menção sem ter como Marmol associado as datas com a celebração dessa festividade²³⁷

Fue gran testimonio de nuestra fe i de compararse con la del tiempo de los Apóstoles; que en tanto numero de gente como murió a manos de infieles ninguno hubo (aunque todos o los mas fuesen requeridos i persuadidos con seguridad autoridad i riquezas, i amenazados i puestas las amenazas en obra) que quisiese renegar; antes con humildad i paciencia Christiana las madres confortavan a los hijos, los niños a las madres, los Sacerdotes al pueblo, i los mas distraídos se ofrecian con mas voluntad al martirio. Duró esta persecución quanto el calor de la rebelión...²³⁸

Por fim é preciso lembrar que o culto aos mártires se não era nada novo na sociedade europeia ou mais especificamente na ibérica foi no século XVI quando sofreu uma redescoberta (ou reativação como Betrán coloca²³⁹) de

²³⁶ ZEMON DAVIS, op. cit., 2012, p. 25-26.

²³⁷ SÁNCHEZ RAMOS, op. cit., 2010, p. 217.

²³⁸ Guerra de Granada, op. cit., Flv. 23. Tradução minha: "Foi grande testemunho de nossa fé e de se comparar com tempo dos Apóstolos, que em tanto número de gente como morreu em mãos de infieis nenhum existiu (ainda que todos os mais fossem requeridos e persuadidos com segunda autoridade e riquezas e ameaçados e postas as ameaças em obra) que quisesse renegar; antes com humildade e paciência Cristã as mães confortavam aos filhos, os meninos às mães, os Sacerdotes ao povo, e os mais distraídos se ofereciam com mais vontade ao martírio, Durou esta perseguição quanto o calor da rebelião..."

²³⁹ BETRÁN, José Luis. "Aun a costa de la propia vida". Martirio y misión en le mundo ibérico de la Edad Moderna. In: BETRÁN, José Luis; HERNÁNDEZ, Bernat; MORENO, Doris (ed.). *Identities y Fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2016, p. 286. "Durante la Edad

maneira extraordinária em toda a Europa. O que explicaria isso seriam a excisão religiosa promovida pelas guerras de religião e a expansão ultramarina²⁴⁰. No primeiro caso temos as mortes violentas ocorridas em ambos os lados, propiciando a cada confissão religiosa proclamar novos mártires entre os seus próprios justificados pela fé. Deu-se a partir disto o que Betrán denomina de “guerra de opinião, impressa e iconográfica em diversos meios²⁴¹, caso da crônica de Marmol e seus mártires crianças e licenciados durante a revolta.

Já a expansão ultramarina acompanhada do proselitismo sobre os habitantes dos recém “descobertos” territórios foi acompanhada de outros processos (como intercâmbio comercial), coincidindo com movimentos de renovação cristã. Com a chegada de novos missionários a os novos territórios aconteceu a inevitável consequência do martírio²⁴². Assim mais uma vez a característica tão ibérica da fronteira religiosa ou civilizatória constituiu-se num “nicho vital em que foram gestadas as histórias de novos mártires modernos”, como explica Betrán, quem considera o estudo do martírio como categoria histórica dentro da civilização cristã²⁴³.

Geertz postula que a “perspectiva religiosa” (uma dentre outras) é um modo de ver significando discernir, apreender, compreender e entender; trata-se de uma forma particular de olhar a vida, de construir o mundo²⁴⁴. De modo complementar 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 moral²⁴⁵. Assim, mesmo diante

Media, en una sociedad europea donde la fe cristiana era predominante, el martirio pareció perder protagonismo y quedó relegado al recuerdo de los tiempos fundacionales, a excepción del mundo fronterizo con el Islam en la España califal del siglo X o en acciones de los misioneros mendicantes del norte de África entre los siglos XII y XIV.”

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 283-295.

²⁴¹ *Idem*.

²⁴² BETRÁN In: BETRÁN; HERNÁNDEZ; MORENO (ed.), op. cit., p. 287.

²⁴³ *Ibidem*, p. 284-287.

²⁴⁴ GEERTZ, op. cit., p. 126. Para mais sobre o assunto ver também p. 128 onde o autor diferencia a perspectiva religiosa daquelas do senso comum, da científica e a da arte. Repousaria no sentido do “verdadeiramente real” e das atividades simbólicas da religião como sistema cultural devotam-se a produzi-lo, intensifica-lo e torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular.

²⁴⁵ GEERTZ, op. cit., p. 140.

de uma sociedade de controle social e da imposição de unificação religiosa pela monarquia, os mouriscos detinham a sua identidade própria (religiosa e de costumes como salienta o mourisco Francisco Nuñez Muley²⁴⁶), e no caso dos revoltados (ou simpatizantes do levante), afastada do catolicismo hispânico do período. Por mais que externamente os mouriscos aparentassem seguir os ritos cristãos, a sua crença original não poderia ser extirpada, pois “é no ritual (comportamento consagrado) que se origina a convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas”.²⁴⁷ Recordamos que as práticas cripto-muçulmanas dos recém convertidos foram compiladas em detalhe pelo padre Pedro Longás, *La Vida religiosa de los moriscos* (1915), apontando a simplificação de certos ritos em caso de necessidade conforme visto em capítulo anterior deste trabalho²⁴⁸.

Após a queda do reino *nasrida*, ainda que os monarcas católicos buscassem por “uma unidade religiosa para compor uma realidade social e política com alma e corpo unificados e uma comunidade de destino único”²⁴⁹, uma parte do grupo dos mouriscos granadinos permanecia em sua lei²⁵⁰ mesmo marginalizados pela Inquisição. Se no cotidiano a ambiguidade domina as relações sociais dos cristãos velhos e mouriscos e em certos momentos até mesmo, como coloca Cardaillac, podem ser estabelecidas relações de boa vizinhança; ocorrendo, porém, a interrupção desta familiaridade por uma confidência ou uma reflexão espontânea que conduzia o mourisco à Inquisição²⁵¹. Estas ambiguidades, de modo geral, não caberiam no turbilhão de uma revolta e na “economia moral” de uma turba.

²⁴⁶ Acredito que as considerações de Geertz forneçam elementos que nos permitam entender este processo, tendo em vista a sua colocação (levando em conta tanto religiões ocidentais como as de sociedades com outras complexidade tradições religiosas) no sentido de que “as disposições e motivações que uma orientação religiosa produz lançam uma luz derivativa, lunar sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo”, este é o ponto que ultrapassa a defesa do mourisco Nuñez Muley quanto às práticas dos mouriscos serem independentes da religião muçulmana. GEERTZ, op. cit., p. 141.

²⁴⁷ GEERTZ, op. cit. p. 128.

²⁴⁸ LONGÁS, Pedro. *La vida religiosa de los moriscos*. Estudio Preliminar por Dario Cabanelas, O.F.M. Granada: Universidad de Granada, 1998.

²⁴⁹ CARDAILLAC, op. cit., p. 55. O historiador destaca o caráter infamante das sanções associadas às vestimentas, à circulação pelas ruas da cidade, ou a proibição permanente de usar joias e tecidos finos.

²⁵⁰ Para usar uma expressão que Schwartz explora em *Cada um na sua Lei*.

²⁵¹ CARDAILLAC, op. cit., p. 22

Em um de seus ensaios sobre protestantes e católicos, Zemon Davis aponta que as diferentes posições quanto “ao sagrado” adotadas por esses dois grupos teriam desempenhado alguma influência na sua conduta em meio ao tumulto, ocorrendo “condições para um massacre sem culpa”. Assim, a transformação efetivada em meio a esses rituais e crenças foi a desumanização das vítimas, e por algum tempo pelo menos o outro “seria um verme a ser eliminado ou demônios a serem destruídos”. Para a autora estes mecanismos de desumanização, verificados de algum modo em momentos de violência católica como protestante, estiveram dentre os mais importantes aprendizados obtidos em sua investigação²⁵².

De acordo com a narrativa de Mármol, os mouriscos parecem saber dos cristãos velhos que atacaram, daí serem classificados pelo cronista de atos de vingança há muito acalentados, por constantes atritos e abusos: “... *y siendo ya noche, no pudiendo dilatar mas el deseo de venganza, mataron á cuchilladas al frayle, desollaron vivo al uno de los mozos, y del otro no supimos lo que hicieron*”²⁵³.

Se em nenhum momento da crônica Marmol faz menção da expressão “guerra santa”, temos o desafio de situar este incêndio granadino não apenas na perspectiva da Monarquia Hispânica em disputa com o Império Otomano, com os mouriscos sendo considerados apenas como possível conspiradores.

Nos estudos sobre as revoltas religiosas na França, Zemon Davis lamenta a falta de análises sobre tumultos religiosos excetuando os pogroms antissemitas (anti-judaicos, no caso) e os movimentos milenaristas²⁵⁴ os quais constatou possuírem evidentes alcances para os contemporâneos, além de aspectos não-religiosos. A historiadora trata do tumulto religioso definindo-o

²⁵² ZEMON DAVIS, op. cit., 2012, p. 16

²⁵³ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granad*, Libro quarto, Cap. XXIV, Flv. 83. Tradução minha: “... e sendo já de noite, não podendo mais dilatar o desejo de vingança, mataram a facadas o frei, esfolaram vivo a um dos moços, e do outro não soubemos o que fizeram.”

²⁵⁴ DAVIS, Natalie Zemon. *The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France*. *Past & Present*, n. 59, May/1973, p. 53. Embora as duas crônicas da guerra de Granada, ainda que de forma diversa, mencionem textos proféticos com elementos escatológicos e milenaristas, é difícil atribuir tão somente a eles a causa das revoltas aqui contempladas. Mesmo que possam eventualmente ser vislumbrados traços de milenarismos nas revoltas, eles vêm acompanhados de outros combustíveis: sociais, econômicos e culturais mais concretos.

preliminarmente como qualquer ação violenta, com palavras ou armas, cometida contra alvos religiosos por pessoas que não agem oficialmente ou formalmente como agentes de uma autoridade política ou eclesiástica²⁵⁵. E no caso do relato das revoltas da crônica de Marmol esta é uma aproximação cabível, uma vez que na descrição dos horrores da guerra, o cronista os atribui sobretudo a um grupo de gente enfurecida, que poderia ser associada uma turba de mouriscos atacando igrejas e quem que nesses edifícios se abrigasse

El qual por quitarse de delante á Farax Abenfarax, el mesmo día le mandó que fuese luego con su gente y la que mas pudiese juntar á la Alpuxarra, y recogiese toda la plata , oro y joyas que los Moros habían tomado, y tomasen asi de iglesias, como de particulares, para comprar armas de Berbería. Este traydor publicando que Granada y toda la tierra estaba por los Moros, yendo levantando lugares, no solamente hizo lo que se le mandó, mas llevando consigo trecientos monfis salteadores de los mas perversos del Albaycin, y de los lugares comarcanos á Granada, hizo matar todos los clérigos y legos que halló captivos, que no dexó hombre á vida que tuviese nombre de Christiano , y fuese de diez años arriba, usando muchos géneros de crueldades en sus muertes, como lo diremos en los capitulos del levantamiento de los lugares de la Alpuxarra.²⁵⁶

²⁵⁵ DAVIS, op. cit., p. 52.

²⁵⁶ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit, Libro Quarto, cap. VII, Flv. 63. O impresso com o qual trabalhamos neste trabalho apresenta neste caso algum problema pois possui dois “libros quartos” ao contrário de outros com o que cotejamos (caso daquele de 1797) embora pareça se tratar apenas de ordem pois os “dois libros quartos” do impresso de 1600 não são iguais em conteúdo, indicando apenas erro na numeração dos capítulos. Tradução minha: “O qual por tirar de sua frente a Farax Aben Farax, o mesmo dia mandou-lhe que fosse logo com a sua gente e a que mais pudesse juntar à Alpuxarra, e recolhesse toda o dinheiro que tinham tomado e tomassem assim de igrejas, como de particulares, para comorar armas de Berberia. Este traidor publicando que Granada e toda a terra estava pelos Mouros, indo a levantar lugares, não somente fez o que lhe foi mandado, mas levando consigo trezentos *monfis* salteadores dos mais perversos do Albaycin, e dos lugares de comarca para Granada, fez matar a todos os clérigos e leigos que encontrou cativos, que não deixou homem com vida que tivesse nome de cristão, e tivesse de dez anos acima, usando muitos gêneros de crueldades em suas mortes, como iremos dizer nos capítulos do levantamento dos lugares da Alpuxarra.”

4.3 – O “castigo” tardou mas chegou implacável: como Hércules teria feito com pigmeus, despedaçando-os, os mouriscos não poderiam ganhar do poderoso Rei de Espanha²⁵⁷

*... deseosos de hacer ejemplar castigo en aquellos rebeldes por los sacrilegios que avían cometido; y crecíales cada hora más el deseo con ver los incendios y crueldades que hallabã por los lugares do pasaban.*²⁵⁸

A resposta efetiva da coroa ainda que com alguma demora atingiu o reino de Granada de forma irreversível com a deportação de praticamente todos os mouriscos para o reino de Castela (*Sierra Nevada*). Como Vincent observa²⁵⁹, o déficit histórico das populações vencidas envolve sofrer a morte, o exílio ou o cativeiro. A sua estimativa é de que o reino de Granada tenha perdido 130 mil habitantes. Deste número em torno de 80 mil foram distribuídos em 1570 em Castela a Velha, Castela a Nova, Andaluzia Ocidental, Estremadura e o reino de Murcia. Destino diferente encontraram os outros 50.000 mouriscos: a morte durante a guerra ou o exílio para os mais afortunados que preferiram passar ao Norte da África²⁶⁰. Nenhuma das operações de repovoamento conseguiu preencher o vazio deixado pelos naturais da terra granadina.

Outro dado quantitativo que este autor fornece relaciona-se com os povoados. Segundo uma estimativa consagrada Dominguez Ortiz²⁶¹ (1963-1964 apud Vincent, 2006, p. 124): 130 das 400 comunidades camponesas do reino de Granada existentes antes de 1568 teriam sido apagadas do mapa. Entretanto, em outro levantamento que o próprio Vincent realizou constatou que,

²⁵⁷ *Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado por mi El licenciado Alonso del Castillo, romançador del Santo Officio*, op. cit., p.19

²⁵⁸ *Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, Libro quinto, cap. XI, Fol. 105. Tradução minha "desejosos de fazer exemplar castigo naqueles rebeldes pelos sacrilégios que haviam cometido; e lhes crescia mais a cada hora o desejo de ver os incêndios e crueldades que encontravam pelos lugares onde passavam".

²⁵⁹ VINCENT, op. cit., p. 122. O historiador nos informa também que a população estimada do reino de Granada às vésperas da insurreição seria de algo como 275 mil pessoas, ligeiramente maior era a população de mouriscos que chegava a 150 mil pessoas. Em 1575-1580 esta comunidade era de vinte mil segundo.

²⁶⁰ Caro Baroja indica que se alguns homens mais corajosos preferiram resistir nos montes outros que partiram para a Berberia, onde nutriram as famosas milícias andaluzas que desempenharam um papel brilhante na história de Marrocos no final do século XVI e começo do XVII. CARO BAROJA, op. cit. p. 181.

²⁶¹ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, n. XII-XIII, 1963-1964, p. 118.

para um número de lugares “vivos” por volta de 1560-1568, as deserções alcançariam 86, permanecendo assim 305 comunidades ocupadas, constituindo-se um déficit de pouco menos de um quarto.²⁶²

As poucas exceções de mouriscos que permaneceram em Granada eram parte de uma elite privilegiada, como o tradutor Alonso del Castillo que atuava a serviço da coroa. Para permanecer lá e ficar livre de confisco de suas propriedades não era suficiente provar não ter feito parte da luta ou ter se rendido quando lhes foi mandado já que todos os mouriscos, não importa seu status, eram percebidos como uma ameaça²⁶³.

Afinal a conspiração era uma faceta importante da vida mourisca observa Márquez Villanueva, um aspecto central do problema mourisco, pela "culpa coletiva" e causa imediata de seu desterro²⁶⁴.

Por se dedicar a analisar os ataques e revoltas da turba em seus estudos Zemon Davis opta por não se debruçar nas ações de guerra dos exércitos sob ordens das autoridades já que se trata de um outro tipo de violência²⁶⁵. O seu foco nestes trabalhos mencionados foram os populares em estado de revolta. Embora no presente capítulo uma das preocupações seja a de fazer uma leitura das crônicas em especial da revolta dos mouriscos e as estratégias desenvolvidas por estes, a observação das ações do lado do poder, por assim dizer, também deve ser contemplada, embora “o castigo” e a forma como foi implementado fosse algo de mais fácil compreensão, inclusive por levar em conta que as crônicas apontam para este desfecho.

A deportação dos mouriscos do reino granadino se deu sob os rigores do inverno de Castela, normalmente bastante rigoroso, e somou-se aos sofrimentos da população. Como observa Tápia Sánchez²⁶⁶ (1991 apud Harvey, 2005, p. 236), as autoridades mostraram mais boa vontade do que previsão quando deram instruções que os deportados fossem tratados o mais humanamente possível: "as famílias dos ditos Mouriscos serem mantidas juntas, nomeadamente, pais, mães e crianças ou pelo menos os pequenos

²⁶² VINCENT, op. cit., p. 124.

²⁶³ HARVEY, op. cit., p. 237.

²⁶⁴ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., 103-104.

²⁶⁵ ZEMON DAVIS, op. cit., 2012, p. 12 (nota 21)

²⁶⁶ HARVEY, op. cit., p. 236.

deixados com seus pais, não espalhados ou encaminhados a lugares diferentes"²⁶⁷. E durante a jornada, foi anunciado publicamente que ninguém deveria roubar dos deportados aquilo que fosse de sua propriedade. Alguns mouriscos de Castela assumiram a tarefa de cuidar dos doentes: "um homem pegou quatro ou cinco pessoas doentes em seu lar", embora mais de uma centena dos que chegaram em Ávila, tivessem morrido.

Se a população mourisca que sobreviveu ao levante pagou o preço da deportação, os líderes da revolta tiveram naturalmente um final sangrento conforme relatam as crônicas: por enforcamento Fernando de Valor ou Aben Humeya: após a morte do tio, El Zaguer, o tirano como era chamado às vezes e que tinha muitos inimigos e era dado a vícios como o despotismo, praticava mais a ostentação de sua autoridade. Várias lideranças menores em contato com os turcos decidiram dar um basta e em outubro de 1569 o prenderam e afogaram (ou enforcaram): "dizem que morreu com dignidade e declarando que era cristão e que o único que tinha buscado era vingar desavenças familiares"²⁶⁸.

A escrita do novo líder dos mouriscos foi conservada na forma de cartas que Alonso del Castillo incluiu em sua recopilação de tudo o que romançou e também na crônica de Marmol. Nelas Aben Aboo mostra a sua luta e determinação de continuar o conflito escrevendo de forma insistente para Argélia implorando às autoridades que mandassem mais ajuda. O mouro contava ainda com contatos no lado espanhol, em especial Hernando de Barradas, e nos momentos finais esses canais foram abertos novamente, mas depois da chegada de mais combatentes do lado mouro, muitos estavam genuinamente preparados para prosseguir na luta contra todas as adversidades. Assim, aqueles que se identificaram com a política de uma rendição negociada pagaram com a vida, como foi o caso de Fernando (Hernando) El Habaqui²⁶⁹.

²⁶⁷ TÁPIA SÁNCHEZ, Serafín de. *La comunidad morisca de Ávila*. Ávila, 1991, p. 150.

²⁶⁸ CARO BAROJA, op. cit., p. 176

²⁶⁹ HARVEY, op. cit., p. 233. Em sua tese Castillo Fernández produziu uma tabela com todas as cartas e documentos similares que Marmol incluiu em sua crônica. CASTILLO FERNÁNDEZ, op. cit., p. 244-245. *Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado por mi El licenciado Alonso del Castillo, romançador del Santo Officio*, op. cit., p. 41-59.

Diego López Aben Aboo morre de um golpe na cabeça (após foi decapitado e o corpo desmembrado, depois de ter sido salgado) e, bem antes de Aben Aboo, Farax Aben Farax sofreu um forte espancamento numa caverna no norte da África que o deixou desfigurado, sendo salvo por *monfies*) e nunca mais dele se soube (de acordo com Marmol). As descrições dos assassinatos correspondem a um castigo exemplar, reservado aos vencidos em tempos de guerra, podendo ser consideradas uma cruel metáfora do destino que os mudéjares e mouros tiveram no continente Europeu na Época moderna: comunidades desagregadas ou destruídas. Com o anúncio da morte do segundo rei da rebelião, Aben Aboo, os dois relatos são finalizados.

Se nas crônicas, por diversos motivos o castigo aos revoltados e à população mourisca é incorporado aos relatos como um desfecho natural, o trágico destino deste grupo é lembrado na *Apologia* de Guilherme de Orange (1950) apresentada aos Estados Gerais, e mais tarde distribuída por toda Europa, com uma escrita que incorpora “mentiras, meias verdades e lendas” e traz os elementos que contribuem na construção da famosa *Leyenda Negra*: “a crueldade, o fanatismo e a tirania que caracterizava aos espanhóis; a sua perseguição aos infelizes mouriscos; o seu extermínio de ‘vinte milhões’ de índios; os horrores da Inquisição e a maldade de seu rei...”²⁷⁰. Orange foi um aristocrata holandês cujo apoio aos rebeldes flamencos levou o rei a declara-lo fora da lei e ordenar a sua morte²⁷¹.

Márquez Villanueva nota que se a ajuda a Granada era tecnicamente viável, no entanto os mouriscos longe de serem auxiliados foram os que prestaram serviço ao Turco e seus planos mais voltados a um engrandecimento imperialista do que solidariedade religiosa. A Sublime Porta

²⁴⁰ ELLIOT, op. cit., p. 294-295.

²⁷¹ Orange responde com suas armas à *Apologia* escrita em 1580 e publicada um ano depois comparava o monarca hispânico ao imperador Tibério, arquetipo do tirano acusado de ter acabado inclusive com membros de sua própria família por interesses políticos. Orange indicava que Felipe estaria vinculado às mortes de sua esposa francesa Isabel de Valois e de seu próprio filho e herdeiro, don Carlos. Criticava-o por suas fraquezas pessoais: adúltero e os filhos ilegítimos, como por suas limitações como governante, sobretudo por sua incapacidade em respeitar leis e privilégios dos Países Baixos. Foi grande o impacto das acusações de Orange e sua *Apologia* foi traduzida a vários idiomas e reeditada em numerosas versões. Circulou amplamente por toda a Europa em especial em áreas protestantes; fazendo brotar outros libelos e polêmicas que difamavam Felipe e os espanhóis em geral. KAGAN, Richard L. *Los Cronistas y la Corona: La política de la historia en España en las Edades Media y Moderna*. Trad. Madrid: Marcial Pons, 2010, p. 187, 188.

fez vagas promessas de ajuda em termos de armamentos sendo que tinha escasso apreço pelos mouriscos em virtude preferia tratar com representantes oficiais de estado com maior poder, considerando o paradigma de governo pela norma científica de razão de estado, como próprio do período²⁷².

A percepção que Márquez Villanueva indica sobre a relação que os mouriscos pretendiam ter com os turcos se relaciona com um equívoco que remetia a uma política de solidariedade religiosa, vestígio de época medieval com os almorávidas (século XII), e que não tinha mais possibilidade de sobreviver em uma Espanha cristã, por sua vez, de raízes profundamente semíticas. Assim,

supunham no Turco uma política pró-islâmica, espelho de uma política pró-católica (e contra possíveis interesses próprios) dos monarcas espanhóis, e com isso demonstravam até que ponto tinham assimilado as estruturas mentais da Espanha mais cristã-velha. Seu erro era o de imaginar ao grande Turco como um Felipe II, dirigindo a orbe desde outro Escorial situado às margens do Bósforo.²⁷³

Quanto ao castigo na forma de butim de guerra, Caro Baroja observa que na fase da “*guerra hecha*” (19/10/1569) Felipe II concedeu aos soldados campo franco para que apreendessem móveis dinheiro, joias e gado sem pagar o quinto normalmente devido. As tropas caíram em um estado de anarquia quase completo, prossegue o historiador “A indisciplina, a barbárie e a imoralidade dos participantes somaram-se (...) mas o pior foi o comportamento da soldadesca com os mouriscos mesmos”²⁷⁴. O butim consistia em: 1) frutos do campo com maior conservação (grãos, passas, figos secos e amêndoas) que seriam vendidos pelos soldados; 2) gado; 3) a seda e grande quantidade de outro e *aljôfar* (pérolas). Esta classe de butim de guerra era de grande importância. Na entrada no campo de Bibión (e como aconteceu em vários momentos nesta guerra de perseguições e de montanha) os soldados tomaram

²⁷² MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 101-103. Este ponto fazia parte do panfleto que Alonso del Castillo trasladou para o árabe e foi distribuído entre os naturais revoltados.

²⁷³ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., 103-104.

²⁷⁴ CARO BAROJA, op. cit., p. 172.

dos mouriscos uma grande quantidade de bagagens com roupas e seda²⁷⁵. Baroja prossegue notando que os chefes mouriscos guardavam riquezas em tecidos e bens luxuosos (seda, ouro, aljófar e outros) e em alimentos (trigo e cevada) em região serrana (Restával ou do forte de Fregiliana); 4) outro elemento de butim eram pessoas (homens, mulheres crianças) que foram postas em cativeiro e reduzidas à escravidão dos soldados cristãos em número tão elevado que “houve um certo escrúpulo entre as autoridades a respeito deste butim”²⁷⁶, pois a princípio não se admitia que prisioneiros de guerra cristãos pudessem ser submetidos ao estado de escravidão. Certos teólogos consideravam errado o que estava sendo feito,

mas o Conselho Real e os letrados da Audiência de Granada que de acordo com os cânones de um dos concílios de Toledo, os mouriscos poderiam ser submetidos à escravidão ‘por terem apelidado a Mahoma e declarado serem mouros’²⁷⁷

Caro Baroja sustenta que este comportamento teria sido uma das causas para que a sublevação se prolongasse. Se a cobiça dos soldados foi enorme, verificou-se também excessos por parte de chefes e oficiais a cargo do rei: “*muchos de los moros de Jubiles fueron vendidos em pública almoneda, em Granada (...) y algunos murieron em cautiverio, Jefes y oficiales se repartieron varias veces lotes de prisioneiros, incluso niños*”²⁷⁸.

²⁷⁵ A narrativa de Marmol em seu detalhismo menciona uma série quase infinita de mouriscos perdendo seus bens em meio à fuga, “mulheres/mouras, crianças” e roupas e ocasionalmente joias como bens valiosos que os soldados não deixam passar.

²⁷⁶ CARO BAROJA, op. cit., p. 174.

²⁷⁷ Idem.

²⁷⁸ Idem. Tradução minha: “muitos dos mouros de Jubiles foram vendidos em venda pública [de coisas públicas feita com intervenção da justiça, como um leilão] em Granada (...) e alguns morreram em cativeiro, Chefes e oficiais dividiram várias vezes lotes de prisioneiros, inclusive crianças.” Em carta de 7 de junho de 1570, don Juan escreve a Felipe e entre outros assuntos: “... conviene mucho advertir, es en la liviandad con que han principiado á proceder algunos religiosos en este reino predicando en los púlpitos públicamente contra la benignidad y clemencia de V.M. ha mandado usar con esta gente, que es cierto cosa de muy grand consideracion y grand lástima y miseria que nos hayamos reduzido á término de que la gente de guerra que debería ser su oficio pelear y perseguir al enemigo, este tan puesta en huir y robar cuanto puede y que los religiosos que habrían de interceder con V.M. por estos miserables, que cierto la mayor parte ha pecado con ignorancia, hagan esfuerzo en reprender la clemencia y tracten de oficio ajeno con tanta libertad, sabiendo usar tan mal del propio”. Codoin v. 28, op. cit., p. 101, 102.

Ao que tudo indica nem mesmo um *bando* de don Juan de Áustria onde mandava os soldados que não fizessem dano aos mouriscos que quisessem se render foi particularmente observado.

Figura 17: GYM-LEG, 73, 7. 1570, abril 23. Santa Fé. RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ (2009)²⁷⁹.

Na serra de Ronda, embora fosse aberta a porta para a rendição de mouros, poucos se dispuseram a fazê-lo tendo em vista a morte do mourisco Barcochi, que tinha se "reduzido" (entregue) e do conhecimento de que em Ronda e Marbella tinham sido verificadas quebras de salvaguarda por parte dos cristãos com a morte de 100 mouros rendidos que deixavam os lugares onde estavam escondidos²⁸⁰.

Outro episódio que Mármol e Hurtado incluem em suas crônicas consiste em que enquanto o processo do levante de Granada se desenrolava, o rei determinou que os mouriscos da serra de Ronda fossem espalhados pela Andaluzia e até próximo de Portugal. Estes não se opuseram e mesmo assim um grupo de homens a serviço do rei aproveitou para roubar roupas, gados e escravos²⁸¹. Estes *moriscos de paces* da região de Ronda estariam com razão

²⁷⁹ RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 106.

²⁸⁰ *Historia del Rebelión...* op. cit., Libro décimo, Cap. III, Fol. 236.

²⁸¹ *Historia del Rebelión y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada*, op. cit., Libro octavo Cap. IX, Flv. 186v, fol. 197 (neste impresso falta uma página, que pode ser encontrada em outro impresso da época e no de 1797) e *Guerra de Granada*, op. cit., Libro IV, Cap. 10,11,12, Fol. 117-121.

para se queixar dos soldados. O que parece, para além dos eventos narrados, é que Marmol teria usado o texto de Hurtado porque as palavras do principal protagonista deste incidente, D. Antonio de Luna, repetem-se nos dois relatos

Ainda segundo Caro Baroja a ferocidade da guerra combinada com a dureza da terra onde se desenrolava, junto com uma deficiência na comunicação, bem como as rivalidades e desavenças entre os participantes do lado cristão, retardaram o trunfo daqueles que desde o primeiro momento poderia ser prognosticado, deveriam obtê-lo²⁸².

Importante ainda é lembrar que se a guerra representou um ponto de ruptura, o problema mourisco não desaparece com a deportação. Em Granada este diminui, mas em Castela passou a colocar a questão em primeiro plano: todos os tribunais castelhanos registram uma intensificação nas perseguições aos mouriscos, em especial os originários de Granada, a partir de 1571-1572²⁸³. García-Arenal observa que as duas últimas décadas do século XVI foram, no que concerne aos mouriscos, as mais cruéis de repressão inquisitorial²⁸⁴.

Do ponto de vista cristão e ideia do castigo exemplar era uma constante ao longo do século (e mesmo nas fontes posteriores à expulsão, dos apologistas): castigo pela heresia, castigo pela apostasia, pela insistência em recusar a crença que lhes foi obrigada a seguir pelo batismo e o castigo pelo perigo que representavam para a unidade política da Monarquia na Península Ibérica²⁸⁵. O castigo pela revolta e pelos crimes que cometeram no levante se constitui em mais um de uma série já que as demandas que faziam eram consideradas ilegítimas.

²⁸² CARO BAROJA, op. cit., p. 174.

²⁸³ GARCÍA-ARENAL, op. cit., In: RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, p. 41-42.

²⁸⁴ Idem. A autora considera que o momento que se segue à revolta de 1568 corresponde ao segundo momento da onda repressiva, sendo a terceiro relacionado com os primeiros projetos de expulsão sistemáticos. "Esta concordância mostra a falta de autonomia da Inquisição em matéria de mouriscos, e mostra que não é mais do que um elemento, ainda que muito essencial, na política de conjunto, sendo a Inquisição uma peça axila do aparelho repressivo do Estado."

²⁸⁵ BORONAT Y BARRACHINA, op. cit., v.1, LIV.

As deportações dos mouriscos atingiram a praticamente todos, os que se revoltaram e não morreram²⁸⁶ na guerra e os que permaneceram em paz, "*los moros de paces*". O castigo final esperaria mais algumas décadas mas veio no alvorecer do novo século pelas mãos de um novo rei: a expulsão dos mouriscos da Espanha encerra assim o século da guerra interna de religião (de uma das heresias pelo menos) e conclui a presença muçulmana na Península Ibérica, ainda que alguns contingentes tenham permanecidos ocultos e dispersos pelos reinos hispânicos.

Quedó la tierra despoblada i destruida: vino gente de toda España a poblarla, i davanles las haciendas de los Moriscos con un pequeño tributo, que pagan cada un año: a Francisco Barredo le hizo el Rei merced de seis mil ducados, i que estos se los diesen en bienes raizes de los Moriscos, i una Casa en la calle de la Águila, que era de un Mudejar echado del Reino: despues pasó en Berberia algunas veces a rescatar cautivos, i en un combite le mataron. Fin de la Historia de Don Diego de Mendoza²⁸⁷.

Depois desta abordagem da guerra passo ao tema do debate que o cronista real Pedro de Valencia decide empreender para aconselhar o rei Felipe III e também chego ao período final da presença moura na Península Ibérica com as expulsões²⁸⁸ e o contexto em que estas se dão.

²⁸⁶ "*Small wonder that many Moriscos preferred to fight on to the death with desperate courage rather than ever surrender. The countryside became littered with smoldering ruins.*" HARVEY, op. cit., p. 221

²⁸⁷ *Guerra de Granada*, op. cit., Libro III, Capítulo 19, Flv. 127. Tradução minha: "Ficou a terra despovoada e destruída: veio gente de toda a Espanha a povoa-la, lhes davam as fazendas dos Mouriscos com um pequeno tributo, que pagam a cada ano: a Francisco Barredo o Rei lhe fez mercês de seis mil ducados, e que esses se dessem em bens raizes dos Mouriscos, e uma Casa na rua da Águia, que era de um Mudejar expulso do Reino: depois passou à Berberia algumas vezes a resgatar cativos, e num encontro o mataram. Fim da História de Dom Diego de Mendoza". Francisco Barredo, conta Marmol no último capítulo de sua crônica (e de forma bastante semelhante ao texto de Hurtado, Libro IV, Cap. 22), era um comerciante de prata granadino que tinha amizade e contatos com os mouriscos da Alpujarra antes do levante. Comerciaava objetos de ouro e prata e mesmo durante a guerra compra-lhes coisas de seda, ouro e aljôfar e esteve envolvido na morte de Aben Aboo.

²⁸⁸ Ainda que seja o desterro de todos ou da maioria dos mourisco, o processo é realizado em partes, por reinos então coloco no plural, já que cada um apresentou as suas particularidades.

Capítulo 5 – O que resta do mundo mourisco granadino e o Tratado dos Mouriscos de Espanha de Pedro de Valencia

entre los Ciudadanos, conviene pues, no que los Moriscos sean iguales en los oficios y honras de el Reyno con los Cristianos viejos sino que los moriscos se acaben y que solamente queden y haya en el Reyno Cristianos Viejos. Que sea toda la Republica de con nombre en su Gente, y de un animo sin division, para que no haya disension. El acabar los Moriscos con muerte ò con expulsion, ya mostrò que ni es justo, ni hacedero, ni en manera alguna conveniente. Hay otro modo (p.) de acabarse una Nacion como lo dice Strabon, no se que se acabe materialmente sino que dando los hombres y el linage de ella se pierda el nombre y no haya ninguno conocido y mezclado con otras y pasar con el nombre de ellas.

Pedro de Valencia¹

en lo que tienen por allá entendido que yo lo he hecho mal en renegar de la fe de Jesús Christo, juro por Dios que si con cualquier caballero se hubiera hecho lo que conmigo, aunque fuese christiano viejo de todos cuatro costados, no hubiera parado en el reino de Granada sino pasado a Turquía y renegado de su fe.

Hernando el Habaquí²

Após a segunda revolta do reino de Granada a questão dos mouriscos passa para um segundo plano para a Monarquia e em especial em Granada embora como será visto a presença mourisca não tenha sido extirpada totalmente³. Ainda que a Inquisição continuasse laboriosamente em seu papel perseguindo os mouriscos (e outras minorias), o problema passou a ser tratado de outro modo⁴. Após a reconquista de Tunes (1574) e o bem sucedido estabelecimento da influência otomana no Marrocos (1576), os

¹ *Tratado acerca de los Moriscos de España*, Pedro de Valencia. In: Obras Varias. M.S. BNE, Mss 8888, folio 7. (disponível on line), Flv. 126 – Fol. 127.

² Vincent (2004 apud García-Arenal, 2003, p. 316). VINCENT, Bernard. Les élites morisques grenadines. In: CIVIL, Pierre. *Siglos dorados: homenaje a Agustín Redondo*, v. 2. Buenos Aires: Editorial Castalia, 2004, p. 1467-1479. Tradução: "... naquilo que têm por lá entendido que eu fiz mal em renegar a fé de Jesus Cristo, juro por meu Deus que se com qualquer cavaleiro se tivesse feito o que comigo, ainda que fosse cristão velho de quatro lados, não teria ficado no reino de Granada mas passado a Turquia e renegado de sua fé."

³ Este período e o começo do século XVII apresenta-se como um tempo de crise e de câmbio de paradigmas nos aspectos cultural, intelectual e espiritual pela Europa, mas também com uma situação de impasse entre católicos e luteranos e ao mesmo tempo com a consolidação de inúmeras seitas e da cristandade. GARCÍA-ARENAL, Mercedes. Mi padre moro, yo moro: The Inheritance of Belief in Early Modern Iberia. GARCÍA-ARENAL, Mercedes (ed.). *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*. Leiden; Boston: Brill, 2016, p. 304.

⁴ García Carcel nota que quando LA Goleta é tomada pelos turcos em 1574 ocorre "uma ofensiva inquisitorial extraordinária sobretudo nos tribunais com abundantes mouriscos". GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. La psicosis del turco en la España del Siglo de Oro. *Actas de XVI Jornadas de teatro clásico*, Almagro, 1994, p. 17

mouriscos desapareceram do destaque no palco político. Quatro anos mais tarde os otomanos assinaram um de vários acordos de paz com Espanha que concluíram conflitos de larga escala entre muçulmanos e cristãos, permitindo ao sultão Murad III o pleno uso de seu poder contra os Safávidas⁵.

Entretanto como García Cárcel nota no período 1560-1580 podia ser constatada o que ele chama de "obsessão epidemiológica", ou seja, a firme crença na conjura muçulmana entre mouriscos, berberiscos e turcos apontando a existência de diversos textos que indicariam ("provam" ele afirma) e que a Inquisição se encarregou de difundir. As confissões dos mouriscos processados revelariam um messianismo que depositava nos turcos a esperança de salvação. García Cárcel afirma que a "psicose era de tal natureza" que o Conselho de Estado e 6 de março de 1577 advertia⁶:

la armada del turco no puede venir en danyo destos reinos en confianza de los moriscos de Aragón y Valencia no teniendo puerto donde recoger su armada y que tampoco puede acer que los moriscos de Valencia se ayan de levantar no teniendo cierto el socorro y venida del turco pues por un morisco hay veinte cristianos viejos⁷

Como visto em capítulo anterior, após a guerra os mouriscos que fugiram da deportação poderiam tentar emigrar para lugares do norte da África (o que era vedado) ou ainda, como coloca Harvey, fugir da dura realidade de suas vidas por meio de estratégias escatológicas⁸.

Neste capítulo, portanto, dedico-me à situação dos mouriscos durante o período que se segue à guerra e, sobretudo, ao *Tratado de los Moriscos de España* (1606), de Pedro de Valencia (Zafra, 1555-1620) e o

⁵ HESS, Andrew C. The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain. *The American Historical Review*, v. 74, n. 1, October/1968, p. 22.

⁶ GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 1994, p. 17.

⁷ Idem. Tradução minha: "a armada do turco não pode vir em dano destes reinos em confiança dos mouriscos de Aragão e Valencia não tendo porto onde recolher a sua armada e que tampouco pode fazer que os mouriscos de Valencia se revoltem não tendo certo o socorro e vinda do turco pois para cada mourisco existem vinte cristãos velhos."

⁸ HARVEY, L.P. *Muslims in Spain - 1500 to 1614*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p. 270. Os escritos dos mouriscos são repletos de textos relativos ao Fim dos Dias. O penar deste povo como coloca Harvey deve ter sido mais suportável diante da confiança que tinham na justiça final de Allah, que antes do que nunca iria julgar os homens e conceder tudo aos corretos.

ambiente em que foi produzido, para servir de aconselhamento ao novo monarca Felipe III, um considerado bem diferente do seu pai, ao encarnar uma certa obscuridade quando comparados⁹.

O assunto das falsificações da Torre de Turpiana e do Sacromonte, ainda que via revisão bibliográfica, teve que ser contemplado pela relevância para a compreensão deste momento e mesmo da tópica que envolve os das questões relacionadas com os mouriscos. Tais artefatos permitem perceber uma certa coerência nas estratégias que a minoria desenvolve para a sua sobrevivência e permanência em Granada e mesmo na Península Ibérica. Por se tratar de uma fraude que buscou explorar vestígios da história sagrada de Granada, os livros plúmbeos não podem ser entendidos a não ser no contexto de uma série de descobertas similares que lhe foram contemporâneas: os restos de santos ou de igrejas, os ossos de mártires e ruínas de construções que apareceram em uma série de aldeias e cidades que associavam a Espanha com história sagrada¹⁰. Se as falsificações atendiam a certos anseios dos mouriscos “colaboradores” também serviam a outras ambições dos cristãos velhos granadinos no sentido apontado acima.

Figura 18: La España morisca. LAPEYRE, Henry (2011)

⁹ LAPEYRE, Henry. *Geografía de la España morisca*. Trad. Valencia: Universitat de València, 2011, p. 19.

¹⁰ GARCÍA-ARENAL, Mercedes; RODRIGUEZ MEDIANO, Fernando. Jerónimo Román de la Higuera and the Lead books of Sacromonte. In: INGRAM, Kevin (ed.). *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*. V. 1 Departures and Change. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 247.

Por conseguinte, o foco que no presente trabalho esteve mais ou menos centrado no reino de Granada se amplia para outras localidades da Espanha já que o antigo reino *nasrida* perdeu boa parte de seus habitantes mouros na desagregação levada a cabo por regiões do reino de Castela; apesar do retorno de alguns¹¹, tanto que a *Junta de la Población*, de 17 de fevereiro de 1582, levou uma consulta ao rei sobre o que fazer diante deste fato

se mire bien y se le buelva a consultar lo que parescera en todas las cosas contenidas en la dicha rrespuesta se a mirado y platicado mucho en ellas y considerado que segundo se dize por estas calles los moriscos de Aragon y Valencia son tan moros como los que estan en Argel y que ahora andan con mas alteracion de la que convendria, specialmente los del reino de Valencia, y que siendo los de Granada del humor que son deven tener sus ynteligencias los unos con los otros y que qualquier cosa que se hiziese en los que se an buuelto al rreyno de granada podria acrescentar la alteracion que tienen los de Valencia y causar algunos ynconvenientes que fueses dificultosos de rremediar¹².

A demora em aplicar as medidas contidas num texto de janeiro de 1581 (três anos) se deu pela dificuldade em vencer resistências locais, levando o corregdor, Arévalo de Zuazo a confesar (em 1/8/1581): "*en lo de los moriscos libres y cautivos que ay en esta ciudad y rreyno se executan los bandos con mucha floxedad...*"¹³.

Vincent resgatou em documentação da Câmara de Castela algumas informações sobre estas pessoas que permaneceram em Granada. Em 1573 nota, 70 famílias tinham entrado em juízo para provar a sua origem cristã,

¹¹ O retorno clandestino continuou acontecendo não cessando nunca como afirma Vincent. VINCENT, Bernard. Los Moriscos del reino de Granada después de 1570. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, v. 30, n. 2, 1981, p. 607.

¹² BORONAT Y BARRACHINA, Pascual; DANVILLA Y COLLADO, Manuel. *Los Moriscos españoles y su expulsion, Estudio históricocrítico*. Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901, V.1, p. 591. Tradução minha: "... se olhe bem e se volte a consultar o que parecesse em todas as coisas contidas na dita resposta e a olhado e debatido muito nelas e considerado que segundo se diz por estas ruas os mouriscos de Aragão e Valencia são tão mouros como os que estão em Argel e que agora andam com maior alteração que conviesse, especialmente os do reino de Valencia, e que sendo os de granada do humor que são devem ter suas inteligências os uns com os outros e que qualquer coisa que de fizesse nos que voltaram ao reino de granada poderia acrescentar a alteração que têm os de Valência e causar alguns inconvenientes que fossem dificultosos de remediar". GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 305.

¹³ VINCENT, op. cit., 1981, p. 605. Tradução minha: "'no dos mouriscos livres e cativos que existem nesta cidade e reino os bancos se executam com muita frouxidão'."

sendo que esse número aumentou nos anos seguintes¹⁴. Como já colocado acima, as autoridades tinham pleno conhecimento de que existia facilidade para os regressos clandestinos: "*y segûn esto es de créer que después. . . se habrán vuelto y volverân de cada dia otros muchos de las partes. . . donde están aloxados...*"¹⁵

De acordo com uma documentação de 31 de janeiro de 1580, localizada e citada por Vincent, é mencionado um total de 8.698 novos convertidos de mouro, embora o autor ao considerar o dado como impreciso, preferiu estimar que nessa época no reino de Granada contava com um número de mouriscos entre 10 mil e 15 mil pessoas, a maioria vivendo na cidade de Granada, a *vega* (área de cultivo) e o seu vale (3.851) e num segundo lugar, em Málaga (1.274), seguidas bem abaixo por Guadiz e a sua terra (419), Vélez-Málaga (385) e Baza e a sua terra (379), os demais distribuídos por outras 15 cidades e grupos de localidades (por exemplo: Lugares de señorío del Obispado de Málaga)¹⁶. Vincent aponta como sendo sociológico o recorte por atividade exercida ou origem social destas pessoas¹⁷.

A tabela a seguir foi realizada pelos autores do documento, os quais, como nota Vincent, tomaram o cuidado de fazer distinções entre as diversas categorias de mouriscos menores de 21 anos e os escravos da mesma idade, quem seriam crianças órfãs livres e que dependiam de alguma pessoa a quem teriam sido confiados por meio de contrato firmado ante um tabelião. Esta

¹⁴ VINCENT, op. cit., 1981, p. 595.

¹⁵ Idem

¹⁶ Ibidem, p. 596

¹⁷ A tabela apresenta diferença de 3 pessoas do total que Vincent expressa acima. Os *seis* antes de 1570 eram no seio da paróquia os representantes encarregados de controlar o reparto da farda (imposto pago pelos mouriscos); por serem eleitos em cada aldeia por período de seis anos, os *seises* eram seis: dois delegados pelos ricos, dois pelos de classe média e dois pelos pobres. Conheciam muito bem a população de quem eram procuradores e daí torna-se compreensível que tenham obtido o direito de permanecer no lugar. O *conocedor* não difere em nada do seis salvo que não implica nenhuma função ou delegação particular, sendo postos pelos escrivãos na mesma categoria que estas duas categorias toda uma série de ofícios como o primeiro citado relacionado com técnicas de regar. Vincent nota que esta série era conhecida e se referia exclusivamente a Granada (17 dedicados a tintura de seda, 12 regadores, 11 carpinteiros, 6 ferreiros, 6 raladores de açúcar, 4 operadores de caldeira, 3 ferradores (que colocavam ferraduras) e 20 mouriscos de profissões diversas: mestre de gineta (relativo a ginete),

situação era apontada em outros textos como equivalentes de "en administración" as expressões "encomendación" ou "soldada"¹⁸.

População mourisca segundo um documento de 1580

Atividade	Número de pessoas
Seises, conocedores, regadores oficiales . . .	328
Familia destos	1.017
Moriscos mayores de 70 años	31
Libres sin horden mayores de 21 años	311
Familia destos	210
Moriscas libres que viven de por si	1.166
Esclavos mayores de 21 años	74
Esclavas	2.593
Esclavos menores de 21 años	472
Esclavas	645
Moriscos menores de 21 años en administración	911
Moriscas	904
Berberiscos varones	20
Berberiscas	19

Tabela 2: Fonte .VINCENT, Bernard, 1981, p. 596. *Los Moriscos del reino de Granada después de 1570*.

