

Dos destinos trágicos en paralelo.

Los moriscos de España
y los indios de América

Louis Cardaillac



El Colegio de Jalisco

DOS DESTINOS TRÁGICOS EN PARALELO.
LOS MORISCOS DE ESPAÑA Y LOS INDIOS DE AMÉRICA

INVESTIGACIÓN

Asociados numerarios de El Colegio de Jalisco

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
Gobierno del Estado de Jalisco
Universidad de Guadalajara
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Ayuntamiento de Zapopan
Ayuntamiento de Guadalajara
El Colegio de México, A.C.
El Colegio de Michoacán, A.C.
Subsecretaría de Educación Superior-SEP

José Luis Leal Sanabria
Presidente

María Alicia Peredo Merlo
Secretaria general

DOS DESTINOS TRÁGICOS EN PARALELO.
LOS MORISCOS DE ESPAÑA Y LOS INDIOS DE AMÉRICA

Louis Cardaillac

Prólogo de Mercedes García-Arenal



909.5 C266d

Cardaillac, Louis, 1933-

Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América / Louis Cardaillac ; [pról. de Mercedes García Arenal]. -- 1ª ed. -- Zapopan, Jal. : El Colegio de Jalisco, 2012.

416 p. ; 21.5 cm. -- (Colección Investigación)

Contenido: Prólogo / Mercedes García Arenal -- Presentación -- Introducción. Moriscos e indios, un destino común -- Primera parte. La conversión y evangelización de moriscos e indios -- Segunda parte. Las lenguas de los moriscos y de los indios -- Tercera parte. Un abanico de reacciones de moriscos e indios frente a la política de los cristianos -- Cuarta parte. Diversos aspectos en la aculturación y la convivencia -- Conclusiones. Los desheredados de la historia.

Bibliografía: pp. 375-413.

ISBN 978-607-7770-54-1

1. Historia Universal - Siglo XVI. 2. Moriscos - España - Granada - Historia - Siglo XVI. 3. España - Historia - Periodo árabe, 711-1492. 4. Musulmanes - España - Historia - Siglo XVI. 5. España - Historia - Felipe II, 1556-1598. 6. Granada (Reino) - Historia. 7. Indios de México - Historia - Siglo XVI. 8. México - Historia - Descubrimiento y conquista, 1517-1521. 9. Conversión religiosa. 10. Persecución. 11. Inquisición. 12. Identidad cultural. 13. Aculturación.

I. García Arenal, Mercedes, pról.

© D.R. 2012, El Colegio de Jalisco, A.C.

5 de Mayo 321

45100, Zapopan, Jalisco

Primera edición, 2012

ISBN: 978-607-7770-54-1

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

A dos maestros que iluminaron nuestro camino:

*Al profesor Mikel de Epalza, islamólogo e historiador,
gran conocedor de los moriscos y su tiempo;
su recuerdo queda grabado.*

*Al doctor Miguel León-Portilla,
eminente especialista del mundo de los indígenas mexicanos.*

ÍNDICE

Prólogo	13
Presentación	19
INTRODUCCIÓN. MORISCOS E INDIOS, UN DESTINO COMÚN	25
Dos pueblos vencidos	25
Dos suertes paralelas	39
Los poderes y sus fobias: en España y en América, el mismo miedo al otro	43
Los límites del paralelismo	47
CONCLUSIÓN	49
Primera parte. La conversión y evangelización de moriscos e indios	
I. LA EVANGELIZACIÓN, UNA MISMA META EN ESPAÑA Y EN LAS INDIAS	53
Paralelismos en la empresa evangelizadora	53
Comentarios aclaratorios de fray Jerónimo de Mendieta	56
Diferencias esenciales de unos y otros frente a la evangelización	68
II. LAS GRANDES ESTRATEGIAS EVANGELIZADORAS	81
Actuar con firmeza	81
Actuar con benevolencia	83
Metas privilegiadas	87

III. LA EDUCACIÓN RELIGIOSA DE MORISCOS E INDIOS	101
El adoctrinamiento de los moriscos	101
El adoctrinamiento de los indios	110
Dos discursos religiosos subyacentes que dificultaron la asimilación y perjudicaron la evangelización	116
IV. LAS GRANDES ETAPAS DE LA EVANGELIZACIÓN	121
La evangelización de los moriscos	121
La evangelización de los indios en Nueva España	136
Dos frailes ejemplares	151
Los jesuitas y su labor evangelizadora	157
V. LA INQUISICIÓN EN AYUDA DE LA EVANGELIZACIÓN	165
El Santo Oficio frente a los moriscos de España	165
El Santo Oficio y los indios	176
La Inquisición en Perú y en Cartagena de Indias	186
Segunda parte. Las lenguas de los moriscos y de los indios	
INTRODUCCIÓN. UN PROLONGADO DEBATE ACERCA DE LAS LENGUAS DE UNOS Y OTROS	191
I. LA LENGUA DE LOS MORISCOS	193
El punto de vista del poder	193
El punto de vista de la Iglesia	198
El punto de vista morisco	204
II. LA LENGUA DE LOS INDIOS	211
La Iglesia y las lenguas indígenas	211
La política de la castellanización	218
La política lingüística: dos conceptos etnográficos enfrentados	221
Papel ambiguo de los intérpretes	224
Política lingüística en los siglos XVII y XVIII	227

III. Y DESPUÉS...	231
Las lenguas de los moriscos después de la expulsión	231
Las lenguas de los indios hoy	236
Tercera parte. Un abanico de reacciones de moriscos e indios frente a la política de los cristianos	
I. REACCIONES EXTREMAS: SUBLEVACIONES Y REVUELTAS	247
Reacciones violentas de los moriscos	247
Reacciones violentas de los indios	256
II. REACCIONES INTERMEDIARIAS PROPIAS DE CADA GRUPO	271
La <i>taqiyya</i> morisca	271
La disimulación indígena	278
Una doble vida: cristianos en lo exterior pero fieles a sus creencias en lo interior	286
Disimulación indígena en Perú	289
III. AL NIVEL DE LAS MENTALIDADES. PROFETISMO Y MESIANISMO, TABLAS DE SALVACIÓN	293
En el caso de los moriscos	293
En el caso de los indios	300
IV. CASOS DE ASIMILACIÓN COMPLETA	305
Entre los moriscos	305
Entre los indios	311
Cuarta parte. Diversos aspectos en la aculturación y la convivencia	
I. MORISCOS E INDIOS ENTRE DOS CULTURAS	317
La literatura aljamiado-morisca	317
Los códigos de los indígenas	322

II. ACERCAMIENTOS EN EL ARTE: EL MUDÉJAR Y EL TEQUITQUI	329
El mudéjar	329
El tequitqui	333
III. EL SINCRETISMO: UN REFUGIO Y UNA DEFENSA	339
El caso de los moriscos	339
Un caso de sincretismo común entre moriscos e indios: la adopción del culto de Santiago	344
Conclusiones. Los desheredados de la historia	
I. EL PODER ESCRIBE LA HISTORIA.	
MORISCOS E INDIOS NO TIENEN HISTORIA	359
Los moriscos	363
Moriscos e indios, dos pueblos en busca de identidad	371
BIBLIOGRAFÍA	375

PRÓLOGO

En 1977, Louis Cardaillac publicó su primer libro producto de una tesis doctoral, de esas monumentales *thèse d'état* que hacían los franceses en aquella época. Apareció con el título de *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*¹ prologado por Fernand Braudel. Apareció tan sólo un año antes del libro que, junto con el de Cardaillac, ha constituido desde entonces la base y la referencia ineludible de todo estudio acerca de moriscos: el de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*.² Son años importantes para la historiografía modernista coincidente con una nueva eclosión de estudios respecto de las minorías religiosas y de la Inquisición.

En 1979 se publicó una traducción realizada por mí de dicho libro en la editorial Fondo de Cultura Económica (FCE), con el título *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico*, mismo que tuvo un éxito inmediato y una gran difusión. Yo había presentado mi tesis doctoral casi al mismo tiempo (y publicado una parte de ella en *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*)³ y me encontraba en uno de esos periodos de entre becas que tanto angustian a los investigadores en ciernes, por lo cual acepté de muy buena gana el encargo del FCE. Dedicué mucho tiempo y atención al libro de Cardaillac puesto que además una parte de él estaba basado, como mi propia tesis doctoral, en documentación de la Inquisición de Cuenca, lo cual confería a la tarea de traducción un interés añadido y una intimidación especial con el texto. Ese tiempo

¹ Louis Cardaillac. *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*. París: Klincksieck, 1977.

² Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Revista de Occidente, 1978.

³ Mercedes García-Arenal. *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo XXI, 1978.

(necesariamente pausado, lo hacía en una máquina de escribir portátil) y esa atención que dediqué a su texto, la lectura fina y detallada que me obligó a hacer de sus diversos aspectos, me llevó a apreciar en profundidad la riqueza de sus múltiples propuestas. La cercanía con este libro y la familiaridad que adquirí con él, lo mucho que aprendí al realizar esta tarea de traducción (a la que se sumó el contacto personal y el intercambio, siempre generoso y entrañable por parte de Louis Cardaillac), me ha acompañado a lo largo de los años y ha estado muy presente en mi propio trabajo; un agradecimiento que me ha animado a aceptar la amable invitación de Cardaillac a prologar ahora este libro bucle de toda su trayectoria profesional. No tengo otros merecimientos para hacerlo y hay que reconocer que Cardaillac baja mucho la categoría entre el prologuista de su primer libro y el de éste.

Aquel primer libro de Cardaillac se trataba, se trata, de un libro extraordinario, profundo y rico, lleno de sugerencias que siguen en absoluta vigencia; muy innovador metodológicamente. De hecho, creo que es el título referente a moriscos más citado y más utilizado en la historiografía acerca de la dicha minoría durante los más de treinta años que han transcurrido desde su publicación; un libro insoslayable para los que nos dedicamos al estudio de las minorías de origen islámico en la Península. Era además entonces, un libro profundamente novedoso y atípico en el panorama de los estudios sobre los moriscos.

Durante los años setenta primaba en España la historia social, la historia económica y cuantitativa, así como todos los aspectos de la historia que se habían desarrollado durante el impulso dado por el marxismo a una historiografía que había producido grandes avances. Pero en cambio, en España en particular, apenas se hacían estudios de historia religiosa o de religiosidad (con alguna excepción brillante como Julio Caro Baroja, autor de un libro importantísimo de los moriscos de Granada); materias que, como la teología o la historia de la Iglesia, se dejaba en manos de historiadores pertenecientes al clero o a las órdenes religiosas. También los estudios cuyo tema era la Inquisición tenían un afán cuantitativo, de historia económica, de procedimiento jurídico. Aparte de que era ese el tipo de estudios predominante en la época, era también la manera de soslayar el debate, fuertemente ideológico, producido desde el siglo anterior entre liberales y tradicionalistas en torno del grado de perniciosidad y crueldad del Santo Oficio y los efectos de su actuación para

la historia social, intelectual y religiosa de España. Fueron precisamente estos años, el final de la década de los setenta, en los que se inició una renovación de los estudios sobre la Inquisición española, renovación que suele fecharse debido a un gran congreso que tuvo lugar en Cuenca en 1978, cuyos trabajos editó Joaquín Pérez Villanueva bajo el título *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*.⁴ Evolución a la que contribuiría otra vez el propio Cardaillac con la dirección, llevada a cabo con la asistencia de Bernard Vincent, de un volumen colectivo titulado *Les morisques et l'Inquisition*⁵ que en cierto modo se originó en un congreso organizado por él en la ciudad de cuya universidad era profesor, Montpellier, en 1983. Los resultados de ese congreso fueron editados por el propio Cardaillac en un volumen titulado *Les morisques et leur temps*.⁶

Volviendo a *Morisques et Chrétiens*, su innovación consistía en hacer una historia cultural y religiosa sobre la base de dos tipos de fuentes que hasta entonces no se habían cruzado. Por un lado, el material de los procesos inquisitoriales (por lo general documentación usada por historiadores) y, por otro, la literatura aljamiada (coto entonces de filólogos hispanistas interesados prioritariamente en los aspectos lingüísticos y dialectológicos de los textos, por ellos editados). Sobre todo, Cardaillac puso por primera vez sobre el tablero, de manera sistemática, la abundantísima literatura aljamiada de polémica religiosa, hasta entonces apenas conocida y escrita después de la expulsión de 1614 desde el destierro en Marruecos y en Túnez. El resultado fue, entre otros, la descripción rica y compleja de un medio polémico; es decir, de una situación social y cultural durante todo el siglo morisco, en que los gestos cotidianos, la comida, la higiene, la sociabilidad, la risa, las opiniones políticas, las alineaciones, tomas de postura y el miedo incluso mucho más allá de las creencias dogmáticas y la práctica ritual, eran polémicos. Se producían en un contexto de enfrentamiento y resistencia, pero también de reflejo mutuo y de deseo de imponer la propia verdad, de prevalecer sobre el *otro*. Un medio polémico en que cada parte se definía por contraposición al *otro* y mirándose en el espejo del *otro*. Unos textos, los de polémica religiosa, estaban escritos

⁴ Joaquín Pérez Villanueva (ed.). *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

⁵ Louis Cardaillac (dir.). *Les morisques et l'Inquisition*. París: Publisud, 1990.

⁶ Louis Cardaillac (ed.). *Les morisques et leur temps*. París: CNRS, 1983.

en aljamía (es decir, en castellano con alfabeto árabe) en la Península, y en castellano y con grafía latina cuando eran escritos por moriscos en Túnez: una literatura escrita por y para moriscos y una polémica religiosa dirigida al interior de las propias comunidades para reforzar argumentos, mantener la creencia, luchar contra el adoctrinamiento cristiano y la falta de recursos para adquirir conocimientos islámicos: textos de construcción de identidad y de exclusión. Las declaraciones de testigos o de reos ante el tribunal del Santo Oficio y la literatura escrita por los moriscos, coincidían en poner de manifiesto su voluntad por constituirse en una comunidad de creencia, en una “comunidad de emoción” para usar el término, ahora frecuente, acuñado por Bárbara Rosenwein para referirse a comunidades vinculadas por lazos emotivos más que propiamente por lazos ideológicos o religiosos. El problema no era sólo que los cristianos odiaran a los moriscos y que con ello los forzaran a marginarse, sino también que entre los moriscos había un claro intento por crear una identidad propia, una identidad de comunidad distinta, pero a menudo definida “a la contra” de la identidad mayoritaria cristiana al tiempo que incorporaban inevitablemente no pocos elementos de ésta.

Otra cuestión que resultaba excepcional en el panorama de los estudios moriscos de la época mencionada es que Cardaillac hacía uso de fuentes árabes y ponía atención no sólo en los libros árabes de los moriscos sino, y sobre todo, abría una línea de trabajo al identificar las fuentes árabes de la producción aljamiada y castellana de los moriscos. Colocó esta producción en el contexto de la literatura arabo-islámica y estudió de manera conjunta a los moriscos de antes y después de la expulsión. Trazó cuestiones tales como los contactos de los moriscos con los protestantes, tanto de posibles alianzas políticas como de empatía en las creencias, ambas enfrentadas al catolicismo y con puntos en común, o el rechazo del culto a las imágenes y la confesión oral. Es decir, abrió toda una serie de caminos que en años posteriores se han revelado extraordinariamente fecundos: ahí están los trabajos de P. S. van Koningsveld y G. A. Wieggers, Luis Bernabé Pons, Luce López Baralt, Carmen Barceló, Ana Labarta y de tantos otros que somos deudores en distinta proporción o que, sencillamente, hemos avanzado por los caminos que se abrieron o indicaron en aquel libro.

La obra que tiene el lector ante sí, y a pesar de un traslado geográfico hasta la América novohispana, parte evidentemente de preocupaciones e intereses

que han acompañado toda la trayectoria de Cardaillac. El autor sale de los límites trazados artificialmente por disciplinas académicas (casi mejor, por departamentos dentro de las facultades) al adentrarse en cuestiones de la América hispana. Es un libro que no parte sólo de una investigación nueva o de un giro radical en el tema estudiado: ya en el año 1976, Cardaillac se había sentido atraído por el tema con la publicación de un artículo titulado “Le problème morisque en Amerique” en los *Mélanges de la Casa de Velasquez*, basado en documentación inquisitorial de los tribunales de México y Lima, en el que buscaba procesos por criptoislamismo y que seguía los trazados de Robert Ricard.

En el presente volumen, y solventada ya la cuestión de la casi inexistencia de moriscos en América, Cardaillac presenta una comparación ajustada del tratamiento de ambos grupos, moriscos e indios, por parte de las autoridades civiles y religiosas de la monarquía hispana. Se trata de un libro que obliga a replantear formas de entender el pasado que parecían bien explicadas en líneas generales, ya que nos muestra de qué modo se adoptaron una serie de mecanismos puestos en marcha en la Península Ibérica y se adaptaron a sociedades que no habían conocido a moros ni a judíos. Al realizar una equilibrada labor de síntesis, Cardaillac emprende una comparación de los métodos y etapas de evangelización, de los conceptos de idolatría y de herejía, del tratamiento del árabe y de las lenguas indígenas americanas, así como su utilización para las tareas educativas y misionales: éstos son los principales ejes del libro. Todo ello protagonizado por el ejemplo ineludible que la experiencia granadina y la ocupación del Reino de Granada tuvieron para el caso novohispano, experiencia siempre presente que se vio reforzada por la actuación en México de personas y de familias que habían desarrollado carreras previas en Granada y en Valencia. Al final, lo que se decanta de este excelente libro es una claridad manifiesta respecto de ciertas características de la sociedad hispana de entonces, es decir, de la sociedad mayoritaria en la Península y predominante en Nueva España, con sus obsesiones de honra y limpieza, su temor a la mácula teológica, pero también a la infiltración de una sangre impura y por lo tanto, su obsesión genealógica; a la deturpación y la corrupción que se sentía en el contacto con quienes presentaran alguna diferencia, todo ello acuñado en términos de ortodoxia religiosa y vigilado, aquí y allende los mares, por la Inquisición. Pero quizá no deba enfocarse la cuestión desde el ángulo

exclusivo de raza o de religión, que son los dos ejes que la sustentan. Ambos grupos estaban llamados no sólo a comportarse como buenos cristianos sino también a sostener la hacienda real y a cumplir con obligaciones sociales y políticas repartidas muy desigualmente, es decir, los dominados y sus poderes. El libro que aquí tenemos llevará al lector a reflexionar sobre todo ello.

Mercedes García-Arenal

PRESENTACIÓN

En la producción de los investigadores existen dos clases de obras. Están las que se escriben sobre la marcha y que son producto de preocupaciones del momento; éstas se concretan en una publicación nada despreciable, desde luego, pero al salir a la luz, la investigación se considera como concluida y en la próxima se abordará un nuevo tema. Hay otras publicaciones que marcan un hito y que antes de tomar la forma de un libro, de un artículo o de una ponencia, han sido llevadas en la mente del investigador por largo tiempo, a veces varios años; suponen una gestación lenta y el tema puede ser reactivado en diversas ocasiones después de haber sido dejado de lado en otros periodos.

Es el caso de este libro, *Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América*, que presento hoy a los lectores. El tema suscitó mi interés desde 1976, cuando en el primer Congreso de historia de Andalucía conocí a un joven historiador granadino, Antonio Garrido Aranda, que en aquella época estaba publicando precisamente acerca de moriscos e indios. Le manifesté mi interés por sus investigaciones. Unos meses más tarde me mandó una larga carta en la que me presentaba sus más recientes trabajos y me enviaba separatas de sus artículos.

No podía sospechar entonces que esta preocupación por el tema me acompañaría a lo largo de mis años de universitario. La verdad es que con cierta periodicidad llegaban a mi conocimiento trabajos que me aportaban nuevas luces sobre este paralelismo en la evangelización de indios y moriscos. En los años setenta descubrí dos artículos de Robert Ricard referentes a la temática: uno de ellos, ya publicado desde 1931, se titula precisamente “Indios y moriscos (notas sobre algunos procedimientos de evangelización)”. En aquellos años llegó también a mis manos la tesis del hispanista-americanista

Pierre Duviols respecto de la extirpación de la idolatría en Perú. En ella, no pocas veces, el autor alude a la historia de los moriscos en España, estableciendo paralelos entre las estrategias evangelizadoras desarrolladas en ambos continentes.

En 1992, la Universidad de Granada organizó un ciclo de conferencias con motivo del quinto centenario de la toma de la ciudad; en él, la historiadora Mercedes García Arenal disertó sobre “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización”. Además de sus aportaciones y reflexiones del tema, señalaba nuevas pistas de investigación para quien quisiera seguir en esa línea.

Con el mismo motivo de la conmemoración de 1492, pero esta vez pensando más en la vertiente americana de los acontecimientos, se organizó en Granada, en 1992, un congreso con el tema El Reino de Granada y el Nuevo Mundo. Las actas publicadas en varios tomos, dos años más tarde, abordan en varias ponencias las relaciones entre los moriscos granadinos y los indios mexicanos: María Dolores Palomo Infante busca correspondencias entre los moriscos de Granada y los indígenas de Chiapas, mientras Ana Gimeno Gómez y María Carmen Martínez Martínez reflexionan en cuanto a las políticas lingüísticas llevadas a cabo por los poderes, en referencia a unos y otros.

Diez años más tarde, Luis Resines publicaba a su vez, *Catecismo del Sacromonte y doctrina cristiana de fray Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, mientras que en la Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla se desarrollaba un proyecto de investigación titulado: “Moriscos, negros e indios: políticas y prácticas de exclusión, integración y mestizajes (s. XVI-XVII)”.

En 2006, Youssef el Alaoui publicó su tesis *Jésuites, Morisques et Indiens*, obra que además de ser un bien documentado estudio comparativo de los métodos de evangelización de la Compañía de Jesús en Perú, da a conocer el texto de dos tratados evangelizadores: uno en dirección a los indios, el de José de Acosta (1588), y el otro, de Ignacio de las Casas (1605-1607) para los moriscos.

Y por fin, durante el congreso organizado en Granada en 2009, con motivo del cuarto centenario de la expulsión, una ponencia llamó mi atención por relacionarse de cierta manera con el tema que durante tantos años me mantuvo en alerta, la del profesor Miguel Molina Martínez, titulada “Los

moriscos granadinos y América. Los moriscos y el mundo americano, estado de la cuestión”.

Con todos esos numerosos antecedentes que acabo de presentar, el investigador que pretenda abordar la temática “moriscos e indios” no podrá ser sino modesto. Gracias a todas esas publicaciones me atreví a aportar mi contribución en el estudio comparativo de unos y otros. Pensé que ya había llegado el tiempo de intentar una visión sintética que presentara, en un largo periodo, los efectos de una política global llevada a cabo para integrar, asimilar y evangelizar al *otro*. El método comparativo permitiría aprehender a través de puntos de contacto, continuidades, y también mediante dificultades y contradicciones, las relaciones de fuerza que se establecieron en la Península Ibérica y en las Indias entre los poderes y los dominados. Estimé que convendría estudiar y analizar, al emprender este esfuerzo de comparación, las múltiples facetas de las relaciones entre la problemática de los unos y los otros; esto, a mí parecer debería redundar en su mejor conocimiento.

No era una empresa fácil, ya que no existe un morisco y un indio por antonomasia. ¿Cómo matizar suficientemente su compleja realidad, tomando en cuenta las diferentes épocas y los diferentes lugares de su vivencia? En efecto, si el estudio propuesto suponía un largo periodo, se extendía también a unos espacios enormes que alcanzaban la Península Ibérica y el Nuevo Mundo.

Las dificultades que percibía al empezar el estudio no me arredraron. Cada vez que me fue posible expuse el problema en su complejidad y diversidad, sabiendo que tanto el morisco como el indio no son seres petrificados en la historia, sino que, como seres vivos, evolucionan en sus relaciones con los poderes, dentro de condiciones históricas y geográficas determinadas.

Cierto, he privilegiado en mi obra las zonas de mayor concentración morisca, como Granada y Valencia, y, en cuanto a los indios, la Nueva España. Sin embargo, cada vez que pude, intenté abrir las perspectivas hacia otros países de América Latina, especialmente Perú. Mis ambiciones no podían ser enciclopédicas. Quedé persuadido que estudios posteriores completarán y matizarán mis puntos de vista.

La obra está dedicada a dos grandes intelectuales: Mikel de Epalza, que fue durante muchos años profesor en la Universidad de Alicante, y Miguel León-Portilla que es investigador y pertenece a la Universidad Nacional

Autónoma de México (UNAM) y a El Colegio Nacional. De los dos aprendí mucho al escucharlos leer sus eruditas obras acerca de moriscos e indios, respectivamente.

Pero aprendí sobre todo de ellos que el territorio del historiador no es el pasado, sino el pasado relacionado con el presente y con miras al porvenir. Mostraron en sus obras respectivas que fueron hombres comprometidos con el presente. Comprometido lo fue Mikel de Epalza, no sólo al buscar las huellas de los moriscos por todo el Maghreb, sino por su empeño en presentar el problema morisco en su característica fundamental: la persecución de un pueblo que quería preservar su identidad islámica. Además, como especialista de las polémicas medievales contra el Islam, abogaba sin parar por el diálogo islamo-cristiano en la actualidad, organizando reuniones y congresos sobre el tema.

De la misma manera, Miguel León-Portilla se adentró en una civilización a la que se intentó aniquilar con la conquista, lo que lo llevó a ser uno de los más eminentes especialistas en el tema. Pero bien sabe él que los descendientes de esta brillante civilización viven todavía en México y en otros lugares; a menudo recuerda a los mexicanos la herencia indígena de la que son beneficiarios. Además ha señalado en diversas ocasiones la importancia de que se establezca en México la educación bilingüe, para que los indígenas lean y conozcan su cultura en sus propios idiomas. Con este interés participó en la fundación de la Casa de Escritores en Lenguas indígenas y colaboró con tzotziles y tzeltales de Chiapas ligados al zapatismo, así como en la elaboración de textos didácticos.

En resumen, si este libro puede ayudar a que se conozca mejor en España a los indios americanos, y si en América contribuye a que se perciba mejor lo que fue la vida y el destino de los moriscos españoles, como autor me tendré por satisfecho. El cruel destino de unos y otros bien merecía, una vez más, ser presentado en paralelo.

A lo largo de la elaboración de esta obra recibí apoyo e informaciones de varios investigadores. Es un libro muy endeudado con colegas y amigos. Me es grato citar aquí a algunos de ellos, especialmente a Juan Aranda Doncel, Manuel Barrios Aguilera, Rafael Benítez, Luis Bernabé Pons, Mercedes García-Arenal, Ricardo García Cárcel, Amalia García Pedraza, Luce López-Baralt, José Martínez Millán y Bernard Vincent. A todos manifiesto aquí mi más profundo agradecimiento.

También quiero agradecer a El Colegio de Jalisco y a su presidente, el maestro José Luis Leal Sanabria, por las grandes facilidades que me fueron otorgadas; con su imprescindible ayuda el libro pudo realizarse. Mil agradecimientos también a mi eminente prologuista, la doctora Mercedes García-Arenal, cuyas obras fueron para mí un fuerte estímulo para seguir el camino que ella había abierto.

INTRODUCCIÓN. MORISCOS E INDIOS, UN DESTINO COMÚN

DOS PUEBLOS VENCIDOS

Los moriscos: la suerte de los vencidos

Dentro de las publicaciones que marcaron las conmemoraciones del cuarto centenario de la expulsión, destaca un libro que echa nueva luz sobre la cuestión morisca, al presentarla bajo un novedoso enfoque. Es el libro del historiador granadino, Manuel Barrios Aguilera, cuyo título es *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*.¹

Precisamente el autor relaciona el destino del pueblo morisco con su ser de vencido. Su suerte estuvo condicionada por las derrotas que sufrió a lo largo del siglo XVI; su historia, íntimamente unida a esa sucesión de reveses que cada vez más le cerraba el camino de la esperanza. El estatus morisco fue fruto de la derrota. El autor estudió en un libro precedente, *La convivencia negada*, cómo los poderes veterocristianos desarrollaron, según las circunstancias, los factores de la negación.²

Así en los distintos capítulos de la obra se analizan los momentos de crisis que con cierta periodicidad agravaban las tensiones entre las comunidades: cada vez se cerraba más el horizonte para los vencidos. Es cierto que aquí se estudia más el caso de los moriscos andaluces pero es evidente que los acontecimientos que surgieron en el sur de la Península, y los que se produjeron a

¹ Manuel Barrios Aguilera. *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Granada: El legado andalusí, 2009.

² Manuel Barrios Aguilera. *La convivencia negada. Historia de los moriscos del Reino de Granada*. Granada: Comares, 2006.

nivel nacional, corren paralelos. Los que ocurrieron en la Andalucía sobrepoblada de moriscos son, desde este punto de vista, ejemplares.

Si se utiliza como guía a Manuel Barrios a través del desarrollo de la suerte de esos vencidos, desde el inicio de la cuestión morisca hasta la solución final, se comprueba que no se trata más que de una larga agonía de un pueblo y que esta “convivencia negada” no es más que la expresión de “la muerte anunciada de la civilización musulmana”. Se trata de una larga sucesión de derrotas que terminó con una solución final, la de la expulsión. Éste es el enfoque de la obra.

Todo empezó en 1492 cuando el estatus de los moros granadinos conoció un cambio brutal: de ciudadanos de pleno derecho de un estado musulmán, el nazarí, pasaron a ser mudéjares, súbditos de un estado cristiano a los cuales se concedieron unas capitulaciones, generosas, es verdad, pero de improbable cumplimiento. Luego, en 1499 se produjo en Granada una rebelión que puso fin a la etapa mudéjar. La conversión general de 1502 y la concesión de nuevas capitulaciones inauguraron la etapa morisca en Castilla. Para Aragón esta etapa empezaría en 1521. Estas conversiones representaron una nueva derrota que quitaba con violencia a los moriscos una parte esencial de su personalidad, su religión islámica.

Y la derrota fue profundizándose en el periodo que va hasta 1526, durante el cual aparecieron a las claras las consecuencias de este cambio de identidad social para los “cristianos nuevos de moros”. Se acumularon los reveses que se manifestaron en nuevas pérdidas alrededor de su identidad. En 1511, las provisiones de doña Juana pretendían destruir la cohesión social de la comunidad morisca. Como al parecer no obtuvieron el resultado deseado, Carlos V promovió en Granada una Congregación en la Capilla real. En ella se elaboró una lista de todas las prácticas que debían abandonar los moriscos para parecerse a los cristianos viejos –lengua, vestidos, baño–. Tenían que despojarse totalmente de su personalidad antigua musulmana: ningún signo exterior debía revelarla. Todas las expresiones de su antigua personalidad estaban condenadas por la real provisión del 7 de diciembre de 1526. Y para sellar esta sentencia de muerte de la cultura musulmana se creó un tribunal de la Inquisición para Granada y su reino. En pocos años toda una red de tribunales locales fue creada en el territorio de Castilla y luego de Aragón.

Sin embargo, la aplicación de la sentencia se aplazó. Se concedió a los moriscos un plazo de cuarenta años para que tuvieran el tiempo de aplicar las nuevas medidas. En realidad fue una “transacción de conveniencia”. Los moriscos supieron agradecer el plazo, pagando un fuerte tributo que caía muy bien a las arcas reales por las muchas necesidades que tenían.

Pero en el periodo de esos cuarenta años, los moriscos tuvieron que sufrir derrotas parciales, es decir, abusos y exacciones que los discriminaban y resaltaban su calidad de vencidos. Venían no sólo de los tribunales inquisitoriales, sino también de las distintas autoridades que tomaban medidas represivas. Los moriscos eran considerados como ciudadanos de segunda zona a los que se podía, impunemente, extorsionar hasta por medios legales. Por ejemplo, el morisco era gravado con impuestos abrumadores y arbitrarios muy superiores a los que pagaban los cristianos viejos.

Al mismo tiempo, la Iglesia no cejaba en su deseo de obtener una conversión completa de los moriscos, es decir, de perseguir y erradicar todo vestigio de costumbres consideradas como musulmanas. Y eso tanto más cuanto que a mitad del siglo XVI se desarrollaron las sesiones del Concilio de Trento, en las cuales los prelados encontraron motivos añadidos para redoblar de celo en la conversión de su grey.

En este sentido iba el sínodo de Guadix reunido por don Martín Pérez de Ayala, destacado padre conciliar. Se tomaron posteriormente otras iniciativas que se adueñaron del modelo de las decisiones del sínodo de Guadix. Fue el caso del Concilio Provincial de Granada de 1565 y de la Junta de Madrid de 1566, base de la Pragmática Real de 1567. Ya se cumplía el plazo de cuarenta años y se sentenció en todo su rigor la suerte de los moriscos. Como lo escribe Manuel Barrios: “La voluntad desislamizadora– indoctrinadora de los poderes tanto civiles como eclesiásticos, era indeclinable”.³

El primero de enero de 1567 se publicó la pragmática real que abriría la mayor crisis del siglo ya que preveía la derrota morisca: esta vez se decidió de forma irrevocable el fin de toda manifestación de la personalidad morisca. Todas las formas de su civilización tenían que desaparecer en un plazo de un año. Ya no se admitían particularidades culturales, sólo debían imperar las cristianas. La convivencia gestada en decenios anteriores ya no podía sostenerse.

³ Barrios Aguilera, *La suerte de los vencidos...*, p. 28.

Se llegó a un punto que la derrota parecía total entre los moriscos. Los vencidos no tenían ningún recurso. Sus abogados habían sido rechazados y acallados: las comisiones del marqués de Mondéjar, capitán general del reino; de Juan Enríquez, procurador morisco en Madrid; y de Francisco Núñez Muley en Granada, fracasaron. Los vencidos, desesperados, radicalizaron las posturas. El ánimo de los cristianos viejos se fortaleció, el de los moriscos, especialmente en las Alpujarras —que sufrieron incontables abusos y exacciones por parte de los que detentaban el poder—, no vio más que una solución: el conflicto armado. No quisieron asumir su condición de perpetuos vencidos. La pequeña esperanza que les quedaba todavía les hacía llamar a su ayuda a sus hermanos de más allende el mar. Pidieron ayuda militar y armas en un intento desesperado de vencer su suerte de derrotados. En este clima de alta tensión, cada campo intentó dominar al otro, adaptándose a las circunstancias. Así, en la navidad de 1568, empezó una guerra de inusitada crueldad que duró dos años, hasta la primavera de 1571.

Este conflicto “inmisericorde” cobró características inconfundibles finalmente analizadas por el historiador granadino. Los moriscos refugiados en las montañas mantuvieron una guerra de guerrillas: de este modo hostigaban sin cesar a los ejércitos cristianos. Unos y otros manifestaban en este medio desfavorable un mismo odio que se concretó en actos de violencia. Muchas veces se enfrentaron grupos militarizados, aunque irregulares, de unos veinte hombres; del lado cristiano, eran cuadrillas muy móviles que se caracterizaban por su deseo de ganancia y de satisfacer el odio fanático, manifestación de su aversión ancestral de raza y religión; en el campo morisco actuaban los monfies, expresión a la vez de bandidaje relacionada con la pobreza endémica propia a un medio desfavorable y con el afán de venganza contra quienes querían hacer de ellos un botín negociable: una manera de transformar estas personas en objetos, una manera de vencer definitivamente a estos representantes del islam.

El botín era, en efecto, el objetivo principal del combatiente cristiano. La esclavización de los sublevados era una de las formas de cobrar botín de los vencidos. A la guerra siguió la deportación masiva de los moriscos del Reino de Granada por tierras de la corona de Castilla, en total unas ochenta mil personas. Se quería así disolver al “país islámico” construido en más de ocho siglos en el antiguo solar del emirato nazarí.

Se había dado un gran paso en la meta prefijada del aniquilamiento del islam hispánico. Pero quedaba todavía otra etapa en la realización de este objetivo, llegar a la solución final que expresaría el vencimiento total, absoluto, de los moriscos peninsulares. Enfrente, los moriscos seguían levantando la cabeza, resistiendo a estos intentos de los cristianos para obtener la victoria final. Se aprovechaban de los momentos de crisis para intentar sublevarse y resistir. Así pasó en Sevilla en 1580, donde el jefe de los conjurados era un morisco granadino, don Fernando Enríquez o Muley; pero el intento fracasó. No fue el único, puesto que se propagaron rumores de sublevaciones en 1595, 1600 y 1602. Todo aquello demostraba que esos moriscos ya no podrían levantarse después de todas las derrotas sufridas, especialmente después de la deportación y la división que reinaban entre ellos como consecuencia de la política de asimilación.

Así fue como se llegó a la solución final de la cuestión morisca. La decisión de la expulsión fue aplazada, primero en 1582, luego en 1599, y representaba el punto extremo de la derrota morisca. Unas treinta mil personas abandonaron el suelo español. Se les acusó de crímenes contra el Estado y la religión. No obstante, intentaron resistir hasta el final armando una superchería que de haberse aceptado, les habría permitido sobrevivir: se difundió, el hallazgo en Granada de unos libros constituidos por hojas de plomo y escritas en un alfabeto extraño que se presentaban como nuevas revelaciones del mensaje de Jesucristo, transmitido por María y el apóstol Santiago, cuyos intermediarios, san Cecilio y san Tesifón, discípulos de Santiago, se expresaban en dichos libros en lengua árabe. Además se encontraron reliquias de esos primitivos mártires. Todo aquello pretendía beneficiar a los moriscos, cuyo origen y lengua se veían así ennoblecidos. A pesar de la credulidad de muchos, del pueblo, del clero y de los gobernantes, la superchería no cuajó y la expulsión llegó a su tiempo. No llegaron los falsificadores moriscos a hacer creíble el sincretismo de esos textos cuya pretención era acercar al Evangelio con el Corán.

La verdad es que todos esos intentos de sobrevivir entre los cristianos no podían colmar el profundo foso que había llegado a separar las dos comunidades a raíz de los enfrentamientos armados. Manuel Barrios a este respecto, insiste en los episodios bélicos de la guerra de las Alpujarras. Son acciones, según sus palabras, que “encubren la firme voluntad de aniquilación

sistemática de toda resistencia al orden impuesto, sin reparar en los medios”. Lo que significa que los vencedores cristianos buscaban una derrota total de los adversarios: su comportamiento expresa un decidido empeño de sacar todas las ventajas de su victoria.

Aquello apareció a las claras en el episodio llamado de la Cabalgada de Inox, lugar situado por encima de Níjar, entre abruptos barrancos.⁴ Cerca del pueblo un peñón bastante elevado representaba un reducto casi inseparable. Allí se había refugiado una fuerte concentración de moriscos comandados por el alguacil morisco de Tabernas, cabecilla rebelde.

Numerosos eran los moriscos allí refugiados que estaban decididos a huir a Berbería con todos sus bienes. Las tropas cristianas decidieron atacar en espera de un rico botín. Los moriscos encastillados en el peñón resistieron unos días, pero los atacantes, mejor armados, acabaron imponiéndose. La derrota fue total: 400 moriscos murieron, entre ellos el capitán turco Cosali y el alguacil de Tabernas. El botín fue de 300 000 ducados, 2 485 moriscos fueron reducidos a esclavitud y los varones cautivos fueron destinados a galeras. Considerable botín, no sólo de los bienes moriscos sino también por el valor de la mercancía humana. Así aparecía en toda su crueldad la suerte de los vencidos en estos episodios: rizaba el aniquilamiento.

Este rigor se aplicaba a todos los moriscos rebeldes, pero “los moriscos de paces” también conocieron expropiaciones forzosas y extrañamiento: una manera de asegurarse que con el tiempo no se refugiarían, ellos también, en las montañas. El destino del pueblo morisco en su totalidad era el de ser un pueblo de vencidos.

Su armamento parecía predestinarlos a desempeñar este papel: tenían más chuzos y alfarjes y aún piedras que arcabuces. Pero tenían además en su poder el símbolo máximo de la rebelión, un arma de resistencia, “una bandera de damasco blanco con unos flecos amarillos”, al mismo tiempo que algunos libros que glosaban la ley del islam. Eran combatientes de su fe. Esos vencidos incurrieron en crímenes *lesae divinae et humanae majestatis* por la causa que defendían. Asumieron el fin del país islámico andaluz. Su derrota fue la de su fe.

⁴ *Ibid.*, pp. 80-89.

*Los indios: una serie de derrotas
que hieren de muerte a grandes civilizaciones*

En la conquista de Mesoamérica

La conquista de Mesoamérica se desarrolló entre 1493 y 1546. Se ofrece como un proceso global en el que los protagonistas europeos sentaron las bases del primer imperio colonial moderno. Este establecimiento tendría consecuencias de gran amplitud ya que irrumpió en el proceso del elemento indígena con toda la importancia y protagonismo: la conquista tendrá en el mundo aborígen un impacto enorme. Los antropólogos hablan de transculturación, es decir, del trasplante de una cultura a un espacio geográfico lejano del de origen y distinto de éste. El historiador francés Georges Baudot escribe a este propósito: “La conquista espiritual de América es posiblemente la más grande empresa de transmutación ideológica de la época moderna”.⁵

De esta forma, los castellanos que se asentaron en América llevaron con ellos su cultura, es decir, sus modos de vida. Los colonos europeos se instalaron en un mundo ya organizado, poseedor de su propia identidad. Se produjo un choque frontal. Una de las dos culturas se imponería, la del más fuerte, del vencedor, y para el vencido acontecería el fenómeno de aculturación que fue en América distinto en cada uno de esos casos de contacto: pueden encontrarse matices diferentes en los casos de encuentro entre castellanos y arawacos en las Antillas, entre castellanos y mexicas en el México central, entre castellanos y mayas en Yucatán, etc. Pero en todas las zonas el resultado fue idéntico: se inició con la conquista un fenómeno de aculturación que podrá graduarse según la resistencia propia de cada zona. También se distinguirá por la permanencia de elementos culturales indígenas que producen situaciones de sincretismo diferentes según las zonas. Este fenómeno de aculturación que duró siglos tuvo una tremenda consecuencia: las brillantes civilizaciones que se repartían el continente americano y las culturas que las integraban fueron heridas de muerte.

Fue el caso de Mesoamérica que se considera como “un foco de civilización”⁶ de donde procedieron varias culturas: la de los olmecas, considerados

⁵ Georges Baudot. *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II*. México: FCE, 1983, p. 287.

⁶ Desarrolla esta idea Miguel León Portilla en un capítulo del libro *Museo Nacional de Antropología*. México. Turner: 2004; en el capítulo titulado “El desarrollo de una civilización originaria”, pp. 9-28.

como los creadores de este foco civilizacional; la de la metrópoli teotihuacana, que tuvo un desarrollo de varios siglos; la de Xochicalco y Tula; las del golfo de México; la de los mayas, esplendorosa; la de Oaxaca, desarrollada en Monte Albán donde predominaron los mixtecos; las del occidente y las del norte de México; y sobre todo, la más conocida, la de los mexicas, que sobresalió en el capítulo final de la historia de la Mesoamérica autónoma. A cada una de esas culturas está dedicada una o varias salas en el Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México.

Los actuales indígenas mexicanos descienden, en su mayoría, de quienes dieron origen a su gran foco de civilización originaria. De esas civilizaciones, hoy en día, se puede saber su brillantez y desarrollo por medio de la información que proporcionan las piezas allí conservadas. Sin embargo, a lo largo de cinco siglos se han visto abatidos y depauperados, llevando ahora una vida marginada en el interior del país. Pero en medio de esta marginación, los indígenas no han perdido su capacidad creadora; sus artesanías dan fe de ello. “La presencia de los pueblos indígenas, con su herencia milenaria y sus demandas de justicia confiere al país su más honda raíz de identidad”⁷ escribe Miguel León Portilla en conclusión de sus páginas de presentación del Museo Nacional de Antropología.

En la conquista del Cono Sur

La antropología y la etnohistoria muestran que lo ocurrido en Mesoamérica se produjo también en la zona andina de América del Sur. La gran civilización que se irradió en otras grandes culturas fue la de los incas. Las distintas regiones desarrollaron sus propias culturas autónomas.

El imperio inca, denominado en quechua *Tawantisyuyu*, fue la etapa en que esta civilización logró su máximo nivel organizativo y se consolidó como el Estado prehispánico de mayor extensión en América. Abarcaba varios territorios andinos que, además del Perú actual, comprendían la parte sur de Colombia, gran parte de Ecuador, Bolivia, Chile y el noroeste de Argentina. El nombre de *Tawantisyuyu* significa “las cuatro regiones” y proviene de la división del imperio “en suyos”.

⁷ *Idem.*

El imperio comenzó a formarse a partir de 1438 y conoció su momento de apogeo poco antes de la llegada de los españoles. A principios del siglo XVI, la civilización inca logró llegar a la cúspide de su cultura, tecnología y ciencia, al desarrollar los conocimientos propios y los de la región andina, y asimilar los de otros Estados conquistados. Sin embargo, en el momento de la llegada de los españoles, Perú conocía cierto declive, por las rivalidades entre dos hermanos que pretendían el trono del Inca. Esta confrontación terminó en guerra civil. Atahualpa resultó vencedor en 1532, pero su ascenso al poder coincidió con la llegada de las tropas españolas, al mando de Francisco Pizarro. En este mismo año un ejército inca se topó con un ejército español. En el encuentro, Atahualpa fue tomado preso por Francisco Pizarro y semanas después fue ejecutado. La resistencia inca se organizó. Los incas lucharon durante años para recuperar el control de Perú: Pizarro murió asesinado en 1541. Treinta años más tarde, los incas organizaron una rebelión que casi derrotó a los españoles. Al final, las tropas españolas salieron victoriosas y el líder de los incas, Túpac Amaru, fue ejecutado en 1572. Sin embargo, la resistencia inca continuó hasta 1574. Esos incas rebeldes conocidos como los “incas de Vilcabamba”, en realidad fueron gobernantes de pueblos descendientes de los incas. Dichos pueblos no gobernaron la capital, El Cuzco, y su poder fue puramente local.

En la historia de México, de Perú y de muchos otros países de América Latina, la conquista marca el momento en que se enfrentaron pueblos muy distintos entre sí. El choque fue violento; no obstante estos países terminaron por adquirir un rostro mestizo indeleble que influenció la cultura y los mismos modos de vida.

...Y transforman a súbditos libres en vencidos

Pero para los vencidos este encuentro fue un trauma. Los indígenas a raíz del enfrentamiento con los españoles fueron brutalmente subyugados y diezmados, muy dura fue esta condición de vencidos. Ciertamente, hay que apartarse de la visión que algunos buscaron imponer: nos referimos a “la leyenda negra”. Los españoles no pretendieron aniquilar a un pueblo, si bien hubo matanzas, como la de Cholula en la Nueva España y la del Templo Mayor en Tenochtitlán, el interés mismo de los conquistadores era preservar la vida de los indios

y sacar de ellos el mayor provecho. A pesar de ello, ser vencidos implicaba condiciones de vida muy duras que contribuían a diezmar las poblaciones: trabajos en las minas, malos tratamientos, castigos muy fuertes, etcétera.

En algunos casos, la pérdida de libertad y la explotación podían llegar hasta la esclavitud. Lo mismo pasó con los moriscos de España.⁸ La esclavitud de los indios se dio desde los inicios de la conquista; el primer esclavista fue Cristóbal Colón, que remitió en la Corte los primeros esclavos. Aquello abrió un debate que se concluyó antes de que terminara el siglo xv con la decisión de que los naturales de las Indias, como vasallos de la corona, no podían ser esclavizados.⁹ Tal fue la doctrina general que perduró desde entonces, aunque a lo largo de los siglos xvi y xvii hubo muchas excepciones. En efecto, en estos siglos se consideraba lícita la esclavitud de los que cometían pecados contra la naturaleza, *quia delinquant in lege naturae*, como en el caso de los caribes y también de los indios sublevados, hechos prisioneros de guerra.

De modo que se planteó el problema a lo largo de todo el continente americano. Así pasó cuando se sublevaron los chichimecas y los apaches en la Nueva España, los araucanos en Chile, los charrúas en el Río de la Plata, los chiriguano en el Alto Perú y los caribes en las Antillas y Venezuela.

Siempre hubo voces que se levantaron contra todos esos abusos, franciscanos, sobre todo, y también algunos obispos. Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, escribió en 1561: “estando yo predicando en México se hicieron las crueldades pasadas y matando niños y mujeres horriblemente y haciendo esclavos, más de que la diferencia que hubo entre los esclavos antiguos y éstos fue que los antiguos se vendían a tres ducados y éstos por ciento”. Asimismo, alude a ciertas formas de esclavitud y de servidumbre temporal que fueron constantes en el siglo xvi y que abastecían las minas de Zacatecas y de la Nueva Vizcaya; muchos de esos esclavos eran prisioneros chichimecas. También los franciscanos denunciaron los servicios personales, los trabajos forzados y los repartimientos, a los que estaban sometidos los indios. Los frailes Francisco de Bustamante y Jerónimo de Mendieta fueron los que se enfocaron en

⁸ La obra básica sobre la esclavitud morisca es la de Aurelia Martín Cazares. *La esclavitud en la Granada del siglo xvi. Género, raza y religión*. Granada: Universidad y Diputación, 2000.

⁹ Sobre la esclavitud india véase Silvio Arturo Zavala. *Los esclavos indios en Nueva España*. México: El Colegio Nacional, 1968; y Lino Gómez Canedo. “La esclavitud de los indios”. *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Porrúa, 1977, pp. 112-123.

este problema con mayor ponderación. Mendieta escribió en 1565 una carta a Felipe II, en la cual le decía de manera rotunda:

Vuestra Majestad es obligado a mandar que los indios no sean compelidos a servir a los españoles, salvo los que de su voluntad se alquilaran [...] y ésta crea Vuestra Majestad que es la principal y mayor pestilencia que acaba a los indios, a saber el servicio de los españoles, en especial, dos mataderos que hay solemnes, el uno en el repartimiento que se hace de ellos en Tlacupa para las sementaras de la comarca de México, y el otro, el que se hace para las sementeras del Valle de Atrisco, y como tal pestilencia, tiene necesidad de mayor y más breve remedio.¹⁰

Visión de los vencidos

Se conoce mucho de la situación de los indígenas por los cronistas que dejaron una gran cantidad de testimonios de lo sucedido. Pero, como siempre, la historia la escriben los vencedores. Durante siglos se creyó que la historia de México sólo se encontraba escrita en español. Hasta el punto de que un espíritu tan destacado como José Vasconcelos escribió en el prólogo del libro *Breve historia de México* que los indios precortesianos no registraron lo que les sucedió porque “no tenían propiamente un lenguaje”.¹¹ Aquello era una manera de infravalorar y de hacer exclusivo el punto de vista del conquistador. Pero hace exactamente cincuenta años, Miguel León-Portilla publicó un libro titulado *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, en el cual presenta los testimonios de los derrotados. Con esta publicación pretendía explorar las raíces más profundas de la realidad histórica de México; una realidad desde luego compleja que para abarcarla es necesario considerar la doble herencia del país: la indígena y la hispánica.

Hasta ahora, los datos aportados por los cronistas de Indias representaban la fuente esencial para conocer la obra de los conquistadores y de los frailes misioneros. En lo esencial era una apología de la conquista y los indios aparecían como gente bárbara, idólatras entregados a la antropofagia y a la sodomía. Otras veces, el indio, nueva versión del buen salvaje, aparecía como un dechado de virtudes naturales.

¹⁰ Cit. por Gómez Canedo, *op. cit.*, p. 125.

¹¹ José Vasconcelos. *Breve historia de México*. México: Botas, 1937, p. 19.

El libro de Miguel León-Portilla tuvo el gran mérito de mostrar la otra cara del espejo histórico en el que se revela la Conquista. Su interés es dar a conocer los testimonios indígenas sobre la conquista: las dos grandes culturas de Mesoamérica, ofrecen múltiples testimonios que conservan su propia visión.

Los principales testimonios conocidos son los códices históricos *xihbámatl*, “libros de años”, del mundo náhuatl prehispánico. También existen estelas mayas y nahuas y otros monumentos conmemorativos. Esos pueblos de civilizaciones antiguas quisieron preservar la memoria de los hechos pasados que contribuyeron a destruir para siempre sus formas tradicionales de vida. Dan así el testimonio de lo que vivieron y sintieron a raíz de esos acontecimientos trágicos. Los indígenas, con palabras bellas, desgarradoras, escriben poesías que forman una especie de poema épico que traduce su reacción al contemplar destruido su mundo y forma de vida anterior:

En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.
Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebimos,
es como si bebiéramos agua de salitre.¹²

Son palabras que rozan en la desesperación. Al contemplar con horror el espectáculo de su derrota, el indígena se proclama abatido por esta triste suerte y concluye: “Y era nuestra herencia una red de agujeros”.

También dejaron los indios varios testimonios pictográficos, ya que solían escribir la historia mediante pinturas. Pueden citarse las que acompañan al Códice Florentino y al célebre Lienzo de Tlaxcala, que como lo señala Miguel León-Portilla: “hay en estas relaciones de los indios pasajes de un dramatismo comparable al de las grandes epopeyas clásicas”. Y uno de esos pasajes es la terrible matanza del templo mayor perpetrada por Pedro de Alvarado:

¹² Miguel León-Portilla. *Visión de los Vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. 7ª ed. México: UNAM, 1976, p. xvi. (Biblioteca del Estudiante Universitario).

Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales; dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fue caer su cabeza cercenada. Al momento todos acuchillan, a la cena. Alancean a la gente y le dan tajos, con las espadas los hieren. A algunos les acometieron por detrás; inmediatamente cayeron por tierra dispersadas sus entrañas. A otros les desgarraron la cabeza; les rebanaron la cabeza, enteramente hecha trizas quedó su cabeza. Pero a otros les dieron tajo en los hombros: hechos grietas, desgarrados quedaron sus cuerpos. A aquellos hieren en los muslos, a estos en las pantorrillas, a los demás allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra. Y había algunos que aún en vano corrían: iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos anhelosos de ponerse a salvo, no hallaban a donde dirigirse.¹³

Corroboran esta visión los primeros misioneros que no quedaron insensibles a tal desdicha. Entre ellos *Motolinía*, Olmos, Las Casas y Sahagún que supieron reconocer el esplendor del mundo prehispánico, al mismo tiempo que criticaron lo extremo e inhumano de la conquista, expresándose con dureza acerca de sus resultados. Unos y otros lamentan la suerte de esos vencidos a los cuales se les quitó su personalidad y cultura. Según ellos la condición de vencidos en nada puede quitarles su dignidad. Escribe Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles, pues fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros y por gente de bajísimo quilate (como según verdad, en las cosas de policía, echan el pie adelante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticas, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía). En esto poco gran trabajo se ha rebuscado; parece mucha la ventaja que hicieron, si todo se pudiera haber.¹⁴

Miguel León-Portilla, como Sahagún en su época, propone invertir las perspectivas. El bárbaro no fue el vencido sino el vencedor. El indio poseyó

¹³ *Ibid.*, p. xxv. Tomado de informantes indígenas de Sahagún, Códice Florentino, libro XII, cap. xx.

¹⁴ Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ángel María Garibay (ed.). México: Porrúa, 1985, pp. 18-19.

una gran cultura humana que ha sido arrastrada y aniquilada por el arrebató irracional y despiadado de los conquistadores.

De modo que el historiador, por medio de múltiples publicaciones, ha dedicado su vida al estudio de la cultura nahua desde las más diversas perspectivas. Esta cultura logró en gran medida sobrevivir gracias a los afanes de hombres como Bernardino de Sahagún y Andrés de Olmos. Estos frailes humanistas, no obstante la destrucción de los antiguos códices, se ocuparon en salvar del olvido cuanto les pareció que importaba conservar.

León-Portilla, digno heredero de esos hombres excepcionales, ha traducido e interpretado cientos de textos, compenetrándose profundamente en el alma de la cultura nahua. Su libro *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*¹⁵ sorprendió a más de uno. ¿Cómo esa gente conquistada durante siglos podía tener filosofía? El estudio de relatos legendarios acerca de los orígenes divinos, cósmicos y humanos nos muestra la cosmovisión de los sabios del México antiguo.

También nos introdujo en la sensibilidad poética que permeaba la mirada de los nahuas. Era un pueblo muy aficionado a la poesía que en las fiestas se entonaba al son de la música, con la participación de toda la comunidad. El escritor acaba de publicar una serie de poemas verdaderamente conmovedores y de gran belleza y espiritualidad. El título del poemario es *La tinta negra y roja*,¹⁶ expresión del giro estilístico usado con frecuencia en náhuatl: consiste en usar vocablos pareados que metafóricamente connotan diversas ideas; por ejemplo, para aludir a la poesía hablan de “flor y canto”. Aquí “la tinta negra y roja” alude a los dos colores básicos de los códices. Lo ejemplifica la exhortación a un joven estudiante, que aparece en el Códice Florentino:

Cuida de la tinta negra y roja,
los libros, las pinturas,
colócate junto y al lado
del que es prudente, del que es sabio.

¹⁵ Miguel León-Portilla. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM, 1979.

¹⁶ Miguel León-Portilla. *La tinta negra y roja*. México: Era-Galaxia de Gutenberg-Círculo de lectores-El Colegio Nacional, 2009.

Esta reivindicación de la dignidad del vencido, en el caso de Miguel León-Portilla va más allá de una postura teórica: es la de un hombre comprometido en la defensa de los indígenas y de sus lenguas.

DOS SUERTES PARALELAS

Dos historias que corren igual a partir de dos situaciones de ruptura

Durante la centuria del 1500, en España y en las tierras recién conquistadas de Nueva España, aparecieron dos situaciones de ruptura. Primero en la Península se terminó la coexistencia de las tres religiones. Después de la expulsión de los judíos que no aceptaron el bautismo, se produjo la conversión forzosa de los mudéjares, esos musulmanes que se quedaron en España luego de la toma de Granada. El bautismo hace de ellos unos “cristianos nuevos de moros”, llamados también moriscos. Los hechos ocurrieron en 1507 en Castilla y en 1526 en el Reino de Aragón. Por otra parte, a partir de 1519, empezó la conquista de México. Entre los conquistadores, varios habían participado en los últimos episodios de la guerra de reconquista, especialmente en la conquista de Granada (1482-1492). Para esos capitanes, reconquista y conquista son la misma expresión del espíritu de cruzada.

Ya a mediados del siglo XVI, el historiador Francisco López de Gómara escribió: “Comenzaron las conquistas de Indias acabada la de los moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles”.¹⁷ Después de vencer la herejía musulmana, la meta fue la extirpación de la idolatría. En los dos lados del Atlántico, el cielo, según opinión de los coetáneos, no escatimó su ayuda a los cristianos. Prueba de ello es que de la misma manera que en la Península el apóstol Santiago se apareció 38 veces a los cristianos frente a los musulmanes, en México también se apareció unas 13 veces ayudando a las tropas a vencer la idolatría.¹⁸

En el marco de sus hazañas, los conquistadores dieron nombre a aquello que les resultaba especialmente exótico o, por lo menos, distinto de lo acostumbrado y cada vez eran términos árabes que les permitían identificar esa

¹⁷ Francisco López de Gómara. *Historia general de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979, pp. 7-8.

¹⁸ Ver Louis Cardaillac. *Santiago apóstol, el santo de los dos mundos*. Pról. de José María Muriá. Zapopan: El Colegio de Jalisco-Fideicomiso Texidor, 2002, pp. 128 y ss.

nueva realidad. Para López de Gómara los indígenas en el combate usaban “alfarje” y las mujeres, según Bernal Díaz del Castillo, llevaban vestidos que les hacían parecer moriscas. En cuanto a los hombres, el mismo cronista nota que algunos trajes que vestían estaban “a la manera de albornoces moriscos”.

Pero los conquistadores no se conformaban con usar comparaciones que les remitían al mundo musulmán que conocieron en Andalucía, dieron un paso más identificando ahora algunos elementos de su vivencia como expresiones de un nuevo mundo islámico que estuvieran descubriendo. Las pirámides son para ellos “mezquitas” y los encargados del culto “alfaquíes”. Así se produce una asimilación directa. *Motolinía* afirma que algunos españoles juzgan que “los ritos y ceremonias de esos naturales son de generación de moros” y el cronista Baltasar de Obregón, entre otros, llama a los aborígenes “alárabes”.¹⁹

Bernal Díaz del Castillo es todavía más explícito al enmarcar en un ambiente medieval los combates entre indios y cristianos: éstos atacaban con el grito tradicional de “Santiago y a ellos”, mientras los alaridos y la gran batalla que armaban los adversarios recuerdan los combates entre moros y cristianos, tales como los cuentan los textos épicos de la literatura española. Esta analogía para él no es nada fortuita: el cronista refiere las palabras del adversario tal como piensa percibir las: “Y decían Alalá, Alalá”. Mediante esas palabras, asimila los indios a aquellos musulmanes que salían al combate, invocando a Allah y gritando su profesión de fe: “*La illa Allah*”, “No hay otro dios más que Allah”.²⁰

México, como la Península unos lustros antes, conoció pues una violenta situación de ruptura: allá los mudéjares tuvieron que aceptar el bautismo para poder quedarse en España, y aquí los indígenas también tuvieron que abandonar sus creencias para adoptar las de los vencedores. Frente a esta situación los vencidos de las dos orillas del océano, adoptaron estrategias muy parecidas. De modo que los vencedores, que miraban a unos y otros de manera

¹⁹ Baltasar de Obregón. *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador...*, año de 1584. México: SEP, 1924, p. 181.

²⁰ Bernal Díaz del Castillo. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa, 1955, pp. 114-115. Escribe el cronista: “Acuérdome que cuando soltábamos los tiros, que daban los indios grandes silbos y gritos y echaban pajas y tierra en alto, porque no viésemos el daño que les hacíamos y tañían a tambores y silbos y voces y decían Alala, Alala”.

similar, hicieron de Granada un modelo para las Indias.²¹ Los métodos de conquista espiritual en México fueron concebidos a partir de la experiencia granadina y los frailes adoptaron los métodos de evangelización ensayados con los moriscos unos lustros antes, para usarlos en su nuevo campo de actuación de las Indias. Es evidente, sin embargo, que esos precedentes hispánicos tuvieron que adaptarse. El presente estudio pretende precisar las estrategias convergentes y divergentes –no sólo las de los vencedores sino también las de los vencidos– frente a la ruptura impuesta.

Así, en dos lugares alejados, uno en Europa y otro en América, se originaron dos situaciones de ruptura en pueblos recién conquistados: no se dejó más alternativa que la de adoptar las costumbres y la fe de sus vencedores. El problema que en seguida se planteó para los dominados fue el siguiente: ¿cómo a través de una situación conflictiva y coercitiva podrían preservar su identidad? Las dos categorías de dominados conocieron el mismo destino: la derrota de su cultura.

Estrategias convergentes y divergentes

Para los dominantes trató de encontrarse una estrategia asimiladora que transformara a esos recién convertidos, esas “plantas nuevas”, en auténticos cristianos de costumbres castellanizadas; es decir que mediante este término se les reconoció la gran dificultad que tenían para abandonar definitivamente su modo de vida tradicional. Desde el principio se les concedieron plazos para su instrucción, pero al mismo tiempo, en cuanto a los moriscos se refiere, se publicó en 1526 en la Junta de Granada una lista de prácticas culturales que

²¹ Al respecto existe una amplia bibliografía. Puede citarse a: Antonio Garrido Aranda. *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias, siglo XVI*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1979; y del mismo autor, *Moriscos e Indios. Precedentes hispánicos de la evangelización de México*. México: UNAM, 1980. Otros autores abordaron estos temas, el primero de ellos Robert Ricard. “Indiens et morisques (notes sur quelques procédés d’évangélisation)”. *Études et Documents pour l’histoire missionnaires de l’Espagne et du Portugal*. Louvain: Peignes 1931, pp. 209-219. Luego Mercedes García-Arenal. “Moriscos e Indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización”. *Crónica Nova*. Granada, Universidad de Granada, año 20, núm. 20, 1992, pp. 153-175. Recientemente un seminario de la Universidad de Sevilla investiga sobre el tema, el resultado es el libro publicado en 2002: Luis Resines. *Catecismo de Sacromonte y doctrina cristiana de fray Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*. Madrid: CSIC, 2002 (Col. Corpus Hispanorum de Pace, 2ª serie, vol. 10). En 2006, se publicó: Youssef El Alaoui. *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d’évangélisation de la Compagnie de Jésus d’après les traités de José de Acosta (1568) et d’Ignacio de las Casas (1605-1607)*. París: Honoré Champion, 2006 (Études et essais sur la Renaissance, LXV).

se consideraban como indicios de islamismo: lengua, vestidos, fiestas, alimentos, baños, etc. En 1527 aragoneses y castellanos obtuvieron un plazo de cuarenta años durante el cual la Inquisición no podría perseguirlos, excepto en casos particularmente graves.

Al aplicar en la Nueva España frente a los recién convertidos este mismo principio pastoral de “plantas nuevas”, la Inquisición en Nueva España se mostró en general clemente con los nuevos evangelizados. Los inquisidores actuaron como lo hicieron los de los tribunales peninsulares, interviniendo sólo contra los “dogmatizadores” que además de prácticas idolátricas predicaban la falsedad del cristianismo y la verdad de las creencias prehispánicas. A los unos y a los otros se les exigió la conversión. Hasta los años sesenta, las estrategias evangelizadoras frente a los moriscos y a los indios corren parejas con largos periodos de bonanza entrecortados por algunas situaciones tormentosas; pero a finales de esa década, ya divergen por completo. Para unos y otros esos años fueron capitales.

En España, los moriscos que se habían sublevado merecieron los castigos inquisitoriales. Los moriscos no eran más que una parte de un problema que afectaba profundamente a la España del siglo xvi: el de las relaciones con el mundo islámico. Por eso la Inquisición no era el único organismo específicamente encargado del control de los moriscos. Su acción es inseparable de la de las autoridades civiles, virreyes y capitanes generales que mantenían en la obediencia, a veces con medios coercitivos, a una comunidad considerada aliada con los turcos, el gran enemigo exterior de España. Por eso las grandes decisiones nacionales referentes a los moriscos, las tomaron de manera colectiva, unas asambleas que reunieron representantes de los grandes cuerpos del Estado, de la Iglesia y del ejército: Junta de Madrid de 1525, de Granada en 1526 y otra vez de Madrid en 1564, etc.²² Pero la base de esta desconfianza frente a la población de origen islámica, era la actitud de los moriscos que se obstinaban en mantener un criptoislam y a asumir una doble identidad: en el exterior parecían cristianos, pero en la intimidad de sus hogares seguían con sus prácticas y creencias antiguas.

En México, el 25 de enero de 1569, el rey Felipe II ordenó el establecimiento de los tribunales inquisitoriales al mismo tiempo que en Perú. Se cuestionó

²² Véase Jean Pierre Dedieu. *L'Inquisition espagnole XV-XIX siècle*. París: Hachette, 1979, p. 211.

la severidad con la que se había actuado contra los indígenas mexicanos, de modo que se determinó dejar fuera de la jurisdicción inquisitorial a los aborígenes. Se dio a conocer este dictamen en el decreto del 30 de diciembre de 1571 que precisaba que estos neófitos en la fe apenas habían sido cristianizados, y por tanto merecían la mayor indulgencia.

Moriscos e indios se vieron forzados a convertirse, que es precisamente la gran palabra que supone ruptura. Los religiosos encargados de la evangelización de los moriscos se desesperaban por llegar a un resultado. El morisco era visto como un ser empecinado en su fe, un ser escurridizo, lo cual fortalecía la opinión a partir de los años setenta que nunca se podría obtener su conversión y asimilación. A partir de entonces los temores y recelos que suscitaban iban a ir en aumento, de modo que su coexistencia difícil con los cristianos sólo podía desembocar en la expulsión de 1609 decretada por el rey Felipe III. Convertirse en el Nuevo Mundo suponía también la adopción de las creencias importadas por los evangelizadores y esa religión importada se presentaba como una fe monoteísta. Convertirse significaba el abandono de cualquier otra deidad. Curiosamente se produjo una situación paradójica: en España se dio un divorcio total entre los fieles de dos religiones monoteístas; mientras que en Nueva España, el sistema religioso indígena politeísta apareció abierto y no excluyó nada, integrando, como se verá más adelante, nuevas creencias que de ninguna manera estaban en contradicción con las aceptadas antes.

LOS PODERES Y SUS FOBIAS: EN ESPAÑA Y EN AMÉRICA, EL MISMO MIEDO AL OTRO

Hace unos cincuenta años, el historiador Pierre Duviols escribió unas páginas muy sugerentes acerca de una posible relación entre la expulsión de los moriscos y el principio de la gran campaña de extirpación de la idolatría en el Perú.²³ Los dos acontecimientos que se produjeron en la misma fecha de 1609 tienen puntos comunes: corresponden al mismo deseo de unificación religiosa, la expulsión como conclusión de un siglo de convivencia fracasada y la campaña de extirpación a modo de acción preventiva de mayores males.

²³ Pierre Duviols. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*. Lima: Institut Français d'Études Andines, 1971, pp. 176-181.

En los dos casos, moriscos e indios persistían clandestinamente en las creencias y prácticas heredadas de sus antepasados. A pesar de todos los esfuerzos de la evangelización, se negaban a asimilarse. El fracaso de la integración cultural de los moriscos era comparable a la situación de los indios que persistían en su paganismo nativo. De modo que los distintos poderes y la opinión pública, tanto en España como en las Indias, llegaron a desconfiar de esos súbditos que manifestaban no sólo impermeabilidad religiosa sino también la negación de la “policía cristiana”. En otras palabras, moriscos e indios rechazaban la asimilación cultural propuesta, prefiriendo quedar con sus antiguas costumbres.

Los gobernantes de las Indias expresaron en varias ocasiones el temor de que en sus respectivos países se repitiera con los indios el fracaso de la política llevada en España con los moriscos. Es así como el visitador Arriaga empieza su obra *La extirpación de la herejía en el Perú*, editada en Lima en 1621, con una referencia explícita y ejemplar a la expulsión de los moriscos. Escribe: “Como no se trataba de evitar el daño temporal que se podía temer y como el remedio que se quería dar al daño espiritual ya no era realizable, no se pudo hacer otra cosa que expelerlos de España”.²⁴ Para Arriaga este escarmiento debía abrir los ojos a los responsables del país si no querían que se renovara ese desastre en Perú. Pero añade que en el país el daño, aunque generalizado, todavía no era incurable. La curación dependía ahora de la intensidad de los remedios que iban a aplicarse al problema. Arriaga concluye sus consideraciones con humor: “falta es de cura y de curas”.

Este rotundo fracaso de la evangelización y asimilación de los moriscos siguió presente en el siglo XVII, en la mente de los dirigentes americanos, de los políticos y del clero. Robert Ricard publicó en su tiempo un texto muy revelador que concierne esta vez a la Nueva España.²⁵ Se trata de un sermón pronunciado en la catedral de Puebla el 11 de septiembre de 1621 con motivo del solemne servicio fúnebre celebrado para el descanso del alma del rey Felipe III. El orador es un religioso de la orden de San Agustín que nunca viajó a España, pero que aparece muy enterado de la historia española. Celebraba en

²⁴ Cit. por Pierre Duviols, *ibid.*, p. 180.

²⁵ Robert Ricard. “Les Morisques et leur expulsion vus du Mexique”. *Bulletin Hispanique*. Burdeos, Université Michel de Montaigne Bordeaux, vol. xxxiii, 1931, pp. 252-254.

su plática el ardor y el celo con los cuales actuó Felipe III en defensa de la Iglesia y en combatir “la herejía” de los moriscos. El padre Grijalva, el predicador, hizo suyos todos los prejuicios de los españoles hacia los moriscos: los veía como una gente descreída, que al ser traidores al catolicismo y a España acumulaban en sí todos los defectos: “Son los moriscos en su trato traidores, infieles, mentirosos y embusteros, en las costumbres ambiciosos, deshonestos y glotonos; en la religión tan impíos que, después de bautizados, nunca nos aseguramos de su fe”.²⁶ De allí se obtuvo la idea de que representaron un grave peligro para el país. Grijalva lo expresa así: “Y es muy de advertir que nunca en lo público eran los moriscos, ni contrarios de la Religión ni de las leyes de España, que es en lo que topan los reyes, porque de la diversidad de las sectas suelen hacer la confusión y las sediciones en la República; echólos empero, porque temió o que la religión o que las costumbres de España se pudieran estragar con su comunicación”.²⁷

En su sermón, el padre agustino aludía al peligro que representaron los moriscos con sus temidas alianzas con potencias extranjeras: con Argel y los turcos que multiplicaban las correrías en las costas españolas, con la corte protestante del rey de Navarra, el futuro Enrique IV de Francia, con las iglesias y otras potencias europeas enemigas, entre otras.²⁸ En múltiples ocasiones se evocó el fantasma de la “quinta columna morisca” que podría abrir la puerta del país al enemigo de fuera. El predicador no necesita explicitar en su sermón el paralelismo entre la situación de España frente a los moriscos y la de la Nueva España con sus indios. Está implícito, ya que todos lo tienen presente en sus mentes: ¿cómo no imaginaría el auditorio de Grijalva —cuando evocaba las amenazas moriscas— la presencia entre ellos de indios idólatras y falsos cristianos que tenían la fama de ser listos para la traición y para aliarse con los enemigos del país, como los moriscos en España?

En efecto, a la Audiencia de México y a la Inquisición llegaban en este primer tercio del siglo XVII informes que denunciaban complicidades entre

²⁶ *Ibid.*, p. 253.

²⁷ *Idem.*

²⁸ Respecto de las relaciones entre moriscos y turcos, véase Louis Cardaillac. “Le Turc, suprême espoir des morisques”. *Études sur les Morisques andalous*. Slimane-Mostafa Zbiss, Abel-Hakim Gafsi, Mohiedine Boughanmi, Mikel de Epalza (comps.). Túnez: Institut National d’Archéologie et d’Art, 1983, pp. 47-55.

herejes e indios. El caso de las costas de Yucatán es conocido.²⁹ En varias ocasiones, filibusteros holandeses ofrecieron ayuda y alianza a las comunidades indígenas que solían responder favorablemente. Por ejemplo, se supo que en 1633 unos indios de San Francisco de Campeche habían informado a los filibusteros de la poca defensa de la ciudad, para ayudarlos a conquistarlas. Algunos vieron en este hecho los pródromos de una sublevación general: “y que los indios de la provincia tendrían facilidad de reducirse en la amistad de dichos enemigos cuando los viesan acometer y ganar esta ciudad”.³⁰

También en otros países del sur de América apareció el miedo al *otro* y se evocó el riesgo de alianzas entre indios y heréticos europeos. En el siglo XVII, y hasta bien entrado el XVIII, este temor no dejó de estar presente en la mente de los gobernantes. En Chile, por ejemplo, la posibilidad de una alianza entre los araucanos y los heréticos holandeses fue evocado varias veces en el ámbito del poder. Quevedo, en *La hora de todos*, habla de unos marineros que vienen a proponer alianza a los indios. El jefe de los holandeses se presenta así: “Soy capitán holandés; vengo de Holanda, república en el último Occidente, a ofrecer amistad y comercio... Mi república determinó enviarme por tan temerosos golfos y tan peligrosas distancias a representaros su afecto, buena amistad y segura correspondencia, ofreciéndooos para vuestra defensa y pretensiones, navíos y artillería, capitanes y soldados”.³¹ En Perú, se dio el mismo temor de la alianza de los indios con los protestantes. Fue Francisco de Ávila, el mismo instigador de la extirpación quien desarrolló el tema y señaló el gran riesgo de la venida de los heréticos y de su contaminación religiosa y política.³²

Con tales fobias en la mente fue muy normal que, con los años, después de haber considerado a los indios como unos seres dóciles en la evangelización, se les considerara ya como “herejes y apóstatas”, términos que se aplicaron a los indios de Perú a partir de 1609. En esta fecha el extirpador Ávila

²⁹ Georges Baudot desarrolló este tema en su libro *México y los albores del discurso colonial*. México: Nueva Imagen, 1996; especialmente en el capítulo 21, titulado “Rebeliones indígenas y complicidades filibusteras en el Yucatán del siglo XVII”, pp. 371-385.

³⁰ *Ibid.*, p. 381.

³¹ Francisco de Quevedo. *La hora de todos y la fortuna con seso*. Intr., trad. y notas por Jean Bourg, Pierre Dupont y Pierre Geneste. Edición bilingüe. París: Aubier, 1980, pp. 291-292.

³² Duviols, *op. cit.*, p. 179.

escribía al padre Diego Álvarez de la Paz: “Y así no hallo que haya un indio que no haya apostatado y sea formalísimo hereje”.³³ Herejes y apóstatas, así se consideraba a los moriscos en España: la equiparación ya está establecida a nivel religioso y político.

LOS LÍMITES DEL PARALELISMO

La expulsión de los moriscos de España, una minoría juzgada inasimilable, sucedió después de aproximadamente un siglo de coexistencia durante el cual fracasaron todos los intentos de acercamiento. La expulsión cortó de cuajo la presencia subterránea de una de las culturas del país, la islámica.

En el Nuevo Mundo una solución de este tipo para resolver los desacuerdos y enfrentamientos que se produjeron entre, por una parte, los evangelizadores y conquistadores, y por otra la población autóctona, era impensable. Los indios en el Nuevo Mundo representaban una abrumadora mayoría. Cualesquiera que fueran las oposiciones y los enfrentamientos intercomunitarios, la coexistencia se imponía.

A la fuerza, conquistadores e indios tuvieron que adaptarse unos a otros: para sobrevivir fueron acomodándose. El antropólogo George Foster elaboró el concepto de “cultura de Conquista”.³⁴ Muestra en su obra cómo llegó a producirse una cultura nueva que fue el resultado de esta coexistencia. En ella intervinieron los dos protagonistas con sus aportaciones propias. Los clérigos sabían de la semejanza que existía entre ciertos ritos y creencias de las religiones ancestrales y el culto católico. Para lograr la evangelización ellos mismos aceptaron combinar y fusionar, en cierto modo, diferentes aspectos del paganismo que se proponían vencer y del catolicismo que pretendían imponer. El sincretismo religioso aparecía como un paso obligado antes de llegar a la supresión total de la idolatría. De modo que los indígenas, por su parte, vinieron con sus aportaciones propias.

³³ *Ibid.*, p. 177.

³⁴ George M. Foster. *Cultura y conquista: la herencia española de América*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1962. Foster desarrolla especialmente este concepto de “cultura de conquista” en el capítulo II de su obra, pp. 33-70. Y en el capítulo XVII analiza “El concepto de la cristalización cultural”, mostrando cómo esta nueva cultura se elaboró y difundió, pp. 389-402.

Este concepto de cultura de Conquista inspiró muchas obras: se estudiaron las manifestaciones de estas culturas a distintos niveles. Por ejemplo el folklorista e historiador Arturo Warman, estudiando la danza de moros y cristianos mexicana, se fija en las distintas aportaciones. Escribe al respecto lo siguiente:

la danza de moros y cristianos fue también adoptada por los indígenas. También ellos, ante los nuevos amos, tuvieron que reelaborar su cultura. También los indígenas crearon una cultura de conquista para la que seleccionaron de entre su propia tradición y la que ofrecían los conquistadores aquello que era importante para sobrevivir. También en este caso la danza podría ser importante para conocer la otra cara del dominio.³⁵

El sacerdote antropólogo Enrique Marroquín por su parte, estudió esta cultura de conquista en Oaxaca interesándose por el dominio religioso. En su libro *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*,³⁶ comenta el profundo contenido que poseía en los tiempos prehispánicos el símbolo de la cruz, lo que explica la facilidad con que fue recibida a la llegada de los españoles. Enrique Marroquín muestra cómo la visión cristiana de la cruz y la visión propiamente indígena es profundamente diferente: para los primeros la cruz es metáfora de Cristo, y para los segundos es metonimia, es decir, parte de un todo, concretamente de su cosmovisión. Sin embargo, los indios mesoamericanos han sabido hacer coexistir sus saberes del pasado prehispánico (que por cierto se está perdiendo en muchas comunidades) con las enseñanzas de la Iglesia.

Todavía permanecen hoy un conjunto de prácticas que se nutre de las creencias antiguas dentro de la adhesión al cristianismo. Este es precisamente el sincretismo católico indígena. Fray Toribio de Benavente, *Motolinía*, escribió ya en el siglo de la conquista: “y como en estas tierras y muy altas montañas, también hicieron altas y gruesas cruces, a las cuales adoraban, mirándolas sanaban algunos que aún estaban heridos de idolatría”.³⁷ En la actualidad

³⁵ Arturo Warman Gryj. *La danza de moros y cristianos*. México: SEP, 1972 (Sepsetentas, 46), pp. 13-14.

³⁶ Enrique Marroquín. *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*. México: Palabra ediciones, 1999.

³⁷ Toribio de Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*. Georges Baudot (ed.). Madrid: Castalia, 1985.

permanece esta particular devoción de los indios a la Cruz. El 3 de mayo se celebra con mucha devoción la fiesta de la Santa cruz. Ese día, durante la misa, los habitantes de muchos pueblos indígenas presentan al sacerdote cruces de palo que han fabricado y adornado con flores; ya bendecidas las van a instalar en algún lugar preeminente del lugar (por ejemplo, en los pueblos alrededor del volcán Popocatepetl las suben en las faldas de la montaña y allí las colocan).³⁸ También los albañiles, en todo el país, colocan las cruces en un punto muy visible de la construcción.

Por otra parte, es notable que muchas de las llamadas cruces atriales que fueron talladas por manos de artistas indígenas y que siguen todavía hoy en los atrios de conventos y de iglesias, muestren como decoración, además de las representaciones de los símbolos de la pasión de Cristo, algunos elementos simbólicos de la cultura prehispánica. Es el caso de la cruz de san Mateo Huichapan, en donde la sangre que brota de los brazos de Cristo fluye a la manera representada en los códices anteriores a la conquista.

CONCLUSIÓN

Salta a la vista la diferencia abismal que existe entre las problemáticas morisca e india en las prácticas de la aculturación y de la reelaboración cultural. En el momento de la expulsión, los moriscos se reintegraron a la cultura islámica y durante algún tiempo conservaron sus vivencias hispánicas asumiendo su biculturalidad que progresivamente perderían por completo. Mientras que para los indios, la nueva cultura hispanoamericana que está elaborándose será el producto de la aculturación.³⁹ En la gran mayoría de los fenómenos culturales actuales pueden verse prácticas, creencias y conceptos heredados de España,⁴⁰ que comparten el mismo espacio cultural con costumbres de origen prehispánico.

³⁸ Véase la obra de Julio Glockner. *Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. México: Grijalbo, 1996.

³⁹ En la obra de Foster se dedica un capítulo entero a este aspecto de la cultura de conquista: “La cultura hispanoamericana: producto de la aculturación”, Foster, *op. cit.*, pp. 17-31.

⁴⁰ Muy sugerente es el libro de Luis Weckman. *La herencia medieval de México*. México: El Colegio de México, 1984.

PRIMERA PARTE

LA CONVERSIÓN Y EVANGELIZACIÓN
DE MORISCOS E INDIOS

I. LA EVANGELIZACIÓN, UNA MISMA META EN ESPAÑA Y EN LAS INDIAS

PARALELISMOS EN LA EMPRESA EVANGELIZADORA

En España y en las Indias, procedimientos intercambiables

La historiadora Mercedes García-Arenal, en una conferencia pronunciada en Granada en 1992 y publicada después bajo el título de “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización” señalaba así unas posibles líneas de investigación:

Voy a indicar en esbozo unas líneas que a mi parecer sería fructífero continuar y que se agrupan en torno a dos puntos de partida: la consideración del precedente granadino como modelo de la “*Conquête spirituelle*” de Nueva España, en primer lugar, y en segundo, explorar paralelos entre ambas empresas tanto en los argumentos y en las políticas lingüística y evangelizadora que desarrollaron los protagonistas de ambas como en las figuras de esos protagonistas.

Es precisamente lo que se propone continuar en los primeros capítulos de la presente obra. Por su importancia, se deja a un lado el estudio comparado de las políticas lingüísticas, que se llevará a cabo en una segunda parte.

Unos decenios antes que las Indias, el Reino de Granada conoció problemas semejantes a los que había de resolver el Estado-Iglesia en el Nuevo Mundo. En los dos continentes se trató de integrar poblaciones vencidas y de convertirlas al catolicismo. Los conquistadores españoles, colonizadores o misioneros, atravesaron el océano con su matalotaje de conocimientos y experiencias, plasmando en las Indias una serie de realidades que habían tenido

su laboratorio en la Península. Reiteradamente se proyectaron en América las experiencias evangelizadoras que se aplicaron en España con los moriscos.

Esas decisiones acerca de la evangelización de unos y otros se tomaban en sínodos y concilios. Los historiadores han estudiado los precedentes hispánicos de algunas juntas y concilios mexicanos. Es el caso de Antonio Garrido Aranda que dedica un libro entero a los precedentes hispánicos de la evangelización en México. En concreto estudia la relación temática entre el sínodo de Guadix (Reino de Granada) de 1554 y el primer concilio provincial mexicano de 1555.¹ En su estudio, Garrido Aranda logra establecer un preciso paralelismo, mostrando que hay identidad de criterios en puntos esenciales, como la enseñanza de la doctrina a niños y adultos, la práctica de los sacramentos y la reformatión del clero en función de sus deberes pastorales para los cuales debe recibir una preparación específica. También en los dos casos se llamó a la vigilancia constante de los pastores para que no rebrotaran las religiones y costumbres ancestrales, islámicas o paganas. Asimismo explica el parentesco entre el concilio de Guadix y el concilio mexicano no sólo explicitando situaciones análogas, sino también al establecer las relaciones personales entre los organizadores de ambos eventos.²

En efecto, fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México, era andaluz y dominico; y Martín Pérez de Ayala, también andaluz, fue obispo de Guadix desde 1548, pero antes fue profesor en la Universidad de Granada donde Montúfar tuvo también cátedra. Allí se conocieron y hablaron de la problemática morisca, ya que los dos eran especialistas del tema. El sínodo de Guadix se celebró en los meses de enero y febrero de 1554 y Montúfar partió para México en junio del mismo año. De modo que, con toda probabilidad, conoció los resultados del sínodo antes de embarcarse. Aquello nos explica que el concilio de México se inspiró en los mejores decretos de Guadix.

También el tercer concilio mexicano se enriqueció de las experiencias evangelizadoras granadinas, según se desprende del estudio reciente de Elisa Luque Alcaide.³ Esto nos demuestra, una vez más, la íntima relación entre las

¹ Garrido Aranda, *Moriscos e indios...* véase esencialmente el capítulo IV, “El primer concilio provincial mexicano y su precedente hispánico: el sínodo de Guadix (Reino de Granada) de 1554”.

² *Ibid.*, pp. 103-104.

³ Elisa Luque Alcaide. “Experiencias evangelizadoras granadinas en el III Concilio Mexicano (1585)”. *El Reino de Granada y el nuevo mundo*. T. I. Granada: Diputación Provincial, 1994, pp. 610-617.

campanas evangelizadoras dirigidas a moriscos e indios. Al mismo tiempo, desde España, se tenía la vista puesta en las Indias, de donde procedieron informaciones a través de varios canales. Por ejemplo, el padre jesuita Ignacio de las Casas, cuando preconiza para la evangelización de los moriscos la utilización de la lengua árabe y la multiplicación de las fundaciones de colegios “en los cuales sean enseñados en las letras humanas y en la filosofía y teología, los que fueren para ello, que serán muchos”, cita el caso de las Indias, donde ya se aplica esta estrategia evangelizadora: “Y en las Indias estos colegios de los naturales son los que sustentan, fomentan y dilatan la ley evangélica y es clara y cierta esta verdad que se convierten los corazones de los padres por sus hijos doctos y píos...”⁴

Aparece pues a las claras –se verá con mayor detalle en las páginas que siguen– que los procedimientos de evangelización utilizados, unos con los moriscos y otros con los indios, pueden ser interrelacionables. Las preocupaciones para que llegara el Evangelio a los niños y a las elites fueron comunes en los dos lados del Atlántico, así como la problemática por el uso de las lenguas nativas. En muchas ocasiones, el elemento conquistador presentó las actuaciones evangelizadoras españolas como posibles modelos de asimilación cultural.

Se partía del presupuesto siguiente: lo que dio buenos resultados con los moriscos, dará también con los indios, ya que con unos y otros, con esas dos masas de vencidos, la meta era la misma: se pretendía que pasaran a formar parte del vencedor, y para eso había que darles una educación religiosa que los llevara a la integración religiosa. Desde la época de los reyes católicos surgió la contradicción entre la conservación de las costumbres, lengua y hábitos de los pueblos conquistados y la tendencia –que terminaría por imponerse– de borrar las minorías religiosas para lograr una sociedad homogénea.

Es notable también que, en los dos casos, el apostolado cerca de los moriscos y de los indígenas conociera la misma evolución: primero, tras la conquista del Reino de Granada, fueron las órdenes religiosas las encargadas de la evangelización morisca, pero después de unos diez años, fueron suplantadas por el clero secular con la creación de diócesis y parroquias. En México

⁴ Ignacio de las Casas. *Información acerca de los moriscos de España*, 1605. Texto publicado por Youssef El Alaoui, en su libro *Jesuites, Morisques et Indiens*, op. cit., p. 407.

y otros países americanos, se nota la misma evolución, sólo que la primera fase se extendió en los dos primeros tercios del siglo XVI y la segunda se dio cuando Felipe II, apartándose de la política de Carlos V en las Indias, quiso precipitar la asimilación y castellanización de los indios al confiar su educación religiosa al clero secular y apartar a los religiosos de su ministerio cerca de los indios.

COMENTARIOS ACLARATORIOS DE FRAY JERÓNIMO DE MENDIETA

Ilustración bíblica acerca de esos paralelismos

En Nueva España, uno de los primeros en establecer un paralelismo entre la evangelización de moriscos e indios fue el fraile franciscano Jerónimo de Mendieta en su obra *Historia eclesiástica indiana*.⁵ En uno de los primeros capítulos desarrolla la parábola evangélica del amo que manda a sus siervos por los caminos a llamar a convidados para una cena —en el evangelio de san Lucas se dice que los emisarios hicieron tres salidas a los caminos—.⁶ Mendieta explica así la parábola: estos siervos son los mismos predicadores que anuncian la palabra de Dios y publican el Evangelio. En las Indias son enviados del rey y del papa. Comenta que en los tiempos de los reyes católicos, “en estos últimos tiempos muy cercanos al fin del mundo”, se repitieron estos tres llamamientos “a los judíos, a los moros y a los gentiles”. Para los judíos, “gente enseñada en la Escritura sagrada, pero que pecaron de pura malicia”, el mensaje consistió en anunciarles que el Mesías había venido y que las profecías se habían cumplido, pero no quisieron recibir el mensaje.

No obstante, son los grupos siguientes los que merecieron un largo comentario de Mendieta, puesto que sus itinerarios en el camino de la fe corrían de manera paralela. La segunda tanda de los llamados logró toda la atención del sirvo que invitaba al banquete. Dice la parábola evangélica que es necesario meterlos dentro de la casa “como de la mano”. Éstos eran los moros que pecaban de ignorancia crasa de la verdad de la Escritura. En efecto, sus entendimientos estaban pervertidos con los ciegos errores propagados por su

⁵ Jerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana*. México: Porrúa, 1993.

⁶ *Ibid.*, cap. IV, pp. 24-26.

falso profeta, Mahoma.⁷ A ellos los predicadores y ministros tenían que proponerles la palabra de la verdad cristiana y meterlos en el camino de su práctica, o sea “de la guarda de ella”. Aquella labor evangelizadora no se podría llevar a cabo si no se añadían a la predicación algunas condiciones que analiza Mendieta: los predicadores debían apoyar su anuncio del Evangelio con el buen ejemplo de su vida, mostrar que actuaban por puro celo y sin ningún interés temporal, contando con el buen tratamiento de los cristianos viejos. Sólo si se cumplían esas condiciones, la buena predicación podría persuadir a los moriscos de la superioridad del cristianismo sobre el islam, al mostrarles que su religión era falsa y que su atractivo era de bajo quilate, ya que halagaba la sensualidad de los creyentes. Para obtener su conversión había que ayudarlos más, dándoles más doctrina y predicando con el ejemplo de vida.

En cuanto a “los indios gentilicios”, el tercer grupo llamado a participar en el banquete, merecían una redoblada atención. No sólo necesitaban para poder recibir el mensaje evangélico cumplir con todos los requisitos que necesitaban los moriscos, como el buen tratamiento de los españoles y el buen ejemplo de los ministros, sino también otras condiciones relacionadas con su naturaleza. En efecto, era la gente más débil que se había visto y por eso necesitaban una particular educación que les permitiera mantenerse en el camino de la fe sin caer y huir de las ocasiones. Lo que convenía para su salvación era guiarlos con la autoridad y poder de padre, apremiándolos a lo bueno y provechoso. Por eso, el siervo de la parábola tiene por misión compeler a los de este grupo a que entren, “no violentados, ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos (como algunos lo hacen, que es escandalizarlos y perderlos del todo), sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tienen facultad para ir a la mano a sus hijos en lo malo y dañoso”.

Para Mendieta esas tres grandes conversiones, o sea, esas tres invitaciones del criado al banquete se desarrollaban bajo la mirada de Dios, ya que el anfitrión era Cristo. La invitación a esta última cena anunciaba el fin del mundo: no cesaría hasta que estuviera cumplido el número de los escogidos, que según la visión de san Juan han de ser de todas las naciones, lenguas y pueblos.⁸

⁷ *Ibid.*, cap. IV, p. 26.

⁸ Sobre el origen de esas ideas franciscanas respecto del destino histórico de la humanidad véase el capítulo “Interpretación mística de la Conquista”, en Luis González y González. *Jerónimo de Mendieta. Vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996, pp. 57-63.

Sin embargo, a pesar del universalismo del llamado a la conversión, fue España la escogida para lanzar a los descarrilados y otros apartados de la fe hacia Dios. Fue precisamente en este siglo de la gran convocatoria que surgieron, tanto en España como en el Nuevo Mundo, hombres providenciales que al igual que los profetas del Antiguo Testamento eran unos reveladores de la voluntad divina y su instrumento en la tierra. Isabel de Castilla y Fernando de Aragón lanzaron las invitaciones para el banquete a los judíos sin llegar a un completo éxito. Los moriscos también fueron invitados muchísimas veces al banquete, pero desoyeron el convite de modo que Felipe III “Abraham en la fe” tuvo que expulsar de su país a los descendientes de Ismael repitiendo de este modo el gesto del padre de los creyentes que expulsó de su casa al intruso”.⁹

Mendieta también veía hombres providenciales que actuaban en el Nuevo Mundo en la conversión de los gentiles, es decir, de los indios. Según él ese llamado requería de un máximo de presión, hasta de una conquista militar. Hernán Cortés fue escogido por Dios para hacer fuerza a los mexicanos y “abrir la puerta y hacer camino a los predicadores”. De modo que, por ser gerente de una empresa divina, Cortés con gran facilidad con un simple puñado de españoles venció al poderoso imperio mexicano. Mendieta titula uno de sus capítulos de su *Historia Eclesiástica Indiana*: “De cómo en la conquista que don Fernando Cortés hizo de la Nueva España, parece fue enviado de Dios como otro Moisés para librar a los naturales de la servidumbre de Egipto”.¹⁰

A través de esta frase aparece a las claras la periodización de la historia de la Nueva España que propone Mendieta en su *Historia Eclesiástica*. Es una visión –como se va a desarrollar– que tiene una base bíblica. También se observará cómo la misma visión puede aplicarse a la historia morisca en España, ya que las mismas causas produjeron lo mismos efectos. En esta periodización de la historia en el Nuevo Mundo, la época precortesiana equivale a la esclavitud en Egipto de los judíos. Los mexicanos no padecieron largo tiempo la servidumbre diabólica; de esa situación los sacó ese Moisés criollo, compañero de la Malinche. El segundo periodo que va de la salida de Egipto a la

⁹ Blas Verdú. *Engaños y desengaños del tiempo, con un discurso de la expulsión de los moriscos de España*. Barcelona: Sebastián Matheud, 1612, f^o 142 r^o.

¹⁰ Mendieta, *op. cit.*, libro tercero, capítulo primero, pp. 173-177.

destrucción de Jerusalén por los babilonios corresponde a la época brillante de la Iglesia indiana.

Esa edad de oro de la evangelización según Mendieta duró cuatro décadas, desde la llegada de fray Pedro de Gante y los doce primeros frailes apóstoles de las Indias encabezados por fray Martín de Valencia, hasta la muerte de don Luis Velasco, acontecida en 1564. Para el autor de la *Historia Eclesiástica Indiana*, la sociedad de entonces –en correspondencia con la idea del Milenio– era una sociedad justa sin iniquidades, ni mentiras ni robos que anunciaba la proximidad del Juicio Final y era la entrada del fin de los tiempos. Entonces aparecían todos los signos reveladores de una edad de oro.

Jerónimo de Mendieta hace la apología de esa primera evangelización, de esa siembra tan fructífera conseguida a fuerza de imitar el cristianismo primitivo. Ese ideal de volver primitiva la Iglesia neoespañola, propugnado por las tres órdenes religiosas y especialmente los franciscanos, facilitó la labor evangélica y la buena acogida por los indios del ideal de perfección cristiana. La práctica de la pobreza por los frailes acercó a los evangelizadores de sus fieles indios quienes, con admiración, dieron a fray Toribio de Benavente el apodo de *Motolinía* que quiere decir “pobre”. Además, destaca Mendieta, en esta primera etapa de la conquista espiritual de México se produjo con el estrecho apoyo del poder político, lo que fue un factor muy favorable.

Pero luego vino otra etapa que cubre el último tercio del siglo XVI: un periodo de decadencia que corresponde al cautiverio en Babilonia del pueblo elegido. La Iglesia se olvidó ya de su ideal de pobreza y, junto con el poder, restableció en el mundo cristiano el reino del ídolo Mammon. En el libro IV de su historia, Mendieta desarrolla la aguda crisis que conoció el mundo colonial en todos los órdenes. Por una parte, el imperialismo español se sobrepuso al humanismo católico. Según la nueva política promovida por Felipe II y el Consejo de Indias, se dio más importancia a la enseñanza del idioma español que a la difusión de cristianismo. A través de él se pretendió infundir a los indios “la policía y las buenas costumbres españolas”. Pero para Mendieta las llamadas “buenas costumbres de la Península” estaban corruptas y estaba convencido que “cuanto menos hábitos ibéricos adquieran serían mejores”.¹¹

¹¹ *Ibid.*, libro IV, cap. XXXIV, “Del año que ha hecho y hace el llamarse los españoles cristianos, para la cristiandad de los indios”, pp. 505-508.

Por otra parte, la relación de fuerza y la injusticia que los españoles habían establecido con los indígenas –relación de explotación– es la principal explicación del deterioro del paraíso anterior: “Entre las muchas cosas contrarias a la cristiandad de los indios, hallo ser la principal y más dañosa el repartimiento que de ellos se hace para que nos sirvan contra su voluntad y por la fuerza”.¹²

A esta sed del poder, se añade “la sed del oro u de la plata que de acá se lleva”. De modo que, inspirados por el demonio, los responsables políticos “no hicieron caso de las ánimas que Dios tiene criadas en estas tierras, sino sólo de la moneda y otros aprovechamientos temporales que podían sacarse de ellas. Así se consumieron infinidad de indios por malos tratamientos. Pero esta culpa trajo consigo su castigo, “que fue privarse España de tanta multitud de vasallos como pudiera tener si los conservara. En otras muchas penas ha castigado Dios aquellos reinos por los descuidos que en este su negocio de salvación de almas se ha tenido”.

El indio en sus circunstancias: los grandes estorbos de la evangelización

Llegando a este punto de su exposición, otra vez Mendieta desarrolla el paralelismo entre indios y moriscos de España. Lo aborda en dos aspectos: primero hace hincapié en el mal trato que recibieron los moriscos de España, al igual que los indios en la Nueva España. Segundo, muestra que esas dos situaciones, que iban en contra de los valores evangélicos, llevaban en sí consecuencias funestas, es decir, su castigo. Véanse los dos puntos.

Mendieta expone primero su visión de la historia de los moriscos de España: la ve muy parecida a la de los indios en el Nuevo Mundo. Hubo una primera fase en que “esos moros que se quedaron en España y se habían bautizado, todo esto tiempo habían estado quietos y pacíficos”. Este periodo duró “ochenta años después que Granada se ganó”. Pero empezó una segunda fase, en cuanto el poder cambió su política “se tuvo en España más cuenta con sus servicios, pechos y tributos que con su cristiandad”. De modo que el pueblo morisco, agobiado de impuestos y servicios se levantó en armas. Se atrevió a rebelarse y alzarse en las Alpujarras e hizo su “gran estrago entre

¹² *Ibid.*, libro IV, cap. XX XVII, “De la mayor y más dañosa pestilencia de los indios, por el repartimiento que de ellos se hace para servir de por fuerza a los españoles”, pp. 519-523.

tantos españoles, pues murieron en la guerra cincuenta mil cristianos (que no fue pequeño azote para España)”.¹³

En el segundo punto Mendieta muestra cómo el abuso de los responsables cristianos viejos en contra de los moriscos supuso el azote de Dios contra España: “El pueblo de España sufrirá grandes mutaciones y novedades y enemistades y muchos daños por los moros que ellos mismos sostienen y mantienen por el gran servicio que les hacen: y serán mayores y más poderosos que ellos, porque más amaron el propio servicio que la honra del nombre de Jesucristo”.

Y llegado a este punto Mendieta recalca la idea del castigo divino relacionado directamente con la culpa, insistiendo una vez más sobre el paralelismo de la historia morisca e india. Este segundo ejemplo que aduce el fraile es el de los indios que viven “en una tierra de sueño y cielo y condición de hombres tan pacífica y quieta como la Nueva España” y que terminaron por sublevarse contra los españoles. A unos les costó la vida y a otros las haciendas.

¿Cuál fue el motivo del levantamiento indio? Como en el caso de los moriscos, los nativos no aceptaron verse agobiados por tributos. El conflicto estalló cuando “un visitador del rey, oidor del Consejo de Indias, bien olvidado de aprovechar a los indios en las cosas de su cristiandad y de desagrarlos de vejaciones, andaba dándose prisa en aumentarles los tributos, con tanta solicitud y hambre de dinero que, hasta los niños que andaban en brazos de sus madres, se halló entonces haberles llevado tributo en muchas partes”.¹⁴ Así fue como los conjurados tomaron osadía para su rebelión, al igual que los moriscos en las Alpujarras en circunstancias análogas.

Mendieta concluye que moriscos e indios, unos y otros, no sólo necesitaban campañas evangelizadoras sino también que se les tomara en cuenta. Para él eran criaturas de Dios, convidados al banquete divino y que por tanto merecían ser tratados con la mayor consideración. Desgraciadamente numerosas fueron las causas que, por culpa de los que abusaron de su poder, vinieron a estorbar la labor evangelizadora de los frailes.

¹³ *Ibid.*, pp. 28-31.

¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

Víctima de las enfermedades

En el capítulo xxxvi del libro iv de su *Historia Eclesiástica indiana*, Mendieta se refiere a las “muchas pestilencias que han tenido los indios en esta Nueva España después que son cristianos”.¹⁵ Pasa revista a esta larga serie de epidemias, de las que murieron infinidad de ellos. Como lo señala: “la causa de morir tantos fue por ser enfermedades no conocidas y no saber los indios los remedios”.¹⁶

La primera epidemia fue de viruelas, “traída por cierto negro que vino en uno de los navíos del capitán Pánfilo de Narváez el año de 20. “En algunas provincias murió la mitad de la gente y en otras poco menos”. La hambruna, ya desde esta primera epidemia acompañó la difusión de la enfermedad: “y de hartos fueron los que murieron de hambre, porque como todos caían de golpe, no podían curar unos de otros, ni menos había quien les hiciese pan”. La segunda pestilencia fue también de origen español y llegó once años después; ésta fue el sarampión, por el que murieron muchos.

En los años cincuenta se multiplicaron las epidemias y hambrunas. En 1558, azotó a los indios una espantosa epidemia de sarampión. En 1559, se produjo la terrible epidemia de *matlazahuatl* (influenza hemorrágica) que causó cuantiosas muertes. Más tarde, en 1576, se desató la epidemia de *cocoliztli*. Se presentaba, como la anterior, en forma de hemorragia nasal y conducía a la muerte de modo rápido. La pestilencia atacaba con especial furia a los indios, con menos violencia a los negros, y con cierta benignidad a los españoles y criollos.¹⁷ Muchos pueblos quedaron sin gente, puesto que la enfermedad en dos años mató a dos millones de personas y redujo la población de la Nueva España a la mitad. Durante el *cocoliztli* los frailes atendieron, con auxilios espirituales, a multitud de indios presa del pánico y de la enfermedad. Desde Tlaxcala, Mendieta escribió al virrey acerca de la peste devastadora “que corre entre los naturales, y ser tantos lo que acuden a pedir confesión, que obligan aun a lo que nos falta la salud ocuparnos todo el día de ellos”.

Luego, en el año 88 “que hubo carestía de maíz, murió también mucha gente particularmente en las provincias de Tlaxcala y Tepeaca y en el valle de Toluca”. Además, en el año 95 “vino otra generalísima pestilencia, mezclada

¹⁵ *Ibid.*, pp. 513-519.

¹⁶ *Ibid.*, p. 514.

¹⁷ Información obtenida de González y González, *op. cit.*, p. 38.

de sarampión, paperas y tabardillo, de que apenas ha quedado hombre en pie; aunque por la clemencia y misericordia de nuestro benignísimo Dios, no han muerto tantos como solían en otras enfermedades”.¹⁸

Pero Mendieta no se conforma con relatar los hechos sino que también da su interpretación. Según él, las pestes fueron un castigo para los españoles que explotaban a los naturales y un galardón para los indios explotados: “Y en una cosa vemos muy claro que la pestilencia la envía Dios, no por su mal sino por su bien, en que viene tan medida y ordenada que solamente van cayendo cada día aquellos que buenamente se pueden confesar”.

Al mismo tiempo que celebra la presencia de los frailes que ayudaron a los indios en estos periodos de aflicción, no cerraba los ojos ante el alejamiento de muchos curas y frailes. Unos se habían dejado contagiar por los lobos y ejercían la opresión de una manera tan dura como los funcionarios reales, los latifundistas, los mineros y los comerciantes españoles. Otros fueron víctimas de la lujuria y hasta se dedicaron a la brujería, como lo escribe Luis González: “El paraíso de los placeres vino a desplazar al de virtudes”.¹⁹

Víctima de un sistema económico injusto

Mendieta en su análisis de las causas que perturbaron la labor evangélica de los frailes, puso en primera línea la explotación del indio por el blanco.²⁰ Mendieta se rebeló constantemente contra esta costumbre injusta que no era “otra cosa sino esclavonía”, de modo que expuso los males provocados por el repartimiento forzoso de indios. Esta institución inicua hacía que los indios aborrecieran todo lo que venía de los españoles, incluida su fe: “luego bien se sigue que el tal repartimiento es la cosa más contraria a su cristiandad”. Mendieta desarrolló este punto en unas cuantas páginas escritas con tono apasionado, como si estuviera pronunciándolas en el púlpito con estilo oratorio,

¹⁸ Mendieta, *op. cit.*, p. 515.

¹⁹ González y González, *op. cit.*, p. 72.

²⁰ Mendieta desarrolla esta idea en dos capítulos de su obra, en el libro IV, cap. XX XVII, “De la mayor y más dañosa pestilencia de los indios, por el repartimiento que de ellos se hace para servir de por fuerza a los españoles”, y en el XXXVIII, como lo expresa su título “Se prosigue la materia del repartimiento de los indios”; Mendieta, *op. cit.*

marcando los puntos importantes del discurso con interrogaciones retóricas, supuestamente atribuidas a los indios del tipo: “¿En qué buena ley cabe...?”²¹

Por medio de estas preguntas, Mendieta mostró todo lo injusto que era para los indios ser esclavos de los españoles siendo ellos “naturales de esta tierra”: “En qué razón y buena ley cabe que, habiendo nosotros recibido sin contradicción la ley que ellos profesan, en lugar de hacernos caricias y regalos (como dicen lo hacen los moros con los cristianos que reciben en su secta) nos hagan sus esclavos, pues el servicio a que nos compelen no es otra cosa sin esclavonía”.

Además, Mendieta relacionó este sistema de la encomienda con todos los males que padecía el indio, desde las epidemias hasta las numerosas muertes:

Yo para mí tengo que todas las pestilencias que vienen sobre estos pobres indios, proceden del negro repartimiento alguna parte, de donde son maltratados de labradores y de otros que les cargan excesivos trabajos que se muelen y quebrantan los cuerpos. Mas sobre todo de los que van a las minas, de los cuales unos quedan allá muertos, y los que vuelven a sus casas vienen tan alacranados que pegan a otros la pestilencia que traen, y así van cundiendo de mano en mano.

Aquellas denuncias llevaron a Mendieta a explicitar su visión del indio en el momento en que tomó su defensa.

El indigenismo de Mendieta

Fray Jerónimo de Mendieta criticó primero el desprecio con que se trataba al indio mediante instituciones como el repartimiento. En distintos lugares acusó la manera de portarse del español frente a sus “perros indios”. En este sentido fue heredero del padre de las Casas y de Motolinía.

Léase su diatriba que forma parte del discurso antes citado:

En qué ley de caridad cabe, que sabiendo los que gobiernan cómo muchos de los españoles en cuyo servicio nos ponen, por ver que nos tienen en su poder de por fuerza, nos tratan mucho peor que a sus galgos haciéndonos infinitos agravios, ellos y sus negros o criados, quitándonos la pobre comida que lle-

²¹ *Ibid.*, pp. 520-523.

vamos de nuestras casas y la ropa con que nos cubrimos, encerrándonos en pocilgas donde sin ella dormimos, haciéndonos trabajar cuando hace luna de noche, como cuando no la hace todo el día, cargándonos pesadísimas cargas, no dejándonos oír misa domingos y fiestas, teniéndonos a veces dos o tres semanas en lugar de una, levantándonos algún hurto, o cosa semejante para que no vamos huyendo sin paga y sin nuestra ropa; con todas estas y otras mil vejaciones (que muchas veces se les han representado) no se mueven a compasión para quitarnos de a cuestras esta tan dura esclavona, sino que la quieren llevar adelante, hasta acabarnos del todo.²²

El indigenismo de Mendieta es humanismo.²³ Quería defender de los nativos su dignidad de hombre, ya que según afirmaba: “son hombres racionales, descendientes como nosotros de Adán y Eva”, tenían sus cualidades y sus defectos. Según él, si primero no se respetaba la humanidad del indio, no habría evangelización posible.

Para Mendieta era notable que los niños eran “más agudos y vivos” que los de España, pero los adultos eran “como mozuelos de hasta diez o doce años, necesitados de ser regidos por tutores”. Existían grandes diferencias entre los distintos grupos. Los nahuas, por ejemplo, eran muy aptos para las ciencias y para las artes, especialmente para las artes mecánicas. Los mexicanos no deslucían frente a los españoles en el terreno intelectual y en otros campos de la personalidad humana, aventajaban a los nativos de Europa. Mendieta se maravillaba de todas las habilidades indias. Escribió al respecto:

Esto se puede entender por regla general, que casi todas las buenas y curiosas obras que en todo género de oficios y artes se hacen en esta tierra de indias (a lo menos en la Nueva España). Los indios son los que las ejercitan y labran, porque los españoles maestros de los tales oficios, por maravilla hacen más que dar la obra a los indios y decirles cómo quieren que la hagan. Y ellos la hacen tan perfecta que no se puede mejorar.²⁴

²² *Ibid.*, p. 522.

²³ Hay que aprovechar aquí el análisis documentado que González y González hace acerca del indigenismo de Mendieta, *op. cit.*, pp. 52-56.

²⁴ Mendieta, *op. cit.*, p. 410. Mendieta en su obra dedica dos capítulos a las habilidades indias. El capítulo XII del libro IV tiene por título: “Del ingenio y habilidad de los indios para todos oficios, y primero se trata de los que los usaban antes que viniesen los españoles”. El capítulo siguiente lleva por título: “De cómo los indios aprendieron los oficios que ignoraban y se perfeccionaron (sic) en los que de antes usaban”.

Pero también existían grupos que no tenían las mismas aptitudes. Entre los menos favorecidos estaban los chichimecas nómadas que tenían un talento “parecido al de lo brutos”.

Para fray Jerónimo los indios eran fundamentalmente de “buen índole”, es decir, que tenían unas cualidades nativas que los hacían espontáneamente aptos a recibir el mensaje evangélico; no tenían esas inclinaciones y deseos superfluos que inclinan a pecar. Eran la mejor raza del mundo. Poseían “ánimos tan tiernos y blancos como la cera blanda” y por lo mismo, se podía “imprimir en ellos el sello de cualquier doctrina”. Su índole los predisponía a ser imitadores de Cristo. Perteneían a la categoría de criaturas del Señor que por simples y puros, según las primeras incluidas en las Beatitudes, heredarían el reino de los cielos: “se tienen y confiesan por los más bajos y despreciables. Su docilidad, infantilismo y apocamiento los predisponen a ser los señores del orbe celestial”. Como lo comenta Luis González,

si hubiese vivido dos siglos después, Mendieta les habría llamado ‘buenos salvajes’ a los aborígenes de la Nueva España. Es decir, que anuncia la visión del buen salvaje, tradicionalmente identificada con la ilustración y el romanticismo, cuyo mayor representante fue Juan Jacobo Rousseau. Fray Jerónimo es un eslabón en esta visión del indio, producida en su mente gracias al culto a la pobreza evangélica y a la simplicidad primitiva, vistas en el contexto ideológico del misticismo apocalíptico, mesiánico y profético heredado de Joaquín de Fiore. Según este autor, la historia de la humanidad se dividía en tres épocas: las del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Para el paso entre las edades segunda y tercera se preveía un periodo violento –que se estaba viviendo– semejante a la pasión de Cristo. Al concluir esta etapa tormentosa empezaría el reino del espíritu en el cual todos los seres humanos gozarán de naturaleza evangélica, vida de contemplación y de pobreza apostólica. En el Nuevo Mundo, tanto los franciscanos evangelizadores como los indios, gozan ya de este estatuto anunciador del final del mundo en que se va a culminar esta tercera edad. Según los franciscanos joaquinistas, el Adán de la época del espíritu fue san Francisco de Asís.²⁵

²⁵ González y González, *op. cit.*, p. 53.

Por todo lo dicho, la hispanización y cristianización de los indios se excluían mutuamente.²⁶ Para Mendieta el indio era un ser angelical que había que mantener aislado, ya que según él, estaba probado que con la hispanización los indios perdían sus antiguas virtudes y sólo adquirirían vicios al dejarse contaminar por las costumbres ibéricas que eran corruptas.

El papel de los frailes al lado de los indios era doble: primero predicar el Evangelio y segundo, más concretamente, librarlos del mal. Y el mal podía cobrar varias caras: además del mal ejemplo de los españoles, estaba la presencia diabólica que actuaba en medio de los nativos por estar enfurecido el diablo a causa de tanta bondad y pureza. Dios llamó a esos indios a participar en la fe cristiana precisamente por esas virtudes y a pesar de sus costumbres inspiradas por el demonio:

No sin misterio llamó Dios a estos indios a su fe católica y al gremio de su Iglesia a cabo de tantos años que sus padres y antepasados estuvieron en poder del demonio, y en tales tiempos como en los que estamos, y siendo tan bajos como (a nuestro parecer) son de entendimiento, sino para verificar en este su llamamiento y elección lo que siempre ha usado para sus criaturas racionales que es lo que dice san Pablo: “Elegir a los que parecen tontos al mundo, para confundir los sabios de él, y a los flacos para confundir los fuertes y a los bajos y despreciados y que parecen no tener ser, para confundir y destruir a los que a su parecer tienen ser y valores.”²⁷

Siguiendo a Fray Jerónimo, la mano de Satán entre ellos aparecía en los bailes y fiestas que usaban “para solemnizar a su demonios, pero sobre todo en algunas costumbres crueles”, “monstruosos ritos paganos que hicieron de la tierra de Anáhuac país de antropófagos”. También fue el demonio el patrocinador de los sacrificios humanos.²⁸ Pero, a pesar de todo, gracias a sus virtudes nativas –mansedumbre, simplicidad y pobreza– los indios coadyuvaban al milagro de su conversión y se merecían todo el respeto.

²⁶ Mendieta, *op. cit.*, el capítulo xxiii del libro iv: “De muchos daños que la frecuente comunicación de los españoles ha causado a los indios para su cristiandad”.

²⁷ *Ibid.*, p. 531.

²⁸ González y González, *op. cit.*, p. 55.

DIFERENCIAS ESENCIALES DE UNOS Y OTROS
FRENTE A LA EVANGELIZACIÓN

Los moriscos

Una religión enfrentada desde siempre al cristianismo:
una relación polémica

Los moriscos, a diferencia de los indios del Nuevo Mundo, pertenecen por su origen a una religión que consideran como revelada y que encuentra sus pilares en su libro para ellos sagrado, el Corán. Las relaciones con los cristianos a partir de ahí son muy complejas.

Por una parte, se consideran como los herederos de la palabra divina en su última expresión. Antes que ellos, judíos y cristianos recibieron también revelaciones divinas, pero el último mensaje sobrenatural fue dirigido a ellos, y el profeta Muhammad representa “el sello de los profetas”. Aquello da al islam la superioridad sobre el judaísmo y el cristianismo, cuyos fieles deben ser considerados como partícipes de la revelación como “gentes del Libro”. Por eso se merecen el respeto. En el mismo Corán, en un versículo de la azora ²⁹ se lee: “No discutas con las gentes del Libro sino de la manera más cortés, salvo con aquéllos que son injustos”.

Sin embargo, fue constante desde los siglos medievales, el enfrentamiento dialéctico entre cristianismo e islam hasta el punto de que la misma lectura del Corán fue a menudo para los moriscos el origen de la polémica. Precisamente, porque los relatos evangélicos que difieren de sus correspondientes en el Corán, rechazan a los textos cristianos.

El Corán fue el texto de mayor circulación, clandestina desde luego, entre los moriscos. Lo transcribían en caracteres árabes y a veces escribían la traducción española entre líneas. Guadalajara y Xavier cuenta en su libro *Prodición y destierro de los moriscos*,²⁹ cómo los inquisidores encontraron en las casas de algunos extremeños muchos ejemplares: “Hallaron en sus casas mucha cantidad de libros grandes y pequeños del Alcorán, rubricados con letras coloradas y azules con curiosas pinturas y caracteres”. Aznar Cardona afirma

²⁹ Marcos de Guadalajara y Xavier. *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*. Pamplona: Nicolás de Assiayn, 1613, f. 28.

lo mismo de los aragoneses, sólo que precisa que se difundían además del Corán, muchos libros de carácter religioso que contribuían a educarlos en el islam: “Pues libros de su secta y de sus ritos y supersticiones es un mar sin suelo lo que hay en eso. En cada casa, en cada rincón avemos hallado dellos, hasta cartillas y abecedarios para niños, con los mandamientos de Mahoma puestos en coplillas con las demás heregías de su ponçonosa doctrina”.³⁰ Hasta se encontró en un pueblo de Aragón, Almonacid de la Sierra, una biblioteca morisca.

Así se desarrolló en el suelo español toda una literatura polémica, con características propias, heredera de los autores medievales que supo, además de los temas generales propios a este tipo de literatura, desarrollar unos argumentos relacionados directamente con la vida de los moriscos en medio de los cristianos viejos españoles. Los temas básicos eran contra el dogma católico, especialmente contra la Trinidad y la deificación de Cristo, uno de los temas tradicionales de la polémica musulmana.³¹

Este dogma era sin duda lo que más chocaba a los moriscos en la exposición que se les hacía de la doctrina cristiana; los procesos de la Inquisición lo demuestran con toda evidencia. La lectura de las actas permite medir la profundidad del foso ideológico que separaba a ambas comunidades. La acusación que se repite con mayor frecuencia es la oposición de los moriscos a creer en el dogma de la Trinidad. Para ellos creer en este dogma era ir en contra del gran principio de la Unicidad de Dios, expresada en la profesión de fe musulmana. Uno de los expulsados a Túnez explica los problemas que tuvo con la Inquisición, precisamente por su negativa a creer en la Trinidad. Para él la expulsión fue precisamente librarse de los inquisidores que los obligaban a creer en cosas tan irracionales: “Eran jueces de las almas y querían apremiarlas por fuerza a seguir su maldita y endemoniada seta sin fundamento, pues quieren que aya tres dioses y que los tres sean uno y el uno tres cosas, que está contrario del entendimiento”.³²

El segundo tema polémico que enfrentaba a unos y otros, era la visión de Cristo. *A priori*, la persona de Jesús hubiera debido ser un punto de

³⁰ Pedro Aznar Cardona. *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias de nuestro rey don Felipe el Católico tercero deste nombre*. Huesca: Pedro Cobarte, 1612, Parte I, f. 112 r.

³¹ Sobre la polémica contra el cristianismo, véase Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*

³² *Real Academia de la Historia*. Madrid: Manuscrito S2, f. 8 vº.

contacto entre los moriscos y los cristianos. Por una parte Jesús constituye el centro del Evangelio y, por otra, es mencionada con frecuencia en el Corán, en el que 200 de los 6 236 versículos que contiene evocan la figura de Cristo o la de su madre; 92 versículos tratan específicamente de Jesús que es designado 37 veces bajo el nombre de “Jesús hijo de María”. Pero la visión morisca se oponía fundamentalmente a la visión cristiana, según la cual Cristo era también “hijo de Dios”. Aquello escandalizaba profundamente a los moriscos para quienes Dios, en su trascendencia, de ninguna manera podía tener un hijo. Pero sí veían en Cristo un profeta, uno de los más grandes, uno de aquellos que han aportado al mundo una nueva ley como Noé, Abraham, Moisés y Mahoma, que es el mayor de todos por haber transmitido el Corán, que demuestra la falsedad del Evangelio tal y como es conocido e interpretado por los cristianos. Una de las misiones de Mahoma, en efecto, fue la de restablecer la verdad acerca del personaje de Cristo, en contra de la visión propagada por la Iglesia católica y sus ministros.

Precisamente, el tercer tema polémico, fue el de la Iglesia. Los moriscos la acusaban de haber trastocado voluntariamente el mensaje de Cristo, que se expresa con los evangelios. En efecto, la crítica fundamental que dirigían a la Iglesia era que se dijera evangélica y apostólica cuando falsificó cuanto quiso el Evangelio y remodelado la tradición hasta tal punto que el Credo, que es una síntesis de todo lo que debe creer un cristiano, no era ya el símbolo de los apóstoles, sino el de la Iglesia. Aquello fue obra de los papas a lo largo de la historia de la Iglesia. De modo que los moriscos rechazan la enseñanza de la Iglesia, el culto que rendía a Dios y a los santos, y la práctica de los sacramentos. Tres de ellos en particular provocaban su desagrado: el bautismo, la penitencia y la eucaristía.

Pero el blanco favorito de la sátira de los moriscos fueron los clérigos. Aquellos que pretendían transmitirles el mensaje evangélico de antemano estaban descalificados; sus críticas son múltiples e incluso relativas a la vida del clero acusado de todos los vicios: son lascivos e interesados. Es notable que durante los diversos levantamientos, la primera persona sobre la que descargaban su inquina era el cura del pueblo. Bien se entiende que en este ambiente polémico, muchas veces hostil y de odio, la evangelización morisca se presentaba como una empresa muy difícil porque conociendo la revelación, la rechazaban. Eran en su origen “infeles herejes”, y al olvidarse del bautismo

que recibieron se transformaron en apóstatas. ¿Cómo no desesperarse de ellos, si se mantenían todos “más moros que los de Argel”?

Los objetivos de evangelización

Los objetivos de la evangelización fueron los mismos a lo largo del siglo; sólo que fueron precisando y afinando sus métodos.³³ Desde el primer momento de la conversión, se trató de erradicar cualquier manifestación de la religión musulmana. Pero, incluso, se buscaba también cualquier manifestación de la civilización islámica que supuestamente revelaba la adhesión a otro mundo. Se llegó a distinguir tres niveles en la persecución de las huellas islámicas: en primer lugar se combatió la práctica, desde luego clandestina, de las ceremonias islámicas (ayuno del Ramadán, las oraciones o zalas, la circuncisión, etc.). Era el peor de los casos que hacía del morisco bautizado un apóstata. La postura de las autoridades era clara: una condenación categórica.

En otro nivel, se buscaban las costumbres moriscas en celebraciones, comidas y baños. Sin ser contrarias a la fe cristianas, esas prácticas tenían resabio de “mahometismo”. Se publicaron varios catálogos para informar a la población de esos indicios que había que denunciar. Teóricamente, se deseaba su radical desaparición: así podrían los moriscos integrarse plenamente a la sociedad cristiana y se facilitaría su total conversión. Con el tiempo, se multiplicaron las denuncias: por ejemplo, la negativa de un morisco a probar todo lo que fueran productos del cerdo sería para un vecino cristiano viejo un índice de creencias íntimas, clandestinas. Se llegó hasta el punto de considerar como musulmanas las mismas maneras de comer. En el acta de acusación de Juan de Flores, de Toledo, se lee: “que con la intención que tenía el dicho Juan de Flores a la dicha secta de Mahoma y la creencia de ella, ordinariamente no se sentaba en silla ni comía en mesa, por guarda y ceremonia de la dicha secta de Mahoma”.³⁴

En el tercer nivel, se encuentra el empeño en la práctica de la lengua árabe. La actitud de las autoridades respecto de a las costumbres moriscas y a la

³³ Para más detalles véase Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Eugenio Císcar Pallarés. “La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos”. Ricardo García-Villoslada (dir.). *Historia de la Iglesia en España*. T. IV: La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII. Madrid: BAC, 1979, p. 255-307.

³⁴ Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid, leg. 192 n. 22.

práctica de su lengua fue menos intransigente y más fluctuante. Sin embargo, a partir del momento en que las autoridades civiles y religiones impusieron a los moriscos el cambio de religión, los neocristianos tuvieron que enfrentarse con intentos repetidos para separarlos de sus rasgos culturales e identitarios que los hacían diferentes.

No se desarrollará aquí el problema de la lengua que será expuesto con muchas precisiones en otro capítulo. Sólo hay que señalar ahora que fue el problema más candente, ya que el árabe fue considerado por muchos de los evangelizadores como vehículo del islam, mientras otros veían en él un instrumento adecuado y eficaz para acercarse a esos fieles. En el amplio debate que se abrió acerca de la conveniencia o no de permitir el uso de esta lengua, los intelectuales moriscos en varias circunstancias afirmaron que la lengua árabe no es intrínsecamente musulmana. Argumentaban que los cristianos orientales se expresaban en árabe y que los mozárabes —cristianos arabizados— la utilizaban en al-Andalus. Un texto apócrifo morisco esgrime un argumento todavía más contundente: la lengua árabe fue vehículo de la revelación cristiana. El autor expresa así una postura totalmente opuesta a la que solía expresar en la época: “La escogió Dios para exaltar su santa lei i su evangelio sagrado y su iglesia santa en el final del tiempo y sois mandados obrar con ella lo que fue obrado por las Tablas de Moisés”.³⁵

Los indios

Paganos que nunca han estado
en contacto con la religión revelada

A diferencia de los moriscos de España, los indios de América no tuvieron ningún prejuicio respecto de la religión de los vencedores, sólo que tenían dioses a quienes rendir culto y ofrecer sacrificios. Cortés, como buen político, intentó llegar a un acuerdo con los indios, incluso en lo religioso. En general, respetó los lugares de culto, evitando las profanaciones sistemáticas de los

³⁵ Cit. por Mercedes García-Arenal en “La identidad religiosa de la lengua árabe y el asunto de los Libros de Plomo del Sacromonte de Granada”, artículo publicado en inglés: *Arabica*, Boston Brill Academic Publishers, núm. 6, vol. 56, otoño de 2009, con el título “The religious identity of the Arabic Language and the affair of the Lead Books of the Sacromonte”.

dichos lugares.³⁶ Después de entablar negociaciones, elegía siempre el ámbito de un templo sagrado para implantar altares y cruces.

Por ejemplo, en Tlaxcala logró que se le hiciera lugar en un santuario y que se movieran un poco los ídolos para instalar un crucifijo y una imagen piadosa. Este método presentaba, en la perspectiva de la evangelización, una ventaja y un inconveniente. La ventaja era que la antigua sacralidad permitía seguir atrayendo a los fieles indios, ya que el nuevo culto se inscribía así en una continuidad histórica. En Cempoala, Cortés obligó a cuatro sacerdotes del culto indígena a seguir en el lugar al servicio de la imagen de la Virgen que instaló: allí siguieron quemando copal, el incienso indio, ante el altar. Cortés así optó por el medio de insertar la religión católica en el contexto cultural indígena. El camino de la inculturación así se abría.

Pero el inconveniente de estas prácticas era que el cristianismo apareciera como una religión entre otras, y el culto dirigido a Dios como una práctica más entre los demás indígenas. Temprano se abrió un debate acerca de la oportunidad y la necesidad de enraizar el cristianismo en el antiguo paganismo. Las órdenes religiosas, y especialmente los franciscanos, adoptaron este enfoque y trataron justamente de convertir a los indios respetando su cultura y sus tradiciones. Siempre buscaron adaptar el mensaje cristiano a su público, intentando hacer del catolicismo una religión popular, adecuada para sustituir las antiguas prácticas paganas. Para eso callaron el dogma trinitario, ya que el culto trinitario hubiera podido reactivar una creencia de tipo politeísta. Desarrollaron en cambio, el culto de María, virgen y madre de Dios, que encontraba un eco en las creencias precortesianas.

Balance de las condiciones que rodean la evangelización de los indios

a) El indio y su receptividad.

Algunos supuestos puntos de contacto favorables. El sacrificio de la crucifixión fue presentado a los indios como sustitución de los sacrificios humanos, puesto que suponía un contexto propiciatorio análogo. La cruz de los atrios varias veces se plantaba en un *cuanhxicalli*, recipiente utilizado por los aztecas

³⁶ Se obtuvo la información y se aprovecharon los comentarios de Christian Duverger. *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sabagún (1564)*. México: FCE, 1993, pp. 17-22.

para recoger el corazón y la sangre de los sacrificados: la noción de sacrificio en la religión azteca podía así ayudar a los indios a comprender la muerte de Cristo en la cruz, quien virtió su sangre para la redención de los hombres.

El indio para el evangelizador español, “es de su natural la gente más mansa, doméstica y tratable que en el mundo se ha descubierto”.³⁷ A diferencia de los moriscos españoles, no manifestaron ninguna oposición a recibir la enseñanza evangélica. Así lo expresó Mendieta:

Y cuanto a ser fáciles a traer a la creencia de nuestra fe, lo mismo se verificó, que viendo a los cristianos adorar la cruz, la adoraban ellos y se daban en los pechos, y se hincaban de rodillas al Ave María; lo cual debía de causar el poco fundamento que en lo interior del corazón tenían para defender y sustentar su idolatría, y mucha facilidad para sujetarse al juicio de los más entendidos y capaces, como veían que lo eran los españoles y por tales los reconocían, y así sin contradicción alguna se bautizaron todos aquellos que por los predicadores del Evangelio fueron convidados, o por otros cristianos persuadidos [...]³⁸

Se debió esta docilidad de los indios a su mente virgen, sin dobleces. Aquí hay que señalar una creencia que se difundió en Nueva España: se contaba que los indios en siglos lejanos habían recibido ya un primer mensaje evangélico por parte del apóstol santo Tomás que había pasado un tiempo entre ellos. Les dejó el símbolo de la cruz que precisamente les ayudaba luchar contra los demonios, desde antes de la llegada de los misioneros.

La primera mención a esta creencia la proporciona el mismo Cristóbal Colón. El 16 de noviembre de 1492, cuando exploraba unas islas, “halló dos maderos muy grandes, uno más grande que otro”, y acto seguido adoró la cruz.³⁹ El insigne navegante no sabía que esta cruz era entre los indios la representación del dios del viento. Adoptó el hallazgo a sus creencias religiosas. Era un hombre de creencias mesiánicas: pensaba que la redención estaba cerca y que su misión era llevar a Cristo a todos los habitantes de las islas,

³⁷ Mendieta, *op. cit.*, p. 37.

³⁸ *Ibid.*, p. 38.

³⁹ Se encontrarán esas referencias –y muchas más– en la obra de Araceli Campos y Louis Cardaillac. *Diccionario cultural de México, de la A a la Z*. México: Océano, 2009; en la entrada 27: “La cruz, símbolo de la Conquista”, pp. 111-113.

quienes irían a postrarse en Jerusalén cuando se acabara el mundo. Para él los aborígenes estaban preparados para ser conducidos a la fe de Cristo bajo el supuesto de que ya conocían el símbolo de la cruz.

Según los cronistas, durante la conquista de México, se encontraron muchas cruces. Comenta fray Juan de Torquemada en la *Monarquía indiana* que en la isla de Cozumel los españoles descubrieron cruces y “entre ellas una de cal y canto de altura de diez palmos, en medio de un patio cerrado, lucido y almenado, junto a un muy solemne templo y muy visitado de gente devota”. También asegura que en Oaxaca, en la playa de Huatulco, los españoles encontraron “una cruz de madera olorosa, de cinco brazas de largo, y añade que su perfume se percibía a cuarenta leguas a la redonda”. Muchas veces, un ambiente de milagro rodeaba el hallazgo de esas cruces, como en este caso.

Los cronistas afirman que las cruces se convirtieron en instrumentos eficaces de la conquista y evangelización. Torquemada relata que cuando Cortés llegó a Tlaxcala, a la mañana siguiente, descubrieron una cruz bien labrada. De forma repentina se aclaró el cielo, “a manera de relámpago que los turbó a todos, y uno de los dioses prehispánicos salió huyendo, hasta perderse en las laderas, del cerro Moyotepec”.

La cruz funcionó como un signo de unión entre los españoles y los indios. Los franciscanos llegaron a creer que los indígenas conocían paradigmas del cristianismo revelado –como se ha comentado ya con anterioridad–. Pensaron que la cruz podría ser el vínculo entre dos civilizaciones y que sobre esta base podría establecerse el reino de Dios. Los indígenas, por su parte, con la cruz realizaban ciertos ritos heredados de sus antepasados, lo que significa que formaba parte del sincretismo católico indígena. Según Torquemada, le tenían especial veneración: “Enramaban cruces en los días de fiesta, las traían al cuello como amuletos y las plantaban en las encrucijadas, los caminos, las calles, las cumbres de las montañas y los cerros para librarse de las asechanzas y molestias de los demonios que, por haberlos dejado, procuraban de inquietarlos y atemorizar”.

b) Un riesgo mayor: que se elabore un sincretismo

que resucite las antiguas creencias, con disfraz de cristianismo

Desde el primer concilio de México, 1555, los obispos se preocuparon del control de los indios por sus párrocos ya que se dieron cuenta rápidamente

de que los recién convertidos interpretaban las enseñanzas de los curas de acuerdo con sus propios esquemas culturales, lo que cambiaba el sentido de lo que los evangelizadores enseñaban.⁴⁰ Otras veces, los indios usaban las celebraciones litúrgicas para esconder sus viejas creencias: en muchas ocasiones las interpretaban como una continuación de sus antiguas ceremonias. Tal fue el caso de los instrumentos musicales y de los bailes. Algunos capítulos del concilio abordaron el tema: “Que se modere la música e instrumentos” y “De cómo han de hacer los indios los aseitos y bailes”.

No obstante es evidente que las recomendaciones dadas a los párrocos no surtieron efecto ya que en la segunda parte del siglo XVIII, se repitieron con más insistencia. Primero es el rey Carlos III quien tomó disposiciones en una cédula real fechada el 21 de agosto de 1769:

Se deberán establecer todos los medios de desarraigar ritos idolátricos, supersticiones, falsas creencias, instruyéndose el metropolitano y sufragáneos de lo que pasa en sus respectivas diócesis, para deliberar en el Concilio provincial, condenando y proscribiendo cuanto sea de esta especie, y encargando la instrucción sólida de los fieles en los ministerios de nuestra sagrada religión.⁴¹

Segundo, y a consecuencia de la orden real, el IV concilio provincial de 1771 decretaba a su vez:

Todo lo que recuerda el gentilismo, se debe borrar de la memoria enteramente, y disiparlo de raíz, conforme a lo cual se manda que los indios no usen en sus danzas, mitotes y juegos, ni en el vestido den señales algunas de su idolatría o que causen sospecha de ella. Que no usen de sus antiguas canciones, en que se refieren sus historias y antiguas impiedades y sólo cantarán lo que fuere aprobado por sus párrocos.⁴²

⁴⁰ Trata este tema Gerardo Lara Cisneros en “Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España”. María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.). *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: UNAM-BUAP, 2005, pp. 203-222.

⁴¹ *Ibid.*, p. 203.

⁴² *Ibid.*, p. 204.

Entre la fecha del primer concilio (1555) y la del cuarto (1771), los intermedios, el segundo en 1565, y el tercero en 1585, no dejaron de insistir respecto de la necesidad de reprimir y eliminar cualquier costumbre gentil de tipo mágico o supersticioso, al mismo tiempo que se ordenaba no ceder un ápice en cuanto a los conceptos básicos del dogma, hasta los más sutiles o más elaborados, como el de la Trinidad o la transustanciación de la misa. Bien sabían los obispos que se trataba de una empresa difícil, lo prueba la insistencia repetida en cada uno de los concilios mexicanos, lo que equivale a un tácito reconocimiento de fracasos repetidos. Son estos actos solemnes de la Iglesia mexicana momentos propicios para fulminar las “falsas religiones”, es decir, cristianismos indígenas alejados de la ortodoxia católica. Al mismo tiempo, los padres conciliares analizaban las causas de estos riesgos y tomaban medidas para remediarlas. Pero, como se verá más adelante, no sólo ellos participaban en este debate, también intervenían los poderes civiles, las órdenes religiosas y otras instituciones.

Desde los inicios de la evangelización se planteó en las Indias el mismo problema que en España con los moriscos, pero aquí a mayor escala, el de las lenguas utilizadas en la evangelización. En España, los moriscos no eran más que una minoría y vivían desde siglos atrás en zonas bastante bien delimitadas. Pero aquí las tareas evangelizadoras, encargadas primero a los mendicantes, representaban una misión titánica: ¿cómo adoctrinar a millones de habitantes que hablaban idiomas desconocidos y que habitaban en un territorio inmenso, lleno de obstáculos geográficos? Lo que significa que, desde un punto de vista práctico, el problema de la difusión evangélica revestía aspectos mucho más complejos que la evangelización de los moriscos en España. Ciertamente es que aquí como allá se planteó en seguida el dilema de saber en qué lengua se difundiría el Evangelio: tendrían los nativos que aprender el castellano o los misioneros estudiarían la lengua de sus fieles. En seguida se consideraron los numerosos problemas prácticos para la realización de cualquiera de las dos soluciones.⁴³

Al mismo tiempo apareció el problema teológico relacionado con el uso de una u otra lengua. Eso es precisamente lo que interesa revisar en este apartado. En España, como ya se señaló, la lengua que reivindicaban los moriscos

⁴³ Se tratarán de estos aspectos en el capítulo referente a las lenguas de unos y otros.

era el árabe, y acerca de ella el gran debate que se abrió consistió en opinar si dicha lengua era o no en sí misma vehículo del Islam. Un debate análogo se abrió en las Indias, pero no se formuló de una manera tan tajante como en España; no llegó a afirmarse que las lenguas indígenas eran el vehículo de la idolatría, pero sí su corolario: que la enseñanza y la práctica de la lengua castellana favorecerían la eliminación de la idolatría. Por ejemplo, en 1686, el Consejo de las Indias insistió en la ejecución de leyes recientes respecto de la enseñanza del español a los indios “por ser el medio más eficaz para desterrar las idolatrías”. Y en 1688, una real cédula ordenó explícitamente por primera vez que, además de explicar la doctrina en español a los indios, se les enseñara a leer y escribir: “hayan de enseñar a leer y escribir a los indios muchachos la lengua castellana, lo que tanto conviene para el fin de la mayor inteligencia de la fe católica como para la sociedad y comunicación con los españoles”.⁴⁴

En el debate teológico abierto sobre las lenguas de evangelización llegó a afirmarse que predicar el Evangelio a los nativos en su lengua suponía un riesgo mayor: los conceptos teológicos del catolicismo, fraguados a lo largo de siglos, corrían el peligro de desnaturalizarse cuando se pasaban a uno de los idiomas indígenas. Más que de traducción se trataba entonces de buscar equivalencias, ya que en los idiomas los campos conceptuales y dogmáticos no se corresponden. Y eso tanto más cuanto que las lenguas indígenas están desprovistas de algunos conceptos. Por ejemplo, ¿cómo traducir Dios o transubstanciación? Se llegó a la conclusión que los misterios de la fe no podían explicarse bien y con propiedad en las lenguas de los nativos sino con grandes imperfecciones.

Además, los padres conciliares en varias ocasiones insistieron en el riesgo de fomentar en la transmisión de la fe cierto sincretismo, ya que los receptores del mensaje evangélico iban a convertirse a una religión que no podían comprender. En estos casos, los neófitos sobrepondrían sus propios conceptos sobre lo propiamente católico. Para evitar estos riesgos se dispuso en los concilios mexicanos que cuando las doctrinas o catecismos se tradujeran, tenían que pasar primero “por la censura y examen de personas religiosas y

⁴⁴ Cit. por Dorothy Tanck de Estrada. “Castellanización, política y escuelas de Indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII”. *Historia mexicana*. México, El Colegio de México, núm. 4, vol. 37, abril-junio de 1989, p. 703.

eclesiásticas entendidas”; esto es, conocedoras de la lengua indígena en que se hace la traducción, con la salvedad de que “para evitar errores en los misterios de la fe y en la doctrina moral y evangélica” no debería confiarse la traducción sólo a los indios o españoles intérpretes, sino que los religiosos o clérigos tendrían atribuciones apropiadas para revisar esas traducciones.⁴⁵ En 1585, el Tercer Concilio se hizo todavía más riguroso: decretó la pena de excomunión por publicar entre los indios y en su lengua vulgar, libros, sermones o tratados de cosas pertenecientes a la religión, si la traducción no ha sido antes examinada y aprobada por el ordinario.

⁴⁵ Sonia Corcuera de Mancera. “Cuestión de palabras. El indio en el III Concilio provincial mexicano (1585)”. María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.). *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: UNAM, IHH, 2005, p. 176.

II. LAS GRANDES ESTRATEGIAS EVANGELIZADORAS

ACTUAR CON FIRMEZA

En el caso de moriscos

El bautismo es visto como un renacer para el que lo recibe. Según palabras de san Pablo el recién bautizado se despoja de su naturaleza de hombre viejo para revestirse de la de hombre nuevo. El cambio debe ser total. Por eso se explicaba a los moriscos que su nueva fe les obligaba a apartarse no sólo de sus antiguas creencias, sino también de todas sus antiguas costumbres. Tenían que asumir íntegramente su nueva identidad al asimilarse a los cristianos viejos. La Iglesia y el poder cooperaban para conseguir esta adecuada conversión y asimilación. A continuación se mostrarán las distintas fases de este esfuerzo común a lo largo del siglo XVI y principios del XVII. Es notable que hasta los prelados más tolerantes y más favorables a los moriscos expresaran esta necesidad de la asimilación completa de los recién convertidos. Por ejemplo, en 1501, el arzobispo Talavera manifestó de manera clara esta exigencia en los siguientes términos:

Mas para que vuestra conversaçion sea syn escándalo a los christianos de naçion y non piensen que aun tenéys la seta de Mahomad en el coraçon es menester que vos conforméis en todo y por todo a la buena y honesta conversaçion de los buenos y honestos christianos y christianas en vestir y calçar y afeytar, y en comer y en mesas y viandas guisadas como comúnmente las guisan, y en vuestro andar y en vuestro dar y tomar y mucho más que mucho en vuestro hablar, olvidando quanto pudiéredes la lengua arábiga y faziéndola olvidar y que nunca se hable en vuestras casas.¹

¹ Esta carta no fechada es publicada por Miguel Ángel Ladero Quesada en *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969, texto 127, pp. 293-295.

La postura de Talavera es clara: tenía que ser eliminado cualquier indicio que remitiera al islam. En otro momento expresó así esta exigencia “lo primero, que olvidéis toda ceremonia y toda cosa morisca en oraciones, en ayunos, en pascuas y en fiestas y en nascimientos de criaturas y en bodas y en baños, en mortuorios y en todas las otras cosas”.²

La conversión suponía el abandono total de las antiguas prácticas. El bautismo de los moriscos estuvo acompañado de medidas que tendían a la asimilación de la minoría al grupo de cristianos viejos. Se elaboró una política de aculturación que empezó con una fase asimiladora en la primera mitad del siglo XVI, seguida de otra represiva en la segunda, después de la guerra de las Alpujarras. En varias circunstancias se publicaron catálogos que incluían todas las prohibiciones. Varios textos legislativos fueron promulgados en distintas épocas y lugares para insistir respecto de la obligación de eliminar todas las prácticas consideradas como musulmanas.

El tribunal de la Inquisición con gran rigor vigilaba las comunidades moriscas y castigaba las prácticas que consideraba como señales de islamismo. Era muy difícil pasar entre las mallas del tribunal. La intensidad de la represión inquisitorial se manifestó principalmente en las zonas de gran población moriscas: en Aragón, Valencia y Granada.³

En el caso de los indios

El clero mexicano, frente a la conversión de los indígenas, expresaba las mismas preocupaciones: para que la conversión fuera auténtica el nuevo fiel debía extirpar de su vida todas las antiguas prácticas ya que se consideraban inspiradas por el demonio. Así se expresó en el Tercer Concilio Provincial Mexicano: “Para que los indios perseveren estables en la fe católica que recibieron por singular beneficio de Dios, se ha de evitar con suma diligencia que no quede en ellos impreso vestigio alguno de su antigua impiedad, del cual tomen ocasión y, engañados por la astucia diabólica, vuelvan otra vez como perros al vómito de la idolatría”.⁴

² Cit. por Domínguez Ortiz y Bernard, *op. cit.*, p. 100.

³ Este punto se desarrollará en el capítulo V de esta primera parte.

⁴ III Concilio Provincial Mexicano, México, 1585, libro I, título I, párrafo 1. Cit. por Lara Cisneros, *op. cit.*

El Cuarto Concilio, en 1771, bajo la dirección del arzobispo Lorenzana, expondría la misma idea con estas palabras:

Todo lo que recuerda el gentilismo se debe borrar de la memoria enteramente y disipando de raíz, conforme a lo cual se manda que los indios no usen en sus danzas, mitotes y juegos, ni en los vestidos den señales algunas de su idolatría o que causen sospecha de ella. Que no usen de sus antiguas canciones, en que se refieren sus historias y antiguas impiedades, y sólo cantarán lo que fuere aprobado por sus párrocos.⁵

ACTUAR CON BENEVOLENCIA

Con los moriscos

La firmeza necesaria para lograr el rechazo completo de las creencias antiguas tenía que compaginar con la benevolencia. Quien dio el tono una vez más fue el arzobispo Talavera, cuyos consejos a sus clérigos poseían hondos acentos paternalistas: “Hay que tratarlos como niños tiernos, con blandura y regalos, dándoles leche y manjares fáciles, i no corteça de trabajos duros ni acíbar de tribulaciones”.⁶ En su acercamiento a la comunidad mudéjar no vacilaba en integrar a la liturgia cristiana bailes y cantos árabes, zambras y leilas, así como chirimías y tambores. Su benevolencia fue tal que sus fieles lo llamaban con mucha veneración “gran alfaquí”. Con este sincretismo de sus primeros años en Granada atraía la simpatía de la comunidad mudéjar. Pero, como se verá, con la llegada de Cisneros las cosas cambiaron.

Tres decenios después, el doctor Carvajal, en el primer plan de asimilación de los moriscos granadinos publicado en las vísperas de la Junta de la Capilla Real (1526), insistía a su turno respecto del trato bondadoso que debía darse a los moriscos. Afirmaba sin rodeos que no se les debía marginar, o como él dice “extrañarlos”: “que los traten benigna y humanamente, no extrañándolos mas haciéndolos yguales de los otros christianos viejos en la

⁵ IV Concilio Provincial Mexicano, 1771, Libro 1 título 1, Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 204.

⁶ Sigüenza. *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Libro II, 3ª parte, cap. 26-40. Cit. por Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia...*, p. 106.

conversación y oficios y otros tractos y cosas”.⁷ Recomendaba tratar como niños a quienes era necesario conducir progresivamente al conocimiento de la verdadera religión: “Como son flacos y imbéciles [en el sentido clásico de débiles] y no ynstructos ni enseñados en la fe les emos de dar por doctrina incibum (papillas) como a personas que aún no tienen dientes”.

Sin embargo, el doctor Carvajal, aunque insistía en una postura benigna, confiada y abierta, señalaba que no por eso había que alejarse de otra dura, recelosa, represiva. En su tratado señala que, a veces había que resolverse en aunar las dos actitudes. Afirma: “ni por esto se entiende que les emos de quitar de todo el miedo porque con la mucha indulgencia no lançen çoçes”. Una vez más entendemos que, a sus ojos, los moriscos eran unos niños a los cuales había que tratar con mucho cariño, lo que no impedía castigarlos algunas veces.

Con los indios

En las Indias, dentro de la acción evangelizadora desarrollada, se evocaría también la necesidad de la benevolencia. El indígena aparecía como un ser desprotegido, necesitado del abrigo de la Santa Madre Iglesia. El bautismo lo apartaba del Maligno del cual era presa fácil, ya que el demonio se aprovechaba de su ignorancia y su indefensión.

Jurídicamente el indio tenía la condición de *miserable*, término que en la jurisdicción española del siglo XVI se aplicaba a las personas que no eran capaces de valerse por sí mismas.⁸ Era un cristiano en ciernes o neófito. Este menor indefenso era considerado como un niño inocente, incapaz de discernir entre el bien y el mal. La política oficial hacia él sería paternalista, tanto la del Estado como la de la Iglesia. Estas dos instituciones se harían responsables de él brindándoles protección moral, espiritual, legal y física.⁹ El tercer concilio criticaba la “sobrada blandura de los obispos que ha dado ocasión a los indios” para volver a sus errores y supersticiones con descaro y atrevimiento, como lo acredita la experiencia”.¹⁰ De hecho, todo un debate se abrió y se

⁷ Se cita aquí y más adelante de Agustín Redondo. “El plan de asimilación del doctor Carvajal”. Louis Cardaillac (coord.). *Les morisques et leur...*, pp. 113-123.

⁸ Véase Paulino Castañeda Delgado. “La condición miserable del indio y sus privilegios”. *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla, CSIC-Escuela de Estudios Hispanoamericanos, año 28, núm. 28, vol. XXVIII, 1971, pp. 285-291.

⁹ III Concilio, libro 5, título I, párrafo I. Cit. por Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 64.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 205 y 219-220.

prolongó todo el siglo xvi acerca de la difícil búsqueda del punto de equilibrio entre la firmeza y la benevolencia frente a los indios. En él intervinieron miembros eminentes de la Iglesia y hasta los reyes.

Aquello aparece a las claras cuando se evoca el posible papel del Santo Oficio. Montúfar, sucesor de Zumárraga en el arzobispado de México, pidió la instauración del Santo Oficio en el país “para que toda esta tierra tiemble, y los preladados tengamos el favor y la ayuda que conviene”. Precisaba, sin embargo, que el tribunal no ejercería jurisdicción sobre los indios dada su minoría de edad, pero convenía también para ellos que se estableciera la institución para “espantarlos como a niños”.¹¹

De modo que los indios nunca cayeron oficialmente bajo la jurisdicción inquisitorial. El 15 de octubre de 1538, Carlos v así lo manifestaba en un edicto. Se precisaba que eran niños ignorantes que no habían podido aprender aún en su plenitud los fundamentos básicos del cristianismo y, por tanto, no eran capaces de discernir entre el bien y el mal. En varias ocasiones se reafirmó esta decisión. La prohibición se repitió varias veces: el 18 de octubre de 1539, el 18 de octubre de 1549, el 4 de octubre de 1563, y de nuevo, el 4 de abril de 1569.¹²

Esta insistencia de los reyes se justificaba por la opinión diferente de ciertos obispos que se obstinaban en varios países y épocas en hacer comparecer a los indios ante el tribunal de la Inquisición para según ellos, luchar con mayor eficacia contra la idolatría. Estos puntos se desarrollarán en el capítulo dedicado a la Inquisición.

Plantas nuevas

El rigor frente a moriscos e indios tenía que moderarse por el principio pastoral de la conversión reciente. Esos cristianos nuevos gozaban de cierta tolerancia por el sencillo hecho de ser “plantas nuevas”. Esta metáfora, repetida decenas de veces, significa que unos y otros necesitaban ser tutorados y para que

¹¹ Carta del arzobispado al Consejo del 15 de diciembre de 1554, cit. por Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador. “Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”. María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.). *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: UNAM, IHH, 2005, p. 27.

¹² Véase Juan Blázquez Miguel. *La Inquisición en América: 1569-1820*. Santo Domingo: Corripio, 1994, p. 246.

crecieran en la fe, necesitaban cuidados especiales. Se reconocía lo difícil que era para indios y moriscos abandonar su modo de vida tradicional y siempre se admitían plazos durante los cuales la Inquisición no podía perseguirlos. Los moriscos obtuvieron múltiples excepciones locales, como en Castilla en 1501. Aragoneses y valencianos, después de los castellanos, se beneficiaron en su turno de un plazo de cuarenta años para asimilarse. Larga es la lista de esas facilidades concedidas.¹³

En las Indias, el poder recordaba siempre y especialmente a los obispos, que a veces manifestaban su impaciencia al ver los escasos progresos de la evangelización, “el respeto y la consideración que se tiene con los moriscos” y pedía la misma política en las Indias:

Como esa gente sea tan nuevamente convertida a nuestra santa fe católica, y en tan breve tiempo no han podido aprender tan bien las cosas de nuestra religión cristiana, ni ser instruidas en ellas como conviene, y atento a que son plantas nuevas, es necesario que sean atraídas más con amor que con rigor; y por eso se debe mucho mirar a la manera de proceder contra ellos cuando cayeron en algún error contra nuestra santa fe católica, y que no sean tratados ásperamente, ni se guarde con ellos el rigor del derecho; porque este respeto y consideración se ha tenido y tiene en estas partes con los moriscos.¹⁴

El mismo Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) manifestó su preocupación por “las plantaciones nuevas en la fe”,¹⁵ es decir, por la evangelización de los pueblos indígenas. Desde esta perspectiva los obispos se preocuparon por adoctrinar al indio con enseñanza adaptada a su naturaleza que les hacía parecer niños. Formaban parte de los rudos que había que cuidar especialmente: “de la multitud casi innumerable de los rudos, niños, esclavos, indios y cualquiera otros de toda edad y condición (que necesitaban) ser instruidos en la doctrina cristiana, no sea que los párvulos que piden pan, perezcan por falta de quien se los divida”.¹⁶

Esta preocupación no era nueva: ya en la junta de los obispos presidida

¹³ Véase la lista en Louis Cardaillac (dir.). *Les Morisques et l'Inquisition...* pp. 125-127.

¹⁴ Cit. por Garrido Aranda, *Moriscos e indios...*, p. 53.

¹⁵ III Concilio, libro I, título I, párrafo VIII. Cit. por Corcuera de Mancera, *op. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, libro 1, título I, párrafo I.

en 1546 por el obispo de México, fray Juan de Zumárraga, se decidió difundir una doctrina cristiana muy sencilla que se limitaba a los contenidos indispensables. Su título es muy explícito: *Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras en que se contiene el catecismo o información para indios con todo lo principal y necesario que el cristiano debe saber y obrar*. La obra resulta ser una copia casi textual de la *Summa de Doctrina cristiana*, publicada en Sevilla en 1543 por el doctor Constantino Ponce de la Fuente.

Cada domingo, durante una hora, en el atrio de la iglesia los indígenas la deletreaban y coreaban. La asistencia que se controlaba a partir de un padrón establecido era obligatoria bajo la amenaza de tener que pagar una multa de tres pesos en caso de ausencia.

METAS PRIVILEGIADAS

Los niños

El caso de los niños moriscos

La primera gran meta de la evangelización eran los niños. Se pretendía darles una cultura con vistas a su desarrollo posterior dentro de la sociedad que los engendró. Todos los niveles de la enseñanza tenían este propósito. La enseñanza primaria le servía a los niños para adquirir el castellano y olvidarse progresivamente del árabe, la enseñanza profesional para adquirir la práctica de los oficios tradicionales españoles, y la enseñanza superior para formar dirigentes de esa sociedad mixta que se quería elaborar. También se esperaba que los mejores pudieran ordenarse de sacerdotes que se dedicarían al proselitismo interno.¹⁷ Tales sesiones de catecismo y doctrina se organizaban de esta manera en Granada:

Los niños vienen a la iglesia cada día, cada uno a su parroquia, desde que saben hablar hasta que están bien instruidos en la doctrina cristiana. Enséñenles la doctrina cristiana, háganseles preguntas conforme a la capacidad de cada uno para que entiendan lo que se les enseña. Éstos no han de dejar de venir hasta que tengan edad y suficiente entendimiento para poder bien entender lo que se les enseña y así conviene que no se detengan por muchos días en este ejercicio

¹⁷ Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia...*, p. 256.

hasta que sean de catorce años. Conviene no darles fácilmente licencia para que sean excusados de venir hasta este tiempo, porque aunque sepan bien la doctrina cristiana es menester que vengan a la iglesia para aficionarles a ella... Hágase dos clases de estos niños, una de los cinco hasta los ocho, otra de los ocho hasta doce años o catorce.¹⁸

La Iglesia se encargaba de la educación de los niños con la estrecha colaboración de las autoridades municipales y la aplicación de las instrucciones de concilios y sínodos provinciales.¹⁹ El Estado también intervenía y tenía un papel determinante en las juntas que se mantuvieron a lo largo del siglo XVI, en las cuales se elaboraba la política morisca con la participación tanto de las más altas jerarquías del Estado y de los distintos consejos como de las autoridades de la Iglesia.

Los primeros años después de la conversión fueron los obispos, cada uno en su diócesis, los que tomaron las iniciativas evangelizadoras. Pero a partir de la Junta de la Capilla Real (1526) fueron las juntas las que indicaron las orientaciones generales al respecto. En los textos publicados al final de esta sesión, se promulgaron las ordenanzas del emperador, que organizaban la enseñanza destinada a esos jóvenes moriscos. El emperador pedía que los curas de parroquias fueran buenas personas, los cuales “hayan de tener y tengan en las parroquias y lugares donde fueren sacristanes, escuelas para que en ellas se muestren a los niños las oraciones de Credo y Pater Noster, la Salve y Ave María y los artículos de la Fe y los diez mandamientos de la Ley, y la confesión de la Misa y la bendición de la mesa y las otras buenas virtuosas costumbres y algunos principios de leer y escribir”.²⁰ También la junta preconizaba otro recurso para adoctrinar a los jóvenes moriscos: la creación de colegios, “que en otros lugares de Granada, Almería y Guadix se hagan colegios donde se doctrinen los niños hijos de moriscos”.

El sínodo de Guadix de 1554 insistió también en varios de sus edictos acerca de la manera de presentar la doctrina a los niños moriscos. Por su parte, en 1572, una “pragmática sobre los moriscos del reyno de Granada y la

¹⁸ *Ibid.*, p. 312.

¹⁹ Para más detalles, véase El Alaoui, *op. cit.*, especialmente el apartado titulado “L'éducation des enfants” que se sigue aquí paso a paso, pp. 152-160.

²⁰ *Ibid.*, p. 154.

orden que en ellos se ha de tener” ordenaba que “los hijos de dichos moriscos sean enseñados en las escuelas, o por las otras personas que para esto serán diputadas a leer y escribir, y la doctrina christana”.²¹ Más tarde, en 1595 y 1608, las juntas de Madrid y Valencia siguieron preocupándose de la evangelización y formación de los jóvenes moriscos, pero ahora preconizaban el uso del castellano o del valenciano, abandonando los intentos de evangelización en árabe.

Por su parte, los jesuitas hacían hincapié en la formación de los niños, al resaltar que a partir de éstos se podría convertir a los padres y a los adultos. También insistían en las ventajas de segregar a los jóvenes en los colegios, donde no podrían dejarse contaminar por el ambiente familiar. El padre Bustamante desarrolló estas ideas en dos cartas que mandó al general Laínez.²² En una escribe: “es el ministerio que por experiencia se ve ser de más provecho para ganar muchas almas que otro alguno, porque toman la gente en tierna edad. Con sólo este ministerio, gánanse los hijos y los padres”. Y añade: “las escuelas son el principal medio que se piensa para la instrucción de los pequeños, y conversión de los grandes. Con esto y con hacerles buenas obras se espera en N. S que se yrán ganando los grandes”. Y en cuanto a la fundación de los colegios, Bustamante insistía no sólo en el provecho espiritual sino también temporalmente esperaba que contribuyeran a formar buenos ciudadanos, dóciles frente a sus amos: “si los señores y los príncipes entendiesen lo que en ley de buena gobernación (para tener muy obedientes y súbditos a sus vasallos) les importan semejantes colegios de niños, ellos, por su propio interés los fundarían y dotarían en sus tierras; y creo que ahorrarían dinero de lo mucho que gastan en pleitos con los tales vasallos”.

El caso de los niños indígenas

El adoctrinamiento de niños indígenas fue prioritario a lo largo del siglo XVI. Se trataba de inculcar a los párvulos los rudimentos de la vida cristiana mediante una cartilla de enseñanza que se limitaba a los contenidos indispensables, sin explicación adjunta. Tal libretto se imprimió en México (1546) por mandato del arzobispo fray Juan de Zumárraga con el título de una *Doctrina*

²¹ *Ibid.*, p. 156.

²² *Ibid.*, p. 158.

cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras en que se contiene el catecismo o información para indios con todo lo principal y necesario que el cristiano debe saber y obrar. Esos conocimientos mínimos incluían el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, el Salve Regina, los doce artículos de la fe, los diez mandamientos de Dios, los cinco de la Iglesia, la lista de los siete sacramentos y de los siete pecados capitales. Los párrocos además tenían escritos en una tabla estos textos mínimos que los indios coreaban incontables veces para que se grabaran en su memoria.²³

Pero desde ese año de 1546, en la Junta eclesiástica presidida por fray Juan de Zumárraga se estimaba que debían editarse dos doctrinas: “una para los incipientes y otra para los proficientes”. De hecho, los religiosos mantuvieron la diferenciación social prehispánica al aplicarla a los muchachos en el adoctrinamiento; a lo largo del siglo siempre distinguieron dos tipos de enseñanza: la destinada a los hijos del pueblo y la adecuada para hijos de principales.²⁴

En la primera, que se daba en los patios de la iglesia, se limitaba a la enseñanza básica; el estudio de la doctrina se encomendaba a algunos indios diputados que se ayudaban del catecismo de fray Alonso de Molina o la cartilla de Pedro de Gante, compuesta en caracteres pictográficos mexicanos. La *Doctrina cristiana* del franciscano Alonso de Molina (1546) estaba redactada “para todos los niños y mancebos hijos de los naturales”; por su tamaño reducido era el texto adecuado para ser memorizado y estaba todavía en uso en 1570. En cuanto a la doctrina larga destinada a los más avanzados, el propio Zumárraga se encargó de su ejecución; el resultado fue la *Regla cristiana breve* que se imprimió sin nombre de autor.

En cuanto a la enseñanza para hijos de principales, se impartía en las escuelas construidas para ellos. Cerca de los monasterios de franciscanos había una serie de escuelas. Pedro de Gante refiere que en una de ellas, en San Francisco de México, aprendían más de mil hijos de principales. La más famosa fue el Colegio de Santiago Tlatelolco, fundado en 1536 para educar de manera esmerada a jóvenes indígenas seleccionados. El reclutamiento se efectuó exclusivamente entre los hijos de la nobleza indígena. En una de sus

²³ Garrido Aranda, *Moriscos e Indios...*, pp. 57-58.

²⁴ Corcuera de Mancera, *op. cit.*, pp. 181-182.

obras, fray Alonso de Molina nos presenta así el punto de vista de la orden sobre el tema:

Los que miran y consideran las cosas conforme a la calidad y necesidad de cada una de ellas, no enseñan indiferentemente a los niños hijos de los indios, sino con mucha diferencia, porque a los hijos de los principales, que entre ellos eran y son como caballeros y personas nobles, procuran de recogerlos en escuelas que para esto tienen hechas, adonde aprenden a leer y escribir y las demás cosas que abajo se dirán, con que se habilitan para el regimiento de sus pueblos y para el servicio de las iglesias en lo cual no conviene que sean instruidos los hijos de los labradores y gente plebeya, sino que solamente deprenden la doctrina cristiana, y luego en sabiéndola, comiencen desde muchachos a seguir los oficios y ejercicios de sus padres para sustentarse a sí mismos y ayudar a su réplica, quedando en la simplicidad que sus antepasados tuvieron.²⁵

La idea era que esos niños que alfabetizaban podrían contribuir considerablemente por la autoridad natural que detentaban ante los indígenas, en la tarea de evangelización. En los años 1536-1546 los jóvenes eran todos originarios del valle del México y habían cursado su ciclo primario en la escuela que dependía del convento de México, San José de los Naturales, que estuvo bajo la dirección de Pedro de Gante. El Colegio de Tlatelolco fue un lugar de encuentro excepcional entre los dos mundos. Más adelante, se insistirá en su papel educativo. También los franciscanos crearon cofradías que organizaban procesiones, fiestas patronales e integraban a las mujeres indias. Esas redes de estructuras indígenas facilitaban la propagación evangélica.

Varios fueron los que denunciaron la idolatría de sus padres, de manera que los hijos oponiéndose a sus padres se apartaban de la devoción filial vigente en el mundo indígena. Véanse algunos casos: el joven Gabriel declaró ante el tribunal de la Inquisición que su padre Cristóbal, cacique de Ocuituco, se emborrachaba y hacía invocaciones al sol y a la luna. Antón, el hijo del cacique de Matlatán, acusó a su padre de no cumplir con sus devociones de cristiano y de impedir que los frailes bautizaran a su hijo. También don Melchor,

cacique de Totolapa, fue acusado por sus hijos de impedirles ir a escuchar la

²⁵ Cit. por Duverger, *op. cit.*, pp. 176-177.

doctrina.²⁶

Esta ruptura de los principios de la tradición antigua llegó a provocar dramas familiares. Fue el caso de Cristóbalito, Antonio y Juan, martirizados en 1527 en Tlaxcala. Eran niños de 12 y 13 años que fueron beatificados durante la visita de Juan Pablo II a México, el 6 de mayo de 1990. Los documentos eclesiales contienen narraciones acerca de la vida de los tres mártires e ilustran esta oposición generacional. Se fundamentan en fuentes indirectas del siglo XVI, entre las cuales se destacan los escritos de los frailes Juan de Zumárraga y Toribio de Benavente o *Motolinía*.²⁷

Los tres niños fueron recibidos en la escuela de los padres franciscanos de Tlaxcala “y pronto lograron muchos progresos en el amor de Dios, de tal manera que, no teniendo miedo de los peligros sino con un gran amor a la misión de la Iglesia, lucharon ardientemente por la conversión de su pueblo, dedicado en gran parte al culto de los ídolos y ajeno al modo de vivir de las costumbres cristianas”. El texto, elaborado por la Congregación para las Causas de los Santos, presenta así el diálogo entre el padre y el hijo:

—¿Cómo hijo mío engendréte yo para que me persiguieses y fueses contra mi voluntad? ¿Qué te va a ti que yo viva en la ley que quisiere y bien me estuviere? ¿Es éste el pago que me das por la crianza que te he hecho? Y luego le dio tantos golpes que le quebrantó y molió los brazos y las piernas, de manera que por todo su cuerpo corría sangre [...] Después de toda la noche, en la cual le dolía terriblemente, llamó a su padre, a quien con voz débil perdonó.²⁸

Aquí dos mundos se oponen por medio de dos generaciones: el padre aparece como un tirano en el cual se acumulan los antivalores de la cultura occidental, europea y católica. Es idólatra, polígamo, vicioso y sanguinario. Representa este mundo indígena anterior a la conversión, no es un indio cualquiera,

²⁶ Se obtuvieron varios de esos casos del artículo de Anaïs Gall. “Évangélisation rêvée et évangélisation vécue. *l’Histoire de los Indios de Nueva España de Motolinía*”. Bernard Grunberg (dir.). *Enjeux et difficultés d’un modèle européen dans les sociétés coloniales d’Amérique*. París: L’Harmattan, 2007, pp. 23-24.

²⁷ Véase el capítulo “La interpretación de la historia de México en el discurso hagiográfico” de Lourdes Celina Vázquez Parada y Wolfgang Vogt. *De Juan Pablo II a Benedicto XVI. El rumbo de la Iglesia católica en el tercer milenio*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2006, pp. 47-67.

²⁸ *Ibid.*, pp. 50-51.

sino uno de los principales caciques de la región. El niño saca su fuerza de la enseñanza de los frailes, asumiendo sus propias decisiones y aceptando el martirio. Sólo el bautismo aceptado salva: la asimilación de los valores cristianos supone la denuncia de los antivalores prehispánicos. Aquello puede conducir al sacrificio de su propia vida.

La evangelización de las elites

En España, alfaquíes y dogmatizadores

Otra preocupación para la Iglesia y el poder fueron las elites. Los notables de las comunidades moriscas fueron los alfaquíes que, según el significado de la palabra, eran los especialistas del derecho musulmán (el *fiq*), fundamento de la sociedad. De hecho, eran uno de los funcionarios de las *aljamas*. Gozaban de fama de sabios y mediante ellos se perpetuaba el islam. Solían organizar en sus casas, generalmente el viernes por la noche, unas reuniones clandestinas en las que se leía el Corán, se rezaba y se transmitía la fe musulmana. Los prelados que participaron en la Junta de Valencia de 1565 se preocuparon por su presencia y así los presentaron: “Aquellos llamamos alfaquíes y dogmatizadores los que entre ellos tienen oficio de enseñar a todos en general y hazen juntas para este efecto y a quienes demandan las dificultades que se ofrecen acerca de la observancia del Alcorán o que suelen ser ministros de las ceremonias de su secta y por este título son reconocidos ser superiores entre los demás”.²⁹ Fueron particularmente numerosos hasta el momento de la expulsión en Valencia.

Por su papel aquí expuesto, puede comprenderse que el alfaquí fue víctima privilegiada de la Inquisición, ya que por su influencia era el gran perturbador de las campañas de evangelización. De hecho, los alfaquíes aseguraban la continuidad cultural y religiosa del grupo disidente. Su función principal era la enseñanza del árabe y a través de ella la instrucción religiosa y la conducta de las asambleas de fieles para la oración. Su papel era también el de guía espiritual para contestar a las dudas y preguntas que los particulares venían a consultarle. Los alfaquíes intervenían en todos los acontecimientos

²⁹ Cit. por El Alaoui, *op. cit.*, p. 169.

de la vida colectiva y familiar: circuncisión e imposición del nombre árabe, ritos del matrimonio, del entierro y elaboración de testamentos. Se encargaban de recoger las limosnas en el momento de las fiestas religiosas y de repartirlas a continuación entre los más pobres. Sobre todo, mantenían el celo religioso de sus correligionarios para quienes servían de consejero jurídico frente a la Inquisición.³⁰

Es interesante el caso de Juan de Aragón, que predicaba el islam en la Mancha hacia 1530. En Daimiel, particularmente, visitaba las casas de sus congéneres y les leía azoras del Corán y libros en que se decía “que la seta de Mahoma era mejor que la ley de los cristianos”.³¹ Recomendaba a aquellos que eran perseguidos que apelaran al breve del papa Adriano, quien, cuando era inquisidor general en España, ordenó a los tribunales que no se procediera contra ellos por herejía.

En un primer momento, y conforme con las Capitulaciones de Granada, los alfaquíes pudieron seguir ejerciendo su ministerio, sólo entre sus correligionarios, por supuesto. Por haber olvidado este principio elemental, un morisco, alfaquí de la villa de Molina, fue llevado ante el tribunal de la Inquisición de Cuenca bajo la siguiente acusación: “Ha procurado de inducir a algunos cristianos a que se volviesen a la secta de Mahoma, diciendo que ella era la verdadera ley y que la ley de los cristianos era falsa”.³²

Sin embargo, las autoridades hasta el momento de la sublevación de las Alpujarras no perdieron la esperanza de instruirlos en la fe cristiana, sólo suponían que se necesitaría más tiempo para convencerlos: “como más entendidos e más instruidos en su ley e los ingenios muy hechos a persuadirla y enseñarla, son más dificultosos de ser instruidos y así se les debe dar más tiempo”.³³ Hasta en la primera mitad del siglo XVI en Valencia, las autoridades intentaron atraerlos ofreciéndoles algunas ventajas, como familiaturas.

Pero el jesuita morisco Ignacio de las Casas estaba en desacuerdo total con esta política. Preconizó la expulsión de todos los alfaquíes del Reino

³⁰ Para más detalles ver Rafael Carrasco. “Les morisques levantins á la croisée des pouvoirs”. *Religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*. Túnez: Institut Supérieur de Documentation, 1984, pp. 147-165.

³¹ AHN. Inquisición, Legajo, 191.

³² Archivo de la Inquisición de Cuenca. Legajo 19, n. 344.

³³ El Alaoui, *op. cit.*, p. 170.

de Valencia ya que, por su mal ejemplo y su enseñanza, los moriscos no se convertían. Afirmaba que el daño era grandísimo para su conversión. Por eso sugería que se tomaran en serio las obras de esos alfaquíes y que se encargara a personas doctas que refutaran todas esas “invenciones de hombres habladores y no doctos y engañados del demonio”.³⁴

De hecho, en Valencia los moriscos conservaron, hasta el momento de la expulsión, sus alfaquíes y su organización religiosa. El cronista Fonseca subraya en su obra *Justa expulsión de los moriscos de España*, el papel que desempeñaron en el momento del destierro. Organizaron en Valencia una asamblea de “alfaquíes y cabeças” que decidió no dejar en el país al 6% de los moriscos para enseñar a los españoles las técnicas de la agricultura. También el mismo año de la expulsión, varios alfaquíes, por hacerse propagandistas y poseer libros arábigos, fueron conducidos al tribunal inquisitorial de Valencia.³⁵ Sólo con el destierro se concluyeron los intentos de evangelización de los moriscos y la contrapredicación de los alfaquíes.

En Nueva España y Perú, la evangelización de los caciques

a) El papel de los franciscanos y jesuitas
en la formación de las elites

Tanto en México como en Perú, entre 1530 y 1650 se dio un intenso debate acerca de la instrucción de los nativos. Algunos se oponían al acceso de los indígenas a una formación intelectual. La mayoría de los españoles desconfiaban de sus capacidades adquisitivas y consideraban que no era oportuno darles acceso a la enseñanza superior. Una carta de un buen canónigo de México enviada al Consejo de Indias hacia 1581 precisa este punto de vista: “No me parece que conviene meterlos en más de leer y escribir y su doctrina. Y enseñarles otras ciencias de lo que se ha usado con ellos hasta agora no me parece cosa acertada”.³⁶

Pero los partidarios de darles una educación superior, por lo menos a los mejores, no se callaron; de modo que se entabló una verdadera polémica entre

³⁴ *Ibid.*, pp. 171-175.

³⁵ Véase Louis Cardaillac. *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. 2a. ed. en español. México: FCE, 2004; especialmente el capítulo titulado “Los moriscos y la Inquisición”, pp. 85-118.

³⁶ Cit. por El Alaoui, *op. cit.*, p. 324.

unos y otros. Alfonso de Castro, un teólogo español, acusó a los primeros de querer guardar para sí todas sus prerrogativas y su poder sobre los nativos:

Los que piensan que las Sagradas Escrituras y la verdadera teología no debe ser revelada a los indios ni debe encargárseles el oficio de doctor quizá porque quieren vindicar este cargo para sí solos, precisamente niegan esto mismo a los indios para que gran parte de su autoridad no parezca si todos no tienen necesidad de recurrir a ellos, ni todos necesiten de su doctrina cuando haya otros por quien puedan ser enseñados.³⁷

Esos hombres de fe que eran los misioneros no se dejaron vencer por las polémicas. Tanto los franciscanos, como los jesuitas en México y Perú, crearon colegios educativos para hijos de caciques. No todo fue fácil en la empresa ya que en la mayoría de los casos tuvieron en su contra gente que lejos de facilitarles la empresa no cesó de ponerles trabas.

b) El primer gran intento de formación de los hijos de cacique:

El Colegio de Tlatelolco

El Colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco fue fundado en 1535 como centro de enseñanza superior dedicado a los hijos de la nobleza india. Los edificios estaban unidos al monasterio franciscano de Tlatelolco, de manera que los alumnos compartían la vida de los monjes, al utilizar el mismo refectorio y la capilla.

Tuvo un efectivo promedio de ochenta alumnos, la mayoría proveniente del Valle de México. Fue una escuela de vanguardia; el proyecto educativo consistía en dar a esos jóvenes una formación comparable a la que se daba en los noviciados franciscanos de Europa, pero adaptada a las condiciones de Nuevo Mundo. Es decir, que en el programa figuraban el latín (gramática), la teología, la retórica, la lógica y la filosofía, a lo que se agregó la música y el canto; al mismo tiempo se daba gran importancia al náhuatl. Los profesores franciscanos, excelentes nahuatlatoles, como Sahagún, Olmos, Cisneros y Gaona, impartían sus enseñanzas en la lengua de los indígenas. Se sabe cómo

³⁷ *Ibid.*, p. 325.

Sahagún recibió muchas informaciones de sus alumnos para escribir sus libros.

La gran novedad pedagógica que introdujeron los franciscanos fue precisamente el reconocimiento del hecho cultural indígena. La práctica del náhuatl en Tlatelolco se inscribe en este contexto de respeto al indio y en este deseo de cristianizar en prioridad a las elites que serían la levadura en la masa. Fue claro que allí la cristianización de los indios no se insertó en un proceso de hispanización. Nunca los profesores tuvieron la intención de hacer de esos alumnos remedos de españoles, sino que pretendieron insertar en ellos el cristianismo en estructuras indígenas; es decir que todo fue hecho para que se volvieran cristianos permaneciendo indios. Los educadores estimaban que en el futuro, los alumnos de hoy serían mañana preciosos auxiliares de la cristianización en sus comunidades.

Aquello explica que la lengua española nunca tuvo derecho de ciudadanía en Tlatelolco, y eso a pesar de que las instrucciones venidas de Madrid reclamaban a las órdenes mendicantes que enseñaran el castellano a los indios. En los años cincuenta se multiplicaron en este sentido las cédulas reales dirigidas a los superiores de las tres órdenes.³⁸

Tales ideas novedosas —diríase hoy progresistas— no podrían más que suscitar muchas reservas y desconfianzas en varias capas de la población que veían al indio con otros ojos. Muchos de los españoles criticaron las iniciativas de los hermanos menores: entre ellos una mayoría de colonos, el clero secular y también los dominicos y los agustinos. Los oponentes hicieron un frente común cuando se dieron las primeras tentativas de acoger indios en la orden.

El colegio de Tlatelolco se había fundado con la idea subyacente de ser un seminario donde se ordenarían sacerdotes indígenas. El padre Jacobo Daciano lanzó una campaña a favor de esta idea. En 1546 la orden renunció oficialmente al proyecto y Tlatelolco dejó de ser considerado como un seminario potencial. Sin embargo, Tlatelolco puede enorgullecerse de los resultados obtenidos en la formación de ese alumnado selecto puesto que de allí saldrían muchos *tlacuilos*, pintores y copistas, maestros y colaboradores científicos de

³⁸ Véase la lista de estas instrucciones en Georges Baudot. *Utopie et histoire en Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse: Privat, 1977, pp. 93-95 [*Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.].

los monjes; entre los más ilustres hay que citar a Antonio Valeriano, catedrático de latín en el Colegio y luego gobernador de Tenochtitlan.

La política de los franciscanos fue la de instituir en la Iglesia mexicana una jerarquía indígena que desempeñara el papel de auxiliar del clero.³⁹ Conformaron esta jerarquía específica los *tepixqui* y *tlapixqui*. Los *tepixqui* estaban encargados de la vigilancia de la comunidad indígena: controlar el bautismo de los recién nacidos, comprobar si los futuros esposos cumplían con los requisitos, reprender a los borrachos y a los brujos y señalarlos al cura, etc. Los *tlapixque*; eran más bien sacristanes, encargados del cumplimiento del culto y de suplir al sacerdote en la enseñanza o en las distintas manifestaciones religiosas, como los entierros y el canto en las ceremonias.

c) Las fundaciones jesuitas en México, Perú y el Ecuador

Con todas las oposiciones que se dieron, el Colegio de Tlatelolco terminó por desaparecer. En 1577, cuando ya no era más que una sencilla escuela primaria, fueron esta vez los jesuitas quienes expresaron la necesidad de fundar colegios para los hijos de caciques. En aquel año así se expresó Pedro Sánchez, el provincial de México: “sería conveniente hacer colegios de niños indios, hijos de los principales, de buena índole y habilidad y que viviesen en nuestros colegios para los instruir en toda buena policía y cristianas costumbres, enseñándoles a leer y escribir y doctrina cristiana para que fuesen éstos dignos ministros de su nación; y haría uno de ellos más que cientos de nosotros”.⁴⁰

Los jesuitas se proponían aplicar en las Indias los mismos principios educativos que fueron los suyos cuando crearon el seminario para niños moriscos en el Albaicín de Granada. La congregación de 1577 se pronunció a favor de la creación de colegios que serían seminarios, ya que en ella se afirmó que los indios eran aptos para recibir el sacerdocio. No todos se ordenarían, pero todos recibirían una buena educación cristiana. Unos años más tarde la congregación de 1585 decidió efectivamente la creación de colegios para hijos de caciques:

³⁹ Duverger, *op. cit.*, pp. 182-183.

⁴⁰ Cit. por El Alaoui, *op. cit.*, pp. 321-322. Esta información procede del apartado titulado “Le collège pour fils de caciques de Quito”, pp. 321-335.

Se hagan colegios, a modo de seminarios de indios, donde los nuestros tengan cuidado de su gobierno, y les enseñen la doctrina cristiana, leer y escribir y la lengua española; y juntamente procuren que se vayan ejercitando, y enseñando oficios que sean útiles a la república, y se pongan en estado, desde los mismos seminarios; y si algunos de ellos se hallasen con más capacidad, se dé orden cómo en México aprendan latinidad y lo demás; no habiendo empero, en colegio de españoles, sino por sí, y, para el gobierno destes seminarios, llevará el procurador las reglas que acá parecen convenientes.⁴¹

En esos años se crearon en México dos colegios para hijos de caciques: el de Tepotzotlán, en 1584, y dos años más tarde, en 1586, el de San Gregorio Magno. Pero no hubo otros y el deseo de la congregación quedó en letra muerta debido principalmente a dos razones: por una parte se amplificó la polémica respecto de la posibilidad de ordenar sacerdotes indios y, por otra, el mismo provincial jesuita se opuso a dichas fundaciones, ya que pensaba que era pérdida de tiempo dedicarse a este tipo de apostolado, por el número insuficiente de padres. Sin embargo, en el Perú, la idea prosperó: primero, en 1578 se crearon dos colegios para hijos de caciques, uno en Lima y el otro en Cuzco.⁴² Luego, en 1619, en Lima se fundó el Colegio del Príncipe, que llegó a ser el más importante de América del Sur. Un cronista de la época describió así su inauguración:

Se escogieron de diversas provincias catorce niños nobles hijos de caciques; se les vistió por traje propio, una camiseta, calzón verde y manta listada de colorado, zapatos y sombrero. Antes de la misa el virrey los armó caballeros, poniéndoles a cada uno una banda de tafetán carmesí, atravesada del hombro derecho hasta debajo del bazo izquierdo, y un escudo de plata con las Armas Reales que caía en el pecho. En Cuzco en 1621 se creó otro colegio de este tipo.⁴³

El reglamento del colegio peruano se parecía mucho al del colegio de Granada. Era un centro de instrucción elemental y superior donde los alumnos (entre 8 y 16 años) vivían en régimen de internado, lejos de lo suyos “por el

⁴¹ *Ibid.*, p. 323.

⁴² *Ibid.*, p. 326.

⁴³ *Ibid.*, p. 327.

inminente riesgo de perversión”. Se les preparaba para ser buenos caciques cristianos. Los principios educativos demostraban el gran pragmatismo de los jesuitas: “las leyes y costumbres y modo de gobernar que ellos tienen en sus tierras, que no es contrario a la ley christiana y natural, no es bien quitársele; ni conviene hacerles españoles en todo, porque, demás de ser muy difícil y que será ocasión de dexarlo todo, es perjuicio para un gobierno y república de ellos”.⁴⁴ En el Ecuador se manifestó la misma preocupación por la educación de los hijos de caciques. El primer colegio fue fundado en 1550 y duró muchos años, y con el impulso de las directrices del Concilio de Trento y del Tercer Concilio de Lima, unos años después, el obispo de Quito fray Luis López de Solís fundó un seminario para los hijos de españoles y un colegio para hijos de caciques. Los dos fueron confiados a los jesuitas; en el momento de su fundación, el superior designado escribió a su provincial:

El señor obispo nos ha tratado con instancia que tomemos también a cargo otro colegio de indios muchachos, hijos de caciques, que se ha determinado de fundar en esta ciudad, porque en esta materia halla dos razones: la una la industria y celo que conoce en la Compañía para criar en virtud los niños y la otra la afición y estima que generalmente tienen a la Compañía de indios por las obras que de ella reciben.⁴⁵

En este colegio, como en el de Granada, se practicó la mezcla social: los hijos de caciques compartían las mismas clases con indios pobres y cristianos viejos. El colegio para hijos de caciques siguió funcionando hasta la expulsión de los jesuitas en 1767.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 334.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 331.

III. LA EDUCACIÓN RELIGIOSA DE MORISCOS E INDIOS

EL ADOCTRINAMIENTO DE LOS MORISCOS

El ministerio de los párrocos y las campañas misionales

Desde el momento de la conquista de Granada, el primer arzobispo, fray Hernando de Talavera, se preocupó, con el apoyo de los reyes católicos, por dotar a las parroquias que estaban creándose de un clero competente y eficaz, es decir, capaz de transmitir a los recién bautizados el mensaje evangélico. Para vencer el obstáculo de la barrera de la lengua árabe que impedía la comunicación, tanto él como el cardenal Cisneros, unos años más tarde, trataron de atraer eclesiásticos conocedores del árabe.

Pero el problema se agravó todavía más cuando después de la orden de conversión general de los moriscos del reino, fue necesario crear una red de parroquias y atribuir a cada una un párroco. Los reyes, mediante de una cédula emitida en Santa Fe el 24 de octubre de 1500, solicitaron por parte de los prelados de Castilla el envío a Granada de un numeroso contingente de sacerdotes.¹ Así se hizo.

El Reino de Valencia, unos años después de la conversión general de 1525, conoció los mismos problemas, pero en grado mayor. La red de parroquias tardó más tiempo en establecerse en los lugares de población morisca predominante. Todavía en 1535 se fundaron unas ciento veinte parroquias. La creación suponía recursos para mantener al párroco y a las actividades de la Iglesia. Se resolvió el problema financiero concediéndoles parte de los

¹ Domínguez Ortiz y Vincent, *op. cit.*, pp. 94-95.

diezmos y transfiriéndoles algunos bienes “habices”, es decir religiosos, que pertenecían con anterioridad a la mezquita del pueblo. Pero el problema del clero encargado de las parroquias resultó más difícil de resolver; prácticamente se aceptaron todas las candidaturas, lo que significa que el nivel de los párrocos no podía ser muy alto.

A lo largo del siglo se multiplicaron las quejas contra los párrocos. En los textos polémicos de los moriscos abundan las críticas a esos sacerdotes de los pueblos.² Se les acusa de abuso de poder, de exacciones, de correr tras el dinero y las mujeres del pueblo.

El sacerdote en estos textos aparece descalificado como individuo y hombre dedicado a la evangelización. Parece que muchos de los moriscos le tenían un odio bien ensañado. Durante los diversos levantamientos, la primera persona sobre la que descargaban su inquina era el cura del pueblo. Aznar Cardona describe los excesos que cometieron los moriscos durante la sublevación de las Alpujarras: “Buscaban diversas invenciones de fuego para quemar los hombres mayormente clérigos y frayles, el hazerles pedazos, cortarles los miembros, sacarles los ojos, colgarlos de las partes pudendas hasta que morían, meterles estacas agudas por las partes secretas, que todo eso era común”.³

Lo mismo sucedió durante la rebelión de 1610. Los moriscos sublevados de la Sierra de Espadán, cuando ocupaban un pueblo, se encarnizaban en primer lugar con el rector o cura del lugar.

Para suplir las deficiencias del clero de las parroquias fue necesario recurrir a medios excepcionales. Se organizaron, especialmente en el Reino de Valencia, misiones temporales a cargo del clero regular. Con el apoyo de la corona los obispos apelaron a los franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas que durante algún tiempo se instalaban en alguna zona determinada para dar un nuevo impulso a la evangelización: allí predicaban y administraban los sacramentos. Se esperaba que en cada una de las parroquias visitadas se siguiera una mejor práctica religiosa.

En el transcurso del siglo XVI tuvieron lugar en el Reino de Valencia seis grandes oleadas misioneras.⁴ La primera campaña misional se dio a raíz de la

² Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, pp. 304-308.

³ Aznar Cardona, *op. cit.*, II, f. 27 f^o y r^o.

⁴ Se sigue aquí paso a paso la exposición de los hechos, tal como la presentan Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent en su *Historia de los moriscos...*, *op. cit.*, pp. 96-99.

conversión general de octubre de 1525. En ella participaron comisarios inquisitoriales, el obispo de Guadix, Gaspar Dávalos, dos franciscanos y dos sacerdotes seculares. La misión consistía en lanzar la evangelización en los pueblos del sur del reino. La campaña duró tres meses, de mayo a junio de 1526. En noviembre y diciembre se recorrió, con el mismo propósito, al norte del reino. Ya podían actuar los párrocos titulares de las parroquias de moriscos. Pero los resultados tanto de la evangelización rápida de los misioneros como los posteriores del clero local fueron decepcionantes. De modo que unos diez años más tarde se organizó una segunda ofensiva misional.

La figura principal de esa empresa era el franciscano Bartolomé de los Ángeles quien se dirigió a los poblados del sur del reino, acompañado de un morisco de Oliva, fray Bartolomé, que conocía el árabe, y manifestó su total simpatía con la población morisca. Pero los curas y los señores vieron su llegada con malos ojos. El hecho es que fue acusado de demasiada complacencia. Fue juzgado y condenado. La misión duró de 1543 a 1547 y aparentemente sus resultados aquí también fueron escasos.

Veinte años más tarde, en 1567, los obispos del reino decidieron organizar otra ola misional. En mayo de aquel año, el obispo de Tortosa mandó un equipo de predicadores al valle de Uxó, pero los resultados no estuvieron a la altura de lo esperado. Así, hubo que esperar veinte años más (1587) para que viera la luz el cuarto proyecto misional que se confió esta vez a cinco franciscanos y jesuitas. Un quinto proyecto fue confiado en 1599 al clero local.

En el Reino de Granada también se organizaron otras tantas misiones. La primera se remonta a los años de la conversión general de 1500-1502. Se trataba, como en la de Valencia de 1525, de inculcar los rudimentos de la fe a los recién bautizados. Se conoce el caso de otras misiones confiadas principalmente a franciscanos que se instalaban un tiempo en una zona para intensificar en ella la evangelización por medio de la predicación. Así el franciscano Juan de Oliva, encargado de llevar la buena nueva en el Albaicín granadino, en el año de 1513 recibió un salario de 15 000 maravedíes. A dos franciscanos más se les dio el mismo salario para que recorrieran los pueblos de las Alpujarras en 1553, donde “andaban confesando y adoctrinando a los nuevamente convertidos en las Alpujarras”.

Los catecismos para moriscos

En el siglo XVI se publicaron tanto en Europa como en América muchos catecismos. Según estimación de Luis Resines, especialista del tema, el número de ellos llegaría a una centena por cada lado del océano.⁵ Las razones de semejante abundancia, particularmente en España y en las Indias, fueron varias. La primera fue la necesidad de evangelizar, después de su conversión, a una numerosa población de recién bautizados, los moriscos y los indios; al mismo tiempo que el deseo de contrarrestar el empuje luterano. A mediados del siglo, el concilio de Trento insistió sobre la necesidad de renovar las campañas evangelizadoras.

Si bien esos catecismos se publicaron a lo largo del siglo, pueden distinguirse dos momentos cumbres en su publicación. El primero se produjo en los inicios de la evangelización, tanto de los moriscos como de los indios, ya que esas obras apoyaban la conversión. El segundo se dio en las décadas de los cincuenta y sesenta; en este caso eran obras que correspondían a las iniciativas de los padres conciliares, sensibles al nuevo impulso dado desde Trento a la difusión del Evangelio.

Una categoría de este tipo de obras perduró en todo el siglo: se trataba de cartillas y de catecismos breves que se conformaban con exponer de manera

⁵ Resines, *op.cit.*, p. 33. Véase en particular el capítulo titulado “Papel de los catecismos del siglo XVI en la conversión” que fue muy útil para la redacción de este apartado. Del mismo autor: *Catecismos americanos del siglo XVI*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992. Youssef El Alaoui en un artículo reciente aborda también los problemas de la evangelización de los moriscos con un enfoque novedoso: “L'évangélisation des morisques ou comment effacer les frontières religieuses”. *Les morisques. D'un bord à l'autre de la Méditerranée. Cahiers de la Méditerranée*. Niza, Universidad de Niza, núm. 79, 2009, pp. 51-72. El autor en la conclusión de su artículo escribe: “A través de la evangelización de los moriscos, las autoridades pretendían borrar, por lo menos en el papel, las fronteras religiosas y étnicas que separaban las dos ‘naciones’, la de los cristianos viejos y la de los cristianos nuevos. En aquella España, no habrá, según parece, más que una sola opción, una sola política, la asimilación, punto extremo de la aculturación, que exigía el abandono total de la memoria morisca. La otra opción era la extirpación o expulsión. Entre las dos opciones, existía la de los asimilacionistas, un poco más moderados pero que tenían el mismo objetivo: la desaparición total de esas fronteras, que hemos intentado seguir en su evolución. La evangelización de los moriscos fue un fracaso ya que numerosos moriscos se negaban a la desaparición de su memoria, pero lo fue también porque los métodos y los medio empleados no eran los más adecuados, porque a la sociedad veterocristiana le costó trabajo aceptar a los moriscos como miembros de un mismo campo social, porque los Estados-nación modernos embrionarios empezaban a construirse sobre la base de la homologación y de la uniformidad”.

concisa las principales oraciones y las verdades básicas de la fe. Estaban destinados a los catecúmenos más humildes para que memorizaran estos sencillos textos.

Pero otros catecismos se proponían ayudar a los recién convertidos en su proceso de conversión, mediante esquemas expositivos que evolucionaron a lo largo del siglo. En este sentido estos catecismos eran una herramienta muy eficaz para sustentar la fe recién recibida por esos fieles. No eran los únicos instrumentos, también circularon devocionarios, misales, confesionarios, sermonarios; muchos de ellos se destinaban especialmente a los evangelizadores. Eran sobre todo los catecismos amplios, expositivos, los que podían influenciar el proceso de la conversión. Y eso tanto más cuanto que eran específicos, es decir, que se dirigían a un destinatario preciso, buscando aclararle las verdades de la fe en el contexto de sus antiguas creencias.

Esta especificidad aparece primero en las lenguas en que se editaron. En España, los del primer periodo, catecismos breves, eran bilingües, árabe-castellano; tal es el caso de *Arte para ligeramente saber la lengua arábigo*, de fray Pedro de Alcalá, publicado en Granada en 1505 y del *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua árabe*. Estas dos obras fueron escritas para facilitar la tarea de los predicadores en el Reino de Granada, poco tiempo después de la reconquista. Pero la segunda pudo servir también a los recién convertidos cultos para su educación religiosa.⁶ En 1540, el arzobispo de Valencia, Juan de Austria, al mismo tiempo que emprendía una campaña de evangelización con los moriscos, publicó una breve doctrina cristiana *per als dits novament convertits feta*, que es el primer catecismo para los moriscos valencianos. Otras tres doctrinas se imprimieron en la diócesis en este primer periodo, la de Ramírez de Haro, luego la *Cartilla y buena instrucción de la Doctrina Cristiana* del obispo Navarra y, finalmente, la de Juan de Ávila, dirigida a los niños, impresa por primera vez en Valencia, en 1554.

La labor catequística en la diócesis valenciana está marcada sobre todo por la obra de dos grandes prelados: Martín de Ayala, que participó en dos sesiones del Concilio de Trento, y el patriarca Ribera, quien perteneciendo a la generación siguiente tuvo a bien aplicar y hacer cumplir los decretos de Trento, promulgados en 1564.

⁶ Véase sobre este punto a Ricard, "*Indiens et Morisques...*", pp. 209-219.

El uno y el otro tuvieron una gran preocupación pastoral frente a los moriscos. Sin embargo tienen posturas enfrentadas en cuanto a la política evangelizadora.⁷ Al llegar a su nueva sede de Valencia en 1564, Ayala había experimentado ampliamente los problemas relacionados con la evangelización de los moriscos. Entre otros cargos, fue catedrático en el Colegio de Granada y obispo en Guadix. Quería replantearse la táctica pastoral con los moriscos, por eso reunió una Junta de prelados en la que presentó la necesidad de una doctrina especial para los moriscos. Martín de Ayala se encargó él mismo del proyecto que se publicaría en 1566, con el título de *Doctrina Christiana en lengua árabe y castellana*, impresa en Valencia por Joan Mey. La obra contiene una versión en castellano junto a la traducción árabe interlineada en grandes caracteres latinos.

Esta doctrina no es más que una *breve summa* que está estructurada en diálogos. En la introducción Martín de Ayala se refiere a otra obra que escribió con anterioridad: “y si todavía os acosare mucho alguna duda podréis la comunicar con vuestro Prelado con vuestros Rectores o Vicarios y con vuestros catechistas que os embiaremos. Para los quales hemos hecho otro catequismo o instrucción mayor para que más largamente os informen en la fe y satisfagan a vuestras dudas”

El patriarca Ribera, cuando publicó en 1599 en Valencia su *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*, afirmó que su obra no era más que una edición revisada y ampliada de la obra de su predecesor Ayala. En realidad, ¡cuántas diferencias existen entre las dos obras! Así lo estableció el historiador Ricardo García Cárcel en la ponencia citada anteriormente. Es verdad que las dos obras están estructuradas a partir de diálogos entre un clérigo cristiano y un moro de Berbería que quiere conocer el Evangelio, pero la obra del patriarca tiende esencialmente, a diferencia de la de Ayala, a mostrar la superioridad del cristianismo sobre el islam y se apoya en la argumentación polémica de los antialcoranes.

A diferencia de la obra de Ayala, la de Ribera abandona toda preocupación del acercamiento directo a los moriscos y a su cultura a través del árabe, ya que su autor no creía (y eso con diez años de diferencia) en la posibilidad

⁷ Se utilizó aquí el artículo de Ricardo García Cárcel. “Estudio crítico del catecismo de Ribera-Ayala”. *Les Morisques et leur temps*. París: CNRS, 1983, pp. 159-168.

de la conversión de los moriscos. El uso que hizo de la doctrina de Ayala no respetó el espíritu del texto. Tal vez sea un último esfuerzo desesperado de un responsable religioso desanimado al ver inútiles sus múltiples intentos.

Los colegios de moriscos

La fundación de colegios destinados a los niños moriscos respondía también al deseo de resolver el problema de su evangelización. Bien sabida es la importancia que se daba a la formación de esos niños. Las autoridades apostaron siempre por el buen éxito de la empresa, garante de la implantación del cristianismo entre los moriscos. A partir de la conversión de los hijos se esperaba que la de los padres fuera facilitada. Carlos V expresó esta idea en sus instrucciones a los predicadores del Reino de Valencia en 1525: “Será bien que en caso que ellos estuviesen pertinaces y endurecidos en su secta y determinasen irse fuera de nuestros reynos, han de dejar sus hijos para que sean christianos, porque esto será mucha parte para convertirse los padres”.⁸

Aislar a los niños moriscos en colegios era al mismo tiempo alejarlos de la influencia de sus padres, que podían frenarlos en su evolución, y darles una formación que les permitiría ser la levadura en la masa de la población. De modo que en fechas muy tempranas, 1526, la Junta de Granada decidió fundar los colegios de Granada, Almería y Guadix. El de Granada se abrió en 1530 bajo la advocación de san Miguel y tenía capacidad para cien alumnos. Entre los maestros del colegio había un doctrinero, encargado de la enseñanza de lectura y escritura, dos maestros de gramática y cuatro regentes de morisquillos.⁹

El arzobispo Gaspar de Ávalos al crear “el colegio de morisquillos” le adjuntó un seminario para niños, de educación superior, pensando que ingresarían en él los mejores alumnos del colegio que podrían ser destinados a ser los primeros en formar un clero morisco. El jesuita Juan de Albotodo, de origen granadino, comenzó sus estudios en este Colegio. El colegio de San Miguel no sirvió mucho tiempo a la educación de jóvenes moriscos: ya en 1558 todos los alumnos eran hijos de cristianos viejos. Este desinterés se atribuye a la mala influencia de los padres moriscos que impedían su conversión.

⁸ Cit. por Vincent y Domínguez Ortiz, *op. cit.*, p. 98.

⁹ Para más información véase Garrido Aranda, *op. cit.*, p. 72-75.

Conscientes del problema, el arzobispo de Granada Pedro Guerrero y los jesuitas instalados en la ciudad desde 1554, decidieron reaccionar. El provincial de la Compañía, Pedro Bustamante, declaró: “Los ya viejos y endurecidos en su dureza i diabólica superstición, se quedan de piedra sin rendirse a la cultura evangélica, pero esperamos que en la tierna edad de los inocentes hará asiento la doctrina y echará hondas raíces el beneficio”.¹⁰

El arzobispo Pedro Guerrero también era partidario de la educación como conquista espiritual y no desesperaba por construir en su diócesis un clero morisco. Bajo el impulso del Concilio de Trento, cuyas sesiones se desarrollaban entonces, lanzó la idea de la fundación de un colegio seminario para los jóvenes moriscos. Escribió:

Sobre todo ayuda mucho que haya un Colegio Seminario conforme al Concilio, para que desde pequeños sean instruidos en virtud y letras, y no salgan de dicho colegio hasta que sean sacerdotes y hayan oído teología, y mientras estuviesen en el Colegio se les quite totalmente la comunicación con sus parientes. Por eso ayudará que los colegiales sean de los niños huérfanos, o que sean de fuera del lugar donde estuviere el Colegio. Estos niños se podrán escoger de las escuelas que ha de haber para enseñarles leer y escribir graciosamente la doctrina christiana.¹¹

El arzobispo se reunió con el provincial de Andalucía y otros padres jesuitas, y juntos decidieron crear en el barrio morisco del Albaicín, al pie de la Alhambra, una Casa de la Doctrina, que abrió sus puertas en 1559.¹² En el momento de la fundación fueron 200 alumnos los que se inscribieron. En agosto de 1560, el alumnado lo componían 550 discípulos, entre ellos 200 cristianos viejos. No obstante, los maestros lamentaban que los padres sacaran del colegio a sus niños cuando llegaban a la edad de trabajar; de modo que todo el trabajo que realizaban era inútil “y parece que sus padres lo hacen porque no aprendan nuestras costumbres”.¹³

En cuanto al seminario morisco, adjunto a la Casa de la Doctrina, no tuvo mayor éxito, a pesar del apoyo del arzobispo Pedro Guerrero, que

¹⁰ Cit. por Garrido Aranda, *Organización...*, p. 125.

¹¹ *Ibid.*, p. 124.

¹² El mejor estudio sobre la Casa de Doctrina del Albaicín de Granada es el de Youssef El Alaoui. *Jesuites, Morisques et Indiens...*, pp. 312-321, del cual se obtuvieron datos y citas.

¹³ *Ibid.*, pp. 314-315.

no abandonaba su proyecto de establecer un clero morisco. En 1561, los jesuitas se encargaron de buscar por las Alpujarras morisquitos con aptitudes convenientes que entraran en el seminario para ser, por lo menos, auxiliares de la evangelización de los moriscos. Encontraron a doce que pronto se redujeron a cinco. Después de adquirir los conocimientos básicos, se les enseñaba gramática, latín, las artes de la doctrina cristiana en árabe, para que a su turno lo transmitieran a los suyos.

Pero el encargado de la formación no veía porvenir en esta experiencia y escribía en 1565:

Hay en la casa del Albaycín cinco muchachos de los naturales de 15 y 16 y 17 años que comienzan a estudiar gramática y son de la manera que eran los muchachos que tuvimos en Gandía y son trabiesos y inquietos en quien no entra devoción ni espíritu [...] pensar que ellos han de predicar o confesar o ayudar a los de su nación en esto o en otra cosa del servicio de Dios yo no veo en qué si no lo contrario.¹⁴

Dos años más tarde, en 1567, otros cinco moriscos vinieron a sustituir a los que terminaron su ciclo de estudios, pero en 1569 se terminó el experimento con toda la apariencia del fracaso cuando, después de la sublevación de las Alpujarras, los moriscos abandonaron el barrio.

Los jesuitas se preocuparon también por la educación de las jóvenes, pensando influir en las madres a través de ellas:

acabaron de buscar mujeres ancianas, religiosas de mucha virtud y santidad para que se encargasen de enseñarles a sus hijos a labrar y cozer, cosas a que ellas estaban muy inclinadas y enseñarles las cosas de la doctrina cristiana y a hablar en la lengua castellana, cosa que podía redundar en mucho bien a sus madres a quien las hijas están más conjuntas que a sus padres en todas las cosas de trato y comercio.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 318.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 320-321.

Catecismos para indios en Nueva España

Las necesidades de la evangelización provocó en las Indias la redacción de numerosas obras cuya difusión fue facilitada por la imprenta. El virrey Antonio de Mendoza hizo instalar el primer taller en México, en 1537. Al parecer, el primer libro que salió de esas prensas fue una obra bilingüe titulada *Breve y más compendiosa doctrina christiana en lengua mexicana y castellana*, editada a expensas de Juan de Zumárraga en 1539.¹⁶ Todo un símbolo, tanto por los idiomas como por la temática: un catecismo para indios.

La verdad es que los frailes de las tres órdenes religiosas publicaron a lo largo del siglo XVI toda una serie de obras con vistas a la evangelización. La variedad y el gran número de títulos y la diversidad de los géneros se explican por la necesidad de crear un tipo de literatura a partir de casi nada; sin embargo, existían en España libros específicos en los cuales podrían inspirarse, aunque las necesidades de publicar en las lenguas indígenas y de adaptarse a nuevos destinatarios hizo que el género se renovara.¹⁷

Llevaron a la imprenta sermonarios, confesionarios, libros de oraciones, tratados, doctrinas y catecismos. Unos se destinaban a facilitar el trabajo de evangelización de los misioneros y otros a los indios que sabían leer. Los sermonarios eran recopilaciones de sermones redactados por monjes que sabían muy bien el náhuatl u otras lenguas indígenas; estaban destinados a los predicadores que sólo tenían rudimentos de la lengua pero no capacidad para dar una plática en ella. Los textos manuscritos circulaban entre los distintos conventos. Los confesionarios servían para la administración del sacramento de la penitencia; contenían esencialmente una serie de preguntas para guiar al confesor inexperto en las lenguas indígenas. Además, existieron libros de oraciones y tratados en los cuales los evangelizadores se podían apoyar. Los franciscanos también emprendieron la traducción metódica del Nuevo Testamento y de las epístolas y evangelios leídos en el transcurso de la misa; a pesar de ello las autoridades inquisitoriales a veces se oponían a esas traducciones, de modo que no todas se publicaban.

¹⁶ Duverger, *op. cit.*, p. 144.

¹⁷ Para más detalles véase Duverger, *ibid.*, pp. 141-143.

Sin embargo, las obras de mayor difusión y más numerosas (se conoce de ellas un centenar) son los catecismos en lenguas indígenas que solían llamarse doctrinas y que servían tanto para la instrucción previa a la administración del bautismo como para la enseñanza religiosa complementaria que los frailes daban a los indios, niños y adultos, después de recibir el sacramento. Esta enseñanza solía durar unos tres años.

Desde el estudio novedoso de Robert Ricard en 1932, varios estudiosos han disertado sobre los catecismos escritos en el siglo XVI para el uso de los moriscos o de los indios. El último de ellos, Luis Resines, después de publicar en Salamanca, en 1992, una obra acerca de los catecismos americanos del siglo XVI, da a conocer en un mismo libro un catecismo anónimo destinado a los moriscos granadinos titulado *Catecismo de Sacromonte* y otro, compuesto por el dominico fray Pedro de Faria, destinado a la conversión de los indios del Nuevo Mundo y que fue publicado en 1567.¹⁸ Lo que hace que el libro de Luis Resines sea particularmente atractivo es que por primera vez se elaboró un estudio comparativo de textos, tomando en cuenta sus destinatarios diferentes. En el estudio introductorio a la publicación de ambos textos, el autor resalta las perspectivas diferentes, mostrando cómo un mismo contenido doctrinal se adapta a situaciones particulares. En estas obras aparecen no sólo las costumbres de moriscos e indios vistas a través del prisma cristiano sino también el tipo de relaciones que estos dos grupos establecieron con los misioneros y los españoles, en general, en ambos lados del océano.

En las Indias, la redacción de estas obras empezó a desarrollarse verdaderamente en los años cuarenta. Los obispos siempre manifestaron su preocupación por conservar el control sobre estos instrumentos de catequesis buscando que tuvieran el mejor provecho. En la junta eclesiástica de 1546, presidida por el obispo de México, fray Juan de Zumárraga, los obispos acordaron la publicación de dos doctrinas: una para los indios incipientes y otra más extensa, misma que al ampliar los contenidos ganaría en profundidad.

La *Doctrina cristiana* del franciscano Alonso de Molina, de 1546, fue la seleccionada por la junta de obispos como doctrina breve, mientras que la del dominico fray Pedro de Córdoba, elaborada ese mismo año con la ayuda de Zumárraga y Betanzos, un controvertido dominico, fue designada

¹⁸ Resines. *Catecismo del Sacromonte...*

por los obispos como doctrina larga. Dos años más tarde los dominicos publicaron una nueva edición con los textos en castellano y náhuatl.¹⁹ Otras doctrinas cortas y largas siguieron. Las primeras no fueron muy originales por aferrarse a lo esencial y muchas veces se trataba de sencillas traducciones de doctrinas españolas, mientras que las más complejas manifestaban un serio esfuerzo para adaptarse a la feligresía indígena, tanto en el estilo como en la presentación temática.

Tal fue el caso de la de Pedro de Córdoba, dividida en cuarenta capítulos. Su autor estimaba que los indios eran niños y que sólo se podía adelantar a pasos lentos, multiplicando las etapas. Insistió desde el principio en la naturaleza de Dios, a la vez todopoderoso y supremamente bueno. Este Dios no podía aceptar sangrientos sacrificios humanos. Era también omnisciente: a él nada se le ocultaba. Sabían los misioneros, como lo apuntaron Sahagún y su compañero de hábito, Lucero, que muchas veces los indígenas practicaban la religión para salvar las apariencias y que en su interior conservaban sus antiguas creencias. De modo que la doctrina insistió en que los pecados ocultos no podían escapar de Dios.²⁰

También los agustinos tuvieron sus propias doctrinas. Se preocuparon mucho por la educación de los niños que recogían en las escuelas adjuntas a sus conventos, dándoles una instrucción amplia y esmerada respecto de los demás. Tuvieron para ellos las más altas ambiciones, hasta pretendieron iniciar a los mejores alumnos a la vida contemplativa.²¹

Los concilios provincianos mexicanos siguieron en esta distinción entre doctrina breve y otra más sustancial. El primer concilio insiste en la necesidad de “instruir y doctrinar a los indios en las cosas más necesarias a su salvación y dejar los ministerios y cosas arduas de nuestra santa fe, que ellos no podrán entender ni alcanzar, ni de ello tienen necesidad por ahora”.²²

En 1585 el Tercer Concilio expuso esta vez muy claramente el deseo de ordenar la producción catequística para que “los ministros así clérigos como religiosos, sigan un mismo orden y cese la diversidad que la experiencia

¹⁹ Ricard, *op. cit.*, pp. 114-118.

²⁰ *Ibid.*, p. 195.

²¹ *Ibid.*, p. 198.

²² María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.). *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: UNAM, IHH, 2005, pp. 186-191.

ha mostrado haber causado y causar inconvenientes”.²³ Para contrarrestar la anarquía reinante en esos textos de enseñanza religiosa se decidió elaborar un texto oficial único y con carácter de obligatoriedad en toda la jurisdicción arzobispal de la Nueva España. Esta vez, el proyecto incluía tres textos: una sencilla *Cartilla*, con las principales oraciones y verdades de la fe; un *Catecismo breve* a base de preguntas y respuestas, “para que se enseñe a los niños españoles e indios en las escuelas y sirva también a los adultos, gente ruda y simple, como indios y negros, mulatos y españoles si hubiere”; y un *Catecismo mayor* para los ministros, con la explicación detallada de toda la doctrina cristiana. El texto tendría que traducirse en todas las lenguas usadas en la diócesis y se prohibiría el uso de cualquier otro texto publicado con anterioridad.

El maestro de obra fue un jesuita, el padre Plaza, quien redactó los tres catecismos. Pero los decretos conciliares no recibieron la aprobación real, sino con mucho retraso, de modo que por esta y otras circunstancias quedó sin publicarse hasta 1771. Mientras tanto se usó en todo el territorio del arzobispado el catecismo de otro jesuita español, Jerónimo de Ripalda.

En 1771, el arzobispo de la Nueva España, don Antonio de Lorenzana, inauguró en la ciudad de México el Cuarto Concilio Provincial. Los padres conciliares decidieron publicar el catecismo elaborado en 1585. El texto fue ligeramente retocado. La verdad es que en un siglo los conocimientos religiosos del indio no habían progresado. Para desaliento de sus párrocos, se mostraban tan indiferentes a la enseñanza religiosa como un siglo antes: no objetaban ni rechazaban la catequesis, ya que “prestaban atención a otras palabras”. Cada vez que lo podían, en el secreto de sus corazones, seguían adhiriendo a sus antiguas creencias idolátricas y los párrocos de las Indias se sentían impotentes frente a “la vieja cultura”.²⁴

Catecismos y sermonarios en Perú relacionados
con la evangelización de los indios

Los catecismos y sermonarios destinados a los indios peruanos, fueron obras especialmente dirigidas a los idólatras y sobre todo a los extirpadores de la idolatría.

²³ *Ibid.*, p. 187.

²⁴ *Ibid.*, pp. 191-195.

El primer texto eclesiástico acerca de la extirpación es de 1541; se trataba de una carta del obispo Morales a Carlos v en la que presentaba la idolatría de los peruanos como el mayor obstáculo en la evangelización. Evocaba la adoración del sol, el culto de las huacas y sobre todo de las momias sagradas, es decir, las formas aristocráticas y oficiales de la religión de los Incas.

Progresivamente, el clero denunció las formas populares de la religión autóctona. El arzobispo Loaysa redactó en 1545 una *Instrucción* que se refería a la catequización de los indígenas. Se insistía ya en la lucha y la refutación contra las idolatrías.²⁵

Puede observarse que esta instrucción revelaba un concepto generoso y optimista de la evangelización, fundada sobre la convicción de que los indígenas eran mucho más ignorantes que culpables. Se mostraba confianza en su conversión espontánea en cuanto estuvieran debidamente informados de sus errores, y se manifestaba la preocupación de no chocar a los indios con castigos inadecuados. No hay que olvidar que fray Jerónimo de Loaysa fue dominico y representaba el espíritu conciliador de su época.

Pero en el Primer Concilio de Lima, reunido en 1551, se inició un viraje táctico frente a la extirpación de la idolatría. Ya en esas fechas a los ojos de la Iglesia el sinnúmero de indígenas idólatras que se resistían a cambiar sus prácticas no podían pasar por ignorantes. Dominicos, agustinos, franciscanos y mercedarios se vieron obligados a dedicar una parte de sus actividades a la destrucción de la religión indígena y de los antiguos templos o huacas.

El Segundo Concilio de 1565 elaboró toda una reglamentación contra la idolatría.²⁶ Se endurecieron ya los castigos contra quienes conservaran y veneraran ídolos. Se ordenó acentuar su destrucción. Los *apachetas*, esos montículos levantados en los caminos en honor a los dioses, debían ser destruidos y las fiestas debían ser exclusivamente católicas: los curas tendrían que vigilar que entre las estatuas de santos que andaban en procesiones no se escondieran ídolos.

El Concilio concluyó con el tema de la necesidad de hacer tábula rasa en la mente de los indios. Afirmaba que “mientras esas cosas no hayan cesado creemos que entre ellos el culto de la religión cristiana no habrá empezado”.

²⁵ Sobre la lucha contra las idolatrías, sus diferentes fases y las obras pedagógicas de las órdenes religiosas y del clero, la obra fundamental es la de Duviols, *op. cit.* Consúltese especialmente el capítulo II, titulado “Histoire de l’extirpation de 1532 a 1660”.

²⁶ *Ibid.*, pp. 107-112.

Se citaba el viejo precepto *Prius evellant, deinde planten*; pero se insistía en el tema de la conversión que era presentada como una obra de largo aliento. Antes de castigar al culpable se buscaba que se multiplicaran los avisos y, sobre todo, que se dedicaran más esfuerzos a la evangelización por medio de la predicación y la catequesis.

El Tercer Concilio de Lima (1582-1583), por su parte, prolongó la validez del Segundo Concilio y dio un nuevo empuje a la evangelización de los indios. Para eso inició la publicación de toda una literatura pedagógica.²⁷ Se trató de tres manuales trilingües (en español, quechua, aymara) que se destinaron a la enseñanza de los indios y que se presentaron como instrumentos adecuados en la lucha contra la idolatría: un *Catecismo*, un *Confesionario para curas de indios* y un *Tercero catecismo para sermones*. La concepción, redacción y publicación de esas obras se debió a la Compañía de Jesús y especialmente a su provincial, el padre José de Acosta, que era autor de una *Doctrina Christiana*.

Unos sesenta años más tarde, se sintió la necesidad de renovar este tipo de textos. Entre los años 1648 y 1649 salieron a la luz varias obras destinadas, esta vez, especialmente a los extirpadores de herejías. Ya no se trató de obras rudimentarias destinadas a los “rudos y pocos capaces”, sino de obras que pretendían ser argumentos contra la idolatría. El arzobispo Velázquez fue el promotor de esas publicaciones. Entre ellas hay que señalar un *Catecismo* bilingüe redactado por Bartolomé Jurado Palomino, Visitador General de la Idolatría, y dos *Sermonarios* redactados por dos extirpadores de mucha experiencia, Francisco de Ávila y Hernando de Avendaño.

Francisco de Ávila pensaba que los indios eran capaces de abordar los misterios de la fe. Su *Tratado de los Evangelios*, obra escrita en quechua, era un comentario de los evangelios que pretendían al mismo tiempo refutar la idolatría. Los sermones bilingües de Hernando de Avendaño se publicaron con la *Carta Pastoral* de Pedro Villagómez. La obra estaba destinada a los curas para recordarles su obligación de luchar contra la idolatría. El arzobispo Pedro Villagómez no sólo se preocupó por dar a los visitadores y párrocos de indios los instrumentos indispensables para la extirpación, sino que, con otras medidas, fomentó la evangelización de los indios: renovó la institución de la Visita y creó un colegio para hijos de los caciques.

²⁷ *Ibid.*, pp. 144-146.

DOS DISCURSOS RELIGIOSOS SUBYACENTES QUE DIFICULTARON
LA ASIMILACIÓN Y PERJUDICARON LA EVANGELIZACIÓN

Acerca de los moriscos

Todos los esfuerzos de atracción de los moriscos, todos los perdones repetidos que proponía la Inquisición, no dieron resultado alguno. La verdad es que la voluntad de asimilación tenía sus límites; los moriscos siempre fueron considerados como un pueblo aparte que no tenía “la limpieza de la sangre” de los cristianos viejos. Este prejuicio existía en todos los ámbitos y estaba tan enraizado que fue la causa principal del fracaso de la política de asimilación.²⁸ La sociedad lo perpetuaba por medio de diversas medidas: los moriscos no podían acceder a ciertos empleos considerados como honoríficos ni ejercer cargos públicos para los que se exigía “la probanza de la limpieza de la sangre”.

Algunos textos literarios hacen alusión a los “estatutos de limpieza” que excluían a los moriscos de los cargos honoríficos. Por ejemplo, en *Relaciones de la vida del escudero Marcos de Obregón*, el capitán de la galera que había hecho prisionero al héroe de la novela era un morisco renegado de Valencia. Éste explicaba su salida de España no por motivos religiosos, sino porque como él mismo decía: “no pude sufrir los agravios que cada día recibía de gente muy inferior a mi persona”. Se quejaba de no haber podido acceder a las dignidades ni a oficios de “honras superiores”. A causa de estos estatutos, el mérito personal dejaba de contar y se instalaban los privilegios de una clase, la de los cristianos viejos. El héroe de la novela los criticaba así: “Como no pueden llegar a los oficios de tan grandes merecimientos, toman ocasión de provocar los estatutos con su mala intención, no para fortificarlos ni para servir a Dios ni a la Iglesia, sino para preciarse de cartas viejas, como dicen”.²⁹ De modo que el morisco era un marginado social y las penas que infligía la Inquisición acentuaban esta marginación social. Las sanciones tenían un carácter infamante: el hábito “de infamia”, el paseo por las calles de la ciudad, la prohibición de por vida de llevar joyas o vestir telas finas. La pena de la inhabilitación conllevaba esas obligaciones. Tal es la condena de Ana de Liñán: “Y declaramos la dicha Ana de Liñán ser inhábil y la inhabilitamos para que no

²⁸ Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, pp. 53-59.

²⁹ *Ibid.*, p. 55.

pueda traer sobre sí ni en su persona oro, plata, perlas, ni piedras preciosas, ni seda, chamalote ni paño fino, ni otras cosas que por derecho común, leyes y pragmáticas destos reynos e instrucciones del Santo Oficio de la Inquisición a los semejantes inhábiles son prohibidas”.

Quedaban además inhabilitados no sólo el propio condenado, sino sus hijos y sus nietos; es decir, que quedaban apartados del ejercicio de cargos públicos y con más razón de los “de honra”, y no podían montar a caballo, llevar armas o vestidos de tela fina. Después de la expulsión, varios escritores españoles atribuyeron el fracaso de la política española hacia los moriscos a esta negativa de concederles “honra”.

Si se quiere ahondar en las causas de este desprecio, puede encontrarse en el fondo un discurso de los cristianos viejos y otro de los moriscos que se basaban en textos religiosos que no coincidían. Cada uno citaba a su favor su libro sagrado: los cristianos, la Biblia, y los moriscos, el Corán.

En efecto, unos y otros se decían ser descendientes de Abraham, mencionado en los dos libros sagrados. Pero los cristianos decían estar relacionados con una rama noble, por filiación directa de Isaac, el hijo de la esposa legítima Sara; mientras que los musulmanes procederían de la descendencia de Agar, la esclava que fue madre de Ismael. Es decir, que de la rama noble proceden los cristianos, mientras los musulmanes serían de una rama bastarda.

Los moriscos eran muy sensibles a esta visión del pueblo de Dios que los hería profundamente. Reivindicaban el “esclaro linaje del Profeta” y del pueblo árabe al basarse en la sura xxxviii del Corán, rehabilitaban a Ismael frente a Isaac al afirmar que aquel fue el hijo mayor, aquel mismo que Abraham consintió en sacrificar. Varios tratados giraban en torno de esta reivindicación, como el del morisco aragonés Muhammad Devera o como el del poeta Muhammad Rabadán, quien escribió un largo poema acerca de “el esclarecido linaje” del Profeta y del pueblo árabe.

Los cristianos irían más lejos todavía en su argumentación. Con base en la Biblia justificaban la expulsión de los moriscos a partir de la actitud que tuvo Abraham al exiliar al hijo bastardo y a su madre para preservar la herencia del hijo legítimo Isaac:

A lo dicho ayuda que, considerando Abraham, padre de los creyentes, las justas quejas de Sara mujer suya, y el peligro en que estaba el alma y el mayorazgo

del Santo Isaac con la mala compañía de Ismael, mandó desterrar madre e hijo sin reparar en que era hijo y circundado, que es como agora ser bautizado. Ni reparó en que por ser solo, era fácil su instrucción, mas antes considerando que “modicum fermentum totam masam corrumpit”, le desterró.³⁰

De tal forma, el dominico Blas Verdú que expuso este discurso concluyó su razonamiento al presentar a Felipe III como un “Abraham en la fe”, ya que para proteger a la Iglesia, expulsó de su país a los descendientes de Ismael, repitiendo el gesto del padre de los creyentes que expulsó de su casa al intruso.³¹

Varios autores refiriéndose a una falsa etimología de la palabra *sarracenos*, reprocharon a los moriscos hacerse llamar de esa forma, ya que por su genealogía sólo podían llamarse *agarenos* o *ismaelitas*. Así escribió el polemista Aznar Cardona: “Sarracenos o sarracenos, nombre que se tomaron por honrarse, deviendo ser llamados agarenos por la madre Agar o ismaelitas por el padre Ismael”.

La conversión de los indios a la luz del Antiguo Testamento

El cardenal español Francisco Toledo afirmaba en el siglo XVI que a la fe se oponían tres pecados. Primero, el de herejía, que es el error pertinaz del hombre cristiano, la creencia en algo contrario a la misma fe católica. Para los españoles del siglo XVI, los luteranos, calvinistas, etc., eran herejes. Segundo, la apostasía: los judaizantes y moriscos eran apóstatas ya que muchos de ellos profesaban secretamente una fe ajena a aquella en que fueron bautizados; eran criptojudíos o criptomusulmanes. Tercera categoría la de los turcos, berberiscos, moros e indios, que eran infieles; este estado de infidelidad es el del hombre no bautizado, contrario en todo a la fe.³² La evangelización en el Nuevo Mundo pretendía librar del pecado contra la fe a los que entraran en esta tercera categoría.

Los franciscanos concebían la conquista y la conversión de los indios como un paso hacia la evangelización del mundo entero, que sería una señal

³⁰ *Ibid.*, p. 58.

³¹ *Idem.*

³² Cit. por Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal, 1978, pp. 506-507.

de la llegada de una nueva era; a la edad del Hijo sucedería la edad del Espíritu. Se cumplirían las profecías. Después de una crisis escatológica mayor, llegaría el periodo de renovación de la Iglesia, una especie de edad de oro que precedería la vuelta gloriosa de Cristo y el fin del mundo. Los franciscanos percibían la evangelización del Nuevo Mundo como una de las señales anunciadoras de la próxima llegada del reino del Espíritu predicho por Joaquín de Fiore, en su libro *Explicación del Apocalipsis*, a principios del siglo XIII.

De esta manera fueron integrados los indios en la historia veterotestamentaria y cristiana. Fray Toribio de Benavente, *Motolinía*, uno de los doce franciscanos llegados al Nuevo Mundo, en 1524 incorporó en *Historia de los Indios de Nueva España* estas tradicionales ideas franciscanas que le permitían dar una visión ideal de la evangelización de los indios.³³

La Nueva España se asimilaba al Egipto del Antiguo Testamento: “Esta tierra fue otra Egipto en idolatrías, y pecados, y después floreció en gran santidad”, escribió Motolinía en su *Historia de las Indias*. En el Antiguo Testamento, Egipto es considerado como el país de los idólatras y el refugio de los demonios. Esa gente tenía que ser castigada para que tuvieran miedo y llegaran a la conversión. Egipto fue castigada por las diez plagas y Nueva España a su turno conoció la Conquista de los españoles, cuyas consecuencias fueron asimiladas por Motolinía a las diez plagas: “Hirió Dios y castigó esta tierra y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros, con diez plagas trabajosas”.³⁴

De manera que los colonos españoles venían a ser el brazo de Dios para castigar a los indios por sus pecados de idolatría, ritos impíos, sacrificios de niños, antropofagia. Sólo los que se convirtieran serían salvados. Según el Apocalipsis, los que se salvaron fueron los que llevaron en la frente el sello de Dios. Entonces el sello de Dios era el bautismo. Escribió Motolinía al respecto: “¿Qué otra cosa es bautizar, desposar, confesar, sino señalar siervos de Dios para que no sean heridos del ángel percuciente?”. Convertirse, aceptar el bautismo, era librarse de esta condición de infiel y venir a formar parte de la grey que había recibido de Cristo la promesa de la salvación.

³³ Aquí se sigue paso a paso la presentación que hace Anaïs Gall, *op. cit.*, pp. 23 y 24.

³⁴ *Ibid.*, pp. 8 y 9.

IV. LAS GRANDES ETAPAS DE LA EVANGELIZACIÓN

LA EVANGELIZACIÓN DE LOS MORISCOS

Desde los inicios a la gran desilusión

La evangelización de los moriscos ocupó toda la centuria del mil quinientos. Se trataba de transformar a los antiguos mudéjares –los musulmanes que vivían, algunos desde siglos atrás, bajo el dominio cristiano y los recién conquistados granadinos– en auténticos cristianos. Fue un siglo de tentativas de asimilación. La estrecha vinculación entre la Iglesia y el Estado hacía que no pudiera disociarse la acción de unos y otros. El esfuerzo evangelizador en todo momento estaba sustentado por la política real. Todas las grandes orientaciones de la política asimilatoria procedían de juntas en las cuales participaban representantes del poder civil y religioso.

En el último decenio del siglo xv, inmediatamente después de la rendición de Granada en 1492, se produjo una evolución muy importante en las mentalidades y en los hechos. Ya se acercaba el final del mudejarismo, este sistema de aceptación en el suelo español por la clase dominante de una minoría religiosa. En efecto, en la Edad Media el Estado unificado no existía todavía, se aceptaba al otro en su diferencia, pero con un estatuto que hacía de él un ciudadano inferior.

En la época moderna, apareció un nuevo concepto del Estado que buscaba la homogeneidad. Francia y España seguían una evolución paralela, pero en España la evolución se había acelerado por la victoria sobre el islam. Después de 1492, el vencedor cristiano que ya había realizado la unidad territorial, quería perfeccionarla realizando la unidad ideológica y religiosa. Se

orientó hacia la asimilación de los grupos minoritarios y se separó de quienes se negaban a convertirse. Este fue el sentido de la expulsión de los judíos en 1492.

Al final del siglo xv y principios del siglo xvi se dio el fortalecimiento del Estado, así como una nueva concepción del hecho religioso. La religión vino a ser un *instrumentum regni*, es decir, un lazo de cohesión política entre todos los sujetos y el poder del nuevo Estado, simbolizado y asumido por el monarca. Así apareció la doctrina según la cual en un mismo reino sólo podía haber una sola religión, medio de dominación política; la unidad religiosa era interés del Estado. Cualquier desviación o herejía no sólo era una impertinencia hacia Dios, sino una ruptura, una desgarradura del tejido social; era una subversión del orden social. El establecimiento de la Inquisición castellana se situó en esta perspectiva desde 1478.

Cuando se firmaron las capitulaciones de Granada se estaba todavía en un panorama medieval: tenían la forma de un pacto contractual entre un señor y sus vasallos. En ellas, los reyes católicos reconocían oficialmente que los vencidos moros debían ser considerados como sujetos libres de la corona de Castilla y que gozarían de toda su libertad para practicar su religión y conservar sus costumbres “para siempre jamás”.

No obstante, desde el principio esos acuerdos y sus aplicaciones se caracterizaron por su ambigüedad. Los musulmanes sometidos que optaron por quedarse en sus tierras en vez de emigrar se dieron cuenta rápidamente que las garantías que se les prometió en cuanto a la posesión de sus bienes, la libre circulación, la práctica religiosa sin ninguna traba, no se cumplían. Los cristianos, por su parte, acusaron a los musulmanes de hacer proselitismo y de no portarse como perfectos ciudadanos del nuevo Estado.

De hecho, una página estaba volteándose: como consecuencia de los enfrentamientos intercomunitarios se tomaron medidas para favorecer las conversiones voluntarias bajo el impulso del arzobispo de Granada, Hernando de Talavera, partidario de una evangelización pacífica y paulatina de influjo tomista. Talavera se aproximó a los mudéjares respetando sus tradiciones culturales.

Sin embargo, la llegada a Granada del cardenal Cisneros en 1499 dio una nueva orientación a lo que puede llamarse desde entonces la política de asimilación, al practicar la represión sistemática de algunas costumbres islámicas.

Pretendía acelerar el ritmo de la cristianización de esos musulmanes dejando para más tarde las profundizaciones de la fe. La influencia escotista chocó aquí con el tomismo de Talavera. Lo cierto es que esa represión sistemática protagonizada por el cardenal provocó la rebelión del barrio popular de Granada, el Albaicín, el 18 de diciembre de 1499. La sublevación se extendió a varias zonas montañosas de las Alpujarras hasta marzo de 1500. Luego se levantaron en armas la zona oriental del reino y después la parte occidental de las serranías de Ronda y Villaluenga. En mayo de 1501 la situación estaba controlada.

En julio de 1501 se concedió la amnistía a los soldados a cambio de su conversión. Poco tiempo después un edicto del rey propuso la misma alternativa a todos los mudéjares del reino: conversión o emigración. La política del arzobispo de Toledo daba su fruto al cumplir su objetivo de la inmediata cristianización general. Aunque la aceptación del bautismo suponía resolver los problemas que la coexistencia de las dos comunidades conllevaba, sucedió al revés, puesto que se agravaron por “la insinceridad de muchos bautismos, la falta de instrucción y el recurso a la coacción”. Así nació el problema morisco en la Península.

En seguida apareció otro aspecto de esa problemática: lo que se buscaba era no sólo tener a su lado cristianos que habían recibido el bautismo, sino personas que fueran aceptadas por los cristianos de nación; es decir, que adoptaran progresivamente las costumbres de los vencedores.

Un paso más se dio cuando después de la derrota de los mudéjares se les concedieron las capitulaciones de la conversión. Primero se suprimió el estatuto de los mudéjares granadinos; ya no podían tener sus propios gobiernos. Además se disolvieron sus tribunales y se les impusieron varias prohibiciones: vivir cerca de la costa y poseer barcos, llevar armas y poseer alguna en casa, además todos los libros “de la secta de moros” tendrían que ser quemados.

Por otro lado, esas capitulaciones de la conversión llevaban todavía el sello de la “tolerancia” medieval: se concedió un perdón general por las faltas cometidas antes de la conversión y se manifestó algún respeto por la identidad cultural morisca. Se les reconocieron algunos caracteres específicos, y al mismo tiempo se esperó que con el tiempo se borrarán. Los recién convertidos podrían seguir llevando sus vestidos, “hasta que se rasguen los que agora llevan ellos y sus mujeres”. Se les permitió el uso de sus baños, de sus

carnicerías, y se reconoció la validez de sus contratos redactados en árabe. El rey se comprometió a proteger sus nuevos súbditos cristianos y prohibió que se les llamara “tornadizos” o “moros” para no ofenderlos.

Es evidente que el movimiento pretendía la asimilación completa. Se trató de un periodo de transición entre dos conceptos políticos y dos modos de relación entre las comunidades; esto lo prueba la decisión real del 14 de febrero de 1502 de proponer a todos los moriscos de Castilla la obligación de escoger entre el exilio y la conversión. La política intransigente de Cisneros había triunfado. Si en un primer tiempo se respetó a la cultura de los conversos en sus aspectos no islámicos en apariencia, a partir de 1511 el estatuto de los moriscos sufrió un cambio cualitativo. Entonces se persiguió todo rasgo de la identidad del morisco, considerado ya como musulmán. Se estimó que era el precio que había que pagar para realizar la asimilación de la minoría.

Los años de 1525 y 1526 marcaron el final de este ciclo: por una parte, una junta reunida en Granada a petición del emperador Carlos V estableció un catálogo exhaustivo de las costumbres que diferenciaban a los moriscos de los cristianos viejos; ya todas ellas debían perseguirse y considerarse como musulmanas: uso del árabe escrito y hablado, vestidos, joyas, amuletos, uso de nombres islámicos, baños públicos, carnicerías, ritos de nacimiento y de entierros, etc. Es una civilización entera la que se intentaba destruir. Tal fue el fin que se propuso en la reunión de la Capilla Real de Granada. Sin embargo, como se verá más adelante, aquello no fue la señal de una atroz represión, ya que varias circunstancias políticas aplazaron la aplicación de las medidas, aunque el camino estaba ya trazado.

Por otra parte, la conversión de los moriscos de la corona de Aragón fue una prueba más de que el poder ya no vacilaba en tomar la dirección política correcta frente a ellos. En un cuarto de siglo, el islam español había desaparecido oficialmente, al mismo tiempo que el espíritu de “tolerancia” medieval. La conversión de los moriscos aragoneses empezó por la de los valencianos, como consecuencia de la guerra de germanías, en circunstancias dignas de contarse.

El pueblo valenciano se sublevó contra sus señores entre 1521 y 1522. Los mudéjares, por estar al servicio de los terratenientes, fueron objeto de violencia por parte de los sublevados. En el paroxismo de la rebelión, para

disminuir la base económica de los señores, las tropas agermanadas bautizaron en masa a los mudéjares, lo que estaba en detrimento de las rentas señoriales. Situados así entre la espada y la pared no pudieron negarse.

Vencidas ya las germanías, el inquisidor general planteó el problema de la validez del bautismo de los mudéjares recibido en tales condiciones, ya que la gran mayoría regresó a sus antiguas creencias. El emperador y don Alonso Manrique, inquisidor general, reunieron una asamblea de teólogos y juristas que llegó a la conclusión de que el bautismo era válido. Aquella decisión produjo una reacción en cadena. Los mudéjares de los otros países de la corona de Aragón tuvieron que aceptar el bautismo en su turno, a pesar de la actitud de resistencia de los señores que defendían a sus vasallos. Bien sabían que “a más moros más ganancia” y que “quien tiene moro tiene oro”. Algunos mudéjares refugiados en la sierra resistieron un tiempo. A principios de 1526 ya no quedaban musulmanes en el suelo español. Por decisión de Carlos V, los últimos en convertirse, catalanes y aragoneses, pudieron todavía escoger entre el exilio o la conversión hasta el 31 de enero de 1526.

Una delegación de las comunidades mudéjares (las aljamas) se desplazó a Toledo a negociar con el emperador. A cambio de un importante donativo de 50 000 ducados las aljamas obtuvieron varias concesiones: podían mantener su lengua, sus vestidos, sus cementerios y, sobre todo, se les daba un plazo de cuarenta años para que su conversión fuera total. Durante este periodo, la Inquisición no actuaría contra ellos, excepto en casos particularmente graves, como los de los dogmatizadores o alfaquíes y de los que organizaban ceremonias islámicas.

Se produjeron algunas sublevaciones de irreductibles, como en la Sierra de Bernia, Alicante, o al norte, en la Sierra de Espadán, Castellón. Los rebeldes fueron reducidos por las armas y en el mes de octubre, después de una gran matanza, el poder consideró que la fase de la conversión de los moriscos estaba ya concluida.

A lo largo de todos esos acontecimientos que provocaron el cambio de estatuto de los mudéjares ha podido comprobarse, una vez más, la íntima vinculación entre Estado e Iglesia. Los moriscos representaban un problema político y religioso. Para resolverlo, hombres de Estado y hombres de Iglesia tomaron muchas veces decisiones en común, después de consultarse. Los responsables consiguieron la unificación religiosa, en medio de problemas

políticos, como los intereses económicos de los señores y el rechazo social de los cristianos viejos. En este ambiente de oposición de intereses contradictorios se abrió la segunda fase del “problema morisco”, o sea, la evangelización de esos recién convertidos que sólo eran cristianos de nombre y que carecían por completo de instrucción religiosa.

Como puede verse, una misma alternativa, la del bautismo, fue ofrecida a las poblaciones moriscas entre 1501 y 1526. La conversión suponía el abandono de un conjunto de creencias y costumbres que definían una cultura. El cambio de religión suponía una nueva sociabilidad. Si se transformaba el individuo, también el grupo al que pertenecía: las comunidades tenían que utilizar otra lengua para comunicarse y adoptar otros referentes. Cambiaba el día del descanso, el viernes era sustituido por el domingo y el calendario de fiestas cristianas se imponía. En el ámbito familiar, las costumbres alimenticias suponían la aceptación de platillos y bebidas aborrecidos hasta ese momento: el cerdo y el vino.

Para llegar a este cambio de identidad se necesitaba promover la evangelización, base de la transformación; lo cual implicaba resolver los problemas de comunicación (la lengua) y crear en cada diócesis de moriscos una red de parroquias nuevas, provistas de párrocos idóneos para cumplir tal función. Al mismo tiempo fue necesario prever todo un marco de vigilancia que, por una parte, comprobaría los adelantos de la evangelización, en cuanto a la asistencia a misa y a la recepción de los sacramentos y, por otra, lucharía contra la permanencia de las antiguas costumbres que los recién convertidos se negaban a eliminar.

Esta evangelización duró todo el siglo. De vez en cuando los prelados lanzaban un grito de alarma que significaba un aviso a las autoridades, o era sencillamente una expresión un poco desesperada frente al poco éxito de las empresas evangelizadoras. Así, en 1562, el arzobispo de Valencia exclamaba: “Nos admiramos que haya herejes en Alemania y Francia y no tenemos cuenta con que hay tantos millares dellos dentro de España, que son éstos [los moriscos]”.

Terminada ya la etapa de los bautizos, explicada en el capítulo anterior, se iniciaron, tanto en Granada como en Valencia, campañas de instrucción y catequización en el marco de nuevas parroquias que fueron creándose. En ambos lugares se multiplicaron las iniciativas para lograr la conversión de

los recién convertidos. En Granada, después de la conversión general, para poder realizar mejor la tarea evangelizadora se buscaron predicadores con conocimiento del árabe, además se creó un colegio para la educación de los niños moriscos.

De manera paralela, en la arquidiócesis se crearon y dotaron parroquias en los pueblos moriscos. El 7 de diciembre de 1526, con la promulgación de los acuerdos de la Capilla Real, el Santo Oficio se estableció en Granada. El 10 de diciembre se dictaron instrucciones complementarias relativas a la instrucción de los nuevos convertidos: se ordenó crear un estudio entre cuyos objetivos estaba la evangelización de los moriscos, así como un colegio-seminario para niños moriscos, con la esperanza que de él salieran algunos sacerdotes. Pero a cambio de un donativo de 90 000 ducados, la Inquisición no podría confiscar los bienes de los moriscos, y las distintas medidas tomadas acerca de las costumbres se aplazaron.

Pero todos esos esfuerzos no dieron los resultados esperados. Después de visitar la diócesis de Almería, sufragante del arzobispo de Granada, Gaspar de Ávalos, en 1530 se quejó en una junta convocada en Madrid de las reticencias moriscas en asimilarse y en educarse cristianamente. El marqués de Mondéjar defendía a los moriscos mientras el Santo Oficio y la Corte Romana querían más intransigencia; sin embargo, el emperador continuó inclinado hacia la clemencia. El debate continuaría en una reunión de 1543 y sería zanjado de la misma manera.

El proceso en Valencia fue similar. Se estableció entre los moriscos y el poder religioso y civil un *modus vivendi* basado en cierta tolerancia que aprovecharon los nuevos convertidos para continuar con sus prácticas tradicionales. En 1528 se hizo público un acuerdo firmado por el inquisidor Manrique en el que se precisaba que no se perseguirían las faltas leves derivadas de las costumbres tradicionales, pero sí a todo tipo de ceremonias claramente musulmanas.

En 1535 se organizó definitivamente la red parroquial morisca. Se encargó de realizarla el obispo de Segovia, Antonio Ramírez de Haro, comisionado por el inquisidor general, Manrique. Se inauguró la red con una intensa campaña de evangelización y se publicó una serie de ordenanzas que organizaban dichas parroquias: se precisaron el modo de elección de los párrocos, el papel de los alguaciles encargados de vigilar el cumplimiento por parte de los moriscos de sus obligaciones religiosas, etcétera.

En una nueva junta de Madrid celebrada en 1542, se produjo un nuevo enfrentamiento entre los partidarios de cierta dureza representados por miembros del Consejo de la Inquisición y obispos más benévolos, como el cardenal Tavera, nuevo arzobispo de Toledo y Ramírez de Haro. Gracias al apoyo real, la postura más clemente fue la que triunfó: la Inquisición no podría intervenir en un plazo de 16 años, considerado como necesario para rematar la instrucción morisca.

Hubo otra consecuencia de la junta de Madrid. En 1543, una nueva campaña de evangelización, de la cual se encargó Ramírez de Haro, se puso en marcha. Los predicadores recibieron como instrucción manifestar gran benevolencia a los moriscos: se trataba de ganar su amistad para llegar a convencerlos con la razón natural. En 1546 un breve del papa Paulo III congeló la acción inquisitorial.

No obstante, los resultados fueron muy escasos. Así se repitieron misiones tras misiones, tanto en Granada como en Valencia y en otros lugares; pero siempre chocaban con la resistencia de los moriscos que se negaban a abandonar sus costumbres y adherirse a la fe cristiana.

A mediados del siglo, bajo la presión de algunos acontecimientos exteriores, las cosas evolucionaron. Se produjo lo que los historiadores llaman “el viraje felipino”. Se ha visto cómo el emperador frente a los moriscos estaba abierto a la tolerancia y a la transacción. En 1559, Felipe II regresó a la Península después de haber conocido en Flandes y Alemania los enfrentamientos religiosos intransigentes entre protestantes y católicos. Además, a partir de esta fecha se acentuó la amenaza turca en el Mediterráneo. Ya desde hace años se relacionaba la resistencia morisca con sus contactos entre ellos y los turcos del otro lado del Mediterráneo.

El papel de los prelados comprometidos con la evangelización

Una serie de obispos, especialmente en las sedes de Granada, Guadix y Valencia, desempeñaron un papel muy importante en la evangelización de los moriscos: en sus respectivas diócesis crearon una red de parroquias moriscas, cada vez más numerosas, y vigilaron el celo de los párrocos.

Desarrollaron además, a lo largo del siglo XVI, importantes campañas evangelizadoras, pero esta vez en relación estrecha con las inquisiciones encargadas de repartir los tiempos de reconciliación, a partir de la publicación

de edictos de gracia, y los intensos periodos de evangelización. Al mismo tiempo, trataron de obtener el apoyo de los señores de los moriscos para que facilitaran las campañas de evangelización.

Para ilustrar el papel de los obispos se busca destacar la personalidad de tres de ellos que se ilustraron en esas tareas. Se trata de Martín Pérez de Ayala en Guadix, de Pedro Guerrero en Granada y del Patriarca Ribera en Valencia.

Martín Pérez de Ayala

Martín Pérez de Ayala, en su sede de Guadix (1548-1565) y luego en la de Valencia (1565-1566), hizo del problema morisco su gran preocupación.

En su celo por la evangelización realizó dos visitas pastorales a todas las parroquias de su diócesis. En ellas daba avisos y aconsejaba a los párrocos acerca de la mejor manera de hacer asequible a los moriscos el dogma católico. Bien sabía que el dogma de la Trinidad era sin duda lo que más chocaba a los moriscos en la exposición que se les hacía de la doctrina cristiana. Terminaban acusando a los cristianos de tener tres dioses: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. De modo que pidió a los párrocos de los moriscos enseñarles una fórmula algo diferente que usarían al persignarse. Debían decir: “En nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, un Dios. Amén”. Esta afirmación de la unicidad divina después de la invocación de las tres personas respondía, por supuesto, al deseo de encontrar una fórmula aceptable por los moriscos.¹

También pedía a los párrocos que vigilaran la actitud de los moriscos durante la misa. Se mostraba muy preocupado por lo mal que se portaban en las iglesias, puesto que no respetaban la sacralidad del lugar: “También tendrán gran cuenta los rectores y vicarios con que el pueblo oiga la misa con atención y honesta postura del cuerpo”.² Sin embargo, frente a los pocos éxitos de su estrategia evangelizadora decidió reunir un sínodo en 1554, en Guadix, en el cual se endurecieron las medidas contra los moriscos.³ Hay que recordar que Ayala había sido nombrado obispo como premio por su destacada actuación en las primeras sesiones del Concilio de Trento.

¹ Véase Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, pp. 208-209.

² *Ibid.*, p. 41.

³ Para más detalles consúltese el libro de Antonio Gallego Burín y Alfonso Gamir Sandoval. *Los moriscos del Reino de Granada, según el sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Universidad de Granada, 1968.

Ayala tomó conciencia de la necesidad de respetar la lengua de los moriscos. El testimonio más expresivo de su táctica pastoral a este respecto fue la publicación de su *Doctrina cristiana en lengua árabe y castellana* en 1566, cuyo prólogo expresaba su gran preocupación por una evangelización efectiva. En él escribió:

Recibid, hijos muy amados en Christo, de vuestro Pastor y Padre espiritual (que de todas entrañas desea vuestra salvación) esta breve summa de doctrina Christiana, que para vuestro provecho hemos escogido y mandado traducir en la lengua árabe o vulgar deste Reyno para que los que de vosotros no entendieren la lengua española, no dexen por ello de ser aprovechados en la instrucción de la fe y religión christiana.⁴

En seguida recaló su gran preocupación por la evangelización de los moriscos, señalando que a los catequistas y predicadores los escogía “tales que sepan bien vuestra lengua, porque no falte nada para vuestra cumplida instrucción”.

Pedro Guerrero

El arzobispo de Granada, Pedro Guerrero, ocupa un lugar destacado entre los prelados que tuvieron que enfrentarse al problema morisco. Participó dos veces en el Concilio de Trento, primero en 1550 y luego en 1561; lo llamó expresamente el papa Julio III, al saber de su gran formación teológica. En efecto, ya en 1535 había sido elegido catedrático de teología en el Colegio de Sigüenza y canónigo magistral de la catedral de Cuenca.

Informado Carlos V de sus grandes dotes, virtud y santidad, lo propuso para el arzobispado de Granada donde desarrolló una gran labor pastoral: visitaba a pie todos los pueblos de su extensa arquidiócesis, predicando de manera continua. Tenía gran amistad con san Juan de Ávila, que conoció en las aulas de la Universidad de Ávila. A petición de Pedro Guerrero, el santo envió al Concilio un tratado titulado *Causas y remedios de las herejías*. Fue así que gracias a Pedro Guerrero la problemática de la evangelización de los moriscos, entre los herejes, fue evocada en el Concilio.

⁴ Cit. por Ricardo García Cárcel, *op. cit.*, p. 163.

De este modo, fue Pedro Guerrero quien introdujo en Granada los decretos tridentinos que daban un nuevo impulso a la evangelización, especialmente en el caso de los moriscos. Y en esta misma perspectiva llamó a la Compañía de Jesús al Reino de Granada para participar en este apostolado y la estimuló a crear en el albaicín la Casa de la Doctrina destinada a los jóvenes moriscos.

También, en este espíritu tridentino, reunió un sínodo provincial común a las tres diócesis que conformaban el arzobispado de Granada: Granada, Almería y Guadix.⁵ Guerrero endureció la política hacia los moriscos: el control de su comportamiento se hizo más estricto con la alianza reforzada del poder civil y eclesiástico. Todos los aspectos de la cultura morisca ya eran vistos como pruebas de herejía y se consideraba que era tiempo de llegar a la asimilación con los cristianos viejos. Las medidas coercitivas y la negativa de prórroga del plazo de tolerancia hacia los moriscos provocaron el levantamiento de los moriscos granadinos. El arzobispo Guerrero tuvo que enfrentarse con esta dramática situación. Fue uno de los protagonistas e ideólogos de este endurecimiento fatal.⁶

El patriarca Ribera, arzobispo de Valencia

Juan Ribera, patriarca de Antioquía y arzobispo de Valencia (1561-1611), fue la figura clave en los últimos cuarenta años de la presencia morisca en España.⁷ Desde su llegada a la sede valenciana se dedicó en cuerpo y alma a la educación cristiana de los moriscos, acudiendo en persona a visitar y a predicar en los pueblos en los que vivían. Renovó por medio de decretos sinodales las modalidades de esta evangelización y les envió pastores y predicadores célebres, jesuitas y hermanos predicadores.

⁵ Respecto de la política conciliar española promovida por el arzobispo Guerrero y su postura hacia los moriscos puede consultarse la obra de Antonio Marín Ocete. *El arzobispo Don Pedro Guerrero y la política conciliar española en el siglo XVI*. Madrid: CSIC, 1970.

⁶ Benítez y Císcar, *op. cit.*, pp. 274-275.

⁷ Acerca de la personalidad del patriarca véase la obra de Ramón Robres Lluch. *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquía, Arzobispo y Virrey de Valencia, 1532-1611. Un obispo según el ideal de Trento*. Barcelona: Flors, 1960, y las páginas del artículo citado de Rafael Benítez y Eugenio Císcar que llevan el título de “La época de Ribera”. pp. 275-279. Gran parte de la documentación de este libro sobre la actividad de los obispos frente a los moriscos procede de este artículo.

La orientación fundamental de su acción evangelizadora fue expuesta en 1573, en una junta de prelados valencianos reunida a instancias de Felipe II. Allí se tomaron medidas para potenciar la acción parroquial. Se decidió crear 22 nuevas parroquias y aumentar su dotación, que pasó de 30 a 100 libras. El arzobispo contribuía ya con una aportación anual de 2 000 ducados y decidió elevarla a 3 000 ducados. Sin embargo, el plan elaborado no se pudo aplicar del todo ya que finalmente algunos partícipes se resistieron a pagar. Ribera, por su parte, trató de mejorar todo lo posible el ministerio de los párrocos: aportando fondos personales para la creación de iglesias, compra de ornamentos y las tareas pastorales.

Pero frente a la resistencia de los cristianos nuevos tanto su postura como la de la Corte, evolucionó. Por primera vez, en el invierno 1581-1582, unos expertos reunidos en Lisboa estudiaron la posibilidad de expulsión. En 1582, el patriarca Ribera presentó por su parte un plan en el que afirmaba que la expulsión general era una buena solución. A pesar del parecer favorable de los consejos, Felipe II no se atrevió a tomar la decisión.

Ribera, desde los primeros años de la década de los ochenta, dejó sentir su postura progresivamente escéptica respecto de las posibilidades reales de integración de los moriscos, al ponerse pronto a la cabeza de los que propugnaban la solución drástica de la expulsión. Insistió en su visión del problema, por lo que mandó un nuevo memorial al rey en donde recalcaba la inutilidad de los esfuerzos evangelizadores, recordaba el número de parroquias moriscas creadas y el ministerio asiduo de los rectores, a pesar de lo cual los moriscos seguían realizando sus ceremonias islámicas. Concluía el patriarca lamentando que su opinión de sacar a los moriscos no hubiera sido tomada en cuenta.

De este modo, el entusiasmo de sus primeros años en Valencia quedaba atrás. Aprobó la política represiva del virrey de Valencia, conde de Aytona, y, a partir de 1587, se volvió a plantear de nuevo la instrucción de los moriscos y sus métodos. Puede verse su evolución en los dos principios que se propone aplicar. Primero las campañas extraordinarias se abandonarían, ya que estaba comprobado que los misioneros enviados se dejaban engañar por las tretas moriscas. La instrucción religiosa correspondía únicamente a los obispos y a los párrocos. Por eso había que acelerar la puesta en práctica de la reforma parroquial y realizarla también en las diócesis sufragantes. Incluso

se podría nombrar como párrocos a clérigos regulares. Segundo, había que presionar con dureza a los moriscos para evitar las prácticas islámicas. La represión estaría a cargo de las autoridades civiles y de la Inquisición que actuaría olvidándose de concordias anteriores.

A partir de entonces, desde finales del siglo hasta la fecha de la expulsión, se celebrarían algunas juntas más que tratarían de la evangelización de los moriscos, aunque se trataba principalmente de represión que de reformas parroquiales. En la Junta de 1595, de nuevo los expertos pidieron la represión de la cultura morisca al mismo tiempo que manifestaron la necesidad de incrementar las dotaciones de las iglesias. Ribera tradujo la desilusión general manifestando todo lo hecho ya para la evangelización de los moriscos desde su entrada en Valencia. La Junta de 1599 propuso también nuevas tentativas evangelizadoras. Rivera, esta vez, expuso su punto de vista de manera todavía más clara: según él, este era el último intento desesperado, y así lo manifestó en su instrucción a los predicadores.

Aquel mismo año de 1599 publicó un *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*. En esta obra, el patriarca mostraba abiertamente su doble preocupación. Proponía “a los sectores predicadores y confesores de su arzobispado” esta obra destinada a la evangelización de los moriscos. Utilizó, como él mismo lo confiesa, la obra de su predecesor Ayala, pero le imprimió su sello personal: ya no se preocupaba por el acercamiento a la cultura morisca, sino que tomaba su distancia. Escribió al respecto:

Buscar predicadores que sepan arábigo sería imposible y cuando los hubiese no convendría enseñarles en aquella lengua, por falta de términos para manifestar los principales misterios de nuestra fe y los que se buscan equivalentes por circunloquios no sólo explican la fuerza, pero las más de las veces dicen errores en nuestra religión, lo que fue causa de que yo desistiera de aprender arábigo.⁸

Como lo demostró Ricardo García Cárcel, el catechismo estaba influido por las obras de polémica antimusulmana; es decir, que Ribera cumplía con su papel de obispo encargado de la evangelización de los moriscos, pero al mismo tiempo ya no les hacía ninguna concesión, decidido ya a luchar

⁸ Cit. por García Cárcel, *op. cit.*, p. 164.

contra cualquier huella islámica. Era un catecismo polémico que presentaba “un ultimátum sobre los moriscos probando ante el rey que la razón estaba de su parte”.⁹ Tal era la estrategia pastoral propuesta a todos los párrocos. Lo que significa que ya no creía en la posibilidad de la conversión, pero por ser quien era actuaba como si lo hiciera.¹⁰ Pocos años después solicitó de nuevo al rey el destierro de los moriscos por ser “hereges, pertinaces dogmatistas y asimismo traydores a la Corona Real”. Roma pidió un nuevo esfuerzo y Felipe II escuchó la voz de Paulo V. Frente a tales peticiones de los dos supremos poderes, los prelados decidieron preparar una nueva campaña que no se realizaría. La expulsión decretada en septiembre de 1609, interrumpiría este último intento.

Muy revelador de su estado espiritual fue el sermón que pronunció en su catedral el 27 de septiembre de 1609 –cinco días después de que se hubiera publicado el decreto de expulsión de los moriscos de Valencia–, en el cual justificó el destierro puesto que afirmó que esas personas no eran sino infieles y su presencia deshonoraba a los cristianos: “La mayor honra de todas es la compañía de los fieles, así como la mayor deshonra e ignorancia es tratar con infieles; porque ni mirarlos a la cara lo podéys hacer sin afrentaros, séase quien fuere, aunque sea rey”.¹¹

Se preguntaba cómo había podido tratarse familiar e incluso amistosamente a tales heréticos “viendo con nuestros ojos que hacían ceremonias de Mahoma, y confesando nosotros mismos que eran moros, aunque bautizados”. Por lo tanto, afirmaba que todos los valencianos cristianos tendrían que acusarse, en el curso de una próxima confesión general, de haber aceptado esta coexistencia: “yo, el primero que he pasado cuarenta años en paz con éstos”. Y terminaba con una frase que muestra el desencanto de un hombre de fe que veía su trabajo de cuarenta años en las viñas del Señor, reducido a nada. Afirmaba que hubiera sido necesario el celo de Matatías, de quien hablan las

⁹ *Ibid.*, p. 167.

¹⁰ Escribe Ricardo García Cárcel en referencia al Catecismo de Ayala: “En 1599, un hombre como Ribera que se había decantado ya públicamente por la expulsión de los moriscos, no podía respaldar con su nombre una obra que partía del supuesto de la posibilidad de la conversión de los moriscos, en la que ciertamente Ribera, hacía por lo menos 10 años no creía”, *idem*.

¹¹ Damián de Fonseca. *Relación de lo que pasó en la expulsión de los moriscos del Reyno de Valencia*. Valencia: Sociedad Valenciana de Bibliófilos, 1878, pp. 77-81.

Escrituras “que como viese que uno del pueblo de Israel ofrecía sacrificio a los ídolos por mandamiento del perverso rey de Antiocho, se encendió tanto del celo de Dios que le temblaban los huesos y arremetiendo al que sacrificava al ídolo y al que se lo havía mandado, los mató a ambos”.

Inmediatamente después de la expulsión, Ribera reflexionó sobre la “obstinación” morisca, al mismo tiempo que reconocía los esfuerzos de la corona a favor de la evangelización morisca:

Siendo bautizados, seguían los moriscos en todo la ley de Mahoma, enseñándola a sus hijos y guardando los ritos del Alcorán públicamente, menospreciando las ceremonias de la santa Iglesia y haziendo irrisión de los sacramentos, de las imágenes y de las cosas sagradas. Todos estos daños ha procurado su Magestad remediar con mansedumbre y con tanto cuydado, como si no tuviera otro negocio sino éste: procurando que su Santidad diese edictos de gracia, escribiendo a los obispos deste reino sobre ello, y representando cuánto deseaba que estos infieles se reduxeran; mandando fundar colegios para muchachos y muchachas, y últimamente que nos juntásemos en esta ciudad para platicar muy de espacio sobre la forma que podría hallarse para que la instrucción fuese de más provecho que avía sido hasta ahora.¹²

Conclusiones

Acaba de subrayarse el papel de los obispos en la evangelización de los moriscos. Sin embargo, se elevaron numerosas voces contemporáneas para imputar el fracaso de la política de asimilación a la pobreza de medios puestos a disposición de la instrucción de los moriscos, o incluso a la negligencia de los obispos; así, el rector de la parroquia morisca de Tortosa dijo poco después de la expulsión que todo esto había ocurrido “por culpa de los obispos, por no tener cuenta ni instruirlos como era razón”.¹³

Aunque ya unos años antes, en 1595, el padre Sobrino había hecho este comentario, refiriéndose a los moriscos valencianos:

¹² *Ibid.*, pp. 68-69.

¹³ Ignacio Bauer y Landauer. *Relaciones y manuscritos (moriscos)*. Madrid: Editorial Ibero-Africano-Americana, s. f. , p. 105.

A la negligencia que hubo en el principio de instruirlos en la fe, atribuyen el haber perseverado tanto los errores en ellos y tienen razón, porque si entonces se hubiera hecho un buen principio limpiando esta tierra de las malas raíces de sus errores y plantado en ella las divinas verdades, no hubieran retoñado los errores y derivádose de padres a hijos hasta el día de hoy.¹⁴

La verdad es que la negligencia en la instrucción de los moriscos se debió mucho más al clero parroquial, mal preparado y poco motivado. La mayoría de los obispos estuvieron muy atentos a la evangelización de los moriscos. Cada uno de ellos tuvo a bien la publicación de catequismos o de orientaciones pastorales dirigidos a los párrocos. Véase para sólo el Reino de Valencia las ordenaciones de Ramírez de Haro, la *Doctrina Cristiana* de Jorge de Austria, la *Cartilla y buena instrucción de la Doctrina Cristiana* del obispo Navarra, la *Doctrina, para los que entienden más de lo que a los niños se les suele enseñar comúnmente* de Ayala (traducida al árabe en Valencia por Bartolomé Durader), la *Doctrina cristiana en lengua arábiga y castellana* de Martín de Ayala y el *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros* del patriarca Ribera.¹⁵

LA EVANGELIZACIÓN DE LOS INDIOS EN NUEVA ESPAÑA

En las Indias la evangelización representó un estado de excepción. Siempre estuvo bajo el control de la corona cuyas prerrogativas se fundamentaban en bases legales. Por la bula *Inter caetera*, el papa Alejandro VI hizo donación de las tierras recién descubiertas a los reyes católicos (y a Portugal). Se les encargaba, al mismo tiempo, la evangelización de los nuevos territorios. El breve *Eximiae devotionis* dio a la corona el derecho de percibir los diezmos de Indias para compensar los gastos de establecimiento de la nueva iglesia. En 1508, Julio II otorgó el patronato universal, lo que conllevaba el derecho de presentación a las responsabilidades eclesiásticas.

La evangelización de los indígenas estuvo, en primer lugar, en manos de las órdenes religiosas. Cuando pasaron a Indias a partir de 1524 desde luego

¹⁴ Cit. por María Luisa Chacón Candau. *Los moriscos en el espejo del tiempo. Problemas históricos e historiográficos*. Huelva: Universidad de Huelva, 1997, p. 139.

¹⁵ Se podrá encontrar más información sobre todos esos libros en Ricardo García Cárcel. *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia*. Barcelona: Península, 1980.

que no existía una organización parroquial ni diocesana para dirigir la autoridad misionera. Primero vinieron los franciscanos (1524-1525), luego los dominicos (1526) y finalmente los agustinos (1533); mucho más tarde los jesuitas (1572). En 1522, el Papa Adriano VI promulgó la bula *Omnimoda* que daba a los frailes amplios poderes en las labores de la conversión de los indígenas.

En 1524, fray Martín de Valencia, custodio de la orden de san Francisco, presidió la primera junta apostólica a la cual asistió Hernán Cortés. En esa reunión se trató de la administración de los sacramentos y la enseñanza de la doctrina cristiana.¹⁶ Las facultades otorgadas a los frailes en 1522 fueron ampliadas por Pablo III, quien en 1535 precisó que podrán gozar de jurisdicción propia hasta en territorios dotados de jerarquía ordinaria. Sin embargo, en 1532, en la segunda junta se afirmó la preeminencia real. En ella tomaron parte las autoridades civiles (presidente y oidores de la Audiencia), los responsables de las órdenes religiosas y la jerarquía eclesiástica. En la reunión se dio la preeminencia al clero regular, en detrimento de la jerarquía episcopal.

Las juntas de 1539 y 1546 se presentaron como antecedentes de un concilio provincial: ya se habían erigido varios obispados y los obispos discutían en estas reuniones nuevas estrategias para la conversión de los indios. En una carta al rey insistían acerca de la necesidad de congregar a los indios en pueblos y de la urgencia de destruir los ídolos paganos. En 1539 se debatió respecto de la administración de los sacramentos a los indios; se afirmó su derecho a recibir la eucaristía. En cuanto a las relaciones entre el episcopado y los fieles, se produjo, en comparación con la junta de 1532, un cambio total de perspectiva, pues se afirma por primeró vez la preeminencia del episcopado sobre los frailes. En 1546 se acentuó la tendencia precedente. En cuanto a la evangelización de los indios se ordenó la redacción de dos doctrinas cristianas: la primera fue la de Alonso de Molina, *Doctrina cristiana breve*, y la segunda la *Doctrina cristiana* de Pedro de Córdoba.

El primer concilio mexicano fue convocado en junio de 1554.¹⁷ Fue un momento muy importante en que la Iglesia estaba consolidando la jerarquía episcopal en Nueva España. La provincia mexicana al convocar un concilio manifestó así su autonomía como provincia eclesiástica y afirmó sus

¹⁶ Para más información véase Pérez Puente, González González y Aguirre Salvador, *op. cit.*, pp. 19 y ss.

¹⁷ *Ibid.*, p. 32 y ss.

prerrogativas en la predicación del Evangelio. Preocupaba a los padres conciliares la instrucción insuficiente con que se había bautizado masivamente a los indios. También se consideraba que los diezmos debían imponerse no sólo a los españoles sino también a los indios, en contra de la opinión de los frailes. Otro tema de preocupación era la formación del clero y su reforma, y se entreveía el deseo de poner al frente de la evangelización al clero secular. Se decidió que las nuevas doctrinas que en adelante se adjudicarían en tierras de indios serían para sacerdotes seculares. Finalmente, en cuanto a la evangelización, se valoraba que se congregara a los indios en pueblos, insistiendo los obispos que la mejor predicación consistía en hacer primero civiles y humanos a los hombres y que no se podía “fundar la fe sobre costumbres ferinas”.

Con estas decisiones se produjo una progresiva secularización de los curatos; así, a finales del siglo XVI se efectuó el relevo parcial de los mendicantes, puesto que el relevo completo se daría hasta el siglo XVIII. Ya eran los hijos de la tierra, o sea, los clérigos de las diócesis, los que sustituían a los frailes venidos de España. La jurisdicción de los obispos se impuso y se despojó a los frailes de los privilegios que se les habían concedido en un primer tiempo. Hay que precisar que el nivel de los curas mejoró a partir de 1553 con la fundación de la Universidad de México. Gracias a esta institución los párrocos estuvieron mejor preparados.

*El papel fundamental de las órdenes mendicantes
en Nueva España en el siglo XVI*

Por medio de Mendieta puede conocerse muy bien la acción evangelizadora en Nueva España. En su *Historia eclesiástica indiana* dedicó todo un capítulo a cuantificar “los monasterios, partidos e iglesias que al presente habrá en esta Nueva España”.¹⁸ Su descripción nació en 1596, es decir, en un momento en que ya había empezado el declive de la acción de las órdenes religiosas que estaban siendo sustituidas en “la viña del Señor” por el clero secular que ocupaba numerosas parroquias de indios.

Los franciscanos, la orden más numerosa, se repartían en 200 conventos: 90 en la provincia del Santo Evangelio (“la primera y madre de todas es ésta de México”), 54 en Michoacán y Jalisco, 22 en Yucatán, 22 en Guatemala

¹⁸ Mendieta, *op. cit.*, pp. 545-549.

y 12 en Nicaragua. El número de casas de franciscanos era mayor que el de todas las demás órdenes juntas. Los dominicos tenían 89 monasterios diseminados en las provincias de México, Oaxaca y Guatemala. En cuanto a los agustinos, se repartían entre 76 monasterios distribuidos entre México, Michoacán y Jalisco. Los jesuitas formaban siete colegios “donde enseñan y doctrinan a los naturales con mucho cuidado”. Los carmelitas tenían únicamente tres conventículos, uno de ellos en “un barrio de los indios de México que se dice san Sebastián”.¹⁹ Los mercedarios contaban con algunas residencias en Guatemala. Por su parte, el clero secular “que administra a los indios” se distribuía en 70 parroquias del arzobispado de México, 40 del obispado de Tlaxcala, 11 del obispado de Jalisco, 31 de Michoacán, 40 de Oaxaca y las restantes eran de las diócesis de Chiapas, Yucatán, Guatemala, Honduras y Nicaragua.

En total, había en Nueva España, en este fin del siglo xvi, dedicados a la evangelización de los indios, “cuatrocientos conventos o monasterios de religiosos de todas órdenes y otros cuatrocientos partidos (o parroquias) de clérigos, poco más o menos, que son por todas ochocientas doctrinas o asistencias de ministros eclesiásticos para ministerio de los sacramentos y doctrina cristiana”.²⁰ Mendieta terminó explicando que cada uno de los conventos de religiosos y de los partidos de religiosos, tiene dependientes de ellos muchas iglesias en pueblos y aldeas “que están a cargo de su doctrina”.

La red evangelizadora era muy extensa y desarrollada. Sin embargo, por la extensión del país y por la multitud de los neoconvertos, la evangelización tardaba en prosperar. Mendieta, por su parte, lamentaba que la “indiana iglesia”, habiendo gozado por la gracia divina de prósperos principios” estuviera viniéndose abajo. Él, como Jeremías, al concluir su obra “con lágrimas, suspiros y voces” se lamenta “recontando su miserable caída y gran desventura”. Aseguraba que entonces se vivía un nuevo capítulo en el cual los ministros de la Iglesia estaban acobardados

y desmayan y plegue a Dios que algunos no estén de concierto con los lobos [...] y todo ello procede de haber dado entrada a la fiera bestia de codicia, que ha devastado y exterminado la viña, haciéndose adorar (como la bestia del Apocalipsis) por universal señora por poner los hombres ciegos toda su felicidad y

¹⁹ *Ibid.*, p. 546.

²⁰ *Ibid.*, p. 549.

esperanza en el negro dinero. Y mientras tanto, el español se aprovecha por fas o por nefas y el indio sufre y padece[...] y con las cargas que el indio tiene auestas ha de ir al matadero del servicio forzoso.²¹

Durísimas palabras que traen en filigrana la oposición de dos tipos de evangelización: la de los primeros sesenta años, de la cual se encargaron los frailes mendicantes, y la de la segunda época, que estaba en manos de los obispos y del clero secular. Se preguntaba si algún día podría revitalizarse la edad dorada de los tiempos de Carlos v.

Las órdenes religiosas desempeñaron un papel esencial en la evangelización de México. No sólo transmitieron a las poblaciones indígenas los valores fundamentales religiosos sino que fueron intermediarios eficaces para darles a conocer las características de la religiosidad propiamente castellana. Entre todos los santos, el apóstol Santiago gozaba en España de una gran popularidad por haber mantenido –según la tradición– estrechas relaciones con el país en tres momentos distintos: primero como evangelizador, luego por haber sido sepultado en Compostela y finalmente por haber ayudado a los cristianos en tiempos de la reconquista. Con los conquistadores y los evangelizadores Santiago cruzó el Atlántico y en las Indias recién descubiertas se asentó. Fueron las órdenes religiosas, especialmente los franciscanos, los dominicos y los agustinos, las que se hicieron grandes propagandistas del santo y desarrollaron su culto.

Franciscanos

La orden franciscana, fundada por Francisco de Asís, manifestó desde sus inicios una vocación misionera. A partir del siglo XIII, los franciscanos, atraídos por el mundo islámico, fueron respetados por los musulmanes incluso en aquellos siglos de enconadas luchas contra el islam. Desde aquella época lejana, en Palestina, fueron los guardianes de los Santos Lugares. También desde su fundación manifestaron su interés por el continente africano: en Marruecos tuvieron sus primeros mártires.

No podían faltar sus misioneros en la empresa de la evangelización del Nuevo Mundo. La ayuda decisiva que prestaron a Cristóbal Colón cuando

²¹ *Ibid.*, pp. 561-562.

llegó al pequeño convento andaluz de la Rábida, en la primavera de 1485, parecía predestinarlos a eso. Allí hicieron alianza las tradiciones milenaristas y proféticas de la orden con las utopías del que iba a descubrir un continente desconocido. A partir de entonces quedaron vinculados los destinos de la orden franciscana y de América. La vocación misionera de los frailes, una vez que se conoció la existencia del nuevo continente, iba a orientarse hacia actividades apostólicas destinadas a llevar la buena noticia del Evangelio a las poblaciones locales. Este nuevo reto vino a enmarcarse en las preocupaciones primordiales de la orden.

En 1524, doce religiosos desembarcaron en las costas de México. Eran los “doce apóstoles de la Nueva España”. El ministro general de la orden justificó así su elección: “porque éste fue el número que Cristo tomó en su compañía para hacer la conversión del mundo, y san Francisco, nuestro padre, hizo lo mismo para la publicación de la vida evangélica”.

Lo que buscaban efectivamente era la conversión del mundo: la tradición hispánica franciscana metida en las interpretaciones apocalípticas y milenaristas de la historia había preparado los espíritus para reaccionar al impacto provocado por la aparición del Nuevo Mundo. Se abrían inmensas posibilidades para la evangelización. De la conversión masiva y urgente de los indios, “esos últimos gentiles reencontrados al otro extremo de la tierra”, dependía la realización de las promesas del Apocalipsis. Fray Martín de Valencia, el que encabezaba a los doce misioneros, fue la clave de esas nuevas perspectivas al ser el lazo profundo entre la evangelización activa en México y la reflexión milenarista. Tenían todos la convicción de vivir los preludios de los últimos tiempos, en vísperas del reino del Espíritu Santo prometido como introducción al *Millenium*. Esas perspectivas escatológicas suscitaron un afán misionero sin igual que caracterizó la expansión franciscana en territorio mexicano.²² Su gran propósito era el de edificar sobre el antiguo imperio de los mexicas una humanidad nueva, preparada espiritualmente para el fin de los tiempos, después de ganarla a Cristo por la conversión. Colón expresó, a su manera, esa misma ideología visionaria: “Jerusalén y el monte Sión ha de ser edificado por mano de cristiano; quién ha de ser,

²² Véase Georges Baudot. *La pugna franciscana por México*. México: Alianza Editorial Mexicana-Conaculta, 1990 (Los Noventa), pp. 22-27.

Dios por boca del profeta en el Salmo 14 lo dice. El abad Joaquín dijo que éste habría de salir de España”.²³

Algunas cifras resaltan la labor misionera de la orden. En una carta de 1531, fray Juan de Zumárraga, hermano menor y primer arzobispo de México, afirmaba que en siete años, en el periodo que va de 1524 a 1531, los franciscanos habían bautizado a un millón de indígenas. En 1529, Pedro de Gante declaró que cada día se administraba el bautismo a 14 000 personas. Fray Toribio de Benavente, Motolinía, calculaba que en 1536 el número de indios bautizados ascendía a cinco millones; y en 1540 Mendieta dio la cifra de seis millones.²⁴ Cifras exageradas tal vez, pero de seguro, empresa maratónica que llevaba en sí una consecuencia importante: la instrucción religiosa que se daba a los candidatos al bautismo sólo podía en esas condiciones ser rudimentaria. Esta práctica del sacramento suscitó recelos y críticas entre las órdenes mendicantes, especialmente de los dominicos.

Dos meses más tarde de haber desembarcado en las costas mexicanas, el grupo de los doce apóstoles llegó a la ciudad de México, y desde allí se convirtieron en los grandes agentes de la evangelización del Altiplano, escenario principal de la conquista cortesiana de México a Tlaxcala. Pronto comenzaron a levantar conventos partiendo de dos zonas: México y Puebla recién fundada. En esas dos ciudades comenzó el gran despliegue misional de la orden: en 1525 construyeron la primera iglesia de México, la de san Francisco, con un gran convento a su lado. Hacia el norte fundaron la misión del Pánuco y en Cuernavaca, Morelos, establecieron otro convento; lo mismo en 1526, en Tzintzunzan, capital de los tarascos, y en otros lugares de Michoacán como Pátzcuaro y Guayanguareo (actual Morelia). En el eje del sureste llegaron pronto a Tehuacán y Oaxaca, y en el eje del noroeste a las regiones de Querétaro y Guanajuato. Acompañaron los progresos de la conquista no sólo en Michoacán, sino también en Nueva Galicia.

Precisamente, la importancia numérica de las fundaciones y de los frailes a lo largo de los siglos XVI y XVII muestra la trascendencia de la red fran-

²³ Cit. por Joaquín Montes Bardo. “Iconografía santiaguista y espiritualidad franciscana en la Nueva España, siglo XVI”. *Espacio, tiempo y forma. Historia del Arte*. Madrid, UNED, núm. 8, t. 8, serie VII, 1995, p. 92. La alusión al “Abad Joaquín” se refiere a Joaquín de Flore, abad calabrés, en quien se ve una de las fuentes principales de este milenarismo.

²⁴ Cifras dadas por Baudot, *La pugna franciscana...*, p. 27.

ciscana a través de todo el territorio. En 1569 había en las cuatro provincias de la Nueva España 320 religiosos y 96 residencias; en 1586, los religiosos sumaban más de 900 y las residencias 219. A finales del siglo XVII, cuando ya las comunidades contaban en su mayoría criollos, pasaban de 2 400 religiosos. Desde México se extendió la evangelización al resto de las Indias.²⁵ En 1531 llegaron los frailes al Perú; en 1550, erigieron un convento en Santa Fe de Bogotá, capital del Nuevo Reino de Granada; en 1565, crearon una provincia en Chile; en 1575, se establecieron en Venezuela; y, en 1582, fundaron las primeras reducciones de indígenas en Paraguay. Fueron los grandes pioneros y grandes aventureros de la “conquista espiritual de las Indias”.

Los hijos de san Francisco fueron acérrimos defensores de los derechos indianos y decididos promotores de la cultura nativa. Georges Baudot calificó esa empresa de “fascinante utopía” y la definió como el intento de edificar una sociedad amerindia cristiana, aferrada a su primera y original identidad, protegida por sus propios valores una vez limpios de toda idolatría. En esta magna trasmutación ideológica, los franciscanos quisieron utilizar y proteger el acervo cultural indígena. Pretendieron obrar en el nacimiento de una futura sociedad casi exclusivamente indígena. Aquello suponía el rechazo de la hispanización y de la inserción de los modelos del mundo europeo y especialmente español, condenado por perverso. Esas pretensiones tuvieron sus realizaciones hasta fines del siglo XVI y fueron discriminadas después por la instalación progresiva de una iglesia seglar muy jerarquizada que sustituyó la primitiva iglesia de las órdenes mendicantes, especialmente influenciada por los franciscanos.²⁶ Sin embargo, este ideal de sociedad perduró y todavía

²⁵ Se obtuvieron estas cifras de Manuel de Castro y Castro. “Expresión geográfica de los franciscanos en y desde el Nuevo Mundo”. Manuel de Castro y Castro *et al.* *Los franciscanos y el Nuevo Mundo*. Sevilla: Monasterio de Santa María de la Rábida, 1992, p. 45.

²⁶ Estas afirmaciones deben matizarse: desde el siglo XVI algunos miembros eminentes de la jerarquía compartieron con los franciscanos esta visión de los indígenas. Fue el caso de don Vasco de Quiroga, letrado y primer obispo de Michoacán (1537) que estimaba que los naturales mostraban en sus formas tradicionales de conducta, de gobierno y de organización social cualidades humanas que facilitaban la vida en comunidad. Según él, su modo de vivir hacía que estuvieran desprovistos del individualismo, la soberbia y la ambición de los españoles. De modo que abogó para que fuera respetada su forma de vida y soñó para ellos un modelo de sociedad inspirado en la *Utopía* de Tomás Moro, y hasta puso en marcha, en esta perspectiva, la fundación de “hospitales pueblo”. También, según la tradición, dio el nombre de Santiago a algunos pueblos recién fundados en su diócesis, como al de Valle de Santiago y al de Santiago Nurío.

tuvo sus brotes a lo largo de de la Colonia. En este ambiente se propagó el culto de los santos y especialmente, como pudo verse, el de Santiago. En esas condiciones, este culto bien podía desarrollarse con mucha libertad en las comunidades indígenas sobre un substrato de creencias prehispánicas.

Dominicos

La orden de los hermanos predicadores tuvo su origen en Toulouse, Francia, el año de 1216, en plena Edad Media. Por ser su fundador Domingo de Guzmán, un clérigo español, suele llamárseles dominicos. Domingo fue a Languedoc para predicar con los cátaros, herejes medievales que representaban la gran preocupación de la Iglesia en aquella época. Para intentar resolver la gran crisis espiritual y eclesiástica del siglo XIII fundó una orden religiosa que desarrolló a lo largo de los siglos una notable actividad tanto en el campo intelectual como misionero. Los hermanos se proponían contrarrestar mediante la predicación las herejías, errores y supersticiones; primero del sur de Francia y luego de todas las regiones que les tocó evangelizar.

En su encuentro con el Nuevo Mundo los dominicos renovaron el espíritu misionero de los primeros años de su fundador. Se mostraron preocupados por ser fieles a su divisa que era *veritas*, la verdad evangélica, dinámica; tal como la cita Juan en su evangelio: *Veritas liberabit vos* (La verdad os hará libres).

Les gustaba poner en la entrada de sus conventos o de sus templos dos representaciones de perros, uno en cada lado de la puerta principal. Así estaban, antes de la reciente remodelación, en la entrada del convento de Santo Domingo de Oaxaca. Se trataba de un juego de palabras a partir de *dominicanos*, interpretado como *domini canes* (los perros del Señor). Los hijos de santo Domingo querían ser los guardianes de la casa del Señor; se proponían ladrar, o sea, denunciar las injusticias, predicar las verdades divinas, las morales y las leyes naturales, defender a los oprimidos, combatir con energía los atropellos, errores o deformaciones del evangelio.²⁷

Fray Domingo de Betanzos fue el gran dominico de los inicios de la orden en Nueva España. Con el título de vicario general organizó los primeros

²⁷ Cfr. Esteban Arroyo. *Los primeros y principales abanderados de los derechos humanos de los indios fueron los misioneros dominicos (según sus cronistas de los siglos XVI, XVI y XVIII)*. Querétaro: Universidad de Querétaro, 1983.

pasos de la misión. Hizo después un largo viaje a Europa, de 1531 a 1535, durante el cual gestionó en la corte papal la autonomía de la vicaría de la Nueva España. Primero obtuvo del capítulo general de la orden, la separación de la provincia de México de la de la Santa Cruz; segundo, logró del papa Clemente VII la ratificación de lo decidido y la creación de una nueva provincia independiente. El sumo pontífice lo expresó en la bula *Pastoralis officii*, del 11 de julio de 1532, al dar el nombre de Santiago Apóstol a la nueva provincia.

Sólo dos años después, en 1534, se conoció la noticia en México. El 24 de julio, “víspera del apóstol Santiago, titular de la provincia”, se publicaron los despachos recibidos. Hubo en la noche un repique general de las campanas de las iglesias y se encendieron luminarias en toda la ciudad. Al día siguiente, con gran júbilo y exaltación de todos, se celebró una misa solemne y al concluir se cantó el *Te Deum laudamus*, después subió al púlpito el más famoso de los oradores, que “hizo una oración latina elocuentísima congratulando en ella a la nueva provincia”.²⁸

Resaltaba la solemnidad del acto la presencia de varios obispos, como el de la isla de Santo Domingo y el de Tlaxcala, y de personalidades como el presidente de la Real Cancillería, los señores togados de la Real Audiencia; también todo el regimiento y nobleza de la ciudad. Asimismo, muchos representantes de las órdenes de san Francisco y san Agustín manifestaron su solidaridad y júbilo.

Con tales premisas podía escribirse un nuevo capítulo de la presencia dominica en Nueva España. Los dominicos se extendieron en tres zonas que las actas de los capítulos provinciales de la provincia de Santiago definieron como naciones: la nación mexicana, que comprendía los estados actuales de Puebla, Morelos y el valle de México; la mixteca, que no constituía una unidad geográfica bien definida; y la zapoteca. En las regiones del sur, la mixteca y la zapoteca tuvieron una actividad fundacional más metódica, caracterizada por un rápido crecimiento que se inició a partir de la Villa de Antequera, hoy Oaxaca. Muy temprano fundaron un convento en la ciudad de Puebla y otro en Izúcar, que vino, por su situación, a ocupar un lugar de máxima importancia, puesto que era el punto de reunión entre las misiones del centro del país y las de Oaxaca.

²⁸ Juan José de la Cruz y Moya. *Historia de la santa y apostólica provincia de Santiago de predicadores de México en la Nueva España*. T. II. México: Porrúa, 1954, p. 13.

En América, los dominicos aparecieron como denunciadores de injusticias y protectores de los indígenas. Empezó la protesta en la isla Española, en 1511, cuando fray Antonio de Montesinos reclamó a la autoridad su crueldad. Fue el inicio de la lucha por los derechos indígenas en la América de aquel entonces. Continuator de la obra de Montesinos fue Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas. Mientras tanto, en su cátedra de Salamanca del convento de san Esteban, el padre Victoria se convertía en pionero de la doctrina de la dignidad de los indios, pronunciándose también contra los abusos que sufrían.

Algunas personas pusieron en duda si los indios eran verdaderamente hombres de la misma naturaleza que los colonizadores. No faltó quien afirmara que no lo eran y, por lo tanto, se les incapacitó para recibir los sacramentos y se les negó el derecho de propiedad. Los dominicos entonces se hicieron los defensores vehementes de la racionalidad de los indios. En 1536, el obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, escribió una larga y documentada carta en latín, cuyo destinatario era el papa, en la que hacía “una brillantísima apología de las cualidades intelectuales y morales de los niños indígenas”.²⁹ La carta fue redactada en nombre de la provincia dominicana de Santiago.

Un mensajero de la orden llevó el documento a Roma. Como consecuencia de esta información, el sumo pontífice extendió la bula *Sublimis Deus* en la que declaraba que los indios eran verdaderos hombres racionales y que, por lo tanto, gozaban de las prerrogativas relacionadas con este estado. Se afirmaba que eran capaces de recibir los sacramentos y que por ningún motivo —siendo personas libres— se les podía someter a la esclavitud ni privar de sus bienes.

Cuando en México los religiosos se enteraron del tenor del documento pontificio, hicieron muchas copias y las mandaron a los sacerdotes que se hallaban entre los indios. La bula tuvo una repercusión saludable: empezaron a cambiar las cosas. No cabe duda que contribuyó a que se diera libertad a los indios y a disminuir los malos tratos hacia ellos.

Dominicos y franciscanos, dos estrategias misioneras

En el siglo XVI surgió un conflicto que enfrentó dos políticas respecto de los indios: la de los dominicos y la de los franciscanos. Aunque unos y otros

²⁹ Arroyo, *op. cit.*, p. 144.

perseguían la misma meta, la evangelización de los nativos, los primeros eran más rigoristas.

Los dominicos, en efecto, pensaban que la fe no se escatimaba, que la conversión debía ser total, incluso si eso implicaba transformar todos los aspectos de la vida de los neoconvertidos. Consideraban que el sincretismo religioso era la forma más escandalosa de la supervivencia de las antiguas creencias. Tenían conciencia que en la sociedad indígena todo estaba relacionado, de cerca o de lejos, con la religión. Por eso perseguían esas costumbres antiguas que, según ellos, transmitían los valores paganos e idolátricos. Los misioneros de la orden se esforzaban por estudiar las lenguas indígenas y pensaban que para obtener conversiones hacía falta un mejor conocimiento de su antigua religión. Un caso ejemplar es el del dominico Diego Durán que redactó, entre 1576 y 1581, el libro *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Después de tratar en las dos primeras partes de la religión de los mexicas, y en la tercera de su historia, expresó su deseo de “que se quitase y se olvidase cualquier uso antiguo”.³⁰

Los franciscanos eran más realistas: pensaban que el tiempo obraba a su favor. La conversión integral terminaría por llegar, pero para su presente encontraban acomodos que facilitaban la evangelización. Tenían conciencia de la imperfección de su método, a la par que estaban convencidos de su eficacia.

Al fin y al cabo unos y otros se esforzaban por comprender al indígena dentro de su civilización. El mismo Durán manifestó su deseo de conocerla y hasta llegó a simpatizar con algunos de los aspectos que expuso. Quería con todas sus fuerzas convertir a los indios al cristianismo, a la par que él mismo se había dejado convertir al indianismo. Tal es la paradoja de *un ser dividido*. La situación del evangelizador era muy compleja: por una parte era el propagandista de una religión totalmente extranjera para sus neófitos; y por otra, vivía igual que los indígenas, se acercaba y aprendía a conocerlos en su marco, casi se asimilaba a ellos. Durán, al evocar la vida que les tocaba a los misioneros, los presenta como “vuelos bestias con las bestias, e indios con los indios, y bárbaros con los bárbaros, gente extraña de nuestra condición y nación política”.³¹

³⁰ Tzvetan Todorov. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 1987, p. 216. El autor dedica en su libro un muy interesante apartado a la obra de Diego Durán, en el que se inspira la presente obra, pp. 212-229.

³¹ *Ibid.*, p. 221.

Este acercamiento a las comunidades indígenas y el conocimiento de todos los daños que sufrían, haría que, a pesar de las divergencias en la estrategia evangelizadora, se levantarán numerosas voces de uno y otro campo a favor de sus fieles: la de Bernardino de Sahagún, del padre Las Casas y de muchos más.

Agustinos

Los orígenes de los agustinos se remontan al gran padre de la Iglesia que les dio el nombre, san Agustín, quien estableció en África del norte varios conventos en los cuales los monjes buscaban un ideal de perfección. La orden fundada en el siglo IV se difundió por toda Europa hasta que en el siglo XIII se incluyó en ese gran movimiento de renovación de la vida espiritual que se produjo dentro de la Iglesia y que dio lugar a la aparición de las órdenes mendicantes de san Francisco y santo Domingo. Las distintas ramas de los agustinos europeos, bajo el impulso del papado, se unieron y crearon la tercera de las órdenes mendicantes. Al adoptar la nueva constitución que les propuso el pontífice Inocencio IV, añadieron a sus ideales eremítico y contemplativo la preocupación por la actividad misionera. Como las demás órdenes, en la transición de la Edad Media a la época Moderna, conoció una gran reforma. En España la promovieron los reyes católicos y el cardenal Cisneros. Los observantes agustinos conocieron un gran desarrollo. Fray Tomás de Villanueva, gran evangelizador de los moriscos, y el insigne profesor salmantino y eminente poeta, fray Luis de León, se cuentan entre los más ilustres. Toda esa larga historia de la orden hizo que los agustinos, cuando se sumaron a la evangelización de los indígenas, estuvieran preparados para participar en esa gran empresa.

Los agustinos y los indígenas

En 1533, siete agustinos desembarcaron en el puerto de Veracruz. El padre prior, dos años más tarde, salió a España para conseguir más frailes. Regresó el año siguiente con un grupo de doce ermitaños más. Al principio fueron acogidos en la ciudad de México por los dominicos, quienes los hospedaron en su casa. Luego de construir un edificio provisional, levantaron un convento y una iglesia, cuya primera piedra fue puesta el 28 de agosto de 1541 por el

virrey don Antonio de Mendoza. Trabajaron en la obra los indios de Texcoco y la corona española sufragó gran parte del gasto.

Desde el año 1534, los frailes salieron a evangelizar las tierras que se les concedieron de acuerdo con las demás órdenes religiosas. El primer convento que fundaron lo pusieron bajo la advocación de Santiago. Se trata de Ocuituco, en Morelos, levantado en tiempos del arzobispo Zumárraga. El edificio conserva un claustro muy antiguo, que estuvo decorado con pinturas en sus paredes y bóvedas, de las cuales quedan algunas huellas.

En la Nueva España, la mayor parte de los sacerdotes agustinos se encontraban en los conventos de pueblos de indios. Al final del siglo, en 1598, el número de sacerdotes ascendió a 341, entre los cuales 219 eran los que habitaban entre los naturales, distribuidos de tres a cuatro en cada pueblo.³² Vivían en íntima relación con los nativos, de quienes muchos religiosos aprendieron las lenguas, especialmente el náhuatl, el tarasco, el otomí y no pocos dominaban dos lenguas.³³ En esta misma fecha, 122 sacerdotes agustinos vivían en los conventos urbanos, entre españoles, con cierto número de novicios y legos.

Los agustinos se conformaron con las tierras que la Audiencia les otorgó para misionar. Los primeros en llegar fueron mandados en dirección al sur, hacia Tlapa y Chilapa, Ocuituco y Santa Fe y el marquesado. Conforme aumentaba el número de religiosos, la orden fue extendiéndose en todas las direcciones: primero hacia el norte, a la región de los otomíes y la Sierra Alta. En esos territorios de difícil acceso, la evangelización precedió a la conquista militar. Luego vino la evangelización de la Huasteca, que fue territorio asentado y cristianizado hacia 1560 y, finalmente, se establecieron hacia el occidente, en Michoacán, en territorios dejados vacantes por los franciscanos.

Las primeras grandes fundaciones se situaron en lo que son ahora los estados de Morelos, Michoacán e Hidalgo. Allí levantaron grandes conventos que eran “focos de irradiación evangelizadora”,³⁴ entre los cuales destacan los conventos de Ocuituco, Totolapan (1534), Yacapixtla (1535), Zacualpan de Amilpas en Morelos (1535); Acolman (1539), Metztitlán (1539), Actopan

³² Antonio Rubial García. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*. México: UNAM, 1989, p. 35.

³³ *Ibid.*, p. 31.

³⁴ Según la expresión de Rubial García, *ibid.*, p. 109.

(1546), Tlayacopan en Hidalgo (1554); Tiripitío (1537), Yuririapecundaro (1550), Cuitzeo (1550), Ucareo en Michoacán (1554).

La llegada a Nueva Galicia fue más tardía, puesto que las otras órdenes mendicantes actuaban en la zona desde hacía tiempo. Fundaron casa en Guadalajara, Tonalá y Ocotlán, a partir de 1574. El obispo franciscano de Guadalajara, fray Pedro de Ayala, se oponía desde 1562 a su venida. La fundación del convento de Zacatecas es contemporánea a la del convento de Guadalajara.

Pero los horizontes de la evangelización no se limitaron a la Nueva España. Desde 1542, algunos religiosos fueron mandados a las islas del poniente con la expedición de Ruy López de Villalobos y en 1564 se abrió la zona misional de Filipinas. En 1551 ya habían salido dos agustinos de Nueva España para fundar casa en Perú, junto con 12 religiosos que el rey mandaba desde España.

La labor misionera agustina tuvo sus características propias. Nunca los frailes se negaron a realizar labores particularmente ingratas y hasta tuvieron predilección por las zonas conflictivas y de acceso difícil. Fue así como los agustinos, penetrando por la Sierra Alta de Metztlán, Hidalgo, se pusieron en contacto con los chichimecas-pames de la Sierra Madre Oriental. Con ese contacto, en 1537, iniciaron una convivencia que perduró durante más de dos siglos y mediante la cual, los chichimecas adquirieron la civilización novohispánica.

De esta manera, los monasterios que fundaban venían a ser el centro de vida de las comunidades indígenas. Para ellos, evangelizar no era sólo catequizar, sino convertir en población a los indios dispersos, congregarlos para transformarlos en hombres occidentales. De recolectores y cazadores los transformaron en cultivadores y criadores. Así lo hicieron en la Sierra Gorda de Querétaro, en Michoacán y en otros lugares, esforzándose por crear y organizar pueblos, trazando calles y plazas, levantando fuentes y acueductos, al mismo tiempo que capillas, iglesias y hospitales. Todos esos aportes socioeconómicos formaban parte de su obra evangelizadora. Tal fue el caso de fray Cornelio Bye, quien además de bautizar unos 16 000 indígenas en la Sierra Gorda, a partir de 1567 creó los conventos de san Juan Tetla, Santiago de Jalpan, san Agustín Tancoyol, san Juan Bautista Pizquintla, etcétera.

Otra característica de los agustinos es que al lado de los humildes templos que elevaban en las zonas de extrema pobreza donde se desplegaba su activi-

dad, en otros lugares levantaban templos y conventos con una grandiosidad y una magnificencia que suscitaron críticas. Un arzobispo de México escribe:

En un monasterio de agustinos hemos sabido que se hace un retablo que costará más de seis mil pesos para unos montes donde nunca habrá más de dos frailes; el monasterio es superbísimo y hémoslo reñido y no ha aprovechado de nada; el pueblo se llama Epazoyucan [Hidalgo] pequeño y de gente pobre, todo a costa de los pobres macegales y derramas que para ello hacen y en esto son muy culpables los padres de san Agustín [...]³⁵

DOS FRAILES EJEMPLARES

Fray Bartolomé de las Casas, defensor y evangelizador de los indios

Bartolomé de Las Casas nació en 1474, en Sevilla, en el mundo de los negocios. Su padre, junto con dos de sus hermanos tomó parte en el segundo viaje de Colón (1493). De joven, Bartolomé conoció en la vivienda familiar a un esclavo indio que formaba parte de un lote que Colón había compartido con sus compañeros.

Terminados sus estudios, ya licenciado, el joven clérigo se embarcó en 1502 con Ovando, que llegaba como gobernador de la isla Española. Hacia 1513 se ordenó sacerdote. Se mostraría siempre orgulloso de haber sido el primer ordenado en las Indias occidentales. Fue encomendero en la isla Española, es decir, que era dueño de un lote de indios que le habían sido confiados con la condición de evangelizarlos; en cambio, podía disponer de ellos para cualquier trabajo. Se dice que fue un amo excepcionalmente humano.

Participó como capellán de Narváez en la conquista de Cuba y obtuvo como recompensa a su papel en la “pacificación” de Cuba, una encomienda. No reaccionó frente a la explotación de los nativos que se consumían en trabajos forzados más que si estuvieran en una guerra. Un dominico, un día, rehusó confesarlo por ser cómplice de la iniquidad esclavista de la encomienda. Otro día, en un sermón comentó un versículo del Eclesiastés: “ofrecer un sacrificio

³⁵ Cit. por J. Jesús Solís de la Torre. *Bárbaros y ermitaños. chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda, siglos XVI, XVII y XVIII (S.L.P., Hidalgo y Querétaro)*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 1983 (Serie Humanidades, Col. Antropología), p. 274.

del fruto de iniquidad es hacer una ofrenda manchada”. Se aplicó a sí mismo la frase bíblica y decidió romper con el sistema y regresar a España para reclamar del poder real medidas que impidieran la destrucción de las Indias.

De 1516 a 1521 estuvo en la corte. El viejo rey Fernando el Católico murió y Cisneros asumió la regencia; por último, el nuevo rey Carlos v tomó posesión de sus reinos españoles. Los cambios no facilitaron el diálogo. Con algunas ilusiones, el clérigo soñó con armonizar los intereses legítimos de los indios, de los encomenderos y del tesoro real. Expuso el comportamiento destructor de los colonos y su poder discrecional sobre sus esclavos indios. Había que reformar el sistema, los indios vivirían en aldeas indígenas separadas de los españoles y las modalidades de explotación cambiarían.

De las Casas fue muy persuasivo. El cardenal Cisneros se inspiró en las proposiciones del fraile contenidas en las instrucciones que dio a tres monjes de san Jerónimo que envió para estudiar las posibilidades de agrupar a los indios en pueblos nuevos bajo la condición de vasallos libres. Fray Bartolomé los acompañaba, pero poco tiempo después se desengañó frente a los intereses coloniales que se manifestaron y regresó a España.

Esta vez presentó sus proyectos a los consejeros del joven rey Carlos. Expuso al Consejo de Indias un proyecto de colonización “utópico”, cuyos elementos de base serían minúsculas encomiendas dirigidas por una pareja española y que sería como “familia rústica”, proyecto que se inspiraba de la obra de Tomás Moro que acababa de publicarse.

El fraile quería que la colonización cambiara de cara: buscó en Castilla campesinos que serían esos padres de familia y que aclimatarían en el Nuevo Mundo el trigo, la viña, el gusano de seda, etc. Esperaba que se dieran matrimonios mixtos, preservando el mestizaje entre iguales. En 1519 apoyó paradójicamente la idea de introducir esclavos negros en las islas. Más tarde confesaría que comprendió tarde la inhumanidad de la trata de negros. En el plano del derecho, nunca puso en el mismo nivel “África donde el cristianismo estaba en ‘justa guerra’ con el islam, y América, tierra virgen, lista para la evangelización”. De las Casas regresó a América, pero la aplicación de sus utopías fracasó.

A partir de 1523 se produjo en su vida un cambio radical: ingresó en la orden dominica. Ya no iba a intentar conciliar las ventajas financieras de la colonización, las ganancias del tesoro y las necesidades de la evangelización. Puso el acento sobre los sufrimientos e injusticias infligidas a las poblaciones in-

dígenas, los cuales pisoteaban sus derechos fundamentales. En 1531, en una profética carta escrita al Consejo de Indias, situó a los políticos frente a sus responsabilidades: tenían que asegurar la evangelización y la seguridad de la población india, bajo pena de condenación.

Fray Bartolomé se hizo propagandista de la conquista por la palabra y no por las armas. En Guatemala, en las sierras altas maya-quiché, intentó crear un territorio de misión sin intervención de los hombres de armas, des-terrando la práctica de la encomienda, llamada la Vera Paz. Los colonos de Guatemala protestaron contra las facilidades obtenidas por De las Casas y los favores otorgados a sus indios protegidos.

Se encontró después en México con el obispo fray Juan de Zumárraga que proclamaba: “la buena guerra, la buena conquista será la de las almas”. Las autoridades de la Nueva España lo enviaron a la Corte como portavoz de los evangelizados. Allí el fraile expuso sus puntos de vista: los indios debían ser considerados como hombres libres que no podían ser evangelizados a la fuerza ni sometidos a trabajos penosos. Insistió que ya no debían crearse encomiendas y que había que disolver de inmediato las de eclesiásticos y oficiales reales. En las *Leyes Nuevas* que se adoptaron entonces (1542-1543) se ven reflejados los puntos de vista lascasianos.

En 1543 fue nombrado obispo de Chiapas, pero la hostilidad de sus feligreses por sus rigurosas exigencias morales lo obligaron a regresar a Castilla en 1547, para no volver más.

El obispo se retiró a Valladolid que era entonces la capital de España. Vivió en el convento dominico de san Gregorio, la gran escuela de teólogos de su orden. En 1549 mantuvo una viva polémica con Ginés de Sepúlveda, acerca de la licitud de la guerra contra infieles.

Desde 1551 hasta su muerte, fue nombrado procurador de indios, con la misión de transmitir a las autoridades las quejas de la población indígena de toda la América española. En 1552 publicó una serie de artículos críticos entre los cuales se incluía la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, obra en la que denunciaba los abusos de la colonización con una violencia que sorprendió mucho en su época.

Agustín Yáñez escribió en 1942 una hermosa biografía de fray Bartolomé de las Casas, la cual subtítulo *El conquistador conquistado*, subrayando así las dos épocas de la vida del misionero dominico.

En su testamento fray Bartolomé resume con tono apasionado las ideas que defendió en su vida. Citarlas aquí como conclusión permite comprender mejor las motivaciones de su acción:

La primera, que todas las guerras que llamaron conquistas fueron y son injustísimas, y de propios tiranos. La segunda, que todos los reinos y señoríos de las Indias tenemos usurpados. La tercera, que las encomiendas o repartimientos de indios son iniquísimos, y de ‘per se’ malos, y así tiránicas, y la tal gobernación tiránica. La cuarta, que todos los que las dan pecan mortalmente, y los que las tienen están siempre en pecado mortal, y si no las dejan no se podrán salvar. La quinta, que el rey nuestro señor, que Dios prospere y guarde, con todo cuanto poder Dios le dio no puede justificar las guerras y robos hechos a estas gentes, ni los dichos repartimientos o encomiendas, más que justificar las guerras y robos que hacen los turcos al pueblo cristiano. La sexta, que todo cuanto oro, plata y perlas y otras riquezas que han venido a España, y en las Indias se trata entre nuestros españoles, muy poquito sacado, es todo robado; digo, poquito sacado, por lo que sea quizá de las islas y partes que ya habemos despoblado. La séptima, que si no lo restituyen los que lo han robado y hoy roban por conquistas y por repartimientos o encomiendas y los que dello participan, no podrán salvarse. La octava, que las gentes naturales de todas las partes y cualquiera dellas donde habemos encontrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y raernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio.

*Fray Bernardino de Sahagún,
evangelizador y gran conocedor de la cultura nahua*

Bernardino de Sahagún (1499-1590) pasó sus treinta primeros años en España y los sesenta siguientes en México. Nacido en Sahagún, en el Reino de León, tomó al hacerse franciscano el nombre de su pueblo natal.³⁶ Después de estudiar en Salamanca, se embarcó en 1529 en San Lucas de Barrameda con otros veinte franciscanos más. Llegados a México, los frailes fueron enviados a sus respectivos lugares de misión para cumplir con su labor de

³⁶ Se obtuvo abundante información de un artículo de Miguel León Portilla. “Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología”. *Arqueología*. México, Editorial Raíces, núm. 36, vol. vi, 1999, pp. 8-13; y de su libro *Bernardino de Sahagún, 1499-1590*. México: UNAM- El Colegio Nacional, 1999.

evangelizadores. A fray Bernardino le tocó la evangelización de los nahuas en Xochimilco primero, luego Tlalmanalco, el valle de Puebla y Santiago Tlatelolco. En esos años, fray Bernardino aprendió la lengua de los naturales por las necesidades de comunicarse con sus fieles.

En 1536 se produjo en su vida un cambio importante: fue nombrado profesor en el recién fundado Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco. Fue un lugar excepcional de intercambios culturales: mientras los frailes enseñaban gramática española y latina, música, historia sagrada y universal, literatura clásica y filosofía, los jóvenes indígenas apuntaban a sus profesores diversa información acerca de la historia, el calendario, los antiguos códices y otros tipo de textos como tratados de fenomenología tradicional y algunos de sabiduría moral.

En 1546, en tiempos de epidemia de peste conoció de sus informantes (esta vez algunos ancianos del colegio) la farmacopea usada por los nativos y también una oración de gran dramatismo que se dirigía a Tezcatlipoca. A propósito de ésta afirmó, mostrando su gran admiración de la cultura indígena: “se ponen muchas delicadeces en sentencia y en language”. Otra vez, al presentar los consejos de un padre y una madre a su hija dijo “más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito que muchos sermones a los mozos y mozas”. Esas frases muestran que llegó a admirar las culturas indígenas hasta el punto que caló muy hondo en la de los pueblos nahuas, que recopiló muchas noticias de la historia, de las tradiciones, usos y costumbres de los nativos. Escribió numerosas obras, de las cuales muchas se perdieron. Por fortuna se conserva su obra monumental, que comprende doce libros y que el autor nunca vio publicada; hecho que no se realizó hasta 1829 bajo el nombre de *Historia general de las cosas de Nueva España*.³⁷

Sin embargo, hay que decir que inquirió motivado por su celo religioso. En el prólogo de su historia, después de condenar “los pecados de la idolatría y ritos idolátricos y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas que no son aún perdidas del todo”, expuso la razón que le movió a escribir su historia:

Para predicar contra estas cosas, y aún para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en

³⁷ Sahagún, *op. cit.*

nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen —que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa ni saben el lenguaje para se las preguntar, no aun lo entenderán aunque se lo digan—. Pues porque los ministros del Evangelio que sucederán a los que primero vinieron, en la cultura de esta nueva viña del Señor no tengan ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España, yo, fray Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden y de Nuestro Seráfico P. San Francisco de la observancia natural, de la villa de Sahagún, en Campos, por mandato del muy Reverendo Padre el P. fray Francisco Toral, provincial de esta Provincia del Santo Evangelio, y después Obispo de Campeche y Yucatán, escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España.³⁸

De modo que con este propósito y obedeciendo a la orden de sus superiores, en 1558 fray Bernardino emprendió lo que se ha llamado “la magna investigación antropológica”.³⁹ Para ello se trasladó al pueblo de Tepepulco con varios de sus antiguos discípulos. Se entrevistó con varios principales indígenas ancianos que lo informaron contestando a un cuestionario. Utilizó en su encuesta varios manuscritos con pinturas y signos glíficos. Sus pesquisas duraron dos años, una estancia que le permitió valorar la antigua grandeza de esos pueblos y de su cultura, lamentando la condición del pueblo vencido y llegó a escribir: “Fueron tan atropellados y destruidos, ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así, están tenidos por bárbaros y gente de bajísimo quilate como, según verdad, en las cosas de política [modo de gobernarse] echan el pie delante a otras muchas naciones que tienen gran presunción de políticas”.⁴⁰

Después de esos dos años regresó a Tlatelolco y luego siguió sus investigaciones en el convento de san Francisco de México. Recopiló centenarios de folios con pintura y textos en náhuatl de temática muy diversa. Pero no todos sus hermanos aceptaban esas investigaciones. Después de varias peripecias

³⁸ *Ibid.*, p. 17.

³⁹ La expresión es de León-Portilla, “Bernardino de Sahagún, pionero...”, p. 10.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 7.

pudo pasar en limpio y elaborar lo que hoy se llama Códice Florentino, por ser conservado en una biblioteca de Florencia. Y paralelamente al texto náhuatl elaboró una versión parafrástica en castellano. También escribió el *Libro de los Coloquios*,⁴¹ en el cual reconstruyó los diálogos de los primeros franciscanos con los sabios indígenas acerca de las materias indígenas.

Sahagún es pues una de esas grandes personalidades que supieron apartarse de las relaciones de poder con los nativos. Al revés, supo escuchar y transmitir “la voz de los vencidos”, aportando a los historiadores una multitud de informaciones acerca de la civilización de los pueblos mesoamericanos. Su obra monumental, escrita con gran rigor científico, es la de un pionero en las pesquisas antropológicas.

LOS JESUITAS Y SU LABOR EVANGELIZADORA

En México y otros países

En 1534, en París, un grupo reducido de amigos se reunió y decidió formar una nueva orden que no se parecía a ninguna otra. No era monástica como los benedictinos, ni mendicante como los franciscanos y los dominicos. Esta nueva orden pronunciaba ciertamente los votos tradicionales —obediencia, pobreza y castidad—, pero decidía vivirlos en el mundo y hasta inventó un cuarto voto: el de la fidelidad al papa (y eso que fue en la época en que en Roma reinaban los Borgia, en una atmósfera de vicios y de nepotismo). La bula del papa Paulo III, emitida el 27 de septiembre de 1540, dio existencia oficial a la Compañía de Jesús, como se llamó a esta nueva orden de jesuitas. Entre los fundadores estaba Ignacio de Loyola (1491-1556), un aristócrata vasco y antiguo militar, y el navarro Francisco de Azpilcueta y Javier, quien luego fue conocido como Francisco Javier (1506-1552).

Las primeras generaciones de los jesuitas permanecieron en relación directa con su época. Se dieron cuenta de que el mundo en su entorno cambiaba a pasos rápidos. Era el periodo del Renacimiento, de los grandes descubrimientos, del desarrollo de las ciudades, de la conquista de América, de la apertura de nuevas rutas marítimas hacia el este y el oeste. Los padres de esta

⁴¹ Duverger, *op. cit.*

orden asumieron este torbellino de la historia y se convirtieron en grandes viajeros para difundir el Evangelio hasta las fronteras del mundo conocido.

En 1542 Francisco Javier desembarcó en India, siguió hasta Indonesia y Japón, y murió en 1554 delante de las costas chinas. Matteo Ricci (1552-1610) se dirigió en su turno hacia la China de los Ming, y Roberto Da Nobili a la India. Ambos, como el resto de los jesuitas, siguieron la misma estrategia evangelizadora: abordaron las poblaciones autóctonas, tomaron en cuenta su cultura, aprendieron sus lenguas y conocieron y respetaron sus ritos. Da Nobili quedó fascinado por la espiritualidad de los hindúes, aprendió sánscrito y se vistió como un brahman. Ricci redactó, en sus lugares de evangelización, catecismos en chino, manchú, coreano y japonés.

En México, los primeros jesuitas desembarcaron en 1572 en el puerto de Veracruz, encabezados por el padre Pedro Sánchez. Casi dos siglos después, cuando Carlos III los expulsó de sus dominios, en 1767, sumaban casi setecientos. Su provincia incluía Cuba y Guatemala. En 25 ciudades tenían otros tantos colegios, ocho seminarios, cinco residencias y una casa profesa. Su lugar predilecto para el apostolado fue el norte del país, una extensa zona inhóspita donde las órdenes tradicionales (franciscanos, agustinos y dominicos) apenas se habían asomado. Allí establecieron 133 misiones, a partir de las cuales difundieron el Evangelio.⁴²

En casi dos siglos de presencia en la Nueva España, los jesuitas gozaron de un gran poder económico: supieron explotar numerosas haciendas (alrededor de 120), cuyos recursos les permitieron construir importantes edificios por todo el territorio novohispano. En el Estado de México es particularmente notable la iglesia de san Francisco Javier de Tepotzotlán, y en la ciudad de México, la casa profesa y su iglesia, donde se celebraron en 1622 las canonizaciones de Ignacio de Loyola y Francisco Javier, ambos hombres de la contrarreforma. Los jesuitas fueron grandes propagandistas del barroco mexicano.

⁴² En los años recientes se han multiplicado las publicaciones acerca de los jesuitas en México, tanto eruditas como de gran divulgación. Entre las más importantes están las de Miguel Venegas. "El gobierno de las misiones de California". *Crónicas jesuíticas de la Antigua California*. Selección de textos, edición, introducción y notas de Ignacio del Río. México: UNAM, 2000; *Colegios Jesuitas. Artes de México*. México, Artes de México, núm. 58, 2001; Ana Ortiz Islas. *Ad majorem Dei Gloriam. La compañía de Jesús, promotora del arte*. México: Universidad Iberoamericana, 2003; José de la Cruz Pacheco Rojas (coord.). *Los jesuitas en el Norte de Nueva España. Las contribuciones a la educación y el Sistema Misional*. Durango: Universidad de Durango, 2004.

El esplendor de la iglesia de Tepotzotlán –en cuyo interior, el presbiterio, las dos capillas laterales y las naves se hallan cubiertos de deslumbrantes retablos dorados y de pinturas de Miguel Cabrera– lo demuestra a la perfección.

En cuanto a sus colegios establecidos en la Nueva España, el primero fue el Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo, edificado en 1574 en la ciudad de México. Luego siguieron múltiples fundaciones en las principales ciudades de provincia, como Puebla, Guadalajara y Querétaro, entre otras. Los colegios eran los centros de las labores misionales y educativas, y en México desempeñaron un gran papel en el mundo de la cultura y de la educación.

Como ya se mencionó, los jesuitas fueron los grandes evangelizadores del norte del país, sobre todo en la Alta y Baja California. Después de la primera evangelización de los franciscanos, los religiosos de la Compañía de Jesús vinieron a secundarlos –y en algunos lugares a sustituirlos–, a invitación del gobernador neovizcaíno Rodrigo del Río de Lorsa. En esta región, los jesuitas enfrentaron ataques y grandes rebeliones de tepehuanos y tarahumaras.⁴³

Los jesuitas realizaron su labor de evangelización en México durante casi dos siglos, de 1572 a 1767, año en que los expulsaron. Cuando llegaron, fueron los portadores de la corriente hispánica tradicional influenciada por la Iglesia romana postridentina. Sin embargo, pronto siguieron los pasos del camino trazado por los franciscanos, al adoptar los métodos de evangelización que ya habían mostrado su eficiencia. Estudiaron náhuatl y las demás lenguas indígenas, y actuaron en el mismo sentido que sus predecesores.

Fieles al ideal de su fundador, quien hizo de ellos la milicia espiritual de Cristo, la Compañía de Jesús acompañó siempre a las tropas conquistadoras, en las primeras filas y en las zonas todavía inseguras. Esto explica por qué, conforme iban avanzando hacia la frontera norte, dejaban a su paso cierto número de mártires, víctimas de las sublevaciones indígenas.

En Sinaloa los jesuitas llegaron en 1591 y ahí fundaron una misión en medio de grandes dificultades, como el asesinato del padre Tapia en 1594, muerto por un indígena que se oponía al nuevo orden cristiano. En Chihuahua, la presencia jesuítica se hizo notar en zonas muy sensibles donde a veces las misiones no tenían más que una existencia efímera. En 1640 funda-

⁴³ Para más detalles véase de Araceli Campos y Louis Cardaillac. “Presencia de los jesuitas en el México del norte”. *Indios y Cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. México: El Colegio de Jalisco-UNAM-Editorial Itaca, 2007, pp. 399-402.

ron una misión en un puesto avanzado, en plena zona tarahumara, la de san Francisco Javier de Satevo, obra del padre José Pascual. De 1648 a 1653, este último tuvo que enfrentar tres sublevaciones de los caciques de la zona que terminaron saqueándola e incendiándola; veinte años más tarde, en 1673, los religiosos regresaron a la zona, fortificaron y restauraron Satevo y, no lejos de allí, edificaron un templo dedicado a Santiago apóstol, en Babonoyaba.

En el mismo estado, cuando en 1715 el sargento mayor Juan Antonio de Treviño y Retes fundó Coyame, otro puesto de avanzada, los jesuitas establecieron allí mismo una misión con el nombre de Santiago de Coyame. Los misioneros se quedaron en ella diez años, y en 1752 los franciscanos repoblaron el lugar.

El actual estado de Durango también fue evangelizado por los jesuitas, quienes fundaron Santiago Papasquiario en plena zona de tepehuanos, en un corredor de la Sierra Madre Occidental, que fue el centro de las actividades evangelizadoras y colonizadoras de toda la zona de influencia de los tepehuanes, pero su desarrollo no fue una empresa fácil. En 1616, la pequeña iglesia y la población española fueron atacadas. Los naturales, encabezados por sus caciques, asesinaron a los jesuitas que allí residían: Bernardo Cisneros y Diego de Orozco, lo que causó gran conmoción en la zona neovizcaína. La sublevación, que estuvo a punto de extenderse hasta Durango, fue sofocada por las tropas que el gobernador y el virrey mandaron al lugar. En 1620 se reorganizó la misión, pero la tranquilidad completa de la zona no se alcanzó hasta 1690, año en que el padre Bañuelos informó de la total sumisión de los tepehuanos. Los jesuitas siguieron evangelizando medio siglo más, hasta 1753, cuando entregaron todos sus curatos al clero secular.

Otro lugar de evangelización en Durango fue la sierra de los acaxee. En 1598, se estableció una misión en Topia, dirigida por el jesuita Hernando de Santarén. Los indígenas locales, los acaxee, veneraban ídolos de piedra y madera, cuyos guardianes eran chamanes —personajes a quienes se les atribuía poderes sobrenaturales—. Los padres predicaban “lo abominable de sus ídolos y de las supersticiones” e intentaron reunir a los grupos serranos en pueblos cercanos a las doctrinas (todavía existen en esta zona los pueblos fundados en aquel entonces: Santiago, san Pedro, san Miguel y san Diego). Los indios se sintieron agredidos desde ese momento, y cuando los jesuitas quemaron sus ídolos en un auto de fe, se sublevaron. Los hechiceros que

dirigieron la conspiración predicaban el retorno a la vida de los ancestros. El enfrentamiento fue muy duro: durante los levantamientos ocho jesuitas perdieron la vida, a la par que el gobernador Francisco de Urdiñola organizaba una brutal campaña de represión.

En los últimos años del siglo xvii, los jesuitas obtuvieron la licencia real para hacerse cargo de la administración de las Californias: se les confió no sólo la evangelización, sino también la protección militar y el desarrollo económico de ese territorio.

El padre Salvatierra se embarcó en la costa de Sonora el 10 de octubre de 1697, con un grupo de seis soldados y otras personas. Llegaron a la bahía de san Dionisio y allí celebraron una primera misa en la que se entronizó la imagen de Nuestra Señora de Loreto, justo en el lugar que luego se convertiría en el primer centro misional de la península. Así empezó una gran aventura utópica, una más, que consistía en establecer el reino de Cristo entre los paupérrimos aborígenes del lugar. Llegaron, con recursos mínimos, “a una tierra en donde no existían pueblos o aldeas, ni siquiera caseríos”.

Los jesuitas, primero solos y luego con la ayuda de los franciscanos y dominicos, modificaron con sus misiones el rostro de California, tanto el de la Alta como el de la Baja. En unas cuantas décadas se desgranaron fundaciones a lo largo de la península que llevaron los nombres de los santos predilectos de las tres órdenes religiosas, sobre todo de los jesuitas. La madre de las demás misiones fue la que se dedicó a la virgen de Loreto, advocación de María, particularmente apreciada entre los jesuitas procedentes de Italia; entre ellos, Salvatierra, Kino, Piccolo y Nápoli. Dos años más tarde se crearon las de san Francisco Javier y san Juan Bautista, y durante las tres primeras décadas del siglo xviii la expansión se propagó en todas direcciones: hacia el norte se levantaron las misiones de san José, La Purísima Concepción, Nuestra Señora de Guadalupe, Santa Rosalía y San Ignacio; hacia el sur, Nuestra Señora de los Dolores, San Luis Gonzaga, Nuestra Señora del Pilar de la Paz, Santa Rosa de las Palmas de Todos los Santos y en la punta extrema, Santiago de los Coras y Estero de las Palmas de San José del Cabo.

Una misión representaba un centro de evangelización y de reagrupación de los indígenas, quienes no siempre aceptaban de buena gana los cambios que se les proponían. En 1734, los jesuitas Lorenzo Carrasco y Nicolás Tamaral perdieron la vida en un levantamiento indígena. Al padre Lorenzo

Carrasco, ministro de la misión de Santiago, los indios bastante enojados le quitaron la vida con flechas y piedras. Dos días más tarde, 50 km más al sur, en la misión de San José del Cabo, mataron al padre Nicolás Tamaral. En ambos casos, los rebeldes pretendieron eliminar de raíz la presencia extranjera; quemaron los cuerpos de los misioneros ya difuntos junto con buena parte de los objetos litúrgicos que había en la misión. Las comunidades aborígenes consideraban perturbadora la presencia de los padres y pretendían recuperar su autonomía.

Después de haber pagado un precio muy alto por su evangelización y luego de muchos fracasos, finalmente los jesuitas lograron ganarse el afecto de los indios. Cuando salieron al exilio, el 3 de febrero de 1768, según un cronista de la orden, los indios “mostraron con lágrimas su sentimiento de que se les fueran sus padres, y especialmente al salir de las misiones fueron tantos sus llantos y gritos que no podía dejar de enternecerse el corazón más duro”.

Las reducciones jesuitas en Sudamérica

En varios países, los jesuitas se lanzaron desde principios del siglo XVII a la empresa evangelizadora con la idea de armonizar la evangelización y la promoción humana mediante una formación integral de los indios. Lo realizaron en varias zonas de Sudamérica. Una de ellas, la más conocida, es un extenso territorio de 750 000 km² que incluía el actual sur y este de Paraguay, la región noreste de Argentina, casi todo el sur de Brasil y la mitad de Uruguay. Los padres jesuitas con su sistema de comunidad reunieron allí más de cien mil indígenas, en su mayoría guaraníes, creando unos treinta pueblos conocidos como reducciones. Estas iniciativas representaron una experiencia económica y sociocultural única en la historia de los pueblos. Fueron, sobre todo, un intento de evangelización en conformidad con el espíritu de la orden.⁴⁴

Los pueblos se formaban con construcciones que rodeaban a una gran plaza central. La iglesia era el edificio más importante, así como los colegios que había junto a ella, en donde se adoctrinaba a los nativos y servían al mismo tiempo para vivienda y depósito de alimentos. Otros edificios eran la casa de los indios y la de Coty Guazu o Casa Grande, donde vivían los huérfanos

⁴⁴ Respecto de esas reducciones jesuitas, un libro básico es el coordinado por Manuel Marzal y Sandra Negro (coords.). *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Ediciones Abya-Yala, 1999.

y las viudas. Además había talleres donde se desarrollaban actividades culturales, artísticas y religiosas. Al lado estaba el cementerio, donde los indígenas seguían, como antaño, venerando a sus antepasados. Además poseían huertas en las que cultivaban los productos que abastecían al pueblo, y campos donde pastaba el ganado que proporcionaba carne.

Para llevar a cabo su empresa evangelizadora, la Compañía de Jesús tuvo que superar dos grandes obstáculos: el cultural y el de la defensa de los indios de las agresiones externas. Para el primer reto, los misioneros tuvieron que tomar en cuenta culturas que no tenían el nivel de civilización que habían encontrado en México con los mexicas y los mayas. Los jesuitas supieron adaptarse. En el segundo reto, se enfrentaron con los egoísmos e intereses encontrados de los colonizadores tanto españoles como portugueses. A pesar de los escollos, la experiencia jesuita con los guaraníes fue exitosa, ya que el sistema de reducciones mantuvo a los soldados y colonos alejados de ellas, y sobre todo eliminó así totalmente el servicio personal que abrumaba tanto a los indios. También se mejoró el modo de ser guaraní que se benefició de la riqueza potencial de la tierra, de la cual pudieron obtener ganancias.

Cuando los jesuitas fueron expulsados de la zona en 1777, dejaron detrás de sí los edificios de las misiones que hoy se visitan, pero de algunos de ellos no quedan más que ruinas, y sobre todo dejaron indios desprotegidos y cristianizados en parte. Continúa presente la obra evangelizadora en la memoria colectiva de los distintos países: tanto en Paraguay como en Argentina existen departamentos que llevan el apelativo de *Misiones*.

Presencia de los jesuitas hoy en América Latina

En la actualidad, de los 19 216 jesuitas –repartidos en 50 países–, unos tres mil se hallan en América Latina (500 en México). Los jesuitas han asumido la mundialización y la mezcla de las culturas, y ven un gran parecido entre nuestra época y la de sus fundadores. Continúan manifestando el mismo gusto por lo universal, a la par que siguen defendiendo los valores culturales locales de cada región y pugnan por una extrema libertad de compromisos. En Brasil, Nicaragua, El Salvador y México, entre otros países, los jesuitas fueron los grandes promotores de la teología de la liberación y hasta han llegado a criticar a la Iglesia oficial por traicionar a los pobres. Al mismo tiempo que han

denunciado toda situación opresiva provocada por el racismo o la pobreza, han mantenido su experiencia misionera en una dinámica de inculturación que supone la inmersión del evangelizador en una cultura ajena hasta sacrificar la propia. Efectivamente, los jesuitas de hoy actúan en la línea de las grandes orientaciones de sus fundadores.

En 2008, la Congregación general de la Compañía de Jesús eligió en Roma a su nuevo jefe, a quien se suele llamarle “papa negro” o “general de la Compañía”. En medio de la crisis de vocaciones religiosas que afecta a la orden, los jesuitas reflexionan en su porvenir y buscan una nueva definición de su identidad. En América Latina se dedican esencialmente a la educación y a la evangelización en parroquias. En América Central y México, los 1 420 miembros de la orden rigen 13 universidades, 44 escuelas y 177 parroquias. En el cono sur, 1 530 miembros tienen bajo su responsabilidad varias universidades y 67 escuelas primarias y secundarias que agrupan más de 81 000 alumnos.

V. LA INQUISICIÓN EN AYUDA DE LA EVANGELIZACIÓN

EL SANTO OFICIO FRENTE A LOS MORISCOS DE ESPAÑA

La actuación de la Inquisición contra los moriscos

En el siglo XVI, religión y política estaban estrechamente relacionados, de manera que sus diferentes elementos se interpenetraban. Bajo los Austrias, las manifestaciones heréticas se asimilaban a desórdenes sociales. Se consideraba que los herejes formaban parte de un grupo de perturbadores que buscaban crear complicidades o conjuraciones. De modo que la Iglesia y la corona iban a luchar de manera conjunta contra cualquier desviación en la ortodoxia católica.

El total de procesados a lo largo de toda la historia de la Inquisición en España no fue superior a los 150 000. De ellos, 50% fue por su origen judío, 12% morisco, 30% por delitos ideológicos y 8% por otro concepto.¹

La represión antimorisca se sitúa esencialmente entre 1560 y 1610. En estos años se conserva la serie prácticamente completa de los registros de *causas de fe*, una especie de resumen de la nómina de todos los procesados en cada tribunal. Los estudiosos han podido precisar la tipología delictiva. Sobre un total de 49 092 procesados, los cristianos nuevos juzgados fueron 5 007 judaizantes y 11 311 moriscos; es decir, los moriscos ocuparon en la represión el primer lugar. Pueden señalarse tres periodos de fuerte actividad antimorisca:²

¹ Gracias a los trabajos de Jaime Contreras se tienen estadísticas precisas acerca de las causas de fe en la Inquisición española. Véase particularmente: "Las causas de fe en la Inquisición española, 1540-1700, análisis de una estadística". *Símpoio interdisciplinario de la Inquisición medieval y moderna*. Copenhague, 5-9 septiembre de 1978.

² Ricardo García Cárcel. *La Inquisición*. Madrid: Anaya, 1990, pp. 54-55. Los historiadores, especialmente españoles y franceses, hicieron del tema inquisitorial uno de sus temas predilectos en los últimos decenios del siglo XX. Ya los moriscos y la Inquisición no tienen secretos para ellos. Se estudiaron

El primero, de una duración de doce años, va de 1560 a 1572. Una parte corresponde a la acción represiva del tribunal de Granada, relacionada con el ambiente que reinaba en esa región fuertemente islamizada, y otra parte, a la acción de los tribunales de Zaragoza y Valencia.

El segundo momento se sitúa de 1576 a 1593. Es durante este periodo de 17 años cuando la represión de la minoría morisca alcanzó su apogeo. Es la época en que los objetivos religiosos y políticos de España parecían confundirse. Los jueces de la fe, al igual que los dirigentes, estaban obsesionados por la idea de una nueva sublevación morisca, relacionada esta vez con la progresión otomana en el Mediterráneo.

El tercer momento de la represión inquisitorial va de 1602 a 1610, es decir, que ocupa los años que precedieron la expulsión. En esta fase, la Inquisición intervino de manera muy puntual para dismantelar grupos de moriscos que todavía resistían.

Hay que precisar, sin embargo, que la represión inquisitorial no fue idéntica en los lugares de fuerte concentración morisca y en las regiones de escasa población.

Dos tribunales ejercieron una acción represiva continua hacia ellos, el de Zaragoza y el de Valencia. La vigilancia de esa minoría vino a ser, a partir de 1560, su verdadero motivo de existir. Algunas cifras muestran su extremo rigor: los moriscos de Zaragoza y Valencia representan respectivamente 60% y 73% del total de los condenados por la Inquisición.

De 1560 a 1615, unos diez mil moriscos fueron perseguidos por la institución. De ellos, 2 400 fueron condenados por el tribunal de Zaragoza y 2 500 por el tribunal de Valencia. Lo que significa que esos dos tribunales juzgaron más o menos la mitad de todos los condenados moriscos. Ese porcentaje se explica por la tasa tan alta de la población morisca que vivía en esas regiones: en Aragón representaba una quinta parte de la población y en Valencia, una tercera parte.

Ahí, los moriscos mostraron una inmensa capacidad de resistencia favorecida por su gran número y, sobre todo, por su organización en aljamas

los moriscos en relación con cada uno de los tribunales inquisitoriales: el de Cuenca (Mercedes GarcíaArenal) de Valencia (Ricardo García Cárcel, Rafael Carrasco), de Toledo (Jean-Pierre Dedieu), de Granada (Bernard Vincent) etc. Se podrán consultar referencias a su obra en la bibliografía. También se publicó una obra colectiva de síntesis con los mejores especialistas: Cardaillac (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition...*

muy bien estructuradas, en las cuales eran muy solidarios. Allí, la Inquisición fue eficaz en contra de ciertas personalidades, pero nunca logró actuar contra grupos tan bien organizados, en los que los traidores eran eliminados de la manera más radical.

En Valencia, los moriscos consiguieron primero un plazo de tolerancia de cuarenta años (acuerdos confirmados en 1542 por un periodo de 17 años). De hecho, los moriscos salieron por primera vez en un auto de fe en 1568 “por alfaquíes, enseñadores y dogmatizadores”. Y en 1571, después de la sublevación de Granada, los moriscos obtuvieron otro acuerdo, financiero esta vez, en el cual la Inquisición se comprometía a no confiscar sus bienes y los moriscos a pagar una multa de 50 000 sueldos anuales.

Numerosos edictos de gracia siguieron, más ineficaces los unos que los otros. A pesar de todos esos intentos de conciliación, las estadísticas que proporcionan los historiadores (Carrasco, Contreras, García Cárcel) muestran todo el rigor de esos dos tribunales: en Zaragoza, 60% de los moriscos juzgados fueron reconciliados y casi 4% perecieron en la hoguera. Las cifras para Valencia son de casi 53% y 1.6 por ciento. Se comprueba pues que en Valencia, aunque fuera una región más islamizada, el Santo Oficio se mostró menos agresivo que en Aragón, tal vez porque las comunidades valencianas supieron utilizar al máximo su localización geográfica (muchos vivían en regiones montañosas y de acceso difícil) y encontrar aliados muy eficaces en el clero y en la nobleza.

En Valencia, la Inquisición se ensañó con la aristocracia morisca, ese grupo reducido de propietarios muy ricos que formaban la élite. La estrategia consistió en obtener su colaboración para, por medio de ellos, ganarse la masa de la población. Para eso, intentó seducirlos mostrándoles las ventajas de la integración. Aquellos que se negaron fueron severamente castigados, deshonorados y empobrecidos.

Los historiadores suelen citar algunos procesos ejemplares como el de Cosme Abenamir, descendiente de la alta nobleza mudéjar. El Santo Oficio intentó atraerlo haciéndole familiar de la Inquisición. Pero fue un fracaso: don Cosme fue acusado de “vivir como moro”, así que en 1567 se empezó contra él un proceso. Poco después fue liberado bajo fianza pero siguió viviendo bajo la amenaza inquisitorial durante doce años, hasta 1579, año en que la Inquisición, al comprobar su buena disposición, lo absolvió. En su confesión

declaró: “Que le pesa de haber nacido en casa de moros, y de padres moros y quisiera mucho haber nacido de Cristianos Viejos, porque fuera mejor para su ánima y para su cuerpo; que su madre le enseñó que había de hacer la zala y ayunar los meses de Ramadán”. Este proceso se sitúa en un momento de gran actividad inquisitorial. En Valencia, entre 1575 y 1580, fueron juzgadas 339 causas de moriscos y 7 de ellos fueron entregados al brazo seglar para ser quemados.

En las regiones donde los moriscos estaban más diseminados entre la población cristiana, la Inquisición adoptó una estrategia totalmente diferente. Es el caso de Castilla la Nueva donde los moriscos antiguos no representaban más que 2% de la población. J. P. Dedieu estudió el caso de Daimiel que es muy ilustrativo.³ Entre 1538 y 1545 la comunidad morisca del pueblo estaba constituida por unas quinientas personas; representaba 10% de la población. Era muy minoritaria y en vía de asimilación.

En 1538 llegó al pueblo un inquisidor que recibió varias denuncias, pero los moriscos parecían muy solidarios. Finalmente el inquisidor se enteró de varias prácticas islámicas suscitando la confesión de algunos eslabones débiles de la comunidad. El tribunal rompió así la cohesión de la comunidad e introdujo en el espíritu de cada uno de los miembros la sospecha frente a los demás.

A partir de allí, los moriscos tomaron conciencia de su impotencia frente a la sociedad cristiana que podía romper cuando quería y como quería la solidaridad morisca. Las minorías sólo podían elegir entre el aniquilamiento programado de su comunidad y la asimilación. Muchos escogieron esta alternativa. En 1610, en su intento de escapar a la expulsión, varios lo lograron al igual que otras comunidades manchegas.⁴

Sin embargo, hay que señalar que la llegada de los granadinos deportados (1570-1572) vino a frenar esta tendencia a la asimilación y a agravar la oposición entre las dos comunidades: únicamente en el distrito de la Inquisición de Toledo vinieron a instalarse unas quince mil personas fuertemente islamizadas.

En el cuadro que se presenta a continuación salta a la vista el grado de severidad de cada tribunal, con ciertas variaciones según las fechas. Valencia y

³ Jean-Pierre Dedieu. “Les morisques de Daimiel et l’Inquisition”. *Les morisques et leur temps. Table Ronde Internationale 4-7 juillet 1981*. Montpellier: CNRS, 1983, pp. 493-522.

⁴ Véase Trevor Dadson. *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XV al XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada e reintegrada*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2007.

Zaragoza se destacan, como ya se comentó, y también Granada en el periodo de la sublevación de las Alpujarras.

**Moriscos procesados por siete tribunales del Santo Oficio.
Porcentaje sobre el número total de causas**

Años	Valencia	Zaragoza	Cuenca	Toledo	Murcia	Córdoba	Granada
1566-1575	55	36.6	20.6	10.8	27	25.5	68.1
1576-1585	66.6	69.9	13.3	8.2	42.1	31	35
1586-1595	84	53.5	9	10.7	51.1	13	2.5
1596-1605	74.6	64.6	20.2	18.2	22.7	Sin dato	Sin dato
1606-1615	80.6	60	18	25.2	16.8	Sin dato	Sin dato

Fuente: Rafael Carrasco. *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*. Barcelona: Ediciones Destino, 2009, p. 200.

Las penas infligidas por el Tribunal y su alcance

El Santo Oficio administraba tres tipos de penas a los culpables: las espirituales, las corporales y las pecuniarias. La más grave era la pena capital, o sea, la condena a la hoguera. Se aplicaba a los convencidos de herejía en materia grave, en especial a los dogmatizadores y pertinaces. Se entregaba al condenado a la justicia seglar para que ejecutara la sentencia. De los 10 000 moriscos que fueron juzgados por los tribunales entre 1540 y 1615, 252 moriscos (72 mujeres y 180 hombres) fueron quemados. Jeanne Vidal en su libro mostró cómo esos moriscos representaban al grado extremo de la oposición a la sociedad cristiana.⁵ Fue el punto extremo, por una parte, de la resistencia y, por otra, de la opresión. Si el condenado había fallecido en la cárcel o había huido, se le relajaba “en estatua”. Curiosamente, el número de relajados en persona fue el mismo que el de relajados en estatua.

La reconciliación, impuesta a la gran mayoría de los acusados, era en teoría la vuelta del pecador al seno de la Iglesia, después de cumplir su penitencia. En la práctica era, después del suplicio de la hoguera, el castigo más severo aplicado por el tribunal ya que, en el curso de la ceremonia, el penitente era condenado a otras penas, entre ellas la confiscación de bienes y la cárcel o las

⁵ Jeanne Vidal. *Quand on brûlait les Morisques 1544-1621*. Nîmes: Imprimerie Barnier, 1986.

galeras o el destierro. La confiscación procedía en la gran mayoría de los casos, de manera que si un condenado sólo recibía la pena de cárcel para unos meses, al salir no tenía más perspectiva que la de ir a mendigar por las calles para poder sobrevivir. En Zaragoza, 60% de los procesados fueron reconciliados y en Valencia 53%.

Cuando no se lograba probar plenamente la acusación de herejía, se condenaba al reo a la abjuración *de vehementi* si las sospechas de culpabilidad eran grandes, mientras que a los levemente sospechosos se les hacía abjurar *de levi*. De los moriscos aragoneses 30% obtuvo esa penitencia y de los zaragozanos casi 23%.

A esas penas espirituales se añadían penas corporales. Además de la relación se condenaba a la “prisión perpetua” (de hecho, limitada a tres años), al destierro o a galeras. Además, la gran mayoría de los moriscos, para la edificación del pueblo cristiano, tenían que desfilar en los autos de fe públicos con hábitos de penitentes y la indicación del motivo de su condena. Se podían organizar también desfiles vergonzosos por la ciudad; los reos iban montados en un asno, recibiendo durante el recorrido cierto número de latigazos.

Por fin, se daban las penas pecuniarias que iban desde la confiscación total pronunciada en principio en caso de relajación o de reconciliación, hasta la confiscación parcial. El condenado podía beneficiarse de la reducción de pena, cuando colaboraba con el tribunal. Las confiscaciones se hacían a nombre del rey y beneficiaban a su tesoro. Una parte serviría para el mantenimiento del tribunal. Además existía toda una serie de multas en función de la fortuna de cada acusado.

El cuadro siguiente permite comprobar la diferencia de severidad entre los tribunales:

Sentencias pronunciadas contra los moriscos
en seis tribunales del Santo Oficio (1565-1620).
Porcentaje sobre el número total de moriscos procesados

Sentencias	Valencia	Zaragoza	Cuenca	Murcia	Córdoba	Granada
Quemados vivos	1.6	3.7	2.3	4.9	4.4	2.1
Reconciliados	52.7	60.1	62.8	41.2	77.2	72.3
Penitenciados	29.4	22.6	29.6	33	14	14.6
Absueltos, suspensos	14	13.4	4	20.3	Sin dato	Sin dato
Tortura	28	40.1	43	Sin dato	Sin dato	Sin dato
Galeras	24	27	25	Sin dato	Sin dato	Sin dato

Fuente: Carrasco, *Deportados en nombre de Dios...*

La Inquisición, factor de marginalidad social y económica

La ambigüedad fue la primera característica de la Inquisición. Primero, por su carácter institucional estaba en la encrucijada de las dos fuentes del poder: la Iglesia y el Estado. Segundo, por el papel que desempeñaba quería ser unificadora en torno de la Verdad, es decir, un medio de integración y de reconciliación de los extraviados. Pero en realidad, como se verá a continuación, fue un instrumento de marginalización.

El tribunal quería ser el instrumento de una reconquista espiritual, es decir, rematar la obra de reconquista militar y territorial. Convertir a los mudéjares en cristianos nuevos era emprender una obra de largo plazo, hacer obra de paciencia; era adoptar un comportamiento muy diferente del que caracterizó a los inquisidores. Los fracasos repetidos de las campañas de evangelización hicieron perder las ilusiones que habían podido manifestarse en los tribunales en la primera mitad del siglo XVI. En la segunda mitad, el Santo Oficio actuó como un instrumento de represión, siendo su acción marginalizadora desde un punto de vista social y económico.

Se ha dicho que el Santo Oficio era “la memoria de la vergüenza”. El condenado era ante los ojos de la sociedad veterocristiana una mancha que se perpetuaba generación tras generación. El sambenito era una señal de

infamia; en el momento en que se autorizaba al reo quitárselo quedaba expuesto en la iglesia de origen del condenado con la mención explícita del nombre y de la culpa. En 1561, el inquisidor general recordó que era indispensable renovar los hábitos desgastados por el tiempo “porque siempre haya memoria de la infamia de los herejes y de su descendencia”.

Los descendientes de los relajados y de los reconciliados eran inhábiles; las autoridades declaraban que eran “infames por derecho”. Se les prohibía llevar vestidos de seda o de terciopelo, joyas, armas, subir a caballo, entre otros. Algunas profesiones les estaban prohibidas: no podrían ser médicos, apotecarios, juristas, vendedores de telas, carniceros. Los que seguían ejerciendo esos oficios recibían fuertes multas. Muchos de esos moriscos declarados inhábiles e imposibilitados de ejercer sus actividades profesionales conocerían la miseria.

Es decir, la marginalización económica corría a la par de la marginalización social. Gracias a los trabajos recientes de los historiadores se conoce el precio que tuvieron que pagar los moriscos frente al Santo Oficio que actuó como predador.⁶ La sangría inquisitorial en la fortuna morisca tomó proporciones exorbitantes. En Valencia, por ejemplo, los moriscos que negociaron en 1571 con las autoridades una “concordia” para que ya no se les aplicara la confiscación de bienes, se comprometieron a pagar anualmente la suma de 50 000 sueldos de moneda valenciana, o sea, 2 735 ducados de moneda de Castilla. Este tributo se colectaba en las aljamas a prorrata de las fortunas.

Además de eso, cada reconciliado recibía una multa de diez ducados. Los condenados podían proponer a la apreciación de los jueces donativos que les permitirían reducciones de penas. Si se añade a esas condenas financieras los gastos de captura y de estancia en la cárcel, el costo medio para un morisco de su paso por la cárcel representaba unos 100 ducados; suma enorme para la gran mayoría, ya que para la mitad de ellos representaba la totalidad de sus bienes. Esto significa que la condena por la Inquisición suponía la ruina familiar y la miseria.

De todo aquello pueden deducirse los sentimientos de miedo y de odio que experimentaron, como enseguida se verá, los moriscos frente al tribunal.

⁶ Rafael Carrasco proporciona datos muy interesantes sobre lo que representó la represión de los moriscos valencianos y zaragozanos en términos de finanzas, *“Les Morisques et l’Inquisition...”*, pp. 207-214.

Los reproches de los moriscos a la Inquisición

Cuando después de la expulsión los moriscos recobraron su libertad de expresión, opinaron en múltiples ocasiones en sus manuscritos respecto de la Inquisición. Siempre lo hicieron en el tono de la diatriba por no encontrar palabras suficientemente fuertes. Los inquisidores eran “lobos robadores sin bondad, su oficio es soberbia y grandía y sodomía y lujuria y blasfemia y rene-ganza y pompa y vanagloria y tiranía y robamiento y sinjusticias”.⁷

El primer reproche que dirigieron a la Inquisición fue el de buscar, mediante sus exigencias, su condena eterna. En efecto, para ser reconciliados cuando eran acusados de “mahometismo”, debían jurar que “abandonaban el error” y que aceptaban por adelantado toda penitencia del tribunal. Debían además comprometerse a ayudar a la Inquisición en su lucha contra la herejía: “y las herejías que dellos supiere las notificaré a cualquier inquisidor de la herética pravedad”, decía el formulario. Así, no sólo se les condenaba por profesar doctrinas erróneas, sino también se hacían culpables del crimen de complicidad. Por eso llamaban a la Inquisición “el tribunal del Diablo” y afirmaban que los inquisidores eran los aliados del demonio. Un emigrado a Túnez habla de los “ynfieles ynquisidores, pues con su diabólico estilo eran jueces de las almas y querían apremiarlas por fuerza a seguir su maldita y endemoniada seta sin fundamento”.⁸

El segundo reproche que hicieron a la Inquisición fue su rapacidad. El mismo morisco ya citado, autor del manuscrito S2, escribió: “Y con su rigurosa justicia y cruel Inquisición, a fuerza de rigor y castigos nos tenían tan sujetos y aniquilados, quemando a nuestros deudos y amigos, usurpando las haciendas con crueldad y tiranía”.⁹ De la misma manera, Jerónimo de Rojas, tendero toledano, se quejó de esta forma: “por cualquier cosita en que los cogen, no quieren más en este santo tribunal que quitarles la hacienda”.¹⁰

⁷ Cit. por Julio Caro Baroja. *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de historia social*. 2ª ed. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976, p. 25.

⁸ Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid, ms S2, f. 5r. El texto está publicado en francés por Henri Piéri en su artículo “L'accueil par des tunisiens aux morisques expulsés d'Espagne: un témoignage morisque”. Mikel de Epalza y Ramón Petit. *Études sur les morisques andalous en Tunisie*. Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales, 1973.

⁹ Ms S2, Biblioteca de la Academia de la Historia, Madrid, f. 5r.

¹⁰ AHN, leg. 197, n. 5.

Cuando los inquisidores detenían a un sospechoso de “herética pravedad y apostasía”, simultáneamente, todos los bienes del detenido eran confiscados. El embargo era definitivo en caso de condena grave, relajamiento o reconciliación. Hay que mencionar que la Inquisición granadina se apoderó anualmente de los bienes de 70 moriscos. Garrad señala que la actividad de la Inquisición fue en aumento hasta alcanzar su punto máximo en los cinco años que precedieron el levantamiento de las Alpujarras, por lo que fue una de las causas inmediatas de la rebelión morisca.¹¹

Los moriscos concluyeron esa serie de reproches con el de barbarie, el cual en su mente los resumía todos. Acusaban a la Inquisición de cometer los peores horrores con el fin de conseguir ahogar en ellos todo vestigio de su pertenencia al islam y de no retroceder ante ningún medio y ninguna crueldad:

Y era fuerza mostrar lo que ellos querían porque de no hacerlo nos llevaban a la Inquisición, adonde, por seguir la verdad, éramos privados de las vidas, haciendas, y hijos, pues en un pensamiento estaba la persona en una cárcel oscura, tan negra como sus malos intento adonde los dejaban muchos años para ir consumiendo la hacienda que luego, secrestando, comiendo ellos della y decían en justificación, y era la capa de sus malas y traidoras entrañas; y los hijos, si eran pequeños, los daban a criar para hacerles como ellos herejes y, si grandes, buscaban cómo poder huir y demás desto, procuraban arbitrios para acabar con esta nación.¹²

*Conclusión: la Inquisición, un agravante
en las relaciones entre dominantes y dominados*

La Inquisición fue una máquina impresionante contra los moriscos. Proponiéndose la reducción de la resistencia morisca a la asimilación, se convirtió, a instancias de los poderes reales y eclesiásticos, en un brutal instrumento represivo que no hizo más que agravar el divorcio entre las dos comunidades. Quiso hacer de los moriscos cristianos auténticos y convencidos: no sólo quiso hacerlos entrar en una nueva organización social y religiosa, sino que además pretendía granjearse su adhesión sincera. Sondeaba las mentes y los

¹¹ K. Garrad. “La Inquisición y los moriscos granadinos (1526-1580)”. *Bulletin Hispanique*. Burdeos, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, vol. LXVIII. núm. 1 y 2, 1965, pp. 63-77.

¹² Ms S2, f.10vº.

corazones: el morisco era juzgado mal cristiano si no practicaba o practicaba poco, y si iba a los oficios, se pensaba que lo hacía únicamente por miedo al castigo y no por devoción. Así, Juan Machín, morisco de Benaguacil, en el Reino de Valencia, “no ha querido ir a la misa los días de domingo y fiestas de guardar, e si algunas veces havia ido a oirla, havia sido por miedo de la pena que está puesta, se presumía que si no fuera por la pena, no fuera a oirla”.¹³

Pensaba la institución que los recursos que tenía en su poder, tales como la eficacia de sus métodos, su estructura centralizada, sus posibilidades de vigilancia e intervención, le permitirían conseguir su propósito. Pero los resultados fueron decepcionantes. Los moriscos se alejaron cada vez más al no aceptar la presión que el tribunal ejercía sobre sus hombros. Esos métodos eran para ellos insoportables: no aguantaban el clima de fanatismo que se desarrollaba mediante sus actuaciones. Los autos de fe, por ejemplo, eran escenas terribles que les permitían tomar conciencia, como sencillos espectadores o participantes directos, de cuán alejados estaban de los ideales de la sociedad cristiana que se afirmaban en esas ceremonias.

Tampoco soportaban las penas que caían sobre ellos, ni esa voluntad de quitarles la honra. Esas penas infamantes, al igual que los prejuicios de la limpieza de sangre hacían de ellos sujetos de segunda categoría. A este propósito, el licenciado Pedro Fernández de Navarrete escribió en su *Conservación de Monarquías y discursos políticos*:

Con todo eso me persuado a que si antes que éstos hubieran llegado a la deseperación que les puso en tan malos pensamientos se hubiera buscado forma de admitirlos a alguna parte de honores sin tenerlos en la nota y señal de infamia, fuera posible que por la puerta del honor hubieran entrado al templo de la virtud y al gremio y obediencia de la Iglesia Católica sin que los incitara a ser malos el tenerlos en mala opinión.¹⁴

De modo que la Inquisición no pudo alcanzar su meta; al contrario, los moriscos humillados reforzaron la solidaridad en sus aljamas, cimentaron la cohesión de todos en torno de sus alfaquíes y otros responsables. Cada vez aparecía más a las claras que estaban enfrentados, sin posibilidad de acerca-

¹³ Archivo de la Inquisición de Cuenca, leg. 250, núm. 3376.

¹⁴ Pedro Fernández de Navarrete. *Conservación de monarquías y discursos políticos*. Madrid: s.e., 1626, p. 51.

miento, dos sistemas que regulaban de manera incompatible la vida de unos y otros.

Así fue como la Inquisición y los que representaban a la institución fracasaron rotundamente. No pudo más que constatarse que la situación estaba bloqueada: las consignas de represión de los dominantes ya no surtían efecto. A pesar de los estragos que los inquisidores provocaron en la cultura de los dominados, no hubo manera de destruirla. Llegó pues el momento en que se impuso la única solución posible: la separación de las dos comunidades, que se concretó en la expulsión de los moriscos.

EL SANTO OFICIO Y LOS INDIOS

El nacimiento y evolución de los tribunales

La acción inquisitorial en América Latina se divide en grandes periodos. Primero, el Santo Oficio de la Inquisición fue una institución episcopal. Los obispos ejercieron facultades inquisitoriales como jueces eclesiásticos ordinarios encargados de enfrentarse a la herejía en las Indias. El 22 de julio de 1517, el cardenal Ximénez de Cisneros, inquisidor general de España, delegó expresamente facultades inquisitoriales a todos los obispos de Indias para que se ocuparan de castigar a los herejes. Dos años más tarde, en enero de 1519, el nuevo inquisidor general, Alonso Manrique, delegó a su vez autoridad en el obispo de Puerto Rico, Alonso Monso, y el viceprovincial de la orden dominica en las Indias, fray Pedro de Córdoba, para que establecieran inquisiciones.¹⁵

En este primer periodo (1517-1571) dos personas destacadas recibieron nombramiento de inquisidores apostólicos, pero su designación especial procedente de la Suprema de Madrid no marcaba una real diferencia entre sus actividades y las actividades inquisitoriales episcopales. Se trataba de Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México (1527-1548), y del visitador general Francisco Tello de Sandoval (1544-1547).

El segundo periodo empezó en 1569 cuando cesaron las actividades inquisitoriales episcopales. En efecto esta institución, por los excesos cometidos, fue substituida en aquella fecha por dos tribunales del Santo Oficio de la Inquisición, uno en la Ciudad de México y otro en Lima.

¹⁵ José Toribio Medina. *La primitiva Inquisición americana, 1493-1569. Estudio histórico*. T. I. Santiago de Chile: Imprenta Elzevieriana, 1914, p. 76.

El 25 de enero de 1569, Felipe II estableció esos tribunales de México y Lima. Los dos tuvieron un ámbito jurisdiccional muy extenso. Desde el principio, los obispos, que llevaban casi medio siglo con plena potestad para juzgar los casos de herejía, estuvieron muy reacios a su establecimiento. El 25 de febrero de 1610, una real cédula de Felipe III creaba otro tribunal, el de Cartagena de Indias, también con jurisdicción muy amplia.

En los distintos tribunales, desde el principio fueron excluidos los indios que, con mucho, eran la gran mayoría de la población. Al haber sido creados en la coyuntura histórica del momento, la contrarreforma, nada extraño fue que muchos de los condenados fueran protestantes, especialmente luteranos. Fueron castigados bastantes casos de solicitantes y blasfemos.

Los indios y la Inquisición

Los misioneros, en la conversión y evangelización de los indios, se enfrentaron a problemas muy complejos. El principal era el número reducido de sacerdotes procedentes de las tres órdenes religiosas y la gran masa de indios que debían bautizar y evangelizar. Según la teoría más difundida, el indio había de ser bautizado en cuanto se le hubiera enseñado los rudimentos de la doctrina básica de la Iglesia. De hecho, durante las primeras décadas, el nivel de instrucción religiosa prebautismal y postbautismal quedó reducido a lo mínimo. Motolinía, refiriéndose a estos bautismos en masa, escribió: “Creo que después que se conquistó la tierra, lo que sucedió en 1521, hasta el momento en que escribo esto, que es el año de 1536, se han bautizado más de cuatro millones de almas”.¹⁶ Más tarde aumentaría la cifra a cinco millones y luego a nueve millones de bautismos. Se trataba de una empresa hercúlea. El mismo Motolinía comentaba que muchos de los sacerdotes que administraban el bautismo “a menudo eran incapaces de levantar la jícara con que bautizaban porque se les había cansado el brazo”.

Recuérdese lo difícil que fue en España la evangelización de 300 000 moriscos concentrados esencialmente en tres zonas importantes: Granada, Valencia y Aragón. La única lengua que usaban era el árabe y la evangelización duró aproximadamente un siglo. En América, los frailes tuvieron que

¹⁶ Se obtuvo esta cita y las siguientes de Richard E. Greenleaf. *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*. México: FCE, 1988, pp. 60-66.

enfrentarse a dificultades mucho más importantes: las lenguas indígenas eran múltiples y representaban una barrera. Tuvieron los religiosos, proporcionalmente mucho menos numerosos que en España, que inventar métodos de comunicaciones para facilitar la transmisión del mensaje evangélico. Además se pretendía enseñar a los indios las oraciones en latín, el *Pater Noster*, el *Ave María*, el *Credo*, la *Salve*. Los indios memorizaban sonidos y palabras, sin entender el sentido. Los intérpretes indios adquirieron un español tan imperfecto como el náhuatl de los clérigos.

De este modo la ambigüedad se impuso en la evangelización. ¿Cómo, en medio de tales circunstancias, podía perseguirse a esos neófitos llevados al seno de la Iglesia sin preparación o instrucción suficiente? La contestación, como se verá, la dio Zumárraga. Ya que los nativos recién bautizados vacilaban continuamente entre las dos religiones, lo que castigó el inquisidor fue la práctica de actos referentes a sus creencias antiguas. Fueron en efecto las prácticas paganas las que persiguió Zumárraga desde el principio del establecimiento de la Inquisición en México en junio de 1536. Como en España, el inicio de un proceso suponía una denuncia.

Tal fue el caso de un encomendero llamado Lorenzo de Suárez, que denunció a dos de sus indios de Tonacopán (actual estado de Hidalgo) por practicar la idolatría y ofrecer sacrificios al dios de la lluvia, Tláloc.¹⁷ Esos dos indios, llamados Tacátetl y Taníxtetl, fueron acusados por varios testigos de ser sacerdotes idólatras. Como tales, organizaban ceremonias en unas cuevas en las que se encontraron ídolos y máscaras; además estaban formando a dos jóvenes para que los auxiliaran en sus prácticas, quienes los acusaron de practicar sacrificios humanos y de ofrecer los corazones a los dioses. Inculparon también a su iniciador de transformarse en jaguar y en perro con la ayuda de pociones mágicas llamadas *patle*.

Cuando Zumárraga interrogó directamente a los dos sacerdotes por medio de intérpretes otomíes, supo de nuevas circunstancias que agravaron el caso. Tacátetl admitió tener varios hijos con su propia hija y dos esposas. Taníxtetl declaró que todos los jefes tenían ídolos ocultos. Los dos reconocieron sus pecados y pidieron misericordia.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 66-68.

Zumárraga promulgó penas para esos cristianos que habían reincidido en el paganismo. Los procesados fueron castigados públicamente para que sirvieran de ejemplo a la población: montados en burros, atados de pies y manos y desnudos hasta la cintura fueron llevados en un humillante paseo por las calles de Tlatelolco y de México. A lo largo del camino se les azotaba y un pregonero los precedía proclamando sus crímenes en español y en otomí. En el mercado de Tlatelolco se les infamó todavía más rapándoles el cabello y, frente a la muchedumbre reunida, fueron quemados ídolos de madera que les pertenecían. Luego, en el mercado de la ciudad de México, los ídolos restantes fueron destruidos.

Tacátetl finalmente fue confiado al guardián del monasterio de Tula, donde confinado por tres años sería instruido; mientras, su compañero recibiría instrucción religiosa durante un año en el mismo lugar. Se les prohibió regresar a su pueblo de Tenacopán y se les avisó que si volvían a practicar ritos antiguos les esperaba el castigo de la hoguera.

Procesos por hechicería

Zumárraga atacó particularmente a algunos hechiceros por el respeto que suscitaban entre los indígenas. Se suponía que hablaban con el diablo de quien heredaban sus brujerías y que gracias a ellas pretendían prever el futuro y podían transformarse en jaguar, león y perro. Es decir, que tenían sus naguales que les facilitaban muchas posibilidades de poder. Aquello les daba una gran influencia en el pueblo, de modo que transmitían con gran facilidad enseñanzas contrarias a la fe. Los frailes estimaban que eran efectivamente agentes demoniacos que impedían el proceso de cristianización. Nada extraño pues, que Zumárraga incoara varios procesos por hechicería contra indios. Los principales fueron unos indígenas llamados Océlotl, Mixcóatl y Papálotl.¹⁸

El primero, cuyo nombre era Océlotl en náhuatl y Ucelo en español, era adorado como un dios por sus numerosos seguidores. El mismo se declaraba inmortal y aseguraba que las nubes eran sus hermanos, parentesco que le permitía controlarlas. Tenía el don de la predicción y curaba enfermedades.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 68-72.

Agravaba su caso predicando contra la enseñanza de los frailes, al afirmar que un ciento de apóstoles habían bajado del cielo especialmente para incitar a todos a abandonar el cristianismo y regresar a las antiguas creencias.

Al no reconocer sus errores, el tribunal presidido por Zumárraga, inquisidor apostólico, lo condenó al exilio a España y a la prisión perpetua. Antes fue sometido a la vergüenza pública por las calles de la ciudad de México. Desde Veracruz un barco lo transportó a Sevilla y allí murió en la cárcel inquisitorial. Sus propiedades y todos sus bienes (entre ellos una gran cantidad de joyas) fueron embargados y vendidos por el Santo Oficio en marzo de 1537.

Aquel mismo año de 1537, de julio a diciembre, se desarrolló otro proceso contra dos cómplices de Océlotl. Es un hecho notable que muestra la completa asimilación de algunos indígenas. La denuncia procedió de un notable local, don Juan, cacique de Xinantepec, el cual pensaba que los acusados eran hermanos de Océlotl. El caso es que Mixcóatl se hacía pasar por Océlotl mismo. Papálotl y Mixcóatl difundían en los pueblos que visitaban un mismo mensaje, decían que tenían control sobre Tláloc que, a petición suya, podía mandar fuego, inundaciones, vientos y nieve para destruir cosechas, o al revés, mandar lluvias benéficas. De las poblaciones de las montañas, asustadas o agradecidas, recibían casas y tierras fértiles, ya que se les consideraba poseedores de poderes divinos. También eran conocidos como médicos y magos. En todas sus funciones de hechiceros se proclamaban rebeldes a la religión y a los frailes. Incitaban a los nativos a rechazar el bautismo y a negarse a aprender los artículos de la fe católica.

Los dos admitieron que durante tres años predicaron contra los frailes en la región de Tulancingo. Reconocieron sus brujerías y dijeron que el diablo los había engañado, por lo cual, arrepentidos manifestaron su deseo de ser buenos cristianos. El Santo Oficio les embargó sus propiedades, que eran muchas, y las vendió en su beneficio. La sentencia se dio el 15 de septiembre: fue relativamente ligera, ya que se tomó en cuenta su contrición. Además del paseo en burro por las calles de México, fueron trasladados a los pueblos donde habían predicado para que abjuraran públicamente sus pecados y las herejías que habían predicado. Luego empezaron un año de reclusión en el monasterio de Tulancingo para recibir la debida instrucción, y se les avisó que en caso de reincidir serían quemados en la hoguera.

Otro caso notable de hechicería fue el de una mujer llamada Ana, curandera de Xochimilco.¹⁹ Fue acusada de curar a enfermos efectuando hechicerías sobre los enfermos e invocando al dios de los hechiceros, Tezcatlipoca. Interrogada por Zumárraga se quejó de haber sido engañada por este dios. Dijo que estaba contrita y que durante ocho años había cumplido con los preceptos dados por los frailes, aunque reconoció que echaba suertes con maíces para saber de la salud de la gente.

Aunque era más supersticiosa que hechicera, Zumárraga decidió hacer de ella un ejemplo para que otras mujeres no se dedicaran a tales ocupaciones. Se la hizo cabalgar por las calles, se leyó públicamente sus faltas y castigo, el cual consistió en cien azotes propinados en la espalda desnuda. Se cumplió la sentencia el 15 de abril de 1538 y Zumárraga fue informado de la docilidad de Ana.

Procesos por idolatría

Entre los años de 1536 y 1540, el Santo Oficio se propuso encontrar y castigar a los idólatras. Los inquisidores pensaban que los ídolos escondidos debían ser destruidos. La destrucción era indispensable para el proceso de la cristianización ya que era el símbolo de la permanencia de las creencias antiguas. Sabían que los numerosos ídolos de Tenochtitlan se habían repartido y ocultado en varios pueblos de las provincias. Zumárraga o sus delegados iniciaron una gran campaña que concluyó en los años de 1539 y 1540 para encontrar los ídolos y castigar a los responsables de los escondites. Aquello dio lugar en esos dos años a cinco procesos famosos que llevan las mismas características.²⁰

Al principio, los indios fueron muy reacios en revelar los escondites, dado que los consideraban sagrados. Algunos llegaron a confesar su idolatría, pero no entregaron los ídolos. Sin embargo, los inquisidores se obstinaron en encontrarlos y practicaron la tortura contra los supuestos protectores de los ídolos. Por fin, el sistema de defensa de los idólatras cedió. En la mayoría de los casos arguyeron que los hechos que se les reprobaba se habían producido antes de su bautizo y que por eso, de ninguna manera, eran culpables ante el Santo Oficio.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 74-75.

²⁰ *Ibid.*, pp. 72-81.

El primero de esos procesos fue contra un vecino de la ciudad de México llamado Tlaytola, cuyo nombre cristiano era Miguel. Se le acusó de haber recibido en depósito los ídolos del templo de Huitzilopochtli. En mayo de 1540 fue llevado a la cámara de tortura y atado al potro de tomento. Se emplearon los garrotes tres veces, pero sin resultado. Zumárraga no quedó convencido. Ordenó que Miguel fuera encarcelado en el monasterio de san Francisco hasta que recordara dónde estaban ocultos los ídolos y que, mientras tanto, recibiera instrucción religiosa.

Otros dos procesos mantuvieron a la Inquisición en alerta en su búsqueda de ídolos escondidos y de idólatras. Uno fue iniciado por el vicario de Izúcar y comisario del Santo Oficio, fray Hernando de Oviedo, contra Tilanci, un indio del pueblo. Según varios testimonios de vecinos, antes de su conversión, Tilanci y su padre habían sido sacerdotes de la religión antigua. El acusado admitió que había sacrificado ocho muchachos a los dioses. Al preguntarle si conocía una cueva con ídolos ocultos afirmó que no tenía ningún conocimiento. El padre Oviedo sometió al reo a la tortura de agua. Al recibir el tercer jarro de agua mencionó algunos escondites. Después de comprobar la veracidad de sus afirmaciones, se confirmó que Tilanci había mentado. Se le envió a la ciudad de México para ser procesado por Zumárraga, pero al final se le concedió la absolución ya que no se pudo comprobar nada y los crímenes evocados pertenecían a la época anterior al bautismo.

El segundo proceso fue contra el cacique de Matlatán. Olmos fue el delegado de Zumárraga, allí enviado para investigar acerca de reportes de ídolos escondidos. Los criados del cacique confirmaron su acusación, pero no se halló nada. No obstante, siguió el proceso debido a que la personalidad del cacique pareció poco ortodoxa: tenía una veintena de concubinas y era un borracho empedernido. Celebraba las festividades de los dioses con sacrificios de pollos e impedía el bautizo de sus hijos. Olmos dictó la sentencia en octubre de 1540: se le rapó la cabeza y se azotó públicamente cien veces. Además se le obligó a asistir a la escuela para niños para que aprendiera el Credo.

Zumárraga finalmente investigó a Baltazar, cacique de Culiacán, ya que había rumores que a esas tierras habían sido llevados algunos ídolos indígenas, escondiéndolos en cuevas. Pero una vez más la investigación no dio ningún resultado. El obispo no se dio por vencido y siguió investigando. Recibió información de que algunos ídolos estaban ocultos en un pueblo llamado

Ocuituco. Envió a su visitador especial, Juan González, el cual, según las denuncias que recibió, orientó sus investigaciones hacia el cacique, su esposa Catalina y su hermano Martín. Obtuvo mucha información de los sirvientes del cacique que le atribuyeron numerosas culpas: tener ídolos ocultos a los que ofrecía sacrificios de sangre de pollo y adorar a las estrellas; además se atribuía el derecho de casar a parejas en ceremonias paganas y de haberse casado con su cuñada sin la dispensa correspondiente.

Él confesó que en la zona había muchos ídolos ocultos y gente que los enterraba, pero que no conocía los lugares. Asimismo, declaró haber casado parejas. Su esposa también negó conocer ídolos particulares, pero reconoció que tanto ella como su marido habían ofrecido sacrificios a los dioses. El visitador González mandó a los tres reos a la ciudad de México junto con algunos ídolos que logró embargar en la comarca. El 11 de octubre de 1539, Zumárraga pronunció la sentencia. Los tres tendrían que recibir cien azotes por las calles de México. Cristóbal tendría que cumplir tres años de trabajo forzado en una mina y Martín dos años. Formarían parte de una cuadrilla de presidiarios encadenados entre sí. Fueron sometidos a subasta pública en el zócalo de la ciudad de México y los dos fueron alquilados a Diego González, comerciante, que pagó por cada uno doce pesos de oro de minas anuales.

El gran rigor contra los dogmatizantes

Como se ha señalado antes, la gran preocupación de los frailes misioneros en su obra evangelizadora era doble: por una parte, la difusión del mensaje evangélico y, por otra, obrar para que desaparecieran todas las manifestaciones de la idolatría. El activismo misionero se ensañó particularmente contra las prácticas abiertamente anticristianas de algunos responsables de comunidades, particularmente los caciques que manifestaban un proselitismo antimisionero. La Inquisición actuó contra estos “dogmatizantes” nativos que defendían sus creencias antiguas, ya que no sólo impedían a su familia a recibir el bautismo sino que también incitaban a los indios a que regresaran al paganismo. Este rechazo fue particularmente evidente en los momentos de las sublevaciones. En el Mixtón, por ejemplo, y también en los lugares apartados donde la autoridad de un cacique podía ejercerse con impunidad.

Algunos procesos, especialmente en la ciudad de México, fueron abiertos contra dogmatizantes que recibieron castigo ejemplar y público para que la población conociera la gran infamia de dicha actitud. En mayo y junio de 1539, dos indios dogmatizantes, Marcos y Francisco de Tlatelolco fueron interrogados y luego sentenciados por Zumárraga.²¹

A Marcos, acusado de tener varias concubinas, se le encontró culpable de haber criticado las enseñanzas de los franciscanos al afirmar que habían inventado el sacramento de la confesión; además, se burlaba de su moralidad sexual que no cumplían. Finalmente confesó ser un dogmatizante. Tuvo que retractarse públicamente de sus declaraciones y fue desterrado a Tlaxcala por un periodo de dos años, recluso en un monasterio. Por su parte, Francisco admitió haber participado en conversaciones acerca de los frailes y sus enseñanzas, pero negó obstinadamente ser dogmatizante. Fue condenado a servir un año en el hospital para sífilíticos de la ciudad de México. Con estos dos procesos, el Tribunal quiso escarmentar a las poblaciones: los dos condenados abjuraron públicamente en un gran auto de fe público celebrado en Tlatelolco.

Pero el proceso más sonado fue, sin lugar a duda, el de don Carlos, cacique de Texcoco.²² Si este proceso se volvió tan célebre fue en razón de la personalidad del protagonista y por la excepcional severidad de la sentencia pronunciada, pero, sobre todo por la fuerza y la claridad de sus posturas que finalmente le condujeron a la hoguera. Don Carlos recibió el bautismo de manos de los primeros franciscanos llegados a México. Era nieto de Nezahualcóyotl, el rey poeta de Texcoco, del siglo xv e hijo natural del soberano de la ciudad en el momento de la conquista. Fue educado en el colegio recién inaugurado de Santa Cruz de Tlatelolco a partir de 1536.

Don Carlos fue denunciado ante el Santo Oficio en junio de 1539 como dogmatizador contra la fe. El denunciante fue un indio del pueblo vecino de Chiconautla. Allí, mientras los padres estaban organizando procesiones en periodo de sequía para obtener la ayuda del cielo, don Carlos se burló no sólo del rito sino también criticó las enseñanzas de los frailes y de los obispos. Varios testigos relataron a los inquisidores palabras suyas que aparecieron como una reivindicación de los valores indígenas, declarando que los nativos

²¹ *Ibid.*, pp. 85-86.

²² *Ibid.*, pp. 86-96.

tenían derecho de tener su propio modo de vida y vivir según las costumbres de sus antepasados.

Hacía observar que los franciscanos, los dominicos, los agustinos y los clérigos tenían su propia indumentaria y que no seguían todos la misma regla y se interrogaba: ¿por qué las costumbres de los indios no serían buenas para ellos? También hacía notar que los frailes no practicaban lo que predicaban y denunciaba su inmoralidad sexual y su libertinaje. Por el mismo motivo se castigaba a los indios mientras que los españoles podían vivir en concubinato o embriagarse.

La habilidad dialéctica que don Carlos había aprendido de los franciscanos y que ahora utilizaba a favor de los indios, debió de espantar a sus jueces y seguramente agravó su caso frente al tribunal; asimismo, no sólo se presentaba como un anticlerical declarado, además dogmatizaba contra el poder político de los españoles. Su denunciante refirió al respecto una arenga suya que debió de caer muy mal a los ojos del virrey Mendoza y de los miembros de la Audiencia que apoyaron a Zumárraga en sus investigaciones:

¿Quiénes son éstos que nos deshacen e perturban e viven sobre nosotros e los tenemos a cuestras y nos perturban? Pues aquí estoy yo y allí está el Señor de México, Yoanize, y allí está mi sobrino Tepazille, Señor de Tacuba, y allí está Tlachahuepantli, Señor de Tula, que todos somos iguales conformes y no se ha de igualar nadie con nosotros; que ésta es nuestra tierra y nuestra hacienda y nuestra alhaja y nuestra posesión y el Señorío es nuestro ya nos pertenece. Y quien viene aquí a sojuzgarnos, que no son nuestros parientes ni de nuestra sangre y se nos iguala, pues aquí estamos y no ha de haber quien haga burla de nosotros...

Además, la información reunida, definió todavía más la personalidad de don Carlos, agravando su caso. En una de las casas del cacique se encontraron ídolos escondidos entre los que se hallaban Quetzalcóatl, Tláloc y Coatlicue. Bien aparecía don Carlos como un enemigo de la fe: Antonio, el hijo de don Carlos, tenía prohibido ir a la iglesia. No sabía santiguarse ni recitar el *Pater Noster*, el *Credo* o el *Ave Maria* y, además, tenía concubina.

Finalmente, el 28 de noviembre de 1539, don Carlos fue condenado como hereje dogmatizador a ser quemado en la hoguera. En un auto celebrado dos

días después fue conducido al cadalso del zócalo donde se encontraba gran parte de la población de México y de Texcoco, además del virrey Mendoza, los miembros de la Audiencia y Zumárraga. En el último momento se arrepintió y dirigió unas palabras a la muchedumbre, animándola a convertirse a la nueva religión. A pesar de su confesión tardía no se le perdonó la vida. Fue entregado a las autoridades civiles que ejecutaron la sentencia.

La ejecución de don Carlos suscitó muchas protestas en los círculos oficiales de España. En 1540, el Consejo, escarmentado y alerta por la inusitada dureza de Zumárraga, le escribió severamente para que no incoase más procesos a los indígenas y ni siquiera se les molestase.

LA INQUISICIÓN EN PERÚ Y EN CARTAGENA DE INDIAS

En Perú, una Inquisición que no dice su nombre

El decreto del 30 de diciembre de 1571 declaró que los indios dejaban de pertenecer al fuero inquisitorial y sólo dependerían en adelante del obispo en lo referente a moral y a fe.²³ Entre las instrucciones que acompañaron la institución inquisitorial en las Indias venían unas que delimitaban claramente la dinámica del Santo Oficio:

Item, se os advierte que por virtud de vuestros poderes no habéis de proceder contra los indios del dicho vuestro distrito, porque por ahora hasta que otra cosa se os ordene, es nuestra voluntad que sólo uséis de ellos contra los cristianos viejos y sus descendientes y las otras personas contra quienes en estos reinos de España se suele proceder, y en los casos de que conociereis, iréis con toda templanza y suavidad y con mucha consideración, porque así conviene que se haga, de manera que la Inquisición sea muy temida y respetada y no se dé ocasión para que con razón se le pueda tener odio.²⁴

Los excesos cometidos por los obispos y los frailes inquisidores —especialmente la actuación de Zumárraga contra los indígenas durante 1539, y los excesos cometidos por los frailes en Yucatán y en la región de Oaxaca— con-

²³ Solange Alberro. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México: FCE, 1988, p. 22.

²⁴ Cit. por Blázquez, *op. cit.*, p. 248.

tribuyeron a esta decisión de excluir a los indios de la jurisdicción inquisitorial, no sólo en Nueva España sino también en otros países americanos.

En Perú hubo una Inquisición que no decía su nombre; sin embargo, como lo mostraron Pierre Duviols y Juan Blázquez Miguel, personajes más papistas que el papa en varias circunstancias solicitaron que el Santo Oficio tomara cartas en el asunto.²⁵ Fue el caso de Eusebio de Arrieta, secretario de la Inquisición peruana, que pidió al inquisidor Serván de Cerezuela que al menos sacerdotes o dogmatizadores indios quedaran sujetos al tribunal. En el mismo sentido el virrey Toledo se dedicó sistemáticamente a destruir cualquier resto de idolatría incaica, siendo su obsesión el que la Inquisición sometiese a los indios idólatras. Tanto el secretario como el virrey vieron sus solicitudes denegadas. La corona fue siempre constante en su parecer de considerar a los indios como marcados por su “rudeza e incapacidad”. Además alegaba en su negativa de incluir en la jurisdicción inquisitorial a los indios debido a su instrucción en la fe demasiado reciente y somera.

De la confrontación de las ideas entre los representantes del poder civil, del poder eclesiástico y de la Compañía de Jesús nació la solución al problema planteado: se creó una institución análoga al tribunal de la Inquisición, “una institución paralela adaptada al caso particular de los indios idólatras”.²⁶ Esta institución fue la Visita de las Idolatrías que actuó en el espíritu y con métodos del Santo Oficio, pero con castigos menos severos.

En efecto, todo el desarrollo de la Visita descansaba sobre el *Edicto de gracia*, mediante el cual se concedía la absolución del reo a cambio de su confesión espontánea o de la delegación. Para favorecer esas confesiones se concedía periódicamente un “tiempo de gracia”. También se daba el edicto contra las idolatrías que favorecía en su turno las delaciones fuera del tiempo de gracia; correspondía al Edicto de la fe del Santo Oficio. La instrucción y el desarrollo de los procesos era también un calco de las prácticas inquisitoriales. Se podía aplicar el tormento para obtener la confesión del reo: en la conclusión del proceso se practicaba también la abjuración solemne y privada. Se organizaban de la misma manera autos de fe tan parecidos a los inquisitoriales que un testigo que presenció el de Lima en 1609 pudo escribir:

²⁵ *Ibid.*, pp. 248-255 y Duviols, *op. cit.*, pp. 217-226.

²⁶ Duviols, *op. cit.*, p. 221. Pierre Duviols establece un paralelo interesantísimo entre la Visita de las Idolatrías y la Inquisición. Se aprovecha aquí.

He visto proceder en la plaza de Lima a un *auto* de Inquisición de indios —y sin embargo los inquisidores no pueden proceder contra los indios, según la orden del Rey y del Papa, y sólo la justicia civil tiene jurisdicción sobre ellos—. Había muchos ídolos de los que adoraban los indios; se quemaron los ídolos en una gran hoguera, se dio azotes a los indios, y fueron rapados algunos, ya que la peor afrenta que se les puede hacer es tundirlos.

Las penas que daban los visitadores se inspiraban directamente en las del Santo Oficio: flagelación, paseo en la ciudad en una llama (en España era en un burro) con la cabeza tocada con una coraza, obligación de oír misa con una cuerda en el cuello y una vela en la mano. Existía la sentencia de inhabilitación a ejercer ciertos empleos, la confiscación de bienes, la cárcel, las galeras; sólo la relajación no se dio. Finalmente las autoridades tenían a su disposición para castigar e infundir miedo una Inquisición que no decía su nombre.

Algunas diferencias, sin embargo, deben señalarse. Por una parte, el aparato represivo de la Visita era menos severo; por otra, el procedimiento de las causas no era secreto y si bien los condenados tenían sus “reconciliados”, no tuvo sus “relajados”.

Respecto del Tribunal de Cartagena de Indias existe información de gran interés gracias a los cuatro tomos de la obra *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias*,²⁷ que se publicó en Santafé de Bogotá en 1997. El cuarto tomo que presenta un índice de reos con indicaciones de nombre, nacionalidad, procedencia y raza es muy significativo: no hace referencia a ningún indio procesado. Sólo se encuentra una docena de indios en el índice onomástico, que son personas citadas como testigos en las relaciones de causas de fe tramitadas por el tribunal. De tal forma puede afirmarse que en el Tribunal de Cartagena de Indias los indígenas fueron totalmente excluidos de la jurisdicción inquisitorial.

²⁷ Anna María Splendiani, José Enrique Sánchez Bhórquez, Emma Cecilia Luque de Salazar. *Cincuenta años de Inquisición del Tribunal de Cartagena de Indias (1610-1660)*. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1997. Véase del tomo IV, el glosario, índice onomástico, índice toponímico, índice de reos.

SEGUNDA PARTE
LAS LENGUAS
DE LOS MORISCOS Y DE LOS INDIOS

INTRODUCCIÓN. UN PROLONGADO DEBATE ACERCA DE LAS LENGUAS DE UNOS Y OTROS

En el siglo XVI, en la Península y en Nueva España, el poder y la Iglesia conocieron dos situaciones equivalentes. Se enfrentaron a una gran masa de vencidos, moriscos en España e indios en Nueva España, a los cuales se pretendía asimilar, es decir, integrar a los valores de la sociedad cristiana. Estas dos situaciones fueron concomitantes y entre ellas se produjeron interferencias. Muchas veces en las Indias se apelaría a la experiencia adquirida en la evangelización de los moriscos para adoptar las estrategias que se utilizarían con los indios. Los catecismos publicados, los colegios fundados, así como los principios educativos fueron una adaptación de la experiencia peninsular.¹

Pero en la base de todo estaba el problema lingüístico. Para los hombres del siglo XVI, la lengua tenía un valor nacional: imponer su lengua a sus vasallos y a las minorías era un paso más en la política de asimilación. La Iglesia, por otra parte, se planteó el problema de manera diferente al tratar de resolver las preguntas que forzosamente los misioneros se hacían en el momento de evangelizar: ¿en qué lengua dirigirse a los catecúmenos?, ¿cómo poder comunicarse con ellos para transmitir la fe?, ¿por medio de intérpretes, o bien, aprendiendo su lengua?

De esta manera se abrió el debate acerca de las lenguas, en el cual intervinieron Estado e Iglesia. Los interesados, moriscos e indios, también

¹ Existe sobre este punto una amplia bibliografía. Puede citarse a Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada...*; y del mismo autor, *Moriscos e indios...* Otros autores abordaron el tema; el primero de ellos Ricard, “Indiens et Morisques...”, pp. 209-299. García-Arenal, “Moriscos e indios. Para un estudio comparado...”, pp. 153-175. Un seminario de la Universidad de Sevilla fue dedicado a investigaciones sobre el tema. El resultado fue el libro publicado por Resines, *Catecismo del Sacromonte...*; y recientemente, El Alaoui Youssef, *Jesuites, Morisques et Indiens...*

participaron con su punto de vista, ya fuera en tratados y otros escritos, a veces clandestinos por las circunstancias, o mediante sus actitudes frente a los dos poderes. Todos estos puntos de vista encontrados merecen considerarse, ya que por este largo debate se llega al meollo de la problemática morisca e indígena. Los argumentos intercambiados contribuyen a una mejor comprensión de las complejas relaciones intercomunitarias.

I. LA LENGUA DE LOS MORISCOS

EL PUNTO DE VISTA DEL PODER

Antonio de Nebrija en su *Gramática de la lengua castellana*, publicada en Salamanca en 1492, escribió en el prólogo dedicado a la reina de España, Isabel la Católica: “Una cosa hallo y saco por conclusión muy cierta que siempre la lengua fue compañera del imperio, y de tal manera lo siguió que juntamente comenzaron, crecieron y florecieron y después junta fue la caída de entrambos”.¹

Para Nebrija, en toda lógica el poder impone a sus conquistados la lengua del imperio. Así lo hicieron los romanos, así los reyes católicos y así sus sucesores lo harían en las conquistas futuras. El comentario del gramático salmantino es la expresión más clara de la mentalidad de la época: “Que después que vuestra alteza metiese debajo de su yugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos tendrían necesidad de recibir las leyes que el vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua”.² De manera profética, Nebrija pronosticó cuál sería la política de los reyes en cuanto descubrieran, a partir de aquel mismo año de 1492, nuevos territorios.

Para los hombres de finales del siglo xv y del xvi, la lengua era la expresión más evidente del imperio. Imponerla a los subyugados procedía de una necesidad evidente. Para los gobernantes, imponer su lengua a sus vasallos y a las minorías era el primer paso en la política de asimilación. Un obispo valenciano, el doctor Esteban, escribió en 1595: “Cuando los pueblos están sujetos a un mismo imperio, los vasallos tienen la obligación de aprender la lengua de

¹ Antonio de Nebrija. *Gramática de la lengua castellana*. T. II. Madrid: Junta del Centenario, 1946, p. 3.

² *Ibid.*, p. 7.

su dueño”. La afirmación del obispo de Orihuela hacía eco a la célebre frase de Antonio de Nebrija.³

Innumerables fueron las disposiciones que tuvieron por objeto prohibir el uso del árabe en España. El empleo de la algarabía (así se llamaba a la lengua árabe), así como la utilización de la escritura con letras árabes, debían de ser proscritos. Ya en fecha del 12 de octubre de 1501 se ordenó la quema de todos los libros relacionados con el islam y, poco tiempo después, se organizó con ellos un gran auto de fe en una plaza granadina.

Todos los planes de asimilación de los moriscos hacían hincapié en la cuestión lingüística. El primero de ellos, el del doctor Carvajal,⁴ un eminente letrado que participó en la Junta reunida por Carlos v en Granada en noviembre de 1526, insistía en la necesidad de prohibir de manera terminante a los moriscos el uso de su lengua. Las medidas que el letrado proponía para alcanzar este fin eran particularmente duras. Si alguien no sabía aljamía (la lengua de los españoles), había que obligarle a hablar por señas hasta que aprendiera el castellano y si infringía la interdicción, se le pondría mordaza o infligiría algún otro castigo equivalente. Habría que tener un particular cuidado con los niños.⁵

En 1526, el emperador Carlos v convocó para tratar el tema de los moriscos una asamblea en la Capilla Real de Granada. Allí se decretó lo siguiente: “Por obviar y remediar los daños e inconvenientes que se siguen de continuar los dichos nuevamente convertidos a hablar arábigo, mandamos que ninguno de ellos, ni sus hijos, ni otra persona alguna de ellos, no hable de aquí en adelante en arábigo, ni se haga escritura alguna en arábigo y hablen todos la lengua castellana”.⁶ O sea, la corona propuso otra opción lingüística: la castellanización.

³ Cit. por Joan Fuster. *Poetas, moriscos y curas*. Madrid: Ciencia Nueva, 1969, p. 123.

⁴ Se debe el análisis de este texto a Redondo, *op. cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁶ El texto de la “cédula sobre lo que debía de hacerse en el Reino de Granada en virtud de las visitaciones hechas y de lo acordado en la Congregación celebrada en la Capilla Real (7 de diciembre de 1526)” está publicado en su integridad en los “Apéndices documentales” de la obra de Gallego Burín y Gamir Sandoval, *op. cit.*, pp. 198-205. La cita referida está en la p. 202.

A partir de dicha junta ⁷ fueron innumerables las disposiciones que tenían por objeto prohibir el uso del árabe. Para el poder, la cuestión lingüística era primordial: se proponía lograr la asimilación mediante una política de aculturación cuya piedra angular fuera la supresión del árabe. El argumento que la lengua árabe era el vehículo del islam sería el de mayor peso en el debate lingüístico.

Así, después de las medidas decretadas en 1526 en la Junta de Granada, se abrieron negociaciones entre la corona y los moriscos, que solicitaban que se les diera tiempo para aprender el castellano. Proponían una fuerte suma de dinero al emperador para mostrar su buena voluntad. Finalmente se les concedió un plazo de 40 años antes de aplicar las medidas. En el intervalo, supuestamente, irían asimilándose y olvidando el árabe. En realidad esta petición de plazo fue un subterfugio de resistencia.

¿Cuál era la situación en el momento de vencerse el plazo? En España, los moriscos estaban repartidos esencialmente en cuatro zonas en las que se comprueba que el nivel lingüístico de los moriscos estaba relacionado de manera directa con el de asimilación. Dos de estas zonas de implantación morisca, Castilla y Aragón, estaban menos islamizadas y en vía de aculturación.

Los moriscos castellanos estaban muy dispersos entre la población cristiana vieja: sólo representaban 3% del total. Hablaban bien el castellano y tenían muy pocos conocimientos acerca de la lengua árabe. Si entre ellos el islam estaba todavía presente se debía a algunas prácticas que intentaban conservar en el secreto de sus hogares.

En Aragón, los moriscos representaban una quinta parte de la población. En su mayoría, las familias habían perdido el uso corriente del árabe pero se esforzaban por conservar algún tinte cultural árabe-musulmán. Las familias ricas mandaban a sus hijos a estudiar árabe a Valencia y a una zona

⁷ Numerosos son los estudios que abordan el tema de la lengua de los moriscos, bajo distintos enfoques. Uno de los más recientes, muy sintético, recoge información y presenta la bibliografía respecto del tema: Luis F. Bernabé Pons y María Jesús Rubiera Mata. "La lengua de Mudéjares y Moriscos. Estado de la cuestión". *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo de 1996*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudejares, 1999, pp. 599-631. En esta enorme producción destacan varios artículos de los especialistas del tema como los de Bernard Vincent y Mikel de Epalza (véase bibliografía al final del libro). En este apartado se obtuvo información del artículo de Bernard Vincent. "Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los Moriscos (s. XVI-XVII)". *Homenaje a María de Jesús Rubiera Mata. Sharq Al-Andalus*. Alicante, Universidad de Alicante, núm. 10-11, 1993-1994, pp. 731-747.

montañosa más aislada y menos vigilada que el valle del Ebro; además hasta el momento de la expulsión mantuvieron alguna que otra escuela coránica.

Otras dos zonas estaban más islamizadas: Valencia y Granada. En Valencia, los moriscos eran muy numerosos, representaban una tercera parte de la población. Allí conservaban hasta el momento de la expulsión su estructura social: estaban organizados en comunidades o aljamas cuyos representantes negociaban con las autoridades. La gran preocupación de las aljamas era la de conservar vivos los valores del islam e impedir que los moriscos abandonaran las creencias de sus antepasados. Las aljamas hacían todo lo posible para mantener la cohesión religiosa del grupo, pero lo que facilitaba esa cohesión era la práctica de la lengua árabe cuyo uso quedó vigente hasta el momento de la expulsión. De ellos solía decirse que “eran más moros que los de Argel”, o que “son todos moros y más observantes de su secta que los que están allende el mar libremente en ella”.⁸

Los moriscos granadinos, al igual que los de Valencia, fueron hasta el momento de la guerra de las Alpujarras de los más islamizados por haber sido los que durante más tiempo tuvieron contacto con el islam. No sólo tenían su árabe dialectal como lengua corriente, sino que vivía entre ellos una elite culta que les mantenía viva la gran tradición de la lengua coránica.

Felipe II, al llegar al poder en 1556, constató el fracaso de las tentativas de asimilación de los moriscos y planteó el problema morisco desde una perspectiva política. Terminó con la política del emperador, propensa a la transición y a la tolerancia. Contribuyó a este “viraje filipino” la preocupante situación internacional: por una parte, en el Mediterráneo, los turcos aumentaron su presión; y por otra, en 1563 se clausuró el Concilio de Trento que quiso dar un nuevo impulso a la evangelización. De modo que, cuando llegó a su término el plazo de cuarenta años en 1566, concedido a los moriscos para abandonar sus costumbres heredadas de los mudéjares, Felipe II se negó a conceder una nueva prórroga y endureció su política frente a los moriscos.

En el año anterior, en 1565, reunió en Madrid un consejo que él mismo presidió. Entre los participantes se encontraban el arzobispo de Valencia, don Martín de Ayala; el inquisidor general Valdés, arzobispo de Sevilla; el obispo de Cuenca, confesor de su majestad; el vicescanciller de la corona de Aragón; y

⁸ Frase del padre Ignacio de las Casas, cit. por El Alaoui, *Jesuites, Morisques et Indiens...*, p. 130.

el regente del Reino de Valencia. Entre las disposiciones que se tomaron, una de ellas obligaba a los moriscos a abandonar definitivamente el uso del árabe: “Que se les quite el leer y escribir en arábigo y se dé orden como aprendan la lengua vulgar del Reyno por que dexen la arábiga, y para esto aya escuelas para abezalles a los niños y a las niñas”.⁹

Felipe II estaba ya resuelto a acelerar el movimiento de asimilación. Decidió empezar su acción por Granada, donde la mayoría de la población era morisca y donde la asimilación en nada había progresado. El 17 de noviembre de 1566 se publicó una cédula real que anunciaba varias medidas, y en las consideraciones que antecedían el rey lamentaba la generalización del uso de la lengua árabe y subrayaba los inconvenientes que esta situación conllevaba:

Uno de los principales impedimentos era el uso de la lengua arábiga de que los dichos nuevamente convertidos así hombres como mujeres y niños, usaban hablando y escribiendo y leyendo la dicha lengua y haciendo sus escrituras, contratos y testamentos y otras negociaciones en ella, por medio de la cual lengua retenían y conservaban la memoria de su antigua y dañada secta y vida, y que por el mismo modo de la dicha lengua trataban entre sí con libertad y secreto de lo que tocaba a la dicha su secta y a los ritos y ceremonias de ella y que los más dellos, especialmente mujeres y niños, no entendían nuestra lengua, ni podían ser entendidos ni doctrinados en la santa fe católica y religión cristiana y eran pocos los ministros que supiesen la dicha lengua por cuyo medio pudiesen oír y entender la dicha doctrina cristiana.¹⁰

En la misma pragmática se concedía a los moriscos un plazo irrevocable de tres años para aprender la lengua castellana. El 10 de diciembre de 1567, el rey dio una nueva pragmática que preveía que en todos los lugares del Reino de Granada serían instalados maestros para enseñar el castellano.

A raíz de estas disposiciones se produjo un acontecimiento que iba a cambiar radicalmente no sólo el curso de las cosas sino también las condiciones del debate y su desarrollo: primero, los vecinos del Albaicín, un barrio totalmente morisco de Granada, se levantaron en armas el 24 de diciembre de

⁹ Pascual Boronat y Barrachina. *Los moriscos españoles y su expulsión*. T. I. Valencia: Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901, p. 537.

¹⁰ Gallego Burín y Gamir Sandoval, *op. cit.*, p. 173.

1568 y el movimiento de insurrección se propagó con rapidez por la Sierra de la Alpujarra y toda Andalucía; fue una guerra cruenta que duró dos años y llegó a hacer tambalear al imperio español sobre sus bases. Ya vencidos los granadinos, en 1570, fueron deportados hacia el norte, a Castilla.

Estos acontecimientos provocaron un gran revuelo. Se abrió un nuevo periodo en las relaciones entre moriscos y cristianos, rompiéndose el *modus vivendi* vigente desde 1526. En el ámbito del debate lingüístico las posturas se endurecieron e intervinieron en él unas personalidades que le dieron, como se verá, una nueva dimensión.

Primero las posturas se volvieron más rígidas. El poder, por su parte fue más severo respecto de las medidas de control para conseguir la aculturación. La Inquisición, brazo activo y ejecutivo de la Iglesia y del poder, fortaleció cada vez más su vigilancia. Persiguió con mayor rigor a los alfaquíes y dogmatizadores, así como a los que poseían libros en árabe. Mientras tanto, dentro de la Iglesia y dentro de la comunidad morisca, se abrió un debate interno en el que intervinieron importantes personajes que presentaron argumentos contundentes.

EL PUNTO DE VISTA DE LA IGLESIA

La institución que más desarrolló el debate lingüístico fue la Iglesia. Si el objetivo final del poder era el de la aculturación, el de la iglesia fue la evangelización. Para conseguir estos dos objetivos hubo caminos diferentes con perspectivas disímiles, lo cual no significa que no hayan coincidido algunas veces.

Para el rey la lengua árabe estaba condenada sin recurso posible, mientras que para los obispos en su gran mayoría, sobre todo hasta el momento de la sublevación de las Alpujarras, el árabe debía ser utilizado para predicar con los moriscos. Sin embargo, hay que matizar esta oposición: los reyes se preocupaban por la evangelización y admitían en un primer momento el uso del árabe para tal efecto, mientras que los hombres de iglesia tenían también por finalidad la asimilación de los moriscos, incluso en el ámbito lingüístico.

La postura del cardenal Cisneros ilustra el primer punto. El 12 de octubre de 1501, ordenó a los granadinos que entregaran a las autoridades todos los libros árabes “de la seta de los moros”. Mármol Carvajal refiere que Cisneros “les tomó gran copia de volúmenes árabes, de todas facultades, y quemando

los que pertenecían a la seta, mandó encuadernar los otros y los envió al Colegio de Alcalá de Henares, para que los pusiesen en su librería”.¹¹

Con esta quema de libros Cisneros dio un paso más en la represión lingüística. Sin embargo, si libró del fuego los libros de medicina y de filosofía, así como las crónicas, fue porque reconocía la importancia de la lengua árabe como vehículo cultural. De la misma manera aceptó, al igual que el arzobispo de Granada, Talavera, recurrir a sacerdotes peritos en lengua árabe para la evangelización de los recién convertidos. A instancias de Cisneros, los reyes católicos escribieron el 4 de abril de 1500 la carta siguiente al maestro García, canónigo de la Seo de Zaragoza:

Maestre Martin Garcia, ya sabeys como todos los moros de la ciudad de Granada se convirtieron a nuestra santa fe catholica; porque muy pocos dellos saben entender, hablar, sino arabigo y por no haver personas de iglesia, que sepan el arabigo, no pueden los dichos convertidos ser bien instruidos en las cosas de nuestra fe y ay mucha necesidad, especialmente agora en los comienzos que no hay en aquella ciudad personas de Iglesia que sepan arabigo para instruir a los dichos nuevamente convertidos y porque sabemos que vos sabeys arabigo y que con vuestras letras y predicacion y buen ejemplo podréis mucho aprovecharles, porende nos vos rogamos y encargamos que pues vedes quanto en ello ser servido nuestro Señor querays disponer os a venir a estar algun tiempo a la dicha ciudad para aprovechar en los susodichos, que de mas de lo que con ello mereciereys de nuestro Señor a nos fareys muy agradable Server.¹²

En Granada, varios de esos predicadores en lengua árabe se hicieron famosos. A continuación se presentan algunos de ellos. Primero, un antiguo alfaquí, Juan Andrés, convertido al catolicismo y gran conocedor del Corán, escribió una obra polémica antimusulmana titulada *Libro que se llama, confusión de la secta mahometana y del Alcorán*. El segundo es el mismo Martín García que predicó desde 1500 en lengua árabe a los nuevamente bautizados de Granada. Allí conoció a Juan Andrés con quien colaboró primero en Granada y

¹¹ Luis del Mármol Carvajal. *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. T. I. Madrid: 1946, p. 137.

¹² Carta citada por fray José María Ribera Florit. *La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor don Martín García*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1967, p. xxviii.

luego en Zaragoza. Martín García fue muy apreciado por los reyes católicos, quienes le hicieron archidiácono de Daroca. Luego fue nombrado inquisidor general de Aragón y Cataluña y, por último, obispo de Barcelona. En sus distintos puestos eclesiásticos se ganó la fama de gran predicador. Sus sermones fueron publicados en 1517, muchos de los cuales habían sido pronunciados en árabe frente a un auditorio morisco.¹³

Puede cuestionarse acerca de la calidad de esta lengua árabe utilizada para la predicación. Es sabido que Martín García había aprendido árabe al mismo tiempo que hebreo en el colegio español San Clemente de Bolonia.¹⁴ Se trataba de la lengua literaria que le permitía predicar con las elites, pero no con el pueblo. Aquello estaba en la línea de los objetivos que se fijaba entonces la Iglesia en su apostolado: convertir en un primer tiempo a las elites que, en su turno, convertirían al pueblo. El antiguo alfaquí Juan Andrés podía dirigirse tanto a las elites como a los fieles granadinos, ya que conocía muy bien la algarabía o árabe dialectal, muy alejado de la lengua culta. Fueron los rudimentos de ese árabe dialectal los mismos que había adquirido en sus últimos años el arzobispo Talavera y fue la manera en que mandó traducir diferentes textos de oración y editar un pequeño catequismo. Esa lengua que se hablaba en la vida cotidiana se utilizó así, para las necesidades de la instrucción religiosa, escrita.

El caso de fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada (1492-1507), suele presentarse, y con razón, como el prototipo del evangelizador conciliador. Con mucho ardor obró por la conversión de los musulmanes; no obstante, siempre se mostró muy respetuoso de las costumbres de sus fieles. Prefería la lenta persuasión a métodos más expeditivos. Llegó a integrar a la liturgia de la misa cantos y danzas moras: las zambras. Uno de sus antiguos pajes moriscos, Francisco Núñez Muley, refirió que en el curso de sus visitas pastorales por las Alpujarras, el prelado hacía rezar a sus fieles “en su lenguaje y decía en la misa algunas palabras en arábigo, en especial cuando decía: Dominus bobispon (*sic*)”, decía “Ibara figon”.¹⁵

¹³ Véase Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, pp. 317-320.

¹⁴ Ribera Florit, *op. cit.*, p. xxvi.

¹⁵ *Ibara figón* representa la pronunciación dialectal de la expresión árabe *Allah yubárik fi kum*, “El señor los bendiga”. Un largo extracto del texto ha sido publicado por Gallego Burín y Gamir Sandoval, *op. cit.*, pp. 96-98.

Además animaba a los clérigos a que aprendieran árabe para alcanzar mayor público mediante la predicación. De la misma manera patrocinó la publicación, por el hermano hierónimo fray Pedro de Alcalá, de una curiosa obrita titulada *Arte para ligeramente saber la lengua arábigo*.¹⁶ Se trata a la vez de una gramática árabe, de un vocabulario castellano-árabe, realizado con la ayuda de alfaquíes y de una pequeña doctrina en lengua árabe. La obra es bilingüe, con traducción interlinearia, cuando se trata de presentar preguntas propias para preparar a los moriscos para el examen de conciencia antes de la confesión. Por otra parte, el texto del canón de la misa estaba presentado en árabe.

La lengua árabe parece así haber obtenido derecho de ciudad. Pero ¿hasta dónde podía llegar la tolerancia? Una carta que Talavera dirigió a los Nuevos Cristianos del Albaicín lo precisa. En ella el obispo exponía su doble preocupación: en primer lugar, se trataba de obtener la evangelización completa de los fieles: “lo primero que olvideys toda ceremonia [...] que procuréis confesión y comulgar”. Y para facilitar la práctica religiosa admitía la lengua árabe como instrumento de la evangelización: “que los que sabeys leer tengays todos libros en arábigo de las oraciones y salmos, que vos serán dados y rezéis por ellos en la yglesia y gloria”.¹⁷

En segundo lugar, Talavera se mostraba preocupado por la acogida que el grupo mayoritario podría reservar a esos cristianos nuevos; quería evitar cualquier enfrentamiento, por eso les aconsejaba adoptar nuevas maneras de portarse en la sociedad. Para facilitar su integración, los moriscos tendrían que cambiar su apariencia exterior. Ya no deberían usar esos vestidos y esos calzados que los hacían diferentes, cortarían sus barbas que les hacían parecer al enemigo moro, no comerían de esos platos que solían comer sentados en el suelo y, sobre todo, aprenderían la lengua castellana y olvidarían progresivamente el árabe:

Más para que vuestra conversion sea syn escándalo a los christianos de nación y non piensen que aun tenéys la seta de Mahomad en el coraçon es menester que

¹⁶ La obra fue impresa en Granada en 1505. El análisis del libro se encuentra en el artículo de Antonio Garrido Aranda. “Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca”. *Anuario de Historia moderna y contemporánea*. Granada, Universidad de Granada, núms. 2-3, 1975-1976, p. 84.

¹⁷ Esta carta no fechada es publicada por Miguel Ángel Ladero Quesada en la “colección documental”, apéndice a su libro *Los Mudéjares de Castilla... op. cit.*, pp. 293-295.

vos conforméys en todo y por todo a la buena y honesta conversación de los buenos y honestos christianos y christianas en vestir y calçar y afeytar, y en comer y en mesas y viandas guisadas como comúnmente los guisan, y en vuestro andar y en vuestro dar y tomar y mucho y más que mucho en vuestro hablar, olvidando quanto pudiéredes la lengua aráviga y faziéndola olvidar y que nunca se hable en vuestras casas.¹⁸

De modo que la postura de Talavera podía resumirse así: por táctica evangelizadora admitía el árabe, aunque la meta final era su eliminación, ya que a los ojos de los “christianos de nación” se trataba de un indicio de pertenencia al islam. De manera que la castellanización corría pareja con la evangelización. Conforme con esos principios, Talavera fundó en Granada un colegio destinado a los niños moriscos, en el cual se les enseñaba a leer y escribir la lengua castellana, al mismo tiempo que se les educaba en el cristianismo.

El sínodo de Guadix de 1554, en la línea trazada por Talavera, pedía que en Guadix y en Baza, cada domingo se reuniera a todos los moriscos para que escucharan un sermón en lengua árabe. Este sínodo fue reunido a iniciativa del obispo conciliar, Martín Pérez de Ayala, quien algunos años más tarde sería nombrado arzobispo de Valencia; allí manifestaría otra vez su gran preocupación de ser entendido por sus fieles moriscos y editaría una *Doctrina Cristiana en lengua árabe y castellana*, impresa en Valencia en 1566. Fue muy notable su postura, ya que en 1563 las Cortes valencianas les habían prohibido el uso del árabe hablado y escrito.

Un debate dentro de la Iglesia

Hasta el momento de la sublevación de los moriscos del Reino de Granada (1568-1570), la postura del clero fue prácticamente unánime en relación con la lengua de los moriscos: la gran mayoría de los obispos se manifestaron partidarios de utilizarla como lengua de evangelización. Pero a partir de 1570, la conmoción provocada por la sublevación alcanzó todos los puntos de la península. Numerosos fueron los obispos que se desanimaron en su empresa evangelizadora y asimiladora. Surgieron dos grupos: uno mayoritario que

¹⁸ Cit. por Louis Cardaillac. “Les Morisques et leur langue”. *Cahiers d'études romanes* Aix-en-Provence, núm. 16, 1990, p. 4.

despreciaba al morisco y su lengua; y el otro, minoritario, seguía considerando al morisco como asimilable y pretendía mandar en misión evangelizadora predicadores en lengua árabe.

En el primer grupo destacaron algunas personalidades. Entre ellos, el doctor Estevan, obispo de Orihuela, quien hizo de la algarabía el tema principal de un discurso que mandó a Felipe II.¹⁹ Los argumentos que expuso eran dobles. Por una parte, la lengua árabe era el mayor obstáculo para la conversión de los moriscos, ya que era inseparable de su “desviación” religiosa; según él, suprimir el uso de la lengua árabe sería destruir en ellos el germen del islam. Por otra parte, la algarabía permitía a los moriscos un contacto privilegiado y secreto con los magrebíes y entre sí, de modo que podía considerarse como un instrumento de traición.

Una frase resume este doble punto de vista: “que V. Mgd. se sirva mandar se les vede la lengua arábica, pues no aprovecha para comercio ni trato dentro de España, ni para beneficio alguno de los Reynos y del extendido y largo imperio de V. Mgd., antes bien su lengua les es impedimento de su conversión y de grande ocasión para que ellos urdan contra nosotros muy grandes daños”.²⁰

Quien intervino con mucha fuerza en el debate lingüístico fue el arzobispo de Valencia, el patriarca Ribera. Ocupó la sede valenciana más de cuarenta años desde 1569 hasta 1611. Perteneció a la generación postridentina. En Valencia asumió la misión de aplicar las directrices del Concilio de Trento, al hacer de la evangelización de los moriscos una de sus mayores preocupaciones. Diez años bastaron para que adoptara una postura crítica en cuanto a las posibilidades reales de integración; hasta encabezó el partido de los partidarios de la expulsión y se alejó de las posturas de aquellos que intentaban dar un paso más en dirección de los moriscos.

Según él era inútil predicar en árabe, puesto que dicha lengua era inepta para presentar los misterios de la fe:

¹⁹ Este “discurso del doctor Estevan, obispo de Orihuela, sobre los medios que pueden ser más a propósito para la conversión de los cristianos nuevos del Reyno de Valencia” ha sido publicado por Boronat y Barrachina, *op. cit.*, t. I, pp. 638-656. Ha sido analizado por Fuster, *op. cit.*, pp. 123-143.

²⁰ Boronat y Barrachina, *op. cit.*, t. I, p. 652.

Buscar predicadores que sepan arábigo sería imposible, y cuando los hubiere, no convendría enseñarles aquella lengua por falta de términos para manifestar los principales misterios de nuestra fe, y los que buscan equivalentes por circunloquios no sólo no explican la fuerza, pero las más de las veces dicen errores en nuestra religión, lo que fue causa que yo desistiera de aprender arábigo.²¹

A petición expresa del rey publicó en 1599 un *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*, inspirado en la *Doctrina cristiana*, bilingüe, de su predecesor Ayala; pero la imprimió únicamente en español. De la misma manera, Ribera se opuso a la creación de una cátedra de árabe en la universidad.

Para finales de siglo, el bando de los prelados favorables a la utilización del árabe era cada vez más reducido. Los partidarios de su uso en la evangelización evocaban el ejemplo de las Indias, donde los predicadores no vacilaban en aprender y usar la lengua de los indígenas. Un obispo, Juan Bautista Pérez, que fue auxiliar de Martín de Ayala en Valencia y ocupó después la sede de Segorbe de 1591 a 1597, abogó por la predicación en árabe en estos términos: “lo qual aunque de algunos parece mal por ser lengua en que está escripta su ley, mas a don Fernando de Talavera, arzobispo de Granada, y a don Martín de Ayala, arzobispo de Valencia, les pareció bien y imprimieron doctrinas christianas en ella y los apóstoles predicaron en diferentes lenguas”.²²

Así, en vísperas de la expulsión el tema lingüístico suscita la polémica y a veces las pasiones. Al día siguiente del acontecimiento, el vicario general de la Seo de Valencia exclamaba: “Doy gracias a Dios que en Valencia ya no se siente hablar en lengua arábigo”.²³

EL PUNTO DE VISTA MORISCO

Según el punto de vista de los moriscos, conservar su lengua era hacer prueba de resistencia, ser fieles a sus orígenes, a su fe. Practicar la lengua árabe era afirmar su identidad islámica, era oponerse a todos los intentos de castellanización. Ibn Daúd, uno de los jefes de la sublevación de las Alpujarras, expresó esta convicción con fuerza en una carta interceptada por los cristianos

²¹ Cit. por Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad...*, pp. 106-107.

²² Cit. por Fuster, *op. cit.*, p. 146.

²³ La carta es reproducida por Mármol Carvajal, *op. cit.*, t. XXI, p. 179.

y que escribía al “rey de Levante”: “Avéis de saber, señores nuestros, que los Christianos nos an mandado quitar la lengua arábiga, y quien pierde su lengua pierde su ley”.²⁴

Efectivamente, las comunidades más islamizadas en el momento de la expulsión fueron aquellas que conservaron el uso de la lengua árabe, como fue el caso de numerosas regiones del Reino de Valencia.

Muhammad Devera, en el tratado que escribió en Aragón en vísperas de la expulsión para instrucción religiosa de lo suyos, atribuyó la ignorancia de las leyes coránicas al olvido de la lengua árabe:

Ynbió Dios su escogido y bienaventurado profeta Muhammad, çaley, con su santa ley e onrado alcorán con lo cual revocó y dio fin a todas las leyes que hasta entonces vinieron, la qual todos nuestros antepasados guardaron desde su santo advenimiento y della muchas naciones se aprovecharon, conbiene a saber de su ciencia y buenos juycios de que hoy carecen nuestros descendientes, no por falta de fe, sino por aver perdido el lenguaje arábigo por la grande opresión y apertura que siempre avemos tenido en vivir entre nuestros enemigos.²⁵

Este apego a la lengua árabe tenía una fuerte motivación religiosa: el árabe es la lengua del Corán que representa la palabra misma de Dios revelada a los hombres. Existe en el islam el gran principio de la inimitabilidad del Libro Santo por estar escrito en la lengua de Dios. El árabe coránico es el arquetipo de la lengua árabe, de modo que la ortodoxia tradicional rechaza toda traducción del texto sagrado incluso para uso privado del creyente.

Los moriscos, hasta el momento en que la aculturación que sufrieron les privó del conocimiento de su lengua, siempre se esforzaron por conservar el conocimiento del alfabeto árabe para poder leer el Corán, ya que sólo la recitación en su texto original tenía valor de oración. Entre los libros que conservaban en la clandestinidad, además de coranes árabes, destacaban algunos que enseñan una traducción española interlineal, lo cual permitía a esta gente que ya no conocía su propia lengua tener acceso al texto revelado de una manera rápida y eficaz.²⁶

²⁴ *Ibid.*, p. 180.

²⁵ Biblioteca Nacional de París, ms esp. 397, fol. 124 r.

²⁶ Juan Vernet. “Traducciones moriscas del Corán”, en Louis Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, p. 532.

Otra manifestación del gran apego de los moriscos a su lengua es el uso que se hizo de los caracteres árabes para transcribir el español hablado. Son los famosos textos aljamiados. Escribir así era conservar en la clandestinidad algún rastro de su lengua, era una manera de vencer la aculturación. Los manuscritos moriscos que se conservan en España y otros lugares, escritos en distintos idiomas, ofrecen por medio de su escritura una síntesis de lo que fue la historia de esa minoría. En un primer momento todos hablaban árabe y los que sabían escribirlo lo usaban para los textos que dejaron. Luego, los manuscritos aljamiados fueron el signo de la degradación cultural impuesta por la política de asimilación. Finalmente, los escritos castellanos, a su vez, atestiguan los progresos de esa política. Después de la expulsión, los autores volvieron a sumergirse en la cultura islámica de su entorno; comenzaron por traducir al español algunas obras árabes y según aumentaba su conocimiento del árabe, escribían directamente en la lengua del Corán, recuperando sus raíces. Ya el ciclo quedaba cerrado.²⁷

Un debate dentro de la comunidad morisca

Sin embargo, algunos moriscos desarrollaron un punto de vista distinto al general respecto del uso que ellos hacían del árabe. Pretendieron que el árabe no era señal de apego al islam sino una práctica muy inocente, como las demás costumbres que habían heredado de sus antepasados, los mudéjares. Quien desarrolló este argumento fue Francisco Núñez Muley, el mismo que en sus años jóvenes fue paje del arzobispo Talavera. En una carta al rey Felipe II en el momento en que las ordenanzas de la Capilla Real estaban a punto de reactualizarse, en 1566, escribió: “¿cómo se ha de quitar a las gentes su lengua natural, con que nacieron y se criaron? Los egipcios, surianos, malteses y otras gentes cristianas, en arábigo hablan, leen y escriben y son cristianos como nosotros”.²⁸ De nada sirvió la defensa, el memorial no mereció la me-

²⁷ Para más detalles, véase Cardaillac, *Moriscos y cristianos... op. cit.*, capítulo IV, “Presentación de los manuscritos polémicos”, pp. 145-206.

²⁸ Este memorial está publicado en la obra de Mercedes García-Arenal. *Los Moriscos*. Madrid: Editora Nacional, 1975; y en Florencio Janer. *Condición social de los moriscos de España causas de la expulsión, y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político: único premio adjudicado sobre este asunto por la Real Academia de Historia. En el concurso de 1857*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1857, p. 140.

nor atención por parte de la corona: nada pudo detener la sucesión de los acontecimientos que condujeron a la sublevación de las Alpujarras (1568-1570).

Precisamente en la víspera misma de la expulsión, en 1608, se reunió en Valencia una junta de obispos y de responsables políticos que examinó una vez más la situación de los moriscos. Los pareceres fueron unánimes: ya nadie veía la utilidad de hacer nuevos esfuerzos a favor de la evangelización de los moriscos. Todos recordaron que los intentos sucesivos fracasaron. Sin embargo, un jesuita de estirpe morisca, Ignacio de las Casas, no quiso darse por vencido. Entre 1605 y 1607 redactó cuatro memoriales reunidos en un mismo manuscrito que llevó por título *De los moriscos*. Una parte del texto fue enviado al papa Clemente VIII en 1605, y entonces fueron los preladados valencianos quienes lo examinaron.

La propuesta básica de las Casas consistía en la utilización del árabe como lengua de evangelización, idea que fue rechazada en la junta. La gran mayoría de los detractores consideraron que “no sólo no sería útil para la instrucción de la fe cristiana, pero que causaría en los dichos moriscos nueva reputación y estimación de su secta y que los actuaría más en sus errores”.²⁹

La argumentación del jesuita era muy interesante pero llegó demasiado tarde. Los espíritus en aquel momento estaban demasiado tensos para poder examinarla con serenidad. Fue política constante de la Iglesia confiar la educación de los moriscos a sacerdotes que supieran árabe: así lo preconizaba Talavera, primer arzobispo de Granada. La propia Junta de Valencia de 1565 había propuesto conceder un salario a quienes se encargaran de enseñar árabe a catequistas y curas encargados “de la conversión y reducción de todos los moriscos hasta que ellos aprendan el aljamía”. Todavía en 1565, los responsables no desesperaban por llegar a este propósito de formar clérigos arabizados. En la reunión se citó el caso de los misioneros de Indias que tenían que aprender “nuevas y más bárbaras y difíciles lenguas que ésta”.³⁰

²⁹ Se obtuvo esta cita y las siguientes, así como la información acerca de la vida y la obra del padre Las Casas, del artículo de Youssef El Alaoui. “Ignacio de las Casas, jesuita y morisco”. *Sharq al-Andalus*. Alicante, Universidad de Alicante, núms. 14-15, 1997-1998, pp. 317-339.

³⁰ Edmundo O’ Gorman. “Enseñanza del castellano como factor político colonial”. *Boletín del Archivo General de la Nación*. México, AGN, núm. 2, t. XVII, 1946.

La argumentación de las Casas iba a contracorriente de la opinión de los responsables de la época. Lo que él proponía era cambiar radicalmente el método de evangelización de los moriscos, ya que todos los intentos hasta ese momento habían fallado. Comenzó por buscar el porqué de los fracasos. Según él, la explicación era sencilla: se trataba de un problema de comunicación en el que los emisores del mensaje evangélico y sus receptores no se entendían. Nunca, a pesar de las buenas intenciones de los obispos y de los gobernantes, se resolvió el problema lingüístico. Los moriscos no pudieron convertirse

por no tener quien supiese predicalles en su lengua natural arábica ni entender ellos sufficientemente la española ni aún bastantemente para entender siquiera un razonamiento; la qual falta como tan grave y essencial a sido y es hasta oy la causa de todos los daños y del no convertirse de veras, pues, aviéndoles faltado como e dicho la doctrina [...] tampoco an tenido jamás quien los instruyesse en lo que avían de guardar después de bautizados de suerte que fuessen capaces de lo que se les enseñava.³¹

Lo que él planteaba era un cambio total de las mentalidades en el campo de los cristianos. La lengua árabe desde la Junta de la Capilla Real, en 1526, había sido considerada como una señal de identidad del islam. El hecho que algunos evangelizadores estudiaran el árabe fue considerado como un mal menor, necesario, impuesto por las circunstancias, pero la preocupación esencial de los cristianos era llegar a abolir el uso de esta lengua, y para llegar a ese fin se creó todo un arsenal represivo. Afirmaba Las Casas: “¿Quién jamás vio para convencer los ánimos, no sólo hablarles en lengua tan bárbara para ellos como la suya para nosotros y tan oscura e ininteligible, sino aun prohibirles bien la suya materna tan amada naturalmente como la propia madre, que por eso tiene apellido de materna?”³²

Por esa relación íntima entre los moriscos y su lengua, explicaba, los moriscos de Granada se sublevaron cuando se buscó suprimir el uso del árabe. Según él, en esta medida coercitiva estaba el origen de la guerra de las Alpujarras.

³¹ El Alaoui, “Ignacio de las Casas...”, p. 320.

³² *Idem.*

La solución, estaba en considerar el árabe desde una nueva perspectiva: no era el vehículo del islam, sino la expresión identitaria de un pueblo de origen oriental y de gran cultura. El árabe no sólo era la lengua de pueblos de religión musulmana, sino también de los cristianos de oriente que no dejaban por eso de ser buenos cristianos; era hablada también por los judíos que vivían en territorio musulmán. Merecía toda la consideración por ser una lengua “elegante, copiosa, y tan afectuosa y que tiene tanta propiedad para decir lo que quiere que excede a muchas otras y una vez sabida tira tras sí los coraçones [...] en elegancia y copia no cede a la griega y latina ni en la diversidad de galana poesía en varios y diferentes géneros de metro”.³³

Concluía, con razón, que los moriscos tenían tanto cariño a su lengua: querer impedirles su uso sería, además de muy dañino, odiosísimo por el lazo íntimo entre su identidad y la lengua, tan fuerte como el lazo entre un hijo y su madre. Explicaba detenidamente que la patria en algunas circunstancias podía abandonarse (el hijo bien puede salir de la tutela de su padre), pero la lengua nativa jamás se olvidaría, ya que se había aprendido y “bebido con la leche de la madre”, por eso el nombre de *lengua materna*. Remataba con la afirmación de que los moriscos nunca podrían olvidarse de su lengua, por ser parte y expresión de su identidad.

Para el jesuita, el problema lingüístico no era más que un aspecto importante de la cuestión morisca: al fin y al cabo se trataba de devolver a esos sujetos desprestigiados de la corona toda su dignidad de hombres, de españoles y de cristianos. Y por eso proponía que se suprimieran todas las discriminaciones que los agobiaban y hacían de ellos súbditos de segunda categoría.

Con los cristianos viejos había demasiadas desigualdades: los moriscos pagaban más del doble de impuestos que los cristianos viejos. Además de discriminación fiscal sufrían el rechazo social: la sociedad cristiana los marginaba aplicándoles los estatutos de limpieza de sangre. Recibían vejaciones, injurias: la iglesia y los gobernantes sólo pensaban en reprimirlos y castigarlos. Lo que había que fomentar era un cambio total de perspectiva: había que animar a los jóvenes moriscos a aprender árabe y a estudiar y conocer el islam. Esos jóvenes así formados ayudarían en la conversión de su pueblo como auxiliares de

³³ *Ibid.* p. 330.

la evangelización; formarían una especie de cuerpo de elite que sería capaz de enfrentarse con los alfaquíes que eran los dogmatizadores de los moriscos.

Este conjunto de ideas generosas y novedosas sólo podían nacer en la mente de una personalidad como las Casas que reunía en sí mismo dos identidades: la de jesuita y la de morisco.

Por ser jesuita, estaba sumamente interesado en lograr la conversión profunda de los moriscos, al buscar integrarlos con medios humanos y buenas obras. El respeto y la formación de las elites facilitarían la operación. Por ser morisco, conocía lo repulsivas que eran para su comunidad de origen las medidas coercitivas y las vejaciones. Por eso, recomendaba abandonar todos los prejuicios respecto de los moriscos y la lengua árabe: “siendo tan grande la multitud y siendo admitidos por hijos de la Iglesia, obligación precisa hay de darles pasto saludable”.

Por desgracia, la época no se prestaba para buscar “los medios proporcionados” que daría a la comunidad morisca ese “pasto saludable”. Ya era demasiado tarde: en el Consejo de Estado sólo se hablaba de la próxima expulsión.

II. LA LENGUA DE LOS INDIOS

LA IGLESIA Y LAS LENGUAS INDÍGENAS

La actuación de los primeros evangelizadores

Al llegar al Nuevo Mundo, los evangelizadores se toparon con el mismo problema lingüístico que habían conocido en España: ¿en qué lengua dirigirse a los catecúmenos?, ¿cómo poder comunicarse con ellos? Se dieron cuenta que la transmisión de la fe era primero un problema de comunicación.

Al comienzo, para resolverlo hubo intentos a modo de balbuceos: se sirvieron de signos gráficos y pinturas para difundir la doctrina cristiana. Fray Pedro de Gante, por ejemplo, fue autor de un famoso catecismo en figuras y fray Jacobo de Testera se servía de cuadros para enseñar la doctrina. Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana* cuenta cómo esos primeros evangelizadores enseñaban la doctrina por medios esencialmente visuales:

Algunos usaron un modo de predicar muy provechoso para los indios por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas sus cosas por pintura. Y era de esta manera: hacían pintar en un lienzo los artículos de la fe, y en otro los diez mandamientos de Dios, y en otro los siete sacramentos, y lo demás que querían de la doctrina cristiana. Y cuando el predicador quería predicar de los mandamientos, colgaban el lienzo de los mandamientos junto a él, a un lado, de manera que con una vara de las que traen los alguaciles pudiese ir señalando la parte que quería.¹

¹ Mendieta, *op. cit.*, pp. 249-250.

Y así les iba declarando los mandamientos: “Y lo mismo hacía cuando quería predicar de los artículos de la fe, colgando el lienzo en que estaban pintados. Y de esta suerte se les declaró clara y distintamente y muy a su modo toda la doctrina cristiana”.² También usaron intérpretes, a quienes llamaban *lenguas*. Los religiosos encontraron gran ayuda en los niños que recogían en sus conventos y a quienes enseñaban el castellano. Fueron para ellos preciosos auxiliares.³

En este caso, en comparación con la Península, el problema se agravaba por la cantidad de lenguas indígenas existentes. A lo largo del siglo XVI, el hecho era señalado y recalado tanto por los misioneros como por los viajeros que visitaban la Nueva España. En 1558, fray Francisco de Toral, provincial de los franciscanos recién llegado de una visita a Nueva Galicia escribió al virrey para señalarle que el principal obstáculo para la difusión de la fe cristiana era la gran “diversidad de las lenguas que dificulta la predicación y proponía fundar en Guadalajara un colegio en el que se enseña náhuatl a jóvenes de diferentes regiones”.⁴ En 1584, fray Alonso Ponce, en circunstancias análogas, se quejó de la gran variedad de lenguas que había en Jalisco, que dificultaba tanto la predicación y la práctica de los sacramentos, como la confesión. Y en 1621, Domingo Lázaro de Arregui en su *Descripción de la Nueva Galicia* fue todavía más explícito. El autor explicaba “cómo en cada pueblo o poco menos hay un lenguaje diferente, tanto que los vecinos no lo entienden. Y cierto hay pueblos de quince vecinos que hablan en ellos dos o tres diferentes lenguas, y generalmente en poca distancia de lenguas se hallan muchas diversidades de lenguas”.⁵

De la misma manera que todos los autores citados, y algunos más, se deploraba la multiplicidad de las lenguas por estorbar la evangelización y se proponía eludir esta dificultad privilegiando una de ellas, el náhuatl. Seguramente se tenía presente la experiencia con los moriscos en España, donde, como se ha visto, el árabe sirvió como instrumento de evangelización en España.

Es notable que desde el primer periodo de la evangelización, los hombres de Iglesia en sus escritos abogaran por las lenguas indígenas y especialmente

² *Idem*.

³ Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*. México: 3ª reimp. FCE, 1994, p. 124.

⁴ Cit. por Silvio Zavala. ¿El castellano, lengua obligatoria? México: SEP, 1977, p. 38.

⁵ Domingo Lázaro de Arregui. *Descripción de la Nueva Galicia*. Edición y estudio de François Chevalier. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1946, pp. 32-33.

el náhuatl que recibía las calificaciones más elogiosas. Fray Bernardino de Sahagún en el libro sexto de su *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, hablaba de un maravilloso lenguaje que llevaba consigo muchos colores retóricos. Alababa sus “muy delicadas metáforas y el muy elegante lenguaje”.⁶ El dominico fray Diego Durán fue también un profundo admirador del náhuatl. En su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra firme* elogiaba la lengua linda, elegante y pulida que se hablaba alrededor del lago de Texcoco.

De hecho, esa lengua tan elaborada tenía el gran mérito de estar muy difundida. Si era la lengua de los aztecas era también la de los pueblos sometidos a la dominación del imperio azteca: muchos de ellos tenían por lengua el náhuatl o, por lo menos, lo tenían como lengua oficial al mismo tiempo que conservaban la lengua local. La práctica del bilingüismo era bastante generalizada. Lengua de los dominadores, el náhuatl funcionaba como las lenguas francas de la Edad Media. Era una especie de lengua general indígena que se sobreponía a las de los subyugados sin destruirlas; de modo que los misioneros vieron en el náhuatl la lengua auxiliar por excelencia en medio de un mundo de tan grande diferenciación lingüística. Por una parte, contribuir a su difusión entre los nativos, y por otra obligar a los misioneros a aprenderla, podía representar la tabla de salvación en la empresa evangelizadora.

Una carta que escribió el franciscano fray Rodrigo de la Cruz a Carlos v resume perfectamente el punto de vista de los religiosos de aquella época:

A mí pareceme que V. M. debe mandar que todos deprendan la lengua mexicana, porque ya no hay pueblo que no hay muchos indios que no la sepan y la deprendan sin ningún trabajo, sino de uso y muy muchos se confiesan en ella. Es lengua elegantísima tanto como cuantas hay en el mundo y hay arte hecha y vocabulario y muchas cosas de la Sagrada Escripura vueltas en ella y muchos sermonarios y hay frailes muy grandes lenguas.⁷

Esta opinión compartida por muchos religiosos explica el enorme esfuerzo que hicieron las distintas órdenes para hacer del náhuatl la lengua de evangelización privilegiada. Los religiosos se hicieron lingüistas y escribieron

⁶ Sahagún, *op. cit.*, p. 304.

⁷ Carta citada por Robert Ricard, *La conquista...*, p. 123.

libros cuyos destinatarios fueron primero los compañeros religiosos para que estudiaran los rudimentos de las lenguas indígenas o se perfeccionaran en ellas. Hubo *artes*, es decir gramáticas y *vocabularios*. También se publicaron sermonarios, textos sagrados y varios catecismos, unos más desarrollados para el clero y otros más sencillos para los fieles. En cuanto se introdujo la imprenta en México hacia 1539, buena parte de su producción estuvo dedicada a imprimir algunas de estas obras.

Las cifras de esas obras publicadas en Nueva España durante el periodo 1524-1572 muestran dos cosas: primero, la importancia altamente predominante del náhuatl y segundo, que los misioneros no dejaron por eso de interesarse por las otras lenguas. Así son las cifras citadas por Robert Ricard, referentes a un total de 108 obras:

Lengua	Número de obras
náhuatl	66
tarasco	13
otomí	6
pirinda	5
mixteco	5
zapoteco	5
huasteco	4
totonaco	2
zoque	1
dialecto de chilapa	1

Fuente: Robert Ricard. *La conquista espiritual de México...*

La realidad se impuso a la postura teórica de dar la exclusividad al náhuatl. En efecto, en extensas zonas del país como Michoacán, donde se hablaba el tarasco casi exclusivamente, o en la zona maya, el náhuatl tenía pocos hablantes. De este modo hubiera sido una empresa imposible enseñar el náhuatl a todos los nativos de estas zonas. Según las regiones evangelizadas, los misioneros se especializaban en las lenguas locales y muchos de ellos aprendían varias de ellas, especialmente los franciscanos y los dominicos. Entre los frailes políglotas más famosos se encuentran el dominico fray Bernardo de

Albuquerque que hablaba náhuatl, mixteco, zapoteca y chontal; es decir, las principales lenguas de la región que evangelizaba, la de Oaxaca. Fray Pedro Serrano confesaba en náhuatl, otomí y totonaca. Fray Jerónimo de Mendieta cuenta en su *Historia eclesiástica indiana* que “algunos hubo (y yo los conocí) que predicaban tres sermones uno tras otro en diversas lenguas [...] Fraile hubo que sacó en más de diez distintas lenguas la doctrina christiana, y en ellas predicaba la sancta fe católica, discurrendo y enseñando por diversas partes”.⁸

La política oficial de la Iglesia

Lo importante aquí es subrayar que esta práctica de las lenguas de los nativos por los frailes, se dio conforme a la práctica generalizada de la Iglesia en el momento de emprender nuevas empresas evangelizadoras. Se ha visto como en España, específicamente en Granada, la iniciativa de su primer arzobispo, Talavera, de confiar la evangelización de los moriscos a un clero arabizante. La misma postura fue adoptada en aquel momento por muchos obispos.

La verdad es que esta actitud común se incluye en la larga tradición misionera de la Iglesia que se expresó esencialmente frente al islam y que fue inaugurada a principios del siglo XIV por Raimundo Lulio. Él mismo antes de ir a evangelizar al norte de África estudió el árabe. A instancias suyas, el concilio de Viena del Delfinado, en 1311-1312, es decir, en tiempos de los papas de Aviñón, crearon las primeras cátedras de árabe, de hebreo y caldeo, en las cuatro universidades pontificias existentes en aquella época. El papa Clemente V ratificó esta política lingüística que venía a ser así la oficial de la Iglesia. Aquello originó la creación de los colegios trilingües de las universidades de París y Salamanca.⁹

En Nueva España, al aplicar estos principios, los tres primeros misioneros flamencos y después los responsables de las distintas órdenes misioneras, franciscanos, dominicos, agustinos y los obispos en sus diócesis, estimaron que el aprendizaje de las lenguas indígenas era indispensable. De modo que en la Nueva España se desplegó un esfuerzo enorme a distintos niveles para que en todas partes se estudiaran las lenguas indígenas. Respecto de este punto insistieron los tres primeros concilios provincianos mexicanos.

⁸ Mendieta, *op. cit.*, p. 249.

⁹ Para más detalles véase Weckman, *op. cit.*, pp. 480-482.

El primer concilio, en 1555, dispuso que los clérigos debían “aprender la lengua de los indios dentro de cierto tiempo, so pena que el que no la quisiere aprender no sea proveído en cargo de indios”. El segundo, de 1565, fue más preciso e imperativo ya que reservó un capítulo particular para ordenar a todos los curas que “pongan gran diligencia en deprender las lenguas de sus distritos, so pena que, no siendo diligentes en esto, serán removidos de el pueblo en que estuvieren y no serán proveídos en otro”.¹⁰

En su turno, el tercer concilio en 1585 insistió en las obligaciones de los clérigos en cuanto a la predicación, la instrucción en la doctrina cristiana, mediante la pastoral, catequesis y confesión. Precisó que no podían cumplirse estas labores sin el conocimiento de las lenguas indígenas. Por eso una vez más se recalcó la obligatoriedad del aprendizaje de esas lenguas.¹¹

La barrera del lenguaje complicó de una manera importante la tarea del ministerio de los sacerdotes. Como lo escribió un obispo que explicaba que al faltarle la lengua al catequista, todo lo demás, aunque fuera bueno, estaba de sobra, de modo que “tan inútiles serán los curas para ellos, como si no fueran curas”.¹²

Además incumbía a los sacerdotes cumplir con otra tarea: la administración de los sacramentos. Ya el Concilio I había advertido en 1555: “Necesario es para la conversión de los naturales saber sus lenguas, pues sin entenderlas no pueden ser bien doctrinados ni administrados en los santos sacramentos”.¹³

Se agudizaba el problema en el momento de oír la confesión de boca del penitente. Algunos sacerdotes que no conocían las lenguas de sus fieles utilizaban varios recursos para salvar esta dificultad, o se conformaban con entender el significado de algunos pecados y así mutilaban las confesiones, o en otros casos utilizaban el recurso de un intérprete. El Tercer Concilio se levantó contra estas prácticas y recordó a los sacerdotes que eran un grave delito contra la integridad del sacramento: excepto en artículo de muerte, el sacerdote no podía absolver al penitente hasta haber escuchado por completo su confesión y entendido todo lo necesario para que fuera íntegra. Y si no

¹⁰ Pérez Puente, González y González y Aguirre Salvador, *op. cit.*, pp. 17-40.

¹¹ María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen, Marcela Rocío García Hernández. “El Tercer concilio provincial mexicano (1585)”. Martínez López-Cano *et al.* (coords.), *op. cit.*, pp. 41-70.

¹² Cit. por Corcuera de Mancera, *op. cit.*, p. 173.

¹³ *Ibid.*, p. 174.

podía enterarse de algo necesario para la sustancia del sacramento, “el sacerdote remitirá al penitente a otro que posea mejor aquel idioma”.¹⁴ En cuanto al recurso último del intérprete sólo se podría usar con los moribundos, con tal de que fuera una persona “de probada fidelidad”.¹⁵

A pesar de esas restricciones parece ser que el uso de intérpretes indios por sacerdotes que ignoraban las lenguas de los nativos fue una práctica bastante generalizada. En pleno siglo XVIII, en 1774, el franciscano, fray Francisco Antonio de la Rosa y Figueroa, “predicador general, notario apostólico del Santo Oficio y archivero de la Biblioteca del Convento grande de san Francisco de México”, en uno de los tratados en que defiende el aprendizaje de las lenguas autónomas por los párrocos de indios, tomó por argumento reiterado la práctica del sacramento de la penitencia.¹⁶ Señaló que, por su experiencia, utilizar un intérprete en la confesión siempre conlleva problema. Decía que “estos naturales con frecuencia son indiscretos”, ya que “son de una nación que no entiende de sigilo natural y son muy inquisidores de vidas ajenas, al punto que, encontrándose en la plaza se declaran unos a otros lo que han escuchado de la confesión”. Además, insistía fray Francisco, en momentos graves solía fallar el servicio del intérprete, por ejemplo, en el momento de la extremaunción era difícil tener cerca a alguno; lo mismo en cuaresma y en épocas en que se practicaba la confesión multitudinaria, este trabajo que ya era muy difícil para un solo sacerdote, se complicaba al extremo si se utilizaban traductores.

En conformidad con este propósito de relacionar íntimamente las lenguas indígenas con la evangelización se crearon por todo el país centros de aprendizaje de las lenguas indígenas a los que tendrían acceso frailes y clérigos: en conventos, en colegios y en la universidad. Puede decirse que esas lenguas se estudiaron en todas partes. Se sabe que, a principios del siglo XVII, se enseñaban lenguas indígenas en los conventos de Texcoco, Toluca, Tlaxcala, Cholula y Xochimilco.

¹⁴ *Ibid.*, p. 175.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ A partir de ahora se citará a Heréndira Téllez Nieto. “Vindicias de verdad o en defensa de las lenguas indígenas”. *1 Coloquio Internacional Lenguas y culturas coloniales*. México: UNAM, IIF, 3-5 de septiembre de 2008.

En el convento de Santa Cruz de Tlatelolco, en el colegio fundado en 1536, el célebre don Antonio Valeriano enseñaba la lengua mexicana, o sea, el náhuatl. Entre sus discípulos se cuentan fray Bautista y el cronista Torquemada. Fray Francisco de Luna, uno de los sucesores de don Vasco de Quiroga, fundó en el Colegio de san Nicolás de Valladolid dos cátedras de lenguas, una de otomí y otra de náhuatl que existieron hasta finales del siglo XVIII. En Guadalajara, en 1583, se fundó en el Colegio de san Pedro y san Pablo una cátedra de lengua mexicana.

En Puebla, a partir de 1585, se creó en el Colegio de san Luis la cátedra de lenguas indígenas, que tuvo numerosos alumnos, todos frailes. Y más tarde, el obispo Palafox fundó una segunda cátedra en el Colegio de san Juan Evangelista. En Yucatán, el obispo Gonzalo de Salazar (1609-1636) puso especial cuidado en que el clero yucateco aprendiera el maya. Los jesuitas, en 1585, impusieron a sus novicios de Tepotzotlán el estudio del náhuatl así como del otomí, del chichimeca y del mazahua. En Pátzcuaro estudiaban el purépecha y en Oaxaca el mixteco.

LA POLÍTICA DE LA CASTELLANIZACIÓN

En los primeros decenios del siglo XVI, cuando se abrió el debate acerca de las lenguas de evangelización, el poder no se quedó al margen. La corona animó el aprendizaje del castellano por los indios, aunque en su principio tuvo una legislación zigzagueante. Se produjo cierta fluctuación en la política real, vacilando entre la idea de que los clérigos aprendieran los idiomas indígenas o los indios aprendieran el español. En nada la corona se mostró hostil al estudio y enseñanza de las lenguas de los indios, estimando que “por el momento no se podía forzar a los indios a que aprendiesen el castellano”. En este sentido iban las instrucciones mandadas en 1536 al primer virrey de México, don Antonio de Mendoza. En ellas estaba claro que la política real fluctuaba entre las dos orientaciones señaladas. Al mismo tiempo que apoyaba las iniciativas de los frailes, animaba la enseñanza del castellano.

Pero en la colonia misma se insistía en la necesidad de desterrar las lenguas bárbaras de los indios y sus abominables culturas y se escribía al rey para que suprimiera el uso de las lenguas locales. Para justificarlo se esgrimieron varios argumentos, entre ellos que en la mejor y más perfecta lengua de los

indios no podían explicarse bien y con propiedad los misterios de la fe, por ser el mensaje cristiano ajeno a las culturas locales.

A partir de 1550, el debate se hizo más preciso y resultó que el poder ya había escogido su rumbo: se ordenó que a los indios de la Nueva España se les enseñara el idioma castellano. Dos cédulas reales, despachadas en Valladolid el 7 de junio de 1550 y firmadas por la reina a nombre del emperador, trataban el problema.¹⁷

La primera estaba dirigida al virrey de Nueva España y en ella se le ordenaba que hiciera lo necesario para que se enseñara la lengua castellana a los indios. Se precisaba que tal sería el mejor medio para lograr la conversión a la fe católica de los naturales y que así “tomarán nuestra policía y buenas costumbres”. El virrey escribiría a los provinciales de las órdenes de santo Domingo, san Francisco y san Agustín para que tomaran cartas en el asunto, encargándose los religiosos de cada una de las órdenes de la enseñanza de la lengua castellana. Si se necesitaba más personal para realizar este cometido, se podrían contratar otras personas. Se encargó al virrey la mayor diligencia en este importante negocio. La segunda cédula real iba dirigida al provincial de la Orden de santo Domingo y se le encomendaba que organizara con sus religiosos la enseñanza de la lengua castellana a los indios.

Un mes más tarde, el 7 de julio de 1550 el monarca escribió esta vez una carta en la que se precisaban los motivos y las metas de la castellanización proyectada: se trataba, ni más ni menos de contrarrestar la solución propuesta por la corona para vencer el obstáculo de la multiplicidad de las lenguas; frente al proyecto de la iglesia de considerar la lengua mexicana como solución unificadora, el rey proponía que el castellano cumpliera este papel. Así, estuvieron en competencia la lengua general mexicana y el español. El texto de la carta es explícito. Dice así:

Decís que en la Nueva Galicia hay mucha diversidad de lenguas y que es tanta que casi cada pueblo tiene la suya y no se entienden, que los religiosos han querido que se pusiesen allí escuelas de lengua mexicana y que lo habéis estorbado porque no conviene que entre allí esta lengua por el inconveniente que podría haber de entenderse los mexicanos con aquéllos; y que habéis sido de parecer

¹⁷ Se cita a partir de ahora a Zavala, *op. cit.*, pp. 11-12.

que, ya que se había de aprender lengua nueva, que sea la española, y así dyistes al Obispo que lo hiciere, el cual lo ha intentado... y que si fuere menester que de la hacienda real se gasten en cada año hasta cuatrocientos pesos para que se hagan escuela para deprender la dicha lengua y para sustentación de los que en ello entendiese, provea cómo se gasten.¹⁸

La carta hace dos precisiones importantes acerca de la preferencia de la corona por la lengua española al explicar la relación que esto tenía con sus preocupaciones políticas. Primero, fomentar el estudio de la lengua general mexicana podría contribuir a unir las diferentes etnias indígenas, lo que facilitaría el contacto entre ellas para sublevarse contra los españoles. Segundo, este proyecto de castellanización, por su importancia, tenía que apoyarse. La corona proponía que se utilizaran los fondos de la hacienda real. Tal liberalidad muestra el interés que había en la realización de este proyecto.

En varias ocasiones, a partir de 1550 se promulgaron cédulas que confirmaron esta decisión de impartir la enseñanza del castellano a los indígenas y la manera de establecer escuelas en los pueblos. Y al mismo tiempo siguió insistiéndose, durante los siglos XVI y XVII, en la obligación de los párrocos de hablar el idioma de los indios. Es decir, que la legislación real no quería contradecir las prácticas tradicionales de la Iglesia; sólo buscaba mayor apertura a nuevas prácticas relativas a la castellanización concomitante. En 1577, Felipe II ordenó que se crearan cátedras de “la lengua general de los naturales en las Indias, en los lugares donde hubiera universidad y audiencias”. Esta disposición fue reiterada en 1580.

Sin embargo, la política fundamental de la corona bien era la de la castellanización. El número de cédulas que lo confirman y explicitan es impresionante. Éstas se expidieron en 1550, 1577, 1578, 1580, 1582, 1596, 1603, 1618, 1622, 1629, 1634, 1637, 1686, 1688, 1691, 1693, y pasaron a formar parte de la *Recopilación de las leyes de los Reinos de las Indias*. La promulgación de nuevas cédulas era motivo para precisar la política real y para presentar nuevos argumentos.

Los frailes misioneros no acataron las órdenes de la Corona: continuaron la evangelización utilizando de preferencia las lenguas indígenas y por lo general no enseñaron el idioma castellano haciendo caso omiso de la obligación

¹⁸ *Ibid.*, p. 12.

que les imponía el poder. De este modo pronto comenzó un nuevo debate, primero en España y luego en las Indias, acerca de la política lingüística de unos y otros. Los argumentos intercambiados se situaron en varios ámbitos. El debate empezó cuando se pusieron en tela de juicio los resultados de la primera evangelización, al mismo tiempo que se precisaba la meta que se buscaba.

Como en el caso de los moriscos, la meta era la conversión de los indígenas y con ella se pretendía lograr la asimilación de esos nuevos cristianos a los “cristianos de nación”. La Iglesia insistía más en la conversión, mientras que el poder y sus representantes, en el segundo punto. No obstante, ni unos y ni otros eliminaban alguno de esos aspectos, sólo que los argumentos presentados suponían una visión distinta del indio y de su entorno. Juicios de valores diferentes se referían a un concepto etnográfico diferente.

LA POLÍTICA LINGÜÍSTICA:

DOS CONCEPTOS ETNOGRÁFICOS ENFRENTADOS

El poder compartía con los hombres de religión el interés por la conversión de los nativos, pero esta meta se enmarcaba en consideraciones más generales. La empresa colonizadora era una empresa castellana. Se pretendía lograr la hispanización de los indios, es decir, transmitirles no sólo la fe sino los valores de una civilización. La hispanización no podría conseguirse sin enseñarles el castellano: “Que esas gentes sean enseñadas en castellano y que tomen nuestras policías y buenas costumbres”.

A partir de 1550 se constituyeron dos grupos contrarios que intercambiaban distintos argumentos. Para el poder, el castellano era un idioma rico que permitía exponer de manera conveniente los misterios de la fe; por su parte, los frailes decían, a partir de su experiencia, que para los indígenas era una lengua muy difícil de aprender.

Pero el punto que alimentaba más el debate era la relación que establecía el poder entre la adquisición del castellano y la desestructuración de las comunidades indígenas. El poder estimaba que al practicar el castellano los indios perderían su idolatría y demás actitudes “erroneas”, que adquirirían “nuestra policía y buenas costumbres”. Se creía que a partir de la práctica de una nueva lengua, los indios se abrirían a una nueva civilización de la cual se

verían beneficiados. En el otro campo, los religiosos privilegiaban la conversión religiosa y actuaban para conservar a los indios en su norma peculiar de vida. La política oficial de la Iglesia consistía en hacer de las lenguas indígenas el instrumento privilegiado de la evangelización.

El punto de vista de Bernardino de Sahagún en Nueva España era el mismo que el de Talavera en España: el uno y el otro manifestaron un gran respeto por las lenguas de los recién convertidos. Sahagún aprendió a conocer la lengua y la cultura del otro y dedicó toda su vida a esta tarea. En realidad, su sueño compartido con otros franciscanos era “la creación de un Estado ideal nuevo: mexicano (y por lo tanto independiente de España) y cristiano a la vez, un reino de Dios en la tierra”.¹⁹

En el final de su vida, Sahagún juzgó los resultados de la política de castellanización e hispanización y la condenó. Estimaba que, efectivamente, al aplicarla se había desestructurado la sociedad indígena, arrastrando la pérdida de sus valores. Escribió al respecto:

Como esto cesó por la venida de los españoles y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros, perdiere todo el regimiento que tenían. Pero ahora esta manera de policía crea gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras, las cuales los hace a ellos odiosos a Dios y a los hombres, y aún les causan grandes enfermedades y breve vida.²⁰

Las políticas tan distintas en cuanto al uso de las lenguas por los indígenas y los evangelizadores suponían dos visiones opuestas acerca de los métodos para acercarse a los indios. La política real iba dirigida a la apertura de las comunidades hacia el trato de los españoles de la colonia. De ahí nacería, supuestamente, el descubrimiento de los valores hispánicos y la adquisición de nuevas costumbres.

Para los frailes, al contrario, no había evangelización sin culturización de la fe en la vida y las costumbres indígenas; lo que significaba la inserción del

¹⁹ Desarrolla esta idea Todorov en *La conquista de América...* en las páginas 250 a 252.

²⁰ Cit. por Todorov, *ibid.*, p. 251.

mensaje cristiano dentro de la cultura del evangelizado. El misionero aprendía la lengua de sus fieles e intentaba preservarles del contacto de los españoles que muchas veces les aportaban sólo valores negativos y destructores. Su lengua era precisamente una especie de muralla que los apartaba de los españoles y los protegía. El indio no era más que una “planta nueva”, débil, que había que tutorear. Cabe destacar que en España también se aplicaba esta expresión a los moriscos.

Lo sucedido en la Sierra Gorda puede servir de ejemplo. Es un caso extremo por ser un lugar muy apartado y por el carácter de sus habitantes reconocidos como los indios más hostiles. En este macizo de acceso difícil misionaron agustinos, dominicos y franciscanos entre 1537 y 1859. No sólo bautizaban y predicaban el evangelio en las lenguas locales sino que intentaban hacer progresar humanamente a las poblaciones seminómadas, al aplicar una estrategia de sedentarización y transformando esta sociedad de cazadores-recolectores en agricultores. Estos indios difíciles admitieron de manera progresiva normas de convivencia social; al mismo tiempo, los misioneros tenían que defender a los indios de los hacendados, siempre dispuestos a acaparar más tierras y a utilizar por la fuerza la mano de obra indígena. También los protegían de los abusos de los militares de fronteras. De este modo, los frailes se transformaron en abanderados de los derechos humanos de los indios. La castellanización estaba fuera de sus preocupaciones.²¹

Sin embargo, la corona, conociendo por una parte los excesos que se cometían con los indios y, por otra parte, escarmentada por la experiencia que se tenía en España con los moriscos, no quería provocar en Nueva España reacciones parecidas a la sublevación de las Alpujarras. Felipe II actuó en la aplicación de la política de castellanización con mucha prudencia. Al mismo tiempo que proclamaba la conveniencia de que el castellano se propagara entre los indios, no quería precipitar las cosas. En 1596, en una carta al Consejo de Indias, escribió: “No parece conveniente apremiar a los indios a que dexen su lengua natural, se podrán poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la castellana y dése orden como se haga

²¹ Para más detalles sobre la evangelización de la Huasteca, véase Campos y Cardaillac, *Indios y cristianos. Cómo...*, pp. 388-398.

mandar lo que está mandado en no proveer a los curatos sino a quien sepa la de los indios”.²²

PAPEL AMBIGUO DE LOS INTÉRPRETES

El papel de los intérpretes fue muy importante en el momento de la conquista. Siempre actuaron no sólo a favor de los religiosos sino que también fueron un precioso auxilio para los conquistadores.²³ El acto de traducir intentaba solucionar el choque cultural de dos mundos facilitando el acercamiento, pero al mismo tiempo revelaba los proyectos políticos en pugna. Los traductores, como se verá más adelante, no pocas veces dieron muestras de su servilismo e incluso de su deslealtad. Lo cierto es que los nativos les manifestaron mucha desconfianza. Les parecía que entregaban sus pueblos a los conquistadores mediante la negociación lingüística.

Cristóbal Colón, cuando emprendió su travesía en busca de las Indias, llevaba consigo a dos traductores que se desenvolvían en varios idiomas, y especialmente en árabe; en su primer contacto con los indios los utilizó. Es muy probable que el primer intento de contacto lingüístico entre él y los nativos haya sido en árabe.²⁴

Hernán Cortés tuvo más suerte. En su empresa fue eficazmente apoyado por dos intérpretes: Jerónimo de Aguilar y doña Marina o *Malinche*. El primero le sirvió como traductor entre el castellano y el maya. Sabía muy bien esta lengua porque había permanecido, junto con otros españoles, durante siete años en cautiverio bajo el control de unos caciques de Yucatán, después de sufrir un naufragio. Doña Marina, a su vez, fue un valioso auxilio para Cortés,

²² Cit. por Zavala, *op. cit.*, p. 30. Un año antes en 1595, Felipe II actuó con la misma prudencia frente al árabe por los moriscos y a su fomento como lengua de evangelización “Haviendo algún prelado de los del Reino de Valencia apuntado que sería bien que en aquella ciudad hubiese cátedra de arábigo, como las hay en las Yndias para enseñar la lengua yndiana resolvió su Md, con parecer de los jesuitas que no la haya”. Cit. por Fuster, *op. cit.*, p. 137. La misma prudencia manifestó Felipe III en España frente a los moriscos. En una carta escrita al virrey de Valencia en 1608 escribió: “Se ha considerado que el quitar de golpe a esa gente el traje de moro y hablar su lengua podría ser causa de irritarlos y dificultar más su conversión”, *ibid.*, p. 145.

²³ Un libro reciente de Paulina Machuca, analiza finalmente su importante papel. *Intérpretes y trasuntos, siglos XVI y XVII. El caso de Colima de la Nueva España*. Colima: Alacyt, 2009. Véase el capítulo I, “El intérprete y la Conquista”, pp. 13-20. Este apartado debe mucho a este estudio.

²⁴ Antonio Alatorre. *Los 1001 años de la lengua española*. Citado y comentado por Machuca. *op. cit.*, p. 13.

ya que traducía entre el maya y el náhuatl. Cortés la tuvo como compañera y tuvo un hijo con ella. Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* le dedicó un capítulo entero. Escribió al respecto:

Doña Marina sabía la lengua de Guazacualco, que es la propia de México, y sabía la de Tabasco, como Jerónimo de Aguilar sabía la de Yucatán y Tabasco que es toda una; se entendían bien, y Aguilar lo declaraba en castellano a Cortés; fue gran principio para nuestra conquista, y así se nos hacían todas las cosas, loado sea Dios, muy prósperamente. He querido declarar esto porque sin ir doña Marina no podríamos entender la lengua de la Nueva España y México.²⁵

Sin embargo, la Malinche es un personaje controversial, de múltiples interpretaciones. Los historiadores no han dejado de cuestionar su identidad, su función en la historia y su significado. Con el tiempo ha derivado en una figura mítica, deificada por unos y satanizada por otros.²⁶

Entre los primeros se encuentra Octavio Paz, quien en *El laberinto de la soledad* dedicó un capítulo a “Los hijos de la Malinche”, en el cual considera a doña Marina como la madre y la Eva fundadora y la presenta como una figura excelsa entre los indios: “Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas o violadas o reducidas por los españoles. Ella encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios, estoicos, impasibles, cerrados”. Rescatar así al personaje de doña Marina es hacer de ella el paradigma del mestizaje. Esta cristiana nueva de origen indio encarna el nuevo México que nace y se afianzará en sus hijos.

Los segundos, en cambio, a partir de su nombre han creado los términos de *malinchismo* y *malinchista*, que expresan el punto de vista de quienes ven en la Malinche la barragana de Cortés, y han hecho de ella el símbolo de la traición a las etnias indígenas. Malinchista es un término afrentoso, apegado a quienes prefieren lo extranjero a lo nacional, puesto que lo consideran superior.

De la misma manera que la Malinche apoyó a Cortés en la conquista de los aztecas, en la de los Incas, al lado de los grandes conquistadores hubo intérpretes que facilitaron la empresa de la misma manera ambigua. El historiador

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

²⁶ Para más detalles véase Araceli Campos y Louis Cardaillac. *México de mis amores. Una guía cultural de México de la A a la Z*. México: Océano, 2009.

Leonel Antonio de la Cuesta escribió: “La conquista de los aztecas y de los incas no se hubieran llevado a cabo de la manera relativamente simple en que acaecieron si no hubiera sido por la acción de intérpretes cuya efectividad varió en cada caso”.²⁷

En el mundo incaico destacó un intérprete conocido con el nombre de Felipillo, que sirvió como traductor a de los conquistadores Pizarro, Diego de Soto y Diego de Almagro en sus expediciones sudamericanas.

Felipillo era un indígena peruano. Se le acusa de haber abusado de su cargo de intérprete por intereses personales. Primero, de forma deliberada falseó en su traducción el mensaje de Pizarro al inca Atahualpa para provocar una pugna entre ellos; por ello, se le consideró culpable de su muerte. Y todo para poder quedarse con una concubina del inca, de quien estaba enamorado. De la misma manera se inculpó a Felipillo de haber traicionado a los españoles al avisar a los nativos de los planes de conquista. Al percatarse de su deslealtad, Almagro ordenó que lo descuartizaran.

Pero en general, los intérpretes fueron bien aceptados y premiados por los gobernantes. Los intérpretes del Río de la Plata fueron consejeros, mentores y guías y gozaron de amplia popularidad.

Una ordenanza real de 1526, como señala Paulina Machuca, confirmó la importancia que alcanzaron a tener: “se les confirió las tareas de consejeros políticos, morales y religiosos, además de ser los portavoces de los conquistadores”.²⁸ Además de que estaban al servicio de los religiosos se convirtieron en docentes e informantes, ayudándolos a elaborar obras gramaticales y vocabularios.

El intérprete llegó a ser una pieza importante. En todos los niveles administrativos se encontraban “lenguas”, “lenguaraces”, “farantes”, “trajimanes” o “naguatlatos” que permitían a los españoles comunicarse con los indígenas. Por ejemplo, el oficio de traductor de lenguas amerindias al castellano fue fundamental en la administración de la justicia colonial.

²⁷ Leonel Antonio de la Cuesta. “Intérpretes y traductores en el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo”. *Livius*. León: Universidad de León, Departamento de Filología Moderna, núm. 1, 1992, p. 25-34.

²⁸ Machuca, *op. cit.*

En los siglos XVII y XVIII, bajo Austrias y Borbones, prevalecieron durante cierto tiempo métodos prudentes en la política lingüística: se alentó al estudio de las lenguas indígenas en universidades y conventos, la concesión de beneficios a párrocos bilingües y la enseñanza voluntaria del castellano.

Sin embargo, la legislación mostraba que crecía el interés del Estado por lograr la hispanización de los indios. El debate había cobrado una nueva dimensión cuando, en el siglo XVIII, los gobernantes de la metrópoli y los obispos de Nueva España presentaron un nuevo argumento: el conocimiento de la lengua española ayudaría en la educación religiosa y en la aculturación social de los indios.

Fue cuando el rey de España en 1749 ordenó que se sustituyeran a los frailes de las parroquias indias por sacerdotes seculares, quienes en su gran mayoría desconocían las lenguas indígenas. Los arzobispos Rubio y Salinas y su sucesor Lorenzana colocaron centenares de sacerdotes peninsulares en los curatos de indios. De este cambio se esperaban resultados benéficos no sólo para la educación religiosa sino también para quitar a los indígenas “su grosera y rústica naturaleza”, o sea, civilizarlos.

Apareció entre los objetivos de la castellanización la extinción de los idiomas nativos, los cuales eran vistos como expresión de la barbarie. Para el obispo Lorenzana, el idioma indígena era “escaso y bárbaro” y más parecido a “mugidos de bestias que articulación de racionales”.²⁹ En 1755, el arzobispo de México Rubio y Salinas escribió al rey Fernando VI: “En pocos años podré conseguir el de acabar de desterrar las lenguas bárbaras deste arzobispado”.³⁰ Para él, la rápida desaparición en México de los idiomas indígenas sería un logro benéfico. Para la política ilustrada borbónica aquello representaría un enorme progreso, la civilización se impondría a la barbarie. En 1766, Francisco Antonio de Lorenzana, sucesor del arzobispo Rubio y Salinas, reanudó la secularización de las doctrinas y la castellanización.

Ya en el último tercio del siglo XVIII, la corona abandonó la prudencia que había manifestado hasta ese momento en la aplicación de la política lingüística. Carlos III, en efecto, ordenó en la cédula de 1770 “que en toda América

²⁹ Tanck de Estrada, *op. cit.*, p. 729.

³⁰ *Ibid.*, p. 724.

se extingan los diferentes idiomas que se usan y sólo se hable el castellano”, y en 1778, en una nueva cédula mencionó por segunda vez la prohibición a los indios de usar su lengua nativa.

Así fue cómo iban a multiplicarse las fundaciones de escuelas de primeras letras en castellano y cómo se desterró oficialmente a las lenguas indígenas.

El final del debate: fray Francisco Antonio de la Rosa y Figueroa

A pesar de tales medidas, algunos de los religiosos no se daban por vencidos. Así continuó por algún tiempo el debate respecto de las lenguas. Fray Francisco de la Rosa fue uno de los que dirigieron un combate de retaguardia contra la política borbónica de castellanización.³¹

Primero, en 1753, cuando se retiraron muchas de las obras en lenguas vernáculas, escribió una carta al rey contra el “secuestro” de las doctrinas en lenguas indígenas. Segundo, en 1773, en contestación al decreto real del 16 de abril de 1770 que ordenaba el destierro de los diferentes idiomas de los dominios de Indias y su sustitución por la lengua castellana, escribió una obra titulada *Vindicias de verdad* en la que reflexionaba acerca de esta nueva situación y presentaba argumentos en contra de la política real apoyada por la alta jerarquía de la iglesia mexicana. En efecto, el decreto real de 1770 fue promovido por el arzobispo de México, fray Francisco Antonio Lorenzana.

Este último rebrote de la polémica lingüista estuvo muy marcado con el sello de la época. En el fondo, en el siglo XVIII, el motivo de estas peleas no eran las razones filosóficas o dogmáticas, sino la disputa por cosas más terrenales, como el cobro de los diezmos y la propiedad de los conventos e iglesias. Es un hecho, muchos de los miembros del clero secular procedían de España e ignoraban las lenguas indígenas. Sustituyeron en las parroquias de indios a los frailes que se habían especializado en este ministerio. Fue así como el clero regular perdió el control de las poblaciones indígenas.

Fray Francisco quería demostrar que la política real iba por mal camino y analizó las consecuencias que, según él, conllevaba la política de castellanización a ultranza. Su argumentación era en parte religiosa, pero sobre todo político-religiosa. Según él, la política borbónica iba en contra del plan de Dios

³¹ A partir de ahora se citará la ponencia de Téllez Nieto, *op. cit.*; nuestro apartado debe mucho a esta ponencia.

sobre los hombres. Afirmaba que la Biblia en varios pasajes presenta a Dios favorable a la multiplicidad de los idiomas, tal es el resultado que se obtiene del episodio de la Torre de Babel. En el Nuevo Testamento, san Pablo considera entre los dones que concede el Espíritu Santo al don de las lenguas. En el texto concerniente a Pentecostés, los apóstoles hablaron en diversos idiomas. De esta manera, fray Francisco se creía autorizado para afirmar que la gran diversidad de idiomas en Mesoamérica era obra del Espíritu Santo. Querer suprimir esas lenguas e imponer la unidad del país mediante la imposición del castellano era contradecir la obra del Espíritu Santo y exponer al país a los peores daños. Fue en el análisis de esos males donde este franciscano presentó su argumentación política:

Son múltiples peligros y lastimosas consecuencias y daños que se seguirán al exterminio de los dominios; daños a la conservación y aumento de la cristiandad de los indios que tanto han anhelado nuestros reyes; daños a la seguridad de los dominios de la Real Corona en las Indias, daños no sólo en el aumento sino en la substracción de los reales atributos; daños a la tranquilidad y sosiego de las ciudades, villas y lugares; daños al beneficio de los mismos indios, y finalmente, daños sin remedio, en la rotura de todos los vacíos y abominaciones.

Según el autor, las lenguas regionales, factor de diversidad, permitían controlar a los indígenas, al crear división entre las comunidades. Sin embargo, el nuevo decreto castellano sería un factor de unidad: los indios podrían comunicarse en todos lugares con la plebe y aquello sería motivo de los peores disturbios. El gran pecado de contrarrestar el plan de Dios sobre los hombres, es decir, la falta de respeto a la diversidad, llevaría en sí su castigo.

De esta manera, fray Francisco de la Rosa preveía los conflictos políticos que estaban gestándose en la Nueva España. Proponía a los historiadores su teoría en la sucesión de los acontecimientos que iban a producirse en los decenios siguientes. Como lo señala Heréndira Téllez Nieto en la conclusión de su ponencia: “Estará por verse, cuál fue realmente la importancia de la hispanización en América, y si fue, como lo señalaba fray Francisco, motivo de unificar los ánimos independentistas”.

Hay que mencionar que en estas actuaciones y en este debate intervinieron las comunidades indígenas con argumentos y a veces con acciones vio-

lentas; pero nadie las escuchaba. Doble fracaso entonces: en España, el siglo de convivencia con los moriscos terminó en el divorcio de dos sociedades y de dos civilizaciones; en Nueva España, la civilización prehispánica fue prácticamente destruida y la sociedad indígena fue marginada al perder los valores que la estructuraban.

III. Y DESPUÉS...

LAS LENGUAS DE LOS MORISCOS DESPUÉS DE LA EXPULSIÓN

La lengua árabe y el español

Al salir de España, las comunidades más hispanizadas –aragoneses, catalanes y castellanos– llevaron consigo matalotaje invisible, la lengua castellana que conocían y su cultura, hecha de costumbres hispánicas. Mientras los valencianos, más arabizados, emigraban a Argelia y los andaluces en su gran mayoría a Marruecos, los primeros fueron recibidos en su destierro en la regencia turca de Túnez. Allí fueron muy bien acogidos por el gobernante del país, Othman Dey, que vio en ellos una colonización extranjera capaz de ayudar al desarrollo del país. Les dio muchas facilidades para instalarse en algunas regiones alrededor de la capital. Creó para ellos una jurisdicción especial que les impedía identificarse completamente con los demás magrebíes. Pero era sobre todo la lengua lo que los distinguía y hacía de ellos unos musulmanes imperfectos, es decir, en vía de asimilación. El mismo destino los perseguía: en España y ahora en Túnez eran considerados como gente a quien siempre le faltaba algo para pasar desapercibida, siempre había alguien que los señalaba con el dedo.

En consecuencia, en su exilio tuvieron que islamizarse y arabizarse. Existen numerosos testimonios de su ignorancia del árabe, incluso del árabe hablado. Quedan varios manuscritos que aluden el tema: algunos de ellos se presentan como abecedarios y métodos para aprender a pronunciarlo y adquirir su vocabulario. El autor anónimo de uno de esos tratados, en el prólogo de la obra, sintió la necesidad de excusarse por escribir en castellano; explicó que escribía para gente que no conocía el árabe, para los expulsados de Túnez,

quienes “no alcanzan la lengua arábica que la perfecta y necesitando desta vulgar castellana que en la que Dios permitió se criasen y supiesen sin poder aprender la otra, a sido fuerça el haçerles este tratado”.¹

Estas excusas respondían a los ataques de ciertos correligionarios que le habían reprochado haber escrito anteriormente varios tratados cortos en castellano: “digo todo esto porque tengo noticia que se me an contradicho”. Se justifica, pues, por la utilidad de la obra emprendida: sin sus tratados escritos en castellano estas comunidades moriscas no habrían podido iniciarse en el islam “porque de no haberlos se sigue quel que no sabe otra lengua se queda sin saber lo que le ymporta”. Querer a toda costa utilizar el árabe sería caer en el error de los cristianos, que presentaron la Escritura en latín con un fin perverso, “para que no la lean”. El desconocimiento que los moriscos tenían de la lengua coránica debía considerarse como una tara; cita así al “sayx Xalil” quien, en una obra de casuística sobre las oraciones, “perdonó al que hubiese perturbación en la lengua por ocasión de ser tartamudo o’achami, aunque perturbe las letras y no más digo como ellas son”. Por lo tanto, había que admitir que los moriscos eran, a manera de mudos, a los que había que educar en el islam y hacer rezar.

En su defensa de las lenguas vernáculos evoca el ejemplo del profeta “que habló todas las lenguas”. El arte de la traducción se había practicado siempre en tierras del islam: “es muy usada cosa en el mundo”. Por otra parte, en Túnez se celebraban coloquios religiosos en lengua turca, incluso con la participación de gente que conocía el árabe: “yo he bisto a quien sabe la lengua turquexa y arábica dar lición en la turquexa a quien sabe las dos”. Para cerrar este debate demostrando su buena fe, este morisco concluía hábilmente utilizando términos árabes: “es fard cafaya el aber traducción en castellano”. Es ésta una obligación absoluta para quien quiere ayudar a sus hermanos a encontrar la luz del islam”.²

Lo cierto es que pidieron y recibieron autorización para ser adoctrinados en castellano.³ No sólo eso, letrados moriscos, en la primera mitad del

¹ Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, pp. 171.

² *Ibid.*, p. 172.

³ El mejor estudio es el de Mikel de Epalza. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre, 1992, y especialmente, para el tema que aquí interesa, el capítulo titulado “Túnez”, pp. 261-276. También se encuentra mucha información en la obra de Mikel de Epalza y Ramón Petit. *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid-Túnez: Instituto Hispano-Árabe de Cultura-Centre d’Études Hispano-Andalouses, 1974.

siglo xvii, escribieron en el exilio un importante capítulo de la literatura española.⁴ En la actualidad quedan unos quince manuscritos tunecinos en español, cuyos temas son religiosos y morales, algunos de polémica anticristiana, pero algunos se presentan como auténtica obra literaria o poética, como el largo cántico religioso de Ibrahim Taybili, publicado y estudiado por Bernabé Pons.⁵

A pesar de lo anterior, este dominio del castellano no pasó la primera generación de inmigrantes. A mediados del siglo, la reislamización de los moriscos tunecinos fue efectiva. Algunas medidas de las autoridades tunecinas aceleraron el analfabetismo en castellano de los exiliados: fueron cerradas las escuelas en castellano que abrieron y al mismo tiempo se mandó alfabetizar a los niños en árabe. Las leyes de la vida se habían impuesto otra vez a una gente que sufrió los vaivenes de la historia.

Frente a la imperiosa necesidad de comunicarse: la lingua franca mediterránea

Con el término de *lingua franca* se designa una mezcla de lenguas que respondía a la necesidad de comunicarse entre musulmanes y cristianos del mundo mediterráneo.⁶ Era una manera de superar las dificultades de comunicación entre personas de origen muy diferente, cuyas circunstancias les llevaban a coexistir. Se trataba de una especie de lengua artificial que se utilizaba en las distintas orillas del “mar interior” y que se forjaba con las aportaciones de hablantes de lenguas románicas latinas, principalmente de español, italiano, francés y provenzal; así como, en menor proporción, árabe y de turco.

El apelativo fue dado a esta lengua por los musulmanes norteafricanos que la llamaban *lughat al Ifranj*, es decir, lengua de los francos. La definían pues,

⁴ Juan Penella. “Littérature morisque en espagnol Tunisie”. *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid-Túnez: Instituto Hispánico de Cultura Árabe, 1974, pp. 187-198.

⁵ Véase Luis Fernando Bernabé Pons. *Bibliografía de la literatura aljamiado morisca*. Alicante: Universidad de Alicante, 1992.

⁶ Fernand Braudel en su obra *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. 2ª ed. París: Armand Colin, 1966, en varios lugares abunda en el tema de la *lingua franca*. Un artículo reciente, “La langue franque méditerranéenne: asymétrie de la frontière et illusion du creuset” de Jocelyne Dakhli aporta una visión muy novedosa sobre el tema al mismo tiempo que nuevas referencias fue publicado en el número 42 de *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, octubre de 2008. Ha sido muy útil en la redacción de este apartado, al cual puede sumársele un libro de la misma autora, *Lingua franca, une langue métisse en Méditerranée*. Arles: Actes Sud, 2008.

como la lengua de los cristianos, es decir, la de aquellas personas procedentes de la otra orilla que la usaban para dialogar con ellos y entre sí. De la misma manera, los cristianos, en su confrontación con el islam la definían como la lengua de uso de los turcos, que eran quienes dominaban políticamente la zona.

Quedan muchos testimonios de su uso en las grandes ciudades, en los puestos y también en el campo. Por ejemplo, se sabe que en Túnez y Argel era muy difundida. Túnez era entonces una de las ciudades más importantes para el islam africano, muy poblada y cosmopolita, incluía entre su población de religión musulmana una importante comunidad de judíos y cristianos. Los primeros podían practicar su religión, sólo se les pedía pagar un tributo. Los cristianos asistían a misa en la gran iglesia de san Antonio que se encontraba fuera de la muralla de la ciudad; de ninguna manera los turcos podían impedir el desarrollo de este culto. Las calles eran muy estrechas y los comercios se concentraban en *la kasba*. Encima de la masa de las terrazas se erguían las mezquitas, los cuarteles de los jenízaros y grandes edificios destinados a los prisioneros, los llamados baños; en ellos estaban los cautivos tomados en el corso, en espera de su rescate. Además, Túnez era una gran plaza comercial, donde los mercaderes cristianos podían realizar sus negocios mucho mejor que en cualquier otro punto del mediterráneo. Los archivos de muchos puestos del Mediterráneo conservan los contratos y los relatos de esas expediciones comerciales; por ejemplo, desde el puesto de Agde en Languedoc salían a menudo barcos que venían a comprar a Túnez caballos bardos y otras mercancías.⁷

La ciudad se caracterizaba por su cosmopolitismo y su tolerancia. Ciertamente, había barrios específicos donde los miembros de distintas nacionalidades se agrupaban. En uno se oía hablar italiano y dialectos italianos; en otro español, era el caso del de los moriscos aragoneses y castellanos expulsados que conservaron su lengua, por lo menos, el tiempo de dos generaciones, mientras iban asimilándose al mundo árabe; y cerca del puesto se oía también hablar francés y griego y maltés y cretense, etc. Pero para comunicarse entre sí y con los turcos y los árabes, *la lingua franca* era el instrumento indispensable.

Argel era la otra ciudad de la orilla africana del Mediterráneo, muy cosmopolita también, donde la *lingua franca* estaba muy difundida. Aún existen

⁷ Puede encontrarse mucha información al respecto en la obra del padre Pierre Dan. *Histoire de Barbarie et de ses corsaires de royaumes et de ses villes d'Alger, de Salé et Tripoli*. París: s.e., 1637.

preciosos testimonios, entre ellos el del beneditino español Diego de Haedo, que publicó en 1612 su obra *Topografía e Historia general de Argel*, en donde escribió lo siguiente:

La lingua franca es hablada por toda una población mezclada entre la cual se encuentran gente del mar, marineros, corsarios, renegados, hombres de negocios, eclesiásticas, especialmente de la orden de la merced que negocian el negocio de los cautivos cristianos, gente que vive a la frontera de dos mundos y que para poder franquearla necesitan este instrumento lingüístico indispensable.⁸

La *lingua franca* se usó también en Marruecos en competencia con el español. Era la lengua de intercambios diplomáticos entre los gobernantes magrebíes y el personal consular de los países europeos. No obstante, el uso de la *lingua franca* no se limitó a los puertos africanos del mediterráneo. Los especialistas señalan varios casos que muestran que se extendió también al interior de las tierras y también de una orilla a otra del Mediterráneo, cada vez que se producía un hibridismo de sociedades que justificaba su uso. Se cita el caso de un morisco que vivió un tiempo en Túnez con su familia y que luego se estableció más allá de Trípoli.⁹ El narrador, el padre Antoine Quartier, cuenta cómo en 1660 conoció a este hombre y cómo los dos entablaron el diálogo en *lingua franca*.

Se trata de una lengua que nació de las necesidades de comunicación entre personas que pertenecían a mundos distintos. Era una especie de esperanto espontáneo que nació y renació cada vez que la necesidad lo imponía. Es curioso comprobar como en 1830, en el momento de la conquista de Argelia, se publicó en Marsella un *Dictionnaire de la langue française on petit mauresque, à l'usage des français d'Algérie*.¹⁰ Las mismas necesidades de comunicación resucitaban así el uso de la *lingua franca*.

⁸ Diego de Haedo. *Topografía e historial general de Argel*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1928.

⁹ Este dato se obtuvo del artículo citado de Jocelyne Dakhlia, "La langue franque...", pp. 143-144.

¹⁰ *Dictionnaire de la langue française on petit mauresque, à l'usage des français d'Algérie*. Marseille: Feissat et Demonchy, 1830.

El caso de México

La historia de las lenguas de los indígenas no es más que la historia indígena: una brutal y continuada violación de los derechos humanos. El uso de las lenguas indígenas es una de las mayores causas de discriminación en el país, y, en algunos casos incluso, se prohíbe a los niños utilizarlas en las aulas de los colegios. Sin embargo, para contrarrestar este fenómeno, se pretende ahora que en las localidades en las que al menos 30% de la población es indígena se imparta de forma obligatoria en las secundarias un curso llamado Lengua y cultura indígena. Desafortunadamente dicha asignatura cubre solamente ocho lenguas del país hasta el momento. En 2003 se creó el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) con el objetivo de promover la preservación de los lenguajes originarios del país. También, en algunos lugares como el Distrito Federal, se promueve una política de protección de la cultura y de las lenguas indígenas.¹¹

El grupo indígena más numeroso es el nahua, que en realidad no es un solo grupo sino varios que tienen en común la misma lengua y habitan en diferentes estados: Puebla, Veracruz, Guerrero, Hidalgo, Tlaxcala, Morelos, Estado de México, Oaxaca, Michoacán, Jalisco, Durango, San Luis Potosí y el Distrito Federal. Aun cuando son grupos con un mismo origen etnolingüístico, el hecho de habitar contextos diversos conlleva que tengan diferencias entre sí. Hablado por más de un millón de personas, el náhuatl tiene 30 variantes lingüísticas.¹²

La mayor parte de los descendientes de las tribus originales del centro de México son precisamente los nahuas junto con los otomíes y los mazahuas. Al sur, los tzotziles y los tzeltales han podido hasta ahora conservar su tradición y sus lenguas en lo apartado de las tierras altas de Chiapas. En las mismas condiciones sobrevivieron los huastecos en las montañas de la denominada Huasteca, en un territorio repartido entre los estados de San Luis Potosí, Querétaro, Hidalgo, Tamaulipas y Veracruz.

¹¹ Se tratarán a fondo estos puntos en el capítulo final titulado *Conclusiones*.

¹² Se obtuvo mucha información en una entrevista al director general del Inali, Fernando Nava, que el periódico capitalino *La Jornada* incluyó en un reportaje sobre las lenguas indígenas, el 27 de agosto de 2008, pp. 4-5.

En el estado de Oaxaca, el millón y medio de los individuos descendientes de los primitivos nativos pertenecen todavía a algunos de los 15 grupos etnolingüísticos que existen ahí desde tiempos prehispánicos. Las cinco lenguas más habladas son el zapoteco, casi con medio millón de hablantes; el mixteco, 250 000; el mazateco, 180 000; el chimanteco, 110 000; y el mixe con 105 000. Las menos habladas son el zoque, 5 000; el amuzgo, 4 000; el chontal, 4 000; y el chocho, 500.

El zapoteco, al igual que el náhuatl, tiene bastantes variedades y se desborda en los estados vecinos de Oaxaca. La variante del Istmo de Tehuantepec es una lengua muy vigorosa, mientras que el zapoteco de Mixtepec está en alto riesgo de desaparición por su bajo número de hablantes. El zapoteco de san Felipe de Jalpan y de Asunción Tlacolulita también tiene menos de 100 hablantes.

La gran diferencia entre los siglos de persecución de las lenguas y la actualidad es que los responsables políticos se acercan ahora a esas lenguas con una mirada muy diferente. Ya, en su gran mayoría, entienden que forman parte del patrimonio inalienable del país. Es verdad que algunos intelectuales les ayudan a llegar a esta percepción.

Recientemente en una conferencia pronunciada en México, el historiador Miguel León-Portilla se expresó así: “Las lenguas son el inventario de las culturas y cada una de ellas es el parto de un pensamiento diferente, pues su fonética, gramática y sintaxis particular dan cauce y orden a la visión del mundo. Por eso, cuando una lengua se extingue, la humanidad se empobrece, ya que pierde una manera única de ver el universo”.¹³ No puede expresarse mejor la relación íntima de una lengua con sus hablantes.

Panorama de la gran diversidad lingüística indígena, en la actualidad

En la superficie terrestre, existen 6 000 a 7 000 lenguas que permiten a los humanos hablar, intercambiar y pensar. Pero gracias a una investigación lanzada por la Unesco y mantenida por varias fundaciones se sabe que por lo menos la mitad de ellas está bajo amenaza de desaparición a largo o mediano plazo.

¹³ Conferencia pronunciada por Miguel León-Portilla en El Colegio Nacional, ciudad de México, el 28 de agosto de 2008 en el Encuentro Internacional de Literaturas en lenguajes autóctonos.

Desaparecen cada año un promedio de 25 de ellas. Una lingüista escribió recientemente: “Se trata de un fenómeno más violento y más macizo que aquel que se observa entre los animales y los vegetales”.¹⁴

Los investigadores en los censo que publican dicen que en América del Sur existen 419 lenguas, que pertenecen a 93 familias lingüísticas; en América central son 300 que conforman 14 familias lingüísticas y en América del Norte, 230 repartidas en 50 familias.

No obstante, estas cifras no son más que aproximativas y necesitan reactualizarse cada año: sin embargo el inventario es indispensable para protegerlas y atraer la atención de los especialistas.

Brasil

Está el caso muy ilustrativo de Brasil: en el territorio, según las estimaciones más aceptadas, existían 1 200 lenguas habladas por otros tantos pueblos en el momento en que el navegador portugués, Pedro Cabral, lo descubrió en 1500. Hoy en día sólo quedan unas doscientas, lo que significa que desde el principio de la colonización hasta nuestros días han muerto en promedio dos lenguas al año.

Además se sabe que en la selva amazónica existen unas 68 tribus aisladas. No se sabe casi nada de sus lenguas, sin embargo necesitan ser protegidas ya que están particularmente en peligro por las talas ilegales de árboles que progresaron en las últimas décadas, por los buscadores de oro y los cultivadores de coca. Una organización, la Fundación Nacional del Indio (Funai), intenta que se preserve su autonomía y por lo tanto sus lenguas.

Las lenguas de Brasil tienen una población de locutores variable en extremo. El grupo más importante es el tikuma, compuesto por 30 000 personas, quienes viven a lo largo del Solimoes, el río que al unirse al Río Negro en Manaus, forma el Amazonas. Unas comunidades se componen por algunos millares de hablantes, como los guaraníes, kaigangs, macuxis, terenas, guajaras y yanomanis; mientras que otras están conformadas por decenas o

¹⁴ Los lingüistas y los políticos se han preocupado mucho por este fenómeno. El 6 de octubre de 2009 se organizó en París un coloquio respecto del tema para reflexionar acerca de las distintas maneras de luchar contra la desaparición de las lenguas. Con este motivo, el periódico francés *Le Monde* editó un suplemento, titulado *sos Lenguas* con bastante información aquí utilizada.

centenares de personas: son esas últimas las que corren el mayor riesgo de desaparecer. En total, son unas doscientas comunidades que pertenecen a cuatro familias lingüísticas principales.

Hay que subrayar que la mitad de los indios censados residen en la ciudad y la presencia india se ve en todas las regiones del país, especialmente en el Mato Grosso, el noreste y el sur. Según el censo del año 2000, los indios serían 734 000 o sea 0.4% de la población total de 183 500 000 habitantes.¹⁵

No se puede evocar el caso de los indígenas del Brasil sin recordar la personalidad del gran antropólogo Claude Levi-Strauss (1908-2009). En 1935 y 1936, en el estado del Mato Grosso, vivió entre los indios caduveo y bororo, y luego entre los nambikwara, en la sabana del norte del Mato Grosso. Unas experiencias fundamentales para él que le permitieron escribir, entre otras obras, *Tristes Trópicos* en 1955 y en 1995 *Saudades do Brasil*, magnífico álbum de fotografías que viene a ser como una ilustración de *Tristes Trópicos*. En sus libros Levi-Strauss no disimula su rabia frente al nuevo cataclismo que se abatía sobre las comunidades indígenas, el de la devastación de los últimos territorios indios y la aculturación de sus poblaciones. Fue una destrucción que según él amenazaba a su vez al Occidente: “Expropiados de nuestra cultura, despojados de los valores vitales —pureza del agua y el aire, gracias de la naturaleza, diversidad de las especies animales y vegetales— ya somos todos indios, estamos haciendo de nosotros mismos lo que hicimos de ellos”.

Ya en 1991, en la víspera del aniversario quinientos, en el libro que publicó en esta circunstancia, *Historia del lince*, rinde homenaje a la “apertura al otro” que los indios en el momento de sus primeros contactos con los blancos, “aunque éstos manifestaban disposiciones muy contrarias”. Evoca el primer cataclismo que los aplastó: “Más que descubrimiento fue invasión del Nuevo Mundo, la destrucción de sus pueblos y de sus valores que pide de nuestra parte un acto de contrición y de piedad”.

Estas reflexiones alimentaron en la mente del antropólogo un profundo escepticismo, mismo que expresó en la conclusión de *Tristes Trópicos*: “El mundo empezó sin el hombre y concluirá sin él. Las instituciones, los usos y costumbres que intenté en mi vida inventariar y comprender son una florescencia pasajera de una creación en relación a la cual no poseen ningún sentido

¹⁵ Para más detalles véase Yvon Lebot, *La grande révolte indienne*. París: Robert Laffont, 2009, pp. 29-30.

si no tal vez el de permitir a la humanidad de desempeñar su papel”. En la tristeza de los trópicos, el hombre, más que nunca, está desnudo.

Otros países de Sudamérica

En Colombia se hablan 65 lenguas indígenas que pertenecen a 13 familias lingüísticas diferentes. Algunos de esos núcleos lingüísticos forman densas agrupaciones como en los Andes, los caucas; en la costa del Caribe, los guajiros; y en la Sierra Nevada de Santa Marta, los kogis. Los demás están dispersos en el conjunto del territorio nacional: costa pacífica, altas tierras andinas y cuencas del Amazonas y del Orinoco.

En Colombia, según el censo de 2005, son 1 380 000 hablantes de estas lenguas y representan 3.4 % de la población. En la actualidad los hay en las ciudades y también en la Sierra Nevada de Santa Marta, en la parte nororiental de Colombia. Son los indios kogis que descienden de los taironas, cuya civilización dominaba la región a la llegada de los españoles. Los taironas desarrollaron durante más de mil años una brillante civilización que se derrumbó repentinamente, al igual que la de los mayas del Petén y de Yucatán, planteando un enigma a los investigadores. Aún existen ruinas de ciudades de piedra, un enigma levantado en la selva, y en los museos pueden verse objetos preciosos y refinados, como vasos funerarios, figuras de oro, entre otros. Los chibchas eran guerreros instalados en las altas tierras de la cordillera oriental en la región actual de Cundinamarca. Son conocidas sus cerámicas y sus piezas de orfebrería.

En Chile los indígenas representan 10% de la población, o sea, 928 000 personas. Predomina entre ellos la cultura mapuche, al ser la Araucanía el territorio histórico de este pueblo, donde residen todavía hoy 36 % de ellos. Es tan importante esta cultura que suele calificarse a Chile como nación mapuche, de la misma manera que se dice de México que es una nación azteca. En Chile, la población mapuche y su lengua, predominan con 600 000 integrantes. Las distintas etnias tienen también sus lenguas: alacalufe, atacameño, aymara, cobla, quechua, Rapa Nui (Isla de Pascua), Yamana, etcétera.

En Bolivia, 58.9% de la población declaró en el censo de 2001 saber hablar una lengua indígena. Las más difundidas son el quechua y el aymara, especialmente en los Andes. En las bajas tierras se hablan más de treinta lenguas.

En Ecuador, la lengua más difundida es el quechua pero existen algunas otras como el jívaro hablado por los shuars y los achuars.

En Perú, cuatro millones de indios tienen por lengua materna el quechua, el aymara o alguna lengua amazónica. Las comunidades de la selva cuentan con unas 250 000 personas, es decir, menos de 1% de la población total, y se reparten en unos cuarenta grupos etnolingüísticos.

Otros países latinoamericanos tienen en su seno grupos etnolingüísticos minoritarios: Venezuela cuenta con 500 000 indios, o sea, según el censo de 2001, 2% de la población total. Se reparten en unos treinta grupos etnolingüísticos y los principales son wauurs, baris, guajibos, piaroas, yanomamis y pemons. Muchos de ellos habitan en las zonas fronterizas con Colombia, Brasil y Guayana.

En Argentina viven unos diez grupos de indios que representan sólo 1% de la población. Los más numerosos son los mapuches (con algunas decenas de miles) de las regiones del sur. Aunque muchos de ellos han emigrado a las grandes ciudades, en el norte, poblaciones quechuas aculturadas reivindican otra vez su identidad india.

Uruguay erradicó a los indios desde el siglo XIX pero desde hace poco, algunas personas reclaman su ascendencia guaraní. Paraguay es un caso muy particular: la mayoría de la población habla el guaraní pero es considerada como mestiza. El apelativo “indio” se reserva a unos grupos etnolingüísticos minoritarios y periféricos como los aché, ayoreo, guaray, entre otros.

En Centroamérica

En Centroamérica, la presencia india se nota en todos los países, como se describe a continuación:

–En Guatemala, los indios hablan unas veinte lenguas mayas. Las que cuentan con más locutores son el quiché, el mam, el kaqchiquel y el kekchi. El área maya se extiende al sureste de México y a parte de Belize.¹⁶

–En Belice se cuenta una población indígena de 30 000, es decir, 13% de la población son mayas-yucatecos, mopans, kekchis. Los garifunas son mestizos de negros e indios.

¹⁶ Se desarrollará el caso de México en el capítulo final.

- En Honduras viven 430 000 indios que constituyen un 7% conformado por lencas, chortis, tolupans, payas, miskitos, sumus, garifunas.
- Nicaragua: 390 000, 7%. Son miskitos, sumas, ramas, garifunas.
- El Salvador: 80 000, 5.6%. Son lencas, chortis, nahuas-pipils.
- Costa Rica: 60 000, 1.7%. Son bribis, cabecars, borucas, terrabas, ngöbes, guatusos, chorotegas, huetars.
- Panamá: 285 000, 10%. Son ngöbes, kunas, emberas, wounaans, bugles.
- En Guayana, unos 50 000 indios hablan una decena de lenguas.
- En Surinam, 5 000 locutores indios practican cinco lenguas.
- En Guayana francesa 5 000 indios utilizan siete lenguas.

Islas del Caribe

En las islas del Caribe, donde se produjo el primer choque de civilizaciones, las poblaciones indias fueron exterminadas o absorbidas desde los tiempos de la colonia. En los últimos decenios se dieron algunas tentativas para hacer revivir identidades indígenas, como es el caso de los taínos.

Todas esas situaciones tan diferentes de un país a otro son el resultado de un pasado histórico propio. Al mismo tiempo, por medio de estas historias particulares pueden conocerse claramente las situaciones que tuvieron que aguantar las minorías indias con respecto de sus colonizadores.

En el curso del siglo xx, algunos grupos continuaron decreciendo, otros desaparecieron, pero desde hace unos cincuenta años la mayoría ha conocido una expansión demográfica y un renacimiento acompañados de profundas transformaciones. Los indios ya no viven exclusivamente en comunidades campesinas de cazadores-recolectores. Son cada vez más numerosos en las ciudades, donde mediante múltiples actividades (lo que salta más a la vista del visitante es el fomento de las artesanías) reconstruyen y transforman sus identidades. También participan en las migraciones hacia Estados Unidos y, a veces, hacia Europa.¹⁷

¿Cuáles son las tendencias actuales que aparecen en la población india? Unas reflexiones de Yvon Lebot permiten precisarlas:¹⁸ Por una parte está

¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

produciéndose un renacimiento indio y de reetnización: individuos y sectores urbanos que habían dejado de ser considerados como indios se reivindicaban como tales. Al mismo tiempo, algunas zonas rurales están volviéndose uniformemente indias, debido a que quienes no lo son las abandonan. Aquello se acompaña de incrementos espectaculares de la población indígena que tiene cada vez más peso en la población total de estos países.

Por otra parte, este desarrollo se contrarresta por dos fenómenos: primero, una aculturación creciente, sobre todo, en la práctica de las lenguas vernáculas entre las jóvenes generaciones. Segundo, una emigración continua de las comunidades campesinas indias. Algunos migrantes mantienen su identidad india y otros la vuelven a descubrir o la reconstruyen. Todavía son más numerosos los que se funden con la población de los barrios populares de las grandes ciudades o en los flujos migratorios internacionales. El futuro de muchas comunidades y de las identidades indias suscita muchas interrogantes ¿Cuál será su porvenir?

TERCERA PARTE

UN ABANICO DE REACCIONES DE MORISCOS E INDIOS
FRENTE A LA POLÍTICA DE LOS CRISTIANOS

I. REACCIONES EXTREMAS: SUBLEVACIONES Y REVUELTAS

REACCIONES VIOLENTAS DE LOS MORISCOS

La revuelta de Espadán (1526)

La gestación del conflicto

Los mudéjares de Castilla tuvieron que cumplir con una cédula del 12 de febrero de 1502 que les obligó a escoger entre la conversión y el destierro. Casi todos se convirtieron. Aquello fue el contraste de los acontecimientos sucedidos en Granada en diciembre de 1499; y luego, en 1500-1501, en las Alpujarras y en la serranía de Ronda, en donde la sublevación de los moriscos surgió como respuesta a la conversión forzosa de la que fue símbolo el cardenal Cisneros.

La corona de Aragón se quedó al margen de esos trágicos acontecimientos. Sin embargo, allí los mudéjares, entre 1502 y 1520, estuvieron pendientes de lo que pasaba en el vecino Reino de Castilla, temiendo siempre una orden parecida de expulsión o de conversión forzosa.¹

En Aragón, los grandes protectores de los mudéjares eran los nobles que se beneficiaban en sus dominios de la presencia de los trabajadores musulmanes. Solía decirse “a más moro más ganancia” y “quien tiene moro tiene oro”. De este modo, intervinieron a su favor en las Cortes de Barcelona de 1503 y en las de Monzón en 1510; así los nobles consiguieron del rey católico la promesa

¹ Domínguez Ortiz y Vincent, *op. cit.*, p. 23.

de que los moros no serían expulsados ni forzados a hacerse cristianos.² Sin embargo, los temores crecieron con el advenimiento de Carlos I, hasta el punto de que el rey tuvo que desmentir las intenciones que se le atribuían de preparar una expulsión.

En el ámbito popular el antagonismo entre las dos comunidades era muy vivo. Las razones de tal hostilidad eran múltiples y algunas procedían de los tiempos lejanos de la reconquista: animosidades de carácter religioso o social que expresaban la competencia temida por el campesino cristiano del mudéjar aliado del señor feudal. En un contexto efervescente se propagaban rumores de crímenes y matanzas atribuidos a musulmanes o de alianzas con los turcos que preparaban la entrada de los corsarios.

El movimiento de los gremios valencianos, llamados germanías, sirvió de detonador. En 1520 y 1521 los agermanados manifestaron sus sentimientos antimudéjares de manera violenta; casi todos eran gente del pueblo que se oponía a la nobleza. Con el fin de perjudicar a los grandes terratenientes quisieron convertir en cristianos a los vasallos moros; así los moriscos no pagarían a los señores más que la mitad del tributo. De este modo, 160 000 moriscos fueron bautizados a la fuerza. No obstante, el emperador consiguió reducir el levantamiento popular y el pánico cundió en la comunidad morisca ante la suerte que les esperaba. En 1523 varios miles huyeron a Argelia.

Dados los acontecimientos, Carlos V decidió poner fin a la tolerancia de musulmanes en España. Pidió al papa que le librase del juramento que había hecho de no molestar a los últimos musulmanes de la Península en Aragón y en Valencia, petición que le fue concedida el 15 de marzo de 1524. El papa solicitó a cambio que el emperador encargara a la Inquisición la tarea de convertirlos, y en caso de que éstos se negaran, que partieran al destierro bajo pena de perpetua servidumbre; las mezquitas habían de convertirse en iglesias y los bienes adjuntos a ellas se adscribirían en parte a los señores para servirles de indemnización.

Los moriscos se resistieron planteando un grave problema a la autoridad. Alegaban que su bautismo no era válido por haberlo recibido a la fuerza; finalmente volvieron a su antigua fe. El inquisidor general, don Álvaro

² Ricardo García Cárcel. "La revuelta morisca de Espadán". *Al-Andalus*. Madrid-Granada, Instituto Miguel Asín, núm.1, vol. 41, 1976, pp. 121-146. Este artículo es la base de nuestra documentación.

Manrique, reunió en Madrid en 1525 una asamblea de obispos y teólogos para deliberar sobre el caso. La conclusión fue que el bautismo era válido puesto que los comuneros les dieron la posibilidad de escoger entre la muerte o el bautismo. La aceptación, según eso, fue voluntaria.

Los moriscos, a duras penas, aceptaron la decisión. Algunos se rebelaron y se hicieron fuertes en la Sierra de Bernia, Alicante, aunque finalmente se sometieron. En 1526 se decidió la conversión general de los mudéjares de todos los países de la corona de Aragón. Los delegados musulmanes obtuvieron algunas concesiones que atenuaban el alcance del decreto; entre ellas, un plazo de diez años durante el cual podrían seguir usando su lengua y sus vestidos.

Los acontecimientos

En Valencia las clases bajas moriscas se mostraron inconformes y en diversas comarcas estallaron rebeliones. La resistencia de los sublevados fue feroz y particularmente relevante en tres puntos: en el sur, en la Sierra de Bernia; en el centro, en Benaguacil; y sobre todo, en el norte, en la Sierra de Espadán, Castellón, cerca de Onda y Segorbe. Las tropas regulares redujeron rápidamente los dos primeros centros, pero en la Sierra de Espadán los sublevados resistieron al menos ocho meses, hasta el 18 de septiembre, y un último núcleo persistió en la Muela de Cortés, hasta el 18 de octubre.³ El foco de Espadán fue el que más esfuerzo bélico exigió por dos razones: las escarpadas fragosidades de la zona montañosa y la fuerte determinación de los sublevados, muchos de ellos habitantes del valle de Palencia, muy islamizados. En marzo, unos cuatro mil moriscos se encontraban en la sierra; a veces bajaban a los valles en busca de recursos, y alguna que otra vez profanaron iglesias.

El ejército represor estaba al mando del duque de Segorbe, quien hizo algunas operaciones militares en julio y agosto sin éxito. Gracias a la llegada de tropas venidas de Cataluña, a las cuales se unieron algunos nobles y caballeros, se dio el asalto general el 18 de septiembre. Siete mil infantes participaron en él con una total superioridad de armamentos y de número. Tras el éxito, muchos de los sublevados fueron vendidos como esclavos en el mercado de

³ Véase Domínguez Ortiz y Vincent, *op. cit.*, pp. 24-25.

Valencia, algunos pudieron huir y encontraron un refugio provisional en la Muela de Cortés, donde resistieron algunos meses más.

Los moriscos después de Espadán

De ese modo llegó a su fin la sublevación de la Sierra de Espadán, que fue al mismo tiempo el fin de la presencia musulmana en España. Ya no había mudéjares, sino cristianos nuevos de moros. A partir de tal episodio comenzó un nuevo periodo: las reglas de un *modus vivendi* se establecieron. La convivencia de cristianos viejos y nuevos, con sus altas y bajas, duraría unos ochenta años más.

El balance después de Espadán se establece así: 300 muertos en el campo cristiano y 1 000 en el campo adverso. Frente a los moriscos, la actitud del rey fue algo ambigua. En 1528 se promulgó una concordia que concedía el perdón real a los sublevados; sin embargo, la tensión continuó y varias medidas acentuaron la presión sobre los moriscos: prohibición de toda práctica musulmana en 1528 además de que el bando del 11 de enero de 1530 imponía pena de muerte a los moriscos que mudaran de domicilio. En 1533 se publicaron drásticas disposiciones que renovaron la prohibición.

El Santo Oficio por su parte acentuó su acción. De 1520 a 1530 comparecieron ante el tribunal 106 casos de herejes musulmanes. En 1531 y 1540 fueron juzgados 441 moriscos.

Los moros, a pesar de su conversión, se encontraban en desventaja económica, “vivían como cristianos y pagaban como moros”, lo que exacerbaba su descontento. Aquella situación de injusticia duró hasta el momento de la expulsión. Los señores, por su parte, veían consolidadas sus ventajas y la consolidación de su régimen feudal; esto significa que pocas cosas cambiaron con las germanías y las revueltas que siguieron.

La sublevación de las Alpujarras (1568-1570)

Los antecedentes

En el trienio 1567-1570 coincidieron varios hechos: la revuelta granadina, las alteraciones de Flandes y la obstrucción de la frontera pirenaica para hacer frente a la intrusión de hugonotes desde Francia. No cabe duda que de los

tres hechos, el más importante y el que más consecuencias produjo fue la sublevación de los moriscos de Granada en 1568-1570.⁴

Las causas fueron varias, algunas lejanas y otras inmediatas. Entre las primeras puede señalarse la actividad de la Inquisición granadina que aumentó hasta alcanzar su punto máximo en los cinco años que precedieron el levantamiento. Los moriscos se sentían cada vez más vigilados y cada vez más castigados.

Se renovaron entonces prescripciones antiguas, pero esta vez los inquisidores vigilaron que se cumplieran. Por ejemplo, un decreto inquisitorial de 1565 estipulaba que todos los libros y escrituras en algarabía se presentaran ante el tribunal de Granada en un plazo de treinta días para que se vieran y examinaran so pena de 20 000 maravedíes aplicados por tercias partes al denunciador, al juez y a la cámara. A partir del año siguiente, varios moriscos fueron perseguidos por ese motivo; entre ellos estaba un tal Diego Harón que sería castigado en 1567 “por no haber exhibido el libro dentro del término en la premática señalada, la cual expresamente habla en los libros que los nuevamente convertidos tuviesen escritos en lengua arábica de cualquier materia y cosa y qualidad”.⁵

Por otra parte, la Iglesia no se quedó inactiva frente a los moriscos. El Concilio de Trento dio un nuevo impulso al ardor misionero del catolicismo militante. Entre ellos, hay que destacar al obispo Guerrero que fue una de las figuras más representativas del episcopado español en Trento. Regresó en 1564 y el año siguiente reunió en Granada un concilio provincial que trató la reforma de los moriscos. Cuidó de forma especial su catequesis. El retrato que se conserva de él en el palacio arzobispal de Granada lleva en la parte baja un lema que reza así: “reformó severamente a los moriscos de este reyno, y a su instancia les prohibió el rey católico, don Felipe II, el hábito y la lengua”.⁶

Así pasó: la recomendación de Guerrero y de los demás prelados sufragantes fue extendida. La Junta de Madrid de 1566 decidió que se pusieran

⁴ Más precisiones en Bernard Vincent. “La cuestión morisca. La sublevación de 1568-1570”. *Felipe II, un monarca y su época. Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial, 1 de junio, 10 de octubre de 1998*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998, pp. 285-299. Véase también Emilia Salvador Esteban. *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la revuelta granadina (1568-1570)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1987.

⁵ Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, p. 61.

⁶ Retrato reproducido en el catálogo de la exposición de El Escorial, p. 192 (véase nota 4).

en vigor las leyes existentes; las de 1526, cuya aplicación se había aplazado durante cuarenta años. A partir de 1567 el gobierno empezó a darles nueva vida. Este mismo año, a la muerte de Fernando de Valdés, el cardenal Espinosa fue nombrado inquisidor general. La concomitancia no era fortuita: Espinosa que fue presidente del Consejo de Castilla desde 1565, abogaba por una política de asimilación estricta. Según su opinión, sólo así se haría de los moriscos unos españoles cumplidos. De modo que el amplio plan de aculturación elaborado en Madrid correspondía perfectamente a sus deseos.

La morfología de la sublevación

Los moriscos se sentían amenazados y manifestaron de varias maneras su voluntad de no perder su identidad. La decisión de Felipe II, tomada en un momento de fuerte tensión intercomunitaria, provocó un estado de sobreexcitación que algunos incidentes, relatados en la correspondencia mantenida entre la tribunal de Granada y la Suprema, subrayan. De hecho, estas circunstancias condujeron a la rebelión de los moriscos y a una guerra destructora que duró dos años e hizo tambalear el trono español en sus fundamentos.

Felipe II se dio cuenta en seguida de la extrema gravedad de la situación y tomó las medidas adecuadas. Al ver que el ejército del Marqués de Mondéjar, capitán general del Reino de Granada, no conseguía dominar la situación, mandó los tercios al lugar de la rebelión y puso a su hermano bastardo, don Juan de Austria, al frente de las tropas.

Para que no se extendiera el conflicto se impuso un cordón protector que separara al Reino de Granada de los demás. Se vigilaron más todavía las comunidades moriscas vecinas, castellanas, valencianas y aragonesas. Y en la costa, sobre todo, se tomaron medidas coercitivas para impedir un eventual desembarco de turcos y berberiscos que amenazaban con venir en ayuda de los moriscos. Además, el mismo Felipe II se desplazó a Córdoba y a otras ciudades cerca del frente. Fue la única visita que el monarca hizo a Andalucía. En una carta enviada al duque de Alba precisa que la hizo “para dar calor y asistencia de más cerca al remedio de las cosas de Andalucía”.

Las consecuencias para las comunidades moriscas

La guerra que empezó en la Navidad de 1568 terminó en noviembre de 1570. Las consecuencias fueron terribles. Primero, para la comunidad morisca granadina: 50 000 moriscos fueron deportados en pleno invierno hacia el norte en condiciones desastrosas. Bernard Vincent ha contado este doloroso calvario. Muchos murieron en el camino.

Segundo, las relaciones entre las comunidades cristiana y morisca se hicieron más tensas; los moriscos deportados encontraron en Castilla hermanos en vía de asimilación. Con su llegada, los granadinos reactivaron el problema morisco que allí estaba extinguiéndose. Pero, sobre todo, la visión que se tenía del morisco se había ennegrecido todavía más. En muchos ámbitos de la sociedad se consideró que la rebelión granadina fue un revelador de la verdadera identidad morisca. El sublevado apareció como un sujeto definitivamente inasimilable y que había tenido además el atrevimiento de rebelarse contra la ley. Se le tachó de traidor hacia la corona.

Se le veía ya como un peligro para el Estado. Peligro político, por ser un enemigo interior, “una quinta columna” que siempre quería relacionarse y aliarse con el turco. Peligro social, ya que amenazaba el orden público; fue la época en que cobró más importancia el tema del bandidaje morisco. Y finalmente peligro religioso, ya que en cuanto a la fe, todos ellos eran “más moros que los de Argel”. De hecho, el problema morisco ya se había desplazado del terreno religioso al social y sobre todo al político.

Fue cuando fray Alonso Chacón, encargado por Felipe II de la evangelización de los moriscos, escribió: “y no venga España a criar semejantes monstruos que un día salten a comerse su carne”.⁷ Algunas décadas más tarde le hará eco la frase cervantina repetida en tres obras distintas (el *Quijote*, *El coloquio de los perros* y *Persiles y Segismunda*): “España cría y tiene en su seno tantas víboras como moriscos”.

Así, se observa que el foso existente entre las dos comunidades se había hecho, con la guerra de las Alpujarras, insalvable y definitivo. Fue el momento de la ruptura total. En la actualidad, los historiadores en su mayoría, han imputado a Felipe II, a propósito de la guerra de las Alpujarras, un viraje

⁷ AHN. Inquisición, leg. 1791, II.

político. Oponen su actitud a la anterior mucho más tolerante y le achacan la responsabilidad de los horrores que siguieron a su decisión de actualizar las prohibiciones de 1526.

A pesar de lo anterior, la investigación más reciente matiza bastante este juicio, ya que se pueden encontrar varios atenuantes a su decisión. Cuando estalló la rebelión, la tensión entre las dos comunidades había llegado a un punto extremo. El estado de ánimo de los moriscos era de rebeldía: desde hacía años sufrían en muchos lugares la codicia y la tiranía de los cristianos viejos y quienes salían a su defensa era cada vez menos.

La responsabilidad de Felipe II consistió, en opinión de Domínguez Ortiz, en haber dejado que la situación siguiera deteriorándose y que llegara a un punto tal que la revuelta se hubiera producido incluso si el rey no hubiera tomado la decisión de no prorrogar el plazo de cuarenta años.⁸

Felipe II, después de la rebelión, siguió con las dos vertientes de su política frente a los moriscos: el castigo, confiado por lo esencial a la Inquisición, y la búsqueda de la asimilación. Siempre osciló entre estas dos actitudes. Según él, la deportación de los moriscos y su dispersión por los pueblos de Castilla y Extremadura facilitarían esta inclusión.

Las rebeliones de Muela de Cortés y Valle de Laguar (1609)

Los orígenes del conflicto

La expulsión de los moriscos de España empezó por la de los valencianos, considerados como los más peligrosos por su número y su ubicación en baluartes montañosos y en un litoral de acceso fácil desde Berbería. Fue lógica la decisión de expulsarlos primero para no darles tiempo de organizar su defensa y aprovecharse de una ayuda exterior.

Las escuadras de galeras y otros navíos fueron repartidas en tres puertos: Vinaroz, Denia y Alicante. Las operaciones empezaron el 30 de septiembre de 1609. Los barcos zarpaban con destino a Orán, entonces posesión española. Desde allí, los emigrantes se dirigían al Reino de Tremecén o hacia Mostaganem. Pronto se supo en España que algunos centenares de moriscos

⁸ Antonio Domínguez Ortiz. *Notas para una periodización del reinado de Felipe II*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1984 (Col. Síntesis), pp. 43-44.

habían sido atacados por los árabes que les habían despojado de sus bienes. También se supo que algunos patronos de barcos mercantes que auxiliaban las galeras para el transporte, habían dado muy mal trato a los moriscos.⁹

Aquello motivó que, a partir de finales de octubre, varios contingentes de moriscos no sólo se negaran a embarcarse sino que se sublevaran en sus respectivos pueblos. Dos fueron los focos de insurrección.

Los combates y su desarrollo

El primero fue el de Muela de Cortés, donde se refugiaron los sublevados del Valle de Ayora, una región poco asequible, después de matar a dos sacerdotes. Se estima un número de 6 000 personas, incluyendo mujeres y niños. El levantamiento empezó el 20 de octubre. El segundo foco de la rebelión se situó cerca del mar; los levantados, cerca de 15 000, se hicieron fuertes en el Valle de Laguar.

El comandante de las fuerzas terrestres, don Agustín Mexía, se encargó de restablecer el orden. Tenía a su disposición las tropas que habían traído las galeras: los tercios de Nápoles, Lombardía y Sicilia y las milicias locales. Contra el frente de Muela de Cortés fueron mandados el tercio de Lombardía y milicias locales, y contra el frente del Valle de Laguar, donde los sublevados eran mucho más numerosos, actuaron los tercios de Nápoles y Sicilia y las milicias de la región de Alicante.

A pesar de la rebelión, siguieron los embarques con el mismo ritmo. En cuanto a la rebelión morisca, apenas si duró un mes por la desigualdad de las fuerzas en presencia. El único combate de importancia se desarrolló el 21 de noviembre en el Valle de Laguar, en el cual los moriscos perdieron unas 600 personas. Todo lo demás no fue más que guerrilla y emboscadas. Todavía fueron necesarios algunos días para vencer a los sublevados. Mexía apretó el cerco quitándoles el suministro del agua, lo que les puso en situación desesperada. Después de perder en sus filas todavía unas mil personas, capitularon el 29 de noviembre y bajaron hacia la orilla del mar tres mil personas aproximadamente.

⁹ Se sigue la cronología de los acontecimientos, tal como la expone Henri Lapeyre. *Géographie de l'Espagne morisque*. París: SEVPEN, 1959, pp. 51-67.

Fin de la presencia morisca en España

Los moriscos de Muela de Cortés conocieron la misma suerte después de las derrotas de los del Valle de Laguar; desanimados, se rindieron sin gran resistencia. Un primer grupo de 3 000 personas, después de pasar por Játiva, fue conducido al puerto de Grao antes de embarcarse. Una tropa de 2 000 suplementarios siguió unos días después. El virrey anunciaba el 19 de diciembre que ya se habían embarcado 5 000. Los 1 000 que faltaban murieron en distintas operaciones relacionadas con la sublevación.

En cuanto a los insurrectos del Valle de Laguar, más numerosos, tuvieron muchas más pérdidas: terminaron la sublevación muy decaídos. Murieron 1 500 mientras se esperaban los navíos para embarcarlos. De los 15 000 sublevados, 11 400 personas fueron embarcados. De los faltantes, hubo numerosos prófugos y 500 que fueron enviados a galeras ya que según la legislación vigente podían conocer este triste destino por haber sido rebeldes.

REACCIONES VIOLENTAS DE LOS INDIOS

En Nueva España

La guerra del Mixtón (1541-1542) y otras sublevaciones chichimecas

Las poblaciones de la costa del Golfo, de la planicie central y de Michoacán prácticamente no opusieron resistencia violenta a la entrada de los misioneros en sus tierras. Las sublevaciones armadas y los casos de religiosos martirizados se dieron en el oeste del país (franciscanos) y en el norte y noroeste (jesuitas).

En 1541 estalló la gran sublevación de Nueva Galicia conocida como la guerra del Mixtón. Prácticamente todo el occidente de México se inflamó: la zona montañosa del norte de Jalisco, la zona de la meseta de Tequila, las montañas de Zacatecas, la sierra de Nayarit, el valle de Tepic, etc. Casi todos los indígenas se aliaron contra los españoles. El grupo étnico dominante fue el de los caxcanes mezclados con otros chichimecas, a la orden del cacique Tenamaxtli.

Al comenzar la insurrección, el virrey Mendoza despachó a Pedro de Alvarado, el conquistador de México, a la zona rebelde. Allí los indios se oponían

a los excesos de Nuño de Guzmán y sus tropas, los brutales conquistadores de la Nueva Galicia. El 24 de junio de 1541 derrotaron a las tropas españolas en las montañas de Nochistlán y el 29 de septiembre los caxcanes atacaron Guadalajara, pero fracasaron. El propio virrey Mendoza había llegado al lugar del levantamiento con un ejército, compuesto en gran parte por unos cincuenta mil indios aliados del altiplano central. Tenamaxtli fue hecho prisionero. El 16 de diciembre de 1541, después de una batalla de siete días, tomaron el Mixtón.

El enfrentamiento fue antiespañol y al mismo tiempo contra el cristianismo.¹⁰ Unos brujos visitaban las tribus y predicaban la próxima venida de Tlalol –nombre con el que designaban a Tláloc–, acompañado de todos los antepasados resucitados. Animaban a los indios a que fueran fieles a sus costumbres ancestrales, a que no admitieran, por ejemplo, la monogamia que querían imponerles los misioneros. Se anunciaba la llegada de una nueva era, de una verdadera edad de oro: “Arcos y flechas se harán mágicos, las cosechas nacerán espontáneamente sin trabajo, los hombres ya no sufrirán y nunca morirán y los ancianos se volverán jóvenes”.

Los brujos anunciaban que Tláloc ayudaría a los indios a hacer una masacre de los cristianos donde estuvieran. De este modo, se produjeron muchas abjuraciones del cristianismo y ataques muy específicos: en Tlatelango los indios quemaron la iglesia y la cruz, en Tequila y en Etzatlán mataron a los misioneros.

La sublevación llegó a ser un movimiento milenarista en el que el profetismo y mesianismo alentaban a los ánimos. Las creencias religiosas y el recurso de la violencia corrían paralelos. Así, la guerra acabó revistiéndose de un carácter de suprema gravedad, ya que cuestionaba la presencia de los españoles en México y la ponía en peligro. En el Mixtón, Mendoza salió vencedor y pudo bajar de nuevo a las poblaciones de Jalisco para pacificar la región de Tequila y Etzatlán, así como el sur de Nayarit.

Sin duda, la batalla del Mixtón merece algunas consideraciones más. En efecto, los relatos que han dejado al respecto algunos cronistas como fray

¹⁰ Véase Miguel León-Portilla. *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas, 1541-1556*. México: Diana-El Colegio de Jalisco, 1995, p. 10.

Antonio Tello¹¹ y Matías de la Mota Padilla¹² son muy ricos en información. Los dos autores insisten sobre las difíciles condiciones del enfrentamiento. El ejército del virrey Mendoza comprendía 180 jinetes y auxiliares indios que según las estimaciones variaban entre 10 000 y 30 000. En el momento de librarse la batalla decisiva, unos 30 000 indios se habían refugiado en una zona montañosa dominada por la mole imponente que allí se yergue, el peñol del Mixtón. El episodio de la conquista de este baluarte fue tan importante y difícil que los historiadores muchas veces hablan de la guerra del Mixtón, en vez de la guerra de los chichimecas. De hecho, el acontecimiento que aquí interesa ocurrió durante los años 1541-1542, mientras que la guerra chichimeca se extendió durante el largo periodo de 1540-1590. Escribe el historiador José María Muriá que “fue la más terrible de las sublevaciones indígenas de toda la época colonial, cuya sofocación requirió, como se sabe, de la participación de todo el aparato represivo del virreynato”.¹³

Volvamos al relato de la batalla elaborado por estos dos cronistas. Cristóbal de Oñate, a las órdenes del virrey, preparaba sus tropas para un largo sitio. La empresa parecía muy difícil, ya que se trataba de desalojar a los numerosos indios que ocupaban los puntos estratégicos de la sierra, de donde lanzaban a los españoles piedras y flechas. La artillería no podía alcanzar las alturas de la montaña, encima de la cual se extendía una ancha meseta donde los indios tenían su campamento instalado.

Finalmente, según los cronistas, un misterioso jinete vino a ayudar a los españoles. Montado en su caballo blanco, alcanzó la tropa y se dirigió hacia la montaña que parecía inasequible. Entre las piedras encontró un sendero que señaló a sus seguidores. Era la vía providencial de penetración por la que los asaltantes podrían trepar con toda seguridad. Así, con la supuesta ayuda del apóstol Santiago, pudieron “acometer a tantos enemigos, derribar y matar tanta infinidad de ellos”. Matías de la Mota Padilla expresó lo cruento de la refriega con esta expresiva metáfora de tono épico: “Y cuando menos lo pensaron se hallaron los nuestros en la mesa, en la que se formó tan violenta

¹¹ Antonio Tello. *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1968-1973, libro III, vols. I y II, pp. 395-397.

¹² Matías de la Mota Padilla. *Historia del Reino de la Nueva Galicia en la América Septentrional*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1973, pp. 40-41.

¹³ José María Muriá (dir.). *Historia de Jalisco*. T. I. *Desde los tiempos prehistóricos hasta fines del siglo XVII*; t. II: *De finales del siglo XVII a la caída del federalismo*. Guadalajara: UNED, 1980-1981.

escaramuza, que como la piedra de un molino despidе la harina, así caían los indios por las piedras tajadas desde el plan de la mesa”.¹⁴ Según el mismo relato causaba horror ver al pie de las rocas el amontonamiento de los cadáveres.

La batalla concluyó el 16 de diciembre de 1541, después de un sitio que sólo duró siete días. Toda la tropa reconoció la acción de la Divina Providencia y dio gracias a Dios. La victoria aparecía total y el virrey pudo regresar a México a gozar de su triunfo.

Este episodio merece estudiarse a fondo, pues el relato a que dio lugar es muy representativo; sobre todo si se observa que corresponde a un esquema de batalla que se dio en España y que se reprodujo en las narraciones de varios episodios de la reconquista. Bajo este aspecto también, reconquista y conquista corren parejas. De hecho, el relato de Tello y de los que se inspiraron en él, como de la Mota Padilla, adoptaron la estructura que propuso el padre Mariana cuando narró la victoria de las tropas españolas sobre los musulmanes en las Navas de Tolosa, en 1212.¹⁵

Es notable, primero, que las circunstancias del enfrentamiento en los dos relatos, el español y el mexicano, eran idénticas. El enemigo —el moro en el caso de las Navas, el indio en el Mixtón— estaba en una situación estratégica ventajosa: ocupaba las alturas de la montaña y era muy superior en número. La situación era tan peligrosa que la salvación sólo podía venir del cielo. El padre Mariana escribió: “La ayuda de Dios y de los santos valió para que sustentasen en pie las cosas casi perdidas de todo punto”.¹⁶ Se estaba a la espera de un desenlace milagroso. La única solución posible estribaba en la intervención divina.

La ayuda de Dios se manifestó con la aparición de un ser sobrenatural. En el Mixtón fue el mismo Santiago y en las Navas, un ángel bajo la apariencia de un pastor (en otra tradición también Santiago). En los dos casos, Dios facilitó su ayuda utilizando a sus servidores más fieles, el santo de las victorias y el ángel. Los dos revelaron su identidad a aquellos hombres de fe, los combatientes. En los dos relatos se repiten de manera idéntica varias fórmulas, hasta

¹⁴ Mota Padilla, *op. cit.*, p. 151.

¹⁵ Juan de Mariana. *Historia general de España. Y ahora nuevamente añadida en esta última impresión con todo lo sucedido desde el año de mil y seiscientos y veinte y uno, hasta el de quarente y nueve*. Madrid: Carlos Sánchez, 1650, 2 vols., pp. 451-455.

¹⁶ *Ibid.*, p. 452.

el punto de que es posible pensar que el cronista mexicano Tello, hombre de cultura, obtuvo directamente su fuente literaria de la historiografía española.¹⁷

Lo cierto es que se tienen aquí dos episodios muy importantes de una guerra de frontera. En los dos casos se dio una guerra con las mismas características: un enfrentamiento cruel, a sangre y fuego, que suscitaba las hazañas más extremas y que suscitó las mismas transposiciones en los relatos acá y allá. La guerra del Mixtón es uno de los casos ejemplares.

a) En contra de la política de sedentarización forzada

La política de sedentarización forzada que fue instaurada por los franciscanos contribuyó a introducir en el oeste de México los fermentos de una rebelión crónica. Los frailes comenzaron su apostolado agrupando en el valle de la Magdalena y en la cuenca del río Ameca a las poblaciones seminómadas. Esta estrategia de sedentarización suscitó entre los nómadas chichimecas un profundo malestar. Esos cazadores-recolectores no aceptaban transformarse en comunidad de agricultores. Para los misioneros, ese nuevo modo de vida facilitaba la penetración del Evangelio y los controles de la población. Los españoles, al mismo tiempo, encontraban en esos pueblos recién edificados una mano de obra fácilmente explotable. Después de los alborotos de 1541, los franciscanos intentaron remediar ese acercamiento de los españoles, fundando iglesias y pueblos de indios en lugares apartados y poco accesibles “para acabar con las vejaciones de los españoles”.

Sin embargo, los indios siguieron viendo en esas tentativas de sedentarización una molestia insufrible que cambiaba su modo de vida. Además sintieron a los franciscanos como aliados de los conquistadores: para ellos era un mismo enemigo. Se desató la violencia, y la violencia antiespañola tomó caracteres anticristianos. Uno de los evangelizadores, el hermano Calero, fue asesinado en circunstancias atroces en las montañas cercanas a Tequila; lo mismo le pasó a fray Antonio de Cuéllar en Ameca. De tal manera, el martirologio de los hermanos menores comprende una veintena de víctimas.

¹⁷ Cardaillac, *Santiago, el apóstol de los dos mundos...*, pp. 143-148. Se hizo un cotejo entre las dos versiones citadas de Juan de Mariana, *Historia general de España* (véase bibliografía) y el de Tello, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*. Se llegó a la conclusión que ambos autores tenían una misma estructura narrativa y que seguramente Tello conocía el de Mariana, del cual tomó prestados varios elementos.

Hostiles a la penetración de los españoles durante algunos años, esos indígenas se manifestaron insumisos ante la sedentarización y la cristianización.

Mendieta, en su *Historia eclesiástica indiana*, relata en los últimos capítulos el martirio de esos veinte frailes, ocurrido a lo largo del siglo xvi. Todas esas muertes son imputables a la resistencia de los chichimecas que acribillaban con flechas a sus víctimas.¹⁸

Al mismo tiempo, las iglesias fueron profanadas y los monasterios quemados. Algunas escenas acentúan todavía el carácter anticristiano de esta resistencia. En Tepechtlán, Zacatecas, los indios se dedicaron a realizar ceremonias sacrílegas en las que parodiaban la misa y remedaban la adoración de una tortilla de maíz. En Nochistlán, cuando los conversos se unían a la resistencia indígena, se les lavaba la cabeza para borrar toda huella del bautismo cristiano y se les imponía una penitencia para que se purificaran su pasado de cristianos.¹⁹ En otro continente, casi de manera simultánea, los sublevados de las Alpujarras adoptaron idénticas actitudes anticristianas, mismas que hicieron de moriscos e indios sublevados muy parecidos.

Rebeliones indígenas en el Yucatán del siglo xvii

En Yucatán, en el siglo xvii, se vivió una tragedia étnica y social. La población maya sufrió situaciones desesperadas por parte del aparato colonial.²⁰ El conjunto de las poblaciones rurales, entre ellos los campesinos mayas, vivieron en una marginación permanente por la explotación colonial a la par que se agudizó su conciencia de pertenecer a un universo ideológico fundamentalmente distinto al del de los colonizadores. Las poblaciones indígenas desesperadas no veían más soluciones a sus problemas que las sublevaciones, mismas que se dieron a todo lo largo del siglo de forma casi permanente. Georges Baudot, en el muy documentado estudio que dedicó al tema, habla de “un estado de rebelión casi endémica” y pasa revista a sus mayores manifestaciones, analizando cada vez las causas.

¹⁸ Mendieta, *op. cit.*, pp. 735-738.

¹⁹ Hechos citados por Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 197.

²⁰ Georges Baudot. “Rebeliones indígenas y complicidades filibusteras en el Yucatán del siglo xvii”. *México y los albores...*, pp. 371-385. Todas las citas de este apartado están sacadas de este trabajo documentado en el Archivo General de Indias.

Baudot señala que en 1631 más de cincuenta mil indios se alteraron y se levantaron en armas. Todo empezó un año antes con algunos desmanes en contra de soldados y religiosos españoles:

Habrà poco más de un año, mataron a siete españoles, acometieron al capitán Francisco de Mirones, y a los soldados de sueldo que llevaba y a dos religiosos de San Francisco, a todos los mataron y comieron sin dejar uno vivo, a cuyo mal ejemplo y su seguridad han caminado grandes tropas de indios dejando los pueblos que habitaban y todos los de la provincia muy para seguirlos.

Unos años más tarde, en 1638, fueron los indios de otras dos pequeñas ciudades, Vacabar y Pipú, quienes fomentaron rebeliones. El gobernador de Yucatán subrayó en un informe la situación desesperada de esos indios: “Me avisaron cómo aquellos indios se habían alzado y negado la obediencia [...] diciéndome que la mayor parte de los indios se habían retirado a los montes”. Quince años después, en 1653, el siguiente gobernador informó que 30 000 indios habían tomado los caminos de la rebelión, de la huída y del retorno a los antiguos “ritos e ydolatrías”.

Así en los diferentes informes se analizan las causas de todas esas sublevaciones. Siempre se señala que los indios estaban exasperados y expresaban “grandes quejas contra los españoles, mulatos y mestizos”. También protestaban contra la evangelización forzada que recibían, lo que era pretexto de una desvergonzada explotación por las imposiciones fiscales y diezmos con que se los cargaba.

El gobernador de Yucatán, en 1656, en la relación de los sucesos que mandó al Consejo de Indias escribió:

Y he remitido al mismo provincial (de los franciscanos) las quejas de los indios que son inmensas las que traen de los ministros, pues no los reserva ni la vida ni la honra ni la hacienda, habiendo muerto muchos a sus manos de que se han hecho causas, y usando de las mujeres e hijas de los indios tan indebida y tiranamente como es notorio, llenos de hijos en ellas y a vista suya violando lo sagrado del matrimonio [...]

En 1658, fue el nuevo gobernador de Yucatán, don Francisco de Baján, quien en una serie de informes denunciaba la situación cada vez más trágica de los indios y su estado de rebelión casi permanente:

En una parte grande que había habido y consecutivamente un año de hambre y un contagio de viruelas aún más mortal que la peste, habían consumido la mayor parte dellos; y los yndios que habían quedado se habían metido mucha parte en los montes a sustentarse con frutas silvestres con miel y con raíces de árboles y otros se habían recogido a estancias y milpas y rancherías e ingenios donde los dueños los tenían aún con más crudo gravamen que si fueran esclavos.

Francisco de Baján intentó reagrupar 230 000 campesinos indígenas para sacarlos de las garras de sus explotadores, pero sin mucho éxito. Año tras año siguieron las denuncias virulentas contra las situaciones dramáticas de “violencias, vejaciones y agravios” que conocían los indígenas. Aquello provocó que se retiraran y se alzaran en las montañas “usando de sus antiguas idolatrías”.

Pero no todos los gobernadores se mostraron favorables a los indios. En 1664, 12 000 indios yucatecos se sublevaron porque habían sido forzados por el propio gobernador Esquivel a pagar soldados y a construir con sus manos las fortificaciones que habían de servir para defender la región contra los filibusteros ingleses y holandeses que atacaban las costas. Esas tropas enemigas y “heréticas”, llegaron a representar para los españoles el mismo peligro que el de los turcos en las costas andaluzas y valencianas.

La exasperación india llegó en aquella ocasión a su colmo. En los años anteriores, en varias circunstancias, los indios tuvieron la tentación de colaborar con esos filibusteros anticatólicos que en Yucatán se daban a actividades iconoclastas y cometían toda una serie de profanaciones de las iglesias. La complicidad india con los filibusteros se dio primero por medio de acciones puntuales. Después, estos actos se repitieron hasta el punto de que el gobernador percibió los pródromos de una sublevación general de los indios de la región que sería apoyada por dichos enemigos.

Esta situación no llegó a darse. Pero Georges Baudot, en conclusión a su estudio, se cuestiona lo siguiente: “¿Nos hallamos acaso verdaderamente ante dos proyectos implícitos de contra sociedad, quizá a veces complementarios, y que cierta coyuntura aproximaba de un modo casi inevitable?”²¹

²¹ *Ibid.*, p. 384.

El motín de la ciudad de México, 1692

Las crónicas de los siglos XVII y XVIII refieren varios motines indígenas en la ciudad de México. El más famoso de ellos fue el de 1692. Estamos muy bien enterados de él, gracias al relato de varios autores, entre ellos el de Carlos de Sigüenza y Góngora.²² La mayoría de los descontentos eran de los indios, pero este autor precisa que en “esa plebe” figuraban también negros, criollos y bozales de diferentes naciones, chinos, mulatos, moriscos, zambaigos, lobos y también españoles “zarancullos” que eran “los pícaros, chulos y arrebatarrupas”. Estaba aquí reunida toda la clase baja de la sociedad, la que no tenía recursos para desquitarse del hambre que en aquellos tiempos había sido provocada por la escasez de alimentos.

La muchedumbre se reunió en la plaza mayor: “por sus calles se acercan a bandadas los indios con voces que daban, corriendo, tirando piedras y dando gritos que causaban ruido”. Asaltaron el palacio del virrey, prendieron fuego por todo el contorno, y el balcón grande, por ser de madera, se incendió a la brevedad. Quemaron todos los puestos de la plaza “haciéndose en media hora una Troya esta ciudad”.

Los culpables fueron duramente castigados, a muchos los azotaron y a otros los ahorcaron. El desastre estuvo a punto de producirse; se atribuyó como milagro de Nuestra Señora de los Remedios no haber acabado Dios con la ciudad.

La lucha indígena en la independencia

Doscientos años después del inicio formal del movimiento de independencia en México empezó a equilibrarse y desmitificarse la historia oficial. Hasta ahora se daba importancia casi exclusiva a los criollos, considerados como los próceres de la independencia del país. Recientemente un investigador norteamericano, el historiador Eric Van Young, publicó una obra importante: *La otra rebelión: la lucha por la independencia de México 1810-1821*,²³ donde destaca

²² Carlos de Sigüenza y Góngora. “Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692”. *Relaciones históricas*. Selección, prólogo y notas de Manuel Romero de Terreros. México: UNAM, Coordinación de Humanidades, 1992, pp. 81-151.

²³ Eric Van Young. *La otra rebelión: la lucha por la independencia de México 1810-1821*. México: FCE. 2006.

la importancia de la participación indígena en el movimiento encabezado por Miguel Hidalgo.

No obstante, a diferencia de los líderes insurgentes, los indígenas no buscaban crear un Estado-nación, sino defender sus pueblos, comunidades y territorios. Pretendían luchar en defensa de su autonomía, de sus tierras y de sus costumbres identitarias, entre ellas la práctica de sus lenguas.

Eric Van Young afirma, a partir de sus investigaciones, que los porcentajes en las filas insurgentes correspondían básicamente a la composición social de la Nueva España en esa época y que la “abrumadora mayoría” de los que siguieron a Hidalgo eran indígenas. También destaca su protagonismo en este movimiento del cual surgió el México independiente y sostiene que éstos se concentraron más en la defensa de sus comunidades que en forjar patria.

De tal manera, este movimiento por la independencia fue la conjunción de dos fuerzas unidas, pero con metas distintas, aunque en ciertos momentos tuvieran conexiones. El liderazgo, conformado esencialmente por curas y políticos, optó por la formación del nuevo Estado-nación; mientras que los grupos populares indígenas no tenían sentido de nacionalismo, eran grupos de autodefensa de una manera propia de vivir que luchaban contra las fuerzas de modernización, representadas por las reformas borbónicas. Doscientos años después, los pueblos indígenas siguen luchando por causas similares: autonomía, defensa de la tierra y de las costumbres.

La guerra de castas (1847-1901)

A lo largo del siglo XIX, esta oposición se acentuó provocando innumerables protestas y rebeliones indígenas. Las elites nacionales y regionales veían en estos levantamientos de los grupos autóctonos una amenaza contra la civilización y la propiedad privada e interpretaban esta oposición como la consecuencia del odio a la raza blanca.

Desde 1826, en el norte del país se vivió en contra de las sublevaciones yaquis una guerra sin piedad, contra los “indios bárbaros de Sonora”; y en 1844, en el sur, el jefe del partido liberal se propuso expulsar de Yucatán a todos los elementos de color, al mismo tiempo que multiplicar allí a los blancos. En 1845 Nicolás Bravo declaró que esta incipiente guerra tenía como mira “la devastación de la raza europea de que se compone la parte pensadora de la nación”.

Se ha denominado guerra de castas al movimiento social que los indígenas mayas del sur y oriente de la península de Yucatán iniciaron en 1847 contra la población de blancos, compuesta de criollos y mestizos. Fue una guerra devastadora que costó casi medio millón de vidas, en su mayoría indígenas, y se prolongó durante varias décadas, exactamente 54 años, ya que concluyó oficialmente hasta 1901.²⁴

La inconformidad del pueblo maya por sus condiciones de vida era patente desde antes de la independencia. Los indígenas sufrían unas formas de control muy duras: aunque la esclavitud se había prohibido oficialmente por decreto presidencial de Vicente Guerrero en 1829, en Yucatán los hacendados persistían en la esclavitud de sus “acasillados”, todos indígenas mayas que venían de un régimen de sumisión desde las encomiendas.

Los indígenas eran sometidos, entre otras formas, por medio del adeudo. Un indígena nacía y moría en el mismo lugar, en la hacienda donde trabajaba, y desarrollando duras tareas se le asignaba un pago bajo al arbitrio del hacendado. Este pago se realizaba mediante la tienda de raya, propiedad del hacendado, en donde era obligado a adquirir a precios arbitrarios los productos básicos para su subsistencia. En la tienda se le sometía en forma tal que quedaba sujeto para siempre: su endeudamiento llegaba a ser tan grande que no sólo era incapaz de pagarlo sino que le era exigible en el momento de querer abandonar su hacienda. Si se fugaba, quedaba en condición de fugitivo perseguible por la autoridad. Aquello llegó al extremo de que al hacendado le era permitido vender a sus trabajadores en el mercado de esclavos de Cuba: familias enteras eran trasladadas en cadenas humanas, desde Yucatán hasta la isla caribeña.

Así vivían y sufrían muchos indígenas mayas a mediados del siglo XIX. Cuando llegaron al extremo de la desesperación y tomaron conciencia de la fuerza de su número (los mayas estaban en una proporción de tres a uno en la península, pero en el oriente esta relación era de cinco a uno) las poblaciones iniciaron una guerra sin merced.

Además, en esta guerra entre los criollos y mestizos en el poder, la “casta divina”, como los llamaban, y “los hombres de maíz”, se revivió la vieja y de-

²⁴ Se obtuvo mucha información del artículo escrito por Fernando Meraz en el periódico *Milenio México*, 18 de enero de 2009 (<http://impreso.milenio.com/node/8521263>).

nodada lucha por la tierra entre hacendados e indios. Después de la independencia, el proceso de sometimiento de los mayas fue paralelo a la reorganización de la península en función del auge económico de las clases dominantes. Los mayas no aceptaron que se les siguiera asignando el rol de subordinados económica y culturalmente.

Así, emprendieron la lucha por sus tierras, su dignidad y su identidad. “La fuerza de su identidad y la profundidad de sus mitos permitieron a los mayas mantener la resistencia”, escribió Mario Chan Colí, perteneciente a un linaje maya ancestral y cronista de la original capital maya Chan Santa Cruz (hoy Felipe Carrillo Puerto).

Para concluir, es interesante contar un episodio curioso de esta guerra que muestra hasta qué punto los mayas reivindicaron una identidad que no los hiciera inferior a los españoles (quienes los despreciaban). Algunos mayas imaginaron una superchería que lleva a recordar la de los moriscos, los famosos libros plúmbeos, que tenían por fin restablecer la gran dignidad de la lengua árabe y de su identidad morisca. Los hechos en Yucatán se desarrollaron como a continuación se describe.

A finales de 1850, un hecho de apariencia sobrenatural dio un nuevo impulso a la rebelión. Grabada en un tronco de caoba, a la orilla de un manto, apareció una pequeña cruz que estaba dotada del don de la palabra. Se le consideró un milagro cuando en realidad se trataba de un subterfugio. Se supone que la voz estaba emitida por algún ventrílocuo.

El hecho es que esta cruz parlante, denominada Santa Cruz de Chencá, decía ser la propia Santísima Trinidad que por orden del Padre había bajado a la tierra para aconsejar y proteger a los mayas en su lucha contra los blancos. Les aseguraba que estaría presente en sus combates para evitar que fuesen heridos por las balas. Varios de estos mensajes fueron transcritos por un escriba maya y difundidos para estimular el ánimo de los combatientes. Ejemplo de ellos esta proclama:

Mis queridos cristianos, yo ordeno a todos, pequeños y grandes que sepan que ha llegado el día y el año de que se levanten mis indios nacidos contra los blancos de nuevo. Ordeno para que lo tengan presente en su corazón y en su ánimo, que por más que vean y oigan el fuego de los fusiles de los blancos, a nadie le incurrirá ningún daño. Llegó la hora y el día de que entren a la pelea mis indios

nacidos, contra los blancos, de nuevo, como cuando se peleó antiguamente, porque habéis de saber ¡Oh pueblos cristianos! que yo estaré siempre con vosotros a todas horas. Yo estaré siempre a la vanguardia, delante de vosotros, frente al enemigo, a fin de que no les ocurra ningún daño, mis queridos indios.

En 1858, los insurgentes crearon en la selva de Quintana Roo un Estado independiente con capital en Chan Santa Cruz. En la iglesia donde se veneraba la cruz parlante crearon un culto llamado Cruzob, en el cual mezclaron la religión católica y las tradiciones indígenas mayas. Los fieles se presentaban como defensores de un cristianismo auténtico que pretendían había sido abandonado por los explotadores. Esa comunidad mantuvo su independencia y su culto hasta que el ejército federal ocupó Chan Santa Cruz en 1901. Los rebeldes mayas o cruzob, mantuvieron un diminuto Estado independiente hasta 1930. En 1934 el gobierno federal cambió el nombre de Santa Cruz por el de Felipe Carrillo Puerto.

Esta guerra de castas fomentó un fuerte sentimiento antiindígena; ya en 1869 el gobernador de Chiapas describía así el episodio de la rebelión chamula: “La guerra de Castas se ha iniciado con todos sus horrores en nuestro estado [...] En la furia del salvaje no debe esperarse piedad ni consideración, porque la guerra que emprenden no tiene por objeto hacer triunfar una oposición o un partido, sino exterminar una raza entera”.

Habrá que esperar hasta el siglo xx para que el indígena ya no sea visto como el freno principal al desarrollo de México y se empiece a integrarlo a la nación. En la revolución de 1910, en casi todos los levantamientos populares participaron indígenas. Así sectores heterogéneos entraron en contacto y saltaron barreras hasta ahora infranqueables.

En Perú, en medio de la resistencia pasiva, algunas reacciones violentas

Para Perú, la conquista se presentó como una larga tragedia a partir de 1532, cuando Atahualpa quedó prisionero de Pizarro en Cajamarca. Frente al celo extirpador de los conquistadores y de los evangelizadores, los indígenas fueron diezmados en los combates. En 1550, fray Domingo de Santo Tomás deploró el hecho de que desde el comienzo de la conquista los indios hayan sido tratados como bestias, que hayan sido despojados de sus tesoros y de sus bie-

nes y se hayan convertido en víctimas de masacres sin ninguna compasión.²⁵ Fray Domingo estimó que una tercera parte de la población indígena, tal vez la mitad, había desaparecido, como consecuencia de las agresiones sufridas y denunció, como otros, el escándalo de las encomiendas y los compromisos de los curas encargados de la evangelización que compartían los mismos intereses que los amos de los indios.

En ocasiones la exasperación de los indios llegaba a su colmo y entonces salían de su resistencia pasiva. El caso del suplicio de fray Diego Ortiz, agustino evangelizador de la provincia insumisa de Vilcabamba merece contarse para comprobar el punto extremo al que llegaron las relaciones de los frailes con los indios.²⁶

El fraile en un primer tiempo logró convencer al inca Titu Cusi, gobernador de esta provincia montañosa, de dejarse bautizar. Con sus compañeros evangelizadores llevó a cabo una evangelización militante “declarando la guerra a la idolatría”. Las cosas se agravaron cuando Titu Cusi cayó de repente enfermo y murió.²⁷ Los indios acusaron a fray Diego de haberle envenenado; entonces se levantaron, se apoderaron del fraile y lo golpearon toda la noche. Al día siguiente, le pasaron una soga al cuello y lo llevaron al altar a decir misa para resucitar al inca, luego, lo azotaron y lo ataron a una cruz. Allí le hicieron comer y beber inmundicias. Luego lo llevaron a pie a Vilcabamba.

Finalmente le quitaron la vida con un golpe de rompecabezas en la nuca y lo picotearon, luego lo empalaron en una lanza y enterraron su cuerpo en un hoyo vertical con la cabeza hacia abajo. La explicación que dio un cronista a ese extraño sepelio fue la siguiente: “Como a cada paso el fraile levantaba los ojos al cielo, pidiendo la misericordia de Dios, los indios comprendieron que Dios terminaría por sacarle de este hoyo, si se mantuviera su cabeza arriba; ya que el fraile no dejaría de suplicarlo”. De este modo, la fama de fray Diego Ortiz se expandió por todo Perú por haber sido “el protomártir”. Otros le seguirían, no fue un caso aislado.

²⁵ Duviols, *op. cit.*, p. 82.

²⁶ *Ibid.*, pp. 127-131.

²⁷ *Ibid.*, pp. 129-130.

II. REACCIONES INTERMEDIARIAS PROPIAS DE CADA GRUPO

LA TAQIYYA MORISCA

Se ha visto a lo largo de varios capítulos anteriores que los moriscos eran una minoría de cultura arábigo-musulmana de la España moderna. Fueron presionados y hasta forzados a convertirse al cristianismo, de modo que el gran problema que les planteaban las autoridades y la sociedad cristiana era encontrar soluciones para mantenerse fieles a su antigua fe. Con anterioridad, las comunidades judías para eludir las presiones de los cristianos desarrollaron un criptojudasmo. De la misma manera, los “cristianos nuevos de moro” elaboraron un criptoislam que practicaban en el secreto de sus hogares, mientras que, de cara a la sociedad, aceptaban la religión que se les quiso imponer. Frente a la vigilancia del tribunal inquisitorial no les quedaba más que el disimulo. A esto se refería Llorente en su *Historia crítica de la Inquisición en España* (1835-1836) cuando escribió: “La Inquisición conserva y fortalece a la hipocresía, castigando sólo a los que no saben ser hipócritas, pero no convierte a ninguno como se vio en los judíos y moros bautizados sin verdadera conversión por quedar en España”.¹

Además, los moriscos se sentían justificados por sus propios textos sagrados al adoptar esta actividad de precaución. El islam, en efecto, permite a sus fieles que se abstengan de cumplir los preceptos religiosos en caso de fuerza mayor o cuando se temen importantes prejuicios para el individuo. El creyente no debe exponer su vida, que es el bien más grande que Dios ha otorgado al hombre. Por lo tanto, es lícito preservarla “incluso si aquél

¹ Juan Antonio Llorente. *Anales de la Inquisición de España*. T. 1. Madrid: Imprenta de Ibarra, pp. 17-18.

que está en peligro de perderla tiene que renegar de la causa que quisiera defender”.²

Esta tolerancia con el individuo encuentra su fuente en el Corán: “Aquél que reniega de Dios después de haber creído –no aquél que padece una persecución y cuyo corazón permanece en paz en la fe–, aquél que deliberadamente abre su corazón a la incredulidad, la cólera de Dios será sobre él y un terrible castigo lo esperará”.³ O sea, esa sura del Corán admite perfectamente en caso de necesidad una manifestación exterior de incredulidad, con tal de que el creyente se quedara fiel a su fe en lo más profundo de su corazón: tiene antes que todo que preservar la intención interna, *la niyya*.

Los moriscos, en sus textos polémicos que circulaban bajo cuerda en España y también en los que se publicaron en su tierra de asilo, después de la expulsión, muestran que eran conscientes de aplicar este principio. Múltiples son los testimonios. Un morisco refugiado en Túnez escribió: “Apremiaron los cristianos esta nación andaluza con prisiones, tormentos y muerte y, con todo, los nuestros sustentaron la firmeza de la fe verdadera, mostrándoles uno y teniendo en el corazón otro, y riéndose de sus embustes y débil seta bien conocida”.⁴ En otro manuscrito un morisco expresó que tenía que hacerse de violencia para asistir a misa, pero que siempre en su corazón preservaba la intención: “Ésta es la ley de los cristianos y la que vimos por los ojos seguir y alguna vez mostramos que seguíamos, pero bien sabe Dios que era haciendo escarnio y vituperando en el corazón la yronía de ver alzar la ostia y luego empero con bino, dando en el pecho con el puño”.⁵

Tanto la Inquisición como los párrocos eran conscientes de la doble vida de los moriscos. Se les acusaba de “encubrir sabia y maliciosamente sus creencias”. Numerosos son los procesos que contienen fórmulas de este tipo: “Y que aunque en la boca dezían que eran cristianos, no lo eran en su corazón”,⁶

² Según la expresión del profesor Juan Vernet en su artículo “Un alcorán fragmentario en aljamiado”. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*. Barcelona, Real Academia de las Buenas Letras, t. xxxiii, 1969-1970, p. 44.

³ *El Corán*, xvi, 106.

⁴ Biblioteca Nacional de Madrid (BNC), ms 9653, f. 16 r.

⁵ BNC, ms 9654, f. 14 r.

⁶ AHN, Inquisición, leg. 195 n. 26.

o “Fingía ser zelador de la fe”⁷ o “Hacía cosas y delitos los cuales callava y maliciosamente encubría”.⁸ Los cristianos constataron la generalización de esta actitud de defensa por la disimulación. Los testimonios de los contemporáneos son unánimes: los moriscos eran todos musulmanes en lo profundo de su corazón y su cristianismo no era sino fachada. La acusación de hipocresía y simulación es la que aparece más a menudo.

Así, fray Antonio de Guevara escribió el 12 de mayo de 1531 al obispo de Tuy, que acababa de ser nombrado nuevo presidente de Granada, para presentarle a su nueva grey, esencialmente morisca: “la gente de esta tierra no es como la gente nuestra porque acá son agudos, astutos, resabidos, disimulados y versutos”.⁹ Los inquisidores de Granada fueron todavía más explícitos puesto que en una carta al Supremo fechada el 27 de noviembre de 1560, escribieron que todos los moriscos eran musulmanes en secreto.¹⁰ En 1568 escribieron en el mismo tono: “Estamos entre nuestros enemigos ynfeiles”.¹¹

Otro tanto podría decirse de los moriscos de Aragón. Fray Marcos de Guadalajara recogió en su libro *Memorable expulsión de los moriscos de España* una opinión de un inquisidor aragonés de finales del siglo XVI, según la cual: “jamás halló nuevo convertido de que tuviese probabilidad que fuese cristiano”.¹² El fraile aportó una anécdota sabrosa que revela el apoyo que recibían los moriscos por parte de los señores de los lugares en que vivían: a los moriscos del pueblo de santa María que se habían negado a recibir el bautismo, el señor del lugar les aconsejó que aceptaran, puesto que, según les explicó, no renegarían de los principios del islam, “podían hacer demostraciones de cristianos, guardando el corazón para Mahoma”.¹³

En Cataluña también los responsables de los moriscos constataron que todos fingían ser buenos cristianos. En el momento de la expulsión, el obispo del lugar pidió al cura encargado de la parroquia morisca de Tortosa unos

⁷ AHN, Inquisición, leg. 193 n. 6.

⁸ AHN, Inquisición, leg. 193 n. 7.

⁹ *Libro primero de las epístolas familiares de fray Antonio de Guevara*. Edición y prólogo de José María de Cosío. Madrid: Artes Gráficas, 1950, pp. 121-122.

¹⁰ AHN, Inquisición, leg. 2603 I.

¹¹ AHN, Inquisición, leg. 2603 II.

¹² De Guadalajara y Xavier, *op. cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 51.

certificados que permitieran quedarse a algunos moriscos como si fueran cristianos viejos. El cura, que conocía bien a sus parroquianos, ejecutó la orden del obispo sin comprometerse, escribiendo “que por las obras que exteriormente había visto en los dichos moriscos le parecía que eran buenos cristianos”.¹⁴ Algunos años más tarde, cuando se hizo una investigación acerca de los moriscos que de esta manera habían podido permanecer en España, las gentes interrogadas respondieron que los cristianos “los tienen por tan moros como los demás que han sido expelidos”.¹⁵

También en Castilla todos los moriscos eran considerados musulmanes. El caso de Socuéllamos, pueblo de la provincia de Ciudad Real, es singularmente revelador. Este pueblo contaba, en el último tercio del siglo XVI, con 170 moriscos repartidos en 49 hogares. En el espacio de tres años, de 1582 a 1585, 32 de estas 49 familias tuvieron por lo menos algún miembro procesado por la Inquisición. En uno de estos procesos un testigo declaró: “que todos los moriscos que viven en Socuéllamos son moros y a los viejos los podrán todos traer a la Inquisición”. Cervantes en el *Coloquio de los perros* reprochó también a los moriscos su falta de sinceridad en la fe; refiriéndose seguramente a los de Castilla, que era a los que conocía mejor, escribió: “Por maravilla se hallará entre tantos uno que crea *derechamente* en la sagrada ley cristiana”.¹⁶

Un evangelizador de los moriscos, fray Alonso Chacón, encargado por Felipe II de la conversión de los moriscos, escribió una carta al rey el 22 de febrero de 1588 acerca del peligro que representaban los moriscos para España. Según él, aquellos que había conocido en las Alpujarras, en Castilla, en Andalucía y en Extremadura, participaban del mismo defecto de la hipocresía: “Con fingida apariencia muestran lo que no son y encubren a tiempo lo que son”.¹⁷

Varios escritores evocaron el problema del fingimiento de los moriscos y siempre lo hacían con mucha violencia. Insistían en el peligro que corría España al albergar adversarios en su seno, dispuestos a rebelarse como tales.

¹⁴ Bauer y Landauer, *op. cit.*, p. 105.

¹⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹⁶ Miguel de Cervantes Saavedra. *Coloquio de perros*. T. xxxvi. Madrid: Clásicos Castellanos, 1952, p. 317.

¹⁷ AHN, Inquisición, leg. 1791, II.

Esto se traducía en España con la imagen de la serpiente desagradecida a la que por compasión se había calentado en el seno: “España cría y tiene en su seno tantas víboras como moriscos”.¹⁸ Fray Antonio Chacón utiliza la del monstruo devorador: “Y no venga España a criar semejantes monstruos que un día salten a comerle su carne”.¹⁹ Aznar Cardona expresa una idea semejante, comparando a los moriscos con todos los animales dañinos:

Estos son las zorrillas devoradoras, las serpientes, los alacranes, los sapos, las ar as y las venenosas sabandijas de cuya ponzo a cruel enfermaban y morían muchos. Estos eran los gavilanes salteadores y las aves de rapiña que vivían dando muerte. Estos eran los lobos entre las ovejas, los zánganos en la colmena, los cuervos entre las palomas, los perros en la Iglesia, los gitanos entre los israelitas y finalmente, los herejes entre los Católicos.²⁰

Después de exponer todos estos hechos y pareceres hay que plantearse una pregunta: el pueblo morisco en su vida cotidiana  ten a conciencia de estar aplicando este principio islámico, tal como lo expresa la sura que se citó al principio de este capítulo? o  actuaba y escribí reaccionando espontáneamente a las circunstancias que se presentaban ante ellos?

Lo cierto es que muchos de esos moriscos se planteaban concretamente el problema de su coexistencia con los cristianos de la siguiente manera:  c mo seguir siendo musulmán en medio de los cristianos? Puede suponerse que fingir ser cristiano fue primero una actitud espontánea; sin embargo pronto aparecieron problemas de conciencia respecto de la legitimidad para un musulmán de practicar ritos cristianos. Los alfaquíes les ayudaban a resolver esas dudas.

Por suerte, un texto bastante difundido entre los moriscos muestra muy claramente que entre los responsables religiosos se propugnaba que los musulmanes adoptaran el cristianismo como religión fingida, con tal de que conservaran el islam en sus corazones. Este texto es una *fatwa*, es decir, el resultado de una consulta jurídica hecha por unos moriscos peninsulares a un

¹⁸ Cervantes Saavedra, *op. cit.*, p. 319; “Persiles y Segimunda”. *Obras Completas*.  ngel Valbuena Prat (ed.). T. III. Madrid: Aguilar, 1965, p. 1661.

¹⁹ AHN, Inquisición, leg. 1791, II.

²⁰ Aznar Cardona, *op. cit.*, 1612, f. 63 r.-v.

sabio muftí de Arévalo refugiado en Orán.²¹ En su respuesta, el muftí, por un lado, evocó los grandes principios fundamentales del islam presentados no de manera teórica, sino con referencia a su práctica en medio cristiano. Por otro lado, recordó los problemas concretos de las relaciones entre musulmanes y cristianos: ¿qué tiene que hacer el morisco cada vez que se vea obligado a renegar de su fe o a profesar la que no es la suya? Consideró numerosos casos y a cada uno de ellos les dio una respuesta: si los cristianos, por ejemplo, obligaban a los musulmanes a injuriar al profeta, deberían pronunciar su nombre bajo la forma Hamed, a la manera cristiana, y pensar no en el enviado de Dios, sino en Satán o en un judío que se llamara así.

En cuanto a las oraciones, cuando el morisco se viera obligado a acudir a la iglesia a la hora en que debiera realizar su oración musulmana, sería dispensado de ésta y su culto le sería contado como si hubiera realizado la prescripción coránica, vuelto hacia la Meca. Del mismo modo, si se le impedía que rezara durante el día, que lo hiciera por la noche. Por su parte la ablución ritual podría ser reemplazada del mismo modo: según las circunstancias, podría sumergirse en el mar o frotarse el cuerpo con una sustancia limpia, tierra o madera. Si se viera forzado a beber vino o comer cerdo, podría hacerlo a sabiendas de que se trataba de un acto impuro y reservando su intención. Por último un problema esencial, si los moriscos eran obligados a renegar de su fe, deberían intentar ser evasivos; si se les apremiaba, deberían negar interiormente aquello que se les forzara a decir.

Entonces, se tenía un conjunto de reglas casuísticas que daban a los moriscos todas las facilidades para conservar su fe: el islam no pretendía hacer de ellos mártires, testigos de su fe en medio de los cristianos; les pedía únicamente que permanecieran fieles en su interior.

Gracias a esta casuística, los moriscos podrían continuar practicando en secreto los ritos del islam y realizar como simples obligaciones sociales los preceptos de la Iglesia católica. No cabe duda que la *fatwa* del muftí de Orán, muy difundida tanto en Castilla como en Aragón, tanto en árabe como en aljamiado o en español, contribuyó a que muchos moriscos tomaran conciencia

²¹ El mejor estudio de esta *fatwa* con aportaciones novedosas sobre el autor y los destinatarios es el de María Jesús Rubiera Mata. “Los moriscos como criptomusulmanes y la taqiyya”. *Actas del Simposio Internacional de Mudéjarismo, “Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales”, Teruel, 12-14 de septiembre de 2002*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 2004, pp. 537-547.

de esta permisidad que su religión les concedía, con tal de que preservaran en su corazón la intención. En el islam, suele nombrarse esta actitud *taqiyya*, que significa precaución; también se usa la palabra *kitman*, que quiere decir discreción o secreto. Esas dos palabras designan el acto por el cual el musulmán aislado en un grupo social hostil, se abstiene de practicar su religión, fingiendo adoptar exteriormente la religión que se le quiere imponer. Esta doctrina de la *taqiyya* fue elaborada en los primeros siglos del islam, a raíz de los primeros desastres que hubo de sufrir la comunidad musulmana.²²

Sin embargo, hay que señalar que algunos eminentes islamólogos emplean este término con cierta reticencia. En efecto, observan, con razón, que la palabra *taqiyya* representa un concepto elaborado por los *chiíes*, la más importante secta del islam, y que no se usaba en un ambiente *sunní*. También, con justa razón, dicen que no encontraron esta palabra en los textos árabes producidos en España. María Jesús Rubiera Mata concluye: “a pesar del éxito del vocablo *taqiyya* después de su difusión por Louis Cardaillac, creemos que no es muy adecuado”²³ y unas décadas antes Sabbagh Leila había expresado la misma reserva.²⁴ L. P. Harvey en 1995, después de citar la referencia estándar sobre el tema en Louis Cardaillac, *Morisques et Chrétiens un affrontement polémique*, añade: “Gracias al éxito de esta obra, el término ha adquirido una amplia circulación en la literatura especializada”.²⁵ En su artículo L. P. Harvey, expone primero sus reticencias en usar el término *taqiyya* para describir la actitud de los moriscos, ya que “dicha palabra sólo se usó en algunos periodos y regiones de Oriente, como respuesta de los xíes a la represión *sunni*”. Pero después de expresar sus vacilaciones, el eminente islamólogo aporta una referencia explícita a la práctica de la *taqiyya* por los moriscos.

²² Véase al respecto: Claude Cohen. *El islam desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano*. Madrid: Castilla, 1972, p. 205 (traducción del francés, donde el autor escribe: “Se denominaba así a la autorización, entiéndase el consejo, de valerse de un disimulo provisional con objeto de evitar la vuelta de aquellos desastres de los que la comunidad había sido diezmada sin un beneficio evidente”). También pueden leerse las páginas que dedican al tema de la *taqiyya* morisca, Peter Dressendörfer en su libro *Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo (1575-1610)*. Wiesbaden: Steiner, 1971, pp. 131 y ss. Véase también padre Félix María Pareja. *Islamologie*. Beyrout: Imprimerie Catholique, 1963, pp. 825-826.

²³ Rubiera Mata, *op. cit.*, pp. 537-547.

²⁴ Leila Sabbagh. “La religión des Moriscos entre deux fatwas”. *Les Morisques et leur temps*. París: CNRS, 1983, pp. 43-56.

²⁵ Leonard P. Harvey, “Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la *Taqiyya* por los moriscos”. *Sharq al-Andalus*. Alicante, Universidad de Alicante-Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, núm. 12, 1995, pp. 561-563.

Se trata de la expresión “buena disimulança” que usó un morisco famoso, el Mancebo de Arévalo. Para J. P. Harvey esas palabras expresan el concepto mismo de una *taqiyya* específicamente morisca. Es exactamente lo que quise expresar en mi primer estudio sobre la *taqiyya* morisca:²⁶ un concepto muy elaborado de origen coránico, sin que efectivamente se pronuncie la palabra.

El problema de la validez del uso de la palabra *taqiyya* no es un caso aislado. Acerca de varias palabras se ha abierto debate: ¿puede seguir empleándose las palabras *moriscos*, *renegados* o *reconquista*, entre otras, demasiado marcadas por la época en que nacieron y portadoras de cierta ideología? Algunos han sugerido suprimirlas y sustituirlas por alguna otra. Todos esos esfuerzos han sido en vano por una sencilla razón: la evolución de las lenguas nunca se dio a partir de consideraciones intelectuales, por más profundas y justificadas que fueran, siempre han sido los mismos usuarios los que han tenido la decisión en última instancia. Las lenguas no son más que una herramienta, imperfecta, es verdad, pero que ayuda a la comunicación. La base de su evolución está en el consenso, Malherbe lo señaló ya en el siglo xvi. De modo que, por nuestra parte, seguirá empleándose la palabra *taqiyya*, concepto que al fin y al cabo existió en los primeros tiempos del islam y en la época de los moriscos, aunque en circunstancias históricas distintas. Los historiadores, además de dos especialistas, la han avalado. Eso basta para darle vigencia. Pero quien quiere ser quisquillosamente purista puede excluirla de su lenguaje, usarla con prudencia siguiendo el consejo de una de las dos islamólogas citadas, la cual concluye su artículo así: “Mi propuesta es un uso prudente de este término, si no su destierro total de los conceptos sobre los moriscos”.

LA DISIMULACIÓN INDÍGENA

El sincretismo indígena

Hernán Cortés, respecto de la religión de los autóctonos actuó con mucha prudencia, siempre dentro de un marco jurídico. Bien sabía que la conversión de los indios era para él una obligación jurídica. En efecto, el papa Alejandro vi, el español Rodrigo Borja, elegido papa en 1492, al promulgar la bula *Inter*

²⁶ *Ibid.*, p. 563.

caetera (1493), donó las Indias a los reyes católicos, quienes a cambio se comprometieron a encargarse de la evangelización de esos territorios descubiertos y por descubrir. Cortés estaba consciente de esta doble misión: conquistar nuevas tierras y transformarlas en territorio cristiano.

Para obtener la conversión de los nativos procedió con mucho recato. Pocas veces se dejó llevar por un sentimiento de impaciencia que le llevaría a aplicar una política destructiva, de tabla rasa. Ciertamente, en Cempoala, ordenó a sus soldados destruir el gran santuario de la ciudad; pero en general adoptó una actitud persuasiva, parlamentando con los responsables religiosos locales. El conquistador pronto se dio cuenta que la religión estaba en la base de la organización de la sociedad que descubrió y que sus creencias estaban muy arraigadas. Prefirió buscar soluciones negociadas. Preconizó un acercamiento progresivo y buscó una intromisión gradual del cristianismo entre las creencias de los nativos.

En varias circunstancias regaló crucifijos e imágenes piadosas en los templos que encontraba. Por ejemplo, en septiembre de 1519, Cortés entregó a los caciques de Tlaxcala una representación de Cristo en la cruz y una imagen de la Virgen. Unos meses después, los frailes las encontraron entre los ídolos del Templo Mayor. *Motolinía*, que refiere el caso, hizo este comentario: “Ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno”.²⁷

Cuidó Cortés aprovechar los lugares que los autóctonos consideraban como sagrados para implantar altares y cruces. Pensaba que se les facilitaría el paso de un culto a otro al insertar su religión en el contexto cultural indígena.²⁸ No obstante, aquella política conllevaba un peligro: el cristianismo podía aparecer como el culto de un dios entre otros. Los franciscanos, como se ha visto en capítulos anteriores, quisieron también respetar la cultura y las tradiciones indígenas pensando que progresivamente sus fieles abandonarían sus creencias antiguas. Pero no lo lograron.

Este sincretismo de los indígenas se perpetuó a lo largo de los siglos hasta nuestros días. Numerosos son los testimonios, especialmente de viajeros extranjeros, que se extrañaban de esta cohabitación de dioses y de santos. Puede citarse un ejemplo reciente, del siglo xx: el de un artista catalán que

²⁷ Benavente, *op. cit.*, tratado I, cap. III.

²⁸ Desarrolla esta idea Duverger en su libro *La conversión de los indios...*, pp. 18-22.

visitó México entre 1948-1955. Él cuenta que visitando la pirámide del Tajín, conoció al guardián del lugar, don Modesto; la sorpresa del visitante fue grande cuando comprobó que dos personajes que representaban dos creencias y se repartían la luz de unas velas, estaban presentes allí en un mismo tabernáculo. “Uno era Tláloc, el dios de las lluvias, personificado en una escultura de piedra, digna de un gran museo, el otro una estampa de Santiago, montado en un caballo blanco”.²⁹

Ya en los tiempos de la evangelización esta práctica permitió a los indígenas vivir en secreto las creencias heredadas de sus antepasados y, como tal, fue perseguida por las autoridades, ya que era vista como una manifestación de la idolatría: numerosos son los testimonios inquisitoriales y las relaciones de los cronistas al respecto.

En los años en que se les impuso la nueva religión y se les presionaba para que abandonaran sus antiguas creencias, se esforzaban por conservar sus ídolos. Escondían las estatuas de sus dioses en varios lugares de su casa y hasta en las iglesias. En los altares y en los zócalos de las cruces levantadas, depositaban representaciones prehispánicas que les permitían rendir culto a sus divinidades a la par que cumplían con las normas de sus párrocos.

Esas artimañas para conciliar su antigua fe con las nuevas creencias traen a la memoria las prácticas moriscas en la Península. El primero que desarrolló este paralelismo fue el mismo Sahagún, quien al final de su vida parecía arrepentirse por haber sido tan comprensivo y tolerante con las antiguas creencias y prácticas.

Fue el culto a los santos lo que abrió la puerta al sincretismo, es decir, a la combinación de dos tradiciones religiosas y culturales, lo que supone una integración incompleta de sus respectivos componentes. Teólogos y antropólogos han indagado en las devociones mezcladas de los indios, constatando que no llegaron en muchos casos al rechazo de las creencias prehispánicas. Para algunos, como Christian Duverger, la conversión de indios no fue más que una práctica cristiana de la idolatría; para otros, como el sacerdote antropólogo jesuita Manuel Marzal, se trató de una auténtica conversión aunque subsistían tendencias sincréticas. El padre Marzal concluyó así su estudio respecto de las comunidades mayas de Chiapas y Oaxaca:

²⁹ Josep Cañas. *México, mis años con los indígenas*. Pról. de Claudio Esteva-Fabregat. Barcelona: Viena Ediciones-Fideicomiso Teixidor-El Colegio de Jalisco, 2003, p. 228.

Hubo una verdadera transformación religiosa y una aceptación fundamental por parte de los indios de las principales creencias, ritos y formas de organización del catolicismo colonial, aunque la diseminación de la atención pastoral por la gran rebelión de comienzos del siglo XVIII y, sobre todo por la salida de los dominicos de la zona a mediados del siglo XIX, hizo que muchos viejos ritos y creencias, renacieran en el horizonte religioso de los indios.³⁰

La verdad es que los dos sistemas religiosos, el de los indígenas y el importado, parecían incompatibles. El culto a las imágenes lo revela ya que en la ortodoxia católica la imagen remite a unos seres: los santos, que están en el cielo; la imagen no es más que la evocación y representación del santo. Para los indígenas, al revés, lo que importaba era la imagen del santo que se relacionaba con los antiguos *ixiptla*, es decir, que creían que contenía un espíritu que le daba vida. La imagen era vista como un receptáculo en el cual el dios y ahora el santo vertían su fuerza, dos conceptos de la santidad totalmente diferentes. En este caso se trataba de una verdadera hierofonía, es decir, de una manifestación de lo sagrado: en esta perspectiva los templos venían a ser moradas de los santos. De esta manera, se tienen dos conceptos de la santidad totalmente diferentes.

De ahí se derivan varias consecuencias: la vida terrenal de los santos importa poco y es generalmente desconocida; lo que importa es su poder milagroso, es decir, sus intervenciones benéficas a favor de las personas y de las comunidades. Adoptar nuevos santos equiparados a sus dioses les fue fácil a los indígenas, ya que así adoptaban nuevas herramientas para vencer las dificultades de la vida. En este sentido se puede decir que la actitud de los indígenas fue abierta, de aceptación de nuevos cultos en el momento de la evangelización.³¹ Además lo que facilitó la acreditación de los santos es que los indígenas establecieron paralelismos entre sus antiguas deidades y los nuevos santos. En este caso, el sincretismo consistió en levantar el nuevo culto sobre el zócalo de las antiguas creencias. Se desarrollará este punto en la cuarta parte del libro con referencia al culto de Santiago.

³⁰ Duverger, *La conversión de los indios...*, p. 208; la otra tesis es desarrollada por Manuel Marzal. *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Babia)*. Lima: Universidad Católica de Perú, 1985.

³¹ Esta idea está desarrollada por Marroquín, *op. cit.*, p. 72.

El sincretismo es la palabra clave que expresa esta situación de acercamiento de santos y dioses. Los evangelizadores asumieron de modo consciente la postura de aceptación de este hecho como una estrategia provisional para la evangelización. Fue particularmente en el caso de los franciscanos que se admitió provisionalmente este sincretismo en espera de la completa evangelización de los fieles hasta tal punto de que se utilizó como medio pedagógico. El ejemplo más ilustrativo es el de las cruces atriales clavadas en un vaso prehispánico que recibía la sangre y el corazón de los sacrificados (el *cuanhxicalli*). Puede verse este tipo de cruz en el atrio del exconvento franciscano de Cuernavaca y en otras iglesias más.³² Así, en la mente indígena la sangre de los enemigos sacrificados y su poder benefactor se parangonaba con la sangre vertida de Cristo y su poder redentor.

Sin embargo, esta estrategia no fue admitida por todos, incluso algunos que en un principio la adoptaron, después de algunos años fueron de aviso contrario; y eso por la escasez de los resultados obtenidos. Fue el caso de fray Bernardino de Sahagún, quien analizó al final de su vida el culto a la Virgen de Guadalupe cuyo templo se construyó en el valle de Tepeyac en un lugar donde antes se veneraba a Tonantzin, la madre de los dioses. Al fraile historiador le pareció muy sospechosa esta devoción “porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora y no van a ellas, y vienen de lejanas tierras a esta Tonantzin, como antiguamente”.³³ Fray Bernardino no vaciló en calificar este nuevo culto de “invención satánica para ocultar la idolatría”. En la misma veta, fray Servando Teresa de Mier, unos siglos más tarde, increpó duramente a las autoridades y a los evangelizadores en una famosa diatriba contra la dominación española:

Vosotros al contrario de los Apóstoles, hasta buscabais cierta analogía entre vuestros simulacros y los nuestros para substituírseles. Así pusisteis la imagen de Santa Ana en Tlaxcala porque veneraban a *Toci* o abuela. En Tianquisnalcóla de san Juan Bautista en lugar del dios *Tepúchtli* o mancebo. En Tlatelolco, porque estaba allí un templo del dios de la Guerra, pusisteis a Santiago a

³² Este tema ha sido desarrollado en el libro *Indios y Cristianos. Cómo en México...* de Campos y Cardaillac, *op. cit.*

³³ Sahagún, *op. cit.*, p. 705, véase en el apéndice “Adición sobre supersticiones”.

caballo matando moros. Esto dexabais creer a los indios que era vuestro dios para que os tuviesen miedo, como que tal matador os ayudaba.³⁴

Para los indígenas, el sincretismo formó parte de una estrategia muy diferente; fue una manera de preservar sus propios valores y su cultura. En el proceso de síntesis intervinieron los indios, negándose a olvidar a los dioses que, hasta la llegada de los españoles, habían dado razón a su existencia.

Esta estrategia de resistencia se comprueba en los monumentos de arquitectura *tequitqui*, elaborados por mano de obra indígena con técnicas propias.³⁵ El *tequitqui* con su doble aportación indígena y cristiana expresa perfectamente la fusión de dos religiones que las circunstancias históricas facilitaron. En las fachadas y en los frisos de adorno del interior de las iglesias aparecen motivos esculpados que son referencias directas a las antiguas creencias, a los conceptos religiosos y míticos heredados de los aztecas.

Así fue como los vencidos tuvieron oportunidad de tomar la palabra y de afirmar su compleja identidad. Para ellos el sincretismo se convierte en tapadera de su apego a las creencias antiguas; gracias a él los antiguos mitos se reproducen, adquiriendo sentidos distintos y adaptándose al cristianismo. Se ha visto cómo los santos son a la vez elementos mediadores e integradores de dos mundos distintos, al mismo tiempo que la señal de la ruptura que supuso la instauración del catolicismo.

La idolatría de siempre

La gran acusación de Sahagún era que los indios no habían querido abandonar su antigua idolatría. Es el tema principal del primer libro, en el cual confutaba la idolatría y acusaba a los indígenas de no querer renunciar a este pecado mayor:

Vosotros los habitantes de esta Nueva España, que sois los mexicanos, tlaxcaltecas, y los que habitáis en la tierra de Mechoacán, y todos los demás indios de estas Indias occidentales, sabed que todos habéis vivido en grandes tinieblas

³⁴ Fray Servando Teresa de Mier. *Historia de la revolución de la Nueva España* (1813). T. 2. México: FCE, 1986, pp. 720-721.

³⁵ Acerca de este punto y en general sobre el arte *tequitqui*, arte sincrético, véase Manuel Aguilar-Moreno. *Utopía de piedra, el arte tequitqui de México*. Guadalajara: Conexión Gráfica, 2005. Más adelante se desarrolla este tema.

de infidelidad y idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta ahora.³⁶

Sahagún llamó a la idolatría “el maldito vicio” ya que según él impedía conocer al verdadero dios a la luz de la Escritura. Cita la frase bíblica: *omnes dii gentium daemonia*, que quiere decir, “todos los dioses de los gentiles son demonios”.

Como consecuencia de este pecado abominable de la idolatría, Dios mandó a sus antepasados continuas guerras, hambres y mortandades, y luego la acción de los conquistadores que destruyeron muchos ídolos. Afirmaba que el castigo de Dios continuaba presente “sólo porque siguen idólatras entre vosotros y por ser el pecado de la idolatría el mayor de todos los pecados, y los idólatras en el infierno son atormentados con mayores tormentos, que todos los otros pecadores”.

Decía que la idolatría conllevaba consigo otros crímenes, como los sacrificios humanos y la antropofagia que practicaban en las fiestas de sus dioses: “Y en cada fiesta mataban por su honra y delante su imagen y en su capilla muchos hombres, sacándoles los corazones y ofreciéndolos al mismo Vitzi-lobuchtli, derramando delante de él su sangre y comiendo las carnes dellos así sacrificadas. Éstas son cosas horrendas, abominables, crueles y muy vergonzosas”.

Otros “desatinos mayores” que acompañaban este crimen de la idolatría eran los ritos que “más parecen cosa de niños y sin seso que de hombres de razón”. Pero el desatino mayor era

tener por dioses a los montes sobre que se armaban los nublados [...] e iban cada año a ofrecer sacrificio sobre ellos a los dioses del agua, y esto aún no ha cesado, que este año pasado de 1569 yendo acaso unos religiosos a ver las fuentes que están sobre la sierra de Toluca, hallaron en una de las fuentes un sacrificio o ofrenda muy reciente, de cinco o seis días antes hecho, que según daba a entender el sacrificio fue enviado de más de quince pueblos: en todas estas sierras hallarían cada año ofrendas nuevas, si las visitasen por el mes de mayo.³⁷

³⁶ En adelante, todas las citas de estos apartados pertenecen a la obra de fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 52.

³⁷ *Ibid.*, p. 64.

La idolatría de hoy

Después de este ataque a la idolatría, Sahagún dedicó las páginas siguientes a demostrar que fundamentalmente las cosas no habían cambiado entre los indígenas, ya que “para huir de ser conocidos han perfeccionado el arte de la disimulación”. Sahagún pasó revista a estas distintas manifestaciones mostrando cómo, por la fuerza, los indígenas tuvieron que abandonar algunas prácticas, sustituyéndolas por otras que parecían menos graves pero que, sin embargo, caían en el mismo pecado de idolatría. En efecto, seguían sacrificando a los ídolos y sus rituales tenían el mismo fin:

[ahora] no matarán hombres, niños ni esclavos; pero matarán gallinas y gallos de papada, y sacarles han el corazón, abriéndoles los pechos, y en esto los que los buscaren, si vieran esta señal, es cosa cierta que son sacrificados a los ídolos, y lo mismo que si mataren perrillos o puercos, becerros o carneros. Porque yo tengo por experiencia que lo suelen hacer así. Lo mismo cuando arrancan las cabezas a las codornices y a otros pajarillos, derramando la sangre delante de alguna imagen o altar que tengan en su casa. Lo mismo de echar copal o otros perfumes en las brasas delante de alguna imagen o altar que tienen en sus casas, o encendiendo candelas delante de ellas, de noche o de día, porque se presume que hay intención siniestra o alguna cosa solapada.

Después de denunciar todas esas prácticas que suponían alguna intención solapada, Sahagún clasificó esas disimulaciones para mostrar que se trataba de “hacer parecer de fuera” una cosa, “mientras hay intención oculta que da a estos ritos el significado de idolatría”. En su denuncia de esas “cosas solapadas” ordenó los ritos secretos de la siguiente manera:

1. Las fiestas de los barrios y de las iglesias no eran lo que parecían: honraban a los santos y “lo que está oculto es que las hacen a honra del ídolo que honraban en tiempo de la idolatría”.
2. Las imágenes que llevaban en las andas cuando hacían procesión, como eran de bulto y estaban huecas, muchas veces había en ellas concavidades que escondían algún ídolo.
3. La tercera disimulación era “tomada de los nombres del ídolo”; para ellos había confusión en el nombre: “los nombres con que se nombran en latín o en

español significan lo mismo que significaba el nombre del ídolo que allí adoraban antiguamente”. Sahagún tomó varios ejemplos: primero el de la Virgen de Guadalupe, en la ciudad de México, cuyo culto se estableció en un lugar donde se veneraba a Tonantzin. En aquel entonces los indígenas daban este nombre a la virgen y decían que iban con Tonantzin desdeñando los otros lugares dedicados a la virgen María. Como segundo ejemplo está el culto de santa Ana en una iglesia de Tlaxcala. Allí adoraban antiguamente a un ídolo que llaman Tocih, que quiere decir “nuestra abuela”. Así decían que iban a visitar a Tocih “y ellos tómanlo por lo antiguo y dan a entender anteriormente que hacen aquello por santa Ana, a quien también llaman Tocih. Y así pasa en muchos lugares de peregrinación”.

La conclusión de esta larga exposición de Sahagún es muy clara. Por su larga experiencia en la conversión y evangelización de los autóctonos presentó la historia de esta manera:

En un primer tiempo los indígenas recibieron con gran humildad y lágrimas el mensaje evangélico, y afirmaban a los predicadores que renegaban de todos los ídolos y de toda la idolatría antigua; con toda la sinceridad y verdad.

Así sucedió durante varias generaciones, hasta que “pareció públicamente en las provincias de Huaxaca y en la de Campeche, y acá en esta Nueva España” muchas cosas que significaban lo mismo, o sea, que eran pruebas que llevaban a una misma conclusión. Se habían esforzado en ocultar que se mantenían idólatras: “quedáronse solapados en que no detestaron ni renunciaron a todos sus dioses con toda su cultura, y así fueron bautizados no como perfectos creyentes como ellos mostraban, sino como fictos (fingidos) que recibían aquella fe sin dejar la falsa que tenían de muchos dioses”.

Sufrían de un “cáncer solapado” que había que intentar sanar sin hacer daño a los que de verdad creían, tratando, como lo aconseja la parábola evangélica, de quitar la cizaña que el enemigo sembró sobre la buena semilla.

UNA DOBLE VIDA: CRISTIANOS EN LO EXTERIOR PERO FIELES
A SUS CREENCIAS ANTIGUAS EN LO INTERIOR

En el momento mismo en que Sahagún precisó que los indígenas llevaban una doble vida, una en lo interior y otra en público, desarrolló el tema de los moriscos diciendo: “Esto usaban los moros granadinos”. Formuló críticas

muy duras, aludiendo a “la doblez de aquellos malaventurados falsos cristianos moros granadinos que acaban de poner en peligro a España”, “y ellos fueron destruidos y desarraigados del Reino de Granada como todos sabemos, y aún no dejaron de publicar la causa de su rebelión y perdición, estando la guerra entre ellos y los cristianos”.

A manera de prueba de tal simulación morisca, el fraile contaba cómo los moriscos después de bautizar en la iglesia a alguno de sus hijos, al llegar a su casa lo lavaban en seguida para que “los pañales que se le han de poner limpios, no sean tocados del óleo y crisma y agua consagrada con que fue bautizado”. Incluso algunos pretendían que esos infieles estaban bautizando otra vez al recién nacido “según la ley de Mahoma y con las ceremonias de ellos”.

Sahagún precisó porqué hizo este paralelismo entre la situación de los moriscos de España y la de los indígenas de Nueva España: “ya es tiempo tomar las medidas adecuadas para que aquí no terminen de la misma manera los indios como en España los moriscos”. Según él, era el momento para “remediar este negocio entre los indios que actúan exactamente de la misma manera que los moros granadinos: Si no se remedia llegarán al fin que vivieron aquellos malaventurados moros, que perdieron las ánimas y los cuerpos, lo temporal y lo espiritual, y todos ellos perecieron”.

En seguida comparaba con mucho detalle los crímenes de unos y otros mostrando que al fin y al cabo eran faltas compartidas (¡incluyendo la idolatría!). El catálogo de esos reproches merece citarse:

Vese, como se ha dicho, no solamente por tela de cedazo, pero a ojos vistos que hay maldad de su parte, en los bautismos y en las confirmaciones, en las comuniones y confesiones y matrimonios, y en tener la fe antigua revuelta con la fe católica; y ahora en estos tiempos se han visto claros indicios de esto, y vemos claramente que huyen de oír las predicaciones y ponen para su excusa unas causas tan frívolas, que se entiende muy de claro su maldad..., y si hubiese diligencia en las confesiones de preguntarles acerca de estas cosas, y en los sermones se les dijese cuando alguna cosa de éstas se halla, o se encuentra con ellas sin buscarla y se castigase públicamente, escarmentarían los demás y sabrían que son pecados de idolatría, y que no se pueden salvar los que no los quieren dejar.

De manera que para no tener en las Indias el mismo fracaso que en España con los moriscos, había que acentuar y aplicar efectivamente una auténtica

política de evangelización y asimilación, y a este respecto detalló las medidas indispensables.

Tres cosas, afirmaba el fraile, convenía hacer con mucha diligencia. La primera era realizar una seria investigación de todas las prácticas idolátricas que se mantenían vivas en todos los pueblos, barrios o aldeas. La pesquisa debía confiarse sólo a clérigos, frailes o españoles y no a los ministros de justicia que todo lo escondían por ser indios. Era necesario romper la solidaridad entre ellos que suponía la impunidad. La segunda era exhortar a los predicadores que tocaran en sus sermones todos los puntos conflictivos que maculaban la fe de los indios; en sus manos estaba enderezarlos por el buen camino para que curaran esas llagas con mucha cordura. La tercera estaba entre las manos de los confesores que tenían que amar a los indios con amor caritativo. No obstante, amar es conocer y era obligación de esos frailes que conocieran los ritos idolátricos que seguían practicando esos fieles con motivo de recibir los distintos sacramentos.

Por ejemplo, que en el bautismo “no los tornen a bautizar en sus casas según el uso antiguo idolátrico, ni hagan otra ceremonia antigua, ni les pongan los nombres que antiguamente les solían poner”. En el sacramento de confirmación no debían efectuar ceremonias antiguas como agujerear las orejas a los niños o darles padrinos y madrinas. Tampoco que en los matrimonios “no mezclen algunas ceremonias de las que hacían antiguamente cuando se casaban”, consistentes en dar cuatro bocados el suegro al yerno y la suegra a la nuera, ni atar la falda de la manta del hombre con la falda del huipil de la mujer, sacudir los petates en que habían dormido al cuarto día, y otras cosas semejantes.

Así se analizan las costumbres idolátricas que se solían practicarse en el momento de recibir cada uno de los sacramentos. Lo esencial era persuadir a los indios de que todo aquello era engaño y manifestación de los demonios. De la misma manera los predicadores tenían que fulminar los dioses que adoraban “abominándolos por diablos enemigos de Dios y enemigos de todas sus criaturas y enemigos de los hombres”. La crítica particular que hacía Sahagún de algunos de ellos lleva a recordar las palabras de los antialcoranes españoles y la presentación que se hacía en ese tipo de obras del profeta del islam. Por ejemplo, de Huitzilopochtli se dice que no era dios sino embaidor, hechicero nigromántico y destruidor. La polémica se sustituyó al diálogo.

Se comprueba así que españoles de la Península y de Nueva España envolvían en una misma problemática y polémica a moriscos e indios. Unos y otros representaban el mismo objeto de conversión. Unos y otros merecían la misma solicitud para apartarlos de su antigua identidad y llevarlos por un mismo camino de salvación, lejos de los peligros del Maligno.

DISIMULACIÓN INDÍGENA EN PERÚ

En un primer tiempo, los indígenas peruanos supieron adaptarse a la clandestinidad frente a las prácticas religiosas que se les imponían. Los indios en sus parroquias se portaban como buenos católicos al presenciar las ceremonias religiosas, confesándose y comulgando. Sin embargo, en realidad seguían practicando en secreto, gracias a una red clandestina perfectamente organizada, la religión de sus antepasados, es decir, la idolatría.³⁸

De hecho, durante varias décadas el problema de la idolatría fue considerado como resuelto, ya que los indios bautizados y organizados en doctrinas estaban casi todos integrados en la Iglesia peruana. Ciertamente, esos cristianos neófitos podían incurrir en algunas manifestaciones de idolatría, pero los párrocos consideraban tales hechos como poco graves y excusables: sólo veían en ellos “obstáculos inevitables pero provisionales, dentro de los progresos de la cristianización”.³⁹ A pesar de ello, los hechos constatados en una comunidad indígena conmocionaron esa serenidad eclesiástica al mostrar que el fenómeno estaba más enraizado de lo que pensaban.

¿De qué se trató? En 1608, un párroco de la provincia de Huarochirí, el doctor Francisco de Ávila, recibió confidencias de un indio muy piadoso que le confesó que los numerosos fieles que acuden a Huarochirí desde las ocho parroquias de los alrededores ese 15 de agosto a celebrar la fiesta de la Asunción de María, lo hacían en realidad con otra motivación. En efecto, mediante emisores ocultos todos han sido avisados que bajo el pretexto de celebrar la fiesta católica, se festejarían en lugares secretos a las diosas mayores de la religión, *Pariaccaca* y *Chaupiñamoc*. Al final de la misa, el padre Ávila subió al púlpito y dirigió una plática a los feligreses, en la cual fustigó las creencias

³⁸ Pierre Duviols en su libro *La Lutte contre les religions autochtones...* analiza esta situación, al mismo tiempo que expone las distintas campañas de extirpación. Véase particularmente el capítulo IV titulado “Les campagnes d’extirpation á partir de 1610”. Duviols, *op. cit.*

³⁹ *Ibid.*, p. 147.

antiguas, mostrando que no ignoraba nada de sus prácticas que hacían de ellos verdaderos apóstatas. Los reprendió fuertemente y los exhortó a reflexionar respecto de la gravedad del caso y a renunciar a las tentaciones del demonio.

Este hecho no es un suceso cualquiera; en realidad representa un gran acontecimiento por todas las consecuencias que conllevó. A partir de éste, se comprobaría que la doble vida de los indígenas, por una parte su aparente catolicismo y por otra su adhesión a las creencias antiguas (siempre vivas en ellos), era un hecho general en todo Perú. Aquello se confirmaría en la nueva política que tanto el poder eclesiástico como el civil iban a adoptar a partir de entonces frente a dicha situación.

Primero, el arzobispado de Lima mandó un visitador eclesiástico para informarse de la situación en la parroquia de San Damián, de la cual era titular el doctor Padilla. La visita se desarrolló a favor del sacerdote. Muchos ídolos fueron descubiertos y llevados a Lima como prueba. A partir de eso, toda la actividad de Ávila estuvo dedicada a la extirpación y a la lucha contra los hechiceros. Quería poner en plena luz lo que hasta ahora había sido escondido.

La empresa era enorme. Ávila escribió al padre Álvarez de Paz, rector de la Compañía de Jesús en Lima, solicitándole ayuda, quien mandó dos padres para ayudarlo en las confesiones y en las investigaciones. Descubrieron cómo los indios de Huarochirí, ya considerados cristianizados porque se confesaban y comulgaban con frecuencia, estaban entregados a la idolatría, “disponiendo de templos y de sacerdotes paganos y aquello en la sombra misma de la iglesia de san Damián”.⁴⁰

Ávila fue a Lima y allí se entrevistó con el virrey Montesclaro en presencia del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, del provincial de la Compañía y del confesor del virrey. La entrevista duró varias horas y fue determinante para lo sucesivo. Se decidió lanzar una nueva campaña de extirpación de la cual Ávila sería el motor. Esta voluntad apareció de manera clara cuando en presencia del arzobispo y de los miembros de la universidad se pronunció en la catedral un sermón en latín contra la idolatría. El texto se imprimió en seguida y se le dio una gran difusión.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 152.

Se organizó días después un auto de fe con una pompa excepcional en la plaza de Lima, el 20 de diciembre de 1609. Ante las máximas autoridades del país y en presencia de numerosos indios convocados en toda la comarca, Ávila predicó en quechua y luego en español acerca del mismo tema. En la hoguera, levantada allí con mucho aparato, fueron quemados un montón de ídolos y de objetos diversos que representaban “seis cargas de dos quintales cada una”, que Ávila había traído consigo. Asimismo, un hechicero de nombre Hernán Paucar de San Damián recibió doscientos latigazos y fue rapado.

El mensaje quedó muy claro: las autoridades civiles y religiosas, mano a mano, estaban decididas a inaugurar una política nueva y rigurosa contra la idolatría y la doble vida de los indígenas. La onda de choque del acontecimiento se extendió por todo el país, precediendo las campañas de extirpación de la herejía que contiuarían y llenarían prácticamente todo el siglo XVII.

Para llevarla a cabo se creó un cuerpo de Visitadores Generales de las Idolatrías. Ávila fue el primero en recibir este nuevo título de Juez visitador de las idolatrías, en enero de 1610. Ese mismo año salió de visita en compañía de dos jesuitas y durante dos años investigaron en la provincia de Huarochirí y sus inmediaciones. Al final, en la relación que hizo de esa primera visita, Ávila escribió: “Es imposible describir en detalle todos los ritos, ceremonias, ídolos y ministros que se descubrieron; baste decir que ni un solo adulto, ni un solo niño en edad de razón era cristiano sólo lo era por haber recibido el bautismo”. Tal es el mismo juicio que emitían los evangelizadores de los moriscos cuando constataban que todos ellos, a pesar de sus esfuerzos quedaban tan moros como los de Argel.

El equipo de visitadores descubrió incluso santuarios con mucho prestigio en la región: Cicallibia en 1610, Pillan, Xamuna y el famosos Pariaccacca en 1611. Cada una de esas visitas a los pueblos concluía con un gran auto de fe. En la hoguera levantada se quemaban los ídolos y los cuerpos momificados de los antepasados que los indios llamaban *mallquis*.

Para poder continuar con esa primera campaña de visitas, el arzobispo de Lima informó al Consejo de Indias acerca de los indios “que en el día de hoy son tan infieles y idólatras como cuando se conquistaron”. El Consejo aprobó las iniciativas en 1612, de modo que el arzobispo amplificó su acción lanzando nuevas visitas y nombró nuevos equipos de visitadores. Convocó un sínodo en Lima en 1613. Allí se insistió en la necesidad de situar las visitas

en una perspectiva de evangelización, la represión sólo venía en segundo lugar: por eso las visitas debían inaugurarse con la lectura de un edicto de gracia destinado a suscitar la autodenuncia, que permitía absolver a los delincuentes sin castigarlos.

Las visitas se multiplicaron hasta la muerte del arzobispo Lobo Guerrero en 1622. Los años de 1620 y 1621 fueron de gran actividad y así se terminó la primera serie de campañas destinadas a luchar contra la idolatría, aunque a lo largo del siglo hubo otras más.

III. AL NIVEL DE LAS MENTALIDADES: PROFETISMO Y MESIANISMO, TABLAS DE SALVACIÓN

EN EL CASO DE LOS MORISCOS

Mercedes García-Arenal estudia en uno de sus artículos el profetismo y el milenarismo en la Península Ibérica y en el Maghreb durante los siglos XVI y XVIII. Muestra cómo este doble fenómeno fue compartido por las diferentes comunidades religiosas en las dos orillas del Mediterráneo, expresándose en múltiples facetas. En el ámbito popular esas ideas milenaristas se difundieron en campos opuestos, tanto entre dominantes como entre dominados, hasta el punto de ser argumento polémico de unos y otros.

Sin embargo, según el enfoque dado por la autora del artículo, fueron esencialmente “un réconfort pour ceux qui sont dans l’attente” o sea “consuelo de expectantes”,¹ es decir, el profetismo y el mesianismo se presentaron como la expresión de quienes esperan todavía algo, a pesar de haber perdido casi todo lo que tenían, a pesar de su derrota. Fue el caso de los moriscos que en sus momentos de desesperación soñaban con la victoria final del islam y en la preservación de su identidad más íntima. En el estudio citado de García-Arenal se expresa perfectamente esta idea:

La esperanza milenarista es también un mito de identidad para los excluidos, víctimas de persecución, de marginalización o de expulsión, y esa esperanza alimenta, al mismo tiempo que se nutre de él, el sentimiento de alienación y de oposición (armada o pasiva) a la sociedad mayoritaria o al poder sobre los

¹ Mercedes García-Arenal. “Un réconfort pour ceux qui sont dans l’attente. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Magreb (XVI- XVII siècles)”. *Revue de l’histoire des religions*. Paris, Éditions Armand Colin, vol. 220, núm. 220-4, octubre-diciembre de 2003, pp. 445-486.

cuales los pronósticos milenaristas representan una posibilidad de revancha. El deseo de liberación une pareja con la necesidad de recobrar un sentido del aspecto y de la dignidad de sí, al mismo tiempo que de atenuar la falta que implica la conversión forzosa impuesta a los judíos y a los musulmanes de la Península. Son mitos de identidad o sea de defensa o de preservación de un mundo al borde de la perdición, la vuelta mítica a la pureza del pasado original: anuncian la vuelta al futuro de un pasado perdido. Como lo dice Michel de Certeau, de un tiempo pasado, de un tiempo que es otro, surge el que cambiará el orden establecido.²

Pues bien, para los fines que persigue la presente obra, lo que interesa aquí es mostrar que las ideas expresadas en el párrafo anterior se aplican no sólo en los dos lados del Mediterráneo durante los siglos XVI y XVII, sino también en las Indias que estaban recién conquistadas. Por una parte, grandes acontecimientos como la expansión otomana, la conquista cristiana de toda la Península Ibérica y su prolongación en el norte de África representan una confrontación que alimentó el sentimiento de la inminencia de la era mesiánica. Por otra parte, una perspectiva mesiánica, relacionada con la espiritualidad franciscana, inspiró la conquista de América a la par que los choques de civilizaciones provocaron entre los vencidos indígenas un profetismo y un mesianismo parecido al que expresaban los moriscos en España.

Es precisamente lo que va a desarrollarse aquí mostrando que una de las expresiones más espontáneas de los vencidos es buscar un “réconfort”, dentro de su situación de extrema angustia provocada por la derrota, en las ideas milenaristas que permiten conservar la fe en un futuro lleno de promesas.

Dos mundos en estrecha correspondencia

Numerosísimos son en la España de los siglos XVI y XVII los augurios y profecías que se incluyen en el esquema historiográfico de destrucción y restauración. A lo largo de esos dos siglos, profecías y contraprofecías se sucedieron. Éstas hacían referencia a la destrucción de España, vista por los moriscos, y a la del islam pronosticada por los cristianos.

² *Ibid.*, p. 449.

En estos textos, llamados en árabe *jofores* o *alguacías*, el morisco afirmaba su identidad frente a los cristianos. En ellos se presentaba como un ser profundamente religioso y situaba su destino en un plan preestablecido por Dios a favor de su comunidad. Según sus autores, aunque las apariencias parecían probar que era el adversario quien dirigía los acontecimientos y hacía la historia, había que ir más allá de esa visión superficial de los hechos. La expulsión, para ellos, no era la victoria de Felipe III y la derrota de los moriscos, sino un momento de pruebas necesarias que anunciaban un porvenir lleno de esperanza. Así, frente a la angustia del momento presente, el profetismo creó un dinamismo nuevo.³

Así, la visión de los moriscos sobre su propia historia era la siguiente: todo empezó, en un primer ciclo, por un siglo de pruebas, de sufrimientos, en medio de distintas culturas. El punto culminante fue el destierro y sus condiciones dramáticas. A partir de aquel momento comenzó el segundo ciclo, que consistió en la estancia en tierra de islam: allí la identidad morisca iba a poder revelarse plenamente, no sólo fuera de cualquier coacción, sino también gracias a la victoria definitiva sobre la cristiandad, después de un nuevo enfrentamiento. Dios mandaría un rey que dominaría la tierra entera. Por lo tanto, el profetismo desembocó en el mesianismo. En múltiples textos, el turco aparecería como “la suprema esperanza de los moriscos”.⁴

Esta identidad morisca se expresaba en un discurso profundamente enraizado en su tiempo. El morisco había construido su personalidad en medio de situaciones conflictivas y contradictorias. Esos textos proféticos repercuten en una realidad histórica precisa: son la expresión de una sociedad que está en una coyuntura de crisis. Lo que provoca que el profetismo aparezca en el caso de los moriscos —y también en sociedades completamente diferentes—, pues es en momentos de crisis que se produce una conmoción profunda en las mentes, cuando lo irracional y lo emotivo prevalece sobre lo reflexivo. Por ello, estos textos se multiplicaron en Aragón, en Valencia y en Granada, es decir, en las zonas más islamizadas y durante los momentos de tensión extrema en las relaciones intercomunitarias y, muy especialmente, en las diferentes sublevaciones moriscas en los años anteriores a la expulsión.

³ *Ibid.*, p. 450.

⁴ Véase Cardaillac, “Le Turc, suprême espoir...”, pp. 37-46.

Así se expresaba pues la gran angustia frente al destino común. Aquello se tradujo en algunas de esas profecías por una atmósfera de fin del mundo. Finalmente el largo periodo de felicidad anunciado vendría a compensar esa angustia. De tal manera, cuando el morisco se sentía sitiado, percibía a lo lejos una brecha en la muralla que le proporcionaría la libertad.

El profetismo es dinamismo: suscita las energías. Más allá de una espera escatológica, en esos textos cataclísmicos, los moriscos expresaban sus esperanzas de revancha, por Dios interpuesta. En esta esperanza no había mejor garante que la palabra divina.

El profetismo fue para los moriscos un hecho religioso. La esencia de esas profecías se conectaba con el Corán o con Mahoma, quien había predicho con varios siglos de anticipación las desgracias y las pruebas por las que habrían de pasar. Según un *hadith* recogido por la Inquisición de Toledo, el profeta se encontraba “en las partes de Asia o África” cuando un día se puso a llorar. Habiéndole preguntado sus discípulos cuál era la causa de su pena respondió:

que porque avía de venir tiempo que los de su generación avían de tomar la tierra a los cristianos y que después vendría otro tiempo, que los cristianos la tomarían a ganar a los moros, hasta que no quedase sino Granada, y que después tomarían a Granada y que aquellos de la generación de Mahoma los avían de volver cristianos y los avían de molestar hasta tenerlos a pena de fuego.⁵

Pero los moriscos debían saber que ya que todas esas profecías se habían cumplido, estarían llegando al final de sus penalidades. Mahoma, en efecto, había terminado su profecía con la promesa de un libertador; a ellos incumbía reconocerlo.

Los moriscos esperaban la llegada de este ser excepcional que conduciría los ímpetus del pueblo hacia la victoria final. También se expresó en ese texto la misma esperanza en la destrucción de un mundo que daría nacimiento, después de muchas tribulaciones, a la salvación general. Al universalismo expresado por los cristianos, correspondía un universalismo musulmán.

Este profetismo y este mesianismo aparecen en numerosos procesos inquisitoriales, en diversas épocas y en diversos lugares. Parece que fue, en efec-

⁵ Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, pp. 60-61.

to, una constante de la psicología morisca y la expresión de su esperanza en un destino mejor y de su oposición a la sociedad cristiana.

En torno de las profecías de san Isidoro

Como lo desarrolla Mercedes García-Arenal en un largo apartado de su artículo, tradicionalmente no existió en España más que un solo gran ciclo autóctono, relacionado con el tema historiográfico nacional de la destrucción-restauración de España.⁶ Se trata de profecías atribuidas a san Isidoro de Sevilla quien, “a partir de su saber universal, había profetizado la caída y la rendición del reino de los visigodos al cual él pertenecía”.

Ese ciclo se utilizó hasta la expulsión de los moriscos por dos comunidades que se enfrentaban, cada una de ellas reivindicando la verdadera interpretación de esos textos, al mismo tiempo que la intervención de las fuerzas sobrenaturales a su favor y en exclusividad. Los moriscos los utilizaban para fortalecer y reforzar su resistencia o para atribuir causas sobrenaturales a su derrota. Los cristianos en su turno los citaban para expresar sus temores, su vigilancia y, finalmente, para justificar la medida de la expulsión.

Esas profecías de san Isidoro eran conocidas tanto por los moriscos como por los cristianos y las citaban unos y otros en defensa de su polémica argumentación. Para ilustrar este punto puede citarse una carta de un morisco exiliado a Argel que Guadalajara y Xavier copió en su libro *Prodición y destierro de los moriscos de Castilla...* Esta carta iba dirigida a un “caballero de Trujillo”.

El musulmán en su escrito rechazaba la interpretación cristiana de la expulsión. Afirmaba que Dios se había compadecido del pueblo morisco y que era él quien inspiró su decisión a Felipe III. En apoyo de estas afirmaciones, mencionaba las profecías que corrían entre los moriscos: “Ha sido inspiración divina; porque aquí he visto pronósticos de más de mil años en que cuentan lo que de nosotros ha sucedido y ha de suceder; y que nos sacaría Dios de esa tierra”. Y utilizaba la profecía de san Isidoro que afirmaba, según él, que Dios estaba de su lado e iba a enviarles un rey capaz de dominar el mundo: “Pero que el más mínimo agravio lo tomaría Dios por su cuenta y embiaría un rey que sojuzgaría todo el mundo contra la palabra de Dios contra el qual no valdrían cercas ni artillería”.⁷

⁶ García-Arenal, “Un réconfort...”, pp. 449-459.

⁷ Cardaillac, *Moriscos y circitanos...*, pp. 65-66.

Guadalajara y Xavier, en el comentario que hizo a esta carta, respondía al morisco: “El rey con que nos amenaza el moro, dice san Isidro que ha de ser cristiano y ganará a Jerusalén y morirá en ella y vencerá con la palabra de Dios, luego mal para los mahometanos”.⁸ Y en otro pasaje, insistía otra vez en la importancia de la profecía de san Isidoro que los moriscos no interpretan correctamente, por su “perverso entendimiento”:

esta restauración de España prophetizaron muchos santos y varones ilustres lo que había de durar: y entre ellos el santo arzobispo de Sevilla Ysidro tan leído de los moriscos cuan mal entendido de ellos (porque la profecía de Dios no se acomoda al perverso entendimiento de los hijos de la ira). Predixeron también los más antiguos astrólogos, alfaquíes y hechiceros de los mismos moros, a tiempo que hicieron la conquista de estos reynos: hallando por los astros y por sus falsos oráculos que había de durar hasta el año de 1610 para que así concordase todo con las profecías de san Ysidro.

Los moriscos conocían muy bien la profecía de san Isidoro. Entre los textos aljamiados figuran unas profecías moriscas atribuidas a un pseudo Isidro cristiano. Según el análisis de los especialistas, los criptomusulmanes escribieron sus algaucías isidorianas a partir de originales cristianos, subvirtiendo el texto en una ingeniosa “contra propaganda”. Mercedes García-Arenal precisa que en ellas los moriscos entremezclaban las profecías de san Isidoro con las tradiciones islámicas particularmente importantes en el Maghreb.

Esas tradiciones se referían principalmente a la identidad del que encabezaría la sublevación morisca, y también a las circunstancias que rodearían la restauración del islam. Para los cristianos aparecería como mesías, para los moriscos se trataba de un *mabdi*; un personaje escondido desde hace tiempo y que reaparecería con la misión precisa de defender a los musulmanes vencidos y de restaurar la sociedad islámica. Una era nueva empezaría. Tanto la profecía de san Isidoro como el *Planto de España* mencionaban la historia de un rey escondido. Entre los cristianos este personaje sería llamado El Encubier-to y se identificaría con grandes personajes, mientras que para los moriscos

⁸ *Ibid.*, p. 66.

será el *mabdi* o el moro alfatimí, así llamado por ser considerado como descendiente de Fátima.⁹

Aznar Cardona relata que los moros que vivían en la Sierra de Cortés y Aguar en Aragón esperaban la venida de un libertador que sería *alfatimí*, uno de los suyos que había desaparecido luchando contra el rey don Jaime: “Tenían ellos por fe y tradición infalible que en esta ocasión avía de salir a defenderlos y matar a los cristianos al moro Alfatimí con su caballo verde, que se hundió en aquella sierra peleando en siglos pasados con el ejército del rey don Jaime”.¹⁰

En cuanto a las circunstancias que rodearían la restauración del islam y su victoria definitiva por todo el mundo, las presentaciones son muy claras y con imágenes muy evocadoras. El manuscrito T18 de la Real Academia de la Historia de Madrid repite dos veces la fórmula: “Pondrán bajo tu yugo la faz de la tierra desde Levante a Poniente” y una de las veces se añade la frase que alude al papel del profeta: “Él dará avena a su caballo en el altar de Pedro y Pablo, e irá a hacerse coronar a Constantinopla”. Roma y Constantinopla representan aquí un papel simbólico: Roma simboliza la derrota de los cristianos y Constantinopla la victoria de los turcos. En este texto vuelve a encontrarse el juego dialéctico entre la perdición y destrucción por una parte, y restauración y salvación por otra. Además, hay que señalar que este texto procede de la profecía de san Isidoro, en el cual se encuentra la fórmula repetida que acaba de citarse.

Otras veces, las fórmulas que aludían a la reconquista de España eran todavía más evocativas cuando se trataba de palabras de moriscos sacadas de procesos inquisitoriales. Así en 1569, un tal Zacarías de Granada predijo una nueva conquista de España por los moros de Berbería. Según él la salvación estaba cerca y vendría del norte de África: “Bugía, Orán y Ceuta serán reconquistadas primero, siguiendo la ruta de Tariq que quedará milagrosamente

⁹ Véase Luce López Baralt. *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*. Madrid: Trotta, 2009. Particularmente interesante es el capítulo titulado: “Las profecías moriscas: entre la combatividad política y las lágrimas”. El manuscrito 774 de la Biblioteca Nacional de París que estudia aquí la autora contiene varios jofores, entre ellos la *Profecía de San Isidro y Llanto de España*. El texto de la Profecía ha sido editado dos veces, primero por Joseph Lincoln (1937) y luego por Mercedes Sánchez Álvarez. *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*. Madrid: Gredos, 1982.

¹⁰ García-Arenal, *op. cit.*, p. 453.

despejada: y que se había de aparecer en el estrecho de Gibraltar un puente de alambre y que por ella habían de pasar los moros y tomar a toda España hasta Galicia”.¹¹

Como lo señala Mercedes García-Arenal aquí se mezclan una vez más fuentes de la polémica tradicional musulmana con una interpretación singular de las profecías de san Isidoro que el mismo morisco citó en apoyo de sus dichos ante el tribunal.

Esta presentación del profetismo y mesianismo morisco permite constatar hasta qué punto esos dos fenómenos expresan al mismo tiempo el antagonismo entre las dos comunidades, pero sobre todo las necesidades para los moriscos vencidos de encontrar un consuelo, manteniendo firme su esperanza de hallar, algún día, solución a sus problemas.

EN EL CASO DE LOS INDIOS

En México y en Perú, como en España, el fenómeno del profetismo y del milenarismo va a darse en los momentos de crisis y, concretamente, en momentos de episodios guerreros. Gracias a todos esos rumores propagandísticos, los nativos sacaban fuerzas de su flaqueza. En España, según los cronistas de la época, las profecías desempeñaron un papel muy importante en la rebelión que provocó la guerra de las Alpujarras (1568-1570). Tanto Mármol Carvajal como Diego Hurtado de Mendoza mencionan esos jofores que anunciaban la venida de un rey escondido, el *mahdi*, que pronto aparecería para dar la victoria a los moriscos.

En Nueva Galicia durante la guerra del Mixtón

En México, durante la sublevación del Mixtón, el virrey Mendoza atribuyó el origen del levantamiento a las predicaciones de unos brujos mandados a la Nueva Galicia por tribus “salvajes” de chichimecas, establecidas más al norte, en las montañas de Zacatecas, fuera del territorio controlado por los españoles.¹² En realidad todo empezó por unas exacciones de los soldados y

¹¹ Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, p. 62.

¹² León-Portilla, *La flecha en el blanco...*, pp. 5-6.

encomenderos de la región de Juchipila y Chimalpahim, en la extensa región de la frontera de la Nueva Galicia.

Se comentó en Guadalajara que los indígenas habían dado muerte a su encomendero Juan de Arze, y tras esto, según se contaba con espanto, lo habían comido asado.¹³ A todos les pareció esta muerte un presagio funesto. Fray Antonio Tello, el principal cronista de los acontecimientos, situó estos inicios en un ambiente de pronósticos que contribuyeron a atizar el fuego de la rebelión. Se decía que en Tlaxicoringa se celebró una fiesta con un gran baile “en el cual baile ponían un calabazo y bailaban alrededor y el calabazo entre ellos”.¹⁴ Se levantó un viento recio que se llevó el calabazo por los aires. Unas “viejas hechiceras” allí presentes interpretaron en seguida lo sucedido: exhortaron a los indígenas a que se alzarán, “porque, así como el viento había levantado aquel calabazo, con el mismo ímpetu echarían a los españoles y que no dudasen ello, porque sería cierto y que entrarían en batalla con los españoles y que no había de quedar español en vida”.

Más tarde el virrey afirmaría que el verdadero instigador de la rebelión fue el “habla del diablo que se llama Tlalol”. Así repetía lo que sus informantes le habían comunicado, ignorando el verdadero sentido de la palabra. Tlalol en realidad es forma abreviada de Tlahtolli que en náhuatl quiere decir “palabra, discurso”; es una referencia, en este contexto, al discurso que se utilizó para fomentar la rebelión y hacer frente a las exacciones y crímenes de los encomenderos. Unos cuantos predicadores difundieron el mensaje por toda la sierra, juntando a la gente y repitiéndoles un mismo discurso que profetizaba la victoria final con miles de promesas para los que se levantarán en armas y variedad de castigos para quienes no reaccionaran.

El mismo virrey hizo referencia a este discurso que mostraba todo el apego de los indígenas a su cultura y el rechazo a las aportaciones de los españoles. Los predicadores y su palabra en la sublevación cobraron un papel esencial. Es de sumo interés conocer cuáles fueron sus primeras palabras: a la vez, una valoración de los valores antiguos representados por los abuelos y una perspectiva milenarista, visión de una auténtica edad de oro:

¹³ *Ibid.*, pp. 49-51.

¹⁴ Tello, *op. cit.*, libro II, vol. II, pp. 146-147.

Nosotros somos mensajeros del diablo, el cual se llama Tecoroli y venimos haceros saber cómo él viene y trae consigo resucitados a todos vuestros antepasados, con muchas riquezas y joyas de oro y turquesa, plumas y espejos y arcos y flechas que nunca se quiebran y mucha ropa para nuestro vestir y muchas cuentas y otras cosas para las mujeres y haceros saber que los que creyéredes y siguiéredes e dejáredes la doctrina de los frailes, nunca moriréis ni tendréis necesidad.¹⁵

Dicha edad de oro se precisa con abundancia de detalles: se acercaban los tiempos de la eterna juventud y de la abundancia, todo sería dado sin ningún trabajo y sin ninguna limitación con tal que se rechazara la enseñanza de los frailes:

Y los viejos y las viejas se retornarán mozos, y concibirán por muy viejos que sean, y las sementeras se os harán sin que nadie pongan las manos en ellas, y sin que llueva, y la leña del monte se os vendrá a casa sin que la traiga nadie [...] Cuando alguno fuere fuera de casa a holgarse, cuando volviere hallará la comida guisada sin que nadie se la haga; y aquella acabada, las jícaras se tornarán a henchir de otra comida muy excelente y el pescado que con trabajo pescáis en los arroyos, todas las veces que lo pidiéredes se os saldrá fuera del agua y será muy grande y no como el que pescáis porque aquello y toda la otra comida perecerá y gozaréis de la que el diablo os ha de dar que es mucho mejor y que lo mismo sirve.

De las rodelas y armas que tenían, dijeron que el diablo les había de dar otras muy mejores y que les traería rodajas de plata muy galanas para las narices, y que las pinturas que ellos acostumbraban a hacerse en el rostro nunca se quitarían las que el diablo hiciese, y les daría muchas joyas para que pusiesen en las narices y orejas y arcos y batidores para el brazo, y que supiesen que las propias carnes que tenían se les habían de caer y nacerles otras inmortales y que los niños que pariesen las mayores que hubiesen adorado el diablo, en naciendo podrían engendrar, a los cuales dará el diablo a cada uno su mujer, y que a los indios mandaría que tuviesen las mujeres que quisiesen y no una como los frailes decían.¹⁶

¹⁵ El texto de la declaración del virrey está en el libro citado de Miguel León Portilla, pp. 54-55.

¹⁶ *Idem.*

El relato de todas esas profecías concluía con dos avisos: el primero, que cada uno tenía que escoger su campo, el de dios o el del diablo; quien hiciera la mala elección ya no vería la luz y sería comido por las bestias. También se abriría la puerta a los cristianos: que indios y cristianos pasaran los días en grande, en bailes y borracheras, y a quien no lo hiciera, la comida se le tornaría amarga y le mataría. Sin embargo, al parecer, el caso de los cristianos era para desesperarse, ya que el segundo aviso que daba el diablo era éste: había que prepararse para los tiempos que se avecinaban. Mientras que los indios se quedarían muy contentos con todos sus antepasados, sin preocuparse por sementeras o cualquier labor que se hicieran “de suyo”, de ahí en adelante, tiempos muy adversos -apocalípticos- esperarían a los cristianos. En efecto, el diablo se preparaba para ir a donde fueran, los juntaría a todos y haría que la tierra se volviera sobre ellos, los sepultara y los matara.

Tal fue la gran esperanza de victoria final y de suprema felicidad que esas profecías derramaron en el corazón de los sublevados que hasta ese momento no conocían más que derrotas y suprema miseria.

En Perú: El Taqui Ongo, movimiento mesiánico

En 1565, un movimiento mesiánico e insurreccional fue descubierto en la provincia de Parinococha. Se extendió rápidamente como reguero de pólvora ente los indígenas del Perú central. Se supo que estaba fomentado por el inca Tibu Cusi que se había hecho fuerte en Vilcabamba y que pretendía rechazar a los españoles y restablecer al Inca en el trono. Los curacas sediciosos, conjurados contra el poder colonial, lamentaban el ánimo de los grupos indígenas.¹⁷

La ideología religiosa anticatólica fue difundida por unos chamanes que visitaban los pueblos y que pertenecían a un movimiento mesiánico llamado *Taqui Ongo*. El nombre significa “enfermedad de la danza” y se explica por el hecho de que los propagandistas solían tomar unas drogas que los hacían entrar en un estado de arrebatos y convulsiones, provocando así escenas de histeria colectiva.

¹⁷ Duviols, *op. cit.*, pp. 112-122.

El movimiento de *Taqui Ongo* se fundía en antiguas tradiciones incaicas, según las cuales, cuatro mundos han precedido al actual y cada uno duró mil años. El quinto, en el cual se vive ahora, coincide con el imperio inca. Al final de cada mundo desaparecía el sol, se producían enormes trastornos y renacía una nueva era bajo un nuevo sol y un nuevo cómputo de mil años. El mundo incaico nació cuando Manco Capac fundó Cuzco en 565 y estaba a punto de terminarse en 1565, lo que significa que para los partidarios del *Taqui Ongo* el final del quinto ciclo no coincidía con la muerte de Atahualpa y la conquista española en 1533. Este movimiento milenarista utilizaba el utillaje mental tradicional para fomentar una sublevación que permitiera entrar con las mejores condiciones en la nueva era.

Los chamanes reclamaban a los grupos indígenas que abandonaran sus creencias cristianas y la reanudación de los sacrificios a las divinidades tradicionales, las *huacas*. Tenían que destruir todos los vestigios de la religión católica y volver a levantar los altares diseminados antes por el campo, también llamados *huacas*. Se multiplicaron las profecías que prometían castigos para quienes no abandonaran la religión de los frailes: “Decían que las *huacas* habían sembrado gusanos en los campos para plantarlos después en los corazones de los españoles y en el ganado de Castilla, en el de los caballos y en el corazón de los indios que perseveraban en la religión cristiana; que las *huacas* estaban enojadas contra éstos porque habían recibido el bautismo y que los matarían en caso de no renegar la fe católica”.¹⁸ Predicaban acerca de la necesidad de no creer en la doctrina de los españoles y prohibían a los indios entrar en las iglesias y llevar nombres cristianos.

Al mismo tiempo, otras profecías pronosticaban la derrota total de los españoles; que sus ciudades serían inundadas por un nuevo diluvio y que el mar iba a crecer a un nivel tal que mataría a todos los españoles. Uno de esos predicadores, don Juan Chocne, cacique cristianizado, decía hablar en nombre de un dios invisible que daría en abundancia a los indios comidas y mantenimientos.

El movimiento se prolongó durante siete años y al final fue duramente reprimido. Según el visitador Albornoz, muchos indios fueron implicados en el movimiento; él mismo tuvo que castigar a 8 000. Los jefes del *Taqui Ongo* fueron trasladados a Cuzco para ser juzgados.

¹⁸ *Idem*.

IV. CASOS DE ASIMILACIÓN COMPLETA

ENTRE LOS MORISCOS

Los casos de asimilación completa de moriscos a la sociedad veterocristiana se conocen gracias a la multiplicidad de publicaciones que aportan cada vez más referencias al respecto.¹ Antonio Domínguez Ortiz publicaba ya en 1975 unos documentos sobre los moriscos granadinos, en los cuales mostraba la adhesión de varios notables a la sociedad cristiana, poco después de la conquista de su ciudad. Algunos estudios posteriores van en el mismo sentido al confirmar la integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina.

Los casos de los sacerdotes moriscos deben citarse con prioridad como ilustración de la integración perfecta de unos individuos. Estos eran los jesuitas moriscos, los padres Albotodo (1527-1578) e Ignacio de las Casas (1550-1608). La Compañía les abrió sus puertas a pesar de las presiones ejercidas para prohibir a los cristianos nuevos el ingreso en la orden. En efecto, después de un primer tiempo de apertura, a partir de 1593, se decidió excluir a los moriscos, aplicándoles los estatutos de limpieza de sangre.² Albotodo ingresó en la Compañía en 1558 e Ignacio de Las Casas en 1572. Los dos dedicaron su vida a la evangelización y a la educación de los moriscos. Sus conocimientos del árabe les facilitaban los contactos con la población. Otros

¹ Bernard Vincent aborda en un artículo “la difficile convivance”. En él estudia los diversos aspectos de las relaciones entre cristianos nuevos y viejos. Propone una bibliografía actualizada acerca de los casos de completa asimilación a la sociedad de los cristianos viejos. Bernard Vincent. “La difficile convivance”. María Ghazali (coord.). *Cahiers de la Méditerranée*. Niza, Universidad de Niza, núm. 79, diciembre de 2009, pp. 389-405.

² Véase Youssef El Alaoui. *Jésuites, Morisques et Indiens...*, p. 104. Allí se encuentran las semblanzas del padre Albotodo (pp. 227-238) y del padre Las Casas (pp. 111-115).

sacerdotes moriscos (que desde luego no fueron muchos), merecen citarse. Conocido es el caso de Francisco de Torrijos, un testigo de excepción en la rebelión de las Alpujarras.

Además de esos casos de asimilación completa en algunos individuos, existió el de algunas comunidades moriscas que progresivamente se aculturaron y se asimilaron. Aquello podía producirse en las zonas de población morisca minoritaria y diseminada entre los cristianos viejos. Los castellanos, más apegados a sus tierras que a sus creencias de origen, lograron enraizarse hasta el punto que varios al momento de la expulsión consiguieron quedarse, o bien regresaron después de su exilio. Así sucedió en el campo de Calatrava. Recientemente se ha estudiado con detalle la situación de los moriscos de Villa Rubia de los Ojos, que fueron “una minoría asimilada, expulsada y reintegrada”.³ A continuación se desarrollarán con mayor detenimiento algunos de esos puntos.

La integración de la aristocracia nazarí

En el momento de la conquista de Granada, la nobleza musulmana imitando al propio soberano y su familia, emigró en su mayor parte al norte de África. Sin embargo, algunas de las principales familias que componían la aristocracia nazarí se integraron en la sociedad castellana, formando parte de las elites locales cristianas y hasta, de forma plena, en el ejercicio del poder municipal en las diferentes ciudades del Reino de Granada.⁴

Enrique Soria Mesa en el artículo citado analiza el caso de unas cuantas familias nazaríes que se castellanizaron completamente a lo largo del siglo XVI. Fue el caso de los Granada Venegas, una rama de la casa real nazarí, y con ellos familias de indudable prestigio, como los Zequies, Palacios, León, de la Reina, Belvis, Dordux, Benajara, Valle, etc. Esta elite morisca colaboró sin ninguna reserva con las oligarquías locales con las cuales, además, establecieron frecuentes enlaces matrimoniales.

³ Dadson, *op. cit.*

⁴ Desarrolla este punto Enrique Soria Mesa en su artículo “De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV- XVII”. *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Murcia, Universidad de Murcia, año 11, núm. 14, 1992, pp. 49-64.

La corona de Castilla, por su parte, procuró asimilar a los nobles nazaries, concediendo privilegios de nobleza y de cristianos viejos a los principales linajes. De modo que podía encontrarse a esos nobles moriscos asimilados desempeñando funciones importantes en los ayuntamientos del Reino de Granada: había bastantes moriscos entre las nóminas de los regidores de la ciudad. Además, algunos de los veinticuatro moriscos regidores en la ciudad de Granada obtuvieron el cargo de procurador de las Cortes.

Estos moriscos asimilados permanecieron leales a la corona en los momentos de crisis y más aún, fueron siempre fieles auxiliares de los monarcas en sus empresas. Enrique Soria Mesa aporta numerosos ejemplos de esos moriscos asimilados a la nobleza que participaron en campañas militares en varios frentes: don Francisco Zegrí estuvo al lado de Carlos V en la Jornada de Túnez y don Alfonso de Granada Venegas combatió en el ejército imperial en el Peñón de Vélez de la Gomera, mientras su hijo don Pedro ganó fama en Túnez y Perpiñán. También asistió a Felipe II en san Quintín. Además, varios de esos moriscos miembros de las elites del Reino participaron en las distintas fases de la represión de la sublevación de los Alpujarras (1568-1571), contribuyendo a reducir a los moriscos levantados y a conducir las columnas de moriscos deportados a varias zonas de Castilla.

Esos poderosos moriscos, destacándose de la gran masa de la población morisca, terminarían formando una clase especial con honores y privilegios. Se incorporaron a la nobleza castellana y a su favor se olvidaron los estatutos de limpieza de sangre, de modo que pudieron recibir, sin excepción, honores reservados normalmente a quien pudiera realizar pruebas de nobleza. Es así como a Alonso Venegas se le concedió el hábito de Santiago sin que se le pudiera reprochar su sangre impura.

*Los que escogen deliberadamente
el campo de los cristianos: sacerdotes moriscos*

Desde el comienzo de la evangelización de los moriscos, los prelados soñaron con la formación de un clero morisco cuyos miembros serían preciosos auxiliares en esa misión. El primero de ellos fue el arzobispo de Granada. Fundó algunas escuelas que tendrían este cometido. Esta política se cristalizó en varias fundaciones, como el colegio de san Miguel, que funcionó con niños

moriscos entre 1530 y 1538⁵ y la posterior casa de la doctrina del Albaicín, en la cual la Compañía de Jesús desarrolló su labor apostólica con los moriscos.⁶ Se sabe que algunos bachilleres moriscos se graduaron en el colegio de san Miguel y que luego accedieron a colegios universitarios o al sacerdocio.

Por lo tanto, sí hubo casos que sin lugar a duda denotan una adhesión completa a la sociedad cristiana vieja y a sus valores: los sacerdotes moriscos, precisamente, en muchas circunstancias se hicieron entre sus congéneres los propagandistas activos de la fe cristiana. Al respecto, vienen a colación los dos jesuitas mencionados, Albotodo e Ignacio de las Casas, que dedicaron su vida a la evangelización de los moriscos según los principios mismos de la Compañía, predicando y ocupándose de sus condiciones de vida, con fundaciones de hospitales y con asistencia educativa.

Este compromiso con los valores de la sociedad cristiana los llevó a colaborar con las autoridades políticas y religiosas de Granada. Algunas veces su acción redundó a favor de los moriscos; por ejemplo, cuando se hicieron los abogados de sus hermanos cerca de la chancillería para que los que no se habían sublevado pudieran quedarse en la ciudad, guardando la posesión de sus bienes. Sin embargo, en otras ocasiones, especialmente en el caso de Albotodo, eran los colaboradores directos de las autoridades: los moriscos le consideraban un traidor que colaboraba con la Inquisición para denunciarlos. Por eso varias veces intentaron eliminarlo.

El jesuita Juan de Santibáñez en su *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús* (1552-1572) escribió sobre él:

De día los buscava. Hablaba a unos y a otros, predicaba a todos. Pesquisaba hasta saber de sus juntas o conciliábulos, que todos eran o contra Dios o contra el rey. Descubría sus enredos teniendo siempre de todo muy particulares noticias. Dávalos con importantes avisos al Arzobispo, al tribunal de la Santa Inquisición, al presidente y Chancillería. Unos y otros se servían del padre y consultaban

⁵ Miguel López. "El Colegio de los niños moriscos de Granada (1526-1570)". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Granada, Universidad de Granada, núm. xxv, facs. 1, 1976, pp. 33-68.

⁶ J. Rosaura Álvarez Rodríguez. "La casa de la doctrina del Albaicín. Labor apostólica de la Compañía de Jesús con los moriscos". *Cuadernos de la Alhambra*. Granada, Patronato de La Alhambra y Generalife, núms. 19-20, 1983-84, pp. 233-246.

con su santo celo y rara prudencia las resoluciones más importantes, o para la reducción de los apóstatas o para la prevención de mayores daños.⁷

También otros sacerdotes moriscos se dieron a conocer en su acción cercana a los moriscos y a la sombra del poder. Uno de ellos se destacó aquí por su compleja personalidad: se trataba del morisco Francisco de Torrijos, del cual Javier Castillo Fernández trazó la biografía haciendo hincapié en su ambiguo papel en la guerra de las Alpujarras.⁸

Este oscuro sacerdote alpujarreño fue hijo ilegítimo de uno de los moriscos más ricos e influyentes de la sierra. Su linajuda ascendencia paterna sería la causa de que fuera respetado y muy tenido en cuenta por las comunidades moriscas de aquellas montañas. “Siendo muy ladino en la lengua árabe”, estaba al tanto de los rumores referentes a los intentos de rebelión de los cabecillas moriscos. Se sabe que en varias ocasiones informó a las autoridades cristianas hasta el punto de que su labor parecía ser la de un auténtico espía. Su biógrafo no vaciló en escribir: “Torrijos da la sensación de actuar como un auténtico ‘agente doble’”.⁹ Estuvo presente en las diversas misiones de don Alonso de Granada Venegas en los campos de operaciones y después, en la reducción de los alzados y en la incipiente repoblación.

Su colaboracionismo le resultó muy provechoso: el beneficiado alpujarreño recibió como premio el cargo de canónigo de la catedral granadina, probablemente, como lo señala su biógrafo, “la dignidad eclesiástica más alta que ningún descendiente de moriscos alcanzó en la iglesia española del siglo XVI”. Su ascenso social terminó por apartarle todavía más de su comunidad de origen: en diversas ocasiones tomó posturas en contra de la minoría. Despreciaba a los moriscos y no perdía ocasión para ridiculizarlos o atacarlos.

No obstante, no todos los sacerdotes moriscos adoptaron esta actitud de aprovechado. Varios de ellos estaban reacios a unirse con los levantados y, como consecuencia, en sus parroquias serranas fueron asesinados, aceptando morir como mártires por su fe.

⁷ Cit. por Youssef El Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens...*, pp. 234-235. En la obra se leerá con interés el apartado titulado: “Prototypes d’une acculturation réussie: Albotodo et las Casas. Analyse comparative de leur trajectoire au sein de la Compagnie”, pp. 227-238.

⁸ Javier Castillo Fernández. “El sacerdote morisco Francisco de Torrijos: un testigo de excepción en la rebelión de las Alpujarras”. *Chronica Nova*. Granada, Universidad de Granada, año 23, núm. 23, 1996, pp. 465-492.

⁹ *Ibid.*, p. 474.

*Entre la masa de los moriscos,
convertidos sinceros u oportunistas se alejan de los suyos*

Se deja de lado ahora las altas esferas de la población morisca o los casos de los sacerdotes moriscos para echar una mirada a la población. Se encontrará también entre ellos personajes que estuvieron al lado de los cristianos viejos durante la revuelta de 1568-1571. Hasta ahora poco se hablaba de ellos: es verdad que la gran mayoría se levantó en armas en las Alpujarras, y después de la derrota el poder no se interesó mucho en distinguir entre estos moriscos de paz y los sublevados.

Un artículo de Antonio Domínguez Ortiz, de 1974, llamó la atención de los investigadores;¹⁰ trataba de los moriscos “que en lenguaje actual llamaríamos *colaboracionistas*”, que se acercaron a los cristianos, unos por interés, otros quizá por convicción. En el artículo se presenta toda una serie de personas que mandaban memoriales a las autoridades en los cuales les suplicaban que se tomaran en cuenta sus servicios a favor de los cristianos y los daños que sufrieron por su intromisión. En consecuencia pedían poder gozar de las preeminencias de los cristianos y seguir viviendo en sus pueblos. Solicitaban la licencia de poder llevar armas y de quedar exentos de la expulsión, gozando de sus bienes.

El número de moriscos que pretendían ser considerados como cristianos viejos debía ser elevado, pues para resolver estas peticiones se expidió en 1585 una provisión real. Don Juan de Austria había repartido ya cédulas de esta clase. En el momento de la expulsión de los moriscos de España se produjo otra oleada de peticiones de cédulas: numerosos fueron los que pidieron a sus curas atestaciones de buenos cristianos para poder quedarse en España. Aquella vez también tales solicitudes surtieron poco efecto, dudando las autoridades de la sinceridad de los solicitantes y sobre todo teniendo que aplicar la ley en todo su rigor.

También hay que señalar a los moriscos que, por ser minoría dentro de sus comunidades, podían calificarse de disidentes. Adoptaban todas las actitudes de los cristianos viejos en las manifestaciones de su religiosidad hasta el punto en que podrían llamarse “convertidos sinceros”. Se han presentado los

¹⁰ Antonio Domínguez Ortiz. “Algunos documentos sobre moriscos granadinos”. *Miscelánea de estudios dedicados al profesor Antonio Marín Ocete*. T. 1. Granada: Universidad de Granada, 1974, pp. 247-254.

casos de esos moriscos granadinos que como buenos cristianos participaban en las actividades de las cofradías parroquiales.¹¹ No fueron casos aislados.

Todos esos casos presentados muestran que las diferentes categorías de moriscos asimilados son dignas de tomarse en cuenta y permiten comprobar la complejidad y la diversidad de la sociedad morisca.

ENTRE LOS INDIOS

A falta de un clero morisco, auxiliares indígenas de la evangelización

En el Nuevo Mundo, cuando los evangelizadores vieron que su predicación empezaba a producir algunos frutos, tuvieron al cabo de algunos años las mismas pretensiones que se tuvieron algunas decenios antes en la Península a propósito de los moriscos: formar elites que pudieran ayudarlos en la conversión y evangelización de los indios. Incluso, algunos prelados decidieron aplicar las recomendaciones del Concilio de Trento acerca de la fundación de seminarios para la formación de un clero local. Fue el caso del obispo de Quito, fray Luis López de Solís, quien fundó en su villa un seminario para hijos de caciques pensando que con el tiempo sería el instrumento adecuado para la formación de un clero indígena que sería el evangelizador ideal para su pueblo.¹² Los resultados fueron decepcionantes, recuérdese que en México pasó lo mismo con el colegio de Tlatelolco.

Entre los jesuitas se abrió también un debate acerca de la posibilidad de un clero indio, pero la opinión mayoritaria fue que el nivel de cristianización de los indios no lo permitía. En este sentido se expresó Bartolomé Hernández, rector del Colegio Jesuita de Lima, en una carta dirigida al presidente del Consejo de Indias:

de los indios puede creer vuestra señoría que por la mayor parte se están como los moros de Granada, y que los más, o todos, sólo tienen el nombre de cristiano

¹¹ Amalia García Pedraza y Miguel Luis López Muñoz. “Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI”. Antonio Mestre Sanchís y Enrique Giménez López (coord.). *Disidencias y exilios en la España moderna*. Alicante: Universidad de Alicante, 1997, pp. 377-392. Amalia García Pedraza cita también en su tesis casos interesantes de perfecta asimilación a la sociedad cristiana: *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*. Granada: Universidad de Granada-Colegio Notarial, 2002, 2 vols.

¹² Youssef El Alaoui, *Jesuites, Morisques et Indians...*, pp. 42-23.

y las ceremonias exteriores; y que interiormente no tienen concepto de las cosas de nuestra fe, y lo peor es que no tienen afección a ellas, sino que todo lo que hacen lo hacen compelidos o por miedo de que no los castiguen.¹³

Esto significa que al indio se le consideraba poco asimilado y hasta inasimilable. En consecuencia sólo podría confiársele tareas subalternas en la evangelización, pero no en el sacerdocio. También se ha señalado ya que el mismo punto de vista predominó en México.

Santos y mártires indígenas

El papa Juan Pablo II hizo cinco viajes pastorales a México y aprovechó algunos de ellos para realizar canonizaciones y beatificaciones, entre las cuales destacan las figuras de santos y mártires indígenas que dan un elocuente testimonio de su asimilación completa, fruto de la evangelización.

Juan Diego, una canonización controvertida

Entre todos los nuevos santos mexicanos destaca la figura del indio Juan Diego Cuauhtlatoatzin, a quien se le apareció la virgen de Guadalupe —la figura religiosa mexicana con más devotos—. Juan Diego Cuauhtlatoatzin fue canonizado solemnemente en la Basílica de Santa María de Guadalupe, el 31 de julio de 2002, durante el quinto viaje del papa Juan Pablo II a México. El acta de canonización presenta así al nuevo santo: “Vidente y mensajero de la Virgen de Guadalupe —del 9 al 12 de diciembre de 1531— cuya fama de santidad es inmemorial y constante desde aquellas fechas, preclaro en sencillez y mansedumbre, en piedad y servicio, como indio converso a la fe cristiana, fruto de la evangelización de los primeros misioneros franciscanos, llegados de España en 1524”.¹⁴

La misma acta precisa que el episcopado mexicano estuvo completo en la ceremonia y que las distintas etnias indígenas estuvieron representadas por cinco mil de sus miembros. A dicha celebración asistieron además 28 000

¹³ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴ Para este tema se ha consultado la obra de Lourdes Celina Vázquez Parada, (comp.). *El santo Juan Diego: historia y contexto de una canonización polémica*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2006.

personas distribuidas en la nave y en el atrio de la Basílica y millones en los alrededores del santuario.

Tales demostraciones masivas de la adhesión del pueblo cristiano esconden el hecho de que esta canonización fue de las más controvertidas. Notables personalidades, teólogos e historiadores negaron la autenticidad histórica de Juan Diego al afirmar que “las características que lo describen son de las de cualquier santo de la época medieval cristiana”. Hasta un eclesiástico, monseñor Schulenburg, quien fue el abad de la Basílica durante veinte años, subrayó la falta de pruebas históricas que documentaran la existencia de Juan Diego.

No obstante, lo que más se le reprochó a la Iglesia fue haber intentado crear mediante el nuevo santo “un modelo frente al cual se identificaran los indios de América para resarcirlos del daño causado desde la conquista y a lo largo de la historia del catolicismo en América”. Juan Diego representa los rasgos atribuidos al indio cristiano: sumisión, obediencia, discreción y diligencia; virtudes de sometimiento que acallan las reivindicaciones de un pueblo sometido y humillado.

Otras canonizaciones de indios

A Juan Diego lo rodean otros beatos y santos indígenas presentados por la Iglesia como modelos a la sociedad cristiana mexicana: Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, mártires oaxaqueños que fueron beatificados al día siguiente de la canonización de Juan Diego. En esa ocasión, en su homilía, el papa rindió homenaje a la evangelización de los dominicos en tierras de Oaxaca.

Anteriormente, durante la segunda visita de este papa a nuestro país, el 6 de mayo de 1990, tres niños mártires de Tlaxcala –Cristóbal, Antonio y Juan– fueron beatificados y declarados mártires por haberse enfrentado a los tlaxcaltecas, que no admitían la conversión de sus familiares al cristianismo. Este acto simbolizó el enfrentamiento de dos culturas: la de seres idólatras, polígamos, viciosos y sanguinarios, y la dignificada por los mártires que asumen los valores aportados por el cristianismo.

Por medio de estos casos ejemplares, en vísperas del v Centenario del Encuentro de Dos Mundos, se intentó reinterpretar la conquista y revalorar el papel que la Iglesia desempeñó como protagonista de la conquista espiritual,

pacífica. Estos nuevos santos y beatos representan modelos mediante los cuales se insiste en la asimilación de los valores cristianos en las comunidades indígenas, al mismo tiempo que se denuncian las prácticas idolátricas que realizaban sus hermanos indígenas.

Juan Pablo II hizo de este mensaje un *leitmotiv* en varias circunstancias, especialmente en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizado en 1992, donde hizo especial énfasis en “promover en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante una inculturación de la Iglesia para lograr una mayor realización del Reino”. Asimismo, en 1993, con motivo del tercer viaje del papa a México, en Izamal, Yucatán, dirigiéndose a las comunidades indígenas allí presentes el papa declaró: “he querido reiterarles una vez más el firme repudio a las injusticias, violencia y abusos de los que han sido objeto a lo largo de la historia”.

Las beatificaciones y canonizaciones iban en el mismo sentido de este mensaje del pontífice dirigido a las comunidades indígenas: “No dejéis de testimoniar valientemente vuestra condición de creyentes, tal como lo han hecho vuestros antepasados santos y beatos”.

Es interesante analizar también los silencios de la Iglesia acerca de otros mártires. Si en varias ocasiones, en sus discursos, el papa rindió homenaje a las órdenes religiosas, nunca hizo referencia alguna a los 28 mártires franciscanos de la provincia de Jalisco que sucumbieron bajo las flechas chichimecas y de otros pueblos a lo largo del siglo XVI. Tampoco propuso nunca la canonización de los jesuitas que en Durango y otros estados del norte cayeron bajo las flechas indígenas. Esas muertes quedaron silenciadas, su canonización no entra en la estrategia evangelizadora de hoy, pues esas vidas no pueden considerarse como modelos dentro de las comunidades católicas actuales.

Esto que quiere decir que las canonizaciones corresponden, por una parte, a un discurso oficial de la Iglesia que reinterpreta a través de él la historia de México, exaltando algunos actores y episodios y callando otros; y por otra parte, corresponden a las propias aspiraciones actualizadas de las comunidades. Como lo escribió Michel de Certeau: “La vida de un santo se inscribe dentro de la vida de un grupo, iglesia o comunidad; supone a un grupo ya existente, pero representa la conciencia que éste tiene de sí mismo”.

CUARTA PARTE

DIVERSOS ASPECTOS EN LA ACULTURACIÓN
Y CONVIVENCIA

I. MORISCOS E INDIOS ENTRE DOS CULTURAS

LA LITERATURA ALJAMIADO-MORISCA

Un hibridismo asumido

Los moriscos en la clandestinidad escribieron una serie de obras que representaban las creencias, anhelos e imaginaciones de un pueblo aferrado a su religión y cultura islámicas. No obstante, esas obras son testimonio al mismo tiempo del influjo que recibieron los moriscos por su secular coexistencia con los cristianos peninsulares.¹

Esta literatura representa un corpus manuscrito tan híbrido como su propia naturaleza, ya que se escribió en castellano pero se transcribió en la grafía árabe. Hasta ahora el estudio de estos textos se reservaba a un número reducido de investigadores que publicaban sus conclusiones en revistas especializadas y en coloquios o daban a conocer los más famosos de estos textos en colecciones científicas;² pero en este año conmemorativo del cuarto centenario, la gran especialista de esos manuscritos, Luce López-Baralt, publicó una obra de síntesis que pone al alcance de todos esta literatura. La

¹ Para conocer las características de esta literatura, se puede consultar la ponencia de Álvaro Galmés de Fuentes. "La literatura aljamiado-morisca, literatura tradicional". Louis Cardaillac (dir.). *Les Morisques et leur temps. Actes de la Table Ronde Internationale de Montpellier*. Montpellier: CNRS, 1983, pp. 15-27.

² Galmés de Fuentes creó en la editorial Gredos una colección de textos aljamiados, el CLEAM, o sea, Colección de Literatura Española Aljamiada y Morisca. Otro coloquio importante ha sido el de Túnez de 1985. Las ponencias se publicaron en Túnez en 1986, dirigidas por A. Temimi. *Actes de la première table ronde du CIEM sur la littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*. En la actualidad la Universidad de Oviedo ha tomado la sucesión de la colección editada por Gredos. Ha publicado alrededor de veinte manuscritos. También la Universidad de Puerto Rico se ha especializado en la publicación de textos aljamiados, bajo la dirección de la profesora Luce López-Baralt.

obra, titulada *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*,³ insiste precisamente en este hibridismo al mismo tiempo que da el privilegio de poder escuchar por primera vez la voz largamente silenciada de sus autores secretos.

¿Qué dice esta voz? Primero afirma la identidad islámica heredada en la Península desde la Edad Media. El aljamiado, el español transcrito en caracteres árabes, venía utilizándose desde tiempos lejanos en que los musulmanes asumían su doble identidad. Pero en el siglo XVI, los descendientes de esos mudéjares ya tenían otras circunstancias vitales. Escribir el español con el alfabeto árabe cobró un significado muy diferente: vino a ser la expresión clandestina de un pueblo vencido que lo hacía arriesgando su propia vida. Bien sabía que estaban vigilados por la Inquisición, según la cual, la lengua y la escritura árabe eran indicios de islamismo. Ya no tenían el derecho de mostrarse pertenecientes a un pueblo constituido fuera de la comunidad cristiana.

A lo largo del siglo XVI en Castilla, Aragón y otros lugares, la aculturación fue tal que los moriscos perdieron progresivamente el conocimiento y el uso de la lengua árabe. Se esforzaron por preservar el uso del alfabeto árabe, de modo que el aljamiado es el testimonio de su apego religioso y cultural al lenguaje sagrado de la revelación. Además se sabe que fue una tendencia de los grupos marginados tener algunas señales que los unificara. Los signos del alfabeto eran como un código secreto que unía las distintas comunidades de criptomusulmanes.

A la lengua española que ya se imponía sobre ellos la denominaron la lengua extraña, la de los extranjeros.⁴ Tal es el significado de la palabra aljamía, en contraposición a la algarabía, la de los árabes, la suya que se les había quitado como tributo impuesto por su vencimiento. Conservar los caracteres de su lengua nativa redujo el impacto de su derrota. Dar a las palabras una vestidura árabe era casi olvidarse de su condición de hispanohablantes cristianizados, una pequeña revancha sobre su destino de vencidos.

³ López-Baralt, *op. cit.*

⁴ Como lo escribe Luis F. Bernabé Pons: “La aljamía (de la raíz árabe *ayam*, “no árabe”) significa para los moriscos el recurso a la lengua coránica vernácula para expresar contenidos islámicos desde el mismo texto del Corán hasta cualquier oración”. Luis F. Bernabé Pons. *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2009, p. 69.

La literatura aljamiado-morisca al haber nacido en la clandestinidad era secreta, por lo tanto sus autores podían explayarse; así lo desarrolla Luce López-Baralt en su libro. Ese mundo enterrado ofrece un muestrario representativo de los asuntos que más interesaron a la comunidad morisca: las prácticas rituales islámicas, la magia, la astrología, la medicina, las profecías, la interpretación de sueños, los itinerarios secretos que podían guiarlos en su huida de España y aún para volver sigilosamente a su patria de origen en busca de tesoros que dejaron escondidos en el momento de la expulsión.

Los manuscritos aljamiados desarrollaron un islamismo claramente proselitista que no se conformó con mostrar cómo se practicaba y se defendía ocultamente la religión prohibida. En muchos casos, en un tono polémico atacaban las creencias cristianas, colocándose en los antípodas del catolicismo. Los moriscos hundidos en la clandestinidad, sin temor a la censura, afirmaron con fuerza su identidad islámica en trance de disolución cultural.

Los autores afianzaron su sobrevivencia como pueblo y la primera condición para existir era la destrucción ideológica del adversario. Lo descalificaban, mostrando que la Iglesia era una institución humana que se pretendía fundada sobre el Evangelio, cuando en realidad su organización y principios de base habían sido creados por la misma. Sin cesar oponían el Evangelio al Corán, y desde luego, tomaban a contrapié a sus opresores cristianos, afirmando que el Corán era superior tanto en el plano religioso como en el civil, ya que se ocupaba de la vida del creyente en su totalidad: de su alma al darle medios de asegurar su salvación y también de todos los problemas de la vida familiar y social:

Y el sagrado Alcorán que contiene en sí preceptos, demandamientos, bedamentos, oraciones, con que reñándolas se pacificarán las almas y tienen abisos de gloria e infierno y de la Unidad de Dios; y es en efecto escriptura adonde se enzierra para justificar las causas deste mundo, de comprar y bender, casamientos y erenzias y todas las demás causas zibiles y criminales y contiene cómo se a de adorar a Dios y cómo se han de pacificar las almas de los apetitos y bascosidades

⁵ Se obtuvo este título de la obra citada de Luce López-Baralt, cuyo primer capítulo se llama “Al revés de los cristianos: la España invertida de la literatura aljamiado-morisca”, pp. 37-68.

que del ajuntamiento destos cuerpos se le pegan y muchas veces vienen en una oración del Alcorán todas estas causas juntas.⁶

De modo que los textos que constituyen esta literatura aljamiado-morisca son textos de espíritu islamizante, una literatura islámica en español, como se la ha definido. Y esta literatura permitió al pueblo vencido tomar la palabra. Con ella logró sobrevivir y sobrellevar el destino aciago que se abatió sobre él. Su suerte se hacía así llevadera. Se expresaba en clave invertida, habla al revés de los cristianos. Es un “legado mestizo que constituye un ejemplo inestimable de la complejidad cultural de la España del Siglo de Oro”.⁷

Cabalgando entre dos culturas

El español de los moriscos, tal como puede observarse en los textos que componen la literatura aljamiado-morisca, tenía características propias que lo hacían diferente de la lengua normalizada de la España cristiana.⁸ Se caracterizó **esencialmente por numerosos regionalismos, especialmente aragonismos**, que muestran hasta qué punto estaban insertados en la realidad geográfica en la que vivían. También es notable la gran riqueza extraordinaria del léxico, en el cual aparecen las voces más esotéricas del diccionario y todas clases de innovaciones a partir del árabe, que inspiró **también una gran variedad** sintáctica ajena a los usos del español normativo.

En este sentido, como lo afirma Galmés de Fuentes, por una parte, se trató de un dualismo lingüístico que resultó del hecho de que los moriscos se asimilaron a los hispano-cristianos y, por otra, la grafía árabe le conservó un valor simbólico. El uso del español resultó de la necesidad de verter a otra lengua la cultura islámica, para quien no conociera el árabe. De este modo, la lengua de la literatura aljamiado-morisca representa una variedad muy diferenciada del español de la época. Era la lengua de una minoría religiosa y cultural, que aparecía como una variante islámica del español desarrollada a caballo entre dos culturas. Los autores realizaron una transposición de la cultura is-

⁶ BNM, ms 9074, f. 46 r.-v.

⁷ López-Baralt, *op. cit.*, p. 63.

⁸ Álvaro Galmés de Fuentes. “Literatura aljamiado-morisca y doble cultura”. *Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque. Actas del IV Simposio Internacional de Estudios Moriscos*. Estudios reunidos y presentados por Abdeljelil Temimi. Zaghuan, 1990, pp. 143-148.

lámica en español; se trataba de personas que estaban plenamente integradas dentro de la cultura y del pensamiento islámico y dentro de su islamización se dedicaron a crear esta materia islámica, a reorganizarla y a expresarla para unos fieles a los cuales tenían que aportar estos elementos culturales y religiosos.

Hay que subrayar que aunque la mayoría de los escritos se fundían dentro de la cultura musulmana, varios textos mostraban una clara voluntad de apertura a la cultura cristiana, de ser en definitiva partícipes de la doble cultura en la que se hallaban inmersos. El mismo Galmés de Fuentes editó la *Historia de los amores de París y Viena*.⁹

Sin embargo, lo esencial de esta literatura aljamiada era la vertiente islámica. Muchos textos aparecieron como la expresión de una identidad combatiente que salió en defensa de un patrimonio cultural amenazado por las circunstancias históricas que se vivían en España. Los moriscos tuvieron que apropiarse de esta lengua española, haciéndola suya, practicándola con giros y vocabulario propios, introduciéndola en un molde islámico y, sobre todo, escribiéndola en caracteres árabes que la relacionaban con el Corán y el carácter sagrado e inmutable de su lengua. Como lo escribe Mohamed Nejib ben Jemaa:

La permanencia de la grafía árabe ¿no es en definitiva un intento de defensa, un dique contra el deterioro cultural y religioso y la eminente asimilación civilizacional que amenaza a la complejidad morisca? [...] así más que una comodidad formal, la escritura árabe es la negación de la escritura latina, escritura vivida como aljamía para los moriscos, connotando esa lengua de los infieles que rechazan para adoptarla cuando ya está metamorfoseada, semitizada, islamizada. En efecto la escritura del Corán consolida la voz de Allah, cristaliza la trascendencia del mensaje divino, mensaje que se hace escritura santa. La interiorización de esta escritura santa, de este orden simbólico de lo sagrado, atribuye a la grafía árabe un valor connotativo que representa en la conciencia del creyente su pertenencia al universo espiritual islámico.¹⁰

No se puede expresar mejor lo que representó para los moriscos la aljamía: era a la vez un mecanismo de defensa y la adaptación del idioma de los infieles

⁹ Álvaro Galmés de Fuentes. *Historia de los amores de París y Viena*. Madrid: Gredos-CLEAM, 1970.

¹⁰ Mohamed Nejil ben Jemaa. "El bilingüismo morisco a través de la literatura aljamiada". *Religión, identidad y fuentes documentales de los Moriscos andaluces*. T. I. Estudios reunidos y presentados por Abdeljelil Temimi. Túnez: Publicaciones del Instituto Superior de Documentación, 1984, pp. 45-52.

a su propia espiritualidad. La lengua española en la aljamía estaba semitizada. Adquirió interferencias con el árabe que se tradujeron en una tendencia al uso de calcos lexicales, sintácticos y estilísticos propios del árabe y a la introducción de neologismos. Muchas veces se trataban de aportaciones de carácter religioso que traducían al antagonismo de fe, propio a la época. El hecho coránico era omnipresente en la lengua: no sólo los especialistas descubren calcos semánticos sino más bien términos coránicos, versículos traspuestos del Alcorán, fórmulas doxológicas con el nombre de Alláh o de su profeta.

Ben Jemaa concluye su estudio explicitando lo que es el estilo aljamiado propio de esos textos: “es metamorfosis obstinada del español de los cristianos, transmutación de un humor rebelde que trata de resucitar la fuerza de la invocación del verbo coránico a través de los calcos estilísticos de los giros árabes”.¹¹

LOS CÓDICES DE LOS INDÍGENAS

Los códices antiguos, expresión inconfundible de un pueblo y su cultura

Por medio de glifos e imágenes, los autores de los códices dejaron en piedra, tela, piel y papel amate mucha información; introducen al universo cultural de la civilización mesoamericana de milenaria antigüedad. Estos antiguos libros manuscritos suponen un sistema de escritura altamente desarrollado que era conocido y usado por las clases gobernantes o sacerdotales. En ellos registraron y conservaron por escrito los principales acontecimientos sociales, militares, cronológicos, astronómicos, genealógicos y religiosos. Son reflejo de un gran momento de civilización entre los pueblos indígenas del altiplano y del área maya.¹²

¹¹ Ben Jemaa, *op. cit.*, p. 51.

¹² Para introducirse en el mundo de los códices tenemos el libro de Miguel León-Portilla. *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*. México: Aguilar, 2003. La revista *Arqueología mexicana* publicó varios números dedicados a los códices, entre ellos *Códices prehispánicos*, núm. 23, vol. IV y núm. 38, vol. IV; *Códices coloniales* y números monográficos que son edición especial de un códice particular, como el dedicado a la *Tira de peregrinación* (Códice Boturini). También de gran interés es la obra de Patrick Johansson K. *La palabra, la imagen y el manuscrito, lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*. México: UNAM, 2007; el autor estudia en este libro una variante de la “Peregrinación de los aztecas” en sus distintas versiones desde la de los tiempos precolombinos hasta las peripecias de su recuperación y de su transcripción al alfabeto en el siglo XVI. Patrick Johansson en su libro muestra cómo en aquel siglo, y en circunstancias particulares de lectura, la imagen se hizo palabra.

La manufactura de los códices les correspondía a los *tlacuilos*, auténticos artistas que en el mundo prehispánico tenían ya conocimientos muy avanzados de las técnicas pictóricas. Era un acto de creación artística para el cual preparaban cuidadosamente los materiales que se utilizaban de acuerdo con las técnicas aprendidas y perfeccionadas de generación en generación. Además de ser documentos históricos de valor inapreciable por ser obras de arte, los códices poseen un lenguaje plástico o pictográfico propio y paralelo al discurso escrito. Es decir, que es posible acercarse a los códices bajo diversos enfoques. De los códices prehispánicos apenas se conservan unos pocos, ya que sufrieron destrucciones masivas durante la conquista, como se comentará en el segundo apartado. Unos veinte documentos fueron enviados como regalo al rey de España, por eso varios se encuentran ahora en Europa.

México posee parte de un códice prehispánico, el Colombino, que consta de dos fragmentos: uno conservado en la biblioteca del Museo de Antropología de la ciudad de México y otro llamado Becker I, que se encuentra en el Museo de Etnología de Viena, Austria. A pesar de que el texto pictórico está muy dañado, los estudiosos han logrado interpretar su contenido. La pieza proviene de la zona mixteca de la costa de Oaxaca; se trata de una biografía del Señor 8 Venado, Garra de Jaguar (1063-1115 d. C.), uno de los protagonistas más importantes de la historia mixteca. Otros documentos prehispánicos procedentes de la misma región, como el Códice Náhuatl, en Londres, y el Códice Bodley, Oxford, ofrecen información complementaria sobre este alto dignatario.

Los otros manuscritos prehispánicos conservados abarcan una gran variedad temática de acuerdo con su función social. Algunos contienen representaciones de la historia mitificada mexicana, con sus señores, gobernantes y hombres de guerra, así como imágenes de las tierras conquistadas durante este periodo, lo cual ha permitido a los historiadores conocer el avance de la expansión mexicana sobre Mesoamérica.

Existen también calendarios religiosos o *tonalpohualli*, como el del Códice Británico, que dan cuenta de los días y los destinos, señalan las fiestas de los dioses y los ritos y se empleaban para pronosticar el futuro de los recién nacidos, invitando a considerar su *tonalli*, que bien podría verse como su destino. Fray Toribio de Benavente, Motolinía, los consideró como un cómputo de tiempo digno de tomarse en cuenta, mientras que fray Bernardino de Saha-

gún vio en ellos no sólo una invención supersticiosa, sino idolátrica, fraguada por el demonio. Para él, esos libros de los destinos o *tonalámatl* eran dignos de la mayor crítica.

Lo cierto es que estos calendarios fijaban la fecha para empezar una guerra exitosa, la construcción de edificios, o bien, el momento en que los comerciantes debían partir para obtener provechosos beneficios. Este es el caso del Tonalámatl de los pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer), donde se evocan las seis deidades patronas de los *pochtecas* o mercaderes.

Otros libros consignaban la tributación de los pueblos sujetos, tanto en especie como en servicios. Hay que subrayar el gran sentido estético de las representaciones glíficas de los topónimos, así como el colorido y el realismo de los objetos presentados como tributos: plumas, aves, pieles de ocelote, cueros de tigres curtidos, piedras preciosas, cargas de cacao y piezas de ámbar. Planos y mapas eran catastros y censos que registraban tanto la propiedad colectiva como el usufructo familiar agrícola.

El denominado Mapa de Sigüenza narra la peregrinación de los aztecas, el grupo mítico del cual habrían de descender los mexicas, desde su salida de Aztlán, su recorrido por la Huasteca, la zona Tepaneca y Chapultepec, hasta su llegada al valle de México, donde fundaron Tenochtitlan.

Los códices ¿obras del diablo?

La llegada de los hombres de Castilla fue, según los antiguos libros del Nuevo Mundo, el principio de un triste destino. Cuando contemplaron las imágenes de dioses que juzgaban horrendas, las representaciones de los sacrificios y de las fiestas, las víctimas humanas degolladas, los tuvieron por obra del demonio. Esto justificó la condena al fuego de esos libros: “Muchas cosas les había hecho creer en el diablo, falsas, acerca de la creación del mundo, e todas las cosas e de las gentes y vanlas enjeriendo como verdad entre las verdaderas; y por eso se los hemos reprobado y quemado sus libros”.¹³

La quema de libros antiguos empezó en fechas tempranas en Texcoco, en la región central donde había florecido el saber de Nezahualcóyotl. En tiempos de Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México, varios altos

¹³ Cit. por Miguel León Portilla. *Códices: Los antiguos libros...*, p. 79.

personajes fueron condenados por idolatría debido a que poseían códices. En 1539, entre las acusaciones que se hicieron a Ometochtzin estuvo la de que “tenía un libro o pintura de indios que dijeron ser la pintura o cuenta de las fiestas del demonio que los indios solían celebrar en su ley”.¹⁴ Y aquello se reprodujo en varios lugares entre los nahuas.

En fecha más tardía ocurrió lo mismo entre los mayas de Yucatán. En 1562, en el pueblo de Maní, el obispo fray Diego de Landa realizó un enorme auto de fe de códices, que según uno de sus hermanos de hábito, representó un daño enorme en el dominio cultural. De modo que hubo destrucciones masivas de códices prehispánicos, ya que los frailes querían aniquilar esas huellas de un pasado que consideraban demoniaco. En España ocurrió algo similar con los moriscos recién convertidos: muchos de sus libros en árabe terminaron en autos de fe organizados en Granada y probablemente en otros lugares.

A pesar de ello, más tarde, algunos espíritus más ilustrados, entre ellos frailes cronistas de la conquista e historiadores —como Olmos, Motolinía, Mendieta, Sahagún, Durán, Valdés y Torquemada— supieron apreciar la riqueza informativa de estos documentos y utilizaron los que encontraron para escribir sus crónicas. El obispo fray Juan de Zumárraga, el mismo que había promovido la quema de antiguos libros fue uno de los patrocinadores del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, donde se dio un extraordinario experimento en el encuentro de culturas. Allí se elaboró entre otras cosas el Códice de Tlatelolco que ofrece la visión de los vencidos de una de las más importantes sublevaciones indígenas, la famosa guerra del Mixtón (véase la tercera parte de este libro, primer capítulo). También allí los *tlacuilos* rescataron en el Códice Florentino un gran caudal de testimonios nahuas. El mismo obispo fray Diego de Landa, aunque quemó en Maní viejos manuscritos por parecerle supersticiosos, se dejó cautivar por la vieja civilización maya y escribió a partir de los códices la *Relación de las cosas de Yucatán*,¹⁵ lo anterior deja ver la situación extremadamente compleja de los evangelizadores, cegados por la pasión de su misión y maravillados por el mundo nuevo que descubrían.

¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹⁵ Diego de Landa. *Relación de las cosas de Yucatán*. Estudio preliminar, cronología y revisión del texto por María del Carmen León Cázares. México: Conaculta, 1994.

Merecen citarse estas líneas de fray Diego Durán que resumen en cierto modo lo expresado en este apartado:

[...] las pinturas de letras para escribir con pinturas y efigies sus historias y antiguallas, sus memorables hechos, sus guerras y victorias, sus hambres y pestilencias, sus prosperidades y adversidades, todo lo tenían escrito y pintado en libros y largos papeles con cuentas de años, meses y días en que habían acontecido. Tenían escritas en estas pinturas sus leyes y ordenanzas, sus patrones, etc. Todo con mucha orden y concierto de lo cual había excelentísimos historiadores que con estas pinturas componían historias amplísimas de sus antepasados, las cuales no poca luz nos hubieran dado, si el ignorante celo no nos las hubiera destruido porque hubo algunos ignorantes que creyendo ser ídolos las hicieron quemar, siendo historias dignas de memoria y no de estar sepultadas en el olvido como están, pues, aun para el ministerio en que andamos del aprovechamiento de las ánimas y remedio de los naturales, nos dejaron sin luz.¹⁶

Los códices coloniales: el acercamiento de dos pueblos

En la época virreinal, del siglo XVI al XVIII, la producción de códices se multiplicó con temáticas parcialmente renovadas y permitieron a las comunidades conservar el antiguo sistema de escribir pintando, así como mantener las convenciones plásticas tradicionales. Los sabios regionales fueron quienes los elaboraron, es decir, los *tlacuilos* a quienes los misioneros también utilizaron como decoradores de las iglesias. Esos sobrevivientes de los consejos de ancianos, a petición de los tribunales novohispanos, pintaron manuscritos que servían de pruebas de posesión de tierras, como es el caso de los Mapas de Cuauhtinchan, que fueron hechos en el pueblo del mismo nombre, en el estado de Puebla, en el siglo XVI. El propósito de esos códices era apoyar los argumentos y las justificaciones para defender el derecho político-territorial de los legítimos propietarios de las tierras que a toda costa los españoles pretendían arrebatar a los indios.

Algunos de esos códices son documentos del más alto valor histórico: expresan la manera en la que dos civilizaciones se fueron fundiendo y adaptando, como es el caso del Códice Cholula, que presenta un mapa de la región

¹⁶ Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Vol. 2. México: Porrúa, 1967, p. 229.

de Puebla. Entre sus pictogramas se ven pirámides mexicas e iglesias cristianas, así como personajes e inscripciones en náhuatl, realizadas sobre papel amate. Esos códices históricos, que evocan los últimos años de la civilización indígena y los primeros de la española, son eslabones entre estos dos mundos, un puente entre los anales indígenas que representaban un mundo que desaparecía y los del nuevo régimen que se imponía. Además del Códice Cholula, pueden citarse el Telleriano-Remensis, elaborado hacia 1555 en la cuenca de México, y el de Huichapan, que es el único escrito y glosado en lengua otomí, procedente de San Mateo Huichapan, en el actual estado de Hidalgo.

El Códice Mendocino recibió su nombre por haber sido pintado por orden de don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España, con el fin de enviar a Carlos V información respecto de los antiguos mexicanos. Los *tlacuilos* se encargaron de pintar este códice en Tenochtitlan y cuando estuvo listo se mandó a España, en 1549, en un barco que salió de Veracruz, el cual fue apresado por piratas franceses durante su trayecto. Esto provocó que el primer destino del manuscrito fuera Francia, luego pasó a Inglaterra y hoy está depositado en la Biblioteca Bodley de Oxford.

El Códice Badiano es otro gran testimonio sobre el acercamiento entre estas dos culturas. Es una obra elaborada por un médico indígena, Martín de la Cruz, y data de 1552. Fue traducida al latín por Juan Badiano, indígena de Xochimilco y profesor del Colegio de Santa Cruz, en Tlatelolco. Su título original es *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, y en él se cuenta cómo esta medicina indígena, con base en plantas, tenía ya a mediados del siglo XVI cierta influencia europea. Este manuscrito ha sido estudiado para precisar la combinación de conceptos occidentales y mesoamericanos en cuanto a la creación pictográfica.

Así pues, las técnicas de realización de los códices cambiaron mucho en la época virreinal. Poco a poco, en el antiguo sistema de escribir pintando, los *tlacuilos* incorporaron elementos europeos combinando un texto con los dibujos hasta crear los denominados códices mixtos, en los que se desarrollaron nuevos temas, por ejemplo, el de la ayuda de grupos indígenas a la conquista, como en el Lienzo de Tlaxcala y los Lienzos de Cuauhquechllan.

Los códices o manuscritos testerianos son códices mixtos que tuvieron gran importancia en la evangelización de los indígenas. Los glifos cristianos y los tradicionales, así como las notas en latín y náhuatl, plasmados por los

tlacuilos en estos manuscritos, fueron importantes para la evangelización. Algunos de ellos, como el Padre Nuestro, así presentado, han servido de base para elaborar un catálogo-diccionario de glifos que permite la lectura de otros testerianos. El nombre de esos códices proviene de quien, según se contaba, fue el que originó —o por lo menos difundió— el sistema pictórico destinado a transmitir los conocimientos de la fe a los indígenas: fray Jacobo de Testera.

II. ACERCAMIENTOS EN EL ARTE: EL MUDÉJAR Y EL TEQUITQUI

EL MUDÉJAR

Al servicio de los cristianos...

Para los historiadores españoles, los mudéjares son los árabes de España que a pesar de los avances de la reconquista conservaron oficialmente su religión musulmana y siguieron viviendo en los territorios conquistados por los soberanos cristianos, sobre todo a partir del siglo XI. Esos habitantes musulmanes, por las circunstancias en las que vivieron, se integraron en cierto modo a la vida y al medio cristiano en que vivían.

La palabra mudéjar deriva de la palabra árabe *mudajjan*, participio pasado del verbo *dajjana* que significa amansar o domar un animal. Es decir, es un término que conlleva algún aspecto despectivo, etimológicamente el mudéjar es el que ha sido sometido por los cristianos. Su presencia en las tierras recién conquistadas fue admitida, pero no en un plan de igualdad. El mudéjar estaba al servicio de la comunidad vencedora.

Esos mudéjares, a lo largo de los siglos medievales, construyeron edificios civiles y religiosos para sus dueños; edificaciones de arte mudéjar que es en esencia un arte condicionado de raíz dual: obras de moros para cristianos. En ellas se conservarían las estructuras occidentales, o sea, las características de los distintos estilos propios de la época en que se levantaron, a la par que se utilizaron los materiales de los musulmanes como los ladrillos y los adornos que suelen caracterizar las obras islámicas. Por eso, no se habla de estilo mudéjar, sino de arte mudéjar: en él, como se verá a continuación, puede haber edificios de estilo románico, gótico, renacentista, barroco, etcétera.

Todo empezó con la toma de Toledo en 1085, por Alfonso VI. En esta ocasión el soberano utilizó el título de emperador de las dos religiones, título simbólico ya que el emperador establece un sistema de convivencia entre los distintos sectores de la población. Fue en Toledo donde por primera vez los castellanos entraron en contacto con una verdadera ciudad islámica que había sido capital regional de los musulmanes.¹

Para evitar el despoblamiento de la zona, las capitulaciones, es decir, el tratado de rendición de la ciudad, concedieron a los musulmanes muchas facilidades para quedarse: se les garantizaba el mantenimiento de sus propiedades, así como la conservación de su religión, su lengua y sus tribunales. Tal fue el convivir medieval, una forma de tolerancia especial que duró hasta finales del siglo XV.

Así, el arte mudéjar en Toledo perpetuó formas heredadas del islam: fue un trasvase de algunos aspectos de la civilización musulmana a la cristiana. Al mismo tiempo fue una obra de creación que dio cuenta de la complejidad histórica de la sociedad en que se desarrolló. Se produjo una simbiosis cultural: la arquitectura religiosa posee factores unitarios que atestiguan el acercamiento de las tres grandes religiones, más allá de las diferencias dogmáticas entre el islam, el judaísmo y la cristiandad.

En Toledo, desde el comienzo de la reconquista hubo mezquitas convertidas en iglesias, como la de Bab-al-Mardún que se transformó en la iglesia del Cristo de la Luz. En el siglo XIII se le añadió un coro y un ábside en ladrillo que apenas se distinguen del resto del edificio, formando un conjunto homogéneo; las aperturas están enmarcadas en hermosos arcos de herradura polilobulados.

En el siglo XII se construyó la iglesia de San Román, de estructura románica. Los muros interiores están cubiertos de pinturas de temas iconográficos cristianos, combinadas con motivos decorativos musulmanes que hacen de esta iglesia un monumento único en la historia del arte español.

En el Arrabal, un barrio de alfareros no lejos del río, se levantó en los siglos XII y XIII la iglesia de Santiago del Arrabal, de estilo gótico, donde se nota en el interior la influencia del arte francés —arcos góticos, pilares circulares—;

¹ La bibliografía sobre el arte mudéjar es impresionante. Para Toledo sólo se señala aquí: Louis Car-dailiac (dir.). *Toledo siglos XII-XIII, Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid: Alianza, 1991.

pero conserva también adornos mudéjares: la techumbre de madera es un hermoso artesanado. En 1125, se construyó el campanario que es una torre independiente de la iglesia; presenta una estructura de alminar habitual en las torres de iglesias mudéjares: de hecho, son dos torres concéntricas entre las que sube una escalera. En las dos ventanas geminadas de la torre encuadradas por un alfiz –rectángulo sobresaliente– se advierte una fuerte influencia islámica.

Preservando su personalidad

Todas esas iglesias se caracterizan por sus elementos decorativos, propios del mudéjar y herederos del arte islámico. Las aportaciones decorativas en el mudéjar son esenciales; sus principales recursos son el arabesco, que expresa las concepciones de la estética divina en el islam, y el uso decorativo de figuras geométricas.

El concepto *arabesco* se inventó en la Italia renacentista. Es esencialmente una abstracción de un patrón decorativo hecho a base de líneas, tracerías, follaje estilizado, cintas y roleos, que suelen cubrir paredes, frisos, zócalos y cenefas. La palabra misma alude a la semejanza que los europeos percibían entre el diseño de formas geométricas o vegetales estilizadas y la caligrafía árabe.

El arabesco en el arte musulmán y mudéjar está constituido esencialmente por hojas y tallos artificialmente adornados en secuencias continuas. Cuando forman un diseño simétrico de tipo vegetal sobre una superficie se llama labor de *ataurique*. Este adorno muestra la gran tendencia heredada del arte islámico a la abstracción y a la desnaturalización. Su función es esencialmente simbólica y religiosa: las líneas sin principio ni fin que cubren el espacio son la representación de la infinitud divina. El islam, en efecto, elude toda representación directa de la divinidad.

Otra representación alegórica en el arte mudéjar se basa en el uso de las formas geométricas; con ellas el artista trata de representar mediante la multiplicación de figuras, el ordenamiento perfecto de la creación. Todo lo que existe en el universo es una fracción de la unidad original que contiene todas las potencialidades. Algunos símbolos utilizados, como el del rosetón estrellado multiplicado al infinito a partir de un centro radiante, evoca al mismo tiempo la unicidad del ser supremo y la multiplicidad constante de las formas de la creación.

Esta obsesión de cubrir los espacios con figuras geométricas se expresa de múltiples maneras: por ejemplo en los zócalos o parte baja de las paredes, las superficies están cubiertas de alicatados, que son placas de azulejos recortadas cuyo dibujo da lugar a formas geométricas. También en la arquitectura se utilizan figuras geométricas. Este tipo de decoración a base de ladrillos es originalmente propio del arte *almohade* —como se aprecia en la Giralda— y consiste en la repetición hasta el infinito de arquillos lobulados que generan una red de rombos.

De esta manera los artífices mudéjares perpetuaban formas heredadas del islam. Los cristianos, por su parte, aceptaban gustosos esta colaboración, sensibles a la estética mudéjar. Apreciaban este tipo de construcción por su belleza, hasta el punto de que reyes, príncipes y pudientes hicieron a menudo de este tipo de edificios su marco de vida.

Los artífices moriscos por su parte siguieron construyendo edificios mudéjares. Los especialistas del arte suelen citar como ejemplo la sacristía de la catedral de Toledo, que luce magníficos atauriques y alicatados, además de un hermoso artesonado. También en Aragón, varias iglesias construidas en el siglo XVI con mano de obra morisca, dan testimonio de la complejidad de su situación social. Se ha comprobado, por ejemplo, que en algunos frisos que corren a la altura del coro o de la nave, y que son constituidos por caligrafía árabe, los moriscos se atrevieron a esculpir versículos del Corán.

También hay que señalar que esas construcciones tardías de arte mudéjar no fueron todas elaboradas por moriscos, puesto que intervinieron en ellas albañiles de la sociedad cristiana que habían iniciado en este arte constructivo. Por lo tanto, cuando se propagaron estas técnicas a diversos países americanos, sus propagandistas no fueron moriscos, sino obreros especializados que pasaron a América en el séquito de algún conquistador o evangelizador.

En conclusión, puede afirmarse que el arte mudéjar respondió a la necesidad de la sociedad española de la Baja Edad Media de expresar su propia identidad cultural que era compleja, diferente de la cristiana europea representada por los estilos románico y gótico.

La expresión artística de los sometidos

Para designar el toque autóctono que los indígenas dieron a las aportaciones que recibían de los españoles, se usa el término *tequitqui*. Lo utilizó por primera vez el crítico de arte Moreno Villa en 1942. Deriva de la palabra *tequio*, que es el trabajo colectivo obligatorio al servicio de la comunidad. El arte tequitqui es el arte de los sometidos al poder colonial; es, pues, algo análogo al arte mudéjar español.

Mudéjar y tequitqui traducen un hecho social y político de coexistencia de dos comunidades, y una de sus características principales es la relación de inferioridad establecida entre los artistas y quienes detentaban el poder. Unos y otros, en España, en México y otros países latinoamericanos como Colombia, realizaron obras para sus vencedores —por lo menos con el beneplácito de ellos—, pero no dejaron de imprimir en ellas su propia personalidad y cultura original. Mudéjares, moriscos e indígenas, en su tiempo y en su espacio respectivos, expresaron en su creación lo más recóndito de su ser para dar origen a un arte sincrético.

Los artistas indígenas expresaron sus creencias religiosas en las obras que se les encargaban. Este hecho puede interpretarse como una forma de resistencia pasiva frente al violento cambio cultural que se les impuso. Utilizaron técnicas y materiales que les eran propios como las formas planiformas y estiradas, acanaladas y biseladas, elementos sobrevivientes del arte prehispánico;² pero sobre todo usaron temas iconográficos precolombinos, heredados de su propio pasado. Por esta razón es frecuente hallar en las iglesias motivos esculpidos que son decoraciones de referencias directas a las antiguas creencias, a los conceptos religiosos y místicos heredados de los aztecas. Así vemos el águila que simboliza al sol en el cenit; las serpientes de agua y de fuego, relacionadas con Tláloc o Huitzilopochtli; las conchas y los caracoles, que representan la fertilidad y la vida, y las ranas, criaturas acuáticas ligadas a Tláloc.

Los templos de las parroquias de las comunidades indígenas ilustran este sincretismo que es la característica principal del arte tequitqui. Un ejemplo ilustrativo es el de la iglesia de Santiago Tlacotepec, pueblo ubicado al sur de

² Aguilar-Moreno, *op. cit.*, pp. 107-131.

Toluca, fundado en 1558. La fachada es un buen ejemplo del sincretismo arquitectónico que se creó en el siglo XVI. En el primer cuerpo, la clave del arco es una piedra prehispánica que posiblemente alude a Quetzalcóatl. Como es sabido, no es el único caso en que las antiguas piedras de los templos paganos sirvieron para construir las iglesias cristianas. Los indígenas seguramente veían con agrado estas incorporaciones arquitectónicas y quién sabe si los mismos evangelizadores promovieron esas iniciativas para acercar a los indios a los templos donde les enseñarían una nueva religión.

En cada jamba del arco corren paralelamente el cordón franciscano y el tallo de una planta de maíz, la cual enraizada, sube hasta rematar en una mazorca. El fruto simboliza la fe cristiana que ha echado raíces y fructificado en estas tierras gracias a la catequesis franciscana. Haber incluido esta planta en la fachada es sin duda un gran acierto, pues desde tiempos inmemorables y hasta la fecha, el maíz ha sido el principal alimento de los mexicanos y, por tanto, es un elemento cultural muy importante.

La reutilización de materiales prehispánicos representa este acercamiento de culturas. No es raro, por ejemplo, que se utilice como base de una cruz atrial una piedra llamada *cuanabxicalli*, que era el recipiente que recibía los corazones sangrientos de la gente sacrificada. Es el caso de la cruz tequitqui del atrio del monasterio de Cuernavaca, hoy catedral. Podemos suponer que ésta era una manera de establecer cierta semejanza entre el sacrificio de Cristo, quien derramó su sangre para la salvación del género humano, y el de las víctimas sacrificadas en los templos aztecas para perpetuar la vida.

En este caso, el sincretismo indígena no sólo fue aceptado por el clero, sino fomentado por él, con la esperanza de que el acercamiento común a la noción de sacrificio facilitaría a los recién convertidos su paso a la nueva fe. Lo cierto es que, dentro del arte tequitqui, los indígenas hicieron suyo el estilo barroco: no son pocas las iglesias que son consideradas como obras maestras, maravillosas creaciones barrocas.

En la parte norte de la sierra de Puebla, existe un poblado llamado Chiguahapan, que fue fundado en 1527 y cuyos habitantes eran nahuas con una minoría de totonacos y otomíes. La fachada de este templo está considerada como una joya del barroco colonial indígena. Los estípites y los medallones están adornados por querubines y ángeles de negros cabellos y piel tostada, así como por frutas tropicales, plátanos, piñas y sandías. Sobre el blanco yeso,

la colorida decoración expresa la alegría por la vida de un pueblo que suma el color a sus manifestaciones religiosas.

Otra muestra eminente de este arte tequitqui barroco es la iglesia de Santa María Tonanzintla, localizada en el estado de Puebla, cuya fachada policromada es de excepcional belleza. Se suele decir de ella que es la capilla Sixtina del arte indígena mexicano. Su exuberante decoración está constituida esencialmente por cientos de ángeles envueltos en roleos que los resguardan.³

En el interior del templo, como lo escribió Francisco de la Maza, “el alma toda de un pueblo está plasmada en su decoración, lo más rica que pueda concebirse, y ese pueblo es el indígena, aún allí y entonces, no contaminado como raza, pues el indio del valle de Puebla sigue siendo ancestral, con la cultura de occidente sobrepuesta a su más íntimo ser prehispánico”.⁴ La capilla de Santa María Tonanzintla, conocida con su nombre azteca que quiere decir “Nuestra Madrecita”, es al mismo tiempo un santuario dedicado a la virgen María y la visión de un paraíso indígena, un *Tlálocan*, un cielo de Tláloc, dios de la lluvia; es decir, de la fecundidad de la naturaleza, llena de flores y de frutos, es un cielo-jardín, el lugar de la eterna abundancia. Es una iglesia sincrética; están santa María, los santos y los ángeles pero vistos en la imaginación indígena. Es el *Tlálocan* con vestiduras católicas y aun con religiosidad católica, pero teñida de trascendencias y realidades prehispánicas. En el aljamiado, la lengua española bien podía vestirse de caracteres árabes, aquí en Tonanzintla, son la Virgen, los santos y los ángeles los que a gusto evolucionan en el Tlálocan prehispánico y se visten de indios.

Así comprobamos que el tequitqui, con su doble aportación indígena y cristiana, expresa perfectamente la fusión de dos religiones que las circunstancias históricas facilitaron. Es la expresión de la convivencia y de la multiculturalidad.

El tequitqui, un mestizaje de mestizajes

Se ha visto cómo el mudéjar es esencialmente un arte mestizo, a la vez hispánico e islámico. Sin embargo, algunos críticos de arte han llegado a afirmar que el mudéjar es un mestizaje de mestizajes entre lo hispánico, que

³ Respecto de la iglesia de Santa María Tonanzintla y sus posibles interpretaciones, es fundamental el libro de Glockner, *op. cit.*

⁴ Francisco de la Maza. “Tonanzintla, paraíso”, en Glockner, *ibid.*, p. 31.

de por sí es producto de mestizajes anteriores –celtíberos, grecorromanos, fenicios, judíos y germánicos–, y lo musulmán y sus propios mestizajes –árabe, beréber, judío, egipcio y arameo–. En el arte mudéjar, resulta difícil precisar qué tanto es cristiano y qué tanto es musulmán. Lo que es evidente es que es una obra de creación que da cuenta de la gran complejidad histórica de la sociedad en que se desarrolló.

En el Nuevo Mundo, y especialmente en el caso de México, este mestizaje de mestizajes conoció todavía un grado más: los conventos, capillas e iglesias que se construyeron sobre todo en la primera mitad del siglo XVI, se caracterizan por un eclecticismo estilístico en el que lo gótico tardío y lo italiano se mezclaron con estructuras y adornos relacionados con el arte musulmán, heredado de Andalucía. Es decir, que se reprodujo el mestizaje propio del mudéjar, a lo cual se añadió la aportación indígena haciendo del tequitqui un supermestizaje o un mestizaje de mestizajes.

En México y otros países latinoamericanos va a pervivir la tradición artística hispanomusulmana que a partir de la ciudad de México va a difundirse por toda la Nueva España. Esta influencia se advierte en las cubiertas de madera, los artesonados de iglesias de la ciudad de México, como San Francisco, San Agustín, Santo Domingo, la Profesa. Iglesias de varios lugares lucen todavía magníficos artesonados, como San Francisco en Tlaxcala y otros en Cholula. La tradición mudéjar se nota también en edificios civiles como en la torre ochavada, llamada el Rollo de Tepeaca, en Puebla, o en la grandiosa fuente mudéjar de Chiapa de Corzo en Chiapas.⁵

Otra influencia musulmana se nota en las artesanías, como en la cerámica Puebla. También se pasó a México el arte de la taracea, que adorna muebles y arcones con incrustaciones de marfil o de otra materia. No se insiste mucho aquí acerca de este mudéjar mexicano y demás influencias islámicas en el arte, ya que nada tienen que ver –o casi nada– con la presencia morisca en el país. Sólo interesa aquí el mudéjar mexicano por la reinterpretación indígena que

⁵ Sigue siendo fundamental la obra de Manuel Toussaint. *Arte mudéjar en América*. México: Porrúa, 1946. En los últimos años se han publicado unas obras muy novedosas sobre el arte mudéjar iberoamericano. Pueden señalarse entre otros: Ignacio Henares y Roberto López Guzmán (eds.). *Mudéjar iberoamericano. Una expresión cultural de dos mundos*. Granada: Universidad de Granada, 1993; *El mudéjar iberoamericano. Del islam al Nuevo Mundo*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 1995; y más recientemente, Rafael López Guzmán (coord.). *Mudéjar hispano y americano. Itinerarios culturales mexicanos*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2006.

lo incluyen como un elemento más en sus obras que corresponden al arte tequitqui. Para ilustrarlo vamos a analizar como ejemplo el caso de la iglesia de Santiago en Angahuan, en el estado de Michoacán.

Se trata de una de las más interesantes iglesias construidas en México durante el siglo xvi. Es atractiva no tanto por su dimensión o la calidad de su arquitectura, sino por ser uno de los ejemplos más evidentes de la participación creativa de la mano de obra indígena. Probablemente esta iglesia se levantó en la década que va de 1560 a 1570, y por ciertas similitudes formales, se cree que fue la misma cuadrilla de canteros la que levantó la portada del hospital de Uruapan en la misma región de Michoacán.

En este tipo de obras puede constatarse el modo operativo de la “cultura de conquista”;⁶ es decir, que en esta iglesia se operó la transferencia de aportaciones arquitectónicas hispánicas a la par que intervino el genio creativo indígena. Llama mucho la atención la fachada de la iglesia. Se trata de una portada de arco de medio punto con sus jambas y dovelas totalmente decoradas. Tiene de abajo a arriba tres cuerpos sobrepuestos, de mayor a menor. Esos cuerpos están definidos y delimitados cada uno por un alfiz, adorno característico del arte musulmán, una línea que delimita un rectángulo, y cada encuadre tiene una línea de perlas. Alfiz y perlas permiten situar la obra en la historia del arte. El alfiz, como se señaló, es usado por los mudéjares y la guarda de perlas rescata la tradición del último gótico isabelino español.

Otros elementos decorativos llaman también la atención por ser de procedencia mudéjar: el panel de arriba está decorado de figuras geométricas, especialmente de rombos, tan famosos desde el arte islámico. El arco de este tercer cuerpo es además polilobulado, o sea de tradición mudéjar. Las ventanas también tienen sus características mudéjares; el lado izquierdo de la fachada enseña cuatro, dos arriba y dos abajo. Cada una está separada por su ajimez central. Las dos de arriba destacan aún más, ya que están adornadas con figuras geométricas y se observan en los arcos decoraciones vegetales como piñas y flores.

Es notable al mismo tiempo que todos los espacios están decorados y esta apretada decoración tiene motivos vegetales, característica común del mudéjar y el estilo plateresco, en los cuales todos los intersticios están deco-

⁶ Véase Campos y Cardaillac, *Indios y cristianos...*, pp. 350-355.

rados. Sin embargo, en el manejo de la decoración se aprecia la sensibilidad indígena. La densidad de sus ornamentos, su finura y sus motivos hacen que la fachada sea un ejemplo de lo que Toussaint llamó “el estilo textil”, prueba de la fuerte presencia indígena.

Es notable que en lugar preferencial, en el segundo cuerpo de la fachada, en el eje de la clave del arco, esté esculpida la figura del apóstol Santiago con sus atavíos de peregrino. En los pueblos indígenas pocas veces se le representa así, casi siempre el santo aparece montado a caballo. Este detalle permite reflexionar sobre un punto más; la mediación de los frailes evangelizadores que aportaron a los indígenas unos elementos culturales hispánicos que serían reelaborados: la original visión de Santiago al mismo tiempo que los elementos decorativos de la fachada, obtenidos de la historia del arte hispánico. A partir de estos elementos otorgados a los indígenas pudieron levantarse monumentos hechos a su manera. Esto es el tequitqui.

En Angahuan, el culto a Santiago fue introducido por los franciscanos; el cordón que delimitaba la parte baja de la fachada es la firma que solían dejar en las iglesias que construían en los pueblos indígenas. En el interior de la iglesia hay dos representaciones ecuestres del santo que son muy veneradas en este pueblo habitado por purépechas. Una está en lo alto del altar principal y la otra se encuentra sobre unas andas en el coro. Estas imágenes ponen también de manifiesto la mano indígena que las ha fabricado: los caballitos, de facciones un poco toscas, tienen un aire de inocencia y alegría, mientras que los respectivos jinetes, inexpresivos con relación a las monturas, tienen negras barbas y en sus ropas se pueden observar motivos vegetales que han sido bordados por los indígenas. La representación procesional destaca por su intenso colorido, como sucede muchas veces en la iconografía de los santos que existen en Michoacán.

III. EL SINCRETISMO: UN REFUGIO Y UNA DEFENSA

EL CASO DE LOS MORISCOS

Los libros plúmbeos

Al terminar la guerra de las Alpujarras, la comunidad morisca granadina vivía un momento histórico particularmente difícil para su pervivencia. La guerra, dura y sangrienta, los había diezmado. Su pertinaz resistencia que duró tres años (1568-1571) y la derrota final les había hecho tomar conciencia, esta vez de forma aguda, de su condición de vencidos. Los moriscos acabaron por comprobar la inutilidad de cualquier esfuerzo para intentar preservar las últimas huellas que les quedaban de su identidad islámica. El propósito de los poderes cristianos era muy claro: querían suprimir definitivamente sus estructuras sociales, culturales y religiosas; lo que significaba que los moriscos estaban tocando fondo.

Fue precisamente en este dramático momento cuando surgió entre ellos lo que el historiador arabista Luis Bernabé Pons llamó “la fantástica aventura intelectual”.¹ Aquello consistió en lanzarse contra viento y marea en el último intento de supervivencia.² Un puñado de moriscos, aunque sólo se conoce el nombre de Alonso del Castillo y Miguel de Luna, urdieron en la clandestinidad toda una trama destinada a vencer la hostilidad cristiana hacia el mundo arabo-islámico de los moriscos. Esta vez no se trataría de resistir

¹ Bernabé Pons, *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora...*, p. 80.

² Desarrolló esta idea hace ya más de treinta años el padre Darío Cabanelas en un artículo esencial acerca del tema “Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: Los libros plúmbeos de Granada”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. México, El Colegio de México, núm. xxx, 1981, pp. 335-358.

con las armas, sino de elaborar un ambicioso intento de resistencia cultural, infiltrando la doctrina musulmana en textos supuestamente cristianos. Para que este proyecto aparezca con toda claridad es necesario contar los hechos y comentarlos.³

Todo empezó en 1588 durante las obras de la nueva catedral de Granada, cuando al derribar la llamada Torre Vieja o Turpiana, el antiguo minarete de la mezquita, se descubrió entre los escombros una cajita que contenía un pergamino enrollado y un hueso, supuestamente una reliquia. El pergamino estaba escrito en latín, árabe y castellano. Una parte del escrito, según se podía leer, era de la autoría de San Cecilio, futuro patrono de la ciudad y su antiguo evangelizador. También llamó la atención una profecía de san Juan Evangelista, hasta ahora desconocida, que comentaba las persecuciones que padecerían los creyentes hasta el día del juicio final. El hallazgo suscitó el entusiasmo de muchas autoridades civiles y religiosas que hicieron traducir los textos. No obstante, algunos se negaban a autentificar el texto y la reliquia, teniéndolos por patraña.

El debate se acentuó cuando siete años más tarde se dio otro hallazgo extraordinario, esta vez en la colina de Valparaíso que se eleva en Granada frente a las laderas del Generalife. En la colina, hoy llamada Sacromonte, se descubrió una lámina plúmbea grabada con caracteres árabes que indicó después de ser traducida que allí un tal Mesitón sufrió el martirio y fue enterrado en el lugar. Así se multiplicaron con un ritmo acelerado los hallazgos, tanto de planchas escritas como de supuestas reliquias martiriales. En total fueron 22 libros plúmbeos los que salieron a la luz. Ni qué decir que el entusiasmo de unos creció al informarse del contenido de esos libros recibidos como una nueva revelación sobre la primitiva Granada cristiana, mientras que los otros, escépticos, interpretaban el fenómeno con una mirada muy crítica.

¿Qué decían los moriscos de todo eso? Ellos parecían ser los grandes favorecidos por todo este revuelo. En efecto, el texto de las láminas que se dio a conocer presentaba una especie de credo cristiano que podría ser aceptado tanto por los moriscos como por los cristianos viejos. Allí se desarrollaban

³ Desde los estudios precursores del padre Cabanelas y de Miguel José Hagerty aparecieron estos últimos años obras muy valiosas sobre el tema, entre ellas se destaca el volumen dirigido por Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds). *¿La historia inventada?: Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*. Granada: El Legado Andaluzí, 2008.

los puntos comunes que podían acercar a unos y otros fieles de dos religiones monoteístas en las cuales se menciona a Cristo y a la virgen María. En cuanto a lo que separaba al islam y al cristianismo se callaba o se exponía de manera ambigua. Por ejemplo, cuando se hablaba de Jesús no se le mencionaba como hijo de Dios, sino como espíritu de Dios (*Ruh Allah*, dice el Corán). También en los libros, soltando prendas, se admitía la supremacía del Papa, la doctrina de la Inmaculada Concepción de la Virgen y la venida del apóstol Santiago a España.

Resulta evidente que algunos episodios comentados en esos textos redundaban en beneficio de los moriscos. Se comentaba, por ejemplo, que tras la crucifixión de Jesús, Dios manifestó su preferencia por los árabes en detrimento de los judíos, ya que, en efecto, eligió la lengua árabe como vehículo de la revelación final, constituida precisamente por estos libros. Además se profetizaba que estaba cerca la fecha de la reunión de un último concilio que se celebraría en Chipre, seguida por la llegada de una época mesiánica para los moriscos. Entonces sí, todos reconocerían la gran dignidad de la raza morisca. También anunciaban las láminas del Sacromonte otro texto por venir: una “Verdad o verificación del Evangelio”.

Proclamación de una identidad morisca renovada y reconocida, afirmación de la gran dignidad de la lengua árabe, son los pilares que sostienen esta obra dada a conocer en los libros plúmbeos. Esto que significa que los actores moriscos intentaron elaborar un sincretismo doctrinal destinado a acercar las dos comunidades granadinas enfrentadas después de la guerra de las Alpujarras; a pesar de ello este enorme esfuerzo llegó demasiado tarde y no pudo cambiar el curso de los acontecimientos.

El evangelio de Bernabé

Entre los temas polémicos de los moriscos, uno de los que se repetían con mayor frecuencia era el que se refiere al papel de la Iglesia católica en la transmisión del mensaje evangélico. Se acusaba en dichos textos a la Iglesia, y más concretamente a los papas, de haber falsificado conscientemente los evangelios para engañar a sus fieles.⁴ Decían los moriscos que “la ley mosaica”

⁴ Se desarrolla este tema en Cardaillac, *Moriscos y Cristianos...*, cap. VIII, “La Iglesia, tema polémico”, pp. 279-312.

presentaba a un Dios único y por lo tanto antitrinitario y que también prohibía el culto a los ídolos, es decir, a las imágenes. Según los moriscos, los papas actuaban como les placía con las fuentes evangélicas, con el dogma, los principios morales y las prácticas del culto “de manera que todo cuanto oy ay y sigue la cristiandad es compuesto”.⁵

Los moriscos pasaron revista a los distintos sacramentos y establecieron que cada uno de ellos era hechura de la Iglesia, en violación de los textos evangélicos. Por ejemplo, acerca del bautismo, un polemista morisco escribió que tal y como lo practicaban los cristianos no era evangélico, ya que Cristo le había dado otra finalidad. El instigador de este sacramento habría sido el papa Pío I, “natural de Aquileya, el cual el año de 194 compuso todas las ceremonias de su bautismo de modo que oy lo tienen derogado del fin y orden en que el evangélico Mesías y sus discípulos lo enseñaron y encomendaron”.⁶ Para probar su afirmación el polemista se entregó a una crítica interna de la Biblia: observó que en tanto los Hechos de los Apóstoles como en las Epístolas no hay mención alguna de un bautismo administrado en nombre de la Trinidad. Esto demuestra que el versículo del último capítulo del Evangelio de San Mateo, en el cual basan los cristianos su creencia en la Trinidad y en la institución del bautismo, es un puro invento de la Iglesia, “impuesto y concertado y corrompido por los papas”.⁷

Con el denominado Evangelio de San Bernabé, los moriscos dieron a la polémica anticristiana una potencialidad teológica inusitada al presentar precisamente un texto evangélico que sería irrefutable, si se admitía su autenticidad. En efecto, según la expresiva formulación de quien lo publicó y lo comentó hace unos años, el profesor Luis F. Bernabé Pons, se trata de “un evangélico islámico español”. Es decir que, según la perspectiva morisca, se trataba del texto original del mensaje de Cristo, por fortuna conservado en la forma primitiva antes de que lo corrompieran los papas.⁸

⁵ BNM, ms 9067, f. 196 v.

⁶ BNM, ms 9655, f. 16 r.

⁷ *Idem.*

⁸ Las dos principales publicaciones de Luis F. Bernabé Pons acerca del tema son: *El evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*. Alicante: Universidad de Alicante, 1995 y *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*. Granada: Universidad de Granada-Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1998.

Los críticos, especialmente Mikel de Epalza⁹ y Luis Bernabé, han podido establecer mediante sus investigaciones, el medio intelectual al que pertenecía la obra: el medio hispano morisco en el exilio y la comunidad morisca granadina. Es probable, en efecto, que el hallazgo de la Torre Turpiana y los libros plúmbeos del Sacromonte granadino se encuentren en el origen intelectual y material del Evangelio de Bernabé. Tanto los libros plúmbeos como el evangelio corresponden a una voluntad de autoidentificación, aunque el evangelio, siendo más tardío que las tablas, posee una carga de argumentos polémicos ausentes o menos aparentes que en el texto anterior. El Evangelio de Bernabé sería desde esta perspectiva “no un argumento de esa polémica, sino la respuesta definitiva de ella”.¹⁰ Los argumentos aducidos por Mikel de Epalza y Luis F. Bernabé Pons son muy convincentes: se trata de un texto acorde con el islam, compuesto por un autor morisco de la expulsión, tal vez en Túnez. Un argumento de peso es que la primera referencia a éste la hizo un morisco toledano exiliado en Túnez en un texto de 1634.

Para ser completo hay que señalar que en los países islámicos continúan las ediciones de este texto que se considera como auténtico; es el caso de Egipto y de Pakistán, donde fue impreso por un alto cargo del Consejo Islámico paquistaní. En su introducción, el editor acepta su autenticidad y lo presenta como el verdadero evangelio.¹¹

⁹ Mikel de Epalza expuso sus puntos de vista en tres artículos: “Sobre un posible autor español del Evangelio de Bernabé”. *Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*. Granada, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, núm. 2, vol. 28, 1963, pp. 479-491; “Le milieu hispano-morisque de l'évangile islamisant de Barnabé (xvie –xvii e siècles)”. *Islamochristiana*. Roma, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, núm. 8, 1982, pp. 159-183; “Études hispaniques actuelles sur l'évangile islamisant de Barnabé”. *Al-Masâq*. Leeds, Universidad de Leeds, Departamento de Estudios Arábigos Modernos, núm. 1, 1988, pp. 33-38.

¹⁰ Bernabé Pons, *El Evangelio de Bernabé...*, p. 16.

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

De Santiago Matamoros a Santiago Mataindios

En España, la figura de Santiago evolucionó en el contexto guerrero propio al ambiente histórico del país, muy diferente del contexto europeo. Apareció una nueva visión del santo como protector de Hispania, a partir esencialmente de dos obras: el *Brevarium apostolorum*, de finales del siglo VI, que atribuye por primera vez a Santiago la evangelización de España, y el *Comentario al Apocalipsis* del beato de Liébana, en el cual, el apóstol aparece como un verdadero soldado de Dios. Según un pasaje de la obra “los ojos del caballo blanco que monta Santiago son llamas de fuego y de su boca sale una espada afilada para herir con ella a los enemigos”.¹² Los cronistas mencionan que en su lucha santa contra los musulmanes, los cristianos creían verlo encabezar en persona sus tropas. Iban siempre hacia la victoria invocándole con el famoso grito de “¡Santiago y cierra España!”.

El apóstol se deja ver por primera vez pocos años después del hallazgo de su cuerpo, en la mítica batalla de Clavijo en 844, allá por los campos de Calahorra. En aquella circunstancia bajó el santo del cielo para combatir al lado del ejército cristiano de Ramiro I, contra las huestes infieles mandadas por Abd al Rahman II. No dejó de aparecer en todos los grandes momentos de la reconquista; aquel Santiago marcial, guerrero e invicto, dirigía una guerra santa de exterminio contra los musulmanes. En los años siguientes aparecería en varias ocasiones: en Simancas en 939, en Coimbra en 1064, en Ourique en 1139, en Las Navas de Tolosa en 1212, en el Salado en 1340 y en unas veinte circunstancias más.

Frente al *Yihad* o guerra santa del islam, la cruzada cristiana está representada por Santiago. En 1140, el autor del *Poema del Cid* expresó esta oposición al islam mediante el santo: “Los moros llaman Mafomat e los cristianos Santi Yagüe”. Los cristianos tenían a su lado una presencia sobrenatural a la que podrían invocar en el momento de las batallas. No dudaban que sería el santo el protagonista determinante.

¹² Véase Cardaillac, *Santiago apóstol...*, p. 24.

Con el descubrimiento de América las circunstancias cambiaron, al mismo tiempo que el marco geográfico tenía una nueva dimensión, ya que se extendía ahora por todo un nuevo continente. Entonces se produjo, en tiempos de la conquista y de la colonización, un enorme traslado de valores. El mito del Apóstol que combatía al lado de los españoles pasó desde las islas del Caribe a México, a Perú y otras partes descubiertas. Aquel mismo que había favorecido a los castellanos en los siglos medievales, ya no perseguía a los musulmanes, sino a los indios.

Así, los conquistadores tomaron ahora el relevo de los que, en la Edad Media, animados por un espíritu de cruzada, pretendían llevar a su término la reconquista: según ellos, los indígenas eran nuevos infieles que había que dominar y evangelizar. Cortés atacaba a los indígenas con el grito de “Santiago y a ellos”.

Los relatos de la conquista se situaron en la tradición medieval. Los autores de las “historias verdaderas” se relacionaron a menudo con el género épico; muy particularmente en los relatos de las batallas de Francisco López de Gómara o de Bernal Díaz del Castillo. Siempre se trataba de combates desiguales en los que la relación de fuerzas nunca estaba a favor de los castellanos. Frente a tales circunstancias, éstos tendrían que demostrar todo su valor y ardor en el combate. Bien sabían además que podían contar con el socorro celeste. Muchos relatos empiezan con frases del tipo: “Y después de encomendarnos a Dios y a santa María muy de corazón e invocando el nombre de Santiago...”; al terminar el combate daban gracias a Dios, a la Virgen y al “señor Santiago que ciertamente nos ayudaba”.

En el inicio de la conquista de México, el primer beneficiario de las apariciones fue Hernán Cortés. En el curso de la primera batalla que sus tropas mantuvieron contra los tabasqueños, en Centla, 1519, apareció un misterioso caballero que comunicaba a los soldados su ardor combativo y que causaba muchos daños a las filas del adversario, proporcionando así la victoria a los españoles. Unas trece veces se apareció a los españoles, según los cronistas, ayudándolos a vencer la idolatría de los indígenas.

Santiago en Colombia, Perú y Chile

Además de Nueva España y Guatemala, otros tres países recibieron la supuesta visita del apóstol: Colombia en una ocasión, 1536; Perú dos veces, 1533 y 1536; y también Chile en 1626.

Para Colombia, el cronista Herrera refirió la aparición con todos sus elementos característicos y tradicionales. El momento en que se produjo fue de gran peligro y la victoria doble, ya que los testigos del prodigio pertenecían a los dos bandos contrincantes. Cuando el capitán Francisco César exploraba la provincia de Cartagena, llegando al valle de Goaca al frente de 63 españoles, tuvo que enfrentarse a veinte mil indios. Sólo podía contar con la ayuda del cielo para compensar la inferioridad numérica. Esto fue lo que sucedió: “afirmaron los unos y los otros que vieron una celestial visión que favorecía a los cristianos que, según ellos certificaron, era el bienaventurado apóstol Santiago, patrón y abogado de la Corona de Castilla y de León, y de todos los demás reinos de España”.¹³

El mismo cronista Herrera contó las apariciones de Santiago en Perú, cerca del río de Jauja: “los españoles estaban espantados de la ferocidad de sus enemigos y afirman haber visto en el aire un caballero, con la espada en la mano, en un caballo blanco que les perseguía y aterrorizaba, que los castellanos tienen por su patrón, el bienaventurado apóstol Santiago”.¹⁴

La segunda aparición peruana se produjo en un escenario muy diferente; tuvo lugar en el Cuzco y dos célebres cronistas la refieren: el Inca Garcilaso de la Vega y el indio Guamán Poma de Ayala. En Perú, al grito de “¡Santiago!”, Francisco Pizarro junto con cuatro hombres se apoderó del inca Atahualpa. Sin embargo, en la altiplanicie peruana los conquistadores conocieron un lance de gran aprieto cuando fueron sitiados en el Cuzco por una multitud de indios mandados por Manco Inca. Tuvieron que resistir un cerco de ocho meses. Ya sin esperanza de socorro humano, les dio valor la visión del apóstol, montado en su caballo blanco y blandiendo su espada flamígera. El inca Garcilaso de la Vega precisó que “lo vieron ellos y los yndios” y añadió: “Con lo cual los españoles se esforzaron, y pelearon de nuevo y mataron

¹³ Rafael Heliodoro Valle. *Santiago en América*. México: Gobierno de Querétaro, 1996, p. 30.

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

innumerables enemigos, sin que pudiesen defenderse, y los indios se acobardaron de manera que huyeron a más no poder, y desampararon la pelea”.¹⁵

Pedro Cieza de León, por su parte, afirmó que los indios “veían algunas veces cuando andaban peleando con los españoles, que junto a ellos andaba una figura celestial que en ellos hacía gran daño”. El cronista Pedro Pizarro, primo hermano del conquistador de Perú, fue más preciso todavía. Aseguró que vio nítidamente en el cielo al apóstol Santiago a caballo, peleando por los españoles, con cuyo auxilio pudieron éstos vencer a los indios.¹⁶

También en Chile se apareció Santiago en el momento que más lo necesitaban los españoles cuando luchaban contra los indígenas sublevados. En 1626 el maestro de campo don Diego Flores de León hizo extender un acta notarial para dar fe de cómo venció a siete mil indios chilenos con sólo 260 españoles, gracias al Apóstol.¹⁷

Cómo Santiago se hizo morisco e indio

Por lo que acaba de exponerse, bien parece que hay una incompatibilidad total entre Santiago y las comunidades moriscas e indias y, sin embargo, varios son los testimonios que prueban que unas y otras adoptaron al santo. Es un caso extraordinario de sincretismo que merece estudiarse. Es importante precisar en los dos casos las circunstancias históricas que lo permitieron y los mecanismos gracias a los cuales se pudo realizar tal adopción, particularmente el caso de los indios.

La conquista dejó a los indios en situación de orfandad. Los dioses en que más confiaban acababan de ser vencidos por otros venidos del mar. Los nativos vieron desde el principio a Santiago como un dios: para ellos era el gran factor de la victoria española. Sólo pudo vencerlos una fuerza sobrenatural, superior a sus dioses y que por eso participaba de la naturaleza divina.

¹⁵ *Ibid.*, p. 28.

¹⁶ *Ibid.*, p. 130.

¹⁷ Cit. por Castro, *op. cit.*, p. 165. El mismo autor cita algunas apariciones más en otros continentes: en 1639, el marqués de Flores-Dávila derrotó en Orán a todo el ejército de Abdalcáder con 500 españoles, gracias a la ayuda de “un jinete vestido de colete blanco, armado de lanza y adarga sobre un caballo”.

En México

Fray Antonio de Remesal en su *Historia general de las Indias occidentales* explicó esta deificación de Santiago por los indios. Comenta que los españoles solían llevar consigo en sus campañas un retablo que, de ordinario, representaba al apóstol Santiago a caballo, peleando con los moros, montado en su caballo blanco. Estaba pintado tal como apareció al rey, en la batalla de Clavijo. Antes de emprender el combate, los españoles “le hacían mil muestras de devoción, llegando a él los rosarios, las espadas, los sombreros y besando las esquinas del lienzo”.¹⁸ Cuando atacaban el capitán invocaba al santo con gritos de tipo: “¡Santiago, y a ellos!”.

Concluía el cronista: “De esta veneración, entendieron los indios que aquella imagen era el dios de los españoles, y como lo veían armado, a caballo con espada ensangrentada en alto y hombres muertos en el campo, teníanle por dios muy valiente”. Tal era el punto de vista de los indios que combatían al lado de los españoles, pero los adversarios en su turno, ya vencidos, se enteraban del porqué de su derrota: “Corría la voz a los enemigos y todo se hacía bien y Santiago a caballo y armado era el Dios de los cristianos”. No podían olvidarse totalmente de sus creencias antiguas: aceptaron a Cristo y a sus santos estableciendo un paralelismo con sus dioses principales.

En este caso, el sincretismo consistió en levantar el nuevo culto sobre el zócalo de las antiguas creencias. Según los lugares, el acercamiento de deidades y de santos puede ser polisémico, según las devociones locales. En Guanajuato y Querétaro, los concheros y nahuas saludan al empezar su danza al “Señor de los cuatro vientos”, Santiago, al cual asimilan a Ehécatl-Quetzalcoatl, dios del viento. Otras veces Santiago será el sustituto de Tláloc, dios de la lluvia; no obstante, en la mayoría de los lugares, Santiago ocupa el lugar de Huitzilopochtli.

Que Santiago pueda ser asimilado al dios del viento y de la lluvia es muy fácil para quien tiene el apodo de Hijo del Trueno. En las leyendas jacobeanas, que recientemente fueron recogidas en las comunidades indígenas, el rayo y el

¹⁸ Antonio de Remesal. *Historia general de las Indias Occidentales y particularmente de Chiapas y Guatemala*. Madrid: BAE, 1964, p. 422.

agua son dos elementos recurrentes.¹⁹ También Santiago heredó los poderes de Huitzilopochtli, el dios de la guerra; es decir, otro hecho paradójico, ya que el santo, a nombre de quien los nativos habían sido vencidos, se convirtió en uno de sus santos más venerados. Todo pasó como si ya huérfanos de sus dioses, los indígenas hubieran reconocido la supremacía de quien había logrado vencer a su divinidad protectora, el dios de la guerra.

El caso de Santiago es particularmente interesante e ilustrativo: muestra cómo el culto vino a ser nueva reactualización de los mitos indígenas, a partir de algunos elementos simbólicos que relacionaban dioses con santos. Como lo escribió Serge Gruzinski: “Los espacios del ídolo y del santo se cruzan y se imbrican constantemente”.²⁰ Pero para comprender por qué tal asimilación fue posible, hay que observar cuáles fueron los elementos simbólicos comunes que facilitaron el paso de un culto a otro. En efecto, tres son los elementos que constituyen la representación iconográfica de Santiago: el santo, el caballo y el moro pisoteado. Esos tres elementos fueron reinterpretados.

Cada uno de ellos encajó perfectamente en conceptos prehispánicos, lo que facilitó la **integración del santo en este sustrato. Santiago, como Huitzilopochtli**, fue un fuerte guerrero; su brillante espada, a la cual en algunas imágenes se le da una forma ondulada, se asemeja al báculo que según el Códice Ramírez llevaba el dios en su mano derecha, “labrado a manera de culebra todo azul y ondulado”, y al que en el Códice Florentino se le da el nombre de Serpiente de fuego. Fue precisamente esta arma mortal la que empleó Huitzilopochtli para destrozarse a su hermana Coyolxauhqui, la luna.

Aquello introduce el segundo elemento de contacto con la mitología del mundo prehispánico: los cuerpos de los moros pisoteados por el caballo que muchas veces aparecen desmembrados y degollados. Estas representaciones recuerdan el trozado cuerpo de la Luna, una representación que era muy conocida y frecuente. En México, el elemento sangriento era importante: el moro sacrificado representaba aquí al honrado enemigo (muchas veces venerado, como en Puebla, donde lo llaman Cipriano) cuya sangre vertida había sido ofrecida para que siguiera la buena marcha del universo.

¹⁹ Véase Araceli Campos Moreno. *Lo que de Santiago se sigue contando. Leyendas del apóstol Santiago en México*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2007.

²⁰ Serge Gruzinski. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: FCE, 1994, p. 135.

El tercer elemento es el caballo, el cual, a pesar de ser de origen hispánico, se integró perfectamente en el sustrato prehispánico. Por una parte, en la mentalidad de las sociedades prehispánicas del México central y occidental se apreciaban los grandes y feroces animales como los jaguares o las enormes serpientes dentadas, que eran vistos como agentes importantes del poder y la autoridad divina. Entonces, descubrir el caballo junto con su jinete, formando una pareja íntimamente unida, fue para el indígena cosa de maravilla y de espanto. El caballo alcanzaba a matar más con su boca y sus pies que el jinete con su espada. Este era el gran enemigo que describían también como un gran venado armado con crines.

Por otra parte, entre los indígenas existía la creencia en el nagualismo, según el cual los dioses y ciertos hombres, como jefes y sacerdotes, tenían la capacidad de transformarse en animales, lo que les permitía **vencer a sus enemigos**, tener información de su entorno, proteger a su comunidad, etc. Los evangelizadores desde el siglo XVII se quejaron de esas supersticiones de los indígenas que les hacían preferir los santos acompañados con animales y rendir culto tanto a los animales como a los santos. Efectivamente, en el caso de Santiago, el caballo era visto como el nagual del santo, es decir, un duplicado que a veces recibía **tanta veneración como él**. En Chalco, una **cofradía de Santiago** le llevan con cierta periodicidad su ración de alfalfa, y en Tlajomulco, cerca de Guadalajara, le ofrecen a modo de exvotos, caballitos de todos los colores y de todos los materiales.

En Perú

En el caso de Perú es interesante analizar la visión que ahí tuvieron los indios del apóstol. En el mito se introdujeron elementos secundarios que lo particularizaron. La espada del santo “parecía relámpago según el resplandor que echaba de sí”. No es una sencilla metáfora sino un elemento predominante en la percepción de Santiago. El Inca Garcilaso de la Vega desarrolló así su descripción: “Los indios se espantaron de ver al nuevo caballero, y unos a otros decían: ¿Quién es aquel *Viracocha* que tiene la *yllapa* en la mano?, que significa relámpago, trueno y rayo”.²¹ Por esta frase se observa la transformación de Santiago, quien ya no era sencillo mensajero de Dios, sino que fue recibido

²¹ *Ibid.*, 28.

en el panteón de la tradición incaica como un dios más. Gracias a la visión de la espada-relámpago, Santiago se transformó en el dios que intervino en el mundo del hombre, protector para unos, causa de espanto para otros.

La transformación se debió al paralelismo con el trueno que llevó a la identificación de uno con el otro: ya era *Viracocha*. Esta palabra utilizada en quechua y aymara ocupa el espacio semántico del héroe. *Viracocha* es el antepasado ilustre de los incas, capaz de revestirse con los rasgos de un dios. Es hacedor del mundo; “aquel *Viracocha* lleva la *yllapa* en la mano”. Después del sol, los incas veneraban y adoraban al trueno y le ofrecían diversos sacrificios.

El indio Guamán Poma de Ayala, en su libro, hizo una presentación idéntica de la intervención de Santiago: “En la ciudad de Cuzco dicen que lo vieron a vista de ojos que bajó el señor Santiago con un trueno muy grande, como rayo cayó del cielo a la fortaleza del Inca [...] y desde entonces al rayo le dicen Santiago porque el santo cayó en tierra como rayo *yllapa*”.²²

Un cronista del siglo XVII, Pablo José de Arriaga, trató de explicar la asimilación de Santiago con el trueno. Se basó en la apelación que en el Evangelio Cristo dio a Santiago y a su hermano Juan: “Boanerges”; o sea, hijos del trueno. La predicación de los misioneros seguramente ayudó a la identificación.

Su segunda explicación fue la siguiente: “Que en las guerras que tenían los españoles, cuando querían disparar los arcabuces, que los indios llamaban *yllapa* o rayo, apellidaban primero ‘Santiago, Santiago’”.²³ Así los incas, primero, asimilaron el tronar de los cañones y el relámpago de la deflagración con el “Santiago” gritado por los soldados. Y en un segundo tiempo, se produjo la asimilación de Santiago con el trueno del cielo. Estamos frente a un proceso mítico, ideológico, de sublimación.

Finalmente, como resultado de la identificación de Santiago con *Yllapa*, el nombre del santo patrón de España quedó prohibido en el calendario católico para uso de los indígenas. Así lo decretó el Tercer Concilio Peruano de 1584, para evitar “supersticiones indígenas”.²⁴

²² *Ibid.*, pp. 28-29.

²³ *Ibid.*, p. 29.

²⁴ Véase Pierre Duviols. *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*. México: UNAM, 1977, p. 300; del mismo autor “Santiago Illapa, un cas de syncrétisme religieux”. *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*. Sevilla: 1964; además Emilio Choy. “De Santiago Matamoros a Santiago mata-indios”. *Revista del Museo Nacional*. Lima, Museo Nacional de Lima, núm. 27, 1958, pp. 195-272.

Cualquiera que haya sido el proceso de asimilación, el resultado fue que frente a Santiago los incas manifestaron gran veneración y mucho miedo. El culto al santo en los Andes fue y es todavía muy grande. En 1651 se proclamó a Santiago patrón del Cuzco junto con la Purísima. En la actualidad, el novelista peruano Emilio Romero escribió al respecto: “Es verdad que no falta la imagen de Santiago, el apóstol, en ninguna iglesia serrana. Pero la devoción a Santiago es devoción de temor y de miedo”.²⁵

El nuevo papel sincrético y reconciliador de Santiago

Entre los moriscos

Que Santiago, a un nivel popular, haya sido adoptado por las aljamas moriscas es un hecho evidente. En cuanto a testimonios puede citarse el de fray Diego de Haedo, quien en su obra *Topografía e historia general de Argel*, al referirse a los moriscos emigrados a Argel en el inicio del siglo XVII, escribió: “Tienen por santos algunos de los que nosotros christianos tenemos y honramos por santos, y particularmente los apóstoles, y los llaman morabutos y porfían que fueron moros y dicen que el apóstol Santiago se llamó Ali”.²⁶

Pero lo que más interesa aquí es señalar que el apóstol fue recuperado por los intelectuales moriscos. En efecto, en los libros plúmbeos del Sacromonte que se descubrieron en Granada entre 1588 y 1599, Santiago es protagonista por su papel en la transmisión del mensaje evangélico, puesto que aparece como un eslabón importante entre todos los adoradores de Dios. Él es judío y tiene discípulos árabes y se expresa en la lengua sagrada de la tradición islámica.

Ha recibido el mensaje de su maestro Jesús: representa la unión entre estos primeros siglos del cristianismo y el tiempo que se vivía en Granada a finales del siglo XVI. Él transmitió el mensaje que había sido escondido en el suelo español y que ahora se revelaba. Tal fue una manera ambigua para los autores conocedores del islam, de escribir con suprema habilidad un texto

²⁵ Valle, *op. cit.*, p. 73.

²⁶ Este punto se desarrolla con más pormenores en la ponencia “Cómo en la Península, el Santiago español se hizo Morisco”. *Congreso Internacional Los Moriscos: Historia de una Minoría*. Granada, 13-16 de mayo de 2009.

que demostraba que entre una y otra revelación no había ninguna oposición sino complementariedad y continuidad.

Dicho aspecto, en esencia, fue una reivindicación de la hispanidad de los moriscos.²⁷ Eran los descendientes de esos primeros evangelizadores de España, discípulos de Santiago, quienes ahora recibían como los demás granadinos un suplemento de la revelación. Eran cristianos entre los cristianos y, sobre todo, como el gran Santiago, profundos adoradores de Dios, receptores de la globalidad de su mensaje.

Haber dado a Santiago un papel tan importante en los libros plúmbeos fue seguramente la idea más genial que pudieron tener sus autores. En ellos presentaban una visión del apóstol muy elaborada y coherente.

Entre los indígenas

En el Nuevo Mundo, Santiago guerrero a caballo fue una de las devociones hispanas más representadas. Tenía un antecedente en la tradición española del Santiago Matamoros, pero al paso de los años perdió su carácter agresivo, transformándose en el eslabón entre españoles e indígenas.

Tal vez la más famosa de esas representaciones sea el óleo sobre tela del siglo XVIII que posee el Museo de las Culturas de Oaxaca. En ella, Santiago a caballo encabeza las tropas cristianas. Mantiene en su mano derecha un pendón colorado con la imagen de Cristo crucificado. Lleva la gran capa blanca estampada con la cruz de Santiago, que portaba el maestre de la orden del mismo nombre. Luce un hermoso sombrero adornado de multicolores plumas, como si fuera el general de las tropas. Un nimbo, alrededor de su cabeza, precisa bien que se trata del santo. Montado en un caballo lujosamente enjaezado ejerce su poder de persecución tanto sobre Moctezuma y los suyos, como sobre Cortés y su ejército. Cortés, vestido con armadura, enseña en su mano derecha la espada desenvainada y en la izquierda una cruz. Parece que

²⁷ Hay que señalar que hubo también entre los cristianos viejos una corriente que reivindicó la hispanidad de los moriscos. En el segundo volumen (1604) de *Las guerras civiles de Granada*, relataba Ginés Pérez de Hita varios lances de la guerra en la que él mismo participó. Para él, el conflicto resultó ser una guerra civil entre hermanos “de Christianos contra Christianos, y todos dentro de una ciudad y un reyno”. Señalaba los casos en que los rebeldes moriscos actuaron con heroísmo, mientras los españoles se comportaban con violencia y codicia. Para más detalles véase Henry Kamen. *Los desheredados*. Madrid: Aguilar, 2007, p. 80.

unos y otros están presenciando la aparición del apóstol, quien finalmente se impone a los dos campos. Aquí actúa Santiago como pacificador que reúne bajo la bandera de Cristo a los cristianos viejos y a los nuevos que reciben el mensaje de la fe.

Conclusión acerca de la apropiación de Santiago por unos y otros

Para concluir este capítulo, es necesario introducir aquí algunos matices en este fenómeno de la apropiación de Santiago por moriscos e indios. La apropiación del santo por los moriscos se debió a su aculturación. Lo adoptaron junto con otros santos cristianos transformándolos en santones musulmanes, aquello fue posible en el momento en que su cultura musulmana, por el hecho de su larga presencia entre los cristianos, no era más que un hecho sociológico. En el ámbito popular guardaban un recuerdo borroso de las antiguas creencias y prácticas, y la contaminación entre las dos sociedades y las dos religiones se facilitaba por esos contactos circunstanciales.

Sin embargo, la adopción de Santiago por los intelectuales moriscos, los que imaginaron la treta de los libros plúmbeos, respondía a otras circunstancias y tenía otra intención. Bien sabían los autores de esos textos la veneración que tenían los españoles de la época a Santiago, de modo que apropiárselo era crear un puente con ellos. Con esta finalidad dieron al apóstol un papel preeminente en la transmisión del nuevo mensaje evangélico revelado en Granada.

Los indios, por su parte, al apropiarse del santo lo hicieron parecido a ellos mismos; se acercaron a él con mucha familiaridad, como si el santo se hubiera cambiado de campo. En las representaciones que hacían de él se expresaba a la vez lo más recóndito de su ser indio –trasponiendo símbolos de su antigua mitología, como se ha visto– y representaciones hispánicas asumidas. Al fin y al cabo, la adaptación de Santiago fue para ellos una de las facetas de la cultura de conquista. La descripción reciente de una de esas representaciones de Santiago pueden leerse desde esta perspectiva:

Espadas de plata y punteras de lo mismo, para que pueda pinchar a gusto a sus enemigos; celadas o yelmos con morriones emplumados que no diferían mucho de los cuapilolli o penachos, sobre todo en el significado de valor; capa

riquísima, escudo, lanza, estandarte y espada, a veces machete o bien la macana, que era más conocida por los antiguos combatientes como “águila” y “jaguar”. Petos, espaldares, paños, guanteletes, ínfulas, esclavinas, junto a los atuendos aborígenes: morrión de plumas finas, que eran lo más cotizado en estas culturas. Su espada equivalía a la filosa macana de navajas de obsidiana; su *chimalli* a la adarga...

Se tiene con esto, una vez más, el modo operativo de dicha cultura de conquista, en la cual se aunaba el programa artístico español con la participación creativa de la mano de obra indígena.

CONCLUSIONES.
LOS DESHEREDADOS DE LA HISTORIA

I. EL PODER ESCRIBE LA HISTORIA: MORISCOS E INDIOS NO TIENEN HISTORIA

El historiador Antonio Domínguez Ortiz afirma que “los moriscos no tienen historia” en el sentido en que la historia supone la existencia de un grupo humano en evolución,¹ lo cual no se dio en esta minoría que, después de su conversión forzada y mediante mil peripecias, formó un bloque frente a la comunidad mayoritaria en búsqueda de su personalidad. Así, y de nuevo citando a Domínguez Ortiz, “el método histórico no nos sirve, y hay que recurrir al sociológico”.²

En efecto, es el poder el que escribe la historia; mientras los moriscos se apartaban cada vez más de la sociedad dominante: para ellos esta actitud llegó a ser una estrategia de defensa. Cervantes, en una página célebre de su novela el *Coloquio de los perros*, haciéndose el portavoz de la opinión pública, reprochaba precisamente a los moriscos de no participar de los ideales de Castilla. Escribió: “Por maravilla se hallará entre tantos uno que crea derechamente en la sagrada ley cristiana”. Y en seguida desarrolló esta idea según la cual los moriscos estaban apartados de los ideales que hacían una nación: no se volvían frailes, no participan en las empresas guerreras o marítimas, ahorran todo lo que podían y su dinero no fructificaba a favor del país, se multiplican más que los cristianos viejos para dominarlos, entre muchos otros.

Cuando los persiguió la Inquisición, los moriscos se encerraron todavía más en sí mismos, en su sociedad semisecreta; es decir, lejos de sus perseguidores. Como lo escribe Rafael Carrasco: “Los moriscos, entorno a sus alfaquís,

¹ Antonio Domínguez Ortiz. “Notas para una sociología de los moriscos”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Tomo XI, fasc. 1, 1992, pp. 39-54.

² *Idem*.

beneficiándose de la indiferencia interesada de los señores, intentaron resistir. Intentaron fortalecer las conciencias y cimientan la cohesión de las aljamas para evitar la destrucción de las familias”.³

En su aislamiento no les quedaba otra solución más que la de inventarse otra sociedad mítica en la que ellos también podrían desarrollar su visión del mundo y sus ideales, y por qué no, asociándose con los cristianos. Visión atípica, es verdad, pero que algunos intelectuales moriscos, como se analizó ya en el capítulo correspondiente, intentaron fraguar en vísperas de la expulsión. Tal fue la historia inventada, un intento que dio origen a los libros plúmbeos y al legado sacromontano.⁴

Y, ¿qué decir del choque de culturas que representó la llegada de los españoles al Nuevo Mundo? En Nueva España, desde el inicio, se creó una obra de destrucción: los frailes se mostraron convencidos de que sería imposible atraer a aquellos pueblos hacia la fe que ellos predicaban si los viejos ídolos continuaban sin ser destruidos. Para ellos, el ídolo no era otra cosa que la personificación del demonio.

Esta obra se inició con la llegada de Hernán Cortés y luego, de forma sistemática, con la presencia de los “primeros doce”. Una gran campaña se realizó en Texcoco el primer día de enero de 1525, arrasando templos que, según Mendieta, eran “muy hermosos y torreados”.⁵ Se siguió luego con México, Tlaxcala y Huejotzingo. Ese mismo año de 1525, fray Martín de la Coruña destruyó en Tzintzuntzan, Michoacán, todos los templos y todos los ídolos.⁶ En 1529 declaró en una carta que una de las ocupaciones de sus discípulos era la de quebrar ídolos y arrasar templos. Aquello continuó hasta 1532. Fray Juan de Zumárraga también confesó haber destruido más de veinte mil ídolos y haber derribado más de quinientos templos; cosa parecida comunicó fray Martín de Valencia a Carlos v.

Sin embargo, hay que referir una cuestión importante que introdujo una diferencia esencial entre la visión de la historia de los moriscos y de los indios por parte de los cristianos. La cultura de los moriscos y su religión estaban

³ Carrasco, *Deportados en nombre de Dios...*, p. 205.

⁴ Barrios Aguilera y García-Arenal (eds.), *¿La historia inventada?...*

⁵ Se cita en delante de *Historia de México*. México: Salvat, núm. 62, p. 264.

⁶ *Ibid.*, p. 265.

condenadas sin apelación posible. Los antialcoranes de origen medieval y las obras de polémica condenaban no sólo una religión sino también una civilización. En España se pretendió aniquilar en la mente de los moriscos toda huella del islam y hacerlos entrar en otra civilización. En las Indias, el pasado indígena, aún cuando su vida religiosa estaba condenada, suscitó el interés de varios cronistas que se hicieron “pioneros de la antropología”.⁷ Los mencionados autores afirmaron que todos los conocimientos que recogieron de los labios de los indígenas fueron muy útiles para sus campañas evangelizadoras. Así lo expresó el padre José de Acosta en su *Historia Natural y moral de las Indias*: “No sólo es útil, sino del todo necesario que los cristianos y maestros de la ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ver si clara o disimuladamente las usan también ahora los indios”. No obstante, esas obras demuestran el interés por la historia política prehispánica así como por las costumbres, las leyendas y las tradiciones de los nativos.

Este interés es particularmente notable, como se señaló, en la *Historia General de las cosas de la Nueva España* de Sahagún. También las obras de fray Toribio de Benavente y de fray Jerónimo de Mendieta son testimonios inestimables acerca del pasado indígena y su cultura. A pesar de la admiración que podían suscitar las historias del pasado prehispánico en su vertiente cultural, el propósito de los poderes religiosos y civiles fue su desaparición. Los indígenas tuvieron que romper con ese pasado e integrarse a la fuerza en otra historia que no era la suya.

Algunos hechos demuestran claramente que los indígenas quedaron huérfanos de su pasado histórico propio. Privados de su fe, lo fueron también de su vida social y política. Sus gobernantes, que eran los dueños legítimos de la tierra, fueron removidos de ella con violencia para encarcelarlos o matarlos. Los nativos tenían que acatar las nuevas autoridades civiles y religiosas: se les impuso un nuevo camino en su historia que no era la suya. Y aquello les costaría tanto trabajo entenderlo, como si de repente hubieran caído en otro planeta.

Un episodio curioso va a permitir comprobar que, a la fuerza, la historia hispánica a partir de ahora se impondría a la historia indígena, intentando aniquilarla e integrarla. Nos referimos a la batalla del Mixtón —diciembre 1541—: las

⁷ Véase León-Portilla, *Bernardino de Sahagún...*

tropas del virrey Mendoza ya estaban listas para atacar a los indios refugiados en la montaña;⁸ cuando llegó el momento del asalto, el virrey Mendoza mandó realizar el pregón de requerimiento de la paz, por el que se solicitaba, a la vieja usanza medieval, el voluntario sometimiento de los sublevados, “con lo cual los españoles se suponían legalizados para cometer cualquier barbaridad”.⁹

El requerimiento era una proclama que se hacía al adversario para invitarlo a rendirse y ahorrarle así las funestas consecuencias de la derrota. En los siglos de la reconquista se trataba de modo muy diferente a los enemigos requeridos según el grado de aceptación del bando. Rendirse sin combate suponía la concesión de un fuero ventajoso, mientras que oponerse con las armas era correr el riesgo, en caso de derrota, de la esclavitud o de la muerte.

El uso del requerimiento es plena ficción histórica: seguía actuándose como en la Edad Media, aún cuando las circunstancias fueran totalmente diferentes. Se informó a los insurrectos que Dios había puesto a San Pedro en la silla de Roma y que de allí procedía toda autoridad. Se les explicó que su sucesor, el papa, delegó la responsabilidad del poder para su territorio a los reyes de España. De ellos los indígenas recibieron mercedes y protección con tal que, después de escuchar el bando que se les proclamaba, aceptaran reconocerse vasallos de su señor, el monarca español. En caso de no someterse, recibirían el castigo merecido.

Se trataba, desde luego, de un pleno formalismo jurídico, ya que los indios eran incapaces de interpretar lo que se les decía. Las reglas de este dramático juego tenían que aplicarse y, hasta el desenlace, este ritual histórico iba a cumplirse. Como en las batallas medievales españolas, Dios prodigó a los suyos pruebas de su favor. A semejanza de lo sucedido en Las Navas de Tolosa y en otras 38 batallas, “el caballero del caballo blanco se mostró a los suyos” y les dio una victoria total, determinante. El padre Mariana escribió: “La matanza no fue menor que tan grande victoria pedía. Percieron en aquella batalla doscientos mil moros. La mayor maravilla es que de los fieles no perecieron más de veinte y cinco”.¹⁰ En el Mixtón, gracias a la renovada ayuda de Santiago, puesto que el misterioso caballero era él, los españoles acometieron,

⁸ Se analizó esta batalla de tipo medieval en Cardaillac, *Santiago apóstol...*, pp. 140-149.

⁹ Muría, *op. cit.*, T. I, p. 343.

¹⁰ Juan de Mariana, *Historia general de España*, edición de 1650, pp. 451-455.

derribaron y mataron infinidad de enemigos. Fueron los conquistadores quienes hicieron la historia; los indígenas se someterían a ella o perecerían. El Santiago Matamoros en España y el Mataindios en las Indias fue el instrumento de la Divina Providencia que mostraba que ya sólo podía seguirse un camino: el de los dominantes cristianos.

LOS MORISCOS

Desde la marginación hasta la exclusión

En 1609, Felipe III decidió expulsar a los moriscos de España. Esta fecha representó para los moriscos la brutal interrupción de su convivencia social con los demás españoles y su desaparición como grupo histórico de procedencia musulmana en la Península Ibérica. La eliminación de este grupo por la mayoría no se produjo así de repente, sino que fue precedida por varias señales. Fue el final de un largo proceso.

A partir de 1492, los musulmanes ya no tenían un Estado refugio y no podían seguir siendo ciudadanos de pleno derecho. Sólo se admitía para ese entonces el mudejarismo, es decir, la pervivencia de musulmanes entre cristianos con un estatuto inferior. Según los acuerdos de Granada, los vencidos recibieron autorización para quedarse en España, conservando su religión y sus formas de vida.

Esas capitulaciones sólo estuvieron vigentes unos diez años. En 1502, los reyes católicos ordenaron la expulsión de todos los musulmanes adultos del reino de Castilla y sólo pudieron quedarse quienes aceptaban el bautismo. A partir de ese momento, el concepto de unidad sustituyó el antiguo pluralismo medieval; se imponía la dialéctica vencedor-vencido, dominante-dominado. Pareciera que la construcción del Estado moderno tenía que pasar necesariamente por la exclusión de las alteridades. Se afirmaba que el cemento de esta sociedad vencedora era el de la fe cristiana. En esta perspectiva, el que no participara de este ideal no podía ser considerado como español, ya que amenazaba la cohesión del pueblo. A partir de 1527, el islam dejó de existir oficialmente en España con la conversión de los moriscos aragoneses.

Carlos V inauguró una política de asimilación que pretendía erradicar en los moriscos todas las huellas de la identidad pasada. En este sentido, la junta

de Granada de 1526 publicó un catálogo de todas las prohibiciones: lengua, vestido, baño, comida, etc. Al mismo tiempo, la Inquisición vigilaba la rectitud de la fe y el cumplimiento de las prácticas religiosas de los moriscos, aunque frente a todas estas presiones se constituyó un criptoislam que se mantuvo firme en la intimidad de los hogares.

En 1568, se produjo una grave sublevación de los moriscos que duró dos años en la sierra de las Alpujarras, en Andalucía. En 1570, al finalizar el levantamiento, los moriscos vencidos fueron deportados hacia el norte. La tensión entre las comunidades fue agravándose: paulatinamente, los sacerdotes y prelados encargados de la evangelización de los moriscos se desanimaron y se convencieron de la inutilidad de sus esfuerzos. De este modo, los consejeros del monarca vieron en la expulsión la única salida. En 1582, la Junta de Lisboa sugirió ya a Felipe II esta solución.

Habría que esperar una generación más para que Felipe III tomara la drástica decisión de expulsar a los 300 000 moriscos de España. Hoy se sabe que le movió tanto el afán de buscar la unidad religiosa de sus estados como el deseo de alejar a unos súbditos considerados como un peligro político, después de su resistencia en la guerra granadina y de sus intentos de alianza con enemigos exteriores. Su preocupación por la seguridad del Estado y por la unidad religiosa fueron los dos fundamentos de la decisión.

Hubo una diáspora morisca con la expulsión: algunos se fueron a África del norte, especialmente a Maghreb, Turquía, Egipto y otros países. La economía de esos distintos países se aprovechó de sus habilidades de agricultores y artesanos, al mismo tiempo que diversas regiones de España se quedaron despobladas y empobrecidas.

Los gobernantes justificaron las expulsiones de las minorías por divergencias que hacían imposibles la convivencia. Decretaron que esas minorías no formaban parte del país. Los afectados, al revés, reivindicaban su identidad española. Tal fue el caso del jefe morisco Abén Humeya quien en 1569 afirmó: “No se dan cuenta de que estamos en España y de que hemos poseído estas tierras durante novecientos años?”,¹¹ pregonó una evidencia: los musulmanes habían sido parte de Al Andalus mucho antes de las incursiones cristianas en su territorio y reivindicaban su derecho al suelo.

¹¹ Cit. por Kamen, *op. cit.*, p. 414.

Entre los cristianos, pocos se dieron cuenta que no reconocer a los moriscos esta identidad española era un gravísimo error que contribuiría a aislarlos e impediría su asimilación. El humanista Pedro de Valencia, una de esas voces que proclamaron que los moriscos eran auténticos españoles y reclamaron para ellos los mismos derechos que tenían los demás, escribió en su *Tratado acerca de los moriscos* unas líneas que parecían hacer eco a la proclamación de Aben Humeya de 1569:

Es de considerar que todos estos moriscos, en cuanto a la complexión natural, y por el consiguiente en quanto al ingenio, condición y brío, son españoles como los demás que habitan en España, pues hace casi 900 años que nacen y se crían en ellos, y se echa de ver en la semejanza o uniformidad de los talles con los demás moradores de ella; y así es de entender que llevarán con impaciencia y coraje el agravio que juzgan que se les hace en privarles de su tierra y en no tratarlos con igualdad de honra y estimación con los demás ciudadanos y naturales.¹²

Pedro de Valencia proclamaba así el derecho a España de los moriscos, al considerar que muchos de ellos eran descendientes de cristianos viejos. Esta vez fue la voz de Martín González de Cellorigo, abogado de la Real Chancillería y del Santo Oficio de la ciudad de Valladolid, la que se hizo oír en la última década del siglo XVI. En el *Memorial* que dirigió al rey abogaba por la completa asimilación de los moriscos. Pedía que se dejara ya de llamarlos moriscos, puesto que era una palabra injuriosa que los apartaba de los cristianos viejos. Pretendía que este término cayera en desuso. Sin embargo, entre líneas se trasluce cierto pesimismo en cuanto a la aplicación de su sugerencia.

La expulsión fue, por parte de la monarquía, un acto de fuerza. Representó el capítulo final en el largo conflicto entre moriscos y cristianos que terminó con la derrota de los primeros y con el botín de la victoria para los segundos. Intervino en un momento en que la política de Felipe III y de Lerma estaba en una etapa en la que necesitaban dar muestras de unidad religiosa y poderío militar. Supuso la consolidación de la hegemonía cristiana.

Para realizar la expulsión, la monarquía se vio obligada a esquivar la circunstancia de que todos los moriscos estaban bautizados y, por lo tanto, desde

¹² Pedro de Valencia. *Tratado acerca de los moriscos de España*. Estudio preliminar de Joaquín Gil Sanjuán. Málaga: Algazorca, 1997, p. 85.

el punto de vista formal, eran cristianos. Felipe III convocó a finales de 1608 una junta de teólogos para que aclararan la cuestión, y los propios religiosos tuvieron que advertir que se iba a expulsar a cristianos. A pesar de ello, los argumentos políticos fueron de mucho más peso: se evocó el peligro que representaban para la seguridad de los reinos los ataques turcos y la incursión de piratas en el litoral mediterráneo. La expulsión fue presentada como necesaria para la seguridad de los reinos: se expulsaba a unos aliados de esos piratas y enemigos exteriores, siendo vistos los moriscos como una quinta columna.

Por todas esas razones, entre 1609 y 1612, aproximadamente trescientos mil moriscos tuvieron que salir de España, siendo el grupo más numeroso el compuesto por 120 000 valencianos. La monarquía no vaciló en desprenderse de sectores importantes del mundo productivo, lo que originó en algunas regiones una crisis económica que tardó años en recuperarse; pero sobre todo, la expulsión representó la afirmación de los valores dominantes en la sociedad de la época, esos mismos que movía la monarquía católica: para realizar la unidad del país, era necesario no admitir al *otro* en su identidad. Hoy se diría que era “el rechazo de la alteridad y el apego a la intolerancia de Estado”.¹³

La expulsión a la luz de la antropología

Sociólogos y antropólogos han abordado el tema de las expulsiones y sus comentarios ayudan a percibir el fenómeno y a situarlo en el ámbito de las mentalidades. Sus consideraciones permiten además percibir mejor la expulsión de los moriscos a la luz de otras expulsiones como la de los conversos del judaísmo, ya que al fin y al cabo –como lo demuestran esos estudios– corresponden a unas mismas estructuras mentales y sociales.

Invitan a ver el problema de la exclusión como un fenómeno inherente a cualquier sociedad, que puede aparecer en cualquier momento de su historia. Con el antropólogo René Girard, puede expresarse este principio general:

Las minorías étnicas y religiosas tienden a polarizar contra ellas las mayorías. Tenemos pues un criterio de selección victimaria relativo, es verdad, a cada sociedad pero transcultural en un principio. Escasas son las sociedades que no

¹³ Raphaël Carrasco. “Los excluidos de la Edad Moderna: judíos, protestantes y moriscos”. *La Aventura de la Historia*. Madrid, Unidad Editorial, año 10, núm. 116, 2008, pp. 58-63.

someten sus minorías, todos los grupos mal integrados o más sencillamente distintos, a ciertas formas de discriminación hasta de persecución.¹⁴

Girard llama primero a reflexionar respecto de los “estereotipos de las acusaciones”. Escribe: “A primera vista, los motivos de acusación son varios, pero muy fácilmente se puede ver su unidad [...], los más frecuentemente mencionados son los que se chocan con los tabús más rigurosos de la sociedad considerada”.¹⁵ Es decir que en los casos que interesan aquí la sociedad se sentía atacada en sus valores fundamentales. Estos distintos grupos suscitaban las mismas fobias ya que representaban los mismos riesgos para lo que se consideraba ser la identidad profunda de la sociedad.¹⁶

Se estimaba que unos y otros representaban riesgos económicos, demográficos, sociales o religiosos. Riesgo económico: unos y otros, en lugar de favorecer el desarrollo económico de la nación sustraían del circuito normal el dinero que ganaban, eran muy ahorrativos y mandaban dinero al extranjero, y sus relaciones más allá de las fronteras eran un riesgo político para el país. Además, era gente muy prolífica y las minorías pueden llegar a ser mayoría, lo que afectaría la identidad de la nación. Este riesgo social se transformó en riesgo político, ya que se les veía como una quinta columna en el interior del país. Eran los aliados de los enemigos tradicionales del país en la España del siglo XVI: los turcos del otro lado del Mediterráneo y los protestantes del otro lado del Pirineo. En otros términos, esos marginados eran infieles que podían destruir los fundamentos de la nación.

En los momentos de crisis, las sociedades atribuyen la responsabilidad de los hechos a esos grupos minoritarios y hace de ellos unos chivos expiatorios. La expresión corresponde a un ritual del antiguo pueblo de Israel para el cual se elegían dos chivos: uno era sacrificado por el sacerdote durante la ceremonia ritual, y el otro, conocido como el chivo expiatorio era abandonado en medio del desierto, acompañado de insultos y apedreado. Por este sacrificio,

¹⁴ René Girard. *Le bouse émissaire*. París: Grasset, 1975, p. 30.

¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶ Este punto se desarrolló en el artículo “De la marginalité à l'exclusion: la vision simplificatrice des groupes marginaux par le groupe dominant aux XVIIe et XVIIIe siècles”. *Actas del Coloquio “Los problemas de la exclusión en España (Siglo XV-XVII). Ideologías y discursos”*. París: La Sorbona, 13, 14 y 15 de mayo de 1982, pp. 11-12.

los judíos se creían purificados de su culpa. A lo largo de los siglos se utilizó la expresión cada vez que un pueblo en momentos de crisis buscaba a los culpables y designaba a un grupo determinado como el causante de todos los males, haciendo de él un chivo expiatorio. Este concepto fue la justificación teológica de las expulsiones en el mundo de las mentalidades.

A partir de los estereotipos, de las acusaciones y de este mito de chivo expiatorio, René Girard elabora toda una teoría sobre el fenómeno de la exclusión. Según el antropólogo, los grupos humanos como los individuos tienen una tendencia fundamental a oponerse para apropiarse de los bienes que desean. Para expresarlo fragua dos conceptos, el de la “mimesis de la apropiación” y el de la “mimesis del antagonismo”.¹⁷ Aquello significa que colectivamente las sociedades actúan como los individuos, es decir que los grupos humanos tienen una tendencia fundamental a oponerse para apropiarse los bienes ajenos que desean.

La rivalidad entre los grupos que interesan aquí consistía en saber cuál era el auténtico elegido de Dios. Era la competencia en la elección divina. Y tal rivalidad, tal mimesis de la apropiación llegó a a la mimesis del antagonismo, o sea, al rito sacrificial de la víctima expiatoria. Este ritual del exorcismo fue la reacción de la sociedad para estructurarse alrededor de sus valores esenciales, sacrificando al chivo expiatorio, y este sacrificio del chivo expiatorio puede ser doble como en la Biblia.

Primero, la práctica inquisitorial puede ser vista desde esta perspectiva como el sacrificio de víctimas expiatorias, como una práctica ritual que eliminó la causa de la desestructuración social: se sacrificó al hereje a quien se acusaba de haber desgarrado el tejido social. Además, el auto de fe fue la expresión de conciencia del grupo. Forma parte del ceremonial el desfile de todos los grupos sociales en el cual la sociedad afirmó su unidad, alrededor de la Iglesia y del rey.

El fuego inquisitorial aparece en este sentido como purificador y protector, apartando a los “lobos voraces”. Bleda en su obra *Crónica de los moros de España*, 1618, justificaba así la expulsión de los moriscos: gracias a ella, España se vio libre del contagio de las herejías. Finalmente se preguntaba: “¿de dónde le vino a España tanto bien?”. Él mismo contesta: “De sus católicos

¹⁷ René Girard. *Des choses cachées depuis la fondation du Monde*. París: Grasset, 1978, p. 35.

reyes que la cercaron toda con los terribles muros de fuego del santo tribunal de la Inquisición, por grande beneficio y misericordia de Dios nuestro Señor, en que se detuvieron los lobos carnívoros rapaces”.¹⁸

Al segundo chivo expiatorio, se le mandaba fuera del territorio de la nación, se le expulsaba. Finalmente, el chivo expiatorio, aquel que se sacrifica o aquel que se expulsa, cargado de todos los pecados, funda la legitimidad del grupo y viene a ser el símbolo del orden. En esta perspectiva, la causalidad del mal ya desapareció: en una misma causalidad mágica, el drama sacrificial vivido en la hoguera y en la expulsión, asegura y perpetúa la sociedad mayoritaria y sus valores. Tales consideraciones conducen a ver el problema de la exclusión como un fenómeno inherente a cualquier sociedad, que puede aparecer en cualquier momento de su historia.

En la base de todas esas expulsiones, siempre había un discurso de exclusión que tenía una doble faceta: la descalificación de los grupos marginados, paralelamente a la supervaloración del grupo mayoritario de los cristianos. En la época a la que se hace referencia, el siglo XVI español, este discurso se apoyaba en la argumentación religiosa siguiente: la historia de España se incluye en una visión más general de la historia del mundo que se desarrolla bajo la mirada de Dios, ya que su providencia es la que rige al mundo. Esta historia es, antes de todo, el relato de las relaciones de Dios con su pueblo y de su pueblo con Dios, lo que quiere decir que había un pueblo electo. Pero éste podía perder el favor de Dios si se alejaba del cumplimiento de los preceptos divinos. Así pasó en el Antiguo Testamento al pueblo hebreo, el cual con sus infidelidades repetidas desmereció. Y según el dominico Bleda: “una de las mayores ofensas que puede recibir la fe y que más derriba los reinos, es dejar vivir en ellos a los herejes sin castigo”. Fue el caso de los israelitas que tuvieron la debilidad de acoger a los cananeos “y poco a poco fueron enflaquecidos y disminuidos por el favor hasta su total rendición”.

Pues bien, en los siglos XVI y XVII, en España, se repitió esta historia sacra. Según Bleda y otros autores, era España la que había heredado este papel de pueblo electo. El dominico calificó al rey Felipe III de nuevo David y de Abraham en la fe.¹⁹ Concretamente, la expulsión de los moriscos tiene el mismo significado que las que se relatan en el Antiguo Testamento. Escribe Bleda:

¹⁸ Jaime Bleda. *Crónica de los moros de España*. Valencia: Felipe Mey, 1618, p. 113.

¹⁹ Véase Cardaillac, *Moriscos y cristianos...*, p. 58.

“la expulsión de Agar y de Ismael fue figura de la expulsión de los moros de España”. Se evidencia este concepto muy difundido en la época entre los cristianos viejos; todos los creyentes descienden de un tronco común que es Abraham, pero a partir de él aparecen dos ramas: los descendientes de la esclava Agar y de su hijo Ismael que fueron desterrados por Abraham para preservar la herencia del hijo legítimo Isaac, mientras la otra rama dio origen a los actuales cristianos, descendientes de Sara, la esposa legítima. Así, Felipe III al expulsar a los moriscos no hizo más que repetir el gesto del padre de los creyentes que sacó de su casa a un intruso.

De los judíos puede decirse lo mismo, ya que eran infieles que no querían reconocer a Cristo como mesías. Y en cuanto a otra minoría, la de los gitanos, los escritores del Siglo de Oro estimaron que merecían el mismo castigo, el de la expulsión. