POLÉMICA ANTI-MORISCA
E INQUISICIÓN:
LA LITERATURA DEL FANATISMO

PETER DRESSENDÖRFER
Universidad de Bonn

Dentro de la gran epopeya que significa el reinado de Carlos V para España y para Europa, en la Península Ibérica se culminó una tragedia singular cuyas consecuencias siniestras no se hicieron notar hasta mucho más tarde. La progresiva marginación y el deterioramiento de la situación física y espiritual de la población musulmana de la Península, vulgarmente llamados «moriscos»¹, acompaña como contrapunto en una melodía los hechos heroicos y las grandes gestas de este período sin par para encontrar su final fatídico bajo el riego del César, Felipe III en 1609/11. La expulsión final de los moriscos o si se quiere, la autoaniquilación del pueblo hispánico que significa esta fecha, sin embargo no era más que la consecuencia lógica (dentro de lo que puede concebirse como lógica en la historia humana) de unos desarrollos comenzados en la misma toma de Granada en 1522. Una vez quebradas las capitulaciones ² que garantizaban un mínimo de tolerancia religiosa y de seguridad física, los moriscos se veían expuestos a la indelicadeza creciente de unos vencedores que sí pensaban gozar su victoria hasta el máximo aunque al final el abuso se dirigía contra ellos mismos como efectivamente había de pasar.

La agonía como el final del Islam español escapaba en su dimensión real a prácticamente todos los observadores contemporáneos. La clase dirigente de la monarquía cuya vista representan mayoritariamente los cronistas e historiadores de la época ³, consideraba el problema morisco como una llaga heredada, como una mancha en el limpio escudo español que antes o después había que borrar aunque existía cierta disensión de opiniones sobre el método. Ideas ciertamente no faltaron. Es sorprendente incluso hoy la amplia gama de proposiciones para solu-

¹ De entre la abundante bibliografía sobre los moriscos sigue siendo clásica e imprescindible la obra de Julio Caro Baroja, Los moriscos del Reino de Granada, Madrid, 1931 (1976) que estudia con detalle el cuadro complejo de fuerzas que llevaron a la expulsión; vé, esp. cap. 2 y 6, págs. 149 s.
cionario el «problema». Había desde abogados de una pacífica asimilación, lo que en realidad quería decir el abandono evolutivo de su cultura y religión 4, hasta partidarios de una solución final y definitiva que sólo podía consistir en el exterminio físico de los moriscos o, si esto no era viable, su expulsión del suelo ibérico, al estilo de lo que se había hecho con los judíos no bautizados en 1492. A los moriscos no se les había dejado siquiera la alternativa. Después de la supresión sangrienta de la rebeldía morisca en las Alpujarras, la última manifestación política del Islám español, prácticamente todos los moriscos de la Península se habían bautizado a la fuerza. Aunque este procedimiento no cumplía ciertamente con los requisitos canónicos del sacramento e invalidaba su misma naturaleza, los teólogos finalmente habían decidido en pro de un bautismo válido de todos los moriscos.

Para los efectos de la maquinaria eclesiástica que se había apoderado del tema morisco, de todos modos no tenía importancia en qué forma se había impartido el sacramento. El sofisma teológico con que se justificaba la aplicación de la fuerza al fin y al cabo en el único sacramento que había recibido el mismo Señor, ilustra más que otros datos la atmósfera de intolerancia religiosa de la época. La fórmula decía que aunque el bautismo de los moriscos se había impartido bajo circunstancias a veces abominables, sí era válido según las leyes de Dios porque de esta manera Dios convierte al buen lo malo 5. Esta falsa ineptitud —pues no se trata de otra cosa— selló la suerte de los moriscos.

El haberse tocado con las aguas sacramentales para los moriscos tenía una consecuencia doble. Por un lado se encontraban expuestos al control colectivo de la comunidad de los cristianos viejos en lo que tocaba al cumplimiento de los deberes religiosos, y por otro caían en manos de la Inquisición en cuanto se les notaba el menor signo de incumplimiento o peor, de practicar su religión ancestral. Contra moriscos no bautizados el Santo oficio no había podido hacer nada porque su trabajo estaba dirigido «contra la herética pravedad» como reza su título oficial. Ahora de repente tenía que ocuparse de gentes que en realidad no habían sido cristianizados y querían cristianizarse y que simplemente por medio de unas ceremonias enigmáticas para un musulmán habían sido forzados de cambiar no sólo su religión sino el hábito de su vida 6. Si algo enojaba al «cristiano viejo» era este hábito de vida diferente de los moriscos, aquel complejo de comportamiento desviante que la Inquisición en sus protocolos denomina «indicios de apostasía».

La gama de estos indicios, por lo demás una rica fuente para el estudio del folclor hispano-islámico, va desde el cumplimiento de preceptos religiosos 7, tales como la ablución ritual, las oraciones y el ayuno del ramadán hasta delitos quasi inocentes como podían ser ciertas formas de preparar la comida, vestimenta de mujer y piezas musicales. Las actas inquisitoriales, especialmente de los tribunales de Toledo 8 y de Valencia que llevaron la mayor carga de esta tarea ingrá, están llenas de las acusaciones más curiosas y extrañas. Todo indica sin embargo que el Santo Oficio empezó pronto a cansarse de esta materia tan propicia para denuncias malévolas.

En la literatura científica moderna y en la de divulgación popular todavía más, se ha hecho casi un tópico pintar la labor del Santo Oficio como nefasta y mayormente responsable del exacerbamiento de las luchas religioso-culturales en la Península del siglo XVI 9. Mientras queda fuera de duda el gran respeto, a veces incluso la adhesión que gozaba el tribunal entre muchos contemporáneos tampoco se puede dudar del teror que ejercían los inquisidores en diferentes estratos de la sociedad. Pero de ahí a hacerlos responsables de la suerte histórica de grupos demográficos enteros, como los moriscos, hay un gran paso De un examen por muy somero que fuese, de la práctica punitive de la Inquisición contra moriscos resulta que aquella no era más severa que contra otros «disidentes» y sobre todo, que la Inquisición misma como institución casi no tenía parte en la manía persecutoria que se había desatado contra los moriscos después de 1570 10. La Inquisición sólo era el eslabón final de una cadena fatídica de intolerancia, envidia y odio abierto.

Los tribunales no eran ni constantes en su labor anti-morista por causa del simple hecho que dependían de denuncias serias ni tenían el personal para llevar a cabo campañas largas de descubrimiento de un Islam practicado a escondidas.

Prueba de ello es el hecho de que los arquitectos auténticos del clima anti-morisco, los incitadores del odio no eran precisamente inquisidores. Eran en primera línea aquellos «misioneros» que habían visto frustradas sus esperanzas para una conversión voluntaria y sincera de los moriscos teniendo que reconocer el fracaso total de sus esfuerzos. Había casos donde este desengaño amargo en boca de cier- tos eclesiásticos se expresa en formas inauditas, como por ejemplo en la extraña propuesta de castrar a todos los moriscos para impedir la proliferación de una religión que la creía vencida definitivamente 11. Que esto no era el caso, los párrafos en pueblos moriscos podían constar a diario e igualmente que todo el instrumental de terror que había desarrollado la sociedad viejo-cristiana para suprimir el último vestigio de una forma heterodoxa de existir en España no bastaba para

