HOMOGENEIZACIÓN SOCIAL Y RESTRICCIONES AL ISLAM: PARALELISMOS ENTRE LAS POLÍTICAS DE LOS REYES CATÓLICOS Y LA JURISPRUDENCIA DEL TEDH

NATALIA JIMÉNEZ ARROYO
Doctora en Derecho. Universidad Camilo José Cela

RESUMEN

La erradicación del islam en los reinos hispánicos tras la conquista de Granada y la eliminación del pluralismo religioso y jurídico fueron pilares fundamentales en el proceso de creación del Estado moderno centralizado por parte de los Reyes Católicos. En la actualidad, la jurisprudencia del TEDH permite limitar manifestaciones religiosas públicas cuando estas entran en conflicto con los valores sociales protegidos por la Convención. En este artículo, se analizan los paralelismos entre ambos momentos históricos, destacando los razonamientos subyacentes que comparten en la búsqueda de cohesión social a través de la homogeneización ideológica.

PALABRAS CLAVE: Reyes católicos, homogeneización, Cohesión social, Islam, Libertad religiosa, TEDH

ABSTRACT

The eradication of Islam in the Hispanic kingdoms after the conquest of Granada, along with the suppression of religious and legal pluralism, were key foundations in the Catholic Monarchs' creation of a centralized modern state. Today, the European Court of Human Rights jurisprudence permits the restriction of public religious expressions when they clash with the social values enshrined in the Convention. This article examines the parallels between these historical periods, emphasizing the shared underlying logic in their efforts to achieve social cohesion through ideological homogenization.

KEYWORDS: Catholic Monarchs, Homogenization, Social Cohesion, Islam, Religious Freedom, ECHR

1. LA HOMOGENEIZACIÓN RELIGIOSA TRAS LA CONQUISTA DE GRANADA: FUNDAMENTO PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO MODERNO

1.1. LA CONQUISTA DE GRANADA COMO PUNTO DE INFLEXIÓN: DEL MODELO DE 'CONVIVENCIA' A LA HOMOGENEIZACIÓN RELIGIOSA

La guerra emprendida por los Reyes Católicos para anexar el reino de Granada no fue solo un hecho militar decisivo en la historia de los reinos hispánicos; también marcó el inicio de una transformación radical en la estructura política y social de la península, con la exclusividad religiosa como uno de sus pilares fundamentales. Este proceso fue el resultado de un desarrollo gradual de tensiones y políticas que ya habían comenzado mucho antes del siglo XV. La reconquista de territorios y la posterior expansión cristiana hacia el sur sentaron las bases para lo que culminaría en la conquista de Granada y, posteriormente, en la consolidación de una monarquía centralizada y unificada bajo una sola fe.

La percepción idealizada de una convivencia armoniosa entre judíos, cristianos y musulmanes durante la Edad Media ha sido históricamente cuestionada. Aunque es cierto que en determinados periodos existieron momentos de relativa tolerancia, estos fueron siempre temporales y frágiles, sujetos a las circunstancias políticas y al poder hegemónico de turno. Esta «tolerancia», además, no implicaba una igualdad verdadera entre las comunidades, sino que cada grupo religioso vivía bajo su propio sistema legal [LADERO QUESADA, 1978, pp. 278-283], con una interacción social limitada y, en muchos casos, segregada. A medida que el poder cristiano se consolidaba, especialmente a partir del siglo XI, las tensiones entre estas comunidades se hicieron cada vez más evidentes.

El avance hacia una homogeneización ideológica cobró fuerza a finales del siglo XV, cuando la monarquía de los Reyes Católicos se encaminó hacia la creación de un estado más centralizado y con un control absoluto sobre las minorías religiosas. La conquista de Granada, culminada en 1492, fue la pieza clave de este proyecto. No solo supuso la anexión de un importante territorio, sino también la integración de una comunidad islámica numéricamente significativa y muy arraigada, lo que transformó profundamente la estructura social del reino [CULIÁÑEZ CELDRÁN, SERRANO DEL TORO, 2022, pp. 59-60]. Los mudéjares, que hasta entonces habían sido en Castilla una minoría pequeña y controlada, pasaron a representar

una parte importante de la población bajo el dominio cristiano [CORTÉS PEÑA, 2004] . Sin embargo, lejos de integrarse, su presencia generó un rechazo cada vez más marcado, alimentado por la presión de consolidar una única religión oficial.

La campaña militar contra Granada también fue un momento de reafirmación política para los Reyes Católicos, quienes utilizaron la guerra como una herramienta para desviar las ambiciones de la nobleza castellana, evitando así conflictos internos. Además, la idea de cruzada fue promovida activamente para atraer el apoyo moral y diplomático de otros países europeos, que veían con preocupación la expansión del Imperio turco. Esta dimensión internacional de la guerra contra Granada fue crucial, ya que consolidó la visión de la monarquía hispánica como defensora del cristianismo en Europa, reforzando la idea de que la unidad religiosa era esencial para la estabilidad política.

Atendiendo a la división propuesta por Echevarría [2011], pueden distinguirse tres fases en el proceso de conquista de Granada. La primera de ellas se sitúa en los años anteriores a la guerra en sí, y es la fase en que se llevó a cabo una reorganización interna en el reino que puso las bases para la preparación del conflicto. Una de las medidas de esta fase fue, en 1480, la reclusión definitiva de las minorías religiosas en juderías y morerías con finalidades tanto fiscales como de control y organización. Anteriormente existía normativa que preveía tales reclusiones por barrios para las minorías religiosas, pero no se aplicaba de manera efectiva. Otra de las medidas fue el establecimiento del «castellano de oro», un impuesto extraordinario de nueva creación que gravaba a las comunidades minoritarias y que tenía por finalidad sufragar los gastos de la guerra que se estaba gestando. Con estos dos ejemplos puede verse como, ya antes de la conquista de Granada, se estaba imponiendo un creciente control sobre las minorías religiosas, aunque no se planteara aún la posibilidad de su expulsión [ECHEVARRÍA, 2011. pp. 8-9].

La segunda fase es aquella que consiste en la guerra en sí misma. Durante la campaña bélica, con los Reyes Católicos en la frontera, se hicieron intentos de controlar de manera eficaz a las comunidades mudéjares de los territorios que se iban conquistando, pero pronto quedó claro que era tarea difícil y, a pesar de los esfuerzos, no se alcanzaron los resultados esperados. Este fracaso probablemente influyó, según Echevarría [2011, p. 10], en las políticas represivas de las minorías religiosas que los Reyes Católicos lle-

varon a cabo una vez se logró la victoria y el reino de Granada cayó bajo dominio castellano.