Quanto aos “berberiscos” cabe observar que não eram mouriscos mas pessoas com origem na África do Norte e tinham direito a cidadania no reino de Granada e por isso muitos mouriscos se fizeram passar por gente da *berberia* para continuar em Granada. Vincent considera que a proporção de mulheres em relação aos homens era acurada e que as mulheres seriam mais numerosas porque duas categorias, as escravas adultas e mulheres livres, somam um total de 1.166 possivelmente a maioria viúvas¹⁹. A pobreza é outra característica destacada pelo autor sendo que os únicos bens que alguns possuíam (os que estavam a serviço da administração) não se constituíam em mais do que uma vintena de ducados²⁰ e as viúvas viviam em situação de praticamente indigência, trabalhando certamente na manufatura da seda, objeto de atenções e cuidados da administração e com uma mão de obra

¹⁸ VINCENT, op. cit., 1981, p. 597.

¹⁹ Ibidem, p. 598.

²⁰ Na Espanha as unidades monetárias mais comuns eram os maravedís e o ducado. Um ducado equivalia a 375 maravedís. HUTZ, Ana. *Homens de Nação e de Negócio: redes comerciais no Mundo Ibérico (1580-1640)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

barata destas mulheres ficava assegurada a continuidade²¹. Os mais ricos eram o tintureiro granadino Iñigo Rodríguez (possuía 2 mil ducados) e o *seis* de Caniles, Juan de Ronda el Haquim (com 1.600 ducados)²².

Vincent não se esquece de lançar um olhar para os elementos que fizeram parte da comunidade granadina ainda que de forma marginal mas não menos importante: os *monfies*, desaparecidos por volta de 1577 pois ao final da guerra muitos fugiram para as montanhas, organizando grupos que aterrorizavam, a população. Muitas tentativas foram feitas para combater os seus crimes sendo que os últimos *jefes* que foram submetidos (Juan Esvile e Marcos el Meliche) poderiam ser considerados "os sobreviventes de uma aventura com centenas de homens em 1572-1573"²³.

A repetida promulgação de editos que ordenam a expulsão dos mouriscos de Granada parece ser prova de que a sua aplicação não satisfazia as autoridades, ainda que o efeito delas não pudesse ser considerado nulo²⁴. Quem permaneceu o fez porque os cristãos o consentiram, pois assim como os mouriscos assimilaram muitos aspectos da cultura hegemônica, os cristãos não os consideraram como um bloco homogêneo (mouriscos irredutíveis e mouriscos assimilados), importando aos granadinos não se sentirem ameaçados por aqueles. A presença nestes casos como observa Vincent era mais do que aceita era desejada²⁵. Quem se salvou destas medidas foram os possuidores da cédula real que lhes assegurava a sua permanência²⁶.

²¹ VINCENT, op. cit., 1981, p. 598.

²² Neste texto Vincent elenca inúmeras informações detalhadas sobre a população que obteve autorização real para permanência em Granada. Conhecemos mais da metade sobre os bens destas pessoas (primeira categoria da tabela): 178 de 307 (58% podendo subir para 61% se não forem considerados os *seises* e *conocedores* de Granada) não possuíam bens. Ele esclarece que não se conheciam muito pobres dentre os titulares dessa cédula real, a maioria alcançava níveis de razoáveis e uma importante minoria de ricos. Incluí as 32 famílias importantes de mouriscos e que teriam cumprido alguma tarefa ("obscura" como denomina Vincent) para a Coroa, com membros ocupando cargos públicos. Ibidem, p. 598-600.

²³ VINCENT, op. cit., 1981, p. 603.

²⁴ VINCENT, op. cit., 1981, p. 604.

²⁵ VINCENT, op. cit., 1981, p. 604. "Hoy en día se considera que una comunidad tolera a una minoría siempre y cuando sus miembros no sobrepasen el 10% de la población total, ya que, si rebasa este límite, sobreviene el rechazo de unos hacia otros. Así sucedió en Andalucía oriental. Después de 1570 los moriscos constituían menos de la décima parte de la población y, circunstancia favorable a su permanencia, no trataron jamás de agruparse en alguna morería, contrariamente a lo que sucedió en la mayor parte de las ciudades castellanas. A estas alturas, la cohesión, la solidaridad ya no existían."

²⁶ VINCENT, op. cit., 1981, p. 603.

Esta série que insistia em editar “expulsões” guarda alguma similaridade com as inúmeras medidas tomadas ao longo da primeira metade do século para modificar costumes e hábitos da minoria mourisca que as autoridades viam como relacionadas com a seita de Maomé, assim mais uma vez repete-se um outro processo desta vez: a deportação dos naturais. As medidas como vemos eram cumpridas, de forma parcial com exceções. Outro ponto que favoreceu a permanência dos mouriscos ao longo do século XVI, terem sido submetidos aos trabalhos mais duros e pesados²⁷. Quando da deportação de 1584 verifica-se o bispo de Guadix e o arcebispo de Granada, as cidades de Loja, Guadix, Antequera e Alcalá la Real manifestam por meio de cinco cartas ao rei sobre o seu desacordo (e os de seus paroquianos e administrados) nas quais a mão de obra mourisca e a aculturação quase completa são os argumentos usados. Com isto a execução foi retardada e o número de pessoas expulsas (“número de vítimas” como expressa Vincent) reduzido²⁸.

A visão de Braudel sobre este momento relativo aos mouriscos é mais panorâmica e nele não se detém em particular. Para ele ao final da revolta os mouriscos foram deportados e os problemas com o Islã prosseguem fora da Península: aqueles foram reinstalados em Castela enquanto os cristãos velhos colonizavam as belas terras de Granada e os Turcos atacavam Chipre. A abordagem sobre a questão mourisca para o historiador se deu nos aspectos da explosão e do andamento do conflito e as décadas de 1570 e 1780 com o massivo deslocamento da população dos derrotados fazem o olhar se dispersar²⁹. Os mouriscos desterrados de Granada não desapareceram e mesmo na antiga terra *nasrida* existem as permanências de estratégias dentre os poucos que conseguiram se livrar da remoção e as trágicas tentativas dos mais pobres em retornar clandestinamente.

No entanto Vincent e outros historiadores que escrevem sobre o assunto nas décadas de 1980 e 1990 se detém em eventos que de certa forma

²⁷ VINCENT, op. cit., 1981, p. 604.

²⁸ Ibidem, p. 605.

²⁹ Para uma visão crítica sobre Braudel e sua abordagem dos mouriscos após a guerra de Granada especificamente quanto a expulsão ver MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. Carta abierta a Bernard Vincent. *Sharq al-Andalus*, n. 19, 2008-2010, p. 281.

se tornaram corriqueiros a partir das deportações e menos espetaculares que se verificam nas décadas finais do século XVI. Como vimos grande parte do contingente de conversos que eventualmente (por meio de vários expedientes) permaneceu em Granada ou retornou, era pobre e as expulsões de 1584 ainda que repitam as de 1570 trazem uma diferença essencial: "umas e outras constituem um genocídio, mas enquanto possamos compreender as razões de Estado em 1570, estas parecem-nos risíveis em 1584"³⁰.

Se a guerra pelo lado dos mouriscos foi o resultado de deliberações entre uma elite mourisca insatisfeita com a intensificação da pressão por parte da coroa em associação com indivíduos da *berberia*, a sua execução e as posta em marcha do motor do levante e seu avanço mais sangrento nas Alpujarras, foi alimentada pela turba dos anônimos em revolta. Quem representava os mouriscos em suas demandas ao longo do século XVI foram indivíduos pertencentes a aquelas famílias, como o próprio Francisco Nuñez Muley que não foi o único³¹. E, como vimos em outros capítulos, os líderes da revolta saíram das mesmas elites que permaneceram em Granada e por outros meios buscaram a sobrevivência depois da derrota³².

As "vítimas da expulsão" após a guerra foram gente pobre que não representava perigo algum como salienta Vincent, mas o tratamento que receberam foi duro: Juan de Ávila, um dos comissários responsáveis pela nova

³⁰ VINCENT, op. cit., 1981, p. 606. Esta questão que beira o anacronismo pelo uso de vocabulário relacionado a eventos do século XX já foi contemplada em capítulo anterior deste trabalho.

³¹GARCÍA-ARENAL, Mercedes. En torno a los Plomos del Sacromonte (y II). El entorno de los Plomos: Historiografía y Linaje. *Al-Qantara* XXIV, t.2, 2003, p. 312. A esta família pertence Fernando de Fez Muley que atuou como representante dos mouriscos no "*negocio general*" como foi chamada uma tentativa de 1559 de conseguir que o Santo Ofício desse uma certa tranquilidade aos mouriscos em troca de um tributo e que não foi bem-sucedida. Foi expulso do reino granadino e teve seus bens confiscados, mas alegando entre outros argumentos ter linhagem real solicitou o retorno e a devolução de seus bens. Faz parte dos que permaneceram em Granada após 1570 ainda que outros parentes tenham sido expulsos. Fernando Muley, outro mouriscos foi *veinticuatro* (tinha veintecuatría do cabildo) de Granada, criado do Marques de Mondéjar e Marmol o menciona no capítulo em que aborda a escolha dos líderes como sendo alguém não envolvido no levantamento (Livro 4, cap. 7) como nota García-Arenal.

³² VINCENT, op. cit., 1981, p. 599-600. Vincent dedica uma atenção especial a indivíduos e famílias que são chamadas de "colaboradoras" (prestando apoio aos soberanos espanhóis desde a retomada do poder cristão) e que estão dispersas entre as categorias sociais (dependentes, trabalhadores pobres, trabalhadores acomodados ou ricos) e que seriam descendentes das grandes linhagens do reino *nasrida*. Ele destaca 32 famílias divididas em grupos pela cidade de Granada, Guadix, Vélez-Málaga, Málaga ainda que não abarquem a totalidade destes indivíduos "colaboracionistas mouriscos".

expulsão, relatou que, dentre as 800 pessoas que conduziu, havia uma centena de mulheres que prosseguiram descalças. Outras 217 eram meninos e jovens pobres com idades entre 12 e 20 anos. Por fim, outro funcionário, Núñez de Valdivia, ao descrever a pobreza da maior parte dos 646 mouriscos que estavam sob sua responsabilidade sublinha que os que estão "*en administración*" vão geralmente nus³³. Como notou Vincent, parecem ser indivíduos que voltaram clandestinamente (e eram dependentes) já estavam aculturados. Estariam, por fim, em grave risco de serem mortos tendo em vista os editos de deportação, muitos em estado de escravidão.

Estes episódios podem ser entendidos como uma nova forma de percepção do problema mourisco e que aprofunda sua desagregação da minoria do restante da população cristã espanhola. Como veremos a seguir apenas os mais bem posicionados socialmente (e colaboradores durante a guerra) bem como as mulheres que trabalham com seda (para perpetuar o mercado desta mercadoria) receberam atenção da coroa e serão deste meio que sairiam aqueles que se movimentariam para garantir o seu futuro na Península mediante as falsificações de relíquias e pergaminhos.

Correndo o risco de observar estas pequenas deportações sob uma lente teleológica, o que parece é que se constituem um prenúncio do que viria a ser a expulsão final dos mouriscos da Península Ibérica. Ao mesmo tempo o aspecto econômico exerce a maior influência no tratamento dispensado. Vincent identifica estas diferenças: "*La mayor parte de ellos eran sirvientes, y únicamente sus amos podían intervenir en su favor, y, en efecto, algunos de ellos, los mas poderosos, lograron ser escuchados.*"³⁴

A coroa continuou emitindo medidas relacionadas aos mouriscos em toda a Espanha: Bando que determina o desarmamento de mouriscos de Valência (1575), *Pragmática y Declaracion sobre los Moriscos menores del reyno de Granada* (1572), *Pragmática y Declaracion sobre los Moriscos que fuerō tomados por esclavos de edad de diez años y medio, y delas esclavas de nueve medio del Reyno de Granada* (1573), *Pragmática y Declaracion sobre*

³³ VINCENT, op. cit., 1981, p. 599-600.

³⁴ VINCENT, op. cit., 1981, p. 606. Tradução minha: "A maior parte deles era de serviçais, e unicamente seus amos poderiam intervir a seu favor, e, com efeito, alguns deles, os mais poderosos, conseguiram ser escutados".

los Moriscos esclavos que fuero tomados en el reyno de Granada. Y la ordem que con ellos se ha de tener (1573), *Provisión real de S.M., sobre el orden que se ha de tener en los negocios tocantes a los moriscos del Reyno de Granada, que pretendieren ser cristianos viejos* (1585), *Real Pragmatica, ab la qual se mana als novament convertits del present Regne de Valencia la orde que han de tenir y guardar tostemps* (1586), e tanto em 1585 como em 1595 verifica-se que duas Junta, ambas em Lisboa, solicitam oficialmente ao rei Felipe II a expulsão dos mouriscos de Espanha.

Figura 19: Pragmática e Declaração. Archivo Histórico de Granada (2014)³⁵

Entre 1571 e 1609 os debates sobre o que deveria acontecer com os mouriscos no território ibérico não cessam: se a evangelização teria que continuar em língua romance ou em árabe ou se era algo impraticável pois os mouriscos eram impermeáveis ao cristianismo. A Inquisição prosseguia o seu trabalho com processos que tratavam de mouriscos que alegavam descender de cristãos (alguns falsos outros não)³⁶ ou relativos ao uso da língua árabe³⁷. García- Arenal destaca que até 1609 anos do começo da expulsão o Tribunal contava com reputados tradutores do árabe, indicando o uso ainda

³⁵ Foto minha

³⁶ VINCENT, op. cit., 1981, p. 607

³⁷ Is Arabic a Spanish Language? The Uses of Arabic in Early Modern Spain. *The James Binder Lectureship in Literature*, n. 10. San Diego: Department of Literature University of California, 2015, p. 5.

generalizado em Valência e Granada³⁸. Além disso verificam-se nos processos inquisitoriais testemunhos numerosos que atestam a posse de livros do Corão os quais, nota García-Arenal, eram para seus possuidores um valor quase que de talismã³⁹: "*los tocan, los besan, los guardan cerca de sí o entre la ropa, muy a menudo en el colchón de la cama y hacen 'grandes extremos' cuando se los confiscan*"⁴⁰ e incluíam-se casos de mulheres, apesar de boa parte terem sido analfabetas. Dois casos de mulheres mouriscas que foram processadas pelo Santo Ofício trazem esta questão. A mourisca Catalina Mandarán

Yendo a su casa a hazer una execucion se salió della levando debaxo del delantal un bulto. Y yendo tras ella alargó la mano para darlo a otra morisca. Y no pudiéndolo, lo escondió debaxo de las faldas. Y sacándoselo con mucha fuerza e resistencia vio que era un libro escrito en árabe.⁴¹

Outro caso bem similar é o de Ángela Magón, vizinha de Elda que

tenía metido en la cama, bajo el colchón un libro pequeño como de horas y procuró descondarlo y que no fuese visto, y luego se lo tomaron y vieron que estaba escripto en árabe...y por lo mucho llantos que hacía se lo tornaron a dar y luego vinieron los curas y se lo tomaron y aviendo averiguado quel dicho libro tenía oraciones sacadas del Alcorán de Mahoma fue presa.⁴²

³⁸ GARCÍA-ARENAL, Mercedes. *La Inquisición y los libros de los moriscos. Catalogo de la Exposición Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: SECC-Biblioteca Nacional, 2010, p. 57.

³⁹ Como Bouza Álvarez já afirmou) e aqui García-Arenal reitera no caso dos mouriscos, a escritura no século XVI (e na época moderna) mais do que um ato de comunicação (por não depender a palavra necessariamente de leitura e compreensão), detinha um poder que lhe concedia o crente. Entre as mouriscas, os escritos corânicos ou outros (cédulas ou nóminas: em árabe, *hirz* "herces" nos processos inquisitoriais) que detinham um poder talismânico de proteção. Trata-se de amuletos ou talismãs que continham trechos do Corão "junto com quadrados mágicos, signos ou símbolos que detinham diversas propriedades protetoras, preventivas ou curativas" e que eram carregados em pequenos pedaços de tela forradas com cera como escapulários e perto do corpo (debaixo do braço, costurado na beirada das saias das mulheres) e cuja presença é abundante em processos de todos os tribunais da Inquisição em várias localidades e regiões. GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2010, p. 70-71.

⁴⁰ Ibidem, 2010, p. 70. Tradução minha: "os tocam, os beijam, guardam-nos perto de si ou entre a roupa, com frequência no colchão da cama e fazem 'grandes escândalos' quando são lhes confiscados".

⁴¹ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2010, p. 70 (AHN. *Inquisición, Libro 938, fol. 263r*). Tradução minha: "Indo a sua casa para fazer uma execução saiu dela levando do avental um pacote. E indo atrás dela esticou a mão para entrega-lo a outra mourisca.. E não podendo, o escondeu debaixo das saias. E arrancando-o com muita força e resistência viu que era um livro escrito em árabe."

⁴² GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2010, p. 70. (AHN. *Inquisición. Leg. 2022.9*). Tradução minha: "tinha enfiado na cama, debaixo do colchão um livro pequeno como de horas e procurou escondê-lo e que não fosse visto, e logo se lhe foi tomado e viram que estava escrito em

Existia forte apego sobretudo das mouriscas a estes escritos e amuletos quando os representantes da Inquisição os aprendiam. Beatriz Zahori possuía um escrito em árabe no corpete e lutou vivamente para que não perdê-lo embora tenha dito “*que no defendía el papel sino que se enojó con el hombre porque le ponía las manos en los pechos, porque siendo ella doncella lo tenía por afrenta*”⁴³. Por fim perdeu o escrito chorando e gritando muito o que era uma constante, junto com desmaios, atos de defesa física e luta, com mostra de grande dor e sofrimento, bem como consternação.

A propósito destes escritos García-Arenal ressalta a necessidade de tradução, quem a levava a cabo e o valor de talismã da escritura árabe para os muçulmanos hispânicos e lembra que de acordo com seus levantamentos de material inquisitorial não se faz referência a literatura romance escrita em alfabeto árabe⁴⁴.

Fernando Bouza nota que o conhecimento sobre estes escritos se dá justamente graças aos estudos inquisitoriais mais do que aos relativos à cultura escrita, e que estes derivam tanto de tradição muçulmana, mas também cristã e hebraica, existindo alguma confusão entre a reza e o conjuro, as práticas ligadas à questões de saúde com as orações mais devotas⁴⁵. O disciplinamento social promovido nos princípios da reforma católica, e que atacou de forma constante e persistente a comunidade mourisca, aparenta ter-se empenhado na erradicação dos usos que considerava suspeitos de escritos (e imagens) claramente canônicas e também controlar todas as expressões da espiritualidade comunitária. Assim, aquilo que poderia ser descrito como pequenas práticas populares⁴⁶ que os mouriscos abraçavam como restos de

árabico... e pelos muitos choros que fazia se lhe devolveram e logo vieram os padres e se lhe foi tomado e tendo verificado que o dito livro tinha orações tiradas do Corão de Mahoma foi presa.”

⁴³ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2010, p. 71 (AHN. *Inquisicion. Toledo. Leg. 192.15*) Tradução minha: “que não defendia o papel mas que ficou brava com o homem porque tinha posto as mãos nos peitos, porque sendo ela donzela o tinha como afronta.”

⁴⁴ Ibidem, 71.

⁴⁵ BOUZA, Fernando. *Corre Manuscrito. Uma Historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001, p. 95-96.

⁴⁶ Bouza observa porém que o fato de que estas práticas e que o uso da escritura fosse usada magicamente não necessariamente deve ser reduzida à assim chamada cultura popular existindo casos em que eram observadas em círculos cortesãos com objetos feitos, por exemplo, em prata bem como em papel (“*papelillos de oraciones y conjuros o el librito com el Evangelio de San Juan*” que serviram de prova de acusação de feitiçaria no processo do marques de *Siete Iglesias*, Rodrigo Calderón). BOUZA, Ibidem, p. 104.

sua cultura são erradicadas e combatidas, mas como visto em outra parte, não particularmente de forma diversa do que acontecia com outras comunidades maioritárias ou minoritárias⁴⁷ embora “a vitória definitiva sobre este tipo de prática era extremamente difícil posto que o cristianismo não se poderia considerar alheio a elas”. Se era desafiador combater estes costumes junto aos cristãos, o controle dos mouriscos tende a ser ainda mais complexo porque se combatem as práticas⁴⁸, o seu significado e a língua em que foram escritas numa comunidade cada vez mais oprimida. Como visto, a escritura funcionava como um talismã, um amuleto que atuava por si mesmo protegendo o seu portador, representando uma religiosidade muito personalizada⁴⁹. Estratégias de resistência da minoria mourisca que encontravam eco (mais uma vez) em outros grupos como este trecho de uma fonte de 1596 conforme Labarta⁵⁰ (1993 apud Bouza, 2001, p. 95, nota 38)

en otra çinta de papel muy bruñido de tres dedos de ancho poco más de quatro baras de ancho aforrada en tafetán pardo con sus listones a la postre para atarse metida en una caxa de fruslera y la caxa en una funda de rraso verde falso y muy olorosa. Ésta está escrita en arávigo de muchas maneras en quadros y en çírculos y tiene pintado el sol y la luna y un escurpión y una culebra. Dizen que hera una oración que aßen a Mahoma y que quando algún moro estava muriendo se la hechavan sobre la cama y se la ponían sobre la caveça y con esto yban asueltos a culpa y a penas.

Estas e outras práticas que os mouriscos ainda conservavam continuavam, como vimos alimentando as engrenagens inquisitoriais e ao mesmo tempo a vigilância relativa aos que retornavam a antigo reino de Granada.

⁴⁷ BOUZA, op. cit., Ibidem, p. 96-97.

⁴⁸ Bouza explica que (no mundo católico) estas práticas eram substituídas por ritos de bênçãos e exorcismo executadas de forma exclusiva por eclesiásticos e assim as práticas rituais populares passavam (era tentado pelo menos já que o autor observa a sobrevivência até o século XX). BOUZA, op. cit., p. 95-101.

⁴⁹ Ibidem, 101 e 107.

⁵⁰ LABARTA, Ana. *Libro de dichos maravillosos. Miscelánea morisca de magia y adivinación*. Madrid; CSIC, 1993. Tradução minha: "em outra fita de papel muito lustroso de três dedos de largo pouco mais de quatro *baras* de largo forrada de tafetá pardo com suas fitas ao final para se atar colocada em uma caixa de lata e a caixa de uma funda de profundidade verde falso e muito cheirosa. Esta está escrita em árabe de muitas maneiras em quadros e em círculos e contém pintado um sol e a lua e um escorpião e uma cobra. Dizem que era uma oração que fazem a Maomé e que quando algum mouro estava morrendo a colocavam sobre a sua cama e a punham sobre a sua cabeça e com isto iriam absolvidos de culpa e penas."

A inquisição também atuava mediante os Editos de Graça concedidos pelo papa e pelos quais o penitente era obrigado a revelar à Inquisição os nomes de cripto-muçulmanos, ainda que fossem membros de sua própria família⁵¹.

Assim, em 1584 se deu nova remoção de algo em torno como 3.500 mouriscos granadinos, dos 10 mil que restavam, não sem humilhações e retirada de privilégios das famílias nobres de origem moura que ainda restavam⁵². Ainda que muitos nobres muçulmanos tenham emigrado ao Norte da África, existiram aqueles que se encaixaram na sociedade cristã em busca de isenção de tributos e de conseguir vínculos de fidalguia⁵³. Isto era possível demonstrando terem sido batizados voluntariamente antes do decreto de conversão geral (equiparando-se a cristãos velhos) ou também provar a nobreza de origem muçulmano, o que junto com serviços à Coroa permitiria a concessão de status de fidalgo. Miguel de Luna um dos personagens ligados aos falsos "*cronicones*" como também são denominados os livros plúmbeos do Sacromonte, tinha um processo em que pleiteava ser declarado fidalgo ainda em 1610⁵⁴. Estas pessoas que integravam o que García-Arenal denomina de

⁵¹ MAGNIER, Grace. *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos. Visions of Christianity and Kingship*. Leiden/Boston: Brill, 2010, p. 15.

⁵² GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 305.

⁵³ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 307-311. A autora nota que as petições de fidalguia e de isenção de tributos eram bastante abundantes na década de 1570 prolongando-se pelos primeiros anos do século seguinte. Por sua atividade de reparto nos serviços mouriscos, em colaboração com as autoridades cristãs (em especial o capitão geral e o corregedor) estes mouriscos recebiam grandes remunerações e gozavam de privilégios. Alguns nomes destas famílias estão inclusive vinculados aos líderes da rebelião: Granada Venegas, Fez, Muley, Zegrí, López Zaibona, León, Córdoba, Aben Humeya, Palacios, Benajara, Avís, Belvís, Dorduz, Reina. Mas a este grupo também se somavam famílias ricas de mercadores ilustres que atuavam em cargos importantes no governo associadas à oligarquia rural e a sua posição era mais próxima de seus homólogos cristãos do que da massa mourisca. Durante a guerra esse fosso se ampliou no caso das que se colocaram do lado cristão. Ela aponta inclusive que estas elites mouras apresentam uma obsessão genealógica já desde meados do século XVI. Caro Baroja lembra que Aben Humeya teria declarado que a sua participação no levante teria ocorrido devido a questões familiares. CARO BAROJA, Julio. *Los Moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 176. Em sua crônica Hurtado de Mendoza inclui esta argumentação: "*Aben Humeya: el qual dijo, que nunca meya en la su intención havia sido ser Moro i mas muerte, havia aceptado el Reino por vengarse de las injurias, que a él y a su padre havian hecho los Jueces del Rei don Felipe; especialmente quitandole un puñal i tratandoles como a un villano, siedo Cavallero de tan gran casta; pero que él estava vengado i satisfecho*". Guerra de Granada, op. cit., Libro III, Cap. 25, Fol. 84.

⁵⁴ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 306. Assim como Alonso del Castillo, Miguel de Luna foi um médico e tradutor, inventor ou falsário, apologista militante da autenticidade do Pergaminho e dos Chumbos do Sacromonte. A estratégia e objetivos deste mourisco estavam voltados para a preservação da identidade mourisca, que García-Arenal tipifica como "sinais culturais" separando-as da religião muçulmana que se dá por perdida: a língua árabe em primeiro lugar,

"oligarquia mourisca de fidalgos" se misturaram pelo casamento com membros das categorias⁵⁵ sociais mais abastadas ou de acomodados e ricos (que poderiam ser identificados com classes altas de cristãos velhos) e fizeram parte de confrarias religiosas e ordens militares e não foram incluídos nem das deportações de 1570 nem da expulsão de 1610⁵⁶.

E a partir desta necessidade de demonstração para os pedidos de fidalguia é que surge uma série de falsificações de linhagens dos que deveriam ser dotados de origens, folhas de serviço, mercês reais, antiquíssimas árvores genealógicas. Assim se chega a uma conexão entre linhagens e os livros plúmbeos, fabricação de documentos, provas falsas e "a reelaboração imaginária da história das linhagens, obtendo assim um curioso sincretismo entre ambas as culturas; algo já conhecido em âmbitos como o religioso cujo máximo expoente foi a falsificação dos Livros Plúmbeos do Sacromonte"⁵⁷.

Para Bernard Vincent⁵⁸ (1981 apud García-Arenal, 2003, p. 311) a obsessão genealógica dos mouriscos estaria vinculada a dois pontos: queriam mesclar-se por vários meios com a maioria cristã (casamentos mistos, formas externas de religiosidade e o ingresso em ordens militares) e ao mesmo tempo conservar o essencial de sua identidade (aquilo que Francisco Nuñez Muley defendia em seu *Manifesto* contra as Pragmáticas de 1566-67) tentativa, como García-Arenal postula, de redefinição das origens do cristianismo.

além de uma determinada concepção da medicina e da higiene e que suporiam uma filosofia. Tudo isto voltado para uma reescrita das origens do cristianismo na Península para conseguir que a população de origem árabe fosse considerada "natural" ou "nativa" evitando não apenas a expulsão por serem invasores alheios mas também que possam ter acesso a honras e privilégios. Luna não foi expulso de Espanha e morreu "*cristianamente*" em Granada (1615) GARCÍA-ARENAL, Mercedes. Miguel de Luna y los moriscos de Toledo: "No hay en España mejor moro". *Chronica Nova*, n.36, 2010, p. 254-255. Isto vai ao encontro daquilo visto no Manifesto de Francisco Nuñez Muley o que indicaria mais do que uma coincidência, mas uma mentalidade comum entre uma certa categoria de mouriscos se não abastados pelo menos acomodados e bem situados na sociedade granadina. Cabe mencionar que este exótico personagem não é mencionado nas crônicas de Marmol ou de Hurtado.

⁵⁵ Prefiro aqui utilizar o termo escolhido por Vincent ainda que alguns historiadores também se valham de classe social como forma de melhor identificar estas pessoas no seu mundo.

⁵⁶ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2010, p. 254.

⁵⁷ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 306. Castillo Fernández (1995 apud García Arenal, 2003 p. 306). CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier. Luis Enriquez Xoaida, el primo hermano morisco del Rey Católico (análisis de un caso de falsificación histórica e integración social). *Sharq al-Andalus*, n. 12, 1995, p. 244.

⁵⁸ VINCENT, op. cit., 1981, p. 607.

5.1 - Relíquias, pergaminhos e livros plúmbeos para construir (ou falsificar) uma história moura em busca de raízes cristãs

Tiene la lengua árábica una cosa galaníssima que parecerá casi increíble y es que todos los libros que se escriven en ella se escriven con los preceptos que pide su gramática quanto a la devida ortographía,...); por el común y ordinario no ponen a estos libros ciertas vírgulas por las quales conocen los gramáticos en qué caso está cada nombre y si el verbo es activo o passivo y de qué persona, género y número son; y si los que no saben la gramática más que la lengua vulgar, sea de qualquier dialecto que quisieren, y saben leer, si saben leer estos libros o los que no saben leer los oyen leer así no apuntados, entienden todo quanto en ellos ay muy bien. En el hablar es esto mesmo que qualquiera entiende a los demás de qualquier otro dialecto y si lo leen apuntado no lo entienden como e dicho y la razón es porque todos los verbos y nombres tienen por el común solas tres letras consonantes en su origen y fundamento que llaman radicales y como saben casi naturalmente la raíz de la palabra y su significación, denle las vocales que quisiere a aquellas tres consonantes, siempre entienden lo que significa y si estas radicales se componen, como saben ya naturalmente las composiciones que admiten los verbos y los nombres en el vulgar, las entienden aunque como digo les varíen las vocales. Así que, sabiendo uno bien las rayzes de los verbos y nombres, en breve tiempo será dueño de toda la lengua y de aquí nace su facilidad, en lo qual concuerda con la hebrea, y no ay ninguna otra lengua que tenga esto sino estas dos.

Ignacio de las Casas⁵⁹

⁵⁹ *Divídese la lengua árábica en vulgar o común y en la que se habla con preceptos. Nota.* 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, p. 25. Tradução minha: "Tem a língua árábica uma coisa elegantíssima que parecerá quase incrível e é que todos os livros que se escrevem nela se escrevem com os preceitos que pede a sua gramática quanto à devida ortografia (...); pelo comum e ordinário não põem a estes livros certas acentuações pelas conhecem os gramáticos em que caso está cada nome e se o verbo é ativo ou passivo e de quê pessoa, gênero e número são; e se os que não sabem a gramática mais que a língua vulgar, seja de qualquer dialeto que quiserem, e sabem ler, se sabem ler estes livros ou os que não sabem ler os ouvem ler assim não anotados, entendem tudo quanto neles há muito bem. No falar é isto mesmo que qualquer entende aos demais de qualquer outro dialeto e se o leem anotado não o entendem como disse e a razão é porque todos os verbos e nomes têm pelo comum somente três letras consoantes em sua origem e fundamento que chamam radicais e como sabem quase naturalmente a raiz da palavra e sua significação, deem as vogais que quiserem a aquelas três consoantes, sempre entendem o que significa e se estas radicais se compõem, como sabem já naturalmente as composições que admitem os verbos e os nomes no vulgar, as entendem embora como digo lhes variem as vogais. Assim que, sabendo a gente bem as raízes dos verbos e nomes, em breve tempo será dono de toda a língua e de aqui nasce a sua facilidade, no qual concorda com a hebraica, e não há nenhuma outra língua que tenha isto senão estas duas."

Ocorre neste período em Granada um evento envolvendo as comunidades mourisca e cristã: a descoberta de pergaminhos e objetos, recebidos de forma tanto ingênua como histérica pelos cristãos. Vincent faz uma associação entre três marcos deste período pós-deportação dos mouriscos após o levante de Granada, e que a historiografia do período em geral contempla nesses termos: a expulsão parcial de 3.500 mouriscos em 1584⁶⁰, a descoberta do pergaminho e dos livros plúmbeos e, por fim, a expulsão de 1610-1611 (no caso específico dos granadinos).

Antiguidades cristãs como ostensivamente descritas, o pergaminho da torre Turpiana (no local de construção da nova Catedral) em Granada (1588) e as peças circulares chamadas de livros plúmbeos (encontradas nas cavernas de Valparaíso, *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*, 1595) foram descobertos em meados da última década do século XVI (o primeiro pergaminho pode ou não ter a mesma origem dos subsequentes, conforme García-Arenal⁶¹), na área urbana e nas proximidades, com alguma (ou indireta) vinculação ao tema mourisco. Os pergaminhos aparentavam ser da época do imperador romano Nero e continham uma profecia de São João sobre o aparecimento do Islã e de Lutero⁶².

Estas peças estariam inseridas em toda uma tradição anti-romana do período, buscavam demonstrar que os árabes já viviam em Granada nos tempos de Santiago⁶³. De acordo com uma carta de Jerónimo Román de la

⁶⁰ LAPEYRE, op. cit., p. 137-138. Estes mouriscos fazem parte de um grupo que desde a deportação haviam retornado ao seu “país” de origem contrariando as ordens reais. Após ordens (pena de morte) e contraordens (galeras) reais, decreta-se que os “mouriscos vagabundos” voltassem ao lugar que se lhes tinha atribuído e essa nova expulsão não foi realizada até o começo de 1584: segundo o encarregado Francisco Arévalo de Zuazo (membro do *Concejo de Hacienda y Población, corregidor de Granada*, nos anos de 1572-1578 e 1584-1587) a cifra total de expulsos girava em torno dos 3.500, embora tenham permanecido mouriscos em Granada, perto de 400 segundo o presidente da Audiência.

⁶¹ Os objetos são constituídos do pergaminho acompanhado de relíquias. O primeiro encontrado em 1588 e posteriormente foram surgindo um conjunto de lâminas, relíquias e livros plúmbeos nos meses de março-abril de 1595 e depois em 1596, 97 e 99. GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 296.

⁶² HARVEY, op. cit., p. 266. Harvey ressalta que inicialmente os “*plomos*” tiveram um culto vigoroso que certamente foi percebido como profundamente cristão, sem nada de muçulmano, por milhares de devotos que se dirigiram ao Sacromonte. Ibidem, p. 269. GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 295. Embora sugira que os mouriscos tenham usado meios ostensivamente cristãos o objetivo era transmitir essencialmente mensagens do Islã. Ibidem, p. 267.

⁶³ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 301.

Higuera (jesuíta toledano, 1538-1611)⁶⁴, escrita em Toledo em 1596, e dirigida ao arcebispo Pedro de Castro⁶⁵, com uma intensa defesa dos livros Plúmbeos, estes objetos provariam que "esta província foi a primeira depois da de *Herusalem* que foi banhada com sangue de tantos mártires como essas lâminas apregoam", o que era de suma importância numa época em que um grande número de cidades competiam pelo privilégio de ser a primeira cidade religiosa da Espanha, um verdadeiro milagre⁶⁶.

Harris observa que os livros plúmbeos apresentam características de combinação única do Islã e do Cristianismo, pois a teologia que oferecem mescla as duas confissões, fazendo concessões a conceitos cristãos preservando, no entanto, crenças chave do Islã⁶⁷.

Os que atacavam a veracidade desses achados questionavam sobre como poderia se saber árabe na Península antes da conquista islâmica? E o jesuíta se valia de Plínio, Estrabão e Heródoto para sustentar que essa língua teria se estendido pela península sendo tão vulgar como a castelhana "*e así como en lengua muy corriente en el Andalucía escribieron los sabios en ella las Laminas*"⁶⁸. Mesmo o uso de latim parecia ser algo fora de lugar. O tema foi analisado por diversos estudiosos da época (como o ex-jesuíta Martín de Berrotarán y Mendiola; Francisco de Gurmendi, membro da casa do presidente do Conselho de Ordens (quem fez uma tradução dos dois primeiros livros⁶⁹), e Juan Idiáquez, quem circulou pela corte real criticando a teologia islamizante dos *plomos*, bem como o vocabulário árabe e o estilo que considerava

⁶⁴ GARCÍA-ARENAL, op. cit., p. 303. Sobre quem existe a possibilidade de que Román de la Higuera tivesse colaborado com a feitura ou inspiração dos livros plúmbeos, pois é sabido que teve algum contato com Alonso del Castillo em 1595 e cujo objetivo principal quanto a deste assunto era a defesa da ida de Santiago a Espanha: "de quem falam mal os estrangeiros". Este religioso, segundo interpretação de Caro Baroja (1992 apud García-Arenal, 2003, p. 300) tinha uma tendência que poderia ser considerada até sentimental e romântica para fazer verdadeiras as tradições piedosas que poderiam atrair mais o povo. CARO BAROJA, Julio. *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la España)*. Barcelona: Seix Baral, 1992.

⁶⁵ O arcebispo de Granada se pôs a estudar árabe diante destas descobertas e da polêmica. GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2010, p. 258.

⁶⁶ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2016, p. 245.

⁶⁷ HARRIS, Katie. *From Muslim to Christian Granada. Inventing a City's Past in Early Modern Spain*. The Johns Hopkins University Press: The Johns Hopkins University Press, 2007, p. 30.

⁶⁸ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 303-304.

⁶⁹ MAGNIER, Grace. The Dating of Pedro de Valencia's sobre el Pergamino y Láminas de Granada. *Sharq al-Andalus*, n. 14-15, 1997-1998, p. 355.

Ainda assim o próprio Gurmendi, ciente de lacunas em seu conhecimento, recomendava que outros expertos tradutores fossem consultados. Ibidem, p. 358.

contemporâneo demais. Estes avaliaram que as falsificações indicavam claramente a origem étnica (ainda que não a identidade precisa) de seus criadores⁷⁰. O próprio cronista da guerra de Granada, Luis del Marmol Carvajal foi consultado pelo arcebispo Vaca de Castro sobre este assunto e Marmol realizou um parecer no qual associa a escrita dos pergaminhos da Torre de Turpiana a *alfaquíes nasridas* logo após a queda do rei mouro⁷¹, além de sugerir em outro momento ao religioso que procurasse o mourisco Alonso del Castillo, quem possuía os originais em árabe dos *jofores* (que incentivavam a rebelião e incluiu em sua crônica), para que comparasse o estilo e escrita de forma a tentar chegar a quem os teria produzido⁷².

A arca com os pergaminhos continha ossos e cinzas humanas que foram identificadas como relíquias do mártir local São Cecílio, junto com um tecido que supostamente teria pertencido à Virgem Maria⁷³.

Os 19 (ou 22 dependendo do autor⁷⁴) livros admitiam a infalibilidade do Papa e a Imaculada Conceição e, por outro lado, que Jesus não era filho de Deus que, conforme Vincent, corresponderiam a uma tentativa de sincretismo e

⁷⁰ HARRIS, op. cit., p. 34. Traduzo aqui para a expressão “origem étnica” em substituição de “*ethnicity*” que a autora coloca e que indica estar ligada a religião mais do que a raça.

⁷¹ CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier. *La historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada. Análisis Histórico y Estudio Crítico*. 2013. Tesis doctoral. Programa Oficial de Doctorado en: Poder Y Sociedad en España y América, Siglos XVI-XX. Universidad de Granada, Granada, 2013, p. 180 e 508.

⁷² Ibidem, p. 181. Este assunto foi abordado em capítulo anterior sobre os prognósticos, com foco específico nesse tópico.

⁷³ 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. 496.

⁷⁴ HARRIS, op. cit., p. 168, nota 1. Harris lista os títulos desses livros (fiz a versão para língua portuguesa já que em nota ela os coloca em inglês): Sobre os fundamentos da fé; Sobre a essência de Deus; Ritual da Missa de Santiago o Apóstolo; Livro das orações de Santiago o Apóstolo; Livro dos Atos Famosos de Nosso Senhor Jesus e da Virgem Maria, sua Mãe; Sobre a Recompensa dos crédulos na "Convicção do Evangelho"; Oração e Defesa de Santiago o Apóstolo, filho de Xameh Zebedeu, contra Todos tipo de Adversidades; Lamento de Pedro Apóstolo e Vigário, depois da Negação de Nosso Senhor Jesus; História da Certeza do Santo Evangelho; Sobre os Grandes Mistérios que Santiago o Apóstolo Viu no Sacromonte; Livro dos Enigmas e Mistério que a Virgem Santa Maria Viu, pela Graça de Deus, na Noite da sua Conversação; Livro das Sentenças na Fé, Transmitido por Santa Maria, Virgem Imaculada a Santiago o Apóstolo; História do Selo de Salomão, Filho de Davi, Profeta de Deus, Segundo Santa Maria; Sobre o [Aspecto] Compreensível do Poder Divino, Clemência, e Justiça sobre Todas as Criaturas; Sobre a Natureza dos Anjos e seu Poder; Relato da Casa da Paz e da Casa da Vingança e Tormentos; Sobre os Famosos Atos do Apóstolo Santiago e seus Milagres; Segunda Parte do [Aspecto] Compreensível do Poder Divino, Clemência, e Justiça sobre Todas as Criaturas; Segunda Parte os Famosos Atos do Apóstolo Santiago e seus Milagres; A Certeza do Evangelho, sendo que muitos outros nunca foram encontrados (ou nunca escritos), incluindo a Segunda Parte dos Fundamentos da Fé, e Morte da Virgem.

assim assegurar a sua sobrevivência no plano religioso⁷⁵. Esta visão da cristandade próxima do Islã não faz referência nem à Santa Trindade e nem à natureza divina de Cristo ou à devoção de imagens⁷⁶.

Um dos objetivos dos livros plúmbeos como nota García-Arenal⁷⁷ é promover defesa da língua árabe, pois esta seria guardiã da Verdade do Evangelho; os árabes e a sua língua sendo os eleitos por Deus para ajudar a sua Lei ao final dos Tempos. A tradução dos livros feita por Alonso del Castillo diante do Tribunal da Inquisição afirma (da boca da Virgem)

os certifico que los Árabes es una de las buenas naciones i su lengua una de las buenas lenguas. Escogiólas Dios para exaltar su santa lei i su evangelio sagrado i su iglesia santa en el final Tiempo i soi mandada obrar con ella lo que fue obrado con las Tablas de Moisés⁷⁸.

O árabe era posto como a língua da verdade e da salvação e, por outro lado, como Harvey e García-Arenal avaliam, o conteúdo dogmático é (superficialmente) cristão. Nestes livros constam em árabe "as origens cristãs de Granada e transformam em árabes os heróis por antonomásia da Espanha de seu tempo: os mártires cristãos⁷⁹. Posteriormente quando a fraude foi descoberta, o culto condenado pela Igreja foi apontado como sendo "manchado por heresias islâmicas"⁸⁰, "*Illos de de mahometismo y herejías*" uma fábula (e fraude religiosa-literária) que desonrava os espanhóis diante das nações cultas da Europa⁸¹.

⁷⁵ VINCENT, op. cit., 1981, p. 607.

⁷⁶ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2009, p. 496-497.

⁷⁷ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 313.

⁷⁸ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 313. Tradução minha: "certifico-vos que os Árabes é uma das boas nações e a sua língua uma das boas línguas. Escolheu-os Deus para exaltar a sua santa lei e o seu evangelho sagrado e a sua igreja santa no final Tempo e sois mandado obrar com ele que foi realizado com as Tábuas de Moisés". Estas palavras da Virgem Maria estão contidas em um dos livros plúmbeos chamado de *Certidumbre del evangelio*. GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2009, p. 496-497.

⁷⁹ Idem. HARVEY, op. cit., p.265.

⁸⁰ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2009, p. 496-497. Os pergaminhos continham textos num latim mal escrito e em romance e árabe e os livros plúmbeos continham uma escrita chamada de "escrita salomônica" que como nota García Arenal nada mais era do que uma forma inclinada e pseudo-arcaica de árabe sem os diacríticos. GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2009, p. 496.

⁸¹ BORONAT Y BARRACHINA, op. cit., v.2, p 388.

O novo Evangelho que parecia ser apresentado trazia uma visão da cristandade próxima ou sincrética com o Islã, sendo explicado pela Virgem Maria que as relíquias da Torre de Turpiana eram de mártires árabes paleocristãos (Cecílio, Hiscio e Tesifón) que viajaram para a Espanha com o apóstolo Santiago, converteram-se e passaram ensinamentos religiosos a este antes de encontrarem a morte em Granada. E de acordo com esta versão os primeiros assentamentos cristãos em Granada tinham sido árabes, com a Virgem tendo falado em árabe aos seus fiéis⁸². Cabe lembrar que relíquias, ossos, imagens e vidas dos primeiros mártires cristãos, serviram como instrumento para a afirmação de um catolicismo hispano diverso do romano⁸³.

Os livros plúmbeos apresentariam uma intenção de se "apoderar da história para influenciar a opinião pública espanhola em geral e a monarquia em particular em prol da comunidade mourisca dando-lhe uma origem antiga, cristã, sagrada e ao mesmo tempo defendendo seu principal sinal de identidade, a língua"⁸⁴. E tudo isto foi feito em defesa das linhagens mouras da cidade, ameaçadas em seus privilégios e na sua permanência durante a década das descobertas das relíquias. Os fins foram opostos ao que se propuseram os participantes, já que a descoberta provocou um reforço da ala mais extremada da igreja contrarreformista, embora as linhagens mouras de Granada nunca tenham sido expulsas.⁸⁵

Já a recepção destes livros plúmbeos por parte dos mouriscos colocava em causa os erros em que o cristianismo incorreu, apresentando uma versão depurada disto, segundo o Islã e ocultada e manipulada pela Igreja⁸⁶. Já a descoberta de nova documentação sobre Miguel de Luna por García-Arenal (2010) deu margem a novas interpretações ou leituras dos escritos dos livros plúmbeos numa chave de polémica religiosa⁸⁷.

⁸² GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2009, p. 496.

⁸³ 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. 84.

⁸⁴ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 323.

⁸⁵ Ibidem, p. 324.

⁸⁶ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2010, p. p. 259.

⁸⁷ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2010, p. p. 262

Para além do que poderíamos considerar como um exemplo de falsificações da história, os livros plúmbeos do Sacromonte, segundo García-Arenal relacionam-se com uma miríade de objetos entrelaçados: tesouros ocultos, um conceito potencialmente mágico da palavra escrita e da própria materialidade da escritura sob a moldura da fabricação e recepção de achados, "assim como outro grande conjunto de crenças, tão intenso e extenso do período, a respeito das profecias e prognósticos"⁸⁸.

Por ser uma escrita de textos desprovida de diacríticos (sinais muito frequentes na escrita em árabe clássico, por exemplo, a corânica, e que contribuem para a compreensão inequívoca do texto) a orientação da interpretação dependia de certos indivíduos⁸⁹. Os autores da falsificação assumiram esse papel de intérpretes facilitando as manobras relacionadas com a fraude⁹⁰. García-Arenal nota que Miguel de Luna⁹¹ tanto a escrita e o vocabulário usado nestes textos seriam

de uma versão mais antiga do que a registrada no Corão, e descreve a escritura em si como sendo de um tipo conhecida como "Salomônica". Alega estar familiarizado com este tipo de escrita porque a teria visto por ter sido usada de forma ampla em livros antigos, tais como o trabalho intitulado *Clavícula de Salomão* e os "*sigillos de arte magica natural*" atribuídos a Salomão e outros que ele teria a oportunidade de consultar no El Escorial.

O motivo que segundo García-Arenal levaria Luna a enfatizar este ponto, vale dizer a ausência dos diacríticos na escrita indicando que datam de um período anterior ao Corão porque essas marcas foram trazidas para o árabe de modo a fixar as leituras dos textos sagrados do Islã. A ausência dessas marcas e das vogais seriam mais uma evidência provando que o texto

⁸⁸ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2010, p. p. 296.

⁸⁹ A escrita como aponta Harvey não corresponde exatamente ao que se conhece de outras fontes em árabe, mourisco (deve se referir a aljamíado) ou outro. HARVEY, op. cit., p. 267. Devido a este problema foi cunhado o termo "tradução interessada" por M.J. Hagerty para se referir ao complexo processo de tradução que cercava estes textos. Hagerty (1991 apud García-Arenal, 2016, p. 244 nota 5). HAGERTY, M.J. La traducción interesada: el caso del Marqués de Estepa y los libros plúmbeos. *Homenaje al prof. Jacinto Bosch Vilá*, v. II, Granada, 1991, p. 1179-1186.