---

4 La formulación de este programa se encuentra en el famoso «Memoriales» de Núñez Muley; ed. y com.: K. GARRAD, The original Memorial of Don Francisco Núñez Muley, en: Atlante (Londres) 2.4.1954, págs. 198-226. Núñez Muley, de una vieja familia granadina noble, se había educado como paje en casa del arzobispo Talavera, únco portavoz de la tolerancia para con los moriscos en el estamento eclesiástico.
5 El autor no es otro que San Luis Beltrán quien lo formuló con recurso (estrado) a Santo To- más. T. HAFERHORN DONGHI, «Un conflicto nacional...», en: CHE 1955-57, pág. 87 (Buenos Aires).
6 Fundamental para el tema: J. CAIO BAROJA, op. cit., cap. 4.
7 A base de la literatura aljamiada (que sin embargo presenta una vista algo idealizada) y de protocolos inquisitoriales reunidos magisterialmente en: P. LONGOS, Vida religiosa de los moriscos, Ma-
9 tos moriscos (Ms. 4593 BN Madrid), Madrid, 1981.
10 P. WIEDENHEIT, Islam unter der Inquisition, Wiesbaden, 1971, págs. 75 ss. «Temas de la acusación».
11 De esta tendencia tampoco se escapa el «clásico» de los historiadores de la Inquisición, HIs-
quebrar la conciencia religiosa individual de los moriscos. El problema de base era uno de falta de entendimiento como es obvio en estos casos. Los «misioneros» no comprendían o no podían comprender las fuentes de la resistencia musulmana y todavía peor, no comprendían que la conversión al cristianismo para los moriscos en colectivo como individualmente tenía poco de atractivo bajo las circunstancias reinantes. Por muy paradójico que esto nos parece hoy, no había modo de ver las cosas de otra manera, ya que la situación del morisco bautizado empezaba considerablemente en comparación con su estado anterior para no mencionar en comparación con la tolerancia relativa que habían gozado los mudéjares en territorio cristiano hasta el siglo XIV. Por muy contradictorio que parezca hay que reconocer que el acto del bautismo para muchos moriscos equivalía su condena ipso facto. Significaría simplificar ilicitamente las cosas si se pensara para cada caso en el quemadero de la Inquisición. Esta pena última se ha aplicado —según el testimonio de los archivos— sólo para los «dogmatizantes», término con que se designaban los alfaques, es decir, los pocos eruditos en la religión islámica que se habían quedado en España después de la toma de Granada 12. La condena del morisco bautizado por norma general no consistía tanto en la amenaza inquisitorial que esa condena podía suponer en el caso de que el bautizado no se mantuviera en la fe de su bautismo, sino en el estigma de pertenecer a la clase de los «cristianos nuevos». Estos cristianos a prueba o a medias caían en la red de un control social tan estrecho que estrangulaba casi cualquier expresión de la personalidad del neófito. Si uno se vestía de tal o cual manera, si prefería tal o cual gusano 13 o se lavaba en ciertos días de la semana (¡lo más sospechoso de todos los indicios exteriores!), siempre se le interpretaba como signo de adhesión a su religión anterior. En esta situación incluso moriscos sinceramente convertidos tenían que desesperar. Parece lógico que muchos moriscos trataran de escapar de la tensión constante que se había apoderado de sus vidas hacia formas de existencia incontrolables como bandidos, saltarines, etc. Todo terminaba en un circulo vicioso. Una vez capturados no sólo tenían que enfrentarse con la justicia civil sino también con la eclesiástica y al final había pocas diferencias entre una muerte en las minas de Almadén o en las galeras del duque de Lerma 14.

Ambientes tan excepcionales de terror no nacieron de un sentimiento difuso ni de la muy citada «mentalidad colectiva». Siempre son resultados de una campaña premeditada y organizada por grupos con intereses determinados. El problema para el historiador consiste en averiguar la composición efectiva del grupo incitador de campañas y de naturaleza concreta de sus intereses, es decir, su móvil principal. En el caso de las campañas antimoriscas tienden por empezar bajo Carlos V para terminar bajo Felipe III los protagonistas no son tan difíciles de encontrar, gracias mayormente a su producción literaria.

La literatura anti-moriscas del siglo XVI es un conglomerado curiosísimo y muy heterogéneo de tal llamados «informes», tratados con aspiración científica y panfletos con clara intención demagógica. Se trata de un cuerpo literario hasta ahora prácticamente no estudiado por los especialistas 15, seguramente a causa de su evidente valor bajo en pleno Siglo de Oro. El denominador común de estos escritos puede describirse como el de odio ardiente, expresado en un desenfrenado verbal sin paralelo en la época contra toda forma de existir que no fuera la de «cristiano viejo», un modelo ideal de persona, sumisa a toda forma de autoridad y en especial a la de la iglesia 16. Son hombres de la iglesia, en su mayoría frailes que con estos textos que en sus pasajes peores apelan a los instintos más bajos, se declaran portavoces del sentimiento anti-morisco. Aunque no se ha investigado aún el grado de influencia real que han ejercido sobre las decisiones gubernamentales, queda fuera de duda sin embargo que prepararon efectivamente la expedición violenta de toda una cultura hispánica del suelo de la Península.

Los «informes» que parece que más influyeron la política oficial de la corona en el tratamiento del problema morisco y que por su contenido y por el peso de sus autores se elevan algo sobre el promedio son de pluma de obispos. El más conocido tal vez de ellos es el cardenal de Valencia, Juan Ribera, hoy venerado como beato por la iglesia 17. Sus textos son relativamente moderados en comparación con sus análogos que tienen como autores tres titulares ordinarios de la sede episcopal de Segorbe, tierra entonces de alta concentración morisca por la extensión de los latifundios que dependían de esta mano de obra barata.

En el texto más importante de este género, el «Informe del Obispo de Segorbe sobre la reformación de los Moriscos» que su autor Juan Bautista Pérez 18 dirige a Felipe III, no sólo presenta un resumen del fracaso total de las campañas de cristianización entre los moriscos sino se procede a proponer también todo tipo de «remedios» de la situación. Aquí sólo dos artículos de capítulos: cap. 18 «Del quitarles los hijos», idea siniestra que falló por falta de familias que hubieran aceptado estos niños, y cap. 16: «Del destierros de España», extraña proposición de un pastor de la iglesia para deshacerse de una parte de su gremio. Los demás «memoriales», uno del obispo Martín de Salavieja 19 quien había precedido a Pérez en la sede de Segorbe y otro del también obispo Feliciano de Figueroa 20.

13 Véase el prólogo a la primera edición de CÁCERES, op. cit. 16. Ibí., pág. 121.
14 Gobernó su arquidiócesis de 1568 a 1601. Acerca de sus dos «memoriales» vs. P. BONORAT Y BARRACHINA, Los moriscos españoles y su expulsión, 2 vol., Valencia, 1901 (la colección de fuentes más importante), vol. II, pág. 33 ss.
17 Véase el prólogo a la primera edición de CARRO, op. cit. 16. Ib., pág. 121.
19 Véase el prólogo a la primera edición de CÁCERES, op. cit. 16. Ibí., pág. 121.
20 Véase el prólogo a la primera edición de CÁCERES, op. cit. 16. Ibí., pág. 121.
quien le sucedió, son absolutamente del mismo tenor. Es una literatura de desengaño misionero que se desahoga en gritos de venganza.

Si los escritos de estos prelados ya demuestran toda la inclemencia de que era capaz la «ecclesia triumphans» —por muy explicables que ésta fuera humanamente hablando— y mientras en estos memoriales todavía predomina el tono de amargura y del despecho parental (cum grano salis), otro autor anti-morisco personifica los extremos a donde puede llevar el odio producto del desencanto personal. Se trata del dominico Jaime Bleda quien, en un estilo similar que su hermano de hábito, Fray Marcos de Guadalajara, aunque superando a éste en la dureza de su lenguaje, da tienda suelta a sus escritos a los abismos de un resentimiento anti-morisco sin par en todo el género de esta literatur. Aunque los panfletos de Bleda se publicaron cuando la expulsión de los moriscos ya estaba consumada, se puede ver en él uno de los grandes demagogos de la época y arquitecto del sentimiento anti-morisco que a principios del siglo XVII se habla apoderado de toda España no-musulmana. Sus textos parecen antes sermones públicos que escritos meditados.

Lo que Bleda enfurece en el alma y contra lo que tira sus peores invectivas es la resistencia silenciosa de los moriscos, aquella «ciega obstinación» como la llama que desesperaba a los misioneros más experimentados y de buena voluntad. Bleda sabe muy bien que esta forma de rechazo interior que encima se disfraza con una obediencia exterior, es la más difícil de vencer, para no decir, demostrar la intención siniestra. Para los moriscos bautizados a la fuerza era esto el último medio de conservar su identidad a que podían recurrir en su situación de indefensidad total, siendo autorizado además por la doctrina islámica con el nombre de «taquía» (disimulación). Los frailes misioneros y sobre todo la Inquisición conocía a medias esta doctrina pero en realidad no la comprendieron a causa del diferente concepto de marruto en ambas religiones. La lucha contra esta mutalla invisible e impalpable de una resistencia que simplemente consistía en la no-aceptación de lo ofrecido —que de todos modos era bien poco— con cumplimiento simulacro de ceremonias católicas —por libre de sentido alguno que habían de parecer a los moriscos no educados en la fe—, Bleda se convierte para nosotros insospechadamente en una fuente de primer orden para el estudio de una minoría heterodoxa bajo presión extrema. Como no tenemos demasiados testimonios directos de la resistencia oculta de los moriscos, con excepción de las confesiones bajo la amenaza de las torturas inquisitoriales lo que invalida claramente su valor, los datos que aporta el fraile con todo lujo de detalles echan una luz muy interesante sobre esta lucha desigual. Cuenta Bleda por ejemplo cómo los moriscos de su distrito que habían llegado a aborrecer el bautismo como un rito de magia maligna porque a virtud del sacramento podían terminar en la hoguera, presentaban un mismo niño varias veces al sacerdote para que le bautizase para así ahorrarles el sacramento a otros niños de quienes el cura sabía que habían nacido. Artimañas de esta clase, entre ingenioso y sacrilego, enriquecieron a los frailes misioneros con tanta violencia que deseaban cortar la llaga morisca con hierro candente del cuerpo español. El despliegue desenfrenado de su indudable talento polémico extraordinario convierte a Bleda en una figura algo anacrónica para su época. En lo desmesurado de su lenguaje que no rehúye de las acusaciones más absurda contra los objetos de su odio sobrevive el espíritu de cruzada que había dominado la última fase de la Reconquista, aquella que puso fin al período más preclaro del medievo español cuando dinastías cristianas como musulmanes, un Alfonso VI como un Abdurrahman III se denominaban «señor de las tres religiones». Sería injusto sin embargo considerar a Bleda y a sus congéneres como «la iglesia». Parece mucho más convincente tomarle como portavoz de unos intereses muy concretos.

Si existía un interés concreto para expulsar a los moriscos, éste seguramente no era de índole espiritual. Los moriscos mismos no eran muchos ni misionaban de su parte, al menos una vez dispersados en toda la Península. En manos moriscas no había riquezas y en el fondo nadie podía ganar con la expulsión. Entonces ¿por qué la polémica tan furibunda? Las fuentes históricas a nuestra disposición —incluyendo las actas de la Inquisición— que de su parte no favorecía ninguna solución «final»— presentan un cuadro no muy simple de desvelar de corrientes contradictorias y de móviles ocultos. Viendo los testimonios en su conjunto hay ciertos indicios que nos hacen suponer una animosidad anti-artoscrática entre el pueblo común cuyos protagonistas se han hecho los frailes mendicantes, de extracción común también por regla general. Los que perdían efectivamente con la expulsión de los moriscos eran —aparte de éstos mismos— los dueños de los grandes latifundios en tierras de Valencia y Aragón, recibidos en la Reconquista. Su cultivo dependía mayormente del peonaje morisco, especialmente de los especialistas de regadío. Debido a cierto tipo de «simbiosis» es decir, de una dependencia mutua en lo económico entre señores y labradores, se había desarrollado en estos latifundios o en algunos de ellos una relativa y muy condicionada tolerancia religiosa. Esta tolerancia no hay que imaginarla como activa sino que consistía más bien en un «no querer ver lo obvio que en otra cosa. En uno que otro caso conocemos detalles de este desinterés por las actas de la Inquisición. Aunque el anonimato severo del tribunal —su principio más consa-

21 Bleda habla como ex-párroco de moriscos que había sido!
23 Para los detalles ilistológicos: Encyclopaedia des Islam (1.ª ed.), Leiden, 1913 ss., i.v. (existe ed. francés) y DRESSE ROFF, op. cit., págs. 131 ss.
24 Cronica, pág. 881; citado por H. Ch. LEA, The Moriscos of Spain: their conversion and expulsion, Londres, 1901, págs. 203, nota 1. La práctica mencionada está confirmada en protocolos del Sto. Oficio.
26 La convivencia más o menos pacífica en los dominios grandes enfadaba a muchos observadores contemporáneos. Decían algunos incluso que había que «cristianizar» primero a los dueños antes de extirpar la herejía de los súbditos. V. BORNAT, op. cit., 1, pág. 542 y CARO BARUA, op. cit., pág. 19.
EL ÉXITO DEL DIALOGO HUMANISTA EN LA SEVILLA CAROLINA

JACQUELINE SAVOYE-FERRERAS
Universidad de París X - Nanterre

La floración de Diálogos humanísticos en la Sevilla Carolina es realmente notable cuantitativamente hablando: de los 79 autores que escriben Diálogos en castellano a lo largo del siglo XVI, coincidiendo con el reinado de los dos primeros Habsburgos, 10 de ellos publican en Sevilla entre 1531 y 1551, y especialmente en la década del 40 para 8 de ellos. Convie ne apreciar semejante abundancia a su justo valor, es decir, en función de los límites editoriales de la época, abundancia que refleja de modo significativo, creo, la efervescencia intelectual de la Sevilla de entonces, cuanto más que se trata de obras escritas en castellano y en forma dialogada con la intención implícita o la voluntad explícita de alcanzar al mayor público posible.

Se trata de las siguientes obras, por orden cronológico:

- En 1531 se imprime el Norte de los estados, del Padre Francisco de Osuna, obra que se reeditará en Burgos en 1541 y 1550.

- En 1536 el Diálogo llamado pharmacodium del famoso médico sevillano Nicolás Monardes.

- En 1543 la Suma de doctrina cristiana, del Doctor Constantino Ponce de la Fuente, obra reeditada en Sevilla en 1544, en 1545 y en 1551.

- En 1544 el Despertador del alma, obra anónima.

- En 1547 la Summa de philosophia natural, única edición conocida pero «nuevamente sacada» según anuncia su autor Alonso de Fuentes.

— Los Colóquios del Magnífico caballero Pero Mexía, editados también el mismo año en Zaragoza; habrá otra edición en Sevilla en 1548 y seguirá reeditándose numerosas veces esta obra: 4 veces en Sevilla de las 6 hasta finales de siglo.

- En 1550 el Saludable y devoto Diálogo entre un penitente y un confesor, obra anónima.

— El Tratado llamado Argumento de vida de Juan de Molina.

27 El caso más espectacular es el del almirante de Aragón, D. Sancho de Cardona, que se procesó en 1540. Boronat, op. cit., I, págs. 443-469.


1 Véase J. M. López Piñero: Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI-XVII, Barcelona, Labor, 1979, en particular el cap. III. Hay además muchas referencias interesantes en torno a la vida intelectual sevillana en el cap. II.