Finalmente, la tercera fase se desarrolló tras la conquista de Granada. Si bien la guerra había sido victoriosa, los problemas de control sobre las minorías persistieron. Los intentos por controlar las aljamas y mantener la paz en las comunidades musulmanas fueron insuficientes, lo que llevó a una nueva política más drástica: la conversión forzada de los mudéjares en 1502. Este movimiento marcó el final de cualquier esperanza de coexistencia y consolidó el proyecto de unidad religiosa que los Reyes Católicos habían perseguido desde el inicio de su reinado.

Además, hay que tener en cuenta que la guerra no solo transformó la estructura interna de Castilla, sino que también afectó profundamente las relaciones internacionales y la política europea, pues la caída de Granada fue celebrada en toda la Europa cristiana, ya que simbolizaba la resistencia contra el avance islámico, representado por el Imperio otomano. A nivel interno, la guerra fortaleció la autoridad de los Reyes Católicos y permitió que su visión de un estado centralizado y homogéneo se convirtiera en la base del futuro de los reinos hispánicos.

1.2. DE LAS CAPITULACIONES A LA RUPTURA: LA PROGRESIVA EROSIÓN DE LOS ACUERDOS TRAS LA CONQUISTA DE GRANADA

La conquista de Granada no se realizó únicamente mediante el uso de la fuerza militar, sino que gran parte del proceso se basó en una serie de acuerdos de rendición, conocidos como capitulaciones, que fueron firmados entre los Reyes Católicos y los líderes del reino nazarí. Aunque pueda resultar paradójico, el contenido de las capitulaciones era, conforme se iba avanzando en la conquista, cada vez más favorable a la población musulmana. Esto puede llevar a cuestionar la verdadera voluntad de los monarcas de cumplir a largo plazo con el contenido de los cada vez más generosos acuerdos de rendición [CORTÉS PEÑA, 2004]. Sea como fuere y, con independencia de cuál fuera la intención última de los monarcas, el caso es que el contenido de las capitulaciones era favorable para los vencidos y ejemplos paradigmáticos de esto fueron las dos últimas capitulaciones, las de la ciudad de Granada y las de las Alpujarras [POUTRIN, 2008].

En los acuerdos de capitulación de Granada y de las Alpujarras se establecieron una serie de disposiciones clave que tenían como objetivo la

integración pacífica de la población musulmana, respetando en gran medida su identidad cultural y religiosa. En las capitulaciones se permitía a los musulmanes continuar practicando su fe sin impedimentos y que se les aseguraba el mantenimiento de sus mezquitas, escuelas coránicas y costumbres, bajo la supervisión de sus propios líderes religiosos y jueces, lo que implicaba una considerable autonomía en materia de organización comunitaria y jurídica. A pesar de ello, no puede obviarse que «en lo que toca a la religión, la generosidad de los Reyes y su actitud de respeto hacia los vencidos, al final de 1491, nunca prescinden de los intereses superiores de la fe cristiana» [POUTRIN, 2008, p. 13].

Los acuerdos de las capitulaciones también incluían la protección de las propiedades y bienes de los musulmanes, que no serían objeto de confiscación ni estarían sujetos a nuevos impuestos, lo que representaba un esfuerzo por mitigar el impacto económico tras el conflicto bélico. A corto plazo, se les concedió incluso una exención temporal de ciertos tributos, proporcionando un alivio financiero esencial en un momento de carestía y penuria. Además, se ofrecían garantías de seguridad tanto personal como familiar, asegurando la paz y la estabilidad para quienes decidieran permanecer en sus tierras. Un aspecto crucial de estos acuerdos era la posibilidad de seguir aplicando la ley islámica en los asuntos internos de la comunidad, con sus propios jueces o cadíes, lo que fortalecía la continuidad de su sistema legal y favorecía la convivencia dentro de un marco de respeto mutuo.

Este conjunto de concesiones buscaba no solo facilitar la transición de poder, sino también prevenir el estallido de nuevos conflictos, fomentando una coexistencia basada en la tolerancia y el reconocimiento de los derechos de la población musulmana, al menos en los primeros años tras la rendición.

Otro aspecto crucial de las capitulaciones de la ciudad de Granada y las Alpujarras fue la opción ofrecida a los musulmanes de emigrar libremente al norte de África durante un periodo de tres años. Durante ese tiempo, se les permitió vender sus propiedades y llevarse consigo sus bienes, un privilegio que reflejaba la intención de evitar tensiones inmediatas mientras se consolidaba el dominio cristiano.

Para los musulmanes que decidieran permanecer, se creó un órgano de gobierno, un «Ayuntamiento» musulmán compuesto por regidores, que incluía alfaquíes, escribanos, un intérprete y representantes de distintos

gremios. Esta estructura administrativa brindaba una cierta autonomía, permitiendo a la comunidad musulmana gestionar sus propios asuntos internos y preservar una parte de su sistema social y cultural, aunque subordinado al nuevo poder. Este reconocimiento parcial de la autonomía era, en teoría, un esfuerzo por mantener la paz y facilitar la transición tras siglos de gobierno nazarí en la región [CORTÉS PEÑA, 2004].

Sin embargo, a pesar de estas concesiones formales, muchos líderes nazaríes y miembros de la élite musulmana eligieron emigrar, previendo que el nuevo orden cristiano inevitablemente conduciría a la erosión de sus derechos y modos de vida. La decisión de emigrar no fue solo una cuestión personal, sino una respuesta al contexto político que anticipaba un cambio progresivo y, eventualmente, hostil para quienes decidieran quedarse.

Los Reyes Católicos, conscientes de esta realidad, no solo permitieron la emigración, sino que la alentaron de manera sutil, pues facilitaba la disolución de las estructuras sociales y de poder musulmanas, minimizando así el riesgo de futuras rebeliones. La partida de la élite nazarí y de un número considerable de musulmanes ayudó a los Reyes en su proyecto a largo plazo: la unificación del reino bajo un solo orden político, social y religioso, eliminando cualquier potencial dualidad que pudiera amenazar la estabilidad del naciente Estado. En definitiva, mientras las capitulaciones ofrecían una apariencia de coexistencia y protección, formaban parte, en realidad, de una estrategia más amplia para integrar gradualmente el territorio en la cristiandad, diluyendo la influencia musulmana.