⁹⁰ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 296-297.

⁹¹ Quem desenvolveu diversos estudos em que a figura de Miguel de Luna vem sendo aprofundada conforme nova documentação vem sendo descoberta. GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2009, p. 515.

teria precedido a mensagem de Maomé e este seria o primeiro passo para a legitimação da língua árabe: "a sua existência, primeiramente, no período antes das pregações do Profeta do Islã, e a seu contínuo uso por cristãos antes, durante e depois de tais pregações"⁹². Harris nota que o anel ou selo de Salomão (uma esmeralda trazida do Paraíso pelo Arcanjo Gabriel) simbolizava sua sabedoria e poderes mágicos, e era usado normalmente como um talismã (*herçes* ou pequenos papéis escritos em árabe com palavras mágicas, invocações dos nomes de Deus, e expressões pias retiradas do Corão conforme vimos acima) pelos muçulmanos da Península Ibérica e além; ainda que também tivesse ressonância entre os cristãos velhos pela associação com mágica ritual e sabedoria hermética⁹³. Algumas evidências sugeririam que os *herçes* e outros objetos textuais eram às vezes inscritos em tábuas de chumbo ou placas similares às encontradas no Sacromonte, como Harris aponta. Assim, em 1571 o Santo Ofício de Granada pune um mourisco por possuir documentos em árabe e "uma placa com letras em árabe que traziam alguns ditos de Maomé"⁹⁴.

Denominar a escrita de "Salomônica", segundo Harris evocaria poderes sobrenaturais do texto, bem como ressonância dentro da comunidade dos mouriscos. O uso da escrita árabe nos *plomos del Sacromonte* também seria para realçar seu status dentro do grupo que frequentemente considerava essa escrita como inerentemente sagrada e como um marcador de sua identidade cultural⁹⁵, conforme já visto aqui.

Por outro lado, pelo fato de a maioria dos mouriscos de Granada já não estarem mais em Granada e região, Harvey tende a não considerar óbvia sua responsabilidade nestas falsificações⁹⁶. Embora, complementarmente, aponte que o evento estaria relacionado em suas origens com um ato desesperado de tentar salvar alguma coisa da Espanha Islâmica, perpetuado por membros de um pequeno grupo de mouriscos "protegidos"⁹⁷. Bem depois de descobertos os livros, o seu culto foi condenado pela Igreja em Roma.

⁹² GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2009, p. 515.

⁹³ HARRIS, op. cit., p. 32.

⁹⁴ HARRIS, op. cit., p. 32.

⁹⁵ HARRIS, op. cit., p. 33.

⁹⁶ HARVEY, op. cit., p.266.

⁹⁷ Ibidem, p. 267

Dentre os que se colocaram contra ele estiveram o jesuíta (com antecedentes mouriscos) Ignácio de las Casas, apesar de inicialmente ter endossado as novas descobertas, posteriormente percebeu que os livros tinham mais a ver com o Islã do que com a cristandade tendo, pelo constrangimento de seu parecer, saído de Granada para residir em outro lugar⁹⁸.

De todo modo, García-Arenal⁹⁹ deixa claro que apesar da grande repercussão da descoberta e da falsificação (atribuída a dois mouriscos de diferentes posições sociais e interesses e conexões: Miguel de Luna e Alonso del Castillo¹⁰⁰) não se tratou de um evento isolado¹⁰¹. Afirmar também que estes documentos e objetos pertencem a um gênero robusto que se propaga entre meados do século XVI e o XVIII: a literatura sobre as origens da Espanha que produz uma "ampliação imaginária" dos horizontes da história primitiva¹⁰². É caso considerada uma "verdadeira obsessão pelas origens" que através das falsificações (em crônicas, arqueologia, genealogia, documentais) tinham o propósito de testemunhar a grandeza de um passado antigo (dos espanhóis ou de locais específicos ou linhagens familiares)¹⁰³.

García-Arenal situa estes documentos falsificados numa área de difícil especificação entre aquilo que seria claro, absoluto, de caráter forjado e o próprio gênero das crônicas que, como já visto se valia tanto de historiografia

⁹⁸ Ibidem, p. 269.

⁹⁹ Quem produziu diversos artigos e capítulos de livros sobre este assunto. GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2009, p. 515.

¹⁰⁰ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 298. Alonso del Castillo foi quem avalizou com a sua erudição em árabe os livros plúmbeos. Miguel de Luna, outro mourisco que também atuava como tradutor e era autor de uma história fantástica (*Historia verdadera del rey don Rodrigo*). CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier. *La historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada. Análisis Histórico y Estudio Crítico*. 2013. Tesis doctoral. Programa Oficial de Doctorado en: Poder Y Sociedad en España y América, Siglos XVI-XX. Universidad de Granada, Granada, 2013, p. 182.

Em outro trabalho García-Arenal considera a insinuação de Luis del Marmol Carvajal em um relatório sobre a autenticidade do pergaminho da Torre de Turpiana e que afirmou que a profecia contida nesse escrito era similar às predições que circulavam entre os mouriscos durante o levante das Alpujarras e que foram traduzidas por Alonso del Castillo. E ainda que a historiografia moderna tem dado crédito a essas suspeitas, considerando que Del Castillo e Marcos Dobelio (um acadêmico curdo-árabe) teriam estado ativamente envolvidos nessas falsificações. GARCÍA-ARENAL; RODRIGUEZ MEDIANO In: INGRAM, op. cit., p. 246.; HARRIS, op. cit., p. 34.

¹⁰¹ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 298, refere-se ao Milagre de Ourique.

¹⁰² Albadalejo (2001 apud García-Arenal, 2003, p. 299). FERNÁNDEZ ALBADALEJO, Pablo. "Matéria de España" y "edificio" de historiografía. Algunas consideraciones sobre la década de 1540". *La encuadernación: historia y arte*. Madrid, 2001, p. 135-163.

¹⁰³ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 299.

como de ficção, muito especificamente de lendas para a construção de um mito (não existe separação entre 'fatos' e 'ficções'). Para ela este caso estaria inserido num gênero de polêmica de longa duração muito específico da conjuntura da década de 80 do século XVI¹⁰⁴.

Apesar de que na década em que os livros plúmbeos foram descobertos os mouriscos de Granada pouco teriam a ganhar ou a perder, pois a maioria tinha sido deportada, García-Arenal observa que a realidade mostra um número razoável de mouriscos que evitaram a remoção e, assim, por volta de 1580 a minoria alcançava 10 mil pessoas¹⁰⁵ embora a ameaça de remoção permanecesse intensa, já que o Conselho de Estado realizado em 1582 em Lisboa aventava a possibilidade de expulsão de todos os mouriscos de Espanha¹⁰⁶.

Seguindo uma outra hipótese explicativa, Harvey pondera¹⁰⁷ que o assunto do Sacromonte poderia muito bem ser descrito como um caso de "entrismo" religioso mais do que de sincretismo. Esse termo refere-se a uma infiltração planejada (e em geral clandestina), tentativa de tomar ou de subverter um movimento (um partido, um sindicato) ou uma ideologia. Nela, um grupo pequeno mas bem organizado de indivíduos, opõe-se ao partido ao qual se filia e pacientemente ganharia posições de poder e influência em seu interior, transformando-o num instrumento para sua própria ideologia¹⁰⁸.

Ainda que alguns religiosos cristãos tenham se manifestado pela legitimidade destas relíquias, com intensos debates teológicos a respeito, os

¹⁰⁴ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 299. A autora lembra, que estas e outras falsificações (em crônicas, documentais ou arqueológicas) tinham o objetivo tanto dar testemunho à grandeza de um passado antigo (geral, hispânico, particular de cidades ou regiões ou mesmo linhagens familiares) mas também para confirmar a autenticidade de um glorioso passado sagrado.

¹⁰⁵ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 304.

¹⁰⁶ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2003, p. 305.

¹⁰⁷ E a despeito do uso de uma expressão britânica contemporânea usada na política para questões ligadas a toma de controle no âmbito do Partido Trabalhista. HARVEY, op. cit., p. 268.

¹⁰⁸ HARVEY, op. cit., p. 268. Para ele usar aqui a expressão "sincretismo religioso" embora não totalmente inapropriado uma vez que algumas coisas se mesclam embora não atenda ao que realmente acredita ter ocorrido. Os textos combinam elementos que são sem dúvida cristãos (a Igreja primitiva de Jerusalém, a pregação dos Evangelhos de São Tiago e seus discípulos na Espanha) com manifestações de crença muito próximas ao Islã (a fórmula: "Não existe deus senão Allah" ou Jesus como o espírito de Deus). Já o "entrismo político" almeja conseguir não um poder compartilhado de alguma forma mas conseguir controle completo (seguido pela excomunhão/exclusão/eliminação dos líderes de uma maioria vencida).

expertos do Vaticano decidiram pela não aceitação dos textos como cristãos entre várias razões pelo fato de estarem escritos em árabe muçulmano (sic)¹⁰⁹. Este ponto que toca no assunto da língua árabe tinha sido um dos debates entre religiosos e humanistas desde o batismo forçado dos mouros.

Diversos pontos entraram em consideração para a desconfiança: vocabulário anacrônico e problemas de cronologia. O bispo de Segorbe, humanista e renomado especialista em história eclesiástica, Juan Bautista Pérez (1534-1597) foi um dos primeiros a criticar os *plomos*, tendo se manifestado depois da descoberta; "bons para nada mais do que rir" e circulou pela corte um tratado erudito sobre notando entre outras coisas, seu pobre latim e estranha forma de escrita¹¹⁰. O próprio Pedro de Valencia realizou uma análise sobre os pergaminhos no *Parecer sobre el pergamino y láminas de Granada* (1607 ou 1618)¹¹¹ a pedido do Inquisidor General Bernardo de Rojas y Sandoval, cardeal e arcebispo de Toledo (1546-1618), e baseado numa linguística e doutrinal, concluiu que "Tudo é uma impostura e uma fraude recente, composta por homens que talvez estejam vivos hoje, homens sem educação em história eclesiástica e doutrina e em letras humanas e antigas"¹¹².

Alguns, como o arcebispo Talavera, entendiam que os recém convertidos poderiam ser evangelizados em árabe, ou seja, desvincula-se de alguma forma o idioma árabe da religiosidade islâmica, integrando esse aspecto ao processo de *inculturação*¹¹³ muito praticado pelos jesuítas em lugares onde se dedicavam à catequização de povos não cristãos e que, neste caso, provavelmente implicaria num jeito mudéjar de praticar o cristianismo. Isto corresponderia, de certo modo, ao que Francisco Nuñez Muley tentou assimilar em seu *Manifiesto* em defesa dos costumes dos mouriscos: existe fé católica, porém os naturais da terra mantinham certos costumes. Assim o árabe perderia o seu papel de língua do Islã para ser uma forma de melhor comunicar

¹⁰⁹ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2009, p. 498.

¹¹⁰ HARRIS, op. cit., p. 34-35.

¹¹¹ MAGNIER, op. cit., 1997-1998, p. 353. A autora informa que na BNE existiram dois Manuscritos com o mesmo dia e mês mas anos diversos, outra cópia do Archivo Secreto de Cuatro Llaves da Abadía del Sacromonte também traz a data de 1618.

¹¹² HARRIS, op. cit., p. 34.

¹¹³ Agradeço ao Prof. Dr. Marcos Antonio Lopes Veiga pelo esclarecimento quanto à denominação deste processo que abarca mais do que a língua.

a palavra do cristianismo aos mouriscos¹¹⁴. Outro ponto a favor de uso do árabe junto aos conversos era que os padres poderiam ser capazes de ouvir as confissões dos recém convertidos¹¹⁵.

García-Arenal lembra que muitos dos que participaram deste debate teológico questionavam-se sobre a possibilidade de identificar áreas vinculadas a fidelidade religiosa (costumes gastronômicos, higiênicos, linguísticos e festivos) mas também "se os conceitos do Catolicismo não seriam distorcidos quando colocados em outra língua que talvez implicitamente invocassem um campo conceitual e dogmático diverso." O risco que era apontado por este argumento, prossegue García-Arenal, era o de encorajar o sincretismo entre os novamente convertidos ou ainda que neófitos fossem acalmados pela familiaridade de sua língua na conversão a uma religião que não compreendiam¹¹⁶. Tudo isto provocou uma discussão envolvendo a identidade de outros cristãos árabe-falantes: de um lado, os *mozárabes* espanhóis e, do outro, como resultado de seu papel decisivo no processo de análise dos textos dos livros plúmbeos pelo Vaticano: os sírios maronitas e outros cristãos que falavam árabe, presentes em Roma desde 1620 mas objeto e missões católicas nessa cidade desde o final do século XVI.

¹¹⁴ Como já colocado anteriormente longo do século muitos outros viram esta prática como válida, inclusive Martin de Ayala, o jesuíta Ignácio de Las Casas (que manifestava ressalvas quanto a isto porque pelo risco de os neófitos pensarem que termos equivalentes implicariam em práticas similares) e o próprio Pedro de Valencia. García-Arenal observa que Talavera ordenou pessoas que sabiam ler e escrever em árabe com orações cristãs e uma tradução para o árabe dos Salmos (sobre o que não existe evidência). GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2009, p. 500.

Para Ignacio de las Casas, o árabe não apenas era a língua dos muçulmanos mas também dos judeus da Terra Santa e dos cristãos do Oriente. Opinião semelhante manifestava o bispo de Segorbe, Martin de Salatierra, quem em 1587 afirmava estar provado e concluído que para a conversão e rendição dos mouros não é necessário nem tem efeito retirar-lhes o hábito e língua que usam "*falta esto en los moros de Aragón y Castilla que son muy ladinos en lengua castellana [...] y con todo esto son tan moros como los de Berbería y los del reyno de Valencia.*" . EL ALAOUI, op. cit., p.13-14.

¹¹⁵ Ibidem, p. 501. Tanto é que mais de um século depois do trabalho de Talavera, Martin de Ayala tornou compulsório o conhecimento do árabe para os confessores dos mouriscos em meados do século XVI. Já o sucessor de Ayala na diocese de Valencia, Juan de Ribera tinha entendimento oposto: "*Buscar predicadores que sepan arábigo sería imposible y quando los uviessse 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.*"

¹¹⁶ GARCÍA-ARENAL, op. cit., 2009, p. 498-499.

Ainda que parte da história do longo século dos mouriscos em Granada, os Livros Plúmbeos do Sacromonte exigiriam um estudo específico pela riqueza e amplitude de temáticas envolvidas e conhecimento da documentação e sobretudo das peças que integravam a falsificação.

5.2 - Pedro de Valência e um Tratado que buscava uma solução mediada

Los moros y sus príncipes de Fez y Marruecos están muy cerca de nosotros; enemigos también por la religión..., y [España] está llena de Moriscos tan devotos y aficionados suyos, a mi juicio, como cuando profesaban su mala ley públicamente. Y aunque de presente parezca que viven sosegados, siempre como descontentos y de contraria secta, han de procurar valerse de cualquier ocasión que haya para ello. Y en fin, obedientes mientras hubiera paz, desleales y muy para ser temidos si hay guerras civiles o revueltas extranjeras, que es cuando los oprimidos, como quiera que sean y lo estén, levantan cabezas y muestran mal ánimo.

Baltasar Alamos de Barrientos¹¹⁷

Que encaminhamento deveria ser dado à questão mourisca após as deportações do reino de Granada? Ainda que a sociedade ou os grupos familiares e as redes dos mouriscos tenham sido desorganizadas, em algumas regiões, Hornachos por exemplo, continuavam a conservar a sua cultura e a falar e escrever a língua árabe em especial em regiões de maior densidade populacional do grupo. O árabe era um idioma vinculado à *seita maoméica* e, portanto, poderia ser usado para evangelizar os mouriscos? Os mouriscos ainda traziam perigo para a Coroa como “quinta coluna”¹¹⁸ que serviria aos propósitos do turco na Península Ibérica? Pedro de Valência dentro de suas múltiplas habilidades de humanista, pensador, cronista em um de seus escritos

¹¹⁷ Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado (1598), Baltasar Alamos de Barrientos, Madrid: Ed. de Modesto Santos, 1990, p. 50. FEROS, Antonio. Retóricas de la expulsión. In: GARCÍA-ARENAL, Mercedes; WIEGERS, Gerard (ed.). *Los Moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2013, p.79. Tradução minha: “Os mouros e os seus príncipes de Fez e Marrocos estão muito perto de nós; inimigos também pela religião... e [Espanha] está cheia de Mouriscos tão devotos e adeptos seus, ao meu ver, como quando professavam a sua lei má em público. E ainda que hoje pareça que vivem sossegados, sempre como descontentes e de contrária seita, deverão se valer de qualquer ocasião que exista para aquilo. E no fim, obedientes enquanto houver paz, desleais e muito para ser temidos se existem guerras civis ou revoltas estrangeiras, que é quando os oprimidos, como queira que sejam e o estejam, levantam cabeças e mostram mal ânimo.”

¹¹⁸ HESS, op. cit., p. 1-25.

procurou refletir sobre algumas destas demandas que considerou poderiam orientar as ações do rei Felipe III.

Y asi aora no más que en razon politica, y de estado se les debe prohibir y estorbar; y en esta razon ponerles unas penas moderadas para gastos de Guerra conforme à la culpa, y à la posibilidad de cada uno, cometiendo el conocimiento de estas causas à Juezes ordinarios, ò antes de comision en cada lugar, que las executen, sin remision. Pero nõ, que por solos àquellos indicios haya de preceder el Santo Oficio, que es mui exacto Juicio, para gente tan flaca, y vemos que se enojan, y endurecem mas con el, y no se califiquen como despues dirè¹¹⁹.

O seu entendimento se encaminhava para a integração do mourisco, não lhes devendo ser permitida a distinção dos demais (em hábitos alimentares, linguagem e demais coisas)¹²⁰. Mesclar os mouriscos com a população cristã velha em geral faria com que as más costumes e as suas práticas heréticas fossem eliminadas pelo exemplo católico.

Figura 20: Obras varias de Pedro de Valência. Frontispício do Manuscrito da BNE.

¹¹⁹ VALENCIA, Pedro de. Tratado acerca de los Moriscos de España. In: *Obras Varias*. M.S. BNE, Mss. 8888, Flv. 62. Tradução minha: “E assim não mais do que em razão política e de estado deve-se lhes proibir e atrapalhar e nesta razão colocar-lhes umas penas moderadas para gastos de Guerra conforme a culpa e a possibilidade de cada um, cometendo o conhecimento destas causas a Juízes ordinários ou antes de comissão em cada lugar, que as executem, sem remissão. Mas não, que por somente aqueles indícios há de preceder o Santo Ofício, que é muito exato Juizado, para a gente tão fraca e vemos que se zangam mais com ele e não se qualifiquem como depois direi.” Disponível em: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000042296&page=1>

Agradeço a gentil indicação da versão manuscrita *on line* a Flávia Preto Godoy. *Tratado acerca de los Moriscos de España*, op. cit., Flv. 62.

¹²⁰ Ibidem, Fol. 62.

Grace Magnier, realizou em 2010 um estudo¹²¹ sobre o *Tratado acerca de los moriscos de España*¹²² do início do século XVII¹²³, contrapondo a figura singular do jesuíta aos Apologistas da Expulsão¹²⁴. O manuscrito utilizado neste trabalho inclui (*Obras varias de Pedro de Valencia*) a reflexão sobre os mouriscos mas também: 1. Carta a Fray Diego Mardones, con temor del Rey N. S.¹²⁵; 2. Tratado acerca de los moriscos de España; 3. Otro sobre el precio el trigo; 4. Otro acerca de la moneda de vellón; 5. Repuesta a alg.^{as} replicas que se han hecho contra el Discurso sobre el precio del Pan. O manuscrito aqui utilizado é uma cópia feita diretamente do original escrito e assinado por Pedro de Valencia e está datado pelo escriba, na data de 5 de dezembro de 1613.

A escrita de Valencia demonstra o caráter de humanista do jesuíta e fazendo referência a fontes bíblicas e da antiguidade clássica greco-romana (e também dos primórdios da ibéria) que parecem remeter ao aludido por Tucídides a respeito da “persistência imutável da natureza humana ao longo da história”¹²⁶ porque se o seu *Tratado* não se afasta do objeto principal (os mouriscos da Espanha), os dilemas e problemas enfrentados no presente quinhentista/seiscentista parecem encontrar algumas respostas nos ombros dos antigos¹²⁷.

Ainda que direta em termos de definir as questões dos mouriscos em seu tempo, a sua escrita se insere no ambiente do humanismo

¹²¹ MAGNIER, op. cit., 2010.

¹²² Existe uma coleção digitalizada pela BNE (e disponível on line) com escritos de Pedro Valencia encadernados no século XVIII e o título é “*Acerca de los Moriscos de España. Tratado de Pedro de Valencia*”, sem datação ou assinatura.

¹²³ Escrito no meio de 1605 ou no começo de 1606. MAGNIER, op. cit., 2010, p. 15.

¹²⁴ Indivíduos que após a expulsão publicaram escritos em defesa da expulsão foram: Juan de Mariana (1535?–1624), padre Jaime Bleda (1550-1622), Marcos de Guadalajara y Javier 1560-1631, Gaspar de Aguilar (1561-1623), Damián Fonseca (1573-1627?), Pedro Aznar Cardona (final do XVI-meio do XVII) ou Bernardo Aldrete (1560-1641) e bem mais adiante e com bem diverso tipo de escritura, D. Pascual Boronat y Barrachina (1866-1908).

¹²⁵ Magnier informa que este frei seria o capelão do El Escorial com quem Valencia tinha contato, assim como com seu antecessor nesse posto, tendo trocado com ele muita correspondência. Foi Mardones quem solicitou a Pedro de Valencia que escrevesse um tratado sobre os mouriscos em 1605. MAGNIER, op. cit., 2010, p. 245, 293.

¹²⁶ PIRES, Francisco Murari. *Modernidades Tucídideanas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2007, p. 19.

¹²⁷ Conforme Albanese esclarece a própria historiografia, entendida como *ars* da escrita da história, no Renascimento e na Época Moderna é rigorosamente dependente da teórica historiográfica fixada pela retórica clássica grega e latina, de Aristóteles a Luciano, de Cícero a Quintiliano. ALBANESE, Gabriella. In: PIRES, Francisco Murari (org). *Antigos e modernos, diálogos sobre (a escrita) da história*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 279.

renascentista de maneira incomparável com os dois cronistas já contemplados neste trabalho. O texto do *Tratado acerca de los moriscos de España* em inúmeras passagens “afirma a atualidade da história do passado para uma gestão consciente do presente e uma projeção responsável do futuro”¹²⁸.

Estos son que tienen el turco, y otros grandes imperios de su nacion y secta a la mano con que se pueden juntar, cosa, que no tenían los Israelitas en Egipto, ni los Siervos que antiguamente se revelaron contra los Sithas, Lazedemonios, Chios, y Romanos¹²⁹.

O tratado foi “Escrito para que não se tema a infidelidade e justo temor do poder dos mouriscos” e as suas proposições buscam saídas para a tema mourisco na fase em que já se encontram desarraigados da terras e atividades (em especial em Granada), ainda que pelo olhar de um cronista real. Permite, também, vislumbrar as complexas relações entre as duas populações de cristãos, sob um aspecto diverso do simples antagonismo entre os cristãos velhos e os novos convertidos, embora, invariavelmente, o cronista não apresente nenhuma indicação de aceitar ou tolerar a “seita muçulmana” em território espanhol e nem os seus praticantes, pois “os abertamente inimigos declarados, e manifestos de toda a Cristiana Igreja, e como fatais contrários, enquanto encontro, e guerra exterior são os mouros”¹³⁰. O humanista apenas não considerava a melhor solução usar medidas extremas para tratar do assunto.

Rejeita soluções violentas por razões que Márquez Villanueva coloca como sendo de primeira intenção religioso-morais, apoiadas na ideia bíblica de que Deus destrói os reinos injustos.

Valencia nascido em Zafra em 1555 (província de Badajoz, Estremadura) começou seus estudos na escola dessa cidade. Magnier observa

¹²⁸ ALBANESE In: PIRES, Ibidem, p. 284.

¹²⁹ *Tratado acerca de los Moriscos de España*, op. cit., Fol. 28-Flv. 28. Tradução minha: “Estes são os que tem o turco, e outros grandes impérios de sua nação e seita a mão que se podem juntar, coisa, que não tinham os Israelitas no Egito, sem os Servos que antigamente se rebelaram contra os Sithas, Lacedemônios, Chios e Romanos.”

¹³⁰ “*Los derechamente enemigos declarados, y manifestos de toda la Christiana Iglesia, y como fatales contrarios, enquanto a encuentro, y guerra exterior son los moros.*” (tradução minha) *Tratado acerca de los Moriscos de España*, op. cit., Fol. 7.

que provavelmente teria origens judeo-conversas¹³¹, o que é uma hipótese não confirmada também para Luis del Marmol Carvajal. Passou parte de sua infância e adolescência em *Priego de Córdoba* onde existia uma grande comunidade de mouriscos¹³². Estudou em Artes no Colégio da Companhia de Jesus, em Córdoba, onde aconteceu o seu despertar no interesse e hábito por estudos bíblicos. Ainda que inclinado por Teologia foi enviado por seus pais a estudar Leis em Salamanca (1573 a 1576) e, tendo depois se destacado por seu preparo em teologia e em humanidades clássicas.

Figura 21: Pedro de Valencia por um artista Anônimo (Instituto Valencia de Don Juan, Madri).

Quando da morte do pai, volta a Zafra e decide ter como principal atividade a leitura de livros clássicos, latinos e gregos. Casou-se em 1587 com a sua prima em primeiro grau, Inés de Ballesteros tendo em vista dispensa de Roma que lhe conseguiu Arias Montano e teve vários filhos. Passa a ensinar grego e outras matérias na escola ducal dessa localidade, ajudando Montano (de quem foi admirador desde jovem e depois amigo), publica alguns de seus livros e *Academica sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus*¹³³ (1598) e continua publicando escritos sociais, políticos e econômicos. Em 1607 é nomeado Cronista Real, o que o ajuda em suas finanças debilitadas, arcando com pesadas obrigações: censuras de livros, elaboração de uma história de Felipe III, *Relações de Índias*. Valencia foi Cronista Real (por Castela) de Felipe

¹³¹ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 18.

¹³² Ibidem, p. 395.

¹³³ *Academia*, texto de história da filosofia no sentido moderno no termo

III e pelas Índias (1607-1620). No final da vida viu-se implicado em polêmicas e conflitos: entre elas a firme oposição aos partidários da autenticidade do pergaminho e lâminas de Granada e o informe sobre os excessos cometidos no auto de fé de Logroño (1610), de repressão a bruxaria.

Com a sua formação e experiência, Valencia conhecia os autores greco-latinos importantes e também os mais arcaicos e os mais tardios. Pela sua erudição era procurado para dar pareceres de experto, uma opinião autorizada e um conselho sobre problemas difíceis legais, filológicos, filosóficos, literários, bíblicos, sociais, políticos ou econômicos. Seus escritos abrangem um amplo campo de temas e conteúdos, mas apesar disto as suas obras (exceto suas *Academica*) não foram publicadas. Viram a luz apenas no século XX (Universidade de Leon) já que a modéstia o inclinava a achar seus trabalhos sem valor, o que somado à admiração por Arias Montano o levaram a não publicá-los. Podem ser divididos em: escritos religiosos, escritos filosóficos, escritos de crítica literária, e escritos sociais e econômicos onde se encontra o *Tratado sobre os mouriscos de Espanha*¹³⁴.

Em seu estudo sobre os cronistas reais de Índias, Flávia Preto de Godoy Oliveira traça o processo de nomeação de Valencia ao posto de cronista real (cronista de Índias e de Castela, em maio de 1607) bem como as disputas que se colocavam diante desta nomeação pelo valido duque de Lerma em relação a outros cronistas de Índias tidos pela historiografia como mais prestigiados. Esta análise permite avaliar o meio em que o escrito de Valencia foi apresentado para a Coroa para o caso que aqui nos interessa¹³⁵. O fato é que as considerações feitas pelo humanista no *Tratado acerca de los moriscos de España* pouca ressonância parecem ter obtido junto ao monarca em favor da permanência, apesar desse escrito ter sido encomendado pelo próprio rei (escrito entre 1605 e 1606)¹³⁶, antes de sua nomeação ao cargo de cronista geral. A sua proposta pode ser considerada moderada (e favorável à

¹³⁴ GARCÍA GUTIÉRREZ, Juan. Arias Montano y Pedro de Valencia: hitos de una amistad. *Revista de Estudios Extremeños*, t. LVIII, n. 1, abril 2002, p. 229-258.

¹³⁵ OLIVEIRA, Flávia Preto de Godoy. *Natureza Peregrina: a fauna e a flora das Índias Ocidentais nas crônicas oficiais hispânicas (1570 -1620)*. 2015. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015, p. 276.

¹³⁶ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 290.

persistência na completa assimilação dos mouriscos e desta maneira o Islã seria neutralizado lentamente e naturalmente¹³⁷) e baseada na premissa de que o rei deveria incorporar virtudes cristãs em suas vidas¹³⁸. A sua nomeação para cronista e historiógrafo *general de Índias Ocidentales* foi efetivada diante da sua reputação de letrado, pela sua erudição, leitura e inteligência relativa a línguas, contínuo estudo e curiosidade em inquirir e saber sobre a escritura sagrada, doutores e historiadores¹³⁹. E são justamente estas qualidades ou características que estão evidentes no *Tratado*.

Outro aspecto a ser mencionado do escrito de Valencia é a insistência no ponto do julgamento individual¹⁴⁰, o que reforça a dicotomia presente em muitas representações que acompanham a população mourisca: os apologistas da expulsão tratam todo o grupo como uma “raça” uniforme, enquanto aqueles mais moderados ou partidários da evangelização caridosa, procuram apontar a heterogeneidade dos naturais. Magnier observa que a proposta de Valencia afirmava que os caso os mouriscos fossem expulsos e se vissem em nações Islâmicas, a caridade cristã exige que padres e religiosos deveriam acompanhá-los¹⁴¹.

Ao fazer uma leitura de alguns de seus escritos econômicos e sociais, Maravall avalia se tratar de “um grande reformador social, inspirado por um profundo sentido crítico e inconformista”¹⁴²; um humanista que se debruçou no que define como uma fórmula pelo “intervencionismo a favor do pobre”¹⁴³.

Recebeu a influência de outros religiosos, como Juan de Ribera, arcebispo de Valencia, quem por sua vez acreditou por muito tempo poder

¹³⁷ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 290. Esta autora aponta que Valencia se demonstra implicitamente contrário aos estatutos de limpeza de sangue, considerando o batismo apaga hierarquias existentes no Velho Testamento. Ibidem, p. 387.

¹³⁸ Ibidem, p. 327.

¹³⁹ OLIVEIRA, op. cit., p. 277-278.

¹⁴⁰ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 294.

¹⁴¹ Ibidem, p. 298. O texto do tratado é ao meu ver dúbio quanto a este ponto. *Tratado acerca...*, op. cit., Flv. 106. : “Puedese ordenar también que los Jueces en lugar de Destierro de el Reyno (sinal) destierren para aquellos Pueblos, que sera como deportatio in inscelam y otros generos de pensar se podian comutar en esta. Basta lo dicho à cerca del medio de la dispersion, por que también en los Capítulos siguientes se diran otros bienes que à ella se consiguen.”

¹⁴² 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, Janvier-Juin/1970, p. 7.

¹⁴³ MARAVALL, op. cit., p.25.

realizar¹⁴⁴ um trabalho de evangelização dos mouriscos, ainda que possa ser considerado como ambivalente quanto à expulsão, por se colocar a impossibilidade de conversão ou defender a proibição de fazer as pazes com hereges¹⁴⁵. Por fim, o patriarca sentiu dúvidas morais torturantes a respeito da expulsão¹⁴⁶. A ambiguidade é encontrada também no que Márquez Villanueva menciona sobre certo episódio protagonizado pelo arcebispo, quem teve uma reação de cólera diante da notícia da definição da expulsão dos mouriscos, bem como seu entendimento de que a ruína para o reino de Valência decorreria dessa decisão¹⁴⁷.

A situação de crise da sociedade hispânica que se observa nos anos iniciais do século XVII, correspondentes ao reinado de Felipe III é palco da produção de uma "literatura econômica e social" de grande interesse, como Maravall denomina¹⁴⁸. Por meio dessa produção são denunciados aspectos desfavoráveis e ameaçadores relativos à Monarquia, na qual existiu uma reflexão quanto às consequências que as perturbações da economia trouxeram a grupos ou classes da população. Assim, a análise de problemas econômicos se soma à das agudas questões sociais que projetam uma sombra na vida do país. É neste cenário surge Pedro de Valencia¹⁴⁹.

¹⁴⁴ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 46.

¹⁴⁵ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. El problema historiográfico de los Moriscos. *Bulletin Hispanique*, v. 86, n.1-2, 1984, p. 82.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 79. Por outro lado, Magnier observa que Ribera advogou pela expulsão desde 1582 e pressionou pela medida desde 1601 e que o seu entusiasmo pela evangelização dos mouriscos foi-se evanesco desde a década de 1590, passando a acreditar no fim da vida que diante da inutilidade das medidas pela evangelização, o melhor seria deixá-los partir: ele iria sacrificar a salvação dos mouriscos pelo bem dos cristãos velhos. Juan de Ribera forneceu a Felipe III e ao duque de Lerma argumentos teológicos necessários para justificar a expulsão. O arcebispo se opunha ao uso do árabe para propósitos da evangelização, uma vez que acreditava que não poderia expressar as sutilezas da doutrina cristã. MAGNIER, op. cit., 2010, p.7,9, 11.

¹⁴⁷ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Idem, nota 35 onde cita a crônica setecentista de Jaime Bleda e a inesperada reação do arcebispo, bem como uma carta sobre o seu desgosto e que aparentemente o levaria à morte, na *Contestación del Excmo. Sr. D. Antonio Cánovas del Castillo al precedente discurso del sr. Saavedra*, incluída nas *Memorias de la Real Academia Española*, tomo VI, 1889, p.201-202 e também citada no tratado do século XIX de Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles* II). Este último apresenta uma visão antimourisca, mas é considerado uma excelente fonte, pois inclui vasta documentação do século XVI e XVII. Assim, de acordo com esta carta, o arcebispo sabia ser considerado o culpado tanto pelo povo como pela nobreza valenciana. "... e que tinha estragado muita parte da afeição e estima que lhe tinham os valencianos".

¹⁴⁸ MARAVALL, op. cit., p. 5.

¹⁴⁹ MARAVALL, op. cit., p. 5-6.

Alguns de seus escritos do jesuíta abordam questões como as diferenças sociais e a espoliação dos camponeses em geral, observando que as intoleráveis diferenças da posse de bens e, em especial, da terra seria a causa principal dos males sofridos¹⁵⁰. Entendia que as políticas comercial, fiscal e monetária poderiam ser revisadas, embora enquanto não se tomassem providências para reformar a situação de indigência em que uma boa parte do povo estava submetida em contraponto com a desmedida abundância de outros, os ricos (pois leva a deixar terras improdutivas, a conformar-se com rendimentos insuficientes nos cultivos), não seriam corrigidos os defeitos fundamentais que penalizavam a sociedade espanhola¹⁵¹. Maravall observa que o "economista", González de Cellorigo antes de Valencia já afirmava que:

no hay cosa más perniciosa que la excesiva riqueza de unos y la extrema pobreza de otros, en que está muy descompasada nuestra república... y aunque no sería bien decir que todos ayan de ser iguales, no sería fuera de razón que estos dos extremos se comparassen¹⁵²

O *Tratado* de Pedro de Valencia foi escrito num momento em que aconteciam debates acalorados nas cortes de Valência sobre "aquele problema que tanto tem fatigado os entendimentos dos homens doutos e políticos, que era, se haveriam de mandar embora todos os mouriscos ou conservá-los"¹⁵³.

Segundo Magnier, se Pedro de Valencia estava ciente do poder do rei quanto ao problema mourisco, temia que lhe faltasse caráter moral por ser indevidamente influenciado por aqueles a sua volta. Seus receios parecem ter-se concretizado, pois Felipe III não parecia perceber contradição entre o cristianismo (uma religião cujos principais mandamentos seriam amar a Deus e

¹⁵⁰ MARAVALL, op. cit., p. 32. "Su pensamiento se eleva a un plan de reforma social que se funda en una reforma agraria. La propiedad de la tierra laborable, con la amortización eclesiástica y de mayorazgos, con los grandes dominios señoriales, con el peso de las cargas tributarias sobre los labradores y con la falta de tierra en manos de éstos, no podía ser más penosa, según el propio sentimiento de Pedro de Valencia. Hacía falta una nueva redistribución de la tierra". Ibidem, p.24.

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² MARAVALL, op. cit., p. 32. Tradução minha: "não existe coisa mais perniciosa que a excessiva riqueza de uns e a extrema pobreza de outros, em que está muito descompassada nossa república.... e mesmo que não estivesse bem dizer que todos deversem ser iguais, não seria fora do razoável que estes extremos estivessem sob um mesmo compasso." Cellorigo era um licenciado, advogado da Inquisição e sobre seus escritos contrários à expulsão já vimos alguns postulados em capítulo anterior (historiografia).

¹⁵³ BORONAT Y BARRACHINA, op. cit., p. 75.

ao próximo) e uma medida (a expulsão da Península) cuja desumanidade e injustiça aparentemente teria chocado muitos contemporâneos¹⁵⁴. Para outros foi entendida como um abandono de cristãos batizados¹⁵⁵ forçando-os à apostasia; pontos de vista de indivíduos para quem a expulsão não apresentava vantagens, mas inconvenientes.

De certa forma, aquilo que poderia ser considerado como oposição à expulsão assume a forma de propostas pela melhor evangelização e interação dos mouriscos, tanto que em 1599 o licenciado Martin González de Cellorigo, advogado da Inquisição, publicou um memorial onde era claramente crítico aos meios até então utilizados para a evangelização dos mouriscos¹⁵⁶, embora em outro memorial dirigido ao Rei - datado de 1590 a 1600 - o mesmo licenciado recomendasse a expulsão e morte de mouriscos que roubaram quatro homens num episódio ocorrido em Valladolid¹⁵⁷.

O próprio Pedro de Valencia acreditava que os mouriscos tinham sido negligenciados na evangelização. Procurava aliar razão e fé¹⁵⁸ e neste sentido mesmo após um século (de postergações, desconfianças e dissimulações) acreditava que seria possível converter-los adequadamente os mouriscos pela assimilação. Outra crença do pensador era rejeitar de forma categórica a prática corrente de relegar os mouriscos aos mais baixos segmentos da sociedade, referindo-se no *Tratado ao costume grego de dar aos novos cidadãos status igual às pessoas mais antigas*¹⁵⁹. Neste sentido, Valencia pode ser enquadrado naquilo que García Cárcel se refere quando

¹⁵⁴ MAGNIER, op. cit., p.46.

¹⁵⁵ Já foi apontado por Caro Baroja, Mikel de Epalza e outros dos massacres que mouriscos cristãos foram vítimas no Norte da África por berberes nem tão compreensivos, ou completamente perplexos por estes estrangeiros que nem falavam a sua língua após a expulsão e, no caso, da apostasia cito MAGNIER, op. cit. p. 13. Pode ser lembrado, neste sentido, certo episódio em Tremecem.

¹⁵⁶ FEROS, Antonio. Retóricas de la expulsión. In: GARCÍA-ARENAL, Mercedes; WIEGERS, Gerard (ed.). *Los Moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2013, p. 78 e MAGNIER, op. cit., p.11. Feros se refere ao *Memorial sobre los moriscos em Memorial de la política necesaria y útil restauración a la Republica de España, y estados de ella, y del desempeño universal de estos Reynos*, Valladolid, 1600.

¹⁵⁷ BNE, PORCONES/90/35, fondo antiguo 1104289.

¹⁵⁸ MAGNIER, op. cit., p. 12.

¹⁵⁹ MAGNIER, op. cit., p. 283.

alerta para o uso indevido do termo "maurófilo", sendo na realidade partidários de estratégias pastorais distintas das que se impuseram oficialmente¹⁶⁰.

Valencia, homem preocupado com questões muito variadas de seu tempo acreditava que não seria conveniente perder os mouriscos. Da mesma forma que Molina um mourisco que escreveu um relato sobre o problema, fugindo da questão religiosa, mostrou que apesar dos conflitos nesse campo, o interesse e o pragmatismo tinham sido essenciais para não expulsar os mouriscos até o começo do século XVII¹⁶¹.

Se Pedro de Valencia apresentava a sua visão de que ainda haveria chance de resolver o dilema mourisco outros humanistas, seus contemporâneos ou não, também pensavam dessa maneira. Os mais firmes opositores à medida eram o Bispo de Segorve, Don Feliciano de Figueroa (1541-1609) antigo secretário de Juan de Ribera e o jesuíta de origem mourisca, Ignacio de las Casas. Outros que seguiam a mesma orientação eram os bispos sufragâneos Balanguer de Orihuela e Manrique de Tortosa, além do superintendente de colégios ingleses na Espanha, Joseph Creswell (1556-1623) que fez campanha contra a expulsão, bem como todos os capelães de Felipe III¹⁶².

Márquez de Villanueva nota que tanto Pedro de Valência como Cellorigo e Ignacio de las Casas subordinavam assunto à questão que envolvia a "limpeza de sangue" e a sua vinculação à honra-opinião e à impossibilidade de ocupar ofícios públicos, obstáculo insolúvel¹⁶³. A saída que Valencia aponta para isto seriam os casamentos mistos

¹⁶⁰ Muitos adversários da expulsão não deveriam ser considerados "maurófilos", só por causa disso, no sentido de um Miguel de Luna ou de um Pérez de Hita (e seus impressores), ou seja, um nobre interessado protetor de mouriscos. GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 1994, p. 19.

¹⁶¹ CHACHIA, Houssein Eddine. La expulsión en las escrituras moriscas: "¿Por qué se nos echa?"», en *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo* (Teruel, 4-5 de septiembre de 2014), Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2017, p.379-393.

¹⁶² MAGNIER, op. cit., p. 12 e 15 (nota 61).

¹⁶³ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., 2008-2010, p. 286. Há de se considerar levar em conta que existem suspeitas de que o próprio Valencia seria um judeuconverso e também que estas considerações teriam algum vínculo com a tradição erasmiana. "He *argue against the two-tier society created by the Purity of Blood Statutes follows in the tradition of noted fifteenth-century conversos such as Hernando de Talavera...*" Como Erasmo moderou fé com leituras dos clássicos, em particular os trabalhos de Cícero, Sócrates (via Platão) e os escritos de estoicos e do orador político Demóstenes e em todos os seus escritos procurou aliar razão e fé. MAGNIER, op. cit., p. 18-19.

los que fueren naciendo de matrimonios de Cristianos viejos y Moriscos no sean tratados, ni tenidos por Moriscos, que à los unos, ni a los otros¹⁶⁴

A estrutura do *Tratado de los moriscos de España* apresenta logo no começo do documento o seu objetivo, que consiste em ter sido escrito para que não se temesse a infidelidade e o poder dos mouriscos. Refere-se à grandeza do reino e da inveja que as riquezas e das navegações desperta e passa a tratar da natureza dos mouros "inimigos declarados da Igreja" e que "tomam por religião a seita de Mahoma".

Elabora uma arqueologia do surgimento dos ismaelitas a partir da história bíblica reiterando a natureza herética e de negação da verdadeira fé e a natureza bélica de Mahoma que no Corão estabelece a guerra perpétua. O aspecto da guerra contra "os demais", do despotismo através da crueldade e ao invés de usar de forma mais frequente árabes ou ismaelitas passa a se referir a "*moros*". Para Magnier esta característica bem como a de rejeitar o

Os mouriscos eram cristãos porque batizados à força, entretanto como já mencionado, existia a desconfiança sobre a sinceridade de sua fé (ainda mais tendo em vista a prática da *taqiyya* ou dissimulação ser autorizada por correntes do Islã e constar do Corão) e ainda que o indivíduo fosse um cristão praticante não poderia ser o um cristão velho. Como aponta Hutz os "estatutos de limpeza de sangue" se constituíam numa forma de impedir o acesso a determinados cargos e ofícios a todos os que tivessem *sangue cristão novo*. Se a Inquisição perseguia, prendia e julgava as minorias com base em suas ações (ou suspeitas), no entanto, estes estatutos tinham um componente diverso, discriminatório (ou de segregação étnica). Hutz observa que os estatutos de "limpeza de sangue" nos reinos espanhóis se originaram no chamado "estatuto de Toledo" (1449), que excluía os cristãos novos de cargos municipais. Ainda que sem sanção régia, com o estabelecimento da Inquisição, pouco a pouco as Ordens Militares e o próprio Santo Ofício começaram a utilizar o princípio do estatuto no recrutamento dos seus funcionários. Em 1555, o Paulo IV aprovou formalmente o estatuto que seria sancionado por Felipe II no ano seguinte. Embora adotado em boa parte dos reinos existiram os que o atacassem já desde o século XV. HUTZ, op. cit., p. 120.

No presente caso dos mouriscos podemos considerar os estatutos de "limpeza de sangue" como algo vinculado a uma ideia de origem estrangeira e estranha à Península Ibérica. Se o mourisco era suspeito de ser cripto-muçulmano, apesar de estar vinculado à terra (no caso de Granada chamados de "os naturais da terra") e com base nesses estatutos, eram considerados estrangeiros por mais de oito séculos, por serem descendentes dos invasores "árabes" e praticantes da "seita maométrica". Pedro de Valencia acreditava que uma vez que os mouriscos fossem bem acolhidos no seio da Igreja Católica e abraçassem a fé cristã, estes estatutos deveriam ser *quite obliterated*, como coloca Magnier. MAGNIER, op. cit., 2010, p. 396.

"Las que establecen discriminación con los mahometanos y sus descendientes, considerándolos de raza infecta, impura, por lo mismo que son sectarios de Mahoma, y se equiparan a 'perros' en el habla popular, posibles aliados de los infieles, es decir los turcos, y de los herejes de Francia, país enemigo". CARO BAROJA, op. cit., p. 22.

¹⁶⁴ *Tratado de los moriscos de España*, op. cit., Fol. 124.

Corão como implausível e irracional colocaria o *Tratado dos moriscos* dentro da tradição das polêmicas anti-islâmicas¹⁶⁵.

Esta característica remete às crônicas de Luis del Marmol Carvajal e Diego Hurtado de Mendoza, pelo espírito cristão e pela insistência no aspecto bélico da doutrina de Mahoma:

no deben consentir [que la tierra] que sea posehída por otros que no reverencien a dios conforme su doctrina;

hacer la guerra y pelear contra las Naciones y Pueblos que no la creen;

Las leyes de guerra, que establece contra los infieles, y no de su secta, son cruelissimas, Sigue también aquel horror de los fariseos

Mahoma à los suyos, que se amen, y hagan bien unos à otros entre sí; pero que aborrezan, y maltraten à todos los que no fueren de su secta,¹⁶⁶

A forma de apresentar o mouro em Valencia segue o modelo de oposição ao cristão e da vontade de guerra e ao mesmo tempo se detém no fenômeno da dissimulação (*taqqiya*¹⁶⁷) discutido ao longo do século XVI pelo enorme problema que se configurou quanto à adequada conversão ao cristianismo.

No entanto, mesmo que dedique muitas linhas de seu tratado a mostrar as vilezas e o espírito belicoso dos *mahometanos*, o cronista também observa em diversos momentos como foi o tratamento dado aos mouriscos, humilhados e tiranizados em servidão para que deixassem a lei de Mahoma.

Ao se referir à dissimulação da crença, que chama de Máquina Diabólica, indica ter-se debruçado em analisar a dissimulação mais do que

¹⁶⁵ MAGNIER, op. cit., p.293.

¹⁶⁶ *Tratado de los moriscos de España*, op. cit., Fl. 7v; Fol. 8; Fol. 8; Fl. 8v. Tradução minha: “não devem consentir [que a terra] que seja possuída por outros que não reverenciem a deus conforme a sua doutrina”; “fizer a guerra e brigar contra as Nações e Povos que não acreditam nela”; “As leis da guerra, que estabelece contra os infieis e não se sua seitam são cruelíssimas. Segue também aquele horror dos fariseus”; “Mahoma aos seus, que se amem, e façam bem uns aos outros entre si; mas que detestem e maltratem a todos os que não sejam de sua seita.”

¹⁶⁷ MAGNIER, op. cit., p. 32-40. A referência no texto sagrado pode se observada na sura XVI do Corão onde é indicado que o muçulmano é incentivado a não pôr a sua vida em risco e tendo se desenvolvido entre os muçulmanos xiitas nos séculos VII e VIII.

apenas em fazer um julgamento da prática que considera o principal obstáculo para os catequizadores¹⁶⁸

y para que los suyos no pudiesen ser semejantemente compelidos con violencia y temor, a dexar su ley inventò una Maquina Diabolica, y ès que les concede a los Moros que si les hicieren fuerza y corrieren riesgo por la profesion de sua ley, la nieguen libremente, y coman puerco, y las demás cosas vedadas, y hagan qualesquiera muestras de negacion exteriores, sin que por eso incurran infidelidad, ni culpa alguna¹⁶⁹

Nesse sentido, como nota Magnier¹⁷⁰, Valencia estava ciente de que Maomé não esperaria de seus seguidores que sofressem martírio e alguns juristas corânicos justificaram a controversa prática da *taqiyya*. E acreditava que nem todos os mouriscos eram critpto-muçulmanos¹⁷¹. Ainda assim Villanueva lembra que Pedro de Valencia tinha observado que se os mouriscos eram pressionados com perguntas sobre a sua fé religiosa "*niegan luego y dicen ser o querer ser christianos sin por ello perder la fee con Mahoma, ni la honra con los suios, ni dexar de ser moros como antes*", outros ainda, sentiam-se sinceramente perplexos diante de ambas as leis (ou pior ainda, diante das três) ou perdiam a fé por completo¹⁷².

De toda forma mais de um século após dos batismos forçados, a conversão já deveria estar incorporada às práticas dos mouriscos, em especial após a catástrofe da Guerra de Granada. O lugar comum “não existe conversão sem dissimulação, pois a passagem de uma religião a outra é um

¹⁶⁸ Ibidem, p. 40.

¹⁶⁹ *Tratado de los moriscos de España*, op. cit., Flv. 8 – Fol. 9. Tradução minha: “e para que os seus não pudessem ser compelidos de forma semelhante com violência e temor a deixar a sua lei inventou uma Máquina Diabólica e que que lhes concede aos Mouros que se lhes fizessem força e corressem risco pela profissão de sua lei, a neguem livremente, e comam porco, e as demais coisas vedadas e façam quaisquer mostras de negação exteriores, sem que por isso incorram infidelidade, nem culpa alguma.”

¹⁷⁰ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 293.

¹⁷¹ “*En tan grande número de gente, por perdida que sea la comunidad, puede ser que haya muchos, no solamente no culpados en crimen de la heregía, y de infidelidad al rey, pero buenos cristianos, y aun santos*”. *Tratado de los moriscos de España*, op. cit., Fol. 67.

¹⁷² MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 89, nota 50. Tradução minha: “negam logo e dizem ser ou querer ser cristãos sem por isso perder a fé em Maomé, nem a honra com os seus, nem deixar de ser mouros como antes”

processo que implica em inúmeros aspectos, não podendo ser instantâneo”¹⁷³ na época da escrita do *Tratado* de Pedro de Valencia já estaria superado pois a vivência dos conversos em meio ao catolicismo já seria outra (tanto da crença no Islã como da sua relação com o cristianismo). O indivíduo, como observa Rubio, pode se inserir a uma nova fé em questão de segundos, especialmente, diante de uma espada apontada para sua garganta; já a conversão se constitui num processo de longa duração que requer toda uma vida para se completar, tendo em vista a adoção completa e sincera das crenças e rituais próprios de outra comunidade de crentes¹⁷⁴.

Valência, segundo Magnier, acreditava que se os mouriscos fossem instruídos na filosofia e ética poderiam ser receptivos ao Evangelho e iriam desprezar o Corão¹⁷⁵. A sua forma de crença, profunda e racional, fazia com que acreditasse passionalmente que o exemplo de amor os levaria ao cristianismo¹⁷⁶. Não tolerava a religião de Maomé rejeitando-a como “*aquel cáncer*”¹⁷⁷. Da mesma forma não dava valor às diferenças culturais nas vestimentas, hábitos de alimentação e costumes gerais dos mouriscos e para ele a proibição desses hábitos e vestuário tinham o propósito de facilitar a assimilação dos mouriscos pela sociedade dos cristãos velhos¹⁷⁸.

Postulava também em seu *Tratado* que o grupo mourisco apresentava muitas qualidades. As virtudes para a guerra por exemplo eram comparadas às de cavalos *rocines* (de trabalho)¹⁷⁹. Por outro lado, essas mesmas qualidades muito necessárias na Espanha do começo do século XVII,

¹⁷³ RUBIO, Diego. Di/simulación y fronteras religiosas en la temprana modernidad. 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. 46. O autor postula neste capítulo sobre a importância como conceito para entender a temprana modernidade e o espírito do barroco.

¹⁷⁴ RUBIO In: BETRÁN; HERNÁNDEZ; MORENO, op. cit., p. 47.

¹⁷⁵ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 293.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 45

¹⁷⁷ *Tratado de los moriscos de España*, op. cit., Fol. 35.

¹⁷⁸ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 293.

¹⁷⁹ *Tesoro de la lengua castellana o española*, op. cit., Segunda Parte, Flv 13. ROCIN, es el potro, que i por no tener edad, o estar maltratado, o no ser de buena raza, no llegó a merecer el nombre de cauallo

trabalho duro, frugalidade e fertilidade, também eram constantemente ridicularizadas pela sociedade da época, como nota Caro Baroja¹⁸⁰

[La laborosidad, la frugalidad y la fecundidad] en el grado en que ellos [los moriscos] las tenían se consideraban como vicios: la laborosidad estaba producida por cicatería, la frugalidad por avaricia, la fecundidad resultaba de la lujuria

5.2.1 - Uma visão humanista da questão social - o mourisco, o pobre e o processo de formação confessional¹⁸¹ da Espanha na virada do século

A perspectiva que Pedro de Valencia adotava quanto à necessidade de observar um equilíbrio na situação social dos indivíduos na sociedade hispânica encontrava-se em concordância com a sua orientação para o encaminhamento da questão dos mouriscos: disciplinamento no sentido de uniformização extirpando “seita de Mahoma”. Quanto à questão sócio-econômica, Maravall explica que no *Discurso sobre la labor de la tierra*, de Valencia, tem-se que as questões econômicas e sociais nada tem a ver com a fé religiosa, afetando tanto devotos e infiéis “*por el pecado original no quitó Dios a los hombres el comer*” e não há de se buscar junto à Providência divina sobre isso, e aos cristãos “*les conviene entender que aunque fuesen muy devotos y ayunasen y rezasen de noche y de día, si se están ociosos y no*

¹⁸⁰ MAGNIER, op. cit., p. 34, Nota 123. Tradução minha: “[A vocação para o trabalho, a frugalidade e a fecundidade] no grau que eles [os mouriscos] as possuíam eram consideradas vícios: a capacidade para o trabalho existia por mesquinha, a frugalidade por avareza, a fecundidade resultava da luxúria.”

¹⁸¹ Que Hsia nota posteriormente ter sido formulado como confessionalização. HSIA, Ronald Po-Chia. Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII. *Manuscripts – Revista d’Història Moderna*, n. 25, 2007, p. 33, 36 e 40. Este autor (e outros) menciona que existiu um debate historiográfico nos anos 70 e 80 em que se questionou no âmbito da contrarreforma, a equiparação entre modernidade e reforma protestante, quando foram demonstrados “os múltiplos aspectos racionais e ‘modernos’ da contrarreforma”, discutindo se termos como “disciplina social” e “confessionalização” poderiam ser aplicados de forma proveitosa ao estudar o catolicismo moderno. O autor aponta que o êxito da reforma católica após o Concílio de Trento teria sido impensável sem disciplina social, tendo sido o crescente poder do Estado moderno em geral e não somente o Estado católico em particular o que permitiu a renovação do catolicismo: sem disciplina social não existe a renovação do catolicismo. A sua tese é a de que não existe confessionalização sem disciplina social, mas isso não implicava necessariamente no surgimento do absolutismo.

siembran o no tanto ni como les conviene" não terão como conseguir nada de proveitoso¹⁸².

Objetivava uma evangelização adequada dos mouros sem, no entanto, abrir mão destes trabalhadores incansáveis como definia em seu *Tratado*. Magnier nota que a sua ideia de recomendações pedagógicas envolvia a motivação dos mouriscos para poder convertê-los já que fazer com que fossem obrigados seria uma ação contraproducente além do fato da religião ser ensinada em grego, que eles não entendiam¹⁸³

Lo que ahora se hace para la enseñanza de los Moriscos que es compelerlos a oír Misa, y sermones, y aprender la doctrina, aunque se hiciera con todo cuidado, son diligencias, que presuponen fee, y persuasión interior, y pía afección a la religión cristiana. Para los que no tienen esto, sino antes contraria persuasión, y repugnancia, casi no son de uso¹⁸⁴.

O seu plano de reforma social se encaminha, como nota Maravall para a ampla participação dos súditos e vassalos do rei nas riquezas¹⁸⁵. Maravall afirma ainda que o pensamento econômico de Valencia trata de três pontos: preço, moeda e impostos e também buscando resolver o problema econômico do campo atendendo aos aspectos sociais do trabalho, não apenas com a exigência de que seja maior e mais duro, mas na reorganização econômica, assegurando a sua justa parte na distribuição¹⁸⁶. Outro ponto que vale a pena observar sobre este tópico e que permite lançar luz sobre o pensamento de Valencia está relacionado a sua condição de humanista que recordava ter observado que em Roma não existiam ofícios mais distintos do que lavrador e soldado, ambos próprios para nobres, úteis para quem os exerce e para a República e, portanto, deveria se proceder da mesma forma

¹⁸² MARAVALL, op. cit., p.9.

¹⁸³ MAGINIER, op. cit., p. 298-299.

¹⁸⁴ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Flv.104-Fol. 105. Tradução minha: "O que agora se faz para o ensino dos Mouriscos que é compeli-los a ouvir a Missa, e sermões, e aprender a doutrina, ainda que se fizesse com todo cuidado, são diligências que pressupõem fé, e persuasão interior, e pia afeição à religião cristã. Para os que não têm isto, antes contraria persuasão, e repugnância, quase não são de valia."

¹⁸⁵ MARAVALL, op. cit., p. 13.

¹⁸⁶ MARAVALL, op. cit., p. 14, 17. A análise de Maravall prossegue ao apontar que Valencia parte da consciência da crise no campo e da necessidade de dar atenção à agricultura (característica do pensamento hispânico relacionada às circunstâncias específicas do país, segundo o autor dessa análise).

em Espanha: que o labrador seja "*tenido por oficio de nobles, como verdaderamente lo es*". Essa tarefa seria um ofício de homens e por isso o primeiro dentre eles, vale dizer o Rei, deve ser "*labrador mayor y como sobrestante y mayoral de toda la labor de su reino*", o rei terá que ser "*el mayor y más sabio labrador*"¹⁸⁷.

Para Pedro de Valencia es un deber universal, que deriva de la condición humana y del puesto del hombre en el mundo, la obligación de cultivar la tierra y de hacerlo, no de cualquier manera, sino según "*el arte de agricultura*"¹⁸⁸.

Ao retornar para a reflexão principal desta parte, que busca compreender alguns dos pontos trazidos *Tratado de los moriscos de España*, lanço mão de utilizar algumas chaves de leitura propiciadas pelas noções de disciplinamento (em especial a uniformização da sociedade, em especial na parte final do documento) e confessionalização¹⁸⁹ na Península Ibérica. Como observa Rodrigues se procuramos compreender (para além das condições de vida) as estruturas de pensamento da sociedade ocidental não podemos deixar de contemplar algumas questões relacionadas ao fenômeno confessional¹⁹⁰

¹⁸⁷ MARAVALL, op. cit., p. 17-18. Maravall se refere aqui ao *Discurso sobre la labor de la tierra*, objeto desse trabalho.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 18. O autor adentra em um terreno em que uma intensa literatura foi produzida a partir do auge e da crise da agricultura na Espanha e que teria influenciado e inspirado as doutrinas de Valencia. Nota que os materiais relacionados às Relaciones topográficas de Felipe II,

¹⁸⁹ Palomo observa que a ideia de confessionalização foi definida a partir de três elementos: as semelhanças entre os principais grupos religiosos na Europa ocidental (formas de organização e instrumentos para se impor na sociedade); que se refere a um processo de grupos confessionais homogêneos por meio de uma série de medidas de caráter ideológico, que passam pelo esclarecimento e difusão quanto a postulados religiosos de cada um dos grupos confessionais e pela internalização de ditos postulados pela sociedade pelos mecanismos de disciplinamento e, por fim, através desse conceito busca-se por em relevo o papel das Igrejas no processo de construção do Estado moderno (com o uso do elementos religioso como instrumento de fortalecimento das identidades territoriais e com o controle progressivo da Igreja por parte do Príncipe ou ainda o papel subsidiário desempenhado pelas instituições eclesiásticas. PALOMO, Federico. "Disciplina christiana". Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de historia moderna*, n. 18, 1997, p. 121. E também PALOMO In: In: BETRÁN; HERNÁNDEZ; MORENO, op. cit., p. 76-77.

¹⁹⁰ RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Revista Tempo*, v. 23, n.1, jan-abr/2017, p. 6. O autor nota que a modernidade do ambiente confessional radica na ampla disseminação, cuja amplitude está presente na produção de confissões de fé diferentes e até mesmo conflitantes; na abrangência dessas confissões (busca abarcar todos os detalhes da fé, numa dinâmica que incorpora elementos desenvolvidos especificamente na primeira

neste caso através do texto de um jesuíta e humanista hispânico a serviço do poder real.

Desde a fundação da ordem, os jesuítas estiveram envolvidos na evangelização dos mouriscos¹⁹¹, e Pedro de Valencia, ele mesmo um membro da ordem, insiste neste ponto em seu escrito.

Mui de extrañar es que sea España la que rodea el Mar y la Tierra, y llega hasta los fines de el oriente y de el occidente à Chile, à la China, y al Japon, por convertir Infieles que no seria mui culpable sino los fuese à buscar y que no cuide ni haga diligencia para la conversion ò confirmacion en la feè de estos que tiene dentro de casa, que estan bautizados y le corre obligacion de enseñarlos y confirmarlos y que le vá tanto en hacerlo para lo espiritual y temporal. Dicese un refran antiguo: Hic, Rhodus, hic Saltui [Rhodes é aqui, pelo menos] Por este cuento jactabase uno de ligereza excesiva en el saltar y en esta razon decia que havia hecho en Rhodus un salto de muchos pasos, mucho maior de lo que era exehible..¹⁹²

Em seu compêndio sobre os mouriscos Boronat resgata¹⁹³ um pedido do prelado Valencia feito ao rei Felipe II solicitando aos barões que ajudassem aos ministros do evangelho e inclui a resposta do Rei (em 1596) que responde que seria mais apropriado procurar os Clérigos dos melhores lugares que se pudesse encontrar pois sendo frades poderiam ocorrer muitos inconvenientes e assim o encarregou de, com cuidado extraordinário, procurasse Clérigos e não encontrando o avisasse.¹⁹⁴

modernidade); nas relações complexas que a prática confessional estabeleceu com o poder secular, não sendo relações meramente unidirecionais. Ibidem, p. 5.

¹⁹¹ MAGNIER, op. cit., p. 5, nota 18.

¹⁹² *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Flv. 103-Flv. 104. Tradução minha: "Muito de estranhar é que seja Espanha a que rodeia o Mar e a Terra, e chega até os fins do oriente e do ocidente a Chile, a China e ao Japão por converter infieis que não seria muito culpável senão que os fosse buscar e que não cuide nem faça diligência para a conversão ou confirmação na fé destes que têm dentro de casa, que estão batizados e corre obrigação de ensinar-lhes e confirma-los e que vá tanto em fazê-lo para o espiritual e temporal. Diz-se de um refrão antigo Hic, Rhodus, hic Saltui [Rhodes é aqui, pelo menos] Por este conto se jactava um de ligeireza excessiva no saltar e nesta razão dizia que havia feito em Rhodus um salto de muitos passos, muito maior do que era exequível."

¹⁹³ BORONAT Y BARRACHINA, op. cit., v. 3, p. 79. O apologista da expulsão faz uma crítica como vã e sem resultados do empenho de Pedro de Valencia em tentar converter e evangelizar os mouriscos, vale dizer, a sua busca de uma saída para a questão mourisca em que se insistisse na incorporação efetiva dos novos convertidos em cristãos.

¹⁹⁴ BORONAT Y BARRACHINA, op. cit., v. 3, p. 79.

Necesario es que a los Rectores les den casas en que vivan y en conformidad de lo que apuntais lo mando a los barones y dueños de los lugares de los nuevos convertidos y al Marques de Denia que lo trate con ellos y tambien con las Aljamas que en los lugares que estan cerca de la mar y apartados de Christianos viejos asseguren a los Rectores. Encargoos que deis prisa al Marques para que con mas brevedad lo assiente¹⁹⁵.

Assim é possível perceber a insistência por décadas deste humanista em trazer o grupo para a verdadeira fé, sendo que “com base em critérios determinados por antítese em relação àqueles que caracterizavam o Santo Ofício da Inquisição”, como lembra Prosperi¹⁹⁶ uma vez que o foco era ensinar a doutrina cristã aos convertidos difundindo os modos “tridentinos” e pastorais de reforma¹⁹⁷.

Pode-se observar que o disciplinamento social se baseia em diversas ações, uma delas a educativa. Neste sentido é possível notar que a historiografia sobre o confessionalismo nos estados católicos destaca o aspecto educacional da Companhia de Jesus¹⁹⁸ (com seu modelo mais acabado do ensino das virtudes aliado ao das boas letras presente nos colégios fundados pelos jesuítas)¹⁹⁹, ressaltando, da mesma forma, a modernidade da instituição jesuítica²⁰⁰. Como Palomo nota, é preciso ter em mente a multiplicidade de atores que intervinham nesse processo e ainda a sua importância, em termos políticos (e não somente religiosos), os projetos de conversão religiosa para a construção e configuração dos impérios católicos, mais concretamente, os ibéricos²⁰¹.

¹⁹⁵ BORONAT Y BARRACHINA, op. cit., p. 79. Documento autografado Archivo del Real Colégio de Corpus Christi, signatura I, 7, 3, 30. Tradução minhas: "Necessário é que aos Reitores lhes deem casas em que viam e em conformidade do que apontais o mando aos barões e donos dos lugares dos novos convertidos e ao Marques de Denia que o trate com eles e também com as Alfamas que nos lugares que estão perto do mar e afastados de Cristãos velhos assegurem aos Reitores. Encarrego-vos que faça o Marques se apressar para que com mais brevidade o faça."

¹⁹⁶ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 563.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 556.

¹⁹⁸ MAGNIER, op. cit., p. 13. Como lembra Magnier e já mencionamos aqui, os jesuítas perceberam a importância de se familiarizarem com a cultura islâmica de forma a evangelizar os mouriscos de modo mais efetivo.

¹⁹⁹ PALOMO, op. cit., 1997, p. 130.

²⁰⁰ RODRIGUES, op. cit., p. 9.

²⁰¹ PALOMO In: In: BETRÁN; HERNÁNDEZ; MORENO, op. cit., p. 79.

Por outro lado, como já visto, Maravall apontou para uma outra faceta dos escritos de Valencia: as diferenças sociais na Espanha do final do XVI e começo do XVII, que entende como prejudiciais para a monarquia.

Nota-se, portanto, que o jesuíta estremenho se debruça de maneira racional (para o desenvolvimento político, social e econômico) sobre a sociedade. De acordo com uma parte da historiografia, a respeito do confessionalismo, a racionalização aliada ao disciplinamento constitui-se num fato e princípio orientador, relacionada a uma nova forma de organização do estado, o absolutismo²⁰². Não busco aqui entrar aqui no debate sobre qual elemento: racionalização²⁰³ ou disciplinamento seria o principal catalizador do absolutismo, por não ser a proposta deste trabalho. Apenas poderia indagar se os escritos de Valencia, que mereceriam uma análise mais aprofundada em sua totalidade, encaminham-se para a formulação de uma sociedade hispânica com essa característica já no começo do século XVII.

Uma das características que Rodrigues aponta sobre o processo de confessionalização, e que pode ajudar a entender a situação dos mouriscos desde o batismo forçado, relaciona-se com a criação de estruturas que diferenciavam cada grupo (no caso ibérico, cristãos novos, novos convertidos de mouros, cristãos velhos) com base na confissão e em mecanismos de controle que garantiam a adesão a essas estruturas²⁰⁴.

Como indicativo da diferença que apresentavam em relação aos cristãos velhos, Pedro de Valencia não deixava de alertar para o perigo dos mouriscos e para a necessidade do reino de precaver contra "*esta gente que son muy de temer poderosos*", por serem numerosos e fecundos, espalhados pelo reino depois da rebelião de Granada e mesmo assim seriam nessa época mais numerosos que anteriormente²⁰⁵. Para ele as causas dessa fecundidade e

²⁰² HSIA, op. cit., p. 30.

²⁰³ Ao discutir os conceitos relacionados com confessionalização e disciplinamento social, Hsia menciona um trabalho de Zeeden no qual é lembrada a formulação de Weber em que jesuítas estão relacionados (seriam portadores) com uma racionalidade moderna e do ascetismo interiorizado. Ibidem, p. 33.

²⁰⁴ RODRIGUES, op. cit., p.9. Ao mesmo tempo não se pode esquecer que essas categorias também estavam relacionadas com estatutos de "limpeza de sangue", comentados em nota acima.

²⁰⁵ Percebal lembra que uma das acusações que vai surgindo ao longo do século XVI, inversa e injustamente ao número cada vez menor, é a do crescimento demográfico desmesurado,

a separação (segregação) teriam alguma relação com serem ativos (*ejercitados*) e trabalhadores,

lo qual tambien les aprovecharia para que nazcan mas hijos varones, que hembras, conforme à lo que dixo Hipocrates de los siervos de los Scithas, el ser templados, y moderados en las comidas y no faltarles por ser parcos y aplicados al trabajo lo suficiente para mantenerse buenamente asi, y à sus Hijos, à los quales ponen desde mui pequenos en oficios, y los muestran a trabajar, y à que no sean ociosos, y sin arte. Por esto no se vé de ellos mendigos casi ninguno.²⁰⁶

Valencia desaprovava os estatutos de “limpeza de sangue”, que não deveriam existir, ao preconizar que para além da dispersão dos mouriscos por toda Espanha que os matrimônios mistos deveriam ser fomentados (*"matrimonios libres han de ser y no se les puede prohibir y antes ha muchos años que se desea que los moriscos se mezclasen así"*²⁰⁷) raciocínio que culmina em que os que nascem cristãos velhos e mouriscos não possuam diferenciação²⁰⁸. Desta forma, se Valencia insistia no disciplinamento dos mouriscos, no sentido em que se inserissem plenamente na sociedade católica, não aprovava a diferenciação da minoria dos demais pois isto permitia que o perigo do mourisco ameaçasse a Monarquia.

A dispersão dos mouriscos que ocorreu após o levantamento de Granada, para ele, de pouco teria adiantado por não terem sido efetivamente evangelizados fazendo-os insistir em pertencer à seita, unidos em povoados inteiros

"son prolíficos como bestias" com um plano concreto para acabar com os cristãos de Espanha. O autor aponta que a crise do começo do século XVII estende uma obsessão paranoica pela abundância dos diferentes, por sua presença em todos os lugares, pelo seu ataque contínuo à comunidade dominante. PERCEBAL, José María. Las relaciones entre cristianos y moriscos: la construcción del "otro" que fue expulsado en 1609. In: MOLINER PRADA, Antonio (ed.). *La Expulsión de los Moriscos*. Barcelona: Nabla Ediciones, 2009, p. 55-56

²⁰⁶ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 28-29. Tradução minha: "... o que também lhes serviria para que nascessem mais filhos varões que fêmeas, conforme disse Hipócrates dos servos dos Scithas, o ser razoáveis e moderados na alimentação e não deixarem se ser parcos e aplicados ao trabalho o suficiente para se manterem bem assim e seus Filhos, aos aos quais põem desde muito pequenos em ofícios e os mostram a trabalhar, e a que não sejam ociosos e sem arte. Por isso não se vê deles mendigos quase nenhum.

²⁰⁷ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Flv. 113.

²⁰⁸ MARAVALL, op. cit., p.13.

Para dañar como espías más son de temer los esparcidos; para hacer rebelión y ofender en forma de ejército y para poder llamar y admitir enemigos de fuera y juntarse con ellos, y para perseverar en su secta peor y con más riesgo nuestro, están los que se hallan juntos y a solas en pueblos enteros, y peor los que habitan en muchos pueblos juntos de su nación, y peor estando éstos, como están, cercanos al mar Mediterráneo para más fácil comunicación con los moros del África.²⁰⁹

Ainda que critique a associação entre os mouriscos e suspeite de que faziam ou promoviam a dissensão, Valencia também insistiu nas qualidades do grupo, entendendo que livrar-se deles seria como eliminar espanhóis, ainda que gente inimiga. Isso não seria algo conveniente.

Em consonância com outros escritos da época, Valencia nota que o modo de vida particular dos mouriscos não passava de uma estratégia planejada²¹⁰: casar filhos e filhas bem jovens, para que tivessem muita prole (se morressem jovens teriam muitos descendentes) e de não darem dotes (mas moderados enxovais e joias, "*alajas para ponerles casa*") de forma que a pobreza não impedisse os casamentos. Então a suposta fertilidade desta população estaria relacionada com um "conselho de Estado" para exercer o poder *y echarnos fuera*. A seita desde a sua fundação já teria esse propósito²¹¹ conforme a reflexão de Valencia. Existe um curioso exemplo de teleologia que se repete relativo a Maomé, considerado uma fraude, e quem teria planejado a dominação por parte do Islã por meio da poligamia

concediendo à cada mozo quatro mujeres legítimas, y de Concubinas, quantas cada uno pudiese mantener; por que sabia que para la Guerra, que fue el principal intento de su Ley, el causal principal, y el todo son los muchos Hombres, y que las tierras, y posesiones, de los que mueren, y se acaban sin

²⁰⁹ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Flv. 12-Fol. 13. Tradução minha: Para ferir como espões mais são de temer os espalhados; para fazer rebelião e ofender em forma de exército e para poder chamar e admitir inimigos de fora e juntar-se a eles, e para perseverar em sua seita pior e com maior risco nosso, estão os que são encontram juntos e sozinhos em povoados inteiros, e pior os que habitam em muitos povoados juntos de sua nação, e pior estando estes, como estão, próximos ao mar Mediterrâneo para maior facilidade de comunicação com os mouros de África."

²¹⁰ Em regiões rurais ou mais afastadas da Europa os rituais do matrimônio (específicos dentro da "economia moral dessas comunidades") também passam a ser regulados no âmbito da moral pública. PROSPERI, op. cit., p. 623-631. Palomo utiliza o termo "rústico" que talvez seja mais apropriado. PALOMO In: In: BETRÁN; HERNÁNDEZ; MORENO, op. cit., p. 79.

²¹¹ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 28.

sucesion, han de ser de los vivos, y que quedan el mundo. Considerese pues à este paso que llevan los moriscos en multiplicarse, en quan pocos años, vendran à exceder en numero, y por lo consiguiente en fuerzas...²¹²

Esclarece este ponto Longás, quem ao investigar os manuscritos aljamiados e os processos seguidos pela Inquisição, não encontrou referência a casos de poligamia²¹³ entre os mouriscos e, portanto, seria verossímil apontar que a prática não era frequente entre esse grupo. Ainda assim o padre Longás incluiu em seu compêndio o único texto que encontrara e que trata deste assunto, relativo a um caso ocorrido no reino de Valencia

Item que está casado con tres mugeres teniendo por çierto que lo puede haçer según la seta de Mahoma; y las dos de ellas las tiene en casa de los padres y parientes de ellas porque esté encubierto su delicto, y allí da lo neçessario para sustento; y hiço con ellas sus capítulos matrimoniales por manos de un alfaquí; y a las dichas mugeres y alfaquí los calla y encubre porque no sean castigados; y tiene echa obligación de dar a cada una de las dichas mugeres, en garroferales y fanegadas de tierra, valor de más de quinientos ducados, en contemplançión de matrimonio, con pacto de que, muriendo el dicho reo, ellas puedan pedir la dote ante el alfaquí referido en este capítulo; y las dos mugeres, de las tres que tiene, son parientes dentro del quarto grado²¹⁴.

²¹² *Tratado de los moriscos*...., op. cit., Fol. 30-31. Tradução minha: “concedendo a cada moço quatro mulheres legítimas, e de Concubinas, quantas cada um pudesse manter; porque sabia que para a Guerra, que foi o principal intento de sua Lei, o causal principal, e o todo são muitos Homens, e que as terras e possessões dos que morrem, e se acabam sem sucessão, hão de ser dos vivos, e que ficam o mundo. Considere-se, pois, a este passo que levam os mouriscos em se multiplicar, em quão poucos anos, venham a exceder em número, e por conseguinte em forças...”

²¹³ “sabido es que la ley mahometana autoriza al musulmán para casar con cuatro mujeres legítimas, y para tener esclavas concubinas en número indefinido”. LONGÁS, Pedro. *La vida religiosa de los moriscos*. Estudio Preliminar por Dario Cabanelas, O.F.M. Granada: Universidad de Granada, 1998, p. 272.

²¹⁴ Idem, nota (1) Pr. de Francisco Hazán, morisco, vecino de Algar [Valencia]. MIV, leg. 51, exp. 32. AHN. Tradução minha: “[?] que estpa casado com três mulheres tendo por certo que o pode fazer segundo a seita de Mahoma; e as duas delas as tem em casa dos pais e parentes delas porque esteja encoberto o seu delito, e ali da-lhes o necessário para o seu sustento; e fez com elas seus capítulos matrimoniais por mãos de um alfaqui; e as ditas mulheres e alfaqui os cala e encubre porque não sejam castigados; e tem feita obrigação de dar a cada uma das ditas mulheres, em *garrofales* [GARROFALES, *la fruta del arbol dicho garrafo, Tesoro de la lengua*..., op. cit., Flv. 430] e fanegadas [FANEGA, *medida com que se mide el trigo, y la cevada, y las demas semillas: las nuezes, las habas secas, castanhas, bellotas, y otros frutas y legumbres, y la sal, y la media honega se llama em muchas partes e Castilla, almud. Fanegada, o hanegada de tierra, la que tiene de sembradura una honega, y em partes cuentan por almudadas, que es la mitad*. Ibidem, Fol. 397] de terra, valor de mais de quinhentos ducados, em contemplanção de matrimônio, com pacto de que, morrendo o dito réu, elas possam pedir o dote ante o alfaqui referido neste capítulo; e as duas mulheres, das três que tem, são parentes de quarto grau”.

Por sua vez, Garrad nota que este seria mais um exemplo em que para o grupo era praticamente impossível livrar-se de suspeitas de heresia: para os inquisidores era axiomático de que todos eram maometanos em segredo. Se um cristão velho era acusado de bigamia o castigo ocorria tendo em vista ofensa sexual e era penitenciado, já no caso de qualquer mourisco que tivesse cometido o mesmo crime teria que arcar com as suspeitas de ter atuado em obediência ao Corão e, por conseguinte, perdia sua *hacienda*²¹⁵.

Como funcionaria o processo de disciplinamento social de acordo com as ideias de Pedro de Valencia e que faria com que finalmente todos os mouriscos se inserissem plenamente na cristandade hispânica? Dentro dos principais modelos de santidade difundidos pela Igreja pós-tridentina, conforme Palomo menciona, afirmam-se qualidades como autodisciplina, o controle dos afetos, a ética do trabalho e a eficiência²¹⁶. Para Valencia (salvo o controle dos afetos), os mouriscos mostravam muitos destes elementos característicos: “*son mui buenos para Soldados*”²¹⁷ mas não apenas isso

Por que para esto [ser soldados] no vale tanto el tener muchas fuerzaz, brio y animosidad, como el ser para caminar, y transnochar y padecer hambre, y descomodidades de calor, y frio, pasar con poca y mala comida, no extranar el dormir en el suelo, y al sereno. Un cavallo regalado, y de precio, mayor fuerza, y impetu tendra para algunas carreras, y embistira, y derribara con furia à un Rocin. Pero en la Guerra mas de uso y de dura son los Rocines usados usados en travajo. Los Moriscos pues por la mayor parte son Cavadores, Segadores, Pastores, Hortelanos, Correos de Apie, Recueros, Herreros, y de otros oficios de trabajo, y exercicio; estan hechos à pasar con qualquiera, poca y mala comida, y gastan poco, y quando no es mas de el no beber, es una grande ventaja, que nos tienen para en la Guerra, por que el de el vino es um mui grande gasto, y en faltandoles à los soldados, que lo usan beber, desmayan, y sienten mas la falta de el, que la de la Polvora. Bien vido esto Mahoma, y como enderezada su Ley toda à Guerra mandò à sus Moros con pretexto de Religion que no bebiesen vino cosa, que tambien les fue de provecho, para que no plantasen Viñas, ni herdades grandes, à que se aficionasen, y no quisiesen²¹⁸.

²¹⁵ GARRAD, K. La Inquisición y los moriscos granadinos 1526-1580. *Bulletin Hispanique*, t. 67, n.1-2, 1965, p. 69.

²¹⁶ PALOMO, op. cit., 1997, p. 128.

²¹⁷ *Tratado de los moriscos*...., op. cit., Flv. 35. “São muito bons para soldados”

²¹⁸ *Tratado de los moriscos*...., op. cit., Flv. 35-Flv. 37. Tradução minha: “Porque para isto [ser soldados] não vale tanto o ter muitas forças, brio e animosidade, como o ser para caminhar, e

Ainda que denunciasse o perigo herético representado pelos mouriscos é preciso lembrar que aos jesuítas originalmente²¹⁹ cabiam “uma união intelectual e espiritual específica: atuar para o ‘auxílio das almas’, pregando, ouvindo confissões, ensinando a doutrina ortodoxa” sem prejuízo de indicar à Inquisição suspeitos de heresia ainda que o princípio guia fosse “ajudar ao próximo”²²⁰ como relata Prosperi.

Para além de pontos mais genéricos presentes no texto de Valencia, Magnier observa que o estremenho não se esquecia de contemplar as diferentes categorias que envolviam a minoria em questões de fé: mouros (ou cripto-muçulmanos e mouriscos), ou seja, aqueles culpados de heresia e aqueles que tentavam viver como cristãos e por isso acreditava no julgamento individual²²¹. Este ponto é importante já que as generalizações costumavam ser comuns nas referências aos novos convertidos de mouros prejudicando a sua plena inserção na sociedade católica.

Quanto à expulsão, verifica-se também no texto do cronista o problema de índole moral e religiosa que essa hipótese trazia, tendo em vista a remoção da Península de cristãos batizados

Volviendo a la consideración de la justicia, como se puede justificar con Dios, ni con los Hombres, ni qué corazón Cristiano habría de haver que sufriese ver en los campos, y en las playas, vna tan grande muchedumbre de hombres y mugeres baptizados, y que diesen voces a Dios, y al mundo que eran cristianos, y lo querían ser, y les quitaban sus hijos, y

trasnoitar e padecer de fome, e incômodo do calor, e o frio, passar com pouca e má comida, não estranhar o dormir no chão e ao ar livre. Um cavalo de presente, e de preço, maior força, e ímpeto terá para correrias e embestou e derrubou com fúria a um cavalo comum. Mas na Guerra mais de uso e duráveis são esses cavalos usados no trabalho. Os Mouriscos pois, pela maior parte são Cavadores, Segadores, Pastores, Horticultores, Correios a pé, *Recueros* [?]

²¹⁹ Grifo meu

²²⁰ PROSPERI, op. cit., p. 558-559. Aqui faço uma síntese das evoluções da prática jesuítica, já que ao longo de pouco menos de meio século as relações da Companhia tanto com a Inquisição como com o estado apresentaram uma evolução (no sentido de mudança) que não descartou conflitos. Como nota Prosperi "foi-se criando assim um entrelaçamento de métodos e de conteúdos entre missão popular de um lado e visita episcopal de outro, enquanto diminuíam as semelhanças com a obra de polícia da fé desenvolvida pela Inquisição."

²²¹ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 292. A autora lembra que Ignácio de las Casas também acreditava em julgamento individual pelos quais os mouriscos não deveriam ser condenados por meras suspeitas. Idem, Nota 10.

haciendas por avaricia y por odio, sin oírlos, ni estar con ellos a juicio, y los embiaban a que se tornasen moros²²²

Em consonância, muitos prelados apresentavam enorme cautela quanto a este ponto, pois a expulsão faria com que estes cristãos sucumbissem a uma seita herética (em terra estrangeira) e perdessem a sua chance de redenção. Como observa Márquez Villanueva a ideia do desterro em África, com a consequência da apostasia formal e em parte imputável a quem a fazia forçada, causava grande perplexidade nos melhores crentes. O que estava em jogo, prossegue, era o pecado do escândalo, o dano espiritual causado a cristãos sinceros, ainda que não fossem todos, bem como aos indecisos e às crianças. Fechava-se a possibilidade de viver e de morrer na lei de Cristo²²³. A medida colocava em cheque a eficácia do cristianismo constituindo-se em derrota moral da fé, com consequências jurídicas pois o direito de habitação e residência era desrespeitado²²⁴

Junto con esto, es de considerar que todos estos moriscos, en cuanto a la complexión natural, y por el consiguiente en cuanto al ingenio, condición y brío son españoles como los demás que habitan en España, pues ha casi novecientos años que nacen y se crían en ella y se echa de ver en la semejanza o uniformidad de los talles con los demás moradores de ellos; y así, es de entender que llevarán con impaciencia y coraje el agravio que juzgan que se les hace en privarlos de su tierra y en no tratarlos con igualdad de honra y estimación con los demás ciudadanos y naturales.²²⁵

Tal medida não poderia ser aplicada a toda a nação mourisca já haveria necessidade de ter sido o resultado de processo em tribunal regular

²²² *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 77 e Fvl. 77. Tradução minha: "Voltando à consideração da justiça, como se pode justificar Deus, nem com os Homens, nem que coração Cristão haveria de existir que sofresse ver nos campos, nas praias, uma tão grande multidão de homens e mulheres batizados e que dessem vozes a Deus, e ao mundo que eram cristãos, e o queriam ser e se lhes eram retirados seus filhos, e fazendas por avareza e por ódio, sem ouvi-los, nem estar com eles em juízo, e os enviavam para que se tornassem mouros."

²²³ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 78.

²²⁴ Idem

²²⁵ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 22 e Flv. 22. Tradução minha: "Junto com isto, há de ser considerado que todos estes mouriscos, enquanto compleição natural, e por conseguinte enquanto ao engenho, condição e brío são espanhóis como os demais que habitam Espanha, pois há quase novecentos anos que nascem se criam nela e se percebe à vista na semelhança ou uniformidade da aparência com os demais moradores dela; e assim, é de entender que levaram com impaciência e coragem o agravio que julgam se lhes faz em priva-los de sua terra e em não trata-los com igualdade de honra e estima com os demais cidadãos e naturais."

pelo qual a acusação fiscal teria que provar que nem um mourisco sequer deixava de ser apóstata e traidor: uma impossibilidade de ordem lógica²²⁶. A Inquisição teria que decretar de forma oficial aquilo que memoriais consideram demonstrado: a exclusão dos mouriscos da Igreja católica e para isto haveria que processar individualmente cada réu, apresentar provas (fundamentalmente testemunhais) de seus delitos, escutar defesas, avaliar ambas e proceder à sentença, algo impraticável de concretizar para uma população de em torno de trezentos mil pessoas (população estimada para o ano de 1609).²²⁷

Como apontado acima, em seu *Tratado*, Valencia apresenta e debate sobre uma série de hipóteses para se pensar a questão mourisca propondo a assimilação através da *dispersão* dessa população promovendo a mescla com os cristãos velhos e, com isso, a “doença do Islã” seria neutralizada²²⁸.

En cuanto à que estarian menos mal para la seguridad de el Rey no los que aora están junto en el Reyno de Aragon, Valencia, y Murcia, en cualquiera otra parte lexos de el Mediterraneo acia Galicia, ò a las Montañas, ò en lo alto de Castilla la Vieja que à donde aóra están no lo dudo. Tambien se puede pensarse si seria bien trasladar algun numero de ellos à Milan: pero à Indias en ninguna manera conviene, por que harian daño en los Indios con la Doctrina y en la Paz de la tierra com la falta de lealtad. Y allá ay menos Españoles, que para poder mesclar con ellos cantidad de tan mal fermento sin temor de corrupcion: pero à donde quiera, que se huviessen de pasar, y hacer transmigracion de ellos, no seria conveniente ponerlos juntos no solo muchos Pueblos de ellos confines: pero ni aun uno, por que estando juntos en un Pueblo, han de conservar su secta, y con ella la distincion en la lengua, ceremonias y costumbres, y el odio al Reyno, y la infidelidad al Rey.²²⁹

²²⁶ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 78.

²²⁷ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael. El debate religioso en el interior de España. In: GARCÍA-ARENAL, Mercedes; WIEGERS, Gerard (ed.). *Los Moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2013, p. 110.

²²⁸ MAGNIER, op. cit., 2010, 294.

²²⁹ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Flv. 83-Flv. 84. Tradução minha: "Em que pé estariam menos mal para a segurança do Rei não os que agora estão junto no Reino de Aragão, Valência e Murcia, ou em qualquer outra parte longe do Mediterrâneo até Galícia, ou às Montanhas, ou no alto de Castela a Velha que aonde estão não o duvido também se pode pensar se seriam bom mudar algum número a Milão: mas às Índias de nenhuma maneira convém, porque fariam dano aos Índios com a Doutrina e na Paz da terra coma falta de lealdade. E lá existem menos Espanhóis, que para poder se misturar com eles quantidade de tão mal fermento sem temor de corrupção: mas aonde queira, que se houvessem de passar e fazer transmigração deles, não seria conveniente pô-los juntos não somente muitos Povos

São apresentadas oito possibilidades de remédios por entender que valia a pena tentar algumas, ainda que duvidosas e não sem risco, do que ficar sem fazer nada. Esta talvez possa ser considerada a parte mais direta de acordo com a demanda feita ao cronista, por se constituir em conselho direto ao rei. O *Tratado* resultou de uma solicitação do Frei Diego Mardones a Valencia para que escrevesse sobre as várias soluções para o problema mourisco uma vez que em 1605 esta questão recebia particular atenção da monarquia²³⁰.

Os possíveis remédios que Valencia enumera e já promovidos por outras repúblicas foram: *Muerte, Escisión, Cautividad, Expulsión, Translación, Dispersión, Conversión, Permístión, sujeción o seguración*²³¹. A doença, que teria a possibilidade de solução ainda que pouco tenha sido feito de forma apropriada, encontrava em Valencia um “médico” confiante de que com medidas adequadas a enfermidade seria curada²³²: “*En tan grande número de gente, por perdida que sea la comunidad, puede ser que haya muchos, no solamente no culpados en crimen de la heregía, y de infidelidad al rey, pero buenos cristianos, y aun santos*”²³³.

Sobre a Morte - *In excissio* (os dois primeiros “remédios” da lista) a avaliação foi de que se trataria de um remédio que não requer engenho e

de que luego echan mano los cobardes, y los inhumanos, y tiranos. Fue el el amor propio, y e querer mirar por si sin consideracion de piedad, ni justicia, los hace crueles, y

deles confines: mas nem ainda um, porque estando juntos em um Povoado haverão de conservar a sua seita, e com ela a distinção na língua, cerimônias e costumes e o ódio ao Reino e a infidelidade ao Rei.”

²³⁰ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 245. Mais adiante neste capítulo este ponto será desenvolvido pois desde a década de 1580 o problema vinha sendo encaminhado no âmbito da Monarquia para desaguar na expulsão.

²³¹ Para além da minha própria transcrição, utilizo em alguns trechos uma transcrição de parte do Tratado. VALENCIA, Pedro. Tratado acerca de los Moriscos de España (Fragmentos). Selección de Pedro Mercado Pacheco. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, v. 43, 2009, p. 303-321.

²³² MAGNIER, op. cit., 2010, p. 294.

²³³ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 67. Tradução minha: “Dentre tão grande número de gente, por perdida que seja a comunidade, pode ser que existam muitos, não somente não culpados em crime da heresia e de infidelidade ao rei, mas bons cristãos e mais ainda santos.”

descuidados de su conciencia, y de la infamia, que se les ha de seguir.²³⁴

(...) al contrario por que los Moros tienen à Satanás. (...) , y así no los hemos de procurar vencer con medios injustos, que sería mui mala cuenta, si por librarlos de estos enemigos, ofendiessemos al todo Poderoso, y lo tomasemos por contrario. Conviene vencerlos con Dios, esto es usando de los medios justos y legítimos, que el aprueba²³⁵.

Por mais que os mouriscos, segundo reflete o humanista, odiassem os cristãos e existisse desconfiança de rebelião, suspeita e probabilidade não dariam um motivo para uma justa guerra contra toda a nação (mourisca). Se não se demonstra culpa de toda a comunidade não se poderia dar morte nem castigo geral²³⁶, não importando as estratégias dos mouriscos para enganar.

Captivitas. O arrazoado elaborado para o remédio anterior excluiu este que veio a seguir Apesar da conveniência de capturar os mouriscos, pois os escravos tanto se casam como se multiplicam menos e estão sob guarda de seus donos por uma série de motivos (guarda, segurança, instrução na fé e religião) e pelo fato de que sempre se viu que os escravos abraçam facilmente a religião e o modo de vida de seus amos. Valencia informa saber de mouros *berberiscos* que em estado de cativo se converteram e viveram em paz com cristãos (e com seus filhos escondendo a sua linhagem) dando bom exemplo além de fugir de ter contato e de comércio com outros mouriscos e misturando-se com cristãos velhos²³⁷, que para ele era uma medida correta.

Con todo no es hacer lo ilícito, ni aun para buenos fines y, no habiendo prisión de enemigos infieles en guerra justa, no puede haber legítima cautividad. Mirado también humana y políticamente no parece seguro ni conveniente hacer tan grande número de esclavos enemigos y agraviados, para

²³⁴ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 54-Fvl. 54. Tradução minha: "de que logo fazem uso os covardes e os desumanos e tiranos. Foi o amor próprio e de querer olhar por si e sem consideração de piedade, nem justiça, os faz cruéis e descuidados de sua consciência e da infâmia que se lhes há de seguir."

²³⁵ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 56. Tradução minha: "... ao contrário porque os mouros têm a Satanás (...) e assim não o teremos que procurar vencer com meios injustos, o que seria de mito má conta se por livrá-los destes inimigos ofendêssemos ao Todo Poderoso e o tomássemos por contrário. Convém vencê-los com Deus, isto é, usando dos meios justos e legítimos que ele aprova."

²³⁶ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 56-Fol. 67.

²³⁷ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 73-Fvl. 73

meterlos cada uno en su casa con riesgo particular y público de que se levantasen y juntasen para guerra servil²³⁸

Por considerar que não existiria um estado escravidão legítimo, esta solução não poderia ser, portanto, considerada a melhor, além de apresentar restrições de ordem estratégica que incluíam riscos de levantes públicos e no ambiente privado. Conforme lembra Magnier ainda que Valencia apresentasse algumas alternativas para o problema mourisco, o cerne de sua argumentação se encaminha para o objetivo de oferecer a sua própria proposta²³⁹.

Expulsio. Esta opção proposta encaminharia os mouriscos à *berberia* ou a terras controladas pelo Turco, o local aonde os mouriscos preferissem, com a possibilidade opcional de que se lhes fossem arrebatados filhos ou bens (*haciendas*), sendo que deveria ser justificado pelo fato de serem retirados algo muito querido e de sua propriedade. Ainda que não se lhes fosse retirado nada, o desterro seria uma grande pena. O raciocínio do tratadista era de que atingir a um número tão grande de pessoas entre elas crianças inocentes, não poderia ser aceito por Deus, sob risco de perdição²⁴⁰. O seu entendimento a respeito desta medida, que foi por fim a adotada pela coroa, é que não haveria como justifica-la diante de Deus ou dos homens, e que qualquer cristão sofreria em ver campos e praias cheios de uma multidão de homens e mulheres batizados, que para o mundo eram cristãos dos quais lhes foi retirado filhos e *haciendas* por avareza e por ódio, sem ouvi-los nem estarem sob judice²⁴¹.

Que esto hacía el mayor rey del mundo, el únicamente católico y verdaderamente cristiano, si no por avaricia, a lo menos por cobardía, de miedo de hombres rendidos y desarmados y sus vasallos, que los tenía en medio de su Reino en sus manos y voluntad.²⁴²

²³⁸ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fvl. 73. Tradução minha: "Com tudo não é fazer o ilícito, nem ainda para bons fins e, não havendo prisão de inimigos infiéis em guerra justa, não pode existir legítima captura. Olhado também humana e politicamente não parece seguro nem conveniente fazer tão grande número de escravos inimigos e prejudicados, para colocá-los cada um em sua casa com risco particular e público de que se revoltassem e juntassem para guerra servil."

²³⁹ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 295

²⁴⁰ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 74, Flv. 74.

²⁴¹ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Flv. 75.

²⁴² *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 78. Tradução minha: "Que isto fazia o maior rei do mundo, o unicamente católico e verdadeiramente cristão, se não pode avareza, ao menos por

Virtude e utilidade dos estoicos que Valencia inequivocamente expõe, segundo nota Magnier, compõem seus argumentos contra as políticas de oportunismo e esta fórmula (virtude versus conveniência) estaria no cerne da sua oposição à expulsão dos mouriscos²⁴³. A remoção seria a manifestação da derrota dos esforços empreendidos na sua efetiva conversão

embiarlos que se vayan à ser Moros, y soltar de todo la esperanza de que en algun tiempo llegarían à ser verdaderos Cristianos viviendo entre nosotros.²⁴⁴

Para além da virtude do reino em risco de mácula com esta medida, e escolhida por quem buscava influenciar o rei, Valencia também inclui possíveis retaliações à Monarquia por parte dos inimigos de religião (e de outras categorias) caso a expulsão fosse efetivada. Estas poderiam ser ataques de corsários, do Turco ou de algum Rei ou Príncipe inimigo que se envolvesse em tomar uma atitude em favor dos desterrados, remetendo ao estopim da Guerra do Peloponeso (e a Tucídides, portanto) que começou de maneira similar²⁴⁵.

Seu argumento principal contra *raison d'état* e interesse pessoal residia em invocar a Divina Providência: Deus irá punir nesta vida aqueles que não viverem de acordo com suas ordens e por isso o texto bajulava o Rei atribuindo-lhe verdadeiros valores Cristãos²⁴⁶

También se debe tener toda satisfacción de un Rey tan pío, y benigno, y verdaderamente cristiano y católico, que por ningún riesgo, ni provecho, ni comodidad temporal, hará cosa con que sepa que se ofende la divina magestad del rey supremo, que es el único temor de los reyes cristianos, y de todos los ánimos generosos.²⁴⁷

covardia, de medo de homens rendidos e desarmados e seus vassalos, que os tinha em meio ao seu reino em suas mãos e vontade.””

²⁴³ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 343.

²⁴⁴ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 80. “... enviá-los a que se vão ser Mouros, e deixar de toda a esperança de que em algum tempo chegam a ser verdadeiros Cristãos vivendo entre nós”

²⁴⁵ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Flv. 76, Fol. 77.

²⁴⁶ MAGNIER, op. cit., p. 362.

²⁴⁷ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 39. Tradução minha: “Também se deve ter toda satisfação de um Rey tão pio, e benigno, e verdadeiramente cristão e católico, que por nenhum risco, nem proveito, nem comodidade temporal, fará coisa com que saiba que se ofende a Divina Majestade do rei supremo, que é o único temos dos reis cristãos, e de todos os ânimos generosos.”

Este conselho geral de Valencia a Felipe III baseia-se, segundo Magnier²⁴⁸, na premissa que reis devem corporificar virtudes cristãs em suas vidas; devem ser impermeáveis a motivos como vantagem pessoal; e não devem negligenciar tomar atitudes por indolência e medo. A sua motivação deve ser o medo de ofender Deus, o único temor de reis cristãos e daqueles generosos em espírito. O cronista pede ao rei ter isto em consideração quando decidir o que fazer sobre o "problema mourisco".

Translatio sive transmigratio. Translação. Postula que esta saída seria uma resposta aos inconvenientes da expulsão uma vez que os mouriscos seriam removidos para outras partes do império de sua Majestade com exceção das Índias²⁴⁹. Desta forma não seriam condenados a serem infiéis e nem fariam poderosos os inimigos da Monarquia. A translação seria uma forma de traslado de todos juntos ou divididos em três grupos a Nápoles, a Sicília, Lombardia, Flandres ou às Índias ocidentais ou mesmo dentro de Espanha mas em outra parte, longe do Mediterrâneo (evitando a fronteira de África que também se constituía numa facilidade de troca de correspondência, comunicação e recepção dos da seita e nação mourisca)²⁵⁰, também no sentido de Galícia, ou às montanhas ou no alto de Castela a Velha, considerando também Milão como alternativa.

Pela ordem em que são apresentados os meios de tratar a questão mourisca, Valencia elencou primeiro os injustos ou inconvenientes e após, como ele mesmo escreve, os outros quatro convenientes, cada um com a sua particularidade.

²⁴⁸ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 327. No *Discurso sobre materias del Consejo de Estado*, no qual Valencia rejeita os políticos para os quais interesses viriam antes da virtude, atribuindo estas atitudes à maquiaveliana *secta de los políticos*, uma filiação política a qual se opunha ardentemente. *Discurso sobre materias del Consejo de Estado dirigido a una persona que le pidió dictamen*, MS 11160, BNE, fols 32v–33r.

²⁴⁹ Fariam dano aos índios com a doutrina e na paz da terra com a falta de lealdade e lá se encontram menos espanhóis para poder se misturar com eles. O que não seria conveniente pô-los juntos, nem em grupos nem sequer com um outro mourisco pois nesse caso iriam continuar em sua seita e com ela a distinção da língua, cerimônias e costumes o ódio ao Reino e a infidelidade ao Rei. García-Arenal lembra que desde o começo da colonização da América tem-se que a Coroa não desejava transportar ao Novo Mundo os problemas que tinha na Península e, portanto, desejava evitar que todos aqueles que em matéria religiosa pudessem um mal exemplo para os nativos, no caso muçulmanos ou judeus, luteranos e conversos de modo geral. Em sua restrição, Valencia estava em consonância com a restrição já quase centenária. GARCÍA-ARENAL, Mercedes. Moriscos e Índios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización. *Chronica Nova*, n.20, 1992, p. 156-157.

²⁵⁰ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 83, Fvl. 83.

Dispersio. Como já visto acima esta é a ideia que Pedro de Valencia procurava fazer concretizar e diante de eventuais oposições mais acaloradas, faz uma ressalva tendo em vista a sequência que escolheu para relacionar as suas melhores escolhas e neste caso deixando a Conversão para depois

y, ante todas cosas, quiero pedir, por merced y por el amor de Dios y del público bien, que no se juzgue de lo que voy diciendo hasta que acabe de decirlo todo.²⁵¹

O primeiro modo de lidar com a questão teria que ser a *Dispersão* junto com conceder aos mouriscos a oportunidade de possuir casamentos com os cristãos velhos, ou *Permixon*, de forma a eliminar a noção de cristão novo²⁵² pois o valor complementar da *Permixon* reside em que a dispersão somente "*no es juicio perfecto ni causa sanidad total*"²⁵³. Junto com ela, aponta a *Conversión*.

eligiendo para cura total la dispersion en primero lugar y despues de ella (en orden, no en dignidad) la conversion; y finalmente para sanidad perfecta la permixon²⁵⁴

No âmbito de sua proposta de *Permixon*, Valencia escreve que conviria não existir igualdade dos mouriscos em ofícios e honras do Reino com os cristãos velhos, mas que "*los moriscos se acaben y que solamente queden y haya en el Reino cristianos viejos; que sea toda la república de gente de un nombre y de un ánimo, sin división, para que no haya disensión*"²⁵⁵. No entanto, o cronista reitera que "*acabar los moriscos con muerte o con expulsión*" conforme já demonstrou em seu arrazoado não é nem justo nem praticável, e de maneira alguma conveniente. Existe outro modo de *acabar*, como diria Estrabón: "*no que se acabe materialmente, sino que quedando los hombres y*

²⁵¹ *Tratado de los moriscos*..., op. cit., Fol. 86. Tradução minha: "...e diante de todas as coisas, quero pedir, por mercê e pelo amor de Deus e do público de bem, que não se julgue o que vou dizendo até que termine de dizer tudo".

²⁵² MAGNIER, op. cit., 2010, p. 283.

²⁵³ *Tratado de los moriscos*..., op. cit., Fol. 112.

²⁵⁴ *Tratado de los moriscos*..., op. cit., Flv. 157. Tradução minha: "escolhendo para cura total a dispersão em primeiro lugar e depois dela (em ordem, não em dignidade) a conversão, e finalmente para saúde perfeita a *permixon*."

²⁵⁵ *Tratado de los moriscos*..., op. cit., Flv. 126. Tradução minha: "terminem os mouriscos e somente fiquem e existem no Reino cristãos velhos; que toda a república seja de gente de um nome e de um ánimo, sem divisão, para que não exista dissensão."

el linaje de ella se pierda el nombre y no haya ninguno conocido de tal nación y casta, por haberse confundido y mezclado con otras y pasar con el nombre de ellas"²⁵⁶. Esta mentalidade incorpora a uniformização da confissão²⁵⁷, hábitos e costumes, portanto, como visto acima

A *Conversio* que integra esse grupo de medidas envolveria incorporar o mourisco no cristianismo. A santificação e glória do nome de Deus (por Jesus Cristo) e a salvação das almas, tem mais valor que todos os impérios e reinos do mundo, o que não se conseguirá se os mouriscos não forem cristãos e entenderem o que isso significa²⁵⁸.

A dispersão possibilitaria a conversão de coração, uma vez que se os mouriscos habitarem juntos povoados inteiros ou se comunicarem e mesmo forem encontrados num lugar, essa chance não existiria

Porque por un rector o cura a quien ellos quieren mal y que los roba, que les dice cuatro palabras en la Iglesia, hay para cada morisco quinientos o más de su nación, padres y madres y parientes y amigos a quien creen de buena gana, que les enseñan de noche y de día a ser moros y están burlando de nuestra fe y de las ceremonias sagradas. Por esto no les aprovecha la doctrina, aunque se les predique muy convenientemente, porque son muchos y todo el pueblo los corruptores y uno solo el corrector o rector, que es la misma razón que daba Platón, porque no se veía mejoría en los moros que trataban con los filósofos, más que en los demás del vulgo²⁵⁹.

²⁵⁶ Idem. Tradução minha: "não que se acabe materialmente mas ficando os homens e o linhagem dela se perca o nome e não exista nenhum conhecido de tal nação e casta, por ter-se confundido e mesclado com outras e passar com o nome delas".

²⁵⁷ RODRIGUES, op. cit., p. 3. "A confissão tornava-se, para o fiel, expressão de seu compromisso, de sua 'profissão'; confessar a fé era professá-la." Prodi (2005 apud Rodrigues, 2017, p.3) traz uma visão sobre esse fenômeno: "... o nascimento das Igrejas territoriais compõe esse novo panorama: é expressão disso o fenômeno da confessionalização, ou seja, o surgimento do "fiel" moderno a partir do homem cristão medieval. Em outras palavras, de uma pessoa que é ligada à própria Igreja não apenas pelo batismo e por participar dos cultos e dos sacramentos, mas também por uma *professio fidei*, por uma profissão de fé que deixa de ser uma simples participação no credo da tradição cristã para ser também adesão e fidelidade juradas à instituição eclesiástica a que o indivíduo pertence." PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. p. 237-238.

²⁵⁸ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Flv. 98.

²⁵⁹ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 99-Flv. 99. Tradução minha: ""Porque por um rector ou padre a quem eles querem mal e que os rouba, que lhes diz quatro palavras na Igreja, existem para cada mourisco quinhentos ou mais de sua nação, pais e mães e parentes e amigos a quem acreditam e boa vontade, que lhes ensinam de noite e de dia a ser mouros e estão debochando de nossa fé e das cerimônias sagradas. Por isso não aproveitam a doutrina, ainda que se lhes seja predicado muito convenientemente, porque são muitos e toda a aldeia e os corruptores e um somente o corretor ou rector, que é a mesma razão que dava Platão,

Aseguración o sujeción, o último e universal na definición do cronista, necessário não apenas para o presente mas para todas as enfermidades e fraquezas que sente e pode ter e tem o Reino, sendo conveniente ter a espada na mão e a sua ponta mirada no inimigo. Para segurança conviria tomar prendas e reféns para que os inimigos temam se revoltar. Aconselha também a ensinar jovens tanto junto a senhores e cavaleiros e também encaminhando e facilitando àqueles que se demonstrarem verdadeiros cristãos para que se tornassem clérigos e religiosos. Se os filhos chegarem a ser honrados e pios, os pais e parentes esqueceriam o "mahometismo" e fugiriam de parecer mouros, inclusive para evitar serem motivo de infâmia a seus filhos.

La Ley de Mahoma es tan irracional y tan repugnante à toda buena filosofia natural y Moral que solo mostrar à los Moriscos Filosofia será grande preparacion para el Evangelio y les causará irrisión, y desprecio de el Alcoran y de su falso Profeta.²⁶⁰

Acrescenta a este remédio o que foi usado por reis e príncipes antigos que enfraqueciam as nações rebeldes com presentes, retirando-lhes as forças e e brios ao fazer com que súditos não tivessem ofícios de exercício que os fizessem aptos e fortes para a guerra, incentivando artes sedentárias: "*que fuesen bodegoneros, taberneros, abaceros, tenderos, merceros, sastres, zapateros y otros oficios de esta suerte, no cazadores ni labradores ni trabajadores en labor del campo, ni herre ros y muy menos caminantes o trajineros*"²⁶¹. Este segundo grupo de atividades deveria ser removido dos mouriscos de todo, pois além de ser exercício serve para comunicação entre eles e para melhor serem espiões.

porque não se via melhora nos mouros que tratavam com os filósofos, mas do que nos demais no vulgo."

²⁶⁰ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 154, Flv. 154. Tradução minha: "A Lei de Maomé é tão irracional e tão repugnante a toda boa filosofia natural e Moral que somente mostrar aos Mouriscos Filosofia será grande preparação para o Evangelho e lhes causará riso, e desprezo do Corão e de seu falso Profeta."

²⁶¹ *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Fol. 155.

O tratadista expõe que deu o seu parecer com resolução e escolheu para melhora total a *dispersão* em primeiro lugar e depois a *conversão* e por fim, por ser medida sanitária perfeita, a *permisión*²⁶².

Pedro de Valencia oferece ao rei diversas alternativas, e aquela que representa para o jesuíta o melhor remédio de modo ideal deveria contar com outras duas. Alguns achados de meados da década de 2000 de Trevor Dadson e outros historiadores que hoje trabalham em arquivos paroquiais locais²⁶³, apontaram situações específicas de mouriscos. Estes casos, se olhados pela ótica dos remédios de Valencia permitem observar que o cronista tinha alguma razão, pois a *dispersão* junto com a *permixtion* (dos mouriscos contraírem matrimônio com cristãos velhos) e uma *conversão* efetiva, resultou em situações singulares de mouriscos e que permitiram a inserção plena na sociedade dominante. Cabe lembrar a miscigenação²⁶⁴ entre mouriscos e cristãos velhos eram propostas tanto de autoridades seculares e eclesiásticas que por décadas buscavam evitar a expulsão incentivando a assimilação desta minoria²⁶⁵.

Em vários povoados manchegos ou estremenhos constatou-se a permanência de mouriscos e hoje os descendentes teriam vínculos com os mouriscos. Este é o caso de uma aldeia, Albudeite, onde aparentemente todos os habitantes têm sobrenomes dos mouriscos granadinos: Fajardo, Sarabia, Jaén, Aragón, Hermosilla, Mexias etc. Situação similar tende a ser verificada em Molina de Segura, Alguazas y Cotillas (povoados de Estremadura) mas nestes casos pela influência do Marques de los Vélez, existindo suspeitas de que em Molina de Segura não teria havido expulsão em 1610 nem em 1613, pois os agentes do referido marques parecem ter escondido os mouriscos pelos seus territórios para evitar a “solução final” dada ao grupo no restante da

²⁶² *Tratado de los moriscos...*, op. cit., Flv. 157.

²⁶³ DADSON, Trevor. El día a día de la convivencia entre cristianos viejos y nuevos en La Mancha. 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. 112-113

²⁶⁴ Utilizo este termo ainda que seja anacrônico somente para que se tenha ideia do que estamos nos referindo aqui.

²⁶⁵ DADSON, BETRÁN; HERNÁNDEZ; MORENO, op. cit., p. 116.

Península²⁶⁶. Estes estudos revelam ainda que nessa região alguns padres das paróquias locais apagavam ou rabiscavam toda referência a mouriscos nos livros de batismo para evitar a identificação.

Por outro lado, verifica-se uma situação inversa com os mouriscos de Hornachos, desfazendo ainda que parcialmente a hipótese anterior. Sabe-se que a população de mouriscos desta cidade era muito homogênea e manteve seus costumes muçulmanos até a expulsão para Rabat, aonde prosseguiu as suas vidas. Mira Caballos²⁶⁷ (2016 apud Dadson (2016, p. 116) nota que tanto a população desta localidade com a de Magacela “mantinha uma cordial convivência com os cristãos velhos ... majoritariamente pacíficas”.

A maior influência que se aponta para a decisão de Felipe III ter adotado a medida de expulsar os mouriscos é a do duque de Lerma, entretanto outras também são lembradas como argumentos relacionados ao caráter providencialista da Espanha como a nação cristã, sucessora dos hebreus como o novo povo escolhido. Assim o rei influenciado por fatores de ordem externa, como veremos a seguir também aceitou a expulsão como uma medida de "purificação" da Espanha, livrando-a de hereges e apóstatas, abraçando o seu papel de defensor da fé²⁶⁸.

²⁶⁶Mira Caballos (2011 apud Dadson, 2016, p. 112-113). MIRA CABALLOS, Esteban. Unos se quedaron y otros volvieron: moriscos la Extremadura del siglo XVII. XXXIX *Colóquios Históricos de Extremadura. Trujillo. 20 al 26 de septiembre de 2010. Dedicado al Arte Románico de Extremadura*. Trujillo: Ayuntamiento de Trujillo, 2011, p. 459-488.

²⁶⁷ Ibidem, 470-471.

²⁶⁸ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 31.

5.3 – A expulsão dos mouriscos de Espanha e da Península Ibérica(1609-1614)

Pero estando estos convertidos y en disposición de que, siendo instruidos en la fe, pueden ser perfectos, nuestro Rey Católico, como Cristianísimo, ha de procurar conservar su gente y henchir sus Reinos, atrayendo a todos al verdadero *conocimiento de la fe.*

Martín González de Cellorigo²⁶⁹

Digo la pura verdad, que en ochocientos anos los nacidos y criados en Granada, en el ingenio, en el ardid, en las fuerzas y rigor no se podian reputar por Alarbes sino por finisimos españoles, solo diferentes en la religion.

Don Martín de Vizcay²⁷⁰

(pidió al rey justicia y misericordia ... para esta gente que no había hecho nada malo, más bien había hecho todo lo posible por asimilarse a la población cristiana)

De todos éstos han procedido hijos e hijas que, como se han criado con la buena doctrina y ejemplo de los cristianos viejos, han vivido y viven como buenos cristianos; unos han casado con cristianas viejas, los varones, y las mujeres con cristianos viejos, de cuyos matrimonios hay hijos e hijas de pequeña edad. Algunos hay tan viejos y pobres que son inútiles y están imposibilitados e impedidos de poder caminar; otros huérfanos sin tener quién les acuda ni haga elección por ellos, sirven a cristianos viejos que los tienen bien doctrinados te instruidos en las cosas de la fe, y muchos con privilegios y probanzas de cristianos viejos y descendientes de tales, y es cosa lastimosa los clamores que todos hacen y protestaciones que son cristianos y quieren vivir y morir como tales y cumplir como fieles vasallos de Vuestra Majestad lo que se les manda".

La duquesa de Cardona²⁷¹

Ao longo do século XVI foram muitos os movimentos contrários e a favor da medida que foi antecedita por emigrações e deportações, sem mencionar as incontáveis fugas de mouriscos para a *berberia*. No entanto, ao tratar das retóricas da expulsão, Antonio Feros, alerta que na análise da documentação especificamente não se detectam manifestações contra a expulsão já desde o ano de 1598²⁷² até depois do fato consumado, muito pelo contrário, elas desaparecem de crônicas e outras narrativas²⁷³.

²⁶⁹ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., 2008-2010, p. 286 (nota 25) "*abogado de la chancillería de Valladolid y miembro del Santo Oficio*".

²⁷⁰ MAGNIER, op. cit., p. 35, nota 127. "*Drecho [sic] de natvaleza qve los natvrales de la Merindad de San Ivan del Pie del Pverto tienen en los Reinos de la Corona de Castilla*".

²⁷¹ AGS, Estado, leg. 220, carta fechada el 18 de enero de 1610. DADSON In: BETRÁN; HERNÁNDEZ; MORENO, op. cit., p. 117.

²⁷² Ano da morte do rei Felipe II.

²⁷³ FEROS In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., p.79.

Por outro lado, García Cárcel nota que após a expulsão dos mouriscos é que se verifica um maior espaço para obras que buscavam justificar a medida, inclusive mediante a demonização de turcos e mouriscos, uma vez que existia uma "fixação de arquétipos culturais que nada tem a ver com observações empíricas" presentes por exemplo em obras sobre o cativo dos cristãos em mãos turcas e berberiscas:

toda una generación de intelectuales (Gaspar de Aguilar, Aznar Cárdena [sic], Jaime Bleda, Antonio del Corral, Pedro Fernández de Navarrete, Damián Fonseca, Marcial de Guadalajara, Baltasar Porreño...) se alienaron en el empeño de diabolizar al moro para legitimar la expulsión²⁷⁴.

Nos festejos da *Encarnación*, de 25 de março de 1611 (pouco menos de dois anos depois do primeiro bando de expulsão²⁷⁵), Felipe III teria celebrado a expulsão dos mouriscos da Espanha de maneira solene, com uma missa celebrada pelo núncio papal, Don Decio Carrafa, inaugurando essa festa. Ainda que o papado oficialmente não tenha aprovado a ordem, o seu silêncio como nota Magnier teve consequências²⁷⁶. Uma das mais fervorosas partidárias da expulsão, a rainha Margarida manifestava profunda antipatia para com os mouriscos fundou o convento da *Encarnación* em muito como forma de agradecimento pela medida²⁷⁷. A atitude triunfante diante da expulsão prevaleceu ainda na época da morte do rei. Muitas marcas funerárias, *tumuli*, foram erigidas como signo de condolências ao novo rei e na Igreja de Santo Domingo el Real, em Madri em 8 de maio de 1621, Felipe III foi descrito como o *'haereticorum terror'* (terror dos hereges), *'fidei praesidium'* (defensor da fé), *'religionis culmen'* (líder político supremo de nossa religião) e *'Maureorum expulsores omnium virtutum exemplar'* (aquele que expulsou os Mouriscos, modelo de todas as virtudes)²⁷⁸.

²⁷⁴ GARCÍA CÁRCEL, op. cit., 1994, p. 25.

²⁷⁵ A decisão através da qual ficou acordada a expulsão dos mouriscos ocorreu em 30 de janeiro de 1608, no âmbito do Conselho de Estado. BERNABÉ-PONS, Luis F. Los moriscos, conflicto, expulsión y diáspora. Madrid: Catarata, 2009, p. 109.

²⁷⁶ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 49.

²⁷⁷ MAGNIER, Idem. BERNABÉ-PONS, Idem.

²⁷⁸ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 51.

A discussão sobre o papel de Roma relativa à remoção dos mouriscos ocorre desde o evento em si, mas segundo Pastore, cartas e documentos oficiais não deixam dúvidas: nada de “cartas entusiastas” nem indícios de “extraordinário encarecimento” com que o papado teria acolhido a notícia segundo os defensores da mesma: “nenhuma expressão de elogio, aprovação ou apoio pela ação espanhola”²⁷⁹.

No entanto em sua análise sobre o debate da relação de Roma e da Igreja hispânica, em especial a Inquisição espanhola, a autora aponta através dos escritos de um apologista como Bleda, a defesa da autonomia jurisdicional do Santo Ofício na península ao fazer do problema converso um caso espanhol (desde o reinado de Fernando e Isabel), exaltando também “as batalhas sem trégua travada pela ordem dos dominicanos contra os hereges”²⁸⁰. Por outro lado, se existia uma estratégia de Roma, defendia por um jesuíta como Ignácio de las Casas, de contemplar o problema mourisco (e as relações com o Islã) sob uma “perspectiva mundial e romanocêntrica ao mesmo tempo”, esta foi enterrada com a expulsão da minoria, e o desafio do Vaticano voltou-se definitivamente para leste, como observa Pastore já que “Espanha e os mouriscos espanhóis não serviram como cabeça de ponte para as missões dos cristãos de Oriente”²⁸¹. Para ela a produção no âmbito da monarquia de glorificação em torno de Felipe III revelaria a sua fragilidade em sua relação com Roma especialmente em relação às façanhas dos Reis Católicos, Carlos V e Felipe II, os paladinos do catolicismo: a “heroica” decisão do monarca estava longe de encontrar algum reconhecimento²⁸².

A historiografia tem apontado dois eventos como as principais determinantes da decisão pela expulsão dos mouriscos valencianos em 1609: a partir de uma decisão ou de um processo de média duração. O bando de

²⁷⁹ PASTORE, Stefania. Roma e a Expulsión de los Moriscos. In: GARCÍA-ARENAL, Mercedes; WIEGERS, Gerard (ed.). *Los Moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2013, p. 78 e MAGNIER, op. cit., p. 131. Essas duas expressões foram retiradas da *Segunda parte de la Década primera de la historia de la insigne y coronada ciudad y reyno de Valencia*, de Gaspar Escolano (1611).

²⁸⁰ Ibidem, p. 140.

²⁸¹ Ibidem, p. 137-138.

²⁸² Ibidem, p. 148.

expulsão dos mouriscos valencianos foi o primeiro da série que culminou com a remoção de praticamente essa população da Península Ibérica²⁸³.

Como vimos acima, os diversos pontos de vista sobre os mouriscos (e o problema mourisco) eram plurais e nas palavras de Feros há de se insistir que a sociedade hispânica do começo do século XVII, por não ser monolítica e *unidiscursiva*, abrigava diversos pontos de vista: alguns favoreciam a expulsão (quanto outras medidas mais violentas) e outros, pelo contrário, entendiam que o desterro de indivíduos batizados era não apenas contraproducente como proibida pelas regulações eclesiásticas e as leis da moral cristã²⁸⁴.

Ambivalências nas fontes indicam que a documentação (crônicas e narrativas da rebelião e aquelas sobre a expulsão, memoriais e manifestações que não bandos ou pragmáticas) revela muitos aspectos contraditórios sobre a expulsão, mesmo nas fontes cristãs. Assim, colocando as conexões entre as distintas atividades e manifestações do escrito de modo a reconstruí-las como um todo, como escreve Castillo Gómez, quem considera a proposta de Petrucci como exemplar neste sentido:

que o universo dos testemunhos escritos de uma determinada civilização, de um determinado período, de uma determinada comunidade, vale dizer, seus livros, seus documentos, suas epígrafes, suas cartas, suas contas e assim sucessivamente, constituem um todo único, um tecido inseparável, afrontado sempre com uma consciência global.²⁸⁵

Relacionar o evento à conjuntura política daquele momento foi sugerido por diversos historiadores da Espanha filipina, como nota Feros²⁸⁶ (Braudel e Elliot seriam dois): em abril de 1609 seria assinada uma trégua de

²⁸³ Nos últimos anos alguns trabalhos e descobertas de nova documentação de aldeias e povoados vem descobrindo que muitos mouriscos retornaram após algum tempo de exílio forçado e outros nem mesmo chegaram a sair da Espanha. São casos pontuais (ou não) mas revelam tantos as estratégias de sobrevivência da minoria como as dos senhores em preservar seus servos mais valiosos das garras do estado católico. Em 9 de dezembro de 1609 é assinado o Bando de expulsão dos mouriscos da Andaluzia e Murcia, bem como os do reino de Granada e de Hornachos, publicado no mês seguinte. Os decretos de expulsão dos mouriscos aragoneses e catalães ocorreu em 29 de maio de 1610. BERNABÉ-PONS, op. cit., p. 130 e 136.

²⁸⁴ FEROS In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., p. 68.

²⁸⁵ CASTILLO GÓMEZ, Antonio. Historia de la cultura escrita ideas para el debate. *Revista Brasileira de História da Educação*, n. 5, jan-jun/2003, p. 108. (tradução minha)

²⁸⁶ FEROS, In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., p. 67.

12 anos com os Países Baixos e o regime filipino²⁸⁷. Para compensar ou contornar a atenção de uma medida supostamente impopular foi finalmente decidida a expulsão dos mouriscos, associação de acontecimentos da qual mesmo os contemporâneos do monarca estavam conscientes²⁸⁸. No começo do reinado do filho de Felipe II (e o seu valido, o duque de Lerma) não se conseguiu um trunfo militar e, por questões econômicas, o rei se vê forçado a chegar a acordos de paz no norte da Europa. Benítez Sánchez-Blanco observa que foi tentado compensar esse retrocesso e com uma empresa gloriosa no Mediterrâneo: a toma de Argel, com um resultado catastrófico (1601)²⁸⁹.

Existe ainda uma perspectiva que remete a solução final dada ao dilema sobre os mouriscos que nos leva ainda à época do reinado de Felipe II. A avaliação de Regla²⁹⁰ (e do próprio Feros) ainda que a incorporação de Portugal em 1580 permitiu ao monarca católico o domínio da grande faixa europeia atlântica ocidental potencializando a invulnerabilidade peninsular diante da Inglaterra, o que, no entanto, não se aplicava à precária situação no Mediterrâneo e no vale do Ebro com uma numerosa população de mouriscos. O historiador catalão aponta esta como a causa do famoso Conselho reunido em Lisboa (1582) no qual se decidiu a expulsão dos novos convertidos de

²⁸⁷ Feros remete a uma declaração do duque de Lerma, o principal conselheiro do rei Felipe III. Em 1617 uma conjuntura similar (a assinatura de uma paz impopular com a de Asti com Saboia), o duque sugeriu que para evitar críticas ao regime seria conveniente atacar aos venezianos (tradicionais inimigos do poder hispânico na Itália) criando um ambiente de exaltação que fizesse esquecer o que poderia ser visto como uma aberta claudicação internacional: “*y lo fue en lo que la trégua de Holanda la ocupación de la expulsión de los moriscos, podría ser agora buena salida de los humores presentes dar su pago a Venecianos que son los que se sabe, y en el caso de tomarse acuerdo con Saboya tiene por conveniente que se continuen las inquietudes de Francia.*” FEROS In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., p. 68.

²⁸⁸ FEROS In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., p. 67.

²⁸⁹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael. La expulsión de los moriscos. In: RODRIGUEZ DE DIEGO, Julia Teresa; MARCHENA RUIZ, Eduardo J. *Los Moriscos Españoles Trasterrados*. Madrid: Secretaria General Técnica, Centro de Publicaciones/Ministério de Cultura, 2009, p. 31. Neste momento se verificou um fracasso de campanha de evangelização e conversão que teria sido objeto de preparativos por anos, o que é usado por Ribera para solicitar a expulsão dos mouriscos, cujos memoriais se tiveram boa acolhida pelo rei, causaram uma divisão entre os conselheiros: o duque de Lerma e o confessor real, o que causou arquivamento momentâneo. Na difícil e dura negociação com as Províncias Unidas, o valido necessitava obter a paz tendo em vista a situação crítica da *hacienda* espanhola, no entanto Felipe III resistia a fazer concessões aos holandeses exigindo a liberdade religiosa aos católicos da região, o que não era aceitável aos holandeses (nem quanto a soberania, outro ponto que o rei tocava apontava). Diante disto os mouriscos foram a saída de um Lerma cuja posição se debilitava no âmbito da corte, como observa Benítez Sánchez-Blanco.

²⁹⁰ REGLA, Joan. *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona: Ariel, 1974, p. 209.

mouros, embora por outros motivos esta ideia terminara por ser abandonada²⁹¹.

Figura 22: *La expulsión de los moriscos* por Vicente Carducho. Aguada azulada, Pluma, Preparado a lápiz sobre papel verjurado, amarillento (1627)

Neste momento, o marquês de Denia, Don Francisco de Sandoval advogou em abril de 1582 junto a Felipe II que não fossem retirados do Reino de Valência por motivos mais pragmáticos já que:

el día que los apartassen hera destruydo todo, assíque em las rentas eclesiásticas como en el patrimonio de Vuestra Magestad y de todos los demás.²⁹²

²⁹¹ O momento era grave internacionalmente e a consideração dos males terminou por não pôr em prática o que foi decidido nesse encontro. Boronat y Barrachina aponta que por esses dias seria perigosa toda iniciativa contra aquela raça, não porque a Espanha necessitasse de suas energias para combater ao pirata Drake ("por trás de quem ocultava-se a pérfida Albion ansiosa por desgarrar o manto real de Felipe"), mas para fazer frente aos protestantes de Holanda e resistir às pretensões do rei D. Antônio à coroa de Portugal protegido pelo seu irmão Enrique III da França. O historiador oitocentista lembra-se ainda da peste que dizimava o exército hispânico em Portugal, reclamavam com urgência novos reforços para não poder a coroa o troféu da vitória alcançada pelo "grande duque de Alba". Diante dessas circunstâncias, prossegue Boronat, e quando prejuízos atribuídos à agricultura, indústria e comércio pela falta de operários e pelo aumento da *alcabala* faziam pressagiar ao rei uma terrível crise financeira e assim foram suspensos os acordos tomados pelo Conselho de Estado em 1582. BORONAT Y BARRACHINA, op. cit., v.1, p. 295, 306, 307.

²⁹² BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., p. 114. Tradução minha: "o dia que os afastassem será tudo destruído, assim nas rentas eclesiásticas com no patrimônio de Vossa Majestade e de todos os demais".

É importante ter em mente o momento político europeu quando a discussão encontra o seu ponto mais aquecido (entre 1580 e 1609) como indica Benítez Sánchez-Blanco, o que leva a notar em alguns escritos um temor ou pessimismo católico diante do que se considera o trunfo da liberdade de consciência, em França especialmente, mas também no âmbito da Monarquia. Diante disso temia-se que a Espanha fosse infectada pelo mesmo mal caso fosse tolerada a prática do Islã entre os mouriscos²⁹³. O resumo feito do manuscrito da *Defensa de la fe (Defenso fidei)* do padre Jaime Bleda, um dos mais aguerridos defensores da expulsão e quem contradiz a opinião de que se deva castigar [somente] os culpados²⁹⁴, tratando deste temor ao sublinhar

a grande necessidade que ay de pedir a Dios que no nos castigue áperamente por la perfidia desta gente que tenemos entre nosotros y que se puede temer que los malos años que corren, los ruynes subcessos en las armas y otros travajos que ay públicos succedem por esta causa²⁹⁵.

A decisão da remoção foi baseada no princípio da *razão de estado*, pelo suposto perigo existente diante de uma possível colaboração dos mouriscos a uma eventual ameaça de invasão da Espanha por marroquinos com o auxílio desta vez dos holandeses. Assim, a Monarquia Hispânica alegou traição como justificativa jurídica à expulsão por delito de *lesae maistatis* humana como observa Benítez Sánchez-Blanco, quem também nota a impossibilidade de ter sido fundamentado em *lesae maistatis* divina, sentença de heresia (como alguns preferiam) pois era impraticável cumprir as exigências jurídicas de um processo inquisitorial, como já visto aqui²⁹⁶.

²⁹³ ENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., 2013, p. 106.

²⁹⁴ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., 2013, p. 111. Excluiria de suas considerações, portanto, os mouriscos verdadeiramente convertidos.

²⁹⁵ Ibidem, p. 109. Tradução minha: "a grande necessidade de temos de pedir a Deus que não nos castigue asperamente pela perfidia desta gente que temos entre nós e que se pode temer que os maus anos que correm, os ruins sucessos nas armas e outros trabalhos que existem públicos ocorrem por esta causa."

²⁹⁶ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO In: RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 31.

Em sua análise, Pastore indica que Roma (o papa) teria interpretado a medida de Felipe III como política com a qual não quis ter nada a ver²⁹⁷. Em consequência, o monarca hispânico teve que expulsá-los como traidores, deixando “entrever uma carga de ambiguidade e de fracasso que impregnou a operação” nota²⁹⁸, citando o escrito de outro dos apologistas da expulsão, Marcos de Guadalajara, que não considera irrelevante por insinuar uma frente política de crítica à Expulsão que, de certa forma, derrotava Felipe III com as suas mesmas armas²⁹⁹

algunos de los Políticos, pretenden que su Magestad en la Expulsión destos Apóstatas se hizo juez, o conocedor de cosas Eclesiásticas; y en esto tiran muy lexos de lo cierto; pues de verdad esta famosa hazaña, no se executó en los moriscos como hereges, sino como enemigos comunes del nombre cristiano, y proditores de España. Bien saben los Catholicos Príncipes, que no pueden hazer guerra a los hereges libremente, con título de que son hereges, hasta que estén declarados por tales de la Curia Eclesiástica, y que está prohibido (...) por Bonifácio VIII³⁰⁰.

Ao tratar (em mais de um trabalho) dos aspectos da retórica da expulsão Feros, e a partir do cese de debate sobre a questão mourisca a partir da decisão tomada com “opinião pública” praticamente unívoca³⁰¹, discute que este discurso oficial afetou os gêneros literários durante o século XVII.

Na abordagem historiográfica, esse autor critica a utilização de termos relativos a estes eventos por uma certa historiografia que não explica as razões nem os comportamentos e muito menos a ideologias relacionadas com a remoção dos mouriscos. Por mais que a medida possa ser considerada como

²⁹⁷ PASTORE In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., 2013, p. 146.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ Ibidem, p. 147. “O rei convertido em leproso por ter querido atuar como os sacerdotes do templo e não ter respeitado os limites do sagrado e da jurisdição eclesiástica...”

³⁰⁰ PASTORE In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., 2013, p. 146. Tradução minha: “alguns dos Políticos, pretendem que sua Majestade na Expulsão destes apóstatas se fez juiz, ou conhecedor de coisas Eclesiásticas; e nisto retiram muito longe do certo; pois de verdade que esta famosa façanha, não se executou nos mouriscos como hereges, mas como inimigos comuns do nome cristão, e *proditores* de Espanha. Bem sabem os Catholicos Príncipes, que não podem fazer guerra aos hereges livremente, com título de que são hereges, até que estejam declarados por tais da Curia Eclesiástica, e que está proibido (...) por Bonifácio VIII.”

³⁰¹ Salvo manifestações locais em lugares e reinos onde as medidas de expulsão não foram bem recebidas pelos senhores e mesmo autoridades eclesiásticas, como veremos a seguir, pelo grave prejuízo demográfico e econômico que trouxe.

desprezível e oportunista e baseada em nos mais “*bajos prejuicios, que si fuesen, expresados en los siglos XIX y XX tendrían que ser calificados como racistas*”³⁰² tem-se que no fim do século XVI e o começo da seguinte centúria não existiam teorias racistas ou *racialistas* ou aquelas que defendessem raças com características naturais ou permanentes distintas. Verificam-se, sim, retóricas das diferenças baseadas em geral em questões de origem e religião, e em consequência não cabe considerar a expulsão como “racismo de estado”.³⁰³ Feros contextualiza o termo “étnico”, que nos séculos XVII e XVIII, relacionava-se com significações religiosas e não raciais³⁰⁴ como essa problemática é considerada hoje. Para efeitos de análise, a remoção dos mouriscos não deve ser vinculada ao conceito de limpeza étnica: primeiro porque não existia nesse período e também porque hoje esse termo carrega conotações racistas que, no entanto, poderia ser considerado ao ser entendido como vinculado a alguma significação religiosa.

Assim, a expulsão dos mouriscos teria como ser vista como “limpeza ética” no sentido de “limpeza de religião”³⁰⁵. Esta aproximação pode ser observada pelo entendimento de muitos de que os mouriscos apresentavam características que não tinham se modificado e que nunca poderiam mudar: ainda que batizados como católicos seriam incapazes, dentro desta ótica essencialista, de sentir-se parte da comunidade hispano-cristã³⁰⁶. Para muitos de seus contemporâneos os mouriscos ocupavam na Espanha um espaço de uma “nação” ou “linhagem” distintos e origens forâneos.

Vistos como descendientes directos de los invasores árabes que ocuparon la Península a comienzos del siglo VIII los moriscos eran en general percibidos como un pueblo distinto, con valores culturales distintos, poseedores de unas características (idioma, religión, prácticas culturales), que les hacía distintos a los demás habitantes de la Península, de los demás 'españoles'.³⁰⁷

³⁰² FEROS In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., p. 69.

³⁰³ Idem.

³⁰⁴ FEROS, Antonio. *Reflexiones atlánticas: identidades étnicas y nacionales en el mundo hispano moderno*. Cultura Escrita & Sociedad, n.2, 2006, p. 89. O autor considera a referência do *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* e aos da Real Academia Española. “*Etnicidad*”, ‘étnico’ e outros conceitos similares tinham no período moderno significação religiosa, o que se manteria até finais do século XIX.

³⁰⁵ FEROS In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., p. 69, 70.

³⁰⁶ FEROS In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., p. 70.

³⁰⁷ FEROS In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., p. 71.

Uma expulsão deste tipo não teve precedentes, pois além do desterro de cristãos batizados, foi promovida sem o apoio do Cardeal e ex-Inquisidor geral, Dom Fernando Niño de Guevara quem já em 1602 teria redondamente se negado a admitir uma demanda contra toda a nação mourisca (apresentada pelo patriarca Ribera que sugeria um processo diante do Papa ou o Inquisidor geral, com o próprio Felipe III partidário de pressa quanto a este caso)³⁰⁸. Ainda no âmbito da Igreja, o Papa Clemente VIII (1592 a 1605) considerava absurda a ideia de que representassem um perigo mortal para a Espanha. O Papa Paulo V (1605-1621) tampouco deu sua aprovação para o desterro, assim como diversos outros membros da hierarquia hispânica³⁰⁹.

A decisão final não pode ser vinculada à Inquisição ainda que o Inquisidor Geral em 1609, Don Bernardo de Sandoval y Rojas tivesse votado a favor da expulsão no encontro do Conselho de Estado em 4 de abril de 1609³¹⁰. Anteriormente a Junta de Valencia, reunida em 1608, recomendava insistir na “graça sacramental do batismo”.

O bando de expulsão dos mouriscos de Valencia foi publicado em 22 de setembro de 1609 e concedia a mouriscos homens, mulheres com seus filhos três dias para que saíssem de onde viviam e tinham as suas moradas, a partir da publicação em cada lugar e fossem a se embarcar no local em que o comissário encarregado desta atividade assim o ordenasse; levando consigo o que puderem de seus bens móveis (*haziendas*) para embarcarem em galeras e navios que estavam disponíveis para que fossem levados à Berberia: *adonde los desembarcarán sin que reciban mal tratamiento ni moléstia em sua personas ni lo que llevaren de obra ni de palabra.*³¹¹

³⁰⁸ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 84.

³⁰⁹ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 2-3.

³¹⁰ MAGNIER, op. cit., 2010, p. 2 e PONS, op. cit., p. 111

³¹¹ Transcrição a partir de EST-LEG.2638bis.63. RODRIGUEZ DE DIEGO, Julia Teresa; MARCHENA RUIZ, Eduardo J. *Los Moriscos Españoles Trasterrados*. Madrid: Secretaria General Técnica, Centro de Publicaciones/Ministério de Cultura, 2009, p. 140. Tradução minha: “aonde os desembarcarão sem que recebam mal tratamento nem moléstia em suas pessoas nem no que levarem de obra nem de palavra.”

Figura 23: *Manuscrito do Bando de Expulsion de los moriscos de Valencia*. BNE. MSS 231336.

A fundamentação para a expulsão, constante do bando, eram os mais conhecidos pontos repisados contra a comunidade dos mouriscos: eram péssimos cristãos, foram-lhes dadas inúmeras oportunidades para se converterem, diligências para a sua instrução na santa fé cristã, além dos editos de graça concedidos e “o pouco que tudo isso aproveitaram, pois foi visto que nenhum se tenha convertido, antes a sua obstinação cresceu”³¹². O não cumprimento da ordem de partida (por exemplo, os encontrados fora do seu próprio lugar ou em locais que não o de partida) poderia ensejar que qualquer pessoa o prendesse e tomasse seus pertences, entregando-o à justiça do local mais próximo e em caso de reagir, o pudesse matar³¹³.

³¹² RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 140. *Bando de Expulsión de los moriscos, publicado por el marqués de Caracena, virrey e Valencia*. Transcrição a partir de EST-LEG.2638bis.63 BERNABÉ-PONS, op. cit., p. 113. O rei assinou as instruções para os dois generais encarregados de levar ao cabo a parte prática da expulsão: Agustín Mexía e o marqués de Carracena, vice-rei de Valencia e o arcebispo Juan de Ribera teria o papel de colaborar com eles nos preparativos. O Codoin 18 - *Coleccion Diplomatica de los documentos á que se refiere la disertacion del feudalismo particular é irredimible de los pueblos del reino de Valencia, de donde salieron expulsos los moriscos en el año de 1609*. (copia moderna), p. 5-11. Inclui o *Bando de Expulsão dos mouriscos de Valencia* (documento primeiro).

³¹³ RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, Idem.

Existiram, no entanto, casos excepcionais de mouriscos que permaneceram (para além das situações que envolviam linhagens, já apontadas anteriormente): alguns ficaram para ensinar os novos repovoadores a tratar da terra e para conservar casas (6%, medida que segundo Benítez Sánchez-Blanco não se chegou a cumprir), regadios e colheitas, bem como crianças menores de quatro anos (se os pais assim o decidiram³¹⁴), situações específicas para casamentos mistos, mouriscos não misturados com suas *aljamas* durante anos e aos que comungaram com conhecimento dos padres das paróquias³¹⁵. Estes bons cristãos, sobre quem Ribera duvidava que existisse algum, ficou acordado eu os bispos lhes dariam licenças correspondentes³¹⁶.

Em alguns casos existiam escravos mouriscos pertencentes a senhores Cristãos, categoria que obteve permissão de ficar por serem de propriedade cristã e ainda a subcategoria, como aponta Harvey, daqueles refugiados da Espanha que foram capturados no Norte da África. Neste caso seriam mandados a galeras, entre outros motivos, para evitar que tivessem filhos e o Tesouro Real compensaria aqueles que os capturaram, por preço justo³¹⁷.

A questão das crianças foi motivo de crítica do papa Paulo V, feita a Francisco de Castro (encarregado pelo rei a dar a notícia ao pontífice), pela não separação dos meninos e meninas dos mouriscos de seus pais. O assunto tinha sido considerado por Felipe III, atentamente como nota Pastore³¹⁸, tendo sido objeto de juntas e consultas³¹⁹. Diante das dificuldades que a medida

³¹⁴ Ribera desejava que permanecessem todos as as crianças menores de 12 anos (ou 10 anos), ainda que as autoridades tenham estabelecido que partissem com seus pais aqueles maiores de cinco anos. Foram verificados raptos de crianças, algumas recém-nascidas e pressão para que os pais deixassem seus filhos na Espanha. PONS, op. cit., p.129.

³¹⁵ Ibidem, p. 115.

³¹⁶ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO In: RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 32. Estas exceções foram fruto de algum debate que além das questões relativas a casamentos mistos, crianças e logística da expulsão, pois Ribera propunha manter as crianças menores de 10 anos contra a vontade dos pais, o que gerou oposição por parte dos Generais por dificultar todo o processo.

³¹⁷ HARVEY, op. cit., p. 328.

³¹⁸ PASTORE, In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., p. 132-133.

³¹⁹ MARTINEZ GOMIS, Mario. El control de los niños moriscos en Alicante tras el decreto de expulsión de 1609. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia moderna*, n. 1, 1981, p. 253. Este autor aponta que decisões se traduziram em ordens e contraordens que, longe de chegar a uma solução rápida e eficaz do problema, complicaram-no até o ponto de que os fatos

apresentaria³²⁰ abandonou-se a ideia de separar as famílias em massa, para educar as crianças em Espanha no ambiente católico e longe da apostasia dos pais, ainda que alguns casos específicos possam ter sido verificados³²¹.

O problema das crianças apresentava alguns desafios aos teólogos: se o menino superasse os quatro ou cinco anos já estaria iniciado na "seita de Maomé" e a sua assimilação seria muito difícil (no caso dos menores isso poderia ocorrer em situações de meio econômicos para a sua criação); a não alteração da ordem pública era também uma prioridade no caso da permanência destas crianças. O bando como vimos abria a possibilidade de que as crianças que ultrapassassem essas idades desde que com permissão paterna e o que se acredita, como postula Martinez Gomis, talvez seguindo opiniões mais suavizadas de Caracena e Mexia para evitar qualquer atrito durante a marcha até o litoral³²².

O bando incluía, no entanto, dispositivos que propiciavam interpretações ambíguas dependendo da configuração familiar (casamentos mistos, se a mulher ou esposo fossem cristãos-velhos ou mouriscos), deixando em aberto o número de crianças de todas as idades³²³. Tutelar as crianças

consumados tenham sido o que ditou a resolução que haveriam de concluir os inconvenientes causados pela presença anômala das crianças mouriscas no Reino de Valencia.

³²⁰ Conforme Martinez Gomis os futuros executores do êxodo, o Marqués de Caracena y Don Agustín Mexia bem como outros como Bleda e Arias, eram totalmente opostos à permanência das crianças no Reino após a expulsão de seus pais ainda que não por motivos de "intolerância religiosa", mas por questões estratégicas e táticas voltadas para a eficácia na saída da população desterrada o que manifestaram ao Conselho de Estado (sem sucesso): "... *ha de ser grande el sentimiento de los moriscos que se les quiten sus hijos y podría causar esto algún movimiento y dificultar la expulsión, se ha de ver en tal caso se deve preferir el bien universal de la expulsión al particular de los niños*".

³²¹ PASTORE, In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, Ibidem, p. 133. Se a grande maioria das crianças acima de 10 anos acompanhou sua família, ainda assim um pequeno número delas permaneceu em solo ibérico. Em 1º de abril de 1610 aponta Lapeyre, acusava-se a presença de 1.832 crianças com menos de sete anos no reino; em 31/8, o número era de 950 (de 7 a 12 anos) batendo com o número total de 2.500 no começo de julho. No 27 de novembro nas 11 paróquias da cidade de Valencia haviam 710 meninos menores de 12 anos, número aproximado daquele fornecido por Jaime Bleda (818), ainda que o frei afirmasse existirem mais de dois mil no arcebispado e perto de 4 mil em todo o reino, dado este considerado pouco verossímil por Lapeyre. LAPEYRE, op. cit., p. 74. MARTINEZ GOMIS, op. cit., p. 251-280.

³²² MARTINEZ GOMIS, Ibidem, p. 256.

³²³ MARTINEZ GOMIS, op. cit., p. 256. Os artigos estipulavam: Ítem [10] los mochachos e mochachas menores de menores de sys años que fueren hijo de christiano viejo se han de quedar, y su madre con ellos, aunque sea morisca. Pero si el padre fuere morisco y ella christiana vieja, él será expelido y los hijos menores de seis años se quedarán con la madre. Ítem [11], los que de tiempo atrás considerable, como sería de dos años, biveren entre christianos sin acudir a las juntas de las aljamas. Ítem [12] los que recibieren el Santíssimo Sacramento con licencia de sus prelados, lo qual se endenderá de los rectores de los lugares

também era uma possibilidade que iria proporcionar vantagens econômicas (aquisição de mão de obra gratuita para trabalho no campo, artesanal ou doméstico), que foi aquilo que já tinha se verificado após o levante da década de 1560-1570³²⁴.

Assim em setembro de 1614 o rei escreve ao embaixador Castro sobre o assunto das crianças expulsas mencionando a percepção do Papa sobre ser *“cosa algo dura expeler aun los niños de tierna edad, os quales criándose christianamente entre cathólicos sería proplable que se mantubiesen em nuestra santa fee, y no se perdiesen”* lembrando que as crianças mouriscas expulsas tinham engrossado as fileiras dos inimigos da fé e que *“si esta tan precisa diligencia de la Expulsión no la hubiese executado tan a tiempo, me allaría en el lastimoso estado de no poder jamás desarraygar la secta de Mahoma de mis Reynos”*, notando Pastore para além da autodefesa de seu papel messiânico, uma atitude irritada e quase infantil rei no relato das proezas de um mourisco em Argel após a remoção³²⁵.

Valência teve 125 mil mouriscos expulsos no total, sendo apontados como os mais problemáticos na "nação mourisca", tendo em vista o grande contingente populacional e tidos como aliados de inimigos de Espanha além de péssimos cristãos. Pons observa que apesar dos preparativos terem sido feitos com antecedência, apresentar a medida com esses tão avançados fazia com que o embarque não pudesse ser impedido³²⁶. Os próprios mouriscos começaram a abandonar o trabalho, buscando deixar seus assuntos resolvidos e deixar a sua terra com o menor prejuízo possível. A imensa maioria preferiu empreender o caminho do exílio.

donde tienen su habitación. Transcrição a partir de EST-LEG.2638bis.63. RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 140.

³²⁴ Ibidem, p, 256-257.

³²⁵ PASTORE, In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., p. 148. Tradução minha: “coisa algo dura expulsar inclusive as crianças de terna idade, as quais cristãmente entre católicos seria provável que se mantivessem em nossa santa fé, e não se perdessem” “se está tão precisa diligência da Expulsão não a tivesse executado tão a tempo, me encontraria no lastimável estado de não poder jamais desenraizar a seita de Maomé de meus Reinos”.

³²⁶ Pelos senhores que já estavam em contato com o duque de Lerma que procurava contentá-los e compensar a perda dos súditos com todos os bens dos desterrados, ainda que neste momento fossem autorizados a levar seus bens móveis que pudessem levar consigo. PONS, op. cit., p.114. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO In: RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 32.

Cabe um aparte para observar que os mouriscos de Valência apresentam-se muito diferentes dos granadinos, que neste trabalho receberam maior atenção tendo em vista as análises da rebelião de Granada e das deportações. Os mouriscos valencianos também foram batizados à força, mas o contexto disto foi diverso pois ocorreu como resultado das *germanias* nos anos de 1520-22, revolta de camponeses cristãos velhos na qual os mouriscos permaneceram leais aos senhores e em consequência a população católica em revolta (os *agermanados*) forçou a sua conversão sob ameaça de morte³²⁷. Da mesma forma que em Granada, as campanhas de evangelização após o batismo em Valencia não foram de grande valor efetivo, tendo em vista avaliações posteriores como as de Ignácio de las Casas de que faltou conhecimento do árabe do Corão, fazendo-as inúteis. Existiu, como explica Benítez Sánchez-Blanco uma campanha de Juan de Ribera e de Feliciano de Figueroa de reforma de paróquias levada a cabo desde meados dos anos de 1570, entretanto verificaram-se muitas críticas (*rectores* ruins, mal pagos e pouco motivados que somente se ocupam do exterior: obrigar os mouriscos a ir à missa e frequentar a catequese). Mouriscos valencianos se manifestam de forma mais dura afirmando “que eram mais mouros do que nunca e tudo o que se faz é infrutífero”³²⁸

Embiando hombres, a los dichos nuevos convertidos, idiotas, de poca experiencia y cuydado, poco zelosos de la salvación de sus almas y menos cuydadosos de su doctrina y enseñanza, acudiendo solamente a lo que es dezirles missa, y, quando más, recitarles las oraciones en ella como lo rezan los ciegos, de manera que ni aún personas muy instructas lo podrían comprehender, y esto muy de tarde en tarde y sin más desseo de su aprovechamiento que cumplir con lo exterior de su officio, que es lo menos que ay que considerar en ello. Y quando se llega a materia de penas o intereses, aunque no sea transgresión de mucha sustancia, se tiene demasia cuenta de ello.³²⁹

³²⁷ A Congregação de Madrid em 1525 considerou o batismo forçado um erro em sua sentença a respeito dos realizados pelos *agermandados* em 1521 que foram os mais violentos, ainda que a força utilizada não tenha sido avaliada como absoluta que teria impedido outra alternativa e por isso o batismo foi considerado válido. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., 2013, p. 114.

³²⁸ Boronat y Barrachina, op. cit., v.1., p. 325.

³²⁹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO In: GARCÍA-ARENAL; WIEGERS, op. cit., 2013, p. 117. Tradução minha: “Enviando homens, aos ditos novos convertidos, idiotas, de pouca experiência e cuidado, pouco zelosos da salvação de suas almas e menos cuidadosos de sua doutrina e ensino, comparecendo somente ao que é lhes dizer a missa, e, quando mais, recitar-

A população mourisca neste caso era muito numerosa neste começo do século XVII, submetidos a seus senhores, seus defensores³³⁰. No momento da expulsão os mouriscos representavam quase a terceira parte dos habitantes do reino de Valência estando, porém, ausentes da populosa cidade homônima³³¹.

O militar e escritor don Antonio de Corral y Rojas (Cavallero del Habito de Santiago, Capitan, y Sargento mayor de Valladolid y su partido, Palencia, y su Obispado) em sua *Relacion del Rebelion y Expulsion de los Moriscos del Reyno de Valencia*³³² (1613) informa que: “Os mouriscos de Valencia eram mais antigos habitantes que os cristãos e uma província mais sujeita a perigos: por ser marítima, vizinha de África, de gente mais rica, livre e insolente, mais povoada desta perversa família e tão em sua pérvida e maldita seita, como os mesmos de *berberia*...”³³³

Pastore indica outra particularidade relativa à inquisição que no caso dos editos de graça (1525) geraram bastante confusão no âmbito valenciano. Em Granada, com o papel da família Mendoza propiciou aos mouriscos naquele território longos anos de tranquilidade (sic) no que diz respeito à intervenção do santo ofício.³³⁴ Na Junta de Valencia de 1561 optou-se por uma repressão mais ativa procedendo a desarmamento de mouriscos e a Inquisição

lhes as orações nela como o rezam os cegos, de maneira que nem mesmo pessoas mais instruídas o poderiam compreender, e isto muito de tarde em tarde e sem mais desejo de seu aproveitamento que cumprir com o exterior de seu ofício, que é o de menos que se deve considerar naquilo. E quando se chega à matéria de penas ou interesses, mesmo que não seja transgressão de muita substância, tem-se em demasia conta daquilo.”

³³⁰ REGLA, op. cit., p. 25.

³³¹ VINCENT, Bernard. La geografía de la expulsión de los moriscos. In: GARCÍA-ARENAL, Mercedes; WIEGERS, Gerard (ed.). *Los Moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2013, p. 28.

³³² *Relacion del Rebelion y Expulsion de los Moriscos del Reyno de Valencia*. Por don Antonio de Corral y Rojas, Cavallero del Habito de Santiago, Capitan, y Sargento mayor de Valladolid y su partido, Palencia, y su Obispado por el Rey nuestro Señor. (1613) [impresso cópia digitalizada, Biblioteca Nacional Espanha]. Corral y Rojas publicou mais dois escritos sobre temática militar além deste que faz franca apologia ao rei e à expulsão. Esteve envolvido no controle do levante de Muela de Cortes e curiosamente se menciona na narrativa em terceira pessoa (Fol. 14).

³³³ *Relacion del Rebelion y Expulsion de los Moriscos del Reyno de Valencia*, op. cit., Fol. Fol. B2, 1. (tradução minha)

³³⁴ A autora observa que Roma concedeu por então um longo período de graça e, de vez em quando, tendo ratificado as faculdades extraordinárias outorgas a inquisidores e confessores para absolver *in foro conscientiae*. PASTORE In: GARCÍA-ARENAL, Mercedes; WIEGERS, Gerard (ed.). *Los Moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2013, p. 135.

podendo atuar normalmente contra eles por uma campanha de reconciliação e evangelização, conforme Carrasco quem data em 1568 o princípio da verdadeira repressão inquisitorial dos mouriscos valencianos³³⁵. Os editos de graça neste período foram pelo menos dois para este grupo, o primeiro promulgado em 1568 com aplicação até 1577 e o segundo em 1599 durando até 1601³³⁶. Os totais gerais manifestam a importância para o tribunal de Valencia a perseguição aos mouriscos (ao Islã, como coloca o autor): 74,3% do total de processados sendo 86,3% do total de torturados e 65,2% dos relaxados em pessoa foram mouriscos. Carrasco avalia que em Valencia proporcionalmente a proporção de mouriscos processados foi superior a outros reinos, e do ponto de vista qualitativo, ainda que o tormento inquisitorial, salvo raras exceções, nunca tenha sido “selvagem nem violento”, entre os mouriscos provocava um terror sem limites, ainda que conste que nos processos costumavam vencê-lo com relativa facilidade.³³⁷

Para além disto e de outras particularidades, próprias das populações de cada reino, e de acordo a tese de Jane El Kolli³³⁸ (apud San Juan, 1997, p. 51), a maioria mourisca valenciana seria de origem *sunita* (em Granada seria de origem *xiita*).

5.3.1 – A pintura como poderosa impressão dos ânimos³³⁹

Quanto aos eventos relacionados à expulsão em Valencia, algumas pinturas encarregadas pelo vice-rei saíram da oficina do valenciano Pere Oromig, retratando as saídas e chegadas dos desterrados³⁴⁰. As obras de Vincent Mestre mostram dois momentos da jornada: a saída de Denia e a

³³⁵ CARRASCO, Rafael. Historia de una represión. Los Moriscos y la Inquisición en Valencia - 1566-1620. *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 9, 1988, p. 29-30.

³³⁶ Ibidem, p. 30-31.

³³⁷ Ibidem, p. 31-33.

³³⁸ EL KOLLI CANCEL, Jane. *La Polemique Islamo-Chretienne em Espagne (1492-1640) a travers des refutations de L'Islam de Juan Andres et Lope de Obregon*. Thèse de 3e cycle: Études ibériques: Montpellier 3, 1983.

³³⁹ Paráfrase de uma explicação de Antônio de Sousa de Macedo sobre as vantagens das pinturas sobre os escritos. BOUZA, Fernando. Comunicação, conhecimento e memória na Espanha dos séculos XVI e XVII. Trad. Cultura, n. 14. Lisboa: CHC da Universidade Nova de Lisboa, 2002, p. 126

³⁴⁰ A coleção de seis obras é, atualmente, de propriedade da Fundación Bancaja, de Valencia. Magnier observa que teria sido o próprio monarca a comissionar em 1610 a execução de oito grandes obras retratando a expulsão. MAGNIER, op. cit., 2010, p. 398.

chegada a Orã, além da revolta da *Muela de Cortes* e parecem reforçar o sentido de ordem e de organização minuciosa que cercou a partida dos desterrados.

Conforme nota Bouza, durante os séculos XVI e XVII, as imagens eram não apenas capazes de representar a realidade sensível, como ainda e também, serviam para expressar qualquer conceito por mais requintado que fosse³⁴¹. Cumpriam uma primeira função meramente ilustrativa, de imitação da realidade (natureza como escreve o autor), no entanto ao serem apresentadas como alegorias ou emblemas poderiam também ser consideradas formas compreensíveis, podendo ser conhecidas por elas mesmas. Estes exemplos são evidência do que Bouza salientou quanto às imagens que serviam como propaganda tanto pela expressividade (que comovia e convencia) como pela sua fácil compreensão, já que a sua mensagem era clara, pelo menos a quem tinha conhecimento da expulsão e de cada episódio³⁴². Como não temos a informação sobre a circulação destas obras no período de sua elaboração, com a expulsão dos mouriscos fresca na memória não há como saber quanto à recepção e por quem teriam sido apreciadas.

Neste trabalho Fernando Bouza faz uma reflexão sobre como os autores dos séculos XVI e XVII consideravam o escrito e a imagem, constatando que “o escrito e o figurado se encontravam em íntima relação”³⁴³. No caso destas obras essa relação é ainda mais estreita tendo em vista os escritos que em cada uma delas complementam as informações que as imagens fornecem (local, alguns personagens, número de pessoas, etc.).

Quando Bouza lembra do debate dos séculos em tela quanto ao escrever, ler, ver e ouvir, é inevitável associar estas ideias a aquelas sobre o imperativo de tirar o máximo partido da existência dessa linguagem comum das imagens, neste caso associadas aos escritos apologéticos da expulsão³⁴⁴. Assim, é possível notar que a fixação da ideia das vantagens da expulsão (para a Monarquia) em distintos suportes (escritos e pinturas) estava associada a

³⁴¹ BOUZA, op. cit., 2002, p. 126.

³⁴² Ibidem, p. 128. O autor menciona mais um elemento que não se aplicaria neste caso: a capacidade de serem reproduzidas por cópias ou translados pintados ou talhados quer pela conversão em gravuras ou mediante uma única prancha

³⁴³ Ibidem, p. 125.

³⁴⁴ Ibidem, p. 109.

uma suposta vontade dos mouriscos em partir (como a maioria destas pinturas procura retratar, à exceção da revolta em *Muela de Cortes*). Tornava-se necessária a soma de figuras e de textos para celebrar e disponibilizar para o futuro o desterro dos hereges.

O quadro abaixo, como aponta Pons, apresenta um ambiente comemorativo em meio ao agrupamento de galeras reais, com mouriscos entretidos com bailes enquanto aguardam a partida. A tranquilidade no porto vai ao encontro da suposta alegria dos expulsos em abandonar sua terra e se dirigir a terra muçulmana³⁴⁵. A divisão em grupos é representada por meio de muros e as atividades de embarque são observadas por figuras que parecem ser da nobreza hispânica, com homens semivestidos (escravos?), próximos dos barcos que encaminham os passageiros às galeras.

Figura 24: Embarco de Moriscos en el Grao de Denia por Vincent Mestre, óleo sobre tela (1613)

O texto em destaque, na parte superior da tela, apresenta algumas informações, característica de todas estas telas: “*Los moriscos embarcados en Denia asistē a Don Christoval Sedeño, procurador general del marquesado de Denia. Fueron entregue grandes i pequeños. Fuerō quarenta siete mil i ceisientos*”. Pons inclui estas obras no rol de apologistas da expulsão já que a

³⁴⁵ PONS, op. cit., p.119

tranquilidade da partida retratada se encontraria em consonância com a “exata mecânica” da expulsão³⁴⁶.

Os primeiros convertidos a deixar a Península foram os de Huerta de Gandía, numa expedição que saiu do porto de Deia (2/10/1609) com cerca de 5.400 pessoas distribuídas em galeras e em navios mercantes encaminhados até Orã aonde chegariam nos dias 5 e 6 de outubro. Neste mesmo dia partiu a segunda expedição desde o porto de Alicante. O embarque contou com 33 navios (frota real e mercantes) que encaminharam 8.200 mouriscos procedentes de regiões densamente povoadas: Elche, Crevillent, Elda, Petrer, Monóvar e Albaterra³⁴⁷. E assim foram sendo enviados a África os desterrados.

Em duas semanas por volta de 32 mil mouriscos valencianos foram embarcados e animaram as autoridades a prosseguir com esse ritmo de expulsões por via marítima. Assim desde outubro até dezembro 116 mil pessoas foram conduzidas a portos e embarcadas e ao se contar entre presos, condenados e mortos aproximadamente 125.000 mouriscos valencianos foram desterrados³⁴⁸.

Ao saírem de sua terra, partiram neste momento de forma pacífica, entretanto, recebendo os remanescentes a informação de que a chegada a terras africanas não foi o esperado, ocorreu um levante. O que se ficou sabendo é que o porto de Orã (atual Argélia) ficara tão sobrecarregado com tanta gente que, em alguns casos os capitães jogavam os mouriscos ao mar antes da chegada ao seu destino em terra firme. Quem não se afogava era atacado por bandos de berberes que punham medo até nos turcos e aos marroquinos. Chegadas em locais diversos resultaram na mesma situação.

³⁴⁶ PONS, op. cit., p. 119.

³⁴⁷ PONS, op. cit., p. 118

³⁴⁸ PONS, op. cit., p. 118

Figura 25: Llegada de los Moriscos a Orán, por Vincet Mestre (1613). óleo sobre tela.

O trabalho acima ainda que siga o padrão já descrito, com pequenos textos informativos a respeito dos eventos, permite observar bem claramente, como nota Pons, o trágico destino de alguns mouriscos. Se esperavam ser bem recebidos com alegria ou solidariedade em terras muçulmanas, tiveram a má sorte de se encontrarem com tribos de beduínos (semi-islamizados provavelmente) que viviam nas proximidades de Orã (uma cidade presídio) e que os roubaram e atacaram. Como o porto ficou sobrecarregado em sua capacidade de acolhida com os deportados da Europa, alguns capitães decidiram se dirigir a territórios não controlados³⁴⁹.

Quem conseguiu desembarcar em Orã e saiu com escoltas pagas pode instalar-se em Tremecém (oeste) ou Mostagen (leste) localidades claramente assinaladas na tela de Mestre, sendo agrupados em bairros diversos. Outros que não tinham como arcar com estes serviços viram-se atacados por gente que circulava pelos campos próximos à cidade³⁵⁰.

A obra apresenta dois textos informativos em que se lê o primeiro à esquerda e o outro à direita:

La maior parte de los moros del Reino de Valdefuero desenbarcados en el paraje de Orán para ir a Fes y Marruecos pero los berberes les salían al camino y les robavan y matavan

³⁴⁹ PONS, op. cit., p. 122.

³⁵⁰ Idem.

y forsavan las mujeres y los demas fueron a Argel, Tunes y Tetvan.

Hallosse por los registros de las dvanas de los quatro comisarios generales que pasarõ de siento y cinquenta mil. Los que se embarcaron para berberia sin los que matarõ y quedaraon en el reino vivo y mvuertos que pasaron de mil³⁵¹.

Testemunhos de árabes informaram que:

Saíram milhares para Fez e outros tantos para Tremecem, partindo de Orã, e massas desses mesmos para Túnis no itinerário terrestre, beduínos e gente que não teme a Deus, os pegaram e pegaram suas riquezas (os poucos que tinham riquezas) na rota em terras de Fez e Tremecem. Poucos se viram livres, mas os que se dirigiram a Túnis e arredores, chegaram a salvo³⁵².

Lapeyre (e Pons) fazem ressalvas quanto ao que considera como sendo um sem fim de narrativas sobre a crueldade dos árabes para com os desafortunados mouriscos jogados na África e indica dois cronistas, segundo os quais, multidões inteiras teriam sido exterminadas³⁵³. O geógrafo preferiu relativizar aquilo que chamou de exageros habituais sobre o número de mortes, um desses textos indicaria que dos imigrantes valencianos um quarto teria sobrevivido. Considerou que teria havido mais provavelmente pilhagem que chacina e as mortes por esgotamento e fome teriam sido, sem dúvida, mais numerosas do que as causadas por ataques armados. Avalia que as tentativas de regressar indicam que a recepção teria sido muitas vezes hostil em especial a evasão em massa de Argel (1610)³⁵⁴.

Os que restavam para serem removidos e aguardavam o embarque em Valencia e Alicante se levantaram e tentaram fugir para as montanhas onde foram cercados e, em estratégia de desgaste, passaram sede e fome. De toda

³⁵¹ Tradução minha: “A maior parte dos mouros do Reino de Valdefuero desembarcados no local de passagem de Orã para ir a Fez e Marrocos mas os berberes lhes saíram no caminho e os roubavam e matavam e forçavam as mulheres e os demais foram a Argel, Túnis e Tetuan”. “Encontrou-se pelos registros das aduanas que os quatro comissários gerais que passaram de cento e cinquenta mil. Os que se embarcaram para *berberia* sem que os mataram e ficaram no reino vivos e mortos que passaram de mil.”

³⁵² PONS, op. cit., p. 123.

³⁵³ LAPEYRE, op. cit., p. 221. Juan Luis de Rojas: *Relación de algunos sucessos prosteros de Berberia* (1613, Lisboa) e Damián de Fonseca: *Justa expulsión de los moriscos de España* (1612, Roma)

³⁵⁴ Idem.

forma quem não morreu ali partiu da Península em estado de debilitação física e moral profundas³⁵⁵.

Esta parece ser a explicação para estas rebeliões, mas outros elementos podem ter contribuído já que após os primeiros grupos embarcados os cristãos velhos começam a se inquietar e a reclamar: existiu um clamor de que os mouriscos valencianos tinham levado para fora do reino enormes quantias de dinheiro. Nos seguintes bandos de expulsão somente mercadorias adquiridas e não quantias seriam permitidos, dando ocasião a mais ataques e pilhagem, ainda em terras europeias.

A organização militar da expulsão conseguiu em quatro anos remover um número significativo de pessoas e apesar da maioria se encaminhar pacificamente ao seu desterro dois eventos sangrentos foram retratados em crônicas, poemas e obras iconográficas como as aqui incluídas: a chegada dos grupos sendo mortos mesmo antes do desembarque e o levantamento em Valencia. O primeiro episódio foi atribuído pelos inimigos dos mouriscos como castigo divino por não ter querido reconhecer a verdade transmitida pela Igreja e as autoridades espanholas³⁵⁶.

Figura 26: *Rebelión de los Moriscos en la Muela de Cortes*, Vincent Mestre (1613), óleo sobre tela.

³⁵⁵ PONS, op. cit., p. 119-128.

³⁵⁶ PONS, op. cit., p. 120.

As revoltas aconteceram em Muela de Cortes (Valencia) e no Vale de Laguar (Alicante) tendo eclodido semanas após o começo dos embarques. Em um dos textos sobre estes levantes o narrador, Corral y Rojas, informa que levantar-se tão barbaramente teria sido sem fundamento, inclusive por não terem socorro nem armas, tendo sido considerada uma precipitação³⁵⁷. Famílias de mouriscos de povoados do interior de Valencia (recordemos que nesta região eram numerosos) foram insuflados por alfaquíes e subiram até uma região elevada, espécie de meseta chamada de Muela de Cortes onde pretendiam oferecer resistência. Escolheram um líder (o mourisco Turigi ou Turixi) quem tomou algumas iniciativas de organização de um grupo que recebia outros adeptos das regiões próximas, chegando a quase seis mil pessoas³⁵⁸. Em algumas crônicas e textos de apologia da expulsão estes episódios foram mencionados e descritos com bom detalhamento.

Foi tentado um acordo com os revoltados "*inobedientes y alterados*" para que se rendessem afirmando que havia segurança na passagem a África e que haveria boa acolhida em Orã e nos Alarbes, com garantia de que o rei perdoaria todas "*as inobediencias e desacatos, si al punto dexassen la tierra y estuviessen prestos para embarcarse quando fuessen llamados*", em vão³⁵⁹.

A uma certa altura no frio invernal de em novembro e depois de diversos embates e escaramuças os mouriscos tentaram ganhar algum tempo. O frio ficaria mais inclemente: suplicaram por três meses para vender suas *haciendas*, já que consideravam que o rei não desejava que eles ou as fazendas perecessem³⁶⁰. Após diversas conversas e escaramuças, o resultado foi de confrontos em que o número de mortos (mouriscos), segundo este escrito foi superior a dois mil e quinhentos, muitos crianças e mulheres³⁶¹, algumas das quais se suicidaram jogando-se de penhascos.

Os mouriscos "reduzidos a suma miséria e desventura, por chão e camas as penhas e riscos, por coberta e teto o Céu, sem esperanças de mantimentos alguns, nem de outra água

³⁵⁷ *Relacion del Rebelion y Expulsion de los Moriscos del Reyno de Valencia*, op. cit., Fol. 12.

³⁵⁸ PONS, op. cit., p. 125.

³⁵⁹ *Relacion del Rebelion y Expulsion de los Moriscos del Reyno de Valencia*, op. cit., Fol. 14. Tradução minha: "as desobediências e desacatos, se ao ponto deixassem a terra e estivessem prestes a embarcar-se quando fossem chamados"

³⁶⁰ Ibidem, Flv. 16.

³⁶¹ Ibidem, Fol. 34.

que a da chuva, porque nem em seu sitio nem em toda a terra existia: e assim parece incrível ter que render um dia, (...) ao ponto sem dilação viriam chorando, de joelhos pela terra, clamando misericórdia, rendendo-se e se entregando à vontade e benignidade do Maestro de campo Geral: mas a sua dureza, força e raiva era tal que queria mais morrer, e ver fenecer suas mulheres, filhos e criaturas tenras, que aproveitar a clemência de sua Majestade³⁶².

Ao final desse mês os sobreviventes do levante foram conduzidos ao porto de Valência e embarcados à África. Na comarca alicantina outra revolta de maior vulto estourou em La Marina Alta. Neste caso os mouriscos revoltados atingiu 20 mil, tendo chegado ao Valle de Laguar liderados pelo mouro Ahmad Mellini. A narrativa de Corral y Rojas mostra com algum detalhe seu sofrimento. Ao invés de enfrentamentos, como ocorrido anteriormente, os cristãos cercaram os revoltados um lento cerco cortando-lhes o fornecimento de água, fazendo-os e passar fome, frio e sede sendo reduzidos a escravos³⁶³. Desceram 13 mil pessoas da montanha retratada na pintura de Espinosa (abaixo), sendo embarcados em estado de miséria retratado por diversos contemporâneos. Gaspar Escolano (1560-1619) (apud Pons, 2009, p. 127) foi um dos que traçou seu retrato da tragédia

En la sierra de Pop se hallaron gran cantidad de cuerpos muertos: los demás llegaron a tan increíble miseria que no solo los padres por hambre daban sus hijos a los cristianos que conocían, más aún, los vendían a los soldados extranjeros por una cuaderna de pan y por un puñado de higos. por los caminos los llevaban medio arrastrando a la embarcación y les quitaban los hijos y las mujeres, y apun la ropa que traían vestida: y llegaban todos desvalijados, que unos medio desnudos y otros desnudos del todo se arrojaban al mar por llegar a embarcarse: y se entiende que la mayor parte dellos murieron en el pasaje, y antes de la embarcación.³⁶⁴

³⁶² Ibidem, Fol. 35, Flv. 35.

³⁶³ *Relacion del Rebelion y Expulsion de los Moriscos del Reyno de Valencia*, op. cit., Fol. 37.

³⁶⁴ PONS, op. cit., p. 127-128. Tradução minha: "Na serra de Pop se encontraram grande quantidade de corpos mortos: os demais chegaram a tão incrível miséria que não só os pais por fome entregavam os seus filhos aos cristãos seus conhecidos, ainda mais, os vendiam aos soldados estrangeiros por uma *cuardená* de pão e por um punhado de figos. Pelos caminhos os levavam meio arrastando à embarcação e lhes eram arrebatados filhos e mulheres, e mesmo a roupa que vestiam: e chegavam tão sem bagagem, que uns meio nus e outros totalmente nus se jogavam ao mar para chegar a se embarcar e se entende que a maior parte deles morreram na passagem e antes do embarque."

Figura 27: Sublevación en la Vall de Gallinera o Laguar, por Jerónimo Espinosa (1613), pintura sobre óleo.

A partir do trabalho destes quatro artistas (com obras produzidas entre 1612 e 1613)³⁶⁵, Bernard Vincent fez uma comparação entre as informações quantitativas sobre os lugares do embarque em 1609, incluídas em pinturas e as cifras levantadas por Lapeyre (que também utilizou fontes documentais, mas no caso escritas), confirmadas por estudos posteriores. Por outro lado, ainda que os números que integram as imagens não possam ser aceitos como exatos³⁶⁶, segundo Vincent permitem avaliar o forte controle de todo o processo de remoção da minoria para erradicar o problema.

Embarques

Lugares de embarque	Lapeyre	Pinturas
Denia	47.144	60.600
Valencia	17.776	21.008
Moncófar	5.690	8.190
Alfaques	15.208	19.600
Alicante	30.204	45.800
Total	116.022	155.198

Tabela 3: VINCENT, Bernard. La Geografía de la España morisca.

³⁶⁵ Jerónimo Espinosa, Vicent Mestre, Pere Oromig e Francisco Peralta.

³⁶⁶ A origem das informações contidas nas pinturas é desconhecida. VINCENT, op. cit., p. 30. Os artistas são:

Outra obra da série já mencionada aborda este processo, sempre com um ambiente quase festivo em primeiro plano, com destaque para o responsável pelo andamento do processo o marques de Caracena, vice-rey. As pessoas que representam a nobreza local tem as suas feições e vestimentas bastante evidentes e à medida que vai-se recuando os indivíduos se tornam mais indistintos, e a aparência e rostos menos diferenciados. Aqueles já embarcados são apenas uma multidão. Pons nota que podem ser vistos com algum detalhamento os portos de Alicante, Valencia ou Los Alfaques³⁶⁷.

Figura 28: *Embarco de Moriscos en el Grao de Valencia*, Pere Oromig (1613), óleo sobre tela.

O controle de saída dos mouriscos de Valencia inclui uma Estatística daqueles embarcados no Grao (porto) de Valencia até o 23 de outubro de 1609 por dia e número de pessoas. A Memória deste processo foi incluída por Lapeyre³⁶⁸.

No documento transcrito (abaixo) pelo geógrafo é informado que se trata de gente

de toda manera, edades, viejos y mocos, y las naves y sagetías que han buuelto del primer viaje han traído muy buena relación del tratamiento que les han hecho y como han

³⁶⁷ PONS, op. cit., p. 119

³⁶⁸ LAPEYRE, op. cit., p 245-246. Documentos acreditativos. AGS, Estado, leg. 217. *Tesoro de la Lengua Castellana o ...*, op. cit., Segunda parte, Fol. 40. TARTANA, vn nauichuelo pequeño, no alcançò su etymologia, sino es auerse dicho de los Tartaros, o de los Tarthelios, o los de Thersis.

desembarcado los más junto a Horan y una sagetía y una nave junto de Alger.³⁶⁹

A 6 de octubre 1609 partió de la playa del Grau de Valencia la nave del capitán Reynaldo Granier, vezino de Mallorca, nombrada Sta. Ana y St. Vicente con 650 Moriscos del lugar de Alcáser y 100 mochachos y 30 de teta.	780
Dicho día partió el capitán Antonio Jordi mallorquín con su nave Sancta María Buenaventura con 340 Moriscos grandes y 60 pequenyos y 18 que yvan a los pechos de sua madres	418
El mismo día partió la saetia del patrón Leonardo Gelon, marsellés, nombrada Sta. Maria Buenaventura con 155 Moriscos grandes y 35 pequenyos y 8 de teta	196
Al 10 de octubre se partió la barca del patrón Especiano Samella, vezino del lugar del Guerau, nombrada Nra. Señora del Rosario, con 120 Moriscos grandes y 40 pequenyos de Mirambel y 12 de teta	172
El mismo día se partió de la playa el patrón Gaspar Borincho, vezino del mismo lugar, patrón de la barca nombrada Sta. Maria Buenaventura, con 110 Moriscos de los lugares de Mirambel, Sierra y Ria, 34 pequenyos y 6 de teta	140
A los 12 del mismo mes de octubre se embarcaron en la barca del patrón Pedro Serrat de Paniscola, nombrada San Thelmo, 120 Moriscos grandes y 33 pequenyos de Alaguás, con 10 de teta	163
Dicho día se embarcaron en la barca de Sthevano Marco Coll, vezino del Grau, nombrado el Santo Crucifixo del Grau, 112 Moriscos grandes y 26 pequenyos y 7 de teta de Alaguás y algunos de Manises	145
A 14 del dicho se embarcaron en la sagetia nombrada Sancta María Buenaventura del patrón Pedro Ortelano de Marsella 200 Moriscos grandes y 50 pequenyos y 15 de teta de la villa de Bétera	265
Dicho día se embarcaron en la saetia del patrón Joan Lauro de Marsella nombrada Sanct Johan Buenaventura 186 Moros grandes y 42 pequeños y 13 de teta de la baronía de Benimódol	241
El mismo día se embarcaron en la barca de Antonio Ramón de Grau que se nombra el Sto. Crucifixo del Grau 91 Moriscos grandes y 26 pequeños y 4 de teta del dicho lugar de Benimódol	121
El mismo día se embarcaron en la saetia del patrón Bartholomé Lauro, marsellés, nombrada Nra. Sra. Del Rosario 180 Moriscos grandes y 30 pequeños y 10 de teta del dicho lugar de Benimódol	220
El mismo día se embarcaron en la tartana nombrada el Spiritu Sancto del patrón Jaques Davit, marsellés, 150 Moriscos grandes y 36 pequeños y 9 de teta del mismo lugar de Benimódol	195
A 15 del dicho se embarcaron en la nave nombrada Nra. Sra. Del Rosario y Sanct Christóval del capitán Gaspar Pineda de Yvisa 650 Moriscos grandes, los 50 pequenyos y los demás grandes de Bunyol, con 20 muchachos de teta	670
Más dicho día en la sagetia Sta. María Buenaventura del patrón Leonardo Xelon, francés, en su segundo viaje, se embarcaron 166 Moriscos grandes de Gestalcamp y 20 pequeños y 11 de teta	197
A 16 del mismo en la sagetia de Gaspar Mardo de Vinarós nombrado Dios Padre se embarcaron 200 Moriscos grandes de Bétera y 26 pequenyos y 14 de teta	240
El mismo día en la dicha nave de Gaspar Pineda se embarcaron 200 Moriscos de Bunyol grandes, 22 pequenyos y 8 de teta	230
A 17 de dicho mas se embarcaron en la sagetia Dios Padre del patrón Gaspar Barco de Vinarós 200 Moriscos grandes y pequenyos de teta de la baronía de Bétera	214
A 18 de dicho mes en la nave Sanct Reymundo del capitán Pedro de Espinosa, mallorquín, se embarcaron 400 Moriscos de Bétera de los quales los 72 eran mochachos de 14 años abaixo y a más destos havia 21 de teta	421
A 20 de dicho mes se embarcaron en la dicha nave 200 Moriscos más de Bétera	200
El mismo día en la sagetia del patrón Jaques Sthenan, francés del lugar de Oliure, nombrada Sanct Fracisco se embarcaron 110 Moriscos de Bétera entre los quales ay 26 mochachos y más desto yvan 11 de teta	121
El mismo día en la nave Sant Jaques del capitán Hurban Terren de Oliure se embarcaron 360 Moriscos de Gillete de los quales 74 son pequeños y más 18 de teta	452
A 21 de dicho mes de octubre en la sagetia de Pedro Vila de Ciudadela (?) nombrada sant Joan Buenaventura se embarcaron 142 Moriscos grandes, 64 pequenyos y 24 de teta de Vilamarchant	230
Dicho día en la barca nombrada Nra. Sra. Del Rosario del patrón Joan Francisco del Grau se embarcaron 52 Moriscos grandes y 64 pequenyos y 24 de teta de Vilamarchant	140
Hoy que contamos 24 de dicho mes de octubre quedan en las tarasanas 108 Moriscos de Villamarchanty, al pie de 800 de Benaguazil, que se van allistando, y otros tantos de Benisanón y cerca de 500 de Petrés y 60 de Macastre para todos los quales ay navios en la playa y se aguardavan esta noche los de Albalat y Segart, que serán al pie de 300, de suerte que los questan ya embarcados son...	6.182

Tabela 4: *Estadística de los Moriscos embarcados en el Grao de Valencia hasta el 23/10/1609.* (Lapeyre, p. 245)

³⁶⁹ LAPEYRE, op. cit., p. 246. Tradução minha: "de todos os tipos, idades, velhos e moços, e as naves *sagetias* que voltaram da primeira viagem trouxeram muito boa relação do tratamento que lhes têm feito e como tem desembarcado os mais junto a Orã e uma *sagetia* e uma nave junto a Alger."

A expulsão em todo o território da Espanha prosseguiu nos meses subsequentes até 1614, com diversos locais de embarque ou mesmo com rotas por terra para a França e Itália.

Em Castela com 50 mil pessoas foram expulsas, os embarques aconteceram por Sevilla, Gibraltar e Málaga. O bando de janeiro de 1610 neste caso estipulava não saírem com moeda somente com mercadorias e não poderiam passar pelos reinos de Valencia ou Aragão, tendo sido embarcados para França ou Itália, marcha ao norte. Foram incluídos os mouriscos andaluzes, os de Murcia e de Granada, cujo deslocamento e expulsão foi menos conflitiva do que os valencianos, salvo casos específicos como alguns de Sevilla e de Hornachos.

A população não tinha especial aversão pelos mouriscos como em outras regiões. Em geral não falavam mais árabe, eram considerados bons cristãos e pacíficos e trabalhadores. Grandes contingentes se encontravam em Sevilla, Córdoba e Jaén. Já os granadinos, população bastante reduzida pela deportação massiva de 1570, foram os primeiros a serem embarcados nesta região. Pessoas com especialidades (*cañeros* em Alhambra³⁷⁰, médicos, tradutores) conseguiram permanecer no reino, bem como membros de famílias específicas, como visto anteriormente. Algumas famílias importantes já desde 1608 tinham começado a sair da Espanha rumo ao norte da África com todas as suas riquezas e transporte custeado por eles. Sevilla era a cidade com mais mouriscos da Espanha nesse período, inclusive por ser a cidade mais populosa de Espanha (sete mil habitantes), também porque abrigou muitos dos mouriscos granadinos deportados após a guerra. Na próspera cidade se assentaram como uma minoria pacífica, cuja partida gerou mal-estar e sentimentos de pena³⁷¹.

Um registro de família de Palencia traz a descrição da aparência dos desterrados mouriscos e seus bens: o homem, Andrés de Rojas, de 46 anos e a mulher de 40, ysabel de Córdoba, sem os dentes superiores; com o filho de 22 anos (com dentes superiores faltando) e outro de 14 anos “*abultado de*

³⁷⁰ Cuidavam das *cañerías* ou tubulações de água, elemento importante para a irrigação à moda moura.

³⁷¹ PONS, op. cit., p. 130-136.

rostro, la nariz ancha, algo los pies tuertos y el dicho" e um terceiro de oito anos, mas a filha de 10 anos e a sogra de mais de 60 anos (sem dentadura alguma) e constando uma relação de bens e *díneros*.

Estas pessoas levavam consigo um vestido de pano que leva usando; outro vestido que a mulher leva, o vestido do filho, e mais outro do segundo filho, e os dois outros também com seus vestidos e a sogra. Seis mantas pardas, quatro lençóis, dois pedaços de lenços, quatro camisas de homem, quatro camisões de meninos, e outros quatro para os pequenos, cobertas de cama de rede e *fuleros*; uma camisa de homem nova, um lenço. Acompanha-os o irmão de 24 anos levando dinheiro (150 reales em prata), descrito como "*de buen cuerpo, barbinegro, abultado de rostro y lleba un bestido de pano flairego velho*". E também duas camisas de mulher de seda negra, outras quatro camisas de mulher, dois travesseiros de seda roxas, outros dois travesseiros de *Rruán* de cor roxa e azul, mais dois travesseiros novos de linha azul e amarela, outros dois de primavera de seda verde e roxa, outra de seda verde toda *cuajada*³⁷², mais um pano de mãos novo (amarelo), e outros dois brancos; mais quatro *balonas*³⁷³ costuradas de branco e outra nova com a seda tela guarnecida com pontas e mais outra tela de *gorgera*³⁷⁴ e mais outra costurada de seda azul e dourado, mais três *griñones*³⁷⁵ y uma touca de seda y mais quatro *balonas*. A lista prossegue com mais peças de vestuário: saias, lençóis, lenços, colarinhos de camisas e três anéis de ouro e um objeto que parece ser um banco alto para ferrar cavalos³⁷⁶ além dos mil e trezentos *rreales* em prata que encerram a relação de bens desta família e que consta de autos firmados pela autoridade local.³⁷⁷

Partiram 18 mil mouriscos de Andaluzia por Sevilla e outros 18 mil por Málaga, com embarques em navios particulares pagos pelos expulsos. A

³⁷² Pode ser entendido como uma seda de cor verde concentrado.

³⁷³ DAL.RAE. Cuello grande y vuelto sobre la espalda, hombros y pecho, que se usó especialmente en los siglos XVI y XVII.

³⁷⁴ DAL.RAE. Adorno del cuello que se hacia de lienzo plegado y alechugado. *Tesoro de la lengua*... op. cit., GORGERA: Adorno del cuello y pechos de la mujer, Flv. 442

³⁷⁵ DAL.RAE. Toca que se ponían en la cabeza las beatas y las monjas, y les rodeaba el rostro.

³⁷⁶ "macho castaño alto de cuerpo".

³⁷⁷ EST-LEG, 243. Registro de moriscos ante e corregidor de Palencia, 1610, agosto-septiembre. Palencia. RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p.149-150. Documento transcrito e fotocopiado.

maioria das rotas finalizavam em Ceuta ou Tânger (ao sul) ou Marselha ou Gênova (ao norte)³⁷⁸.

Lapeyre inclui em sua detalhada demografia dos mouriscos espanhóis alguns documentos apontando situações de retorno dos originários da Andaluzia, ainda que arriscando a pena de morte, conta Pedro de Arriola em Málaga em novembro de 1610, quem julga impraticável esse castigo por serem muitas pessoas

van entrando la tierra adentro y he sabido que los más dellos no buelben a las suyas por temor de ser conoçidos y denunciados, y como son tan ladinos residen en qualquier parte donde no los conosçen como si fuesen christianos viejos (...) Pero sin embargo desto an venido aquí algunos que he hecho prender, los quales me dizen que la mayor parte de los que se quedan en Berbería se vendrán porque los Moros los roban y maltratan...³⁷⁹

Como já apontado, os desterrados tiveram todos que arcar com os custos da expulsão. Em 7 de agosto de 1610, o marquês de Aytona, vice-rei de Aragão, deu conta ao rei sobre o estado da expulsão nesse ano (que prosseguia já que foi efetivada em etapas) e além de elogiar o comportamento dos mouriscos que se foram muito sossegadamente, sem outra gente nem escolta, num grupo de dois e três mil pessoas

Una cosa buena a tenido esta gente: que no an dexado pobre ni enfermo, que a todos los han llevado a costa de los ricos, con que se ha facilitado esta obra que, a no ayudarse tanto unos a otros, le costara a Vuestra Majestad mucho dinero el sacarlos, porque los pobres, que son muchos, no tuvieran con qué salir³⁸⁰.

³⁷⁸ Idem.

³⁷⁹ LAPEYRE, op. cit., p. 285. Documentos acreditativos: AGS, Estado, leg, 226. Tradução minha: "vão entrando terra adentro e soube que os mais deles não voltam às suas por temor de serem conhecidos e denunciados e como são tão ladinos residem em qualquer parte ainda não os conhecem como se fossem cristãos velhos (...) Mas apesar disso disto tem vindo alguns que tenho feito prender, os quais me dizem que a maior parte dos que ficam em Berberia virão para cá porque os Mouros os roubam e maltratam..."

³⁸⁰ RODRIGUEZ DE DIEGO; MARCHENA RUIZ, op. cit., p. 146. Transcrição do documento EST-LEG.2640.273. Tradução minha: "Uma coisa boa teve esta gente: que não deixaram pobre nem doente, que a todos os levaram à custa dos ricos, com que foi facilitada esta obra que, de não se ajudarem tanto uns a outros, custaria a Vossa Majestade muito dinheiro removê-los, porque os pobres, que são muitos, não teriam com o quê sair."

Assim como em muitas localidades as particularidades do desterro faziam o processo sofrer variações que, no entanto, não parecem ter atrasado em demasia o processo de remoção. O caso dos mouriscos de Murcia gerou debates, manifestações de protesto desde o clero até a nobreza provocando adiamento da expulsão. No caso do Valle del Ricote (removidos em 1613) existiam suspeitas de criptoislamismo por ser comunidade isolada e com alto grau de homogeneidade na população mourisca, mas no geral eram considerados pacíficos e integrados sem mais quase ninguém falando árabe, com muitos casamentos mistos³⁸¹. Felipe III publicou bando em 8 de outubro de 1611 mandando expulsar os *vecinos* mudéjares del Valle del Ricote e outros que “*viviesen separados de cristianos viejos*”³⁸². No final foram expulsos inclusive antigos mudéjares (expulsos em 1611). O destino foi França e Itália³⁸³.

O conde de Salazar, responsável pela expulsão das duas Castelas (*la Vieja y la Nueva*), la Mancha y Estremadura incorporou a um informe anterior uma carta onde denuncia

Después de aver pasado a Francia toda esta gente y algunos antes de llegar a ello se han buuelto muchos en confianza del favor que tenían y del poco cuydado que los justicias an tenido de prendellos y castigallos, particularmente en los lugares de señorío...

Han se quedado muchos particularmente donde ay vandos y son favorezidos como en Plasencia, Truxillo, Mérida, Ocaña y Talavera, que aunque se save que ay muchos Moriscos antiguos y biven en varrio separado, bienen las provanzas tan encontradas como son las opiniones de los lugares, de manera que la junta no se atreve a determinar lo que se deve en justia hazer con esta gente y a consultarlo a V. Magd. que siendo servido mande que las ynquisiçiones destos partidos

³⁸¹ "Desde o verão de 1610, os mouriscos antigos não tinham parado de fazer demonstrações públicas de seu amor pela fé católica, enchendo os templos nas funções eclesiásticas, assistindo às procissões; dando substanciais esmolos aos pobres; fundando pias memórias ou participando em multitudinárias missões dirigidas por conhecidos frades." GONZÁLEZ CASTAÑO, Juan. *El informe del P. Pereda del año 1612 sobre los mudéjares murcianos*. In: ORTEGA, Dimas; VINCENT, Bernard; ABAD, José Miguel (editores). *Historia e Historiografía dela Expulsión de los Moriscos del valle de Ricote*. Murcia: Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 2015, p. 120.

³⁸² Idem. O uso da palavra *mudéjar* não ficava claro na época já que todos os antigos habitantes de origem muçulmana já estavam batizados desde o começo do século XV.

³⁸³ PONS, op. cit., p. 134

den la dezendencia que tienen estos Moriscos desde que se convirtieron; y no se ha respondido allá.³⁸⁴

Em seu breve relato, o referido conde não se esquece de dedicar algumas palavras ameaçadoras sobre o desterro dos mouros de Murcia ainda por concretizar

Los Moriscos del Reyno de Murcia y balle de Ricote que hasta aora no han salido an tenido muy çerca de desbaratar quanto se ha hecho en la expulsión de los demás, porque como an entendido que se duda de hechallos por las provanças qe han hecho de buenos cristianos, siendo los que con mayor livrtad han bivido como Moros y más comunicación an tenido con los de Bervería en toda España, parézeles que pueden bolverse y se les hecho agravio en hechallos.³⁸⁵

No restante de Castela e em Estremadura verificou-se saída voluntária desde o começo de 1609. Por meio de cédula puderam sair com dinheiro para despesas de viagens e o resto em mercadorias. Sem grandes transtornos com as autoridades, deveriam partir por França, via Burgos (pagando tributos para passar por lá). Relatos mostram que não foram incomodados e os mouriscos pobres recebiam ajuda. Os mouriscos castelhanos ricos (assim como os andaluzes) deram jeito de sair com dinheiro e ouro da Espanha com ajuda de judeuconversos portugueses. Alguns voltaram para retirar o dinheiro que tinham deixado escondido falsificando salvos condutos.

³⁸⁴ LAPEYRE, op. cit., p. 282. Documentos acreditativos: Relación del Conde de Salazar sobre los moriscos que acompaña a una carta del duque de Lerma de 28 de septiembre de 1612 e incorporada al informe de la reunión del Consejo de Estado del 4 de mayo de 1613. (extractos). AGS, Estado, leg. 2643. Tradução minha: "depois de ter passado a França toda essa gente e alguns antes de chegar lá tem voltado muitos na confiança do favor que tinham e do pouco cuidado que as justiças tem tido de prendê-los e castigá-los, particularmente nos lugares de senhorio..."

Tem ficado muitos particularmente aonde existem bandos e são favorecidos como em Plasência, Trujillo, Mérida, Ocanha e Talavera, que ainda se saiba que existem muitos mouriscos antigos e vivem em bairro separado, vem as provas tão encontradas como são as opiniões dos lugares, de maneira que a junta não se atreve a determinar o que se deve em justiça fazer com essa gente e a consulta-lo a V. Magd. que sendo servido mande que as inquisições destes partidos deem a descendência que tem estes Mouriscos desde que se converteram e não se tem respondido lá."

³⁸⁵ LAPEYRE, op. cit., p. 282. Tradução minha: "Os mouriscos do Reyno e Murcia e do Valle del Ricote que até agora não saíram e tem estado muito perto de desmanchar tudo o que tem sido feito quanto à expulsão dos demais, porque como têm entendido que se duvida em expulsá-los pelas provas que têm dado de bons cristãos, sendo os que com maior liberdade tem vivido como Mouros e mais comunicação têm tido com os de berberia em toda a Espanha, parece-lhes que podem retornar e têm sido feito queixas para expulsá-los".

O Reino de Aragão perdeu 60 mil conversos, enorme contingente populacional 20% e a Catalunha, seis mil 6 mil, tiveram o bando publicado ao mesmo tempo. Em alguns povoados da ribeira do Ebro viviam populações quase integralmente mouriscas com grande coesão na *aljama*, com algumas famílias em Aragão de grande riqueza ao lado de grande número de massa pobre, vivendo de seu trabalho. Com a perda da cultura pela dura perseguição da Inquisição no século XVI tornava-se difícil identifica-los dos cristãos velhos, ainda que existissem indícios de mal-estar com a sua situação social.

Em comum com os de Valencia tinham o apoio de seus senhores, inclusive no que tange a problemas com a Inquisição. O bando de expulsão foi publicado nos termos dos anteriores em abril de 1610. A expulsão exigiu um forte contingente militar. Apesar de feita uma avaliação de teólogos por ordem do rei, as crianças foram também expulsas pelo o entendimento de que a segurança do estado era mais importante que as demais considerações. Neste caso mais uma vez famílias importantes se anteciparam e partiram rumo à França, alguns se instalaram do outro lado dos Pireneus e hoje começam a ser conhecidas. A partida deixou lugares completamente despovoados.

A população total da Espanha nesse início de século XVII era de oito a nove milhões. Segundo Lapeyre, seria lícito arredondar para 300.000 pessoas o número de desterrados, com margem de erro que pode ser de dez mil. Escaparam da expulsão em torno de 10.000 a 15.000, tendo morrido algo em torno de 10.000 (revoltas de Valencia sobretudo). O geógrafo utilizou fontes variadas: cálculos dos portos de saída, documentação como crônicas de Marcos de Guadalajara ou do padre Jaime Bleda.

De forma a lidar com a diversidade da população mourisca e das relações com a sociedade hispânica cristã-velha (bem como com a logística), os diferentes bandos de expulsão foram dispostos em datas diversas³⁸⁶. Em junho de 1614 o rei deu por terminado o processo de expulsão³⁸⁷.

³⁸⁶ HARVEY, op. cit., p. 320.

³⁸⁷ PONS, op. cit.,

Demografia da Expulsão

Valencia	135.000
Aragão	61.000
Catalunha	5.000
Ambas Castelas	45.000
Murcia	16.000
Andaluzia	30.000
Granada	3.000
Canárias	1.000
Total	296.000

Tabela 5: LAPEYRE, Henry. *Geografía de la España morisca*, Valencia, 2011, p. 218.

Do ponto de vista historiográfico verifica-se que após o desterro dos mouriscos surge um corpo de produção escrita contemporânea aos acontecimentos que, segundo Márquez Villanueva, seria superior ao que foi provocado por qualquer outro acontecimento dos séculos XVI e XVII. Para este autor o fenómeno se constitui numa caixa de ressonância e de aplauso desde o ponto de vista oficial, projetado a extremos radicais por um grupo de autores conhecidos como "apologistas da expulsão", mencionados em outra parte deste trabalho³⁸⁸.

Além de afirmar que após a expulsão em muitos povoados nem era sentida a ausência dos mouriscos, nem quanto ao trabalho na colheita nem no recolhimento do dízimo e primícias (Marquesado de Elche, condado de Elda, Baronias do Duque do Infantado, Marquesado de Lombay e muitos lugares do Reyno de Valencia), o padre Jaime Bleda afirma que não se poderia atribuir à

³⁸⁸ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 64-65. Para este autor trata-se de uma verdadeira campanha de propaganda (no sentido moderno) com autores na maioria eclesiásticos afeitos ao púlpito e à disputa escolástica. As linhas de argumentação são uniformes postulando que o desterro dos mouros não representa senão o aperfeiçoamento lógico da Reconquista (sic, termo usado a partir do século XIX). Alguns destes escritos apologéticos: "*Justa expulsión de los moriscos de España*" (Fray Damián Fonseca, 1612), "*Expulsión justificada de los moriscos*" (Pedro Aznar Cardona, 1612), "*Memorable expulsión y justíssimo destierro de los moriscos de España*" (Fray Marco de Guadalajara y Xavier, 1613), "*En la Corónica de los moros de España*" (Fray Jaime Bleda, que em 1618 também produziu "*De la justa y general expulsión de los moriscos de España, ejecutada por mandado del Cathólico Rey don Felipe III el último y supremo conquistador de los moros de España, gran libertador y salud de sus reinos*"), "*Expulsion de los moros de España por la S.C.R. Magestad del Rey Don Phelipe Tercero nuestro Señor*" (poeta Gaspar de Aguilar, 1610).

expulsão a muita moeda falsa que cunharam e deixaram os mouriscos, mas à cobiça dos Cristãos e outras causas conhecidas³⁸⁹.

Para além da preguiça que Bleda atribui aos mouriscos, testemunha que as rentas que pagavam aos seus senhores os miseráveis já não poderiam levar a carga delas e padeceram grande baixa mas como os senhores

son tan Christianos, y tan fieles vassallos a su Rey, por la hora de Dios, y por la paz y bien publico, sofren ellos daños particulares con mucha paciencia, y alegria, considerando que aquello no era tan durable, ni tan sin escrupulo, como son aora las rentas, que los Christianos les pagan.³⁹⁰

No entanto, prossegue o apologista, que tudo foi recompensado por Deus nosso Senhor com muitos outros bens que se a "seguindo a esta santa, e admirável obra", já que agora tinham a companhia de cristãos e antes se serviam de mouriscos, não sem muito escrúpulo pelo fato de serem infiéis. Pons observa que a reserva de bens móveis e imóveis de seus mouriscos expulsos contribuíram ao apaziguamento dos senhores valencianos³⁹¹.

Demas desso que perdida se puede igualar, con el bien que les a venido a los lugares que eran de Moros, estando reservado en la Iglesia de cada uno el Santissimo Sacramento, como dezia el Patriarcha? que honra? que autoridad?³⁹²

Bleda prossegue indicando que os que mais dano padeceram na expulsão dos Mouros eram os que tinham sobrecarregado censos (tributos) sobre seus lugares e fazendas. Eram prejudicados de duas maneiras: uns que

³⁸⁹ *Coronica de los Moros de España, Diuidida en ocho Libros*. Por el Padre Presentado Fray Jayme Bleda, Predicador general de la Orden de Predicadores, Calificador de la Inquisicion de Valencia. Al Illustrissimo, y Excellentissimo Señor don Francisco de Sandoual, y Rojas, Duque de Lerma, Marques de la Ciudad de Denia, Cardenal de la Santa Yglesia Romana, &tc. Con licencia, En Valencia, en la Impression de Felipe Mey. Año 1618. [fotocópia de impresso digitalizada] (Biblioteca Majori Coll. Rom. Societ. Jesu. / Biblioteca Naz. Roma Vittorio Emmanuele)], Cap. XXXVIII, Fol. 1030.

³⁹⁰ *Coronica de los Moros de España...*, op. cit., Fol. 1031. Tradução minha: "são tão cristãos, e tão fieis vassallos ao seu Rei, pela hora de Deus, e pela paz e bem público, sofrem eles danos particulares com muita paciência, e alegria, considerando que aquilo não era tão durável, nem tão sem escrúpulo, como são agora as rendas, que os Cristãos lhes pagam."

³⁹¹ PONS, op. cit., p. 115.

³⁹² *Coronica de los Moros de España...*, op. cit., Cap. XXXVIII, Fol. 1031-1032. Tradução minha: "Ademais disso que perda se pode igualar, com o bem que chegou aos lugares que eram de Mouros, estando reservado na Igreja de cada um o Santíssimo Sacramento, como dizia o Patriarca? que honra? que autoridade?"

deram dinheiro a censos a Mouriscos particulares ou lhes venderam roupa, ouro ou outras coisas pelo preço das quais foi elevado o censo. Outros deram dinheiro às *Aljamas*, ou universidades com *sindicado* que faziam com título de aprovisionamento que era na maioria das vezes dinheiro para os senhores³⁹³. O padre mostra as alternativas que os mouriscos faziam uso para ficar com dinheiro de vendas de animais e recompra fiado e com isso adquirir outros bens naquele mesmo momento. Estes movimentos de comércio e de pequenas finanças ficaram prejudicados com a expulsão, mas ainda assim o apologista não o considerava grande lástima.

Diante disto comemora sempre a saída, mesmo contando que os senhores não tinham como pagar os *censales* de tanta gente e que a nobreza, paróquias, colégios, *cabildos* e outra gente honrada vivia destes recursos e que se verificou ainda a diminuição de renda dos credores. Os senhores da junta do Monarca provieram muitas coisas para alívio de quem respondia pelos censos celebra o padre.

Pons lembra que tanto os mouriscos da coroa de Aragão como os castelhanos integravam completamente o sistema econômico em um mundo onde o predomínio era do local e ainda que os valencianos tivessem um índice de propriedade da terra superior ao dos aragoneses, a opressão fiscal era similar nos dois casos³⁹⁴.

O padre Bleda em seu escrito apologético insiste no prejuízo econômico que os Mouriscos trouxeram ao reino e a vantagem de terem partido. Durante dois séculos e meio na realidade a expulsão gerou problemas econômicos e em especial na coroa de Aragão pelo percentual de mouriscos que integravam a sua sociedade (20% do total).

Por outro lado, Márquez Villanueva resgatou o dado conhecido, mas esquecido, de que o produto do confisco de bens dos expulsos (por valor de 450 mil ducados, dados contemporâneos) foi parar, como recompensa e agradecimento do rei, aos bolsos do duque de Lerma.³⁹⁵

³⁹³ *Coronica de los Moros de España...*, op. cit., Cap. XXXVIII, Fol. 1032.

³⁹⁴ PONS, op. cit., p. 59.

³⁹⁵ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p. 134, nota 144. A informação está presente no livro de Henry Charles Lea, *The Moriscos of Spain*, p. 373.

Mouriscos desterrados insistiam em querer voltar e morrer em sua terra, como o de Almagro Diego Luis Morlem escreve a Blas de Villareal que ainda permanecia no Campo de Calatrava

Daba aviso a V.m. de los trabajos y desasosiegos que por acá pasamos. Dios los reciba en pago de nuestros pecados, que estamos de manera que de día y de noche no nos acordamos sino de nuestras tierras y naturales de donde nos echaron sin causa alguna ni haber cometido ningún delito. Hemos acordado algunos que podemos probar ser cristianos viejos por línea de varón [y] enviar este propio por receptorías a Madrid para hacer información, porque mil veces hemos determinado irnos por estos caminos como aburridos, viéndonos en tierra extraña, fuera de nuestro natural, que estamos llorando por él lágrimas de sangre, y así lo tenemos propuesto de irnos aunque nos ahorquen.³⁹⁶

³⁹⁶ DADSON, In: BETRÁN; HERNÁNDEZ; MORENO (ed.), op. cit., 2016, p. 117. Tradução minha: "Dava aviso a V.m. dos trabalhos e desassossegos que por aqui passamos. Deus os receba como pagamento de nossos pecados, que estamos de maneira que de dia e de noite não nos lembramos se não de nossas terras e naturais de onde nos expulsaram sem causa alguma nem haver cometido nenhum delito. Temos concordado que podemos provar sermos cristãos velhos por linha de varão [e] enviar este próprio por receptadores a Madri para fazer informação, porque mil vezes temos determinado partir por estes caminhos como entediados, vendo-nos em terra estranha, fora de nosso natural, que estamos chorando por ele lagrimas de sangue, e assim o temos proposto de partir ainda que nos enforquem."

Considerações finais

Para concluir este trabalho convém fazer um breve retrospecto relativo às tensões sobre o problema mourisco. No desenvolvimento deste trabalho foi se formando uma linha condutora que indicava as maiores questões como relacionadas à identidade do mourisco na sociedade católica hispânica. Assim as premissas deste trabalho trataram representação dos mouriscos nos escritos dos dois cronistas granadinos e aquilo que a partir daí é possível observar sobre a sociedade do estado absolutista hispânico em formação.

Como vimos, boa parte da documentação considerada aqui foi produzida por cronistas espanhóis e católicos que manifestavam a devida repulsa pela “seita maometana” ainda que reconhecendo o status dos mouriscos como “naturais da terra”.

No terreno historiográfico a opção recaiu tanto na produção contemporânea aos acontecimentos (século XVI) mas também naquela atual.

As crônicas de Hurtado e Marmol trataram o assunto de um ponto de vista católico e também local. A inclusão de trechos breves ou mais extensos de fontes documentais complementares à narrativa possibilitaram entrever o mourisco granadino e a sua expressão religiosa (pelos *jofores* sobretudo, social, cultural e local), bem como o dilema hispânico sobre a sua situação.

A nova configuração social e política que se formou em Granada após a queda do rei *nasrida* trouxe o desafio da presença de um grupo indígena pertencente a outra confissão e que por isso passa a se tornar estrangeiro. Quase imediatamente este ponto buscou ser resolvido através do batismo forçado que possibilitaria o progressivo controle (pela Inquisição) e assimilação ao catolicismo. As tensões que se seguiram estavam relacionadas com as práticas cotidianas que passam a ser dissimuladas gerando a desconfiança de parte da sociedade católica que permanece até a expulsão.

Se os apologistas da expulsão apontavam para uma unidade do grupo (ou dos grupos dos diversos reinos) na realidade o que se constata é uma divisão, uma heterogeneidade que permanece até o fim.

Se existe uma constatação efetiva quanto aos diferentes grupos de mouriscos (os dissimulados cripto-muçulmanos, os colaboradores, e os colaboracionistas) é a ambiguidade em relação ao restante da sociedade da época. E esta ambiguidade de certa forma provoca uma forte instabilidade na interpretação e análise de fontes de origem mourisca: são autênticos? Foram produzidas assim de propósito ou por ignorância sobre o Islã? Baseiam-se em tradições muçulmanas autênticas ou têm uma origem num Islã cristianizado (as falsificações dos livros plúmbeos e mesmo as profecias milenaristas que a crônica de Mármol reproduz)? Os escritos proféticos guardam relação com a ortodoxia sunita ou transitam pelo mundo xiita? É possível também constatar que a escrita profética que foi aqui analisada apresenta-se como importante chave de interpretação do grupo mourisco uma vez que se configura como uma espécie de guardião das esperanças da comunidade como desenvolvido no apartado terceiro deste trabalho.

Desde os batismos forçados, a cultura dos recém convertidos se mantém em uma espécie de limbo, em consequência, o mourisco carrega uma identidade que depende dos senhores e da sociedade cristã-velha. A cultura mourisca é mediada pela interpretação dos cristãos (*repobladores*, senhores, Inquisição) num mundo contrarreformista que se encaminha para a uniformização e controle social cada vez mais intensos.

Quando da explosão do levante são os insinceros conversos camponeses que incendeiam as Alpujarras (ainda que provocados por estratégias dos mouriscos do Albaycin, de uma parcela da sociedade próspera que mantinha laços com a nobreza católica granadina) embora alguns dos líderes rebelados estejam no meio de um grupo mais proeminente.

A ambiguidade dos naturais da terra se desvela também quando olhamos de perto as argumentações de alguns personagens como o velho mourisco Francisco Nuñez Muley (e sua defesa de costumes *laicos*) e o tradutor e servidor do rei, Alonso del Castillo, apontado como um dos falsificadores de relíquias e escritos descobertos no final deste século de conflito e resistência dos mouriscos. A incerteza quanto ao lugar ocupado neste mundo em formação e causada pela ambiguidade acompanha até hoje a nossa visão sobre os mouriscos. As estratégias que o grupo adota tornam-se mais desesperadas

conforme século XVI avança pela desorganização que as autoridades hispânicas promovem após as deportações que se seguiram à revolta de 1568.

Os problemas sociais que afligiam as comunidades mouriscas do reino granadino não eram de uma única natureza e, em consequência, não poderia existir apenas uma única estratégia de resistência e mesmo de sobrevivência. Se alguns tentavam retornar a seus lugares de origem, outros melhor situados adotavam outros subterfúgios.

Ainda no terreno na indeterminação em relação à comunidade mourisca, o Turco e dos reinos muçulmanos do norte da África reforçam essa sensação, pois mesmo com alguma propaganda junto aos seus irmãos ibéricos, de concreto e numa escala viável, pouco efetivamente fizeram. As palavras da peça de propaganda que Alonso del Castillo verte para o árabe alertando os revoltados parecem estranhamente verdadeiras ainda que o objetivo fosse iludir e persuadir.

Quanto à publicação/impressão das duas crônicas, cuja demora pode estar relacionada também com a forma de retratar a questão mourisca percebe-se também uma ambiguidade quanto aos objetivos. Se os cronistas nunca são condescendentes ou tolerantes para com a heresia dos mouros, num espectro diverso demonstram indignação diante de saques e ataques a mouriscos que se renderam por parte de homens ligados às milícias a serviço da Coroa e das injustiças contra os naturais da terra. A publicação tardia das duas crônicas ainda não encontrou explicação definitiva, em especial se se comparada com a presteza na impressão dos inúmeros textos apologistas da expulsão (alguns eram cronistas outros escritores de diversas origens e status).

Na produção das histórias oficiais da Espanha moderna diversas crônicas, oficiais ou não, nunca foram impressas ou tardaram em sê-lo por motivos variados conforme García Cárcel afirma¹, entretanto, no caso dos relatos de Hurtado e Marmol ambos já tinham autorização. O próprio Pedro de Valencia nunca publicou seus manuscritos, inclusive o tratado sobre os mouriscos, fato associado a uma personalidade supostamente modesta.

¹ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (coord.). *La Construcción de las Historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004.

Elementos-chave como ponto de partida para os estudos mouriscos, as crônicas aqui contempladas compõem os primórdios desta a historiografia e que esteve em silêncio por mais de dois séculos. No entanto, desde o final do século XIX, com a retomada da questão mourisca, o debate não cessou de se multiplicar a partir do cerne da historiografia ibérica, impregnado também do ambiente orientalista da época atizando a curiosidade e o fascínio pelo exemplar peninsular do oriente misterioso. Como nota Bernard Vincent por muito tempo o problema mourisco esteve centrado na heresia das práticas cripto-muçulmanas, bem como na identidade de inimigo doméstico da cristandade e do catolicismo hispânico; mas a partir da segunda metade do século XX, a questão se centra num suposto caráter estrangeiro dos *naturales de la tierra*². Como colocado no capítulo referente ao cotidiano dos mouriscos, baseado em Pedro de Valencia³ este historiador considera o problema como anacrônico, pois ambas comunidades não tinham dúvida alguma sobre o caráter hispano dos mouriscos pelo apego a identidade do grupo com a sua terra natal e de seus antepassados.

Outro ponto sensível apontou para a dúvida sobre os objetivos da minoria com a revolta. As profecias antigas e de origem obscura, mas com conexões com a cultura islâmica permitem entrever o objetivo milenarista do retorno a esse mundo que tinha se desmoronado: almejando que o Islã voltasse à Ilha de Espanha.

Se o mourisco integrava a sociedade hispânica moderna, a cultura profética contida nos *jofores* representava a perene herança muçulmana (que incluía trocas com outras culturas da Europa Mediterrânea): o sofrimento no presente apontava para um futuro islâmico. Propiciava a esperança em um mundo hipotético num tempo que se aproximava com a liderança de um rei justo escondido ou encoberto, convertido ao Islã ou, alternativamente, com a salvação

² VINCENT, Bernard. Una extraña pregunta: ¿eran españoles los moriscos?. 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. 126-127. A expressão surge no século XVI e foi sendo usada em Granada e em outros reinos, como Valência, diante do inegável vínculo ancestral da minoria com a Península

³ VINCENT, Bernard. *El Río Morisco*. Trad. Zaragoza: Prensas de la Universidad, 2006, p. 14: “son españoles como los demás que habitan en España, pues casi 900 años que nacen y se crían en ella y se echa de ver en la semejanza e uniformidad de los talles, con los demás moradores de ella”.

no Islã, após momentos terríveis de mais penares e castigos pelos pecados "*por exceso de sus vicios e olvido que tendran del bien y apartamiento del camino de la verdad*"⁴ e o apocalipse. Os prognósticos proféticos muçulmanos conformam o combustível místico que mobilizou uma massa de pobres camponeses das Alpujarras em desespero. Não podemos esquecer que as forças a serviço da Coroa demoraram a entrar em ação e não foi imediata a vitória sobre numeroso o contingente, sem condições de vencer os temidos *tercios* espanholes (artilharia, cavalaria, infantaria), milícias e os mercenários que tanto envergonharam seus correligionários ao praticarem contínuos ataques a mouriscos que nem sequer tinham participado das revoltas.

Se ao olhar para o passado a impossibilidade de retorno ao que era parece absoluta, situação mais exacerbada para alguns mouriscos mais integrados à sociedade católica, posto que como Ernst Bloch coloca

Expectativa, esperança e intenção voltadas para a possibilidade que ainda não veio a ser: este não é apenas um traço básico da consciência humana, mas, retificado e compreendido concretamente, uma determinação fundamental em meio à realidade objetiva como um todo.⁵

O mourisco granadino se insurgiu buscando sobreviver e para tentar preservar algo de sua identidade em dois momentos: logo após algumas conversões no alvorecer do século XVI e seis décadas depois diante da insistência em impor a uniformidade social e religiosa. As falsificações que no final do século se constituíram na última tentativa de permanência tampouco renderam frutos aos conversos.

Após a expulsão definitiva e ainda que alguns mouriscos conseguissem permanecer em território ibérico (ou retornar)⁶, a identidade de grupo (pelo menos de forma mais visível) se não desapareceu completamente

⁴ *Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado por mi El licenciado Alonso del Castillo, romançador del Santo Officio*. Publicado por la Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia a cargo de José Rodríguez, 1852, p. 88.

⁵ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. V.1. Trad. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora UERJ, 2005, p. 17.

⁶ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. El problema historiográfico de los Moriscos. *Bulletin Hispanique*, v. 86, n.1-2, p. 61-135, 1984, p. 110. Este autor lembra de certos contratos de escravidão voluntária para permanecer na Península mencionados por Domínguez Ortiz e que são suspeitos de ficção de caridade para eludir o desterro.

passou por uma elisão. A relação do espanhol com o mouro, o muçulmano ibérico⁷, acompanha a construção das historiografias da Espanha (apropriando-me da ideia do título da obra de García Cárcel) pelos cronistas hispânicos e católicos em vários momentos e diversas abordagens, ainda que em momentos “o Islã ibérico” fosse obliterado dessa historiografia moderna. Indo na contramão de muitas das histórias da Espanha, as crônicas corográficas aqui analisadas permitem entrever narrativas e protagonismos dos mouriscos incluindo suas crenças milenaristas e escatológicas, mesmo sob o olhar do cristianismo católico.

Na primeira parte deste trabalho a discussão (sem ser exaustiva) tratou das fontes bibliográficas sobre a historiografia ibérica do século XVI até hoje, buscando traçar um panorama sobre as tensões que acompanharam estes escritos. Já os apartados seguintes buscaram lançar um olhar nos grandes temas que as crônicas de Marmol e Hurtado retrataram. A guerra e o conflito presentes na historiografia sobre os mouriscos permitem entrever que a questão integra o núcleo história ibérica da modernidade ainda que em muitos momentos seja pela negação e pela exclusão, com o Santo Ofício atuando como elemento aglutinador hispânico e contrarreformista.

Se os aspectos do cotidiano compõem um dos elementos causais tanto da ação da Inquisição como da identidade da comunidade mourisca, as profecias se constituíram em uma convincente alternativa de esperança diante do sofrimento terreno sem perspectivas. Ainda assim, o resultado deste caldeirão de insatisfações condiz com outros: a revolta violenta da turba moura não difere muito de explosões verificadas em outros palcos europeus. Se as causas estão relacionadas principalmente pelo elemento religioso, o modelo de violência não é necessariamente islâmico como postulo no capítulo quarto deste trabalho. Se as revoltas mouriscas não foram exclusivas desta comunidade em relação a outras de fundo religioso como social, o que se verifica (e o que diferencia a situação nos territórios espanhóis) pode ser sido a necessidade de remoção deste elemento que, posteriormente passa a ter a sua imagem (re)

⁷ Termo pouco usado por documentação, pelos cronistas e pelos historiadores espanhóis, que preferiam a simplificação representada por “mouro”.

reelaborada como *estrangeiro*. As pragmáticas de 1566-1567 teria sido apenas mais um elemento provocador da explosão.

A uniformidade social, promovida em muitos lugares da Europa na construção do estado absolutista, encontrou um similar no levante armado deste núcleo de população remanescente do Islã na Europa (ou cripto Islã) ainda que naquele momento não nos outros enclaves mouriscos existentes na Espanha moderna. Vale a pena lembrar as palavras de Márquez Villanueva quando observa que os mouriscos permaneceram enclausurados para sempre em estruturas psicológicas e políticas do *mudejarismo* medieval, não assimilando a ideia de unidade hispânica, processo que ao seu ver teria salvado Felipe II durante a guerra, uma vez que a sua consciência de grupo não ultrapassava as fronteiras dos antigos reinos. Isto teria se reproduzido inclusive após o desterro: continuaram agrupados conforme as coroas de Castela e Aragão (andaluzes e tagarinos em Tunis)⁸.

A visão jesuítica de Pedro de Valencia de se aproximar do grupo a ser convertido, utilizando meios como o idioma árabe para se fazer compreender melhor, está presente em muitos dos debates sobre batismos e conversões ao longo do século e representa a última tentativa registrada (ou uma delas) de oferecer à Coroa uma saída menos traumática: não perder o sal da terra representado pelo grupo minoritário insistindo na conversão e na desvinculação das suas origens.

Debruçar-me sobre o momento da solução final exigiu lembrar de forma constante a advertência que Joan Regla⁹ fez ao historiador: a sua missão não é a de julgar mas compreender e refletir sobre as evoluções das formulações dos problemas relativos ao tema: abandonar a fase polêmica (Felipe III fez bem ou mal em expulsar os mouriscos) para adentrar na fase científica que adota questionamentos sobre os motivos da expulsão que encaminha as formulações

⁸ MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., p.110.

⁹ REGLA, Joan. *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona: Ariel, 1974, p. 24. Evocando nesta passagem a Marc Bloch quando alerta para o perigo da superstição da causa única que nada mais é do que a forma insidiosa da busca do responsável, por conseguinte, fazendo um juízo de valor. BLOCH, Marc. *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 176.

para o exame da vida dos mouriscos como grupo não assimilado pelo restante da sociedade hispânica¹⁰.

Ainda que em muitos momentos a cultura mourisca possa ser percebida como o ocaso do Islã na Península Ibérica, pelas pragmáticas e legislações restritivas de práticas autóctones (estritamente muçulmanas ou não), a dificuldade encontrada pela Coroa em subjugar a rebelião demonstra que existia ainda uma perigosa capacidade de resistência da comunidade, presentes nas intermináveis descrições de escaramuças e perseguições aos grupos rebeldes pelas serras e montanhas da região alpujarenha. Green Mercado atribui aos textos dos *jofores* um dos elementos de maior importância para a compreensão da identidade da minoria¹¹, o que é inegável, ainda que existam também elementos milenaristas e escatológicos comuns com escritos proféticos das outras confissões, como notam García-Arenal e Jordan Arroyo entre outros, o que necessitaria de maior aprofundamento.

Ao mesmo tempo aquilo que uns chamam de um “Islã enfraquecido”¹², pela progressiva perda do conhecimento do árabe e da falta de estudos religiosos (dificuldade em conservar escritos e o motivo anterior), também pode indicar de um lado a absorção pela cultura católica ou uma mudança nas características nesse Islã, como estratégia de resistência, já que algumas práticas persistiam. Comparecer à missa e rezar emulando a oração muçulmana, estratégia do começo do século XVI seria um dos muitos exemplos disso e mesmo com as ações inquisitoriais e visitas de agentes do Santo Ofício a pequenos povoados, as práticas deste tipo tendiam a continuar.

Com as práticas muçulmanas enfraquecidas ou não, o mourisco ocupou um lugar específico dentro do mundo muçulmano ainda que formalmente se tratasse de um grupo converso ao cristianismo. A ambiguidade que a heterogeneidade da comunidade mourisca granadina apresentava não os exclui

¹⁰ Idem.

¹¹ GREEN-MERCADO, Marya T. *Morisco Apocalypticism: politics of prophecy in the Early Modern Mediterranean*. Doctoral of Philosophy Dissertation. Department of Near Eastern Languages and Civilizations. The University of Chicago. Chicago, Illinois, 2012, p. 276.

¹² Sabbagh apud Vincent, 2015, p. 134, nota 9. VINCENT, op. cit, 2006. SABBAGH, Leila. La religión des Morisques. In: *Les Morisques et leur temps - Table ronde internationale*. Paris: Éditions du CNRS, 1983.

totalmente da *umma*, pela desconfiança perene que despertavam. Integraram uma comunidade de identidade única que por pouco tempo puderam preservar pela situação precária em que se encontravam. O breve período em que o mourisco como grupo específico existiu não impediu que fosse objeto de inúmeros escritos de cronistas, humanistas e apologistas; além das perseguições inquisitoriais do período.

A expulsão dos mouriscos da Espanha trouxe consequências para a Monarquia, servindo especialmente para deslocar ainda mais o poder para Castela já que a população mourisca no reino de Aragão estava concentrada no reino de Valência, neste momento a maior da Espanha. Como observa Benítez Sánchez-Blanco, na década de 1570 a prudência e a habilidade do vice-chanceler do Conselho de Aragão (posteriormente como presidente do Conselho de Aragão), Dom Bernardo de Bolea, conseguiram bloquear em diversos momentos projetos e demandas do Conselho de Estado inclinadas fortemente por deportações internas dos mouriscos valencianos e aragoneses. Se nas últimas décadas do século XVI, Bolea adotou estratégias em que os interesses aragoneses puderam prevalecer, o mesmo não ocorreu no final do século e no seguinte, quando o Conselho de Aragão apenas foi informado da ratificação da medida de expulsão dos mouriscos de Valência e de Castela, mostrando a marginalização na tomada de decisões¹³. Ao conselho, nota este autor, coube a dura tarefa e enfrentar a posterior e efetiva ruína do reino.

As pesquisas sobre os mouriscos não se concentram neste período já que as redes dos remanescentes perduraram e as populações que foram assentadas no Norte da África e Turquia constituíram grupos culturalmente específicos e em muitos casos, homogêneos: os andaluzes como passam a ser chamados fora da Espanha em muitos casos permaneceram sendo considerados diferentes por pertencerem a outra cultura.

¹³ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael. La expulsión de los moriscos. In: RODRIGUEZ DE DIEGO, Julia Teresa; MARCHENA RUIZ, Eduardo J. *Los Moriscos Españoles Trasterrados*. Madrid: Secretaria General Técnica, Centro de Publicaciones/Ministério de Cultura, 2009, p. 32.

Fontes e Documentação¹

Archivo Histórico Nacional

Proceso contra Diego Hernandez Xarafi. INQUISICIÓN, 204, Exp.14.

Juan Manuel, su hermana Carolina, primo y sobrinos, contra Francisco Osorio, fiscal de la expulsión de los moriscos, sobre que se les tenga por cristianos viejos. Priego (Córdoba). CONSEJOS,25470, Exp.22.

Biblioteca Nacional de España

"Pragmatica dels novament convertis, sobre lo mudar sos domiciles de un lloch a altres y del costarse a la mar, e tractar a los moros que venen dallende ab fustes, y de altres coses", de 21/6/1567: BNE, VE 210/24 (PARES on line)

"Pragmática prohibiendo a los moriscos convertidos mudar de domicilio y tratar con moros. Valencia, 1567. Biblioteca de Cataluña, F.Bon 7148. (PARES on line)

Extrato de um códice da Biblioteca de la Universidad Central (de Madri) sobre a conversão dos mouros de Granada. MSS/18551/18, BNE.

Memorial de la política necesaria y útil restauración a la Republica de España, y estados de ella, y del desempeño universal de estos Reynos. Dirigido al Rey Don Philippe III, nuestro señor. Por el Licenciado Martin González de Cellorigo, Abogado de la Real Chancilleria, y del sancto Officio de la Ciudad de Valladolid. Impresso en la misma ciudad, por Iuan de Bostillo. Año de. 1600.

Tratado acerca de los Moriscos de España, Pedro de Valencia. In: Obras Varias. M.S. BNE, Mss 8888, folio 7. (manuscrito disponible on line)

Real Academia de Historia

Boletín de la Real Academia de la Historia. Tomo XXXIII. Diciembre, 1898. Cuaderno VI. Informes. I. Manuscritos Árabes del Escorial. Su importancia.-Su estado.-Necesidad de su arreglo. Trabajo previo.-Autorización indispensable al que estudie detenidamente algún manuscrito. Su préstamo. Madrid 28 de Noviembre de 1898. Francisco Codera.

Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España (ed.), por D. Miguel Salvá y D. Pedro Sainz de Baranda, Individuos de la Academia de la Historia, Tomo VIII, Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero (1846).

Colección de documentos inéditos para la historia de España [ed.] por Los tres: Marqués de Pidal y D. Miguel Salvá. Individuos de la Academia de la Historia. Tomo XXVIII. Madrid. Imprenta de la Tjuda de Calero (1856). Correspondencia

¹ Até o presente momento.

de Felipe II y de otros personajes con Don Juan de Austria desde 1568 hasta 1570 sobre la guerra contra los moriscos de Granada.

Sumario. É Recopilacion de todo lo romançado por mi El licenciado Alonso del Castillo, romançador del Santo Officio. Publicado por la Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia a cargo de José Rodríguez, 1852.

Archivo General de Simancas

Bando, firmado por Juan de Austria en nombre del rey, animando a los moriscos rebelados a la rendición con la promesa del perdón. 1570, abril. "En el campo, junto a Santa Fe del Río de Almería".

Carta del Consejo de la Inquisición a Carlo V en que se aprecia la moderación inquisitorial: "... todavía por las causas que vuestra majestad escribe... hemos pensado en algunos medios para satisfacer y contentar a los nuevamente convertidos, extendiéndonos más a favor suyo de los que contienen los pareceres y votos de los prelados...", 1544, enero, Valladolid

Cédula real de Felipe II a Pedro de Deza, Presidente de la Chancillería de Granada, ordenando la destrucción de los baños de la ciudad y reino de Granada. 1567, enero 27. Madrid.

Contribución de 60.000 ducados por los moriscos de Granada como parte del repartimiento acordado con el emperador en 1526. 1533, enero 13, Granada.

Declaración de Brianda Pérez, esposa de Aben Humeya, don Fernando de Córdoba y Valor de nombre cristiano, sobre lo sucedido a su marido desde la conjura de los sublevados en el Albaicín hasta su asesinato por los moros que le acompañaban. 1571, marzo 30, Granada.

Disposición de los Reyes Católicos ordenando la quema de todos los libros religiosos musulmanes en el reino de Granada. 1501, octubre 12, Granada.

Guerra de Granada, hecha por el Rey de España Don Felipe II. nuestro señor contra los Moriscos de aquel Reyno, sus rebeldes. Historia escrita en cuatro Libros. Por Don Diego de Mendoza, del Consejo del Emperador Don Carlos V, su Embajador en Roma, y Venecia; su Governador, y Capitan General en Toscana. Con licencia: En valencia, por Vicente Cabrera. A costa de Francisco Roveda, Mercader de Libros, enfrente la Disputacion.

Parecer de la Inquisición sobre algunos capítulos presentados por los moriscos a Carlos V. 1539, febrero 4, Toledo.

Pragmática. Real pragmática... a denou... de Giner, any MDLXIII, ab la qual se prohibeix que los moriscos nouament convertits... no puxen tenir... armes...

Felipe II, Rey de España, 1563

Provisión de Felipe II por la que se obliga a los moriscos granadinos a aprender el castellano en el plazo de tres años. 1566, noviembre, 17. Madrid.

Relación de sucesos acaecidos durante la guerra de las Alpujarras. 1569, agosto, 7, Granada.

Fontes impressas

Bando – EST-LEG, 2638BIS, 63. 1609, septiembre 22. Valencia. Bando de la expulsión de los moriscos, publicado por el marqués de Caracena, virrey de Valencia².

Carta – EST-LEG, 2640.273. 1610, agosto 7, Zaragoza. El marques de Aytona, virrey de Aragón, a Felipe II dando cuenta del estado de la expulsión de los moriscos de ese reino³.

Coronica de los Moros de España, Diuidida en ocho Libros. Por el Padre Presentado Fray Jayme Bleda, Predicador general de la Orden de Predicadores, Calificador de la Inquisicion de Valencia. Al Illustrissimo, y Excellentissimo Señor don Francisco de Sandoual, y Rojas, Duque de Lerma, Marques de la Ciudad de Denia, Cardenal de la Santa Yglesia Romana, &tc. Con licencia, En Valencia, en la Impression de Felipe Mey. Año 1618. [fotocopia de impresso digitalizada] (Biblioteca Majori Coll. Rom. Societ. Jesu. / Biblioteca Naz. Roma Vittorio Emmanuele)

Guerra de Granada. Hecha por El Rei de España don Phelippe II, nuestro señor contra los Moriscos de aquel reino, sus rebeldes. Historia escrita en quatro libros. Por Don Diego de Mendoça, del consejo del Emperador don Carlos V. su embaxador en Roma, i Venecia; su Governador i Capitan General en Toscana. Publicada por el licenciado Luis Tribaldos de Toledo, Chronica mayor del Rey nuestro señor por las Indias, residente en la corte de Madrid, i por el dedicada. A don Vicente Noguera, Referendario de ambas Signaturas de su Sanctidad, del Consejo de las dos Magestades Cesarea i Catholica, gentilhombre de la Camara del Archiduque de Austria Leopoldo. Contadas las licencias necessarias En Lisboa. Por Giraldo de la Viña. Con privilegio. Año 1627. (Impresso BNE)

Guerra de Granada, que hizo El Rey D. Felipe II. Contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes. Escribióla D. Diego Hurtado de Mendoza, del Consejo del Emperador Don Carlos V. su Embajador en Roma i Venecia; su governador i Capitan General en Toscana. Nueva impresion completa de lo que faltava en las anteriores, i escribió el Autor; i añadida con su vida, i lo que se havia supliido

² RODRIGUEZ DE DIEGO, Julia Teresa; MARCHENA RUIZ, Eduardo J. Los Moriscos Españoles Trasterrados. (catálogo) Madrid: Secretaria General Técnica, Centro de Publicaciones/Ministério de Cultura, 2009, p. 140-143.

³ Ibidem, p. 146-148.

por el Conde de Portalegre. Con licencia del Real Consejo. En Valencia en la oficina de Benito Monfort año 1776. [livro impresso digitalizado pela Biblioteca Nacional de España]

Historia de los bandos de los Zegríes y de los Abencerrajes, caballeros moros de Granada, de las civiles guerras que hubo en ello hasta que el rey don Fernando el quinto la ganó, Ginés Pérez de Hita (1606).[livro impresso digitalizado, BNE]

Historia del [sic] rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada dirigida A Don Juan de Cardenas y Zuñiga, conde de Miranda, marqués de la Bañeza, del consejo de Estado del Rey nuestro señor, y su presidente en los reales consejos de Castilla y de Italia; hecha por Luis de Mármol Carvajal, andante en Corte de su Majestad. (Edición digital a partir de Biblioteca de Autores Españoles: historiadores de sucesos particulares, tomo I, Madrid, M. Rivadeneyra, 1852, pp. 123-365. Localización: Biblioteca General de la Universidad de Alicante. Sig.FL RS/284.)

Historia del Rebelion y Castigo de os Moriscos del Reyno de Granada. Dirigida a Iuan de Cardenas y çuñiga Conde de Miranda, Marques dela Bañeza, del consejo de estado del Rey nuestro señor, y su presidente en los dos Reales consejos de Castilla, y de Italia. Hecha por Luys del Marmol Caruajal, andante en corte de su Magestad. Impressa en la ciudad de Malaga por Iuan Rene a costa del aucr. Año de mil y seys cientos. Con privilegio. [livro impresso, cópia digitalizada BNE, 1600]

Historia del Rebelion y castigo de los Moriscos del Reyno de Granada. Dirigida a don Iuan de Cardenas y çuñiga Conde de Miranda, Marques de la Bañeza, del consejo citado del Rey nuestro señor, y su presidente en los Reales consejos de Castilla, y de Iralia. Hecha por Luys del Marmol Caruajal, andante en corte de su Magestad. Impressa en laciudad de Malaga por Iush Rene a costa del autor. Año de mil seiscientos. Fo.22-Fo.25 (p. 53-63) [livro impresso digitalizado Biblioteca Nazionale Centrale de Roma Vittorio Emanuele]

Historia del Rebelion y Castigo de los Moriscos del Reyno de Granada, dirigida a Don Juan de Cardenas y Zuñiga, Conde de Miranda, Marques de La Bañeza, del Consejo de Estado del Rey N.S. y su Presidente en los dos reales consejos de Castilla de Italia. Hecha por Luis del Marmol Carvajal, andante en corte de S.M. Segunda impression. En Madrid en la imprenta de Sancha año de MDCCXCVII. [livro impresso digitalizado, dois volumes, University of Toronto]

Memorial. De la política necessaria, y util restauracion à la República de España, y estados de ella, y del desempeño universal de estos Reynos. Dirigido al Rey Don Philippe. III. nuestro Señor. Por el Licenciado Martin Gonçalez de Cellorigo, Abogado de la Real Chancilleria, y del sancto Officio de la ciudad de Valladolid. Impresso en la misma ciudad, por Iuan de Bostillo. Año de 1600. (Cópia digitalizada, disponível on line)

Pragmática y Declaracion sobre los Moriscos menores del reyno de Granada. En Madrid. En casa de Alonso Gomez Impressor de su Magestad. 1572.

Pragmáticas y Proviciones de 1566-1567.

Pragmatica y Declaracion sobre los Moriscos del reyno de Granada, y la orden que con ellos se ha de tener. En Madrid. En casa de Alonso Gomez Impressor de su Magestad. 1572.

Provision Real de su Magestad sobre la orden que se ha de tener en los negocios tocantes a los Moriscos del Reyno de Granada, que pretendieron ser Christianos viejos. En Madrid, En casa de Guillermo Droy, Impressor de Libros. Año, 1585.

Relacion del Rebelion y Expulsion de los Moriscos del Reyno de Valencia. Por don Antonio de Corral y Rojas, Cavallero del Habito de Santiago, Capitan, y Sargento mayor de Valladolid y su partido, Palencia, y su Obispado por el Rey nuestro Señor. (1613) [impresso cópia digitalizada, Biblioteca Nacional Espanha]

Segunda parte de las Guerras Civiles de Granada y de los crueles vandos entre los convertidos moros y vecinos cristianos, Ginés Pérez de Hita, Cuenca 1619.

Simplificación de los ritos musulmanes en caso de necesidad. 1504⁴ (ou 1563 conforme Pedro Longás)

Synodo dela Diocesi de Guadix y de Baça, celebrado por el reverendissimo señor don Martin de Ayala Obispo della, año de mil quinientos y cinquenta y quatro. (1554)

Tesoro de La Lengva Castellana, o Española. Compvesto por el Licenciado Don Sebastian de Cobarrubias Orozco, Capellan de su Magestad, Mastrescuela y Canonigo de la Santa Iglesia de Cuenca,y Consultor del Santo Oficio de la Inquisicion. Dirido a la Magestad Catolica del Rey Don Felipe III. nuestro señor. Con privilegio, En Madrid, por Luis Sanchez, impressor del Rey N.S. Año del Señor. M.DC.XI. (1611) (fotocópia disponível on line BNE)

Testimonio [ou Memoria] del Morisco Francisco Núñez Muley (1567)

Tratado acerca de los Moriscos de España, Pedro de Valencia. In: Obras Varias. M.S. BNE, Mss 8888, folio 7. (1606, manuscrito disponível on line)

⁴ Datação em L.P. Harvey.

Bibliografia

- ABBOUD-HAGGAR, Soha. Apocalipsis, resurrección y Juicio Final en la cultura islámica. In: RUCQUOI, Adeline; BURUCÚA, José Emilio; BERNAND, Carmen; CARRERAS, Juan José et al. *En pos del Tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2000, p. 43-76.
- ALVAREZ, Lourdes María. Prophecies of Apocalypse in Sixteenth-Century Morisco Writings and the Wondrous Tale of Tamīm al-Dārī. , n. 13, 2007, p. 566-601. Disponível em DOI: 10.1163/157006707X222786 Acesso em 6/2/2018
- ÁLVAREZ DÍAZ, Juan José. Las armas y las letras en el refranero. El pleito que inspiró a Cervantes. *Paremia*, n. 18, 2009, p. 77-85. Acesso em 18/3/2017
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. Tradução João Roberto Martins Filho. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- ANDÚJAR CASTILLO, Francisco; BARRIOS AGUILERA, Manuel. El arte de usurpar. Señores, Moriscos y Cristianos Viejos en el Marquesado de Los Vélez, 1567-1568. *Sharq al-Andalus*, n. 13, 1996, p. 85-121.
- ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da Vida Privada, da Renascença ao Século das Luzes*. V.3. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- AYALA, Martín de. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. Granada: Universidad de Granada, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução Yara F. Vieira. São Paulo: Hucitec-Ed.UnB, 1987.
- BARCELÓ, Carmen; LABARTA, Ana. *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana, 1401-1608*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 2009.
- BARBOZA FILHO, Rubem. A Ibéria e as alternativas do Ocidente e Absolutismo e neotomismo na Ibéria do século XVI. In: BARBOZA

- FILHO, Rubem. *Tradição e Artifício*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000, p. 143-315.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel. El Reino de Granada en tiempo de repoblación. Avisos y arbitrios contra la decadencia (a propósito de unos memoriales de Pedro Mexía de Quemada). *Baetica - Estudios de Arte, Geografía e Historia (Universidad de Málaga)*, n. 18, 1996, p. 331-347.
- BEIK, William. The Violence of the French Crowd from Charivari to Revolution. *Past & Present* v. 197, n. 1, November/2007, p. 75-110. Disponível em <https://doi.org/10.1093/pastj/gtm013> acesso em 27/9/2017.
- BERNABÉ-PONS, Luis F. *Los moriscos, conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Catarata, 2009.
- _____. Taqiyya, niyya y el islam de los moriscos. *Al-Qantara* XXXIV 2, julio-diciembre 2013, p. 491-527. Acesso em 11/1/2014 Acesso doi: 10.3989/alqantara.2013.017
- BENAFRI, Chakib. La posición de la sublime puerta y de la regencia de Argel ante la rebelión de los moriscos granadinos (1568-1570): entre esperanza y decepción. *Áreas: revista internacional de Ciencias Sociales*, v. 30, p. 140-146, 2011. Disponível em <http://hdl.handle.net/10201/27084> acesso em 26/6/2014.
- 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.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições - Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BORONAT Y BARRACHINA, Pascual; DANVILLA Y COLLADO, Manuel. *Los Moriscos españoles y su expulsión, Estudio historiocrítico*. Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901.
- BOUZA, Fernando. Comunicação, *conhecimento* e memória na Espanha dos séculos XVI e XVII. *Tradução de Angela Barreto Xavier. Cultura*, n. 14. Lisboa: CHC da Universidade Nova de Lisboa, 2002, p. 105-171.
- _____. *Corre Manuscrito. Una Historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001.
- _____. *Del Escribano a la Biblioteca. La civilización escrita*

- européa en la Alta Edad Moderna (Siglos XV-XVII)*. Madrid: Editorial Síntesis, 2010.
- _____. *Imagen y Propaganda, Capítulos de Historia Cultural del reinado de Felipe II*. Madrid: Akal, 1998.
- _____. Para qué imprimir. De autores, público, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro. *Cuadernos de Historia Moderna*, n.18, Madrid, p.31-50, 1997.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material e Capitalismo séculos XV-XVIII*. As Estruturas do Cotidiano: o possível e o impossível. Tradução de Telma Costa. V. 1-2. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Gramática das Civilizações*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *História e Ciências Sociais*. Tradução Rui Nazaré. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- _____. *O Mediterrâneo de o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II*. Trad. Volumes 1 e 2. Lisboa: Dom Quixote, 1995.
- BRIESEMEISTER, Dietrich. Sobre indios, moriscos y cristianos “a su manera” Testimonios pictóricos en el *Trachtenbuch* de Christoph Weiditz. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de América Latina*, 2006 n. 43, p. 1-25. Disponível em: <http://www.degruyter.com/view/j/jbla.2006.43.issue-1/jbla.2006.43.1.1/jbla.2006.43.1.1.xml?format=INT> Acesso em 17/12/2014
- BURBANK, Jane; COOPER, Frederick. *Imperios. Una nueva visión de la Historia Universal*. Barcelona: Critica, 2011.
- 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.
- BURKE, Peter (Org.). *A Escrita da História - Novas Perspectivas*. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.
- CABANELAS, Darío. *El morisco granadino Alonso del Castillo*. Granada: Patronato de Alhambra y Generalife, 1991.
- _____. El morisco granadino Alonso del Castillo: intérprete de

- Felipe II. *MEAH-Hebreo (Miscelânea de Estudos Árabes y Hebraicos)*. v. , 1956, p. 19-42. Disponível em: <http://www.meahhebreo.com/index.php/meahhebreo/article/view/856/889>
- CHACHIA, Houssein Eddine. La expulsión en las escrituras moriscas: “¿Por qué se nos echa?”», en *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo* (Teruel, 4-5 de septiembre de 2014), Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2017, p.379-393.
- GÓMEZ CANSECO, Luis María. *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1993.
- CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: (1492-1640)*. Traducción Mercedes García-Arenal. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Editora Campus Elsevier, 2012.
- CARO BAROJA, Julio. *Los Moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- CARRASCO, Rafael. Historia de una represión. Los Moriscos y la Inquisición en Valencia - 1566-1620. *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Universidad de Murcia, n. 9, 1988, p. 27-50.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio. Historia de la cultura escrita ideas para el debate. *Revista Brasileira de História da Educação*, n. 5, jan/jun, 2003.
- _____. *Livros e Leituras na Espanha do Século de Ouro*. Tradução Claudio Giordano. Cotia/SP; Atelié Editorial, 2014.
- CASTILLO FERNÁNDEZ, Javier. *La historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su Historia del Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reino de Granada. Análisis Histórico y Estudio Crítico*. 2013. Tesis doctoral. Programa Oficial de Doctorado en: Poder Y Sociedad en España y América, Siglos XVI-XX. Universidad de Granada, Granada, 2013. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10481/32666> Acesso em 4/8/2014.
- CHARTIER, Roger. *A aventura do livro: do leitor ao navegador*. Tradução Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Imprensa Oficial; Editora Unesp, 1998.
- _____. *A História Cultural. Entre Práticas e Representações*.

- Tradução de Maria Manuela Galhardo. Algés: Difel 2002.
- _____. *A história ou a leitura do tempo*. Tradução Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- _____. *A mão do autor e a mente do editor*. Tradução: George Schlesinger. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.
- _____. Conferència d'inauguració: Ocio y Vida cotidiana en el mundo hispánico de la modernidad. *Revista Pedralbes*, n. 23, p. 21-38, 2003.
- _____. "Cultura Popular": revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, v.8, n.16, p. 179-192, 1995.
- _____. *El Presente del Pasado: Escrito de la Historia, Historia de lo Escrito*. Traducción de Marcela Cinta. México: Universidad Iberoamericana, A.C., 2005.
- COOK, David. Moral Apocalyptic in Islam. *Studia Islamica*, n. 86, p. 37-69, 1997. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1595805> acesso 15/11/2015
- DADSON, Trevor. *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XV-XVIII) Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid: Iberoamericana-Vervuet, 2007.
- DA SILVA, Uiran Gebara. Modelos de rebelião rural e as revoltas rurais do Império Romano Tardio. *Estudos Históricos*, v. 30, n. 61, Maio-Agosto/2017, p. 311-330. Disponível em; <http://dx.doi.org/10.1590/S2178-14942017000200002> Acesso em 22/9/2017
- DAVIS, Natalie Zemon. *O Retorno de Martin Guerre*. Tradução Denise Bottman. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France. *Past & Present*, n. 59, May/1973, p. 51-91. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/650379> . Acesso em 23/8/2014
- _____. The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France-A Rejoinder. *Past & Present*, n. 67, 1975, p. 131-135. Disponível em <https://academic.oup.com/past/article-abstract/67/1/131/1421749/A-REJOINDER> acesso em 27/9/2017.
- _____. Writing 'The Rites of Violence' and Afterward. *Past &*

- Present*, v. 214, n. suppl_7, 1 January/ 2012, p. 8–29. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/pastj/gtr016> Acesso em 29/9/2017
- ORTEGA, Dimas; VINCENT, Bernard; ABAD, José Miguel (editores). *Historia e Historiografía dela Expulsión de los Moriscos del valle de Ricote*. Murcia: Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 2015.
- RODRIGUEZ DE DIEGO, Julia Teresa; MARCHENA RUIZ, Eduardo J. *Los Moriscos Españoles Trasterrados*. Madrid: Secretaria General Técnica, Centro de Publicaciones/Ministério de Cultura, 2009.
- DIAS, Maria Odila Silva. Hermenêutica do cotidiano na historiografia contemporânea. *Projeto História*, São Paulo, n.17, p. 223-258, novembro/1998.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Mil Anos de Felicidade. Uma história do Paraíso*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DE QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *O messianismo - no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus Editora; EDUSP, 1965.
- DE VALENCIA, Pedro. *Tratado acerca de los moriscos de España siglo XVII*. Estudio preliminar Joaquin Gil Sanjuan. Málaga: Ed. Algazara, 1997.
- DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe; LE GOFF, Jacques; LA DURIE, E. Leroy. *História e Nova História*. Tradução Carlos da Veiga Ferreira. Lisboa: Teorema, 1989.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. V. I e II*. Tradução Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- 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, p.11-28.
- ELLIOTT, J. H. A Europe of Composite Monarchies. *Past & Present, The Cultural and Political Construction of Europe*, n. 137, p. 48-71, nov/1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/650851>. Acesso em 1/8/2011.
- _____. *Imperial Spain - 1469-1716*. London: Penguin Books, 2002.

- _____. *La Europa Dividida, 1559-1598*. Traducción Rafael Sánchez Mantero. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2005.
- EPALZA, Mikel de. *Los Moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre, 1997.
- _____. La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano. *Sharq Al-Andalus*. n. 12, p. 279-297, 1995. Disponível em <http://hdl.handle.net/10045/17639> acesso em 26/6/2014
- FERNÁNDEZ HOYOS, Maria Asunción. Las Armas y Las Letras en Felipe II. *Comunicación Congreso Internacional "Felipe II (1598-1998). Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II*. Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 de abril de 1998. Madrid: Parteluz, 1998, p. 117-132, v. 8. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10486/1468> Acesso em 18/3/2017
- FERNANDES, Luiz Estavam de Oliveira e KALIL, Luís Guilherme. A historiografia sobre as crônicas americanas: a criação de um gênero documental. In: KARNAL, Leandro et al. (Orgs). *Cronistas do Caribe. Coleção Ideias*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2012, p. 47-70.
- FEROS, Antonio. Reflexiones atlánticas: identidades étnicas y nacionales en el mundo hispano moderno. *Cultura Escrita & Sociedad*, n.2, p. 77-107, 2006.
- FERRERO, Hernández; DE LA CRUZ PALMA, Óscar (eds.). *Vitae Mahometi*. Reescritura e invención en la literatura cristiana de controversia. Simposio internacional, Universitat Autònoma de Barcelona (Espanya), 19-20 de marzo, 2013. Nueva Roma 41. Madrid: CSIC, 2014.
- FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *História da Alimentação*. Tradução Luciano Vieira Machado [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.
- FONTANA, Joseph. *A Europa diante do espelho*. Tradução Omar Ribeiro Tomaz. Bauru, SP: EDUSC, 2005.
- _____. *A História dos Homens*. Tradução Heloisa Jochims Reichel ... [et al.]. Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 221-241.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

- _____. *A Ordem do Discurso*. Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. *As Palavras e as Coisas*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (Coleção Tópicos).
- _____. *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FUCHS, Barbara. *Exotic Nation: Maurophilia and the construction of early modern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- _____. *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (netLibrary Edition)
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes (ed.). *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- _____. *Ahmad al-Mansur. The Beginnings of Modern Morocco*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.
- _____. En torno a los Plomos del Sacromonte (y II). El entorno de los Plomos: Historiografía y Linaje. *Al-Qantara XXIV*, t.2, 2003, p. 295-326.
- _____. Is Arabic a Spanish Language? The Uses of Arabic in Early Modern Spain. *The James Binder Lectureship in Literature*, n. 10. San Diego: Department of Literature University of California, 2015, p. 3-33.
- _____. La Inquisición y los libros de los moriscos. *Catalogo de la Exposición Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid:SECC-Biblioteca Nacional, 2010, p. 57-71 Disponível em: <http://hdl.handle.net/10261/111651> Acesso em: 15/11/2017
- _____. *Los Moriscos*. Granada: Universidad de Granada, 1996.
- _____; MEDIANO, Fernando Rodríguez. Los libros de los moriscos y los eruditos orientales. *Al-Qantara*, v.31, n.2, julio-diciembre de 2010. Disponível em: <http://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/244/238>

acesso em 9/8/2014

-
- _____ ; MEDIANO, Fernando Rodríguez. *The Orient in Spain. Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada and the Rise of Orientalism*. Translated by Consuelo López-Morillas. Leiden;Boston: Brill, 2013.
-
- _____ ; WIEGERS, Gerard (ed.). *Los Moriscos: Expulsión y Diáspora. Una perspectiva internacional*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2013.
-
- _____. *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*. Translated from Spanish by Martin Beagles. Leiden;Boston: Brill, 2006.
-
- _____. Miguel de Luna y los moriscos de Toledo: "No hay en España mejor moro". *Chronica Nova*, n.36, p. 253-262, 2010. Disponível em: <http://revistaseug.ugr.es/index.php/cnova/article/view/1621>
-
- _____. Moriscos e Índios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización. *Chronica Nova*, n.20, 1992, p. 153-175.
-
- _____. Ríos y caminos moriscos. El islam tardío español. *Revista de Libros*, n.134, p. 10-15, feb/2008. Disponível em: <http://www.revistadelibros.com/articulos/rios-y-caminos-moriscos-el-islam-tardio-espanol> acesso em 21/9/2015
-
- _____. 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. Disponível em DOI: 10.1163/057053909X12544602282277 Acesso em 14/11/2017
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (coord.). *La Construcción de las Historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004.
-
- _____. La historiografía sobre los moriscos españoles: aproximación a un estado de la cuestión. *Estudis*, VI, 1977, p.71-79. Disponível em: https://www.uv.es/dep235/PUBLICACIONS_I/PDF210.pdf
-
- _____. La psicosis del turco en la España del Siglo de Oro. *Actas de XVI Jornadas de teatro clásico*, Almagro, 1994, p.15-28.

Disponível

em:

https://previa.uclm.es/centro/ialmagro/publicaciones/pdf/CorralComedias/3_1993/4.pdf Acesso em 4/12/2017

GARRIDO GARCÍA, Carlos Javier. La expulsión de los moriscos del reino de Granada de 1584. El caso de Guadix y su tierra. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*. v. 51, p. 19-38, 2002. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10481/2488> acesso em 26/6/2014.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Juan. Arias Montano y Pedro de Valencia: hitos de una amistad. *Revista de Estudios Extremeños*, t. LVIII, n. 1, abril 2002, p. 229-258. Disponível em: http://www.dip-badajoz.es/cultura/ceex/reex_digital/reex_LVIII/2002/T.%20LVIII%20n.%201%202002%20en.-abr/RV11365.pdf acesso em: 29/10/2016

GARCIA HERNÁN, Enrique. La España de los cronistas reales en los siglos XVI y XVII. *Norba. Revista de Historia*, v. 19, p.125-150, 2006. Disponível em: <http://digital.csic.es/handle/10261/14571>

GARRIDO GARCÍA, Carlos Javier. Moriscos y repobladores del reino de Granada en el siglo XVI a través de una nueva fuente: las series parroquiales de bautismo. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, v.58, p.119-153,2009. Disponível em <http://hdl.handle.net/10481/2764> acesso em 26/6/2014

GARRAD, K. La industria sedera granadina en el siglo XVI y en conexión con el levantamiento de las Alpujarras. *MEAH - Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, v. 5, p. 76-104, 1956. Disponível em: <http://www.meahhebreo.com/index.php/meahhebreo/article/view/858/891>

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Medo, Reverência, Terror: Quatro ensaios de iconografia política*. Tradução Joana Angélica d'Ávila [et al]. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História*. Tradução Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- _____. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar... [et al.]. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Relações de força. Histórica, retórica, prova*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um Moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amoroso... [et al.]. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A Micro-História e outros ensaios*. Tradução de António Narino. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.
- GEERTZ, Clifford. A religião como Sistema Cultural. In: GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 101-142.
- GOFFMAN, Daniel. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GOLDISH, Matt. Messianic Prophecy in the Early Modern Context. In: GOLDISH, Matt. *The Sabbatean Prophets*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2004, p. 8-40.
- GOODY, Jack. *O Roubo da história*. Tradução Luiz Sérgio Duarte da Silva. São Paulo: Editora Contexto, 2008.
- _____. *Renascimentos: um ou muitos?* Tradução Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- GRABAR, Oleg. Islam and Iconoclasm. In: GRABAR, Oleg. *Early Islamic Art 650-1100 Constructing the Study of Islamic Art*. V. 1. London: Routledge, 2005, p. 43-56.
- _____. *La Formación del Arte Islámico*. Traducción Pilar Salsó. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.
- GRAFTON, Anthony. *What was History? The art of history in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- GREEN, Nile. The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam. *Journal of Royal Asiatic Society*, Series 3, v. 13, n. 3 (2003), p. 287–313. Disponível em: DOI: 10.1017/S1356186303003110 Acesso em 26/1/2018
- GREEN-MERCADO, Marya T. *The Mahdī in Valencia: Messianism,*

Apocalypticism and Morisco Rebellions in Late Sixteenth-Century Spain. *Medieval Encounters*, n. 19, p. 1-28, 2013.

_____. *Morisco Apocalypticism: politics of prophecy in the Early Modern Mediterranean*. Doctoral of Philosophy Dissertation. Department of Near Eastern Languages and Civilizations. The University of Chicago. Chicago, Illinois, 2012.

GRUZINSKI, Serge. *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. Trad. México: FCE, 2010.

_____. O historiador, o macaco e a centaura: a “história cultural” no novo milênio. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, p. 321-342, 2003.

_____. *Que horas são... lá, no outro lado? América e Islã no Limiar da Época Moderna*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira... [et al.]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

HSIA, Ronald Po-Chia. Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII. *Manuscripts- Revista d'Història Moderna*, n. 25, 2007, p. 29-43.

Disponível

em:

https://www.uv.es/dep235/PUBLICACIONES_IV/E%252037%2520Pen%25CC%2583a%2520%25200073-0090.pdf&ved=0ahUKEwiRsZGunZzYAhUEgpAKHZYPavYQFggIMAM&usg=AOvVaw0mJaijLldsC7kpnfriPKku

Acesso em 21/12/2017

JIMÉNEZ ESTRELLA, Antonio. Mondéjar versus los Vélez: tensiones entre la capitanía general y del poder señorial antes de la rebelión morisca. In: ANDÚJAR CASTILLO, Francisco; DÍAZ LÓPEZ, Julián Pablo (coord.). *Los señoríos en la Andalucía Moderna. El marquesado de los Vélez*. Instituto de Estudios Almerienses: Almería, 2007, p. 285-294. Disponível em:

[http://hmoderame.ugr.es/pages/profesorado/area-historia-moderna/contratado-de-](http://hmoderame.ugr.es/pages/profesorado/area-historia-moderna/contratado-de-reincorporacion/mondejarvslosvelez_marquesadovelez/)

[reincorporacion/mondejarvslosvelez_marquesadovelez/!](http://hmoderame.ugr.es/pages/profesorado/area-historia-moderna/contratado-de-reincorporacion/mondejarvslosvelez_marquesadovelez/)

Acesso em 26/10/2017

_____. Nobleza y servicio político a la monarquía en el siglo XVI: Los Mendoza y su vinculación al Reino de Granada. *Obradoiro de Historia Moderna*, n.18, 2009, p.211-232. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10347/3889>

- HALE, J.R. Sixteenth-Century Explanations of War and Violence. *Past & Present*, n. 51, May/1971, p. 3-26, Disponível em <http://www.jstor.org/stable/650401> Acesso em 12/2/2016
- HALPERIN, David. J. The Ibn Sayyād Traditions and the Legend of al-Dajjāl. *Journal of the American Oriental Society*, v. 96, n. 2, Apr-Jun/1976, p. 213-225. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/599824> Acesso em 11/2/2018
- HARRIS, Katie. *From Muslim to Christian Granada. Inventing a City's Past in Early Modern Spain*. The Johns Hopkins University Press: The Johns Hopkins University Press, 2007.
- HARVEY, L.P. *Muslims in Spain - 1500 to 1614*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- HEGYI, Ottmar. Consideraciones sobre literatura aljamiada y los cambios en el concepto "aljamia". *Journal of the American Oriental Society*, n.92, v. 2, 1979, p. 262-269. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/iber.1983.1983.17.1>
- HERMANN, Jacqueline. Sementes do Messias: percursos do messianismo régio ibérico (sécs. XIV-XVI). *Mirabilia*, n.21, v.2, p.222-241, Jul/Dez/2015. Disponível em: https://ddd.uab.cat/pub/mirabilia/mirabilia_a2015m6-12n21/mirabilia_a2015n21p222.pdf
- HESS, Andrew C. The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain. *The American Historical Review*, v. 74, n. 1, October/1968, p. 1-25. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1857627>. Acesso em 8/9/2013.
- HOBBSBAWM, Eric. *Bandidos*. Tradução Donaldson Magalhães Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1976.
- _____. *Rebeldes Primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Traducción Joaquín Romero Maura. Barcelona: Ariel, 1959.
- HODGSON, G.S. Islam and Image. *History of Religions*, v. 3, n. 2, Winter/1964, p. 220-260. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1061991> acesso em 11/10/2017
- HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. Tradução Marcos

- Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HUTZ, Ana. *Homens de Nação e de Negócio: redes comerciais no Mundo Ibérico (1580-1640)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8137/tde-12062015-111953/pt-br.php>
- INGRAM, Kevin (ed.). *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*. V. 1 Departures and Change. Leiden; Boston: Brill, 2009.
- JORDÁN ARROYO, Maria V. *Sonhar a História. Risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrecia de León*. Bauru, SP: EDUSC, 2011.
- KAGAN, Richard L. La corografía en la Castilla: género, historia, nación. *Actas del III Congreso de la AISO, I*, Toulouse-Pamplona, 1996. Disponível em: http://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/4721
- _____. *Los Cronistas y la Corona: La política de la historia en España en las Edades Media y Moderna*. Traducción Pablo Sánchez León. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- _____. Writing history in Habsburg Spain. In: KAGAN, Richard L.; PARKER, Geoffrey. *Spain, Europe and the Atlantic world. Essays in honour of John H. Elliot*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- KALAITZIDOU, Mariana; PULIDO, Luis José García. *Cuaderno divulgativo de la exposición Traslados y Expulsiones: piezas que salieron y moriscos que regresaron*. Escuela de Estudios Árabes (EEA), Granada, 2009.
- KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*. New Haven and London: Yale University Press, 1997.
- _____. *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*. Traductor Fernando Santos Fontela. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- _____. La Inquisición y los moriscos granadinos 1526-1580. *Bulletin Hispanique*, t. 67, n.1-2, 1965, p. 63-77.
- Disponível em http://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1965_num_67_1_3835 acesso em 29/10/2017

- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.
- _____. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução Wilma Patrícia Maas ... [et al.]. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2006.
- LA PARRA LÓPEZ, Santiago. Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada? *Revista de historia moderna*, n. 11, p. 143-174, 1992. Disponível em <http://hdl.handle.net/10045/4925> acesso 26/6/2014
- LAPEYRE, Henry. *Geografía de la España morisca*. Traducción Luis C. Rodríguez García. Valencia: Universitat de València, 2011.
- LEA, Henry Charles. *The Moriscos of Spain: Their Conversion and Expulsion*. Philadelphia: Lea Bros & Co, 1901.
- LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. *A Nova História*. Tradução Maria Helena Arinto... [et al.]. Coimbra: Almedina, 1978.
- _____; SCHMITT, Jean-Claude, (coord). Coordenação da tradução Hilário Franco Júnior. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2V. Bauru: Edusc, 2006.
- LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Tradução de Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. O trabalho do historiador: pesquisar, resumir, comunicar. *Revista Tempo*, v.20, p.1-20, 2014. DOI: 10.5533/TEM-1980-542X-2014203606
- LIMA, Luís Filipe Silvério. *O Império dos sonhos: Narrativas proféticas sebastianismo e messianismo brigantino*. São Paulo: Alameda, 2010.
- _____; MEGIANI, Ana Paula Torres (Ed.). *Visions, Prophecies and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*. Leiden, Boston: Brill, 2015.
- LINAGE CONDE, Antonio. Las raíces medievales de la diferenciación española. *AIH*. Actas IV, 1971, p. 117-140. Disponível em: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/04/aih_04_2_012.pdf Acesso

em 27/5/2017

LINCOLN, J. N. Aljamiado Prophecies. *PMLA (Modern Language Association)*, v. 52, n. 3, September/1937), p. 631-644. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/458665> acesso: 26/1/2018

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

LÓPEZ-BARALT, Luce. Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca. *Bulletin Hispanique*, v.82, n.1-2, p. 16-58, 1980. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1980_num_82_1_4407 Acesso e, 28/11/2015

. El extraño caso de un morisco Maurófilo. *AIH-Actas X*. Centro Virtual Cervantes, p. 255-266, 1989. Disponível em: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/10/aih_10_1_028.pdf

. BARALT, Luce López. El oráculo de Mahoma sobre la Andalucía musulmana de los últimos tiempos en un manuscrito aljamiado-morisco de la Biblioteca Nacional de París. *Hispanic Review*, v. 52, n. 1, p. 41-57, Winter/1984. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/472998?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents Acesso em 15/12/2015

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

. MAGNIER, Grace. The Dating of Pedro de Valencia's sobre el Pergamino y Láminas de Granada. *Sharq al-Andalus*, n. 14-15, 1997-1998, p. 353-373. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10045/17520> Acesso em 10/12/2017.

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. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hispa_0007-4640_1970_num_72_1_4005 Acesso em 15/12/2014

MARÍN, Manuela. *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. Disponível em: <http://books.openedition.org/cvz/1363#book-more-content->

presentationfull Acesso em: 18/3/2017

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. El problema historio-gráfico de los Moriscos. *Bulletin Hispanique*, v. 86, n.1-2, p. 61-135, 1984. doi : 10.3406/hispa.1984.4520 Acesso em 1/3/2015.

. Carta abierta a Bernard Vincent. *Sharq al-Andalus*, n. 19, 2008-2010, p. 279-293. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10045/50376>

MARTÍN CASARES, Aurelia. De la esclavitud a la libertad: las voces de moriscas y moriscos en la Granada del siglo XVI. *Sharq Al-Andalus*. N. 12, p. 197-212, 1995. Disponível em <http://hdl.handle.net/10045/17633> acesso em 26/6/2014.

MARTIN RUIZ, Jose Maria. Política y Moral en el Siglo de Oro: el Memorial del Morisco Francisco Nuñez Muley. *Baetica. Estudios de Arte, Geografía y Letras*, Universidad de Málaga, n. 17, p. 391-402, 1995. Disponível em: <http://www.revistas.uma.es/index.php/baetica/article/view/628>

MARTINEZ GOMIS, Mario. El control de los niños moriscos en Alicante tras el decreto de expulsión de 1609. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia moderna*, n. 1, 1981, p. 251-280. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10045/5152> | <http://dx.doi.org/10.14198/RHM1981.1.11> Acesso em 12/1/2018

MARTINEZ, François. Tolerantes e Intolerante: intento de estructuración discursiva en torno a la expulsión de los moriscos (1609). *Sincronía*, año 5, n. 17, p.1-14, Diciembre 2000-Marzo 2001. Acesso em 31/7/2014 Disponível em <http://fuentes.csh.udg.mx/CUCSH/Sincronia/francois.htm>

MARTÍNEZ GOMIS, Mario. El control de los niños moriscos en Alicante tras el decreto de expulsión de 1609. *Anales la Universidad de Alicante. Historia moderna*, n.1, p.251-280, 1981. Disponível em <http://hdl.handle.net/10045/5152> acesso em 26/6/2014

MEIHY, Murilo Sebe Bon. *Leão, o Africano: A África e o Renascimento Vistos por um Árabe*. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2017.

MILLÁN, José Martínez (dir. Congr.). *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*. Madrid: Editorial Parteluz 1998. Disponível em: <https://repositorio.uam.es/xmlui/handle/10486/1397> Acesso em 5/12/2014

- MIMURA, Tomoko. La causa morisca en "Guerras civiles de Granada": un estudio comparativo entre la primera y la segunda parte. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, n. 23, p. 164-180, 2006. Disponível em <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=2008973> Acesso em 26/6/2014
- MOLINA, Maria Cruz Gómez; GONZÁLEZ, José Miguel Abad (coord.). *400 aniversario del primer bando de expulsión de los moriscos 1609-2009. Seminario Internacional Valle de Ricote*. Valle de Ricote: Consorcio Turístico Mancomunidad Valle de Ricote, 2010.
- MOLINER PRADA, Antonio (ed.). *La Expulsión de los Moriscos*. Barcelona: Nabla Ediciones, 2009.
- MORENO, Doris. *La invención de la Inquisición*. Madrid: Marcial Pons, 2004.
- MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ, Nuria. La transmisión de textos entre los moriscos: dos copias del tafsīr abreviado de Ibn Abī Zamanīn. *Anaque! de Estudios Árabes*, v.26, p. 147-161, 2015. Disponível em: http://dx.doi.org/10.5209/rev_ANQE.2015.v26.47975 Acesso em 30/3/2016.
- MONTEIRA ARIAS, Inés. Alegorías del enemigo: la demonización del Islam en el arte de la "España" medieval y sus pervivencias en la Edad Moderna. In: TAUSIET, María. *Alegorías: Imagen y Discurso en la España Moderna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2014.
- NALLE, Sara T. Self-correction and social change in the Spanish Counter-Reformation. In: TRACY, James D.; RAGNOW, Marguerite (ed.). *Religion and the Early Modern State. Views from China, Russia, and the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. The Millennial Moment: Revolution and Radical, Religion in Sixteenth-Century Spain. In: SCHÄFER, Peter; COHEN, Mark. *Toward the Millennium, Messianic Expectations from the Bible to Waco*. Lieden, Boston, Köln: Brill, 1998, p. 151-171.
- NOVAIS, Fernando; DA SILVA, Rogerio Forastieri (org. e intr.). *Nova História em Perspectiva. V.1*. São Paulo: Cosac Naif, 2011.
- OLIVARI, Michele. Milenarismo y política a fines del quinientos: notas sobre algunos complots y conjuras en la monarquía hispánica. In: RUCQUOI, Adeline; BURUCÚA, José Emilio; BERNAND, Carmen; CARRERAS,

Juan José et al. *En pos del Tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2000, p. 137-160.

OLIVEIRA, Flavia Preto de Godoy. A cognição do mundo natural americano em Milícia y Descripción de las Índias de Bernardo de Vargas Machuca. In: ALVIM, Márcia Helena. *Conhecimento, Cultura e Circulação de Ideais na América Colonial Luso-Hispânica*, Santo André: Universidade Federal do ABC, 2014, p.51-74.

. *Natureza Peregrina: a fauna e a flora das Índias Ocidentais nas crônicas oficiais hispânicas (1570 -1620)*. 2015. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PALOMO, Federico. "Disciplina christiana". Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de historia moderna*, n. 18, 1997, p. 119-138. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=123168&orden=1&info=link> Acesso em 21/12/2017

PEÑA, Antonio Luis Cortés. Caro Baroja y la historiografía sobre los moriscos. *Historia Social - Julio Caro Baroja y la Historia Social*, n. 55, Fundación Instituto de Historia Social, p. 61-78, 2006. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40340996> Acesso em 19/3/2013.

PÉREZ DE COLOSÍA RODRÍGUEZ, Maria Isabel. Mujeres procesadas por el Tribunal del Santo Oficio de Granada. *Baetica, Estudios de Arte, Geografía e Historia*, n. 27, 2005, p. 423-236. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1410720.pdf> acesso em 19/7/2017.

PERRY, Mary Elizabeth. *The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

PLA ALBEROLA, Primitivo J. (coord.). *Revista de Historia Moderna*, La Expulsión de los Moriscos 400 Años después, n. 27, 2009. Disponível em <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/12699> acesso 26/6/2014

POUTRIN, Isabelle. *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

_____. Ferocidad teológica o estrategia política: la exterminación de los moriscos en la *Defensio fidei* (1610) de Jaime Bleda. *Áreas: Revista internacional de Ciencias Sociales*, v. 30, p.110-119, 2011. Disponível em <http://hdl.handle.net/10201/27083> acesso em 26/6/2014.

_____. Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491). *Sharq al-Andalus*, n. 19, 2008-2010, p.11-34. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10045/50368>

POWERS, PAUL R. Interiors, Intentions, and the "Spirituality" of Islamic Ritual Practice. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 72, n.2, p. 425-459, June/ 2004. Disponível em: DOI: 10.1093/jaarel/lfh036. Acesso em 13/8/2014

PROSPERI, Adriano. *Dar a Alma. História de um infanticídio*. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Tradução Homero Freitas de Andrade. São Paulo: EDUSP, 2013.

RAVILLARD, Martine. Los moriscos en Berbería. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, v. 30, n. 2, p. 617-629, 1981. Published by: El Colegio De Mexico. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40298455> Acesso em: 19/03/2013 18:57

REGLA, Joan. *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona: Ariel, 1974.

REIS, Anderson Roberti dos; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. A crônica como gênero e documento histórico. *Idéias*, SP, Campinas, Ano 13, n.2, 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/26195138/A_cr%C3%B4nica_colonial_como_g%C3%AAnero_de_documento_hist%C3%B3rico_Revista_Id%C3%A9ias_13_2_2006_

REVEL, Jacques (org.). *Jogos de Escalas: a experiência de microanálise*. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. Micro-história, macro-história: o que as variações de

- escala ajudam a pensar em um mundi globalizado. Trad. de Anne-Marie Milon de Oliveira. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 45, p. 434-590, set.-dez/2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782010000300003&lng=en&nrm=iso&tlng=pt Acesso em 27/2/2014
- RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Tradução Alain François. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RI JÚNIOR, Arno Dal; ORO, Ari Pedro. *Islamismo e Humanismo Latino. Diálogos e Desafios*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 201
- ROBINSON, Francis (edit.). *The Cambridge Illustrated History of Islamic World*. Cambridge: Cambridge University, 1996.
- _____. *O Mundo Islâmico- O esplendor de uma fé. Grandes civilizações do passado*. Trad. Barcelona: Ediciones Folio, 2007.
- RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). *Revista Tempo*, v. 23, n.1, jan-abr/2017, p. 2-21. Disponível em DOI: 10.1590/TEM-1980-542X2017v230101 acesso em 22/12/2017
- RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando. Luis de Mármol y el humanismo. Comentarios sobre una fuente de la Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada. *Bulletin Hispanique*, v. 105, n.2, p. 371-404, 2003. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hispa_0007-4640_2003_num_105_2_5164 Acesso em 16/12/2014
- ROZBICKI, Michal Jan; NDEGE, George O. (ed.). *Cross-Cultural History and the Domestication of Otherness*. Hampshire: Palgrave; Macmillan, 2012.
- ROSSI, Paolo. *Esperanças*. Tradutor Cristina Sarteschi. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- RODINSON, Maxime. *La Fascinacion del Islam*. Traducción Ramón Martínez Castellote. Madrid: Júcar Universidad, 1989.
- RUBIO, Diego. La taqiyya en las fuentes cristianas: indicios de su presencia entre los moriscos. *Al-Qantara*, v. 34, n.2, p.529-546, julio-diciembre/2013. Acesso em 11/1/2014 Acesso doi:

10.3989/alqantara.2013.018

RUCQUOI, Adeline. A Reconquista como mito unificador. In: RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Trad. Lisboa: Estampa, 1995, p. 215-272.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. El culto a la infancia en las Alpujarras orientales: del martirio de niños en la guerra morisca al devocionario contrarreformista. In: RUIZ FERNÁNDEZ, José; VÁZQUEZ GUZMÁN, Juan Pedro. *La religiosidad popular y Almería: Actas de las V jornadas de Religiosidad Popular. Religiosidad Popular: V Jornadas. 4, 5, 6 y 7 de octubre de 2007*. Instituto de Estudios Almeirenses, 2010, p. 213-240. Disponível em: [http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-RPVJ-2/\\$File/ReligiosidadPopular-2.pdf](http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-RPVJ-2/$File/ReligiosidadPopular-2.pdf) Acesso em 20/10/2017

_____. El mejor cronista de la guerra de los moriscos: Luis del Mármol Carvajal. *Sharq al-Andalus*, n.13, p-235-255, 1999. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/89148408761469695365679/sharq13/sharq13_14.pdf Acesso em 14/11/2013.

_____. El II Marqués de los Vélez y La Guerra contra los moriscos 1568-1571. Vélez Rubio: Revista Velezana; Berja: Centro Virgitano de Estudios Históricos, 2002. Disponível em: <http://www.revistavelezana.com/wp-content/uploads/2015/06/REBELI%C3%93N-MORISCOS.-Baja-resoluci%C3%B3n.pdf> Acesso em 26/10/2017.

SARITOPRAK, Zeki. The Legend of al-Dajjal (Antichrist): The Personification of Evil in the Islamic Tradition. *The Muslim World*, v. 93, April/2003, p. 291-307. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1478-1913.00024/epdf> Acesso em 10/2/2018

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada Um na Sua Lei – Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Tradução Denise Bottman. São Paulo Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SHAPIRO, Barbara J. *A culture of fact: England, 1550-1720*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

SOYER, François. *A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal: D.*

- Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)*. Tradução: Jaime Araújo. Lisboa: Edições 70, 2013.
- STEWART, Devin. Dissimulation in Sunni Islam and Morisco. *Taqiyya. Al-Qantara* XXXIV 2, p. 439-490, julio-diciembre/2013. Acesso em 11/1/2014 Acesso doi: 10.3989/alqantara.2013.016
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. O milenarismo do século XVI do Tejo ao Ganges. In: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Impérios em Concorrência. Histórias Conectadas nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2012.
- SYED, Mairaj U. *Coercion and Responsibility in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- SWEEZY, Paul... [et al.]. *A Transição do Feudalismo para o Capitalismo*. Tradução Isabel Didonnet. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- THOMPSON, Edward Palmer. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth century. *Past and Present*, n. 50, 1971, p. 76-136. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/650244>
- USUNÁRIZ, Jesús M. Entre dos expulsiones: musulmanes y moriscos en Navarra (1516-1610). *Al-Qantara*, v.33, p. 45-81, enero-junio/2012. DOI: 10.3989/alqantara.2010.002
- VAN KONINGSVELD, P. Sjoerd; WIEGERS, Gerard A. Islam in Spain during the early sixteenth century: The views of the four chief judges in Cairo (Introduction, Translation and Arabic Text). In: ZWARTJES, Otto; VAN GERLDER, Geert Jan; MOOR, Ed de (eds.), *Poetry, Politics and Polemics. Cultural Transfer between the Iberian Peninsula and North Africa*. Leiden: Brill, p. 133-152, 1997. Disponível in: https://www.academia.edu/3197180/P.S._van_Koningsveld_and_G.A.Wiegers_Islam_in_Spain_during_the_Early_Sixteenth_century._The_Views_of_the_Four_Chief_Judges_in_Cairo Acesso em 10/8/2014
- VINCENT, Bernard. *El Río Morisco*. Traducción: Antonio Luis Corté Peña. Zaragoza: Prensas de la Universidad, 2006.
- _____. Los Moriscos y la inquisición (1563-1571). *Chronica Nova*, n. 13, 1982, p. 197-205.
- _____. Los Moriscos del reino de Granada después de 1570. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, v. 30, n. 2, 1981, p. 594-608.

Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40298453> acesso em 19/11/2017.

- VITKUS, Daniel. Early Modern Orientalism: Representations of Islam in Sixteenth-and Seventeenth-Century Europe. In: BLANKS, David R; FRASSETTO, Michael. *Western views of Islam in medieval and early modern Europe: perception of other*, New York: St. Martin's Press/Palgrave Macmillan, 1999, p. 207-230.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. v. 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

Bibliografia complementar

- Diretrizes para apresentação de dissertações e teses da USP: documento eletrônico e impresso Parte I (ABNT) / Sistema Integrado de Bibliotecas da USP ; Vânia Martins Bueno de Oliveira Funaro, coordenadora ... [et al.] . - 2. ed. - São Paulo: Sistema Integrado de Bibliotecas da USP, 2009.
- AGNOLIN, Adone. O debate entre história e religião em uma breve história da história das religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. *Projeto História*, São Paulo, n.37, p. 13-39, dez/2008.
- _____. *História das Religiões: Perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula Torres. (org.). *O Império por Escrito. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico, séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2009.
- ALMAGRO, Antonio. *Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, La Frontera y La Convivencia. El Alcázar de Sevilla. Un Palácio Musulmán para un Rey cristiano*. Granada: Escuela de Estudios Arabes. CSIC / Fundación Sánchez-Albornoz, 2003.
- ANDERSON, GLAIRE D.; ROSSER-OWEN, Marian (ed.). *Revisiting Al-Andalus. Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond*. Leiden / Boston: Brill, 2007.
- ROJO, José Tito. Permanencia y cambio en los jardines de la Granada morisca

- (1492-1571). Los jardines de los palacios nazaríes: La Alhambra y el Generalife. In: AÑON, Carmen; SANCHO, José Luis. *Jardín y Naturaleza en el reinado de Felipe II*. Madrid: Ediciones Doce Calles, 1998.
- BÁEZ, Fernando. *História Universal da destruição dos livros: das tábuas sumérias à guerra do Iraque*. Tradução Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. V.1. Tradução: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora UERJ, 2005.
- BLOCH, Marc. *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Traducción María Jiménez... [et al.]. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Tradução Rui Nazaré. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- CASALE, Giancarlo. Global Politics in the 1580s: One Canal, Twenty Thousand Cannibals, and an Ottoman Plot to Rule the World. *Journal of World History*, v. 18, n.3, University of Hawai'i Press, p. 267-296, September/2007.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1982.
- CHEVALIER, Jean; GHEEREBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos - Mitos, sonhos, costumes, gestos, figuras, cores, números*. Tradução Vera da Costa e Silva... [et al.] Rio de Janeiro: José Olympo Editora, 2002.
- COLLINS, Roger; GOODMAN, Anthony (ed.). *Medieval Spain: Culture, Conflict, and Coexistence. Studies in Honour of Angus MacKay*. New York: Palgrave MacMillan, 2002.
- CURSO LA ALHAMBRA: HISTORIA, ARTE Y PATRIMONIO (on line). Abril y Mayo de 2016, Granada: Universidad de Granada, Textos de apoyo. PDF, 133p.
- DÉROCHE, François ... an others. *Islamic Codicology: an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*. Translated by Deke Dusinberre and David Radzinowicz. London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2005.
- DOSSE, François. *A História em Migalhas. Dos Annales à Nova História*. Tradução Dulce Oliveira Amarante dos Santos. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

- DUBY, Georges. *A História Continua*. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- _____. *O domingo de Bouvines. 27 de julho de 1214*. Tradução Maria Cristina Frias. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- DUBY, Georges. *Atlas Histórico Mundial*. Tradução Manuel Serrat Crespo. Barcelona: Debate, 1987.
- ELIAS, Jamal J. *Islamismo – religiões do mundo*. Tradução: Francisco Manso. Lisboa: Edições 70, 1999.
- FLORENZANO, Modesto. Sobre as origens e o desenvolvimento do estado moderno no Ocidente. *Lua Nova*, n.71, p. 11-39, 2007. Disponível http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452007000200002&lng=en&nrm=iso, acesso em 25/4/2015
- HANSEN, João Adolfo. *A Sátira e o Engenho. Gregório de Matos e a Bahia do Século XVII*. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- HANSEN, João Adolfo. Categorias epidíticas da ekphrasis. *Revista USP*, n.71, setembro/novembro/2006, p. 85-105. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13554/15372>
- HANSEN, João Adolfo. Lugar-comum. In: MUHANA, Adma; LAUDANNA, Mayra; BAGOLIN, Luiz Armando (orgs.). *Retórica*. São Paulo: Annablume; IEB, 2012.
- HARTOG, François. *Evidência da história: O que os historiadores veem*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira... [et al.]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- _____. *O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Tradução Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- _____. *Regimes de Historicidade. Presentismo e Experiências do Tempo*. Tradução Andréa Souza de Menezes... [et al.]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- _____. Tempo, História e a Escrita da História: a ordem do tempo. Tradução Francisco Murari Pires. *Revista de História*, v.148, n.2, p. 9-34, 2003. Disponível em www.revistas.usp.br/revhistoria/article/download/18952/21015 Acesso

[em 22/9/2013.](#)

HILLENBRAND, Robert. *Islamic Art and Architecture*. London: Thames & Hudson, 1999.

JALDÚN, Ibn. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. Traducción Juan Feres. México: FCE, 1977.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Irene Ferreira ... [et al.]. Campinas SP: Editora da UNICAMP, 2003.

_____; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. *A Nova História*. Tradução Maria Helena Arinto... [et al.]. Coimbra: Almedina, 1978.

MEGIANI, Ana Paula Torres. *O Jovem Rei Encantado. Expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo: HUCITEC, 2003.

_____. *O Rei Ausente*. São Paulo: Alameda, 2004.

MARQUES, A.H. de Oliveira. *Breve História de Portugal*. Queluz de Baixo: Editorial Presença, 2009.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. A História, Cativeiro da Memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, v.34, p.9-24, 1992.

MENOCAL, Maria Rosa. *O Ornamento do Mundo*. Tradução Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Record, 2004.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares. Tradução Yara Aun Khoury. *Revista Projeto História*. São Paulo, n.10, p.7-28, Dez/1993.

ORDÓÑEZ, Alejandro Pérez. Arquitectura doméstica tardoandalusí y morisca: aproximación al modelo de família y a su plasmación en la arquitectura y el urbanismo de los siglos XIII al XVI. *JIA (Jornada de Jóvenes en Investigación Arqueológica con la Cultura Material)*, p. 381-388, 3-5 de septiembre de 2008.

PERCEVAL, José Maria. *Todos son Uno. Arquétipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*. 1985. Tesis (Doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona, 1985. Disponível em: www.materialesdehistoria.org/tesis_moriscos.htm. Acesso em 12/5/2013.

PIRES, Francisco Murari (org). *Antigos e modernos, diálogos sobre (a escrita)*

- da história*. São Paulo: Alameda, 2009.
- _____. *Modernidades Tucidideanas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2007.
- SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Tradução Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006
- SAID, Edward W. *Humanismo e crítica democrática*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Orientalismo - O Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAMARA, Eni de Mesquita (org.). *Paleografia, Documentação e Metodologia Histórica*. CEDHAL Cursos e Eventos. Nova Série n.5. São Paulo: Humanitas, 2010.
- TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Introducción, Traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra. Madrid; Alianza Editorial, 2008.
- VALENSI, Lucette. *Fábulas da Memória. A batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo*. Tradução Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- VEIGA, Marcos Antonio Lopes. *Sob a Capa Negra, Necromancia e Feitiçaria, Curandeirismo e Práticas mágicas de homens em Aragão (Séculos XVI e XVII)*. 2011. Tese (de Doutorado). Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-03072012-160107/pt-br.php>
- WIEGERS, Gerard. Moriscos and Arabic Studies in Europe. *Al-Qantara*. XXXI 2, p. 587-610, julio-diciembre 2010. Disponível em: <http://dare.uva.nl/search?identifier=1d1a4990-5323-445b-b23a-35a08ed0a731>
- YAPP, M.E. Europe in the Turkish Mirror. *Past & Present, The Cultural and Political Construction of Europe*, Oxford, n. 137, p. 134-155, nov/1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/650854>. Acesso em 1/8/2011.