

LAS CAUSAS ECONÓMICAS DE LA EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS¹

JAMES CASEY

University of East Anglia

Fecha de recepción: enero 2009

Fecha de aceptación: marzo 2009

RAZÓN Y FE

«No se comprende aquí ya ni la locura. Hasta al loco creen y dicen que lo será por tenerle su cuenta y razón (...) Si nuestro señor Don Quijote resucitara y volviese a esta su España, andarían buscándole una segunda intención a sus nobles desvaríos». Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905).

El título de este artículo puede parecer algo paradójico. ¿No ha escrito Jaime Bleda –posiblemente la autoridad coetánea más perspicaz sobre la cuestión morisca– que la expulsión era justamente el triunfo de la fe sobre la razón económica? El piadoso rey Felipe III (inspirado por el duque de Lerma), «con solo este hecho de la expulsión de los moros, tan contraria a todas las reglas de los políticos, condena y derriba toda su secta por el suelo»². Aquella «secta abominable» de los políticos, como los llama, pensando en el partido moderado en las Guerras de Religión en Francia que abogaba por la paz y la tolerancia, la convivencia ciudadana por encima de cualquier ideología religiosa, vuelve a entrar en escena en el libro de Aznar de Cardona en 1612 bajo el

1. N.E. El presente trabajo constituye el texto de la conferencia pronunciada en 1999 en la sede valenciana de la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo y, por razones que escapan al autor, nunca ha sido publicado. Aunque, desde entonces, han aparecido interesantes aportaciones sobre la expulsión de los moriscos, el Consejo de Redacción entiende que está más que justificada su publicación en este número monográfico al considerar que sus reflexiones en torno a tan trascendental acontecimiento siguen siendo del mayor interés.

2. BLEDA, Jaime: *Corónica de los Moros de España*, Valencia, 1618.

título de los «aritméticos», que gustan de hacer (bastante inútilmente) el cálculo del daño económico de la intolerancia.³

La comprensión de cómo funcionaba una economía dio un gran paso adelante en la época moderna, y no cabe pensar más que en el papel de los *arbitristas* y su énfasis en el bienestar material del ciudadano como el fundamento de una república estable. Sin embargo, antes de la expulsión de los moriscos, casi podemos decir que esta visión esencialmente laica de la sociedad era postergada a favor de otra más religiosa. Para los hombres del Quinientos, la palabra «economía» guardaba aún mucho de su significado original –«administración de la casa». Como en el *Microcosmia* del prior de los agustinos de Barcelona, Marco Antonio de Camos (1592), la economía era la educación de los jóvenes y la protección de los ancianos por la unidad de producción que era el hogar, cuyos excedentes permitían, a través de los diezmos y rentas feudales, la construcción de una jerarquía «política» que fomentara el buen orden de la comunidad. Es cierto que los teólogos de la célebre Escuela de Salamanca empezaban ya a atraer la atención sobre el funcionamiento de un mercado, cuyas leyes no dependieran de la moralidad sino de mecanismos «matemáticos». Pero la visión predominante de la economía era la de un sistema que nosotros llamaríamos «social» –la distribución de recursos según las reglas de la caridad, o sea de la solidaridad humana. La economía era firmemente subordinada a la voluntad de Dios.

Para el gran jurista valenciano Tomás Cerdán de Tallada, una república periclitaba cuando olvidaba aquella lección sencilla. «La codicia y desenfrenado apetito de enriquecer», según él, conducía al derrumbe eventual del estado, ya que los hombres «se ensorbervecen y desconocen, buscando invenciones, opiniones y nuevas interpretaciones a las divinas letras, de que nacen guerras y dissenciones» –y adujo lo que «les aconteció a los Reyes de Francia» para respaldar su argumento.⁴ Las Guerras de Religión en Francia (1564-94) parecen haber marcado la mentalidad de toda una generación española, la que tuvo que confrontar el problema morisco. El argumento de los «políticos», de que se podía y debía divorciar el bienestar material de los ciudadanos, por la tolerancia, de la adhesión al dogma religioso, fue rechazado por gente como Bleda o (indirectamente) Cerdán.

Otro fenómeno de aquella época que suscitaba controversia era la inflación de precios –fenómeno bastante moderado a los ojos del historiador del siglo XX, pero que tanto preocupó a los coetáneos, por revelar (según ellos) un profundo desorden moral en la república. Las dos grandes obras de Cerdán de Tallada, las de 1580 y 1604, se ocupan de un antiguo régimen en vías de desaparición –amenazado en 1580 por la multiplicidad de pleitos, que revelan el aumento de un individualismo destructor de la república, y en 1604 por el egoísmo económico – la «usura» de los prelados, más preocupados por el rendimiento de sus diezmos que por la distribución de estos a sus feligreses, y también de los señores feudales, que ceden a empresarios la recolección

3. AZNAR DE CARDONA, Pedro: *Expulsión Justificada de los Moriscos Españoles*, Huesca, 1612.

4. CERDÁN DE TALLADA, Tomás: *Veriloquium en Reglas de Estado*, Valencia, 1604, pp. 69-70.

de sus rentas y olvidan sus responsabilidades morales hacia el campesino. Cuando, por lo tanto, los hombres de aquella generación miraban a los moriscos, la cuestión para ellos no se planteaba tanto en términos estrictamente «económicos» como en saber si la presencia de los moriscos agravaba el desorden moral de una república bien ordenada.⁷

Los sucesores de la Escuela de Salamanca, los famosos *arbitristas*, eran hombres de otra época —de un siglo XVII preocupado más por el Leviatán de la monarquía absoluta, buscando nuevos recursos para la guerra en la explotación fiscal de sus súbditos. Los arbitristas llegaban tarde para contribuir al debate sobre los moriscos. Sin embargo, su énfasis en la importancia de una población numerosa es un eco de ideas que datan de muy atrás. Antes de la expulsión de los moriscos, Pedro de Valencia había advertido: «cuando la pérdida no sea mayor que privarse el Rey y el reino de tantas casas de vasallos en tiempo que tan falta de gente se halla España, es de consideración no pequeña»⁵. Sin embargo, para él como para los demás, la primacía de la fe era innegable. No fue hasta el Siglo de las Luces cuando una perspectiva radicalmente distinta, haciendo caso omiso de la unidad religiosa, llegó a condenar la expulsión como un error sin calificaciones —un ejemplo del daño económico causado por el fanatismo religioso.

No es que los ministros y prelados que trataban el asunto en el Quinientos ignoraran el aspecto material. El patriarca Ribera, según Bleda, dudaba durante mucho tiempo entre las dos voces, de la fe y de la prudencia humana —«por el riesgo que corre una monarquía de dar todo al través cuando se trata de remover una parte, como suele caer un edificio para sacarse una pared del»⁶. También según Bleda, lo que cambió la opinión del patriarca era la profecía de San Luis Bertrán, tan influyente en todas las discusiones sobre los moriscos en los círculos del gobierno en vísperas de su expulsión. San Luis Bertrán había sido misionero en las Indias, y a su vuelta a Valencia empezaba a preocuparse por los «paganos» domésticos, en una serie de declaraciones que mezclaban consideraciones económicas y religiosas. Escribiendo al virrey, el duque de Nájera (1578-1580), pidió reforma de la apostasía morisca, para que «aplaque su ira (Dios), y no nos embíe tantos castigos de hambre y esterilidades como en este Reyno padecemos».

Adquirió un discípulo muy importante entre la nobleza valenciana: don Juan Boil de Arenós, señor (sin embargo) de unos moriscos en Borriol. Boil quedó impresionado por las visiones del santo, amenazando con que, si no se procedía con rigor contra aquel pueblo, Dios estaba preparando para España «el mayor acote que jamás ha experimentado»⁷. Tales místicos no ignoraban los factores económicos: al contrario, los integraban a su manera en su visión del mundo. Así el también muy influyente franciscano Antonio Sobrino, rebatiendo las alegaciones de la nobleza valenciana en 1609, afirmó que los daños económicos de la expulsión no serían muy duraderos. Pero, más

5. Citado en BORONAT, Pascual: *Los Moriscos Españoles y su Expulsión. Estudio histórico-crítico*, Valencia, 1901, vol. II, p. 77.

6. BLEDA, Jaime: *Corónica...*, p. 973.

7. *Ibidem*, pp. 890 y 900.

que todo, había que servir a Dios, confiando que no faltara su «providencia con los que assí le sirven y aman, en mirar por ellos, proveerlos y regalarlos, como por el contrario en castigar y quitar las temporalidades y embiar mucha calamidad y azote adonde se traspasase su santa ley»⁸. Lo que venía apoyando el «catastrofismo» de los místicos era, según Bleda, «el temor en ver que los moriscos ivan creciendo cada día en número y en hazienda, y nosotros disminuyendo en todo».

LA CUESTIÓN DEMOGRÁFICA

En uno de sus artículos pioneros sobre el tema, el profesor Joan Reglà escribió: «La proliferación morisca fue una de las causas más importantes de su ruina»⁹. Aznar de Cardona explicó el contraste entre dos sistemas demográficos a su manera: «Todos se casavan (...) no reparando, como los christianos viejos que si un padre de familia tiene cinco o seys hijos, con casar dellos el primero o la mayor dellas se contentan, procurando que los otros sean clérigos, monjas o frayles o soldados»¹⁰. La obra pionera de Henri Lapeyre, y luego la de Manuel Ardit y otros estudiosos, han permitido matizar esta impresión y situarla en su contexto. Los moriscos valencianos, una tercera parte de la población del reino, aumentaron en un 69.7 por ciento entre 1565 y 1609, mientras los cristianos viejos lo hicieron en un 44.7 por ciento entre las mismas fechas. La diferencia parece reflejarse en la curva de los bautizos en aquellas parroquias que se han estudiado: una tendencia al estancamiento entre los cristianos desde aproximadamente 1580, el alza más o menos seguida de los moriscos¹¹.

Para saber más, habrá que proseguir la investigación en los archivos parroquiales antes de la expulsión. Los demógrafos prefieren centrarse, no sin razón, en los siglos XVII y sobre todo XVIII, cuando los registros ofrecen mejores garantías de fiabilidad para el trabajo estadístico. En el Quinientos el registrar bautizos, matrimonios y defunciones era un fenómeno nuevo —y tan importante— asociado con el ímpetu de la reforma religiosa de aquella época. A pesar de las lagunas, mucho se puede aprender, no solo sobre la demografía sino sobre las relaciones cotidianas de los moriscos con sus conciudadanos cristianos y con las autoridades. Más que el inquisidor, era el párroco el principal punto de contacto entre dos mundos. Claro, la falta de dotación adecuada de las rectorías moriscas era un problema hasta las vísperas de la expulsión, y especialmente en la diócesis de Orihuela, donde el obispo se quejaba hasta en 1595 de la falta de iglesias y de curas. Pero en la diócesis de Valencia asistimos, desde aproximadamente 1565-70, a la instalación de un sistema de control sobre las distintas etapas

8. BORONAT, Pascual: *Los moriscos...*, vol. II, pp. 184-6; cfr. PONS, Francisco: *Místicos, Beatos y Alumbrados*, Valencia, 1991, pp. 97-142.

9. REGLÀ, Joan: «La expulsion de los moriscos». In *Studi in Onore di Amintore Fanfani*, Milán, 1962, p. 532.

10. AZNAR DE CARDONA, Pedro: *Expulsión...*, ff 36-36v.

11. LAPEYRE, Henri: *Géographie de l'Espagne Morisque*, París, 1959; ARDIT LUCAS, Manuel: *Els Homes i la Terra del País Valencià (segles XVI-XVIII)*, 2 vols., Valencia, 1993; PÉREZ APARICIO, Carme (comp.): *Estudis sobre la Població del País Valencià*, 2 vols., Valencia, 1988.

de la vida de los moriscos, a través de la parroquia. Es por aquellas fechas cuando los rectores de Turís o de Pedralba, por ejemplo, empiezan a anotar si sus feligreses les llamaban para confesarse antes de morir, y si se enterraban a la manera de los cristianos, cuando en Turís los distintos elementos del matrimonio de cada morisco llenaban tres cuartas partes de una hoja del registro –la licencia del obispado, la dispensa (si corresponde) del parentesco, el desposorio en casa de la novia, la bendición nupcial (normalmente un mes después) en la iglesia, ante «la mayor part del poble», o con la asistencia de «molts altres del poble»¹².

Claro, todo esto no era muy sistemático. En Turís, con su población mixta, los rectores parecen haber sido hombres concienzudos, que amaban y conocían su pueblo; en Pedralba, más aislado, más musulmán, los tres primeros rectores (1575-85, 1585-91, 1591-9) hicieron lo que pudieron, siendo sucedidos luego por sacerdotes que apenas sobrevivían dos o tres años cada uno (a comparar con los solos tres rectores que ocuparon la rectoría de Pedralba cristiana durante todo el siglo XVII). La confusión de apellidos parece sintomático de la falta de conocimiento adecuado de sus feligreses por parte de los rectores de Pedralba: «Miguel Cerdi, àlias Mojorf», y semejantes hacen muy difícil para nosotros, como para el párroco, saber quién era pariente de quién. Bleda, que había servido durante varios años como rector de varios pueblos de moriscos, opinó que estos no podían ocultar los nacimientos, pero que los matrimonios escapaban a cualquier control real –saber quiénes eran parientes o divorciados cuando se presentaban al sacerdote para la bendición nupcial era imposible.¹³ En Pedralba 7 de los 50 matrimonios entre 1575 y 1581 fueron oficialmente dispensados por causa de parentesco entre los contrayentes, casi ninguno después; en Turís, 9 de las 189 parejas moriscas buscaron una dispensa, todas antes de 1580. Se seguía con las informaciones previas, llamando a testigos cristianos viejos (si los había en el pueblo), y solo en algunas aldeas como Godelleta (anejo de Turís) a moriscos, «per no aver-i Christians vells». Se imagina el resultado de tales encuestas en ambos casos: «no se sabe de ningún impedimento». Lo que parece claro, sin embargo, es que el hogar nuclear era la base de la demografía morisca como de la cristiana –una tasa de nacimientos calificados como «ilegítimos» apenas más alta entre los primeros (dos a tres por ciento en Pedralba y Turís). En Turís una media de cinco matrimonios al año en una población morisca que rondaba los 520 individuos sugiere una tasa bruta de nupcialidad del diez por mil, bastante conforme con la norma en la Europa pre-industrial. Por las razones expuestas arriba, es aleatorio reconstruir las familias moriscas. Sin embargo, las 23 esposas de Turís cuyas fechas de nacimiento podemos rastrear antes de la expulsión llegan al matrimonio en torno a los 18 años, comparados con los 20 años y medio característicos de sus conciudadanas cristianas (pero la muestra aquí de solo seis esposas es muy pequeña). En Pedralba la media sería de 19 años (también solo seis casos).

12. Agradezco a la buena memoria del señor Luis Cerveró las facilidades que me brindó para consultar el archivo parroquial de Turís, así como a don Emilio Marín el acceso al de Pedralba.

13. BLEDA, Jaime: *Corónica...*, pp. 950-951.

Estas cifras parecen avaladas por investigaciones en otras regiones de España.¹⁴ Nos sugieren que los observadores como Bleda exageraban, cuando este por ejemplo escribía: «casavan sus hijos de muy tierna edad», explicando la diferencia con los cristianos por el hecho de que «de la dote dellas no se fatigavan»¹⁵. Era un tópico en la España de su época que la despoblación era causada por la falta de matrimonios, y ésta provocada por el aumento de las dotes. Sin embargo, nuestro autor no deja de observar que también entre los moriscos la propiedad era el fundamento del hogar, traspasando el marido la mitad de su patrimonio en la cabeza de su esposa. Algunos documentos de Pedralba y de Valldigna sugieren, efectivamente, que este sistema estaba todavía vigente en vísperas de la expulsión.

Una demografía controlada, por lo tanto, por las necesidades del patrimonio, pero que operaba de una manera algo distinta a la de los cristianos. La tasa bruta de natalidad morisca en Turís y Pedralba resulta ser en torno del 38 por mil –alta, pero no excesivamente, para una población pre-industrial. Sin duda, la falta de comprensión entre ambas comunidades era un semillero de miedo. Lo que llama la atención es como las dos se volvían mutuamente la espalda; en Turís, a pesar de ser vecinas: 128 familias moriscas en 1602, unas 40-50 de cristianos viejos. Entre 1565 y 1608 no habrá más de un matrimonio entre las dos razas. En los bautizos, cuando se imponían padrinos cristianos a los niños moriscos, tenían que buscarse entre los oficiales de la comunidad (el alguacil, la partera), o entre forasteros –un carbonero francés o vizcaíno que pasaba por el pueblo. Poquísimos «voluntarios», digamos, entre los habitantes cristianos de Turís, poquísimos confianza entre los que debían cruzarse diariamente en las calles.

Curiosamente, a pesar de la prohibición oficial de cambiar de señorío, los moriscos se casaban a menudo fuera del pueblo –42 de los 215 matrimonios en Pedralba, 67 de los 189 en Turís (a comparar con 24 de los 43 matrimonios de cristianos viejos de esta parroquia). Los contactos eran, como era de esperar, con los pueblos vecinos –desde Vilamarxant hasta Chestalgar para los de Pedralba, desde Bunyol hasta Llombai para los de Turís. Este fenómeno debe reflejar en parte las distintas ocupaciones: los moriscos de Turís, además de campesinos, eran «calciners», «saboners», «aladrers», «espardenyers», «oilers», «dolzayners»; los cristianos eran, al contrario, pastores que bajaban de Aragón, carboneros vascos y franceses, carniceros, herreros y carpinteros (Bleda y Aznar de Cardona parecen tener razón, hasta cierto punto, cuando identifican estas dos últimas profesiones con los cristianos viejos). ¿Podemos hablar de una cierta «complementariedad» más que competencia entre las dos naciones en cuanto a las actividades económicas?¹⁶ En el caso concreto de nuestros dos pueblos, tenemos la impresión de una «separación» entre ambos, que se refleja en las actividades domésticas –en la ausencia de lazos de compadrazgo (ni hablar de matrimonio), en el entierro

14. VICENT, Bernard: «Amor y matrimonio entre los moriscos». *Minorías y Marginados en la España del siglo XVI*, Granada, 1987, pp. 47-71.

15. BLEDA, Jaime: *Corónica...*, p. 1.024.

16. Cfr. MEYERSON, Mark D.: *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel*, Berkeley, 1991, pp. 129-130.

de los nuevos convertidos en su «Fosar» distinto al de los cristianos viejos, y hasta en el lenguaje de comunicación empleado por el cura (el valenciano con los moriscos –salvo algunas viejas que no entendían sino algarabía– y el castellano o aragonés con los cristianos).

Hablar de rivalidad entre las dos comunidades sería, sin duda, demasiado fuerte. Pocos pensaban con entusiasmo en repoblar Valencia con cristianos viejos. El deseo no era tanto el de apropiarse de las tierras moriscas, sino de paliar el daño inevitable acarreado por la expulsión. El patriarca Ribera opinó que muchos lugares de la sierra «serían inhabitables para los cristianos», y todos convenían en que sería difícil o imposible reemplazar a todos los moriscos. Sin embargo, la opinión común era la de Bleda: «basta menor número de cristianos, porque aquella triste gente eran malos labradores y trabajadores para tierras de secano, y las más estaban yermas en sus lugares»¹⁷. Pero, ¿tan malos trabajadores eran para que la expulsión se pudiera contemplar con ecuanimidad?

LA CUESTIÓN ECONÓMICA

«Echándolos unos con otros dos pares de capatos y una camisa y un pedazo de forraje para su vestido, y solos dos cahíces de trigo para cada año», afirmó Aznar de Cardona, «hacen la suma que pueda turbar el mayor arismético»¹⁸. Comiendo sin mesas, durmiendo en trapuntines en el suelo y no en camas, comiendo frutas y legumbres con preferencia a carne o trigo, nos dice este autor, gastaban poco y producían poco. El debate sobre la importancia económica de los moriscos sigue suscitando controversia. Pierre Ponsot señaló hace años la sofisticación del sistema agrícola empleado por aquel pueblo en sus campos de la vega de Tarazona, Santiago La Parra y Francisco Pons Fuster nos hacen recordar la gloria de la Conca de La Safor en el Quinientos, debida a los preciosos cultivos de la huerta morisca, y en particular del azúcar¹⁹. Manuel Ardit, sin embargo, nos habla de una agricultura valenciana que parece alcanzar un techo (medido por los diezmos) en torno a 1580. Si el territorio morisco logra mantener mejor su expansión que el de los cristianos viejos, será básicamente a causa del aumento de su población en un régimen de autosuficiencia. Aquel régimen era básicamente inestable y condenado a largo término. No fue una casualidad que las aljamas perdieron su rango en la nueva economía de los siglos XVII y XVIII, basada en la rentabilidad «capitalista» de la tierra, explotada cada vez más según criterios del mercado²⁰.

17. BLEDA, Jaime: *Corónica...*, pp. 1.030 y 894; cfr. BORONAT y BARRACHINA, Pascual: *Los moriscos...*, vol. I, pp. 596-602.

18. AZNAR DE CARDONA, Pedro: *Expulsión...*, f. 57.

19. PONSOT, Pierre: «Les morisques, la culture irriguée du blé et le problème de la décadence de l'agriculture espagnole», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, VII, 1971, pp. 237-262; LA PARRA LÓPEZ, Santiago: *Los Borja y los Moriscos. (Repobladores y «terratienientes») en la huerta de Gandía tras la expulsión de 1609*, Valencia, 1992; PONS FUSTER, Francisco: *Aspectos socioeconómicos del Condado de Oliva, 1500-1750*, Valencia, 1981.

20. ARDIT LUCAS, Manuel: *Els Homes...*, vol. I, pp. 175-197, y vol. II, pp. 101-115.

El debate implica también la cuestión de la propiedad morisca. Pau Ferrer ha mostrado la importancia de la red de créditos y tierras que tenían ciertos acaudalados fuera de sus aljamas, y Eugenio Ciscar ha bosquejado el perfil de una de estas familias o clanes –los Baya/Baya Mallux de Valldigna²¹. El obispo de Segorbe, Martín de Salvatierra, dio la alarma en 1587 (pensando sobre todo en los moriscos de Castilla). «Usando de oficios vajos y mecánicos, especialmente los que tocan a la provisión de los mantenimientos, como son hortelanos, aguaderos, bodegoneros, panaderos, carpinteros, albañiles y otros semejantes», habían logrado acumular tanto dinero que lograban arrendar alcabalas y otros impuestos. «En breves años», según el buen prelado, «se multiplicarán de tal manera que sobrepujen mucho a los cristianos viejos, así en número de personas como en cantidad de hacienda»²². La opinión de Salvatierra encontró su eco en el conocido memorial de las Cortes de Castilla, expresando el mismo miedo en 1592. En Valencia y Aragón el problema era, sin duda, distinto, en el sentido que los moriscos vivían sobre todo como campesinos bajo el mando de sus señores feudales. Sin embargo, aun aquel aprovisionamiento de las ciudades cristianas parece haber dependido de algún modo de arrieros y recoveros moriscos. La interrupción de sus servicios golpeó duramente la ciudad de Valencia, según un decreto de 1609, y la villa de Cocentaina, según otro memorial de algunos años después.

Estos fenómenos, desde la perspectiva del Consejo de Estado, eran vistos como inconvenientes que se podían arreglar con el tiempo. Más serio era el acaparamiento por parte de los moriscos, según observadores como Salvatierra, del tesoro del país. Aznar de Cardona, por su parte, les atribuye parte del desorden monetario provocado por la acuñación de la moneda de vellón bajo Felipe III, alegando que inundaban el mercado con piezas falsas. Sin embargo, tanto para él como para otros observadores, el problema era más general. Bleda echaba la culpa de la sangría financiera de España sobre todo –como los arbitristas– a mercaderes extranjeros y a los financieros genoveses: «en comparación de los moriscos tratantes (...) son como unas grandes vallengas, y ellos como unas tristes sardinas».

Detrás de este debate se siente la desorientación de una generación perpleja ante el fenómeno de la inflación, de la cual los moriscos salían tanto víctimas como –en algunos casos– beneficiados. Bleda lo reconoció, las deudas de los moriscos era la otra cara de la moneda de sus créditos. En una página maravillosa, nos describe el mecanismo del endeudamiento campesino –una descripción escrita en 1618 curiosamente el mismo año en el cual Lope de Deza publicó su análisis del mismo fenómeno, desde otra perspectiva, en Castilla. El pobre morisco, nos dice Bleda, «llevaba (...) a la feria o mercado de Onda a vender un rocín; hallava quien por él le dava 25 ducados; luego a la misma hora el vendedor lo tornava a comprar por 40 al fiado, y por essa cantidad se cargava un censal». Bleda gastaba pocas lágrimas sobre la suerte de los prestamistas

21. FERRER, Pau: «La propiedad morisca en los realengos valencianos en 1609», en CARDAILLAC, Louis (ed.): *Les Morisques et leur Temps*, París, 1983; CISCAR PALLARÉS, Eugenio: «Mercaderes moriscos en la Valldigna», *Estudis*, 21, 1995, pp. 113-164.

22. BORONAT Y BARRACHINA, Pascual: *Los moriscos...*, vol. I, doc. 27.

cristianos que perdieron gran parte de sus inversiones tras la expulsión. Estas deudas eran una curiosa mezcla de lo antiguo y lo moderno –el sufragar una vida tradicional campesina con los medios del mercado urbano. Para su matrimonio, «tomava el moro joyas de oro, plata, de muy baxos quilates, con mucha mixtura de estaño (...) y se le contava a precios altos de oro de más peso y quilates (...) Destos (cristianos prestamistas), digo que no es grande lástima se perdiessen sus censales»²³.

La situación descrita por Bleda hace pensar en una explotación «colonial», de una población pobre, analfabeta, marginada. La expulsión no se puede explicar en términos de miedo hacia el morisco como «quinta columna» económica más bien, será la búsqueda de un chivo expiatorio por un desorden percibido como moral o religioso lo que posiblemente amenazaba a los moriscos. Aun aquí, sin embargo, la mayoría de los cristianos dudaban en tocar a una población fundamentalmente campesina, cuyo trabajo era el cimiento de toda una jerarquía socio-económica. El Estament Militar de Valencia lo expreso muy bien en su memorial del 18 de septiembre 1609 contra la expulsión que se acercaba. No solo iban a arruinarse los señores feudales, sino los empresarios: «la major part dels mercaders y hòmens de negocis estan empleats en los arrendaments de tots los dits pobles (de moriscos)», sin los cuales los artífices y las manufactures del país no podrían mantenerse²⁴.

EL «PRECIO DE LA FE»: LA EXPLOTACIÓN SEÑORIAL

Ya en el momento de la conquista de Valencia, nos dice Bleda, Jaime I había querido echar a los moros, pero los «ricos hombres» le convencieron que «los pobladores cristianos no cultivarían tan bien los campos», ni pagarían rentas tan altas. «Amavan los señores a los moros como a su propia vida». La conversión nominal y forzada al cristianismo en 1525 había agravado el problema: «fue mucho más defendida la conservación y retención de los moriscos después que recibieron el Baptismo»²⁵. La cuestión feudal o colonial comporta al menos dos aspectos, por lo tanto. En primer lugar, está la campaña burocrático-religiosa de la iglesia y del estado para integrar culturalmente a los moriscos, la que tenía que vencer el obstáculo político y económico de la protección señorial. Según Fray Antonio Sobrino, los moriscos confiaron demasiado en sus protectores, creyendo que «teniendo tales escudos, ni el Rey ni el Papa les osarían tocar al pelo». Para él, esto se reveló contraproducente, al aumentar su «terquedad», conduciendo al desenlace final, trágico, de la expulsión. Por otra parte, una conversión sincera al cristianismo hubiera amenazado con descuajar el régimen feudal, ya que los moriscos apelaron al rey: «se les hace grave vivir como cristianos y pagar como moros»²⁶. Se entablaba así una lucha compleja, en la cual es difícil desentrañar los hilos de la política y de la religión, sin hablar de la economía.

23. BLEDA, Jaime: *Corónica...*, p. 1.032.

24. Archivo del Reino de Valencia: *Real*, 527, f. 403-405.

25. BLEDA, Jaime: *Corónica...*, pp. 872-876.

26. BORONAT Y BARRACHINA, Pascual: *Los moriscos...*, vol. I, p. 524; y vol. II, pp. 184-186.

Bleda se quejaba a menudo de que la mayor parte de las discusiones y decisiones sobre los moriscos se tomaba no por los prelados ni inquisidores, sino por las juntas de estado en Madrid: «los más que entraban en aquellas juntas eran hombres legos y casados», personas «muy graves», sin duda, pero sin la experiencia directa del problema de la evangelización. «Quien más lexos estava de la experiencia de la materia morisca eran los reyes y sus ministros, y aun los propios que la tratavan allá en la corte, porque esta materia padeció continuamente este detrimento, que unos lo entendían y otros la tratavan»²⁷. Todos los argumentos, nos dice, acababan por volver al punto de partida: que los moriscos necesitaban más adoctrinamiento —«y durara esta fortísima defensa centenares de años, por las invenciones y embelecocos que cada día se le añadían». Si había en eso algo de equivocación, para Bleda, había también mucho de «mala voluntad». Cuando intentó publicar su *Defensio Fidei* en español, y acudió a ver al vice-canciller de la Corona de Aragón, Diego Sanz de Covarrubias (1598-1608), este le contestó «que si pretendía dezir algo contra la conservación de los moriscos, no acudiese con ello a la Junta, porque no me oyrían»²⁸.

Covarrubias era natural de Cocentaina, cuyos señores feudales se habían distinguido en la protección otorgada a sus numerosos vasallos musulmanes. Aprovechando el hallazgo de la documentación familiar del morisco acaudalado de Muro (condado de Cocentaina), Gaspar (Yaye) Massot, Francisco Momblanch ha trazado las relaciones amistosas que mantenía éste con el sexto conde de Cocentaina, y con el hijo de este último, don Jerónimo Ruiz de Corella. Don Jerónimo era una persona muy influyente en la corte de Felipe II, nombrado en 1587 a la junta sobre Moriscos. Había escrito una carta en 1571 a «mi amigo» Massot, pidiéndole un préstamo de 100 escudos²⁹. Parecidas, sin duda, eran las relaciones entre los caciques de Benaguacil, los hermanos Abenamir, y su señor feudal, el duque de Segorbe en los años 1560.

Pero, como lo señala muy bien Momblanch, algo parece haber cambiado en estas relaciones cordiales cuando nos acercamos a la expulsión. Tras la muerte del sexto conde y de su hijo don Jerónimo, y la sucesión de Gastón, séptimo conde de Cocentaina en 1601, hubo pleito tras pleito entre éste y sus vasallos moriscos —sobre los monopolios del señor, y sobre el suministro de agua y de mano de obra exigidas por este para su nuevo palacio. En Valldigna, también, las relaciones (nunca, es cierto, exentas de tensiones) entre el monasterio y sus moriscos parecen haberse deteriorado en los 1590³⁰. Lo explicaba Bleda: «Las rentas accidentales que pagavan los moriscos a sus señores en servicios, sofras y particiones avían crecido poco a poco a mucho exceso, y los miserables no podían ya llevar la carga dellas y por sacudirla estavan continuamente tratando de su rebelión». Desde otra perspectiva, la Junta de prelados de 1608 (siguiendo en esto la actitud de Ribera en la predicación de 1599) se negó a intervenir

27. BLEDA, Jaime: *Corónica...*, pp. 882 y 886.

28. *Ibidem*, p. 961.

29. MOMBLANCH Y GONZÁLBEZ, Francisco de P.: *Historia de la Villa de Muro*, Alicante, 1959, p. 52.

30. MOMBLANCH Y GONZÁLBEZ, Francisco de P.: *Historia...*, pp. 61-62; CISCAR PALLARÉS, Eugenio: *La Valldigna en los siglos XVI y XVII: Cambio y continuidad en el Campo Valenciano*, Valencia, 1997.

en el asunto de las rentas «coloniales» pagadas por los moriscos a sus señores: «pues los moriscos sabían muy bien recurrir a la Real Audiencia cuando pretendían estar gravados, y allí se les hacía justicia»³¹. Es como si los moriscos, en las últimas décadas antes de la expulsión, empezaran a cuestionar el valor del «precio» que pagaban a sus protectores para escapar a la presión religiosa.

La realidad del régimen señorial en la Valencia del Quinientos sigue siendo bastante controvertida. El «precio de la fe» implicaba rentas altas como contrapartida a la protección del vasallo contra los ministros de la iglesia. Pero aquel equilibrio era cada vez más frágil, debido al éxito de la presión religiosa-estatal. «Por quanto es cierto que los moros del reyno, por ser sostenidos como moros, eran contentos de sufrir muchas servidumbres,» rezaba el memorial de los síndicos de las aljamas en 1528, ahora que eran bautizados querían pagar «como cristianos». Todavía en 1596 Felipe II hizo una anotación personal en una consulta de la Junta de Moriscos, opinando que la resolución (siquiera parcial) de esta cuestión «era una de las cosas que más movería a los nuevos convertidos para reducirse a ser buenos christianos»³².

El análisis de los historiadores se ha centrado fundamentalmente en dos aspectos del asunto. En primer lugar, es cierto que los moriscos pagaban más servicios «arbitrarios» que los cristianos –aquellas «tandas, cofras y jornales», que la Junta de Población opinó que debían desaparecer (al menos en su gran mayoría) tras la expulsión. Los memoriales de los señores, como, por ejemplo, el del duque de Gandía, evocan aquel mundo perdido con un lirismo patético e interesado. La realidad comporta también una historia de conflictos –por ejemplo, entre las aljamas de Valldigna y el monasterio para especificar y limitar tales servicios; y hay que recordar su caída en desuso en la Vall d'Uixó y Serra d'Eslida, porque su amo, el duque de Segorbe, «may venia per la Vall»³³.

El segundo aspecto del «mundo perdido» de antes de la expulsión, evocado tanto por los coetáneos como por los historiadores, es la frecuencia de «rentas bloqueadas» –bloqueadas por ser cobradas en dinero, en los «censos» fijos, que iban desvalorizándose gracias a la inflación del Quinientos. El fenómeno es complejo, porque los pagos en metálico constan de varios tipos –de rentas conmutadas en la huerta de Valldigna, por ejemplo (el *magram*), pero que llevaban anejas varias obligaciones de otro tipo. Por otro lado, había rentas cedidas, al parecer provisionalmente, a la comunidad morisca contra el pago de una suma global al señor (las *mesadas* de la Vall d'Uixó). Hasta qué punto el señor era capaz de «ajustar» estos acuerdos con sus vasallos, sin suscitar movimientos costosos de resistencia, merece más investigación. La Vall d'Uixó parece exenta de conflictos sobre el asunto, pero no así la Valldigna.

31. MOMBLANCH Y GONZÁLBEZ, Pascual: *Los moriscos...*, vol. I, p. 539; BLEDA, Jaime: *Corónica...*, p. 1.031; ESCOLANO, Gaspar: *Década Primera de la Historia de la insigne y coronada ciudad y reyno de Valencia*, Valencia, 1610-1611, segunda parte, cols. 1.793-1.797.

32. BORONAT Y BARRACHINA, Pascual: *Los moriscos...*, vol. I, pp. 425 y 665.

33. PEÑARROJA TORREJÓN, Leopoldo: *Moriscos y Repobladores en la Vall d'Uxó (1525-1625)*, 2 vols., Valencia, 1984.

Pensar que la expulsión de los moriscos creó una *tabula rasa* ventajosa para los señores, permitiéndoles la introducción de *particiones* de la cosecha, es una idea que necesita matizarse mucho. El comisario Bayarte, tratando de la repoblación de la morenía de Xàtiva, optó por los censos en dinero y contra las particiones; por las mismas razones que en Vall d'Uixó el duque de Segorbe cobraba sus rentas en pagos fijos mensuales: por su comodidad. «La malicia de los tiempos muestra», escribió al rey, «que quanto la Real Hazienda pasa por más manos y en más diferentes especies, tanta menos cantidad llega a los Reales Cofres de Vuestra Majestad». Para él, la partición solo se justificaba en tierras pobres del secano, donde no se podía calcular el rendimiento exactamente de un año al otro, o en los yermos, donde se podía esperar mejorar los cultivos con el tiempo. Efectivamente, un cálculo parecido puede explicar las formas distintas de poblar en los estados del duque de Segorbe –partición en el secano, pero un censo alto en dinero inicialmente en la huerta de Benaguacil, que tuvo que abandonarse cuando se reveló que los pobladores carecían de capital para garantizar el pago, teniendo que aceptarse la partición sencilla de lo que cogían, «àlia en la era»³⁴. Si bien para nosotros, con el beneficio de la perspectiva larga, es evidente que el reajuste de las rentas tras la expulsión permitió el desarrollo de una economía señorial más «sana», o más capaz de integrarse en los circuitos del comercio, no es tan claro que los coetáneos lo viesen con los mismos ojos. La repoblación parece caracterizarse más bien por un cierto «conservadurismo», con los ojos fijados en el pasado y no en el futuro, intentando recuperar algo de lo perdido en vez de construir para un mundo nuevo. Así el duque de Gandía hizo todo lo que pudo para rescatar el azúcar de sus estados, condenado (sin duda) a largo término por la competencia del Nuevo Mundo. Las cartas pueblas de esta zona muestran –inicialmente, al menos– un deseo de restablecer las prestaciones de mano de obra y los cultivos de la caña de azúcar tan características de la época morisca.

El duque de Gandía cobró fama, es cierto –como muchos otros señores tras la expulsión–, en querer aderezar su hacienda a expensas de sus acreedores. Algunos historiadores han llamado la atención sobre la acumulación de deudas en las últimas décadas del siglo XVI y principios del XVII –conduciendo, por ejemplo, a la quiebra oficial de la casa de Borja en 1604. ¿No habrá sido la expulsión una oportunidad providencial para arreglarse las cuentas a la plaga de parásitos censalistas? A largo término, posiblemente que sí. El problema es el de saber si la generación que vivió y tuvo que hacer frente a la expulsión la contempló como otra cosa que una apuesta azarosa. La actuación de la nobleza durante 1609 no fue dictada, quizás, por una referencia estricta a sus libros de contabilidad. Las dádivas de tierra morisca a criados y parientes, que tanto enfureció a los acreedores de los duques de Gandía y Segorbe, la falta de control por parte del duque de Segorbe sobre lo que hacían sus agentes en Benaguacil, nos hacen pensar más bien en la mentalidad de una élite pre-industrial. Bleda comentó, con alguna sorpresa, que en 1618 no se había disminuido «el número de los coches que

34. CASEY, James: *The Kingdom of Valencia in the Seventeenth Century*, Cambridge, 1979, capítulo 5; CISCAR PALLARÉS, Eugenio: *Tierra y Señorío en el País Valenciano (1570-1620)*, Valencia, 1977.

avía, ni el ejercicio de los juegos y otros deportes (...) ni despobládose sus casas (de los señores) por yrse a las aldeas a escusar los gastos que se hazen»³⁵. Refiriéndose a un lugar suyo de moriscos en Valencia, el duque de Lerma escribió al patriarca Ribera en el mes fatídico de septiembre de 1609: «Si lo poco que yo perdiere en el Vergel fuera todo lo que tengo, sabe Dios que me quedará el mismo consuelo (...)». Y más generalmente Bleda se refirió a la acogida favorable del decreto de expulsión por parte de la nobleza, a pesar de ser mucho, «como todos sabemos, lo que se perdió de hazienda y de comodidad»³⁶.

Efectivamente, la actuación del Estament Militar en septiembre de 1609 parece bastante ineficaz. Solo 70 miembros asistieron al debate el día 16, 66 el 22 de aquel mes –cifras altas, pero muy por debajo de los 125 que acudieron a oír al ministro Castellví en diciembre de 1625, cuando expuso el proyecto de «Unión de Armas». Claro, puede haber más de una explicación –septiembre es todavía el estío, cuando muchos señores tenían su residencia en el campo. Sin embargo, parece que tenemos que buscar la explicación de la actitud nobiliaria en la orientación cultural y política de aquella generación. La segunda mitad del Quinientos fue caracterizada por grandes cambios en toda la estructura feudal del país. Cuando el famoso predicador Bartolomé de los Ángeles «invadió» los estados del Almirante de Aragón, a pesar de los esfuerzos para impedirlo, y dirigió la palabra a los campesinos moriscos en la plaza →«Veysme aquí (...) que no tengo temor (...) ni al Almirante ni a persona del mundo, sino solamente a Dios»– podemos medir el grado de traspaso de «autoridad» de manos de los señores a los de la monarquía teocrática. Aquel «imperialismo ideológico» del estado hizo muy difícil la autonomía de los señoríos. Una crisis muy conocida llegó con la detención del almirante en 1569 y su condena por la Inquisición por haber impedido la cristianización de sus vasallos. Es cierto que todavía en 1595 el obispo de Orihuela se quejaba de que los señores de su diócesis impedían la construcción de iglesias o el nombramiento de curas por no querer sufragar el costo. Pero, tras una generación o más de la Contra Reforma, la mentalidad de la aristocracia ya no estaba tan segura, su conciencia tan tranquila... El capellán real hizo un sermón ante Felipe III en Valencia en 1599, alegando que «los seniors de vasalls moriscs de aquest Regne, per aver més utilitats y servici de sos vasalls, los consentien que fesen la zala y tinguesen alfaquins y guardasen ritos y cirimònies del Alcoran de Mahoma». Con gran indignación, el Estament Militar pidió que diese los nombres o que sea él castigado por hablar «parauls molt falses, per ser la veritat en contrari»³⁷.

Esta actitud obedecía, sin duda, a toda una evolución cultural de la nobleza valenciana, fomentada a la vez por la Contra Reforma y por el auge de la Monarquía absoluta. La asociación íntima entre las dos nos la sugiere Bleda. Este fraile se había

35. BLEDA, Jaime: *Corónica...*, p. 1.033.

36. *Ibidem*, p. 992; BORONAT Y BARRACHINA, Pascual: *Los moriscos...*, vol. II, pp. 179-180.

37. CATALÁ DE VALERIOLA, Bernardo: *Autobiografía y Justas Poéticas de ...*, (pról. de CARRERES ZACARÉS, Salvador) Valencia, 1929.

distinguido por su devoción a la Cruz, cuyas imágenes marcaban por los caminos del reino el paisaje sagrado de un pueblo cristiano, tanto como su mutilación señalaba al viajero que se acercaba a un «lugar de peligro», una aljama morisca. Comentando el papel importante de los caballeros «cruzados» de la orden militar de Montesa en la expulsión, recordó cómo Felipe III unos años antes, en las Cortes de 1604, había puesto tantas «cruces» (es decir, hábitos de las órdenes militares) en los pechos de nobles valencianos «que causó admiración». Su recompensa, nos dice, fue la colaboración de estos en la erradicación de la herejía morisca en 1609. No conocido por su ironía, Felipe III dijo a Bleda poco después: «Ya le hemos sacado la Cruz de las ofensas que le hazían los moriscos»³⁸. Sin duda, el cínico vería sobre todo el aspecto «político» del compromiso de 1604: la conversión de los señores feudales en fieles seguidores de los honores de la Corte.

Ya en 1582 el inquisidor Ximénez de Reinoso había expresado su opinión de que la nobleza valenciana no se opondría a la expulsión de sus vasallos: «La gente desta tierra es blanda de suyo, elevado por bien» —es decir, «cortesano», bien educado. La cultura de la nobleza valenciana exige más estudios en relación con su gusto de «independencia feudal» y su conversión a los valores de una monarquía católica. Dos de los opositores principales de la expulsión en 1609, por ejemplo, los condes de Anna y del Castellar, merecen su biografía desde aquella perspectiva. Anna pudo apenas asistir a las reuniones del Estament Militar en septiembre, en los intervalos de una carrera de «esperpento» (condenado a los presidios de Orán en 1606, luego a muerte en 1611, por los tribunales reales). Castellar parece haber sido otro calavera, ahuyentando a unos acreedores que se atrevían a entrar en sus estados en 1606³⁹. Más que sus libros de cuentas, eran sin duda su prosapia nobiliaria y su dignidad de barón que consultaban al oponerse a la expulsión. Leyendo las cartas de los señores dirigidas a la corona en el momento de la expulsión, uno queda impresionado a la vez por lo que contemplaban como su ruina económica, y por sus esperanzas puestas en el paraíso terrestre de la Corte. Así, don Joan de Vilaragut escribió a Felipe III que, de la expulsión, «ha de redundar (...) el perjuycio y menoscabo de toda mi hacienda (...) y sin embargo desto, quedo muy contento de lo hecho, confiado en que Vuestra Majestad, como tan Cathólico Rey (...) ha de ser servido mandar hazerme la recompensa...»⁴⁰.

CONCLUSIÓN

Ya que se acerca el primer centenario de la publicación de la obra clásica de Boronat, concluyamos con una frase suya que hace un contraste entre el imperialismo económico de su época y la religiosa de antaño: «En la historia contemporánea, hay páginas en que figuran nombres como Cuba, Filipinas, Puerto Rico, Orange y

38. BLEDA, Jaime: *Corónica...*, p. 981.

39. CATALÁ, Jorge: «Violencia nobiliaria y orden público en Valencia durante el reinado de Felipe III», *Estudis*, 20, 1994, pp. 105-120.

40. BORONAT Y BARRACHINA, Pascual: *Los moriscos...*, vol. II, pp. 199-200.

Transvaal, capaces de sonrojar a generaciones hipócritas que lamentaron hechos como la expulsión de los moriscos españoles». Y añade: «No se conocían entonces los medios de oprimir a un pueblo en nombre de la libertad»⁴¹. No había que buscar tan lejos, quizás: a la crisis de 1609 en España corresponde la de 1610 en Irlanda, con la trasplatación de los indígenas y la colonización del norte de la isla con campesinos que debieran crear una sociedad nueva. Esta empresa era a la vez económica (desterrar la vida nómada y los yermos comunitarios de un pueblo de pastores) y religiosa (establecer una república piadosa protestante)⁴². Lo que se echa de menos en España, en comparación, es aquel sentido de que el progreso económico andaría anejo al rescate de la fe católica. Sin duda, en las Indias los dos propósitos iban juntos, en la campaña para la sedentarización de los indios, y los franciscanos ocupaban en parte el lugar – aunque con las diferencias que se pueden imaginar– de los pastores puritanos en Ulster. Pero de aquel imperialismo económico-religioso de la Europa cristiana de la época moderna, muy poco parece traslucirse en el debate sobre los moriscos.

Miedo hacia aquel pueblo, eso sí que lo había. No era tanto el temor antiguo de la «quinta columna» política, como la sospecha de que aquella minoría socavaba el cimiento de la república. Los síntomas de malestar –malas cosechas, guerras, inflación de precios– eran vistos como señales de un desorden moral, que atraía la cólera de Dios.

Curiosamente, la imposición del cristianismo parece haber agravado un aspecto de la crisis –es decir, el peso excesivo de la fiscalidad impuesta sobre el campesino. Este tenía ya no solo que sufragar el costo de la jerarquía feudal y monárquica más amplia del Renacimiento, sino pagar ahora a sus acreedores urbanos y a una élite espiritual –los curas– impuesta desde la misma ciudad. El cristianismo se reveló pronto como una religión mucho más costosa que el Islam: los habices de las antiguas mezquitas eran inadecuados para fabricar iglesias ornadas al estilo de la Contra Reforma, ni para pagar salarios a los graduados de escuelas urbanas que se resignaran a vivir entre los «paganos» del campo. El debate sobre el costo de las rectorías moriscas tiene que ser situado en el contexto más amplio de la crisis económica del siglo XVII –aquel famoso tópico, que no nos parece otra cosa que la transición difícil de una sociedad feudal a otra capitalista. La creación de aquella red de parroquias en el Quinientos –uno de los triunfos de la Contra Reforma, tal como lo puede apreciar cualquier estudioso que se acerca a los registros de bautizos o matrimonios de los moriscos– agravó otro problema. Más que la Inquisición, era aquella institución rutinaria, cotidiana, la que reveló la naturaleza del problema morisco: la existencia de una minoría cada vez más conocida, numerada, identificada como tal minoría.

La parroquia sustituye al señorío a largo plazo. Nos parece como el símbolo de una transición que acaba con la autonomía del feudo, del pueblo campestre, creando una red de influencias que depende esencialmente del mundo urbano. La expulsión

41. *Ibidem*, vol. II, p. 93.

42. CANNY, Nicholas: *Kingdom and Colony: Ireland in the Atlantic World, 1560-1800*, Baltimore, 1988.

de los moriscos debe situarse, sin duda, como parte de aquella crisis más general de la sociedad española y europea del Quinientos –el derrumbe de un mundo campesino relativamente autónomo, el auge de una sociedad capitalista. Sin embargo, cabe recordar la advertencia de Engels en cuanto a los neo-marxistas y su determinismo económico –que cada crisis tiene que estudiarse no solo desde la perspectiva larga sino dentro del contexto específico de su época, tomando en cuenta los factores religiosos y culturales, y aceptando que el desenlace de cada crisis será distinto. El reto para el historiador del siglo XX es el de situarse, en cuanto pueda, en el marco de la generación que expelió a los moriscos, intentando comprender una actitud hacia el mundo de la economía que es bastante diferente de la nuestra.