El caso del último rey nazarí, Boabdil, ejemplifica claramente la naturaleza de las capitulaciones y el proceso de desmantelamiento gradual del dominio musulmán en Granada. Tras la rendición de la ciudad en 1492, Boabdil fue recompensado con el señorío de la Alpujarra, una región montañosa que le permitiría conservar un grado de poder simbólico y autonomía personal. Sin embargo, esta concesión fue efímera. En 1493, apenas un año después, Boabdil, enfrentado a una creciente presión por parte de las autoridades cristianas, decidió exiliarse a Marruecos junto con más de seis mil de sus seguidores, llevándose consigo las esperanzas de quienes aún confiaban en la supervivencia de algún vestigio del reino nazarí. Este exilio marcó el fin definitivo del reino nazarí de Granada y fue un golpe simbólico para la comunidad musulmana que optó por permanecer en la región. La partida de Boabdil significaba el desmantelamiento de la última figura de liderazgo musulmán en la península ibérica. Para los mu-

sulmanes que se quedaron, comenzó una etapa de crecientes dificultades bajo el dominio cristiano. Si bien las capitulaciones inicialmente prometían el respeto de su religión, costumbres y propiedades, estas garantías pronto comenzaron a debilitarse.

El nuevo orden cristiano no tardó en erosionar las promesas hechas en las capitulaciones. A medida que avanzaba la década de 1490, se fue imponiendo un proceso de asimilación forzosa, con crecientes presiones para la conversión al cristianismo y la imposición de restricciones que limitaban la práctica de la fe islámica. Las mezquitas fueron progresivamente transformadas en iglesias, y las estructuras comunitarias musulmanas, aunque inicialmente preservadas, perdieron poder e influencia. El reino cristiano, que en un principio había prometido tolerancia, pronto reveló su verdadero objetivo: la consolidación de una hegemonía religiosa y cultural, donde no había cabida para una convivencia duradera con el islam.

Así, el exilio de Boabdil no solo marcó el fin del poder político nazarí, sino también el inicio de un proceso de transformación profunda que culminaría en la expulsión o conversión forzada de la población musulmana restante en décadas posteriores. Las capitulaciones, que habían sido presentadas como un mecanismo de coexistencia pacífica, terminaron siendo una transición hacia una homogeneización religiosa y cultural bajo la hegemonía cristiana.

Con la caída de Granada, la mayoría de los musulmanes que permanecieron en el territorio pasaron a ser mudéjares, es decir, se regían por los términos de las capitulaciones que les permitían conservar su religión, sus costumbres y su organización interna. Este sistema de administración dual permitía a las autoridades cristianas mantener el control sobre los musulmanes mientras se aseguraba el flujo de impuestos. Y, aunque las capitulaciones no se cumplieron a la perfección, durante los primeros años tras la conquista se logró a través de ellas una relativa estabilidad. No obstante, para los Reyes Católicos, la verdadera consolidación de su conquista pasaba por la plena integración de los nuevos súbditos en su Monarquía. Para ello, promovieron la repoblación con cristianos viejos y, al mismo tiempo, intentaron asimilar a los musulmanes en el nuevo orden religioso y social.

Esta asimilación, sin embargo, se encontró con múltiples obstáculos. La comunidad mudéjar se resistió a abandonar sus creencias y tradiciones, lo que convirtió este proceso en una tarea extremadamente compleja. La coexistencia, que ya era frágil, se volvió aún más tensa a medida que las

políticas cristianas se hacían más agresivas [LADERO QUESADA, 1992]. En 1498, el cabildo de Granada aprobó una serie de normativas que promovían la segregación, impidiendo a los musulmanes comprar tierras en Granada y su vega, aunque sí podían venderlas. Estas medidas fueron una clara señal de que las condiciones pactadas en las capitulaciones comenzaban a desmoronarse.

La llegada de nuevos repobladores cristianos en los últimos años del siglo XV incrementó la presión sobre los mudéjares. La Corona facilitó la distribución de tierras entre los colonos, muchos de los cuales se asentaron aprovechando las propiedades vendidas por los musulmanes que emigraban. Además, los repobladores beneficiaban de ventajas comparativas notables, como la exención total de impuestos [SÁNCHEZ RAMOS, 2015]. Los musulmanes que se quedaron fueron confinados en barrios como el Albaicín, mientras que la hostilidad entre las comunidades crecía.

El miedo y la codicia fueron dos factores que agravaron las dificultades en las relaciones entre cristianos y mudéjares [CORTÉS PEÑA, 2004]. En lo que respecta al miedo, una parte de las autoridades cristianas instaladas en el nuevo territorio castellano veía a los mudéjares como una constante amenaza latente, pues consideraban que podían ser foco de revueltas. Esta consideración alimentaba una política de vigilancia y represión constantes. Al mismo tiempo, la codicia de los repobladores cristianos exacerbaba las tensiones, pues la manera en que estos podían obtener tierras mejores o más extensas era a costa de los mudéjares. Algunos repobladores cristianos utilizaron el argumento religioso para legitimar sus exigencias y acciones, consolidando la exclusión de los musulmanes.

A finales del siglo XV, la política de conversión de los musulmanes granadinos había comenzado con métodos no violentos, basados en la caridad y la persuasión. Sin embargo, algunos sectores consideraban que este método era demasiado lento [RAYO MUÑOZ, 2023, p. 1094]. Los propios Reyes Católicos, cuando regresaron a Granada en 1499, quedaron insatisfechos con el limitado número de conversiones y decidieron adoptar un cambio de estrategia. Llegó entonces Cisneros, arzobispo de Toledo, y marcó el inicio de una cristianización más agresiva, que incluyó la confiscación y quema de libros islámicos, provocando la insurrección de los mudéjares. Este endurecimiento dejó claro que las capitulaciones, que en un principio prometían coexistencia y protección, habían quedado relega-

das, siendo ya un vestigio de un pasado que no se iba a corresponder con la nueva realidad política y religiosa de la región.

1.3. DE LA SUBLEVACIÓN A LA CONVERSIÓN: EL PROCESO DE ASIMILACIÓN FORZADA DE LOS MORISCOS EN EL REINO DE GRANADA (1499-1513)

La sublevación de los mudéjares en Granada en diciembre de 1499 estuvo, por lo menos en parte, promovida por dos factores: la imposición de nuevas medidas fiscales que perjudicaban directamente a la comunidad musulmana y la llegada del cardenal Cisneros en octubre del mismo año. Cisneros, con la misión de acelerar la conversión al cristianismo, adoptó un enfoque riguroso que rompía con las promesas de las Capitulaciones, que garantizaban el respeto a la religión, las costumbres y las propiedades de los musulmanes tras la rendición del reino nazarí en 1492. La combinación de estas presiones provocó un levantamiento entre los musulmanes granadinos, que no fue fácil de contener [TAPIA SÁNCHEZ, 2016, p. 135].

El malestar se concentró inicialmente en el barrio del Albaicín de Granada, donde la creciente presión cristiana y la segregación forzada en barrios aislados llevaron a la rebelión el 18 de diciembre de 1499. Si bien es cierto que esta revuelta fue sofocada rápidamente, no es menos cierto que marcó un punto de inflexión en las relaciones entre la población musulmana y las autoridades cristianas. Muchos musulmanes, temiendo represalias, aceptaron el bautismo, pero lo hicieron bajo coacción, no de manera genuina.

La situación se agravó cuando la insurrección se extendió a las montañas de la Alpujarra y a las sierras de Almería en el año 1500. Ante el riesgo de que las revueltas se descontrolaran, el rey Fernando decidió suspender las Capitulaciones, argumentando que la rebelión de los mudéjares había roto los acuerdos. Esta decisión permitió a Fernando imponer una nueva política, ofreciendo a los sublevados la opción de convertirse al cristianismo o pagar una elevada indemnización de guerra. Como la mayoría no podía asumir ese coste, muchos optaron por la conversión.

A medida que las revueltas fueron sofocadas, las autoridades cristianas se enfrentaron al desafío de consolidar la unidad religiosa en la Corona de Castilla y esto llevó a la promulgación, en febrero de 1502, de un decreto de expulsión que forzaba a los musulmanes a elegir entre marcharse del

reino o aceptar el bautismo bajo amenaza de muerte. Las dificultades logísticas para abandonar el reino eran tales que la mayoría optó por el bautismo.

Este decreto de 1502 marcó el fin de la coexistencia formal entre cristianos y musulmanes en Granada. A partir de ese momento, los musulmanes convertidos, conocidos ahora como moriscos, quedaron bajo el régimen fiscal castellano y liberados del castigo por las sublevaciones. Sin embargo, era ampliamente conocido que muchas de estas conversiones eran fingidas, realizadas bajo el principio de *taqiyya* (disimulación religiosa para evitar persecuciones). Los moriscos, que a ojos de sus coetáneos nunca dejaron de ser musulmanes de corazón [GARCÍA PEDRAZA, 2015], mantuvieron gran parte de sus costumbres, lenguas y aspectos culturales, como los baños públicos y las vestimentas tradicionales. Aunque se habían convertido formalmente al cristianismo, tanto los moriscos como los cristianos sabían que muchos seguían siendo musulmanes en su interior. No obstante, las autoridades cristianas confiaban en que, con el tiempo, la conversión genuina llegaría.

A nivel oficial, la Corona proclamó en 1502 que se había logrado la unidad religiosa en la Corona de Castilla. Sin embargo, la realidad era mucho más compleja. No se había alcanzado una verdadera unidad de fe, ni los moriscos habían sido asimilados plenamente en la sociedad castellana [CORTÉS PEÑA, 2004, pp. 46-48].

En Granada, después de los bautismos masivos, la situación política y social se estabilizó relativamente rápido. El sistema municipal granadino se ajustó al modelo de otras ciudades castellanas, eliminando las antiguas estructuras administrativas musulmanas. El bautismo forzado de los mudéjares y su conversión en moriscos cerró un capítulo en las relaciones entre vencedores y vencidos tras la guerra que había terminado en 1492.

Sin embargo, los problemas que se plantearon con los moriscos fueron una continuación de los conflictos que ya existían con los mudéjares. Ahora, la asimilación se veía como una posibilidad más cercana y se confiaba en que con el tiempo, los moriscos se integrarían plenamente, pero no se estableció una estrategia unitaria y coherente para ello, sino que el periodo que siguió la conversión forzada en 1502 estuvo marcado por una serie de políticas contradictorias, encaminadas a la integración de los moriscos vehiculada a través de la conversión genuina al cristianismo. Por un lado, las autoridades cristianas intentaron forzar su integración mediante decretos que imponían normas cristianas, como las leyes de 1511-1513 y las

de 1526, que regulaban aspectos de la vida morisca. Por otro lado, en ocasiones se adoptaba una política más laxa, permitiendo que los moriscos mantuvieran ciertas prácticas culturales con la esperanza de que, con el tiempo, se asimilarían completamente. A pesar de estos esfuerzos, la resistencia de los moriscos a abandonar su identidad musulmana persistió, y la Corona continuó viéndolos como una amenaza latente.

Para tratar de lograr la asimilación definitiva, las autoridades civiles y religiosas implementaron una nueva política de evangelización cuyo objetivo era debilitar la cohesión social dentro de la comunidad morisca y que preveía, por ejemplo, la evangelización mediante la catequesis de mujeres y niños. La idea era que las generaciones futuras crecieran alejadas de las tradiciones islámicas, adoptando tanto la cultura castellana como la fe cristiana. El proyecto de castellanización y de cristianización se concibió como un proceso conjunto, en el que solo se lograría la lealtad de los vencidos si se integraban completamente en la cultura y la religión de los vencedores.

El Decreto de Conversión de los mudéjares en 1502 preveía también la disolución de las instituciones musulmanas, como las aljamas, lo que supuso que los bienes comunales de los musulmanes pasaran a manos del Estado. Entre los bienes más preciados estaban las mezquitas y los cementerios, que formaban parte esencial de la vida comunitaria islámica. La Corona y la Iglesia sabían que la eliminación de estos símbolos era crucial para borrar cualquier vestigio de la presencia islámica en la región y, en consecuencia, como parte de esta estrategia, los Reyes Católicos distribuyeron los bienes de las aljamas entre la nobleza local, la corte y las instituciones religiosas, asegurando que los rastros del islam desaparecieran rápidamente.

Sin embargo, con el paso del tiempo, quedó claro que las políticas de evangelización y asimilación no lograban los objetivos propuestos. Hacia 1510, las autoridades reconocieron que la conversión de los moriscos era en gran medida superficial. Los moriscos continuaban practicando muchas de sus costumbres y tradiciones, lo que reforzaba su lealtad al islam. En respuesta, entre 1511 y 1513 se promulgaron una serie de cédulas que restringían aún más su vida cultural, prohibiendo danzas tradicionales, sacrificios rituales, el uso de armas y limitando sus vestimentas y profesiones [RAYO MUÑOZ, 2023]. Estas medidas reflejaban el fracaso de la evangelización pacífica y marcaban a los moriscos como un grupo marginado y sospechoso dentro de la sociedad.

A medida que avanzaba el siglo XVI, quedó claro que el proyecto de integración morisca no había cumplido sus objetivos. Las políticas de aculturación generaron más tensiones y la presión fiscal a la que eran sometidos los moriscos era, además de asfixiante, discriminatoria [GARCÍA PEDRAZA, 2015] lo que fue cimentando y agravando un conflicto que continuaría durante décadas y que tendría su trágico desenlace final con las expulsiones masivas de 1609.

1.4. LA HOMOGENEIZACIÓN RELIGIOSA COMO PILAR PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO MODERNO

Las conclusiones que se desprenden del análisis de la conquista de Granada y del posterior proceso de asimilación forzada de los moriscos permiten observar cómo la política religiosa de los Reyes Católicos se convirtió en un elemento fundamental para la consolidación de un Estado moderno y centralizado en los reinos hispánicos. Este proceso de homogeneización, que buscaba eliminar la pluralidad cultural y religiosa que había caracterizado a la península durante siglos, fue clave para la creación de una identidad política y religiosa que facilitara el ejercicio del poder real y que reforzara la cohesión interna del reino de Castilla.

La convivencia entre judíos, cristianos y musulmanes, que durante la Edad Media fue más un delicado equilibrio de tolerancia pragmática que una armonía plena, fue erosionándose progresivamente hasta desembocar en un proceso sistemático de exclusión y de asimilación. Las Capitulaciones, que inicialmente prometían respeto a las costumbres y religiones de los vencidos, se transformaron rápidamente en una herramienta temporal que dio paso a la imposición de la religión cristiana como única opción para permanecer dentro del reino. Así, el fin de la diversidad religiosa no fue solo una consecuencia de la conquista militar, sino también un eje central de la política de los Reyes Católicos.

Este proceso no solo respondía a las necesidades internas de consolidar un estado más centralizado y fuerte, sino que también se inscribía en un contexto internacional más amplio. En el plano europeo, la guerra contra el reino nazarí y la conversión de los musulmanes fueron vistas como parte de la lucha de la cristiandad frente al avance del Imperio turco y las fuerzas islámicas del norte de África. De esta manera, la identidad religiosa sirvió, no solo como un mecanismo interno de control, sino también como un

signo de pertenencia a una Europa cristiana que se identificaba frente a su principal «otro»: el islam.

La unificación religiosa permitió a los Reyes Católicos consolidar un modelo de Estado moderno en el que el poder regio se ejercía de manera más efectiva y uniforme sobre sus súbditos. La eliminación de las minorías religiosas como actores políticos y económicos importantes, así como su conversión forzada, permitió un control más férreo sobre la población. A través de la homogeneización religiosa, se facilitó el establecimiento de instituciones de poder que respondieran directamente a la monarquía, en detrimento de estructuras de poder locales o autonómicas que pudieran representar un obstáculo.

La imposición del cristianismo no fue, como hemos podido constatar, un proceso exento de tensiones y resistencias. Las revueltas de los mudéjares, la resistencia cultural de los moriscos y las políticas contradictorias que fluctuaban entre la coerción y la persuasión evidenciaron las dificultades para llevar a cabo una integración completa. Las conversiones forzadas, aunque efectivas a corto plazo en términos numéricos, no lograron erradicar las creencias islámicas profundamente arraigadas [GARCÍA PEDRAZA, 2015]. El «problema morisco», que persistió durante el siglo XVI, reflejó el fracaso de esta política de asimilación forzada, que finalmente culminaría con la expulsión definitiva de los moriscos en 1609 [CORTÉS PEÑA, 2004].

El proceso de homogeneización religiosa impulsado por los Reyes Católicos tuvo profundas repercusiones en la formación del Estado moderno, sustentándose en la exclusión de la diversidad religiosa como medio para consolidar el poder real. Esta estrategia, centrada en la imposición de una única fe para reforzar la cohesión interna y la estabilidad política, podría parecer a simple vista opuesta a los principios y a las normativas que hoy rigen en Europa, donde la libertad religiosa es uno de los pilares fundamentales de los derechos humanos. No obstante, un análisis más detallado, especialmente en lo referente a la manifestación y práctica pública del islam, revela ciertos puntos de conexión entre los planteamientos de los Reyes Católicos y algunas de las interpretaciones del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. A continuación, se analizará cómo el TEDH ha interpretado y aplicado los principios de libertad religiosa en el contexto jurídico europeo, trazando un puente entre el legado histórico de la política religiosa en España y los estándares contemporáneos de protección de los derechos fundamentales.

2. LIBERTAD RELIGIOSA Y COHESIÓN SOCIAL EN EUROPA: LA EVOLUCIÓN JURISPRUDENCIAL DEL TEDH ANTE EL ISLAM

2.1. LA VISIÓN EXPANSIVA DEL EJERCICIO A LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LAS ETAPAS INICIALES

El derecho a la libertad religiosa está protegido por el artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos, el cual protege y garantiza las libertades ligadas a las convicciones personales [ROCA FERNÁNDEZ, 2017, pp. 257-259], tanto las libertades de pensamiento, de conciencia y de religión, como el derecho a manifestar y profesar una creencia, ya sea de manera individual o colectiva, en público o en privado [SUDRE, 2016]. No obstante, este derecho no es absoluto. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha establecido que puede estar sujeto a limitaciones [BLANC-FILY, 2016] siempre y cuando estas estén previstas por la ley, sean necesarias en una sociedad democrática, y se justifiquen por razones de seguridad pública, protección del orden, de la salud o de los derechos de los demás.

El contenido y los límites del derecho a la libertad religiosa han sido gradualmente definidos y ampliados a través de la jurisprudencia del TEDH, que ha ido moldeando el alcance de este derecho a partir de los casos que ha enfrentado. Uno de los casos más relevantes en este proceso fue *Kokkinakis contra Grecia* (1993). En él se dirime sobre el arresto y posterior condena por proselitismo del ciudadano Dimitrios Kokkinakis por parte de las autoridades griegas en virtud de una ley nacional griega que prohibía cualquier intento de persuadir a otros sobre cuestiones religiosas. El arresto y la posterior condena obedecen a que Kokkinakis había visitado a una mujer en su casa con el propósito de hablarle sobre su fe, lo que llevó a su detención.

El TEDH dictaminó que el arresto y la condena de Kokkinakis violaban su derecho a la libertad religiosa, protegido por el artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos. En su sentencia, el Tribunal determinó que el derecho a la libertad religiosa abarca no solo la creencia individual y la práctica privada, sino también la expresión pública de la fe, incluido el intento de persuadir a otros. El Tribunal subrayó que la libertad de manifestar la propia religión incluye la capacidad de comunicar creencias y de practicar el proselitismo, siempre y cuando se realice de manera respetuosa y sin coacción.

Este fallo marcó un precedente crucial en la jurisprudencia del TEDH, ya que estableció que el proselitismo forma parte esencial del ejercicio del derecho a la libertad religiosa, siempre que no viole los derechos de los demás ni se lleve a cabo mediante una presión indebida. El caso *Kokkinakis contra Grecia* amplió el entendimiento de la libertad religiosa al proteger el derecho, no solo a practicar y creer en privado, sino también a compartir y promover públicamente las creencias religiosas, sentando así una base sólida para futuros casos relacionados con la manifestación pública de la fe.

A partir del análisis de su jurisprudencia, el TEDH descompone la libertad religiosa en dos dimensiones fundamentales. La primera es la libertad interna, que comprende el derecho a tener convicciones, el derecho a tener creencias o el derecho a no creer. Esta esfera pertenece al fuero interno y es absoluta: no admite interferencia ni restricción alguna por parte del Estado o de terceros, ya que se refiere a la conciencia individual. La segunda dimensión es la libertad externa, que abarca el derecho a practicar, a manifestar y a expresar públicamente esas convicciones, ya sea de forma individual o de forma colectiva, en comunidad o en privado.

Esta segunda dimensión, aunque protegida, no es ilimitada. El TEDH ha señalado que la libertad externa puede estar sujeta a restricciones, siempre que estas se ajusten a los principios de legalidad, de proporcionalidad y de necesidad en una sociedad democrática. Las limitaciones solo pueden imponerse cuando se justifiquen en razones imperiosas, como la seguridad pública, el orden, la moral o la protección de los derechos de los demás. No obstante, en el caso *Kokkinakis contra Grecia*, el Tribunal dejó claro que esas restricciones deben ser excepcionales y justificadas de manera rigurosa.

A partir del caso *Kokkinakis contra Grecia*, el TEDH comenzó a definir con mayor precisión los contornos del derecho a la libertad religiosa, estableciendo un marco más claro para equilibrar los intereses de los individuos con los de terceros y el Estado. El principio fundamental subyacente es que los Estados deben ofrecer el mayor grado posible de libertad para el ejercicio religioso, limitando sus intervenciones únicamente a circunstancias en las que la seguridad pública, el orden social o los derechos de otros se vean genuinamente comprometidos. Esta interpretación refuerza el enfoque del Tribunal de que las restricciones deben ser excepcionales y deben justificarse bajo estrictos criterios de necesidad y de proporcionalidad.

Es importante señalar que, en sus primeras fases, la configuración de este marco jurisprudencial se desarrolló en casos mayoritariamente relacionados

con religiones distintas al islam. Se desarrolló sobre todo en casos relacionados con religiones cristianas, como es el caso de los testigos de Jehová. Así, las líneas generales de protección de la libertad religiosa ya estaban bien establecidas cuando el Tribunal comenzó a abordar litigios relacionados con el islam. Por lo tanto, los primeros casos vinculados a esta religión fueron interpretados dentro de un esquema normativo preexistente que no se había desarrollado específicamente para abordar los desafíos particulares del islam en Europa.

Uno de los primeros casos significativos en relación con el islam fue *Dahlab contra Suiza* (2001), en el que se debatía el uso del velo islámico por parte de una maestra en una escuela pública suiza. En este fallo, el Tribunal sostuvo que la prohibición del uso del velo en el contexto educativo podía justificarse en función de los principios de neutralidad estatal y la protección de los derechos de los menores, destacando que el papel del Estado en un sistema laico incluye la posibilidad de imponer restricciones a la manifestación religiosa en determinados espacios públicos.

El caso *Dahlab* abrió un debate más amplio sobre las tensiones entre la libertad religiosa y otros principios fundamentales, como la laicidad, la igualdad de género y los derechos de los menores en el ámbito educativo. A partir de este caso, el TEDH reconsideró y, en ocasiones, redefinió, los límites del ejercicio de la libertad religiosa cuando estos entraban en conflicto con otros valores, entendidos como centrales por parte del Tribunal. Así, aunque los principios generales sobre libertad religiosa ya estaban bien establecidos, los casos relacionados con el islam llevaron al Tribunal a una redefinición de los límites que los Estados pueden imponer al ejercicio de la libertad religiosa.

2.2. LA ENTRADA DEL ISLAM Y EL CAMBIO DE TENDENCIA DEL TEDH

La aparición de casos relacionados con el islam en la jurisprudencia del TEDH marcó un punto de inflexión en la forma en que se aborda la libertad religiosa, particularmente en lo que respecta a las posibles limitaciones a este derecho. Inicialmente, como hemos visto en el apartado anterior, el Tribunal adoptó una postura amplia y protectora, permitiendo que las personas practicaran y manifestaran su fe de manera pública, con pocas restricciones impuestas por los Estados. No obstante, a medida que surgieron litigios relacionados con el islam, esta postura se ajustó, ampliándose las circunstancias bajo las cuales los Estados pueden imponer

limitaciones a la libertad religiosa en ciertos contextos. Así se desprende de las sentencias *Leyla Sahin contra Turquía* (2005) o *S.A.S. contra Francia* (2014).

Este cambio en la jurisprudencia, que amplía a los Estados la posibilidad de limitar la manifestación y la práctica pública de la religión, refleja la percepción del Tribunal de que ciertos aspectos del islam podrían entrar en tensión con los valores fundamentales que sustentan la Convención Europea de Derechos Humanos, tales como la laicidad, la igualdad de género o la seguridad pública. A raíz de esto, en los casos que involucran la manifestación pública de la fe islámica, el TEDH ha mostrado una mayor disposición a aceptar restricciones, especialmente cuando la práctica religiosa se desarrolla en ámbitos sensibles, como la educación o el empleo público.

Este enfoque más restrictivo se fundamenta en la premisa de que cualquier conducta protegida por la Convención debe estar alineada con los valores democráticos y sociales esenciales para la cohesión de las sociedades europeas. Pero ¿en qué consisten los «valores sociales europeos»? Blanc-Fily [2016] los define como «un postulado, es decir una cualidad, una propiedad, un precepto que se considera como un prerrequisito indispensable, un principio básico que no se puede cuestionar ni cuyo contenido puede ser debatido».

El TEDH considera que los Estados tienen un margen de apreciación más amplio cuando se trata de equilibrar la libertad religiosa con otros principios fundamentales. En este sentido, el Tribunal ha permitido que los Estados impongan limitaciones justificadas. Sin embargo, la controversia está en aquello que llena de contenido la «justificación de las limitaciones», tal como ahora veremos.

De entrada, se observa una asimetría en la protección del derecho a la libertad religiosa por parte del TEDH, ya que, en el caso de las religiones tradicionales europeas de origen cristiano, el Tribunal otorga un mayor margen para la manifestación pública. En contraste, cuando se trata del islam, el TEDH justifica restricciones más amplias, argumentando que ciertos aspectos de la práctica islámica podrían contravenir principios éticos fundamentales, como la igualdad de género o la neutralidad del Estado. De este modo, el Tribunal no solo evalúa los derechos individuales de los demandantes, sino que introduce un análisis más profundo de los valores subyacentes en dichas manifestaciones religiosas.

Este enfoque diferenciado revela una cierta homogeneización ideológica, similar a las políticas de castellanización y cristianización promovidas por los Reyes Católicos, quienes buscaron la unidad cultural y religiosa para garantizar la estabilidad de sus territorios. Aunque los contextos históricos y objetivos son diferentes, ambos planteamientos comparten la idea de que una sociedad cohesionada requiere un conjunto común de valores compartidos. Este paralelismo pone de relieve cómo la preocupación por la cohesión social ha sido una constante en la historia de los Estados europeos desde el inicio de la era moderna, aunque las herramientas y los contextos legales hayan ido variando a lo largo del tiempo.

Cuando el TEDH examina casos relacionados con el islam, el análisis tiende a desplazarse desde un enfoque centrado en los derechos individuales hacia una evaluación de los valores que subyacen a esas manifestaciones religiosas. Esto se observa en casos emblemáticos como *Dahlab contra Suiza* (2001), *Leyla Şahin contra Turquía* (2005) y *Karaduman contra Turquía* (1990), en los que el Tribunal permitió la prohibición del uso del velo islámico, no por la necesidad de proteger derechos de terceros, sino por la defensa de valores que, aunque no están explícitamente recogidos en la Convención, el TEDH considera esenciales para la vida pública en Europa. Estas decisiones han generado críticas tanto fuera como dentro del Tribunal. Dentro del él, en forma de votos particulares, como el de la jueza Tulkens en la sentencia *Leyla Şahin contra Turquía*, se han expresado críticas en el sentido de que las prohibiciones permitidas por la sentencia del Tribunal carecen de un fundamento sólido en el texto legal de referencia, es decir, en el texto de la Convención.

A pesar de que el TEDH ha reiterado en diversas ocasiones que los Estados no deben interferir en el contenido de las creencias religiosas, las decisiones sobre el uso del velo islámico sugieren que el propio Tribunal no respeta plenamente ese límite, a pesar de haberlo impuesto a los Estados. En estos casos, el Tribunal justifica las prohibiciones al considerar que el uso del velo podría implicar valores que promueven la discriminación de género, lo que supone una intervención directa en la interpretación simbólica y cultural de la práctica religiosa.

Esta dinámica ha llevado al TEDH a desarrollar una interpretación dual del concepto de «derechos y libertades de los demás». Por un lado, el Tribunal utiliza esta noción para proteger derechos específicos de terceros, como la igualdad de género o la seguridad pública. Por otro lado, ha am-

pliado su alcance, empleándola para justificar la defensa de principios éticos y sociales más generales, aun cuando estos no tienen una referencia clara en los artículos de la Convención Europea de Derechos Humanos. Este enfoque más flexible permite al TEDH analizar las manifestaciones religiosas, particularmente del islam, desde una perspectiva cultural europea, priorizando los valores sociales dominantes cuando percibe un conflicto entre el ejercicio de la libertad religiosa y dichos valores.

El razonamiento subyacente a este enfoque sugiere que, para el TEDH, los valores fundamentales de la Convención —como la igualdad, la democracia y la laicidad— tienen un peso superior a los derechos individuales, especialmente cuando se ejercen en el ámbito público. El Tribunal parece sostener que cualquier conducta protegida por la Convención debe estar alineada con los valores que ésta promueve. Esta interpretación introduce una variable significativa: los derechos individuales no se entienden en abstracto, sino en conexión con los ideales fundamentales de la Convención, lo que da lugar a restricciones cuando el ejercicio de estos derechos desafía los principios subyacentes.

Este enfoque ha sido particularmente evidente en las decisiones del Tribunal sobre el uso de símbolos religiosos en espacios públicos. Por ejemplo, en el caso de la presencia de crucifijos en las escuelas, el TEDH ha considerado que estos símbolos forman parte de las tradiciones culturales e identitarias de Europa, compatibles con la neutralidad del Estado —tal fue el caso en *Lautsi contra Italia* (2011). En contraste, el velo islámico ha sido percibido como un símbolo que contraviene los principios de igualdad, de género y de laicidad, lo que ha justificado su restricción en diversos contextos, como las instituciones educativas y laborales (así queda patente en los ya mencionados casos *Dahlan contra Suiza* o *Leyla Sahin contra Turquía*).

La diferencia de trato en estos casos radica en el significado simbólico que el TEDH atribuye a cada uno de estos elementos religiosos. Mientras que el crucifijo es interpretado como un símbolo arraigado en la historia cultural de Europa, con un valor identitario que refuerza la cohesión social, el velo islámico se percibe como un desafío a los principios de la Convención, en particular los relacionados con la igualdad de género y la neutralidad religiosa del Estado. Esta línea de razonamiento revela cómo el Tribunal aplica de manera flexible el principio de neutralidad estatal, permitiendo la inclusión de símbolos religiosos que considera compatibles con el

orden social y cultural europeo, pero restringiendo aquellos que, a su juicio, podrían desestabilizar ese orden o contravenir los valores fundamentales que la Convención busca proteger.

CONCLUSIONES

La construcción de la sociedad europea y la civilización occidental han estado profundamente marcadas por la influencia del cristianismo, lo que ha dejado una huella, todavía perceptible en la actualidad, en la manera en que los países europeos se relacionan con la religión. Un ejemplo emblemático de cómo esta influencia fue utilizada como herramienta de consolidación política, territorial y cultural se encuentra en la España de los Reyes Católicos. Con la conquista de Granada en 1492, los Reyes no solo ampliaron su dominio territorial, sino que también implementaron una política de homogeneización religiosa para asegurar la cohesión interna del reino. Esta política, centrada en el catolicismo, buscaba eliminar la diversidad religiosa, que durante siglos había caracterizado a la península ibérica, y reforzar la unidad bajo una sola fe.

El proyecto de los Reyes Católicos no se limitó a la conquista territorial, sino que incluyó la expulsión de judíos y musulmanes, así como la creación de la Inquisición para vigilar a los conversos y a aquellos considerados herejes. Esta estrategia de homogeneización religiosa no fue simplemente una táctica política, pues iba más allá: era percibida como una necesidad para cimentar la estabilidad y el poder real en un reino unificado, donde la diversidad religiosa era vista como una amenaza al orden social y a la paz interna. Los Reyes Católicos entendieron que, para garantizar la estabilidad y la cohesión de sus reinos, debían eliminar las diferencias religiosas, pues estas favorecían la fragmentación.

Este mismo impulso hacia la homogeneización, aunque en un contexto moderno y con diferentes herramientas legales, se refleja en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en la actualidad. A lo largo de su historia, el TEDH ha tenido que lidiar con los complejos equilibrios entre la libertad religiosa y la preservación de un orden social cohesivo. Aunque la Convención Europea de Derechos Humanos consagra la libertad religiosa en su artículo 9, el Tribunal ha mostrado una tendencia a permitir que los Estados impongan restricciones a ciertas manifestaciones religiosas, especialmente las relacionadas con el islam, bajo el argumento de

que estas pueden entrar en conflicto con los valores fundamentales que sustentan la sociedad europea.

Si los Reyes Católicos consideraban que la unidad religiosa era esencial para la estabilidad de su reino, el TEDH parece, a su vez, asumir la necesidad de preservar una cierta homogeneidad en los valores culturales y sociales europeos. Este paralelismo se hace evidente en la forma en que el Tribunal ha interpretado los casos relacionados con la libertad religiosa, especialmente cuando se trata de manifestaciones públicas del islam. El TEDH ha permitido restricciones al uso del velo islámico en escuelas y otros espacios públicos, justificando estas medidas no en la protección de los derechos de terceros, sino en la defensa de principios como la igualdad de género, la laicidad y el orden público, que son vistos como esenciales para la cohesión social en Europa.

En resumen, tanto en la época de los Reyes Católicos como en la jurisprudencia actual del TEDH, se observa una constante: la necesidad de homogeneización para garantizar la estabilidad y cohesión de la sociedad. La manera en que se llena de contenido esa noción de «homogeneización» tiene diferencias, pues mientras que los Reyes Católicos buscaron consolidar un reino unido bajo una sola fe, el TEDH, en el contexto de una Europa plural y democrática, parece perseguir una cohesión social basada en un conjunto de valores compartidos, aun cuando eso implique restringir ciertas manifestaciones religiosas que se perciben como desafiantes para ese orden. A pesar de las diferencias en cómo se llena de contenido esa pretendida homogeneización, existen rasgos esenciales comunes. Este paralelismo histórico subraya cómo la preocupación por la unidad social y la estabilidad sigue siendo un principio rector en la gestión de la diversidad religiosa, tanto en el pasado como en el presente.

BIBLIOGRAFÍA

- BLANC-FILY, Charlotte, *Valeurs dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme. Essai critique sur l'interprétation axiologique du juge européen*. Paris. Bruylant (2016).
- CORTES PEÑA, Antonio Luis, «Musulmanes y cristianos: La imposibilidad de una convivencia». *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 701, (2004), pp. 31-52.
- CULIÁNEZ CELDRÁN, Manuel C., SERRANO DEL TORO, Andrés, «La visión de los musulmanes en la frontera entre Aragón, Castilla y Granada. El fenómeno

- de la conversión y su relación con la cautividad (s. XIV-XV)». *Cuadernos de Historia y Patrimonio Cultural del Bajo Segura*, 11, (2022), pp. 51-86.
- ECHEVARRÍA, Ana, «De mudéjares a moriscos en el reino de Castilla (1480-1504)». *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, 20, (2011), pp. 7-19.
- GARCÍA PEDRAZA, Amalia, «Moriscos. Del bautismo a la expulsión». *Andalucía en la historia*, 50, (2015), pp. 58-59.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, «Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media». *Historia. Instituciones. Documentos*, 5, (1978), pp. 257-304.
- _____, «Mudéjares y repobladores en el Reino de Granada». *Cuadernos de Historia Moderna*, 13, (1992), pp. 47-72.
- POUTRIN, Isabelle, «Los derechos de los vencidos. Las capitulaciones de Granada». *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, 19, (2008), pp. 11-34.
- RAYO MUÑOZ, Gema, «Que aunque quieren ser buenos cristianos no los dejan» el clero y los moriscos del reino de Granada (1501-1526)». *Espacio, tiempo y forma. Serie III. Historia medieval*, 36, (2023), pp. 1091-1118.
- ROCA FERNÁNDEZ, María, «Impacto de la jurisprudencia del TEDH y la Corte IDH sobre libertad religiosa». *Revista Española de Derecho Constitucional*, 110(37), (2017), pp. 253-281.
- SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano, «Repoblaciones. La configuración de una nueva sociedad». *Andalucía en la historia*, 50, (2015), pp. 48-49.
- SUDRE, Frédéric, *Droit européen et international des droits de l'homme*. Paris, (13ème édition refondue). PUF (2016).
- TAPIA SÁNCHEZ, Serafín, «1502 en Castilla la Vieja, de mudéjares a moriscos». *Edad Media: revista de historia*, 17, (2016), pp. 133-156.

SENTENCIAS

- Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH). (2001). *Dahlab contra Suiza* (decisión del 15 de febrero de 2001, núm. 42393/98). Recuperado de <https://hudoc.echr.coe.int>
- Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH). (1990). *Karaduman contra Turquía* (decisión del 3 de mayo de 1990, núm. 16278/90). Recuperado de <https://hudoc.echr.coe.int>
- Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH). (1993). *Kokkinakis contra Grecia* (sentencia del 25 de mayo de 1993, núm. 14307/88). Recuperado de <https://hudoc.echr.coe.int>

Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH). (2011). *Lautsi contra Italia* (Gran Sala, sentencia del 18 de marzo de 2011, núm. 30814/06). Recuperado de <https://hudoc.echr.coe.int>

Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH). (2005). *Leyla Şahin contra Turquía* (sentencia del 10 de noviembre de 2005, núm. 44774/98). Recuperado de <https://hudoc.echr.coe.int>

Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH). (2014). *S.A.S. contra Francia* (sentencia del 1 de julio de 2014, núm. 43835/11). Recuperado de <https://hudoc.echr.coe.int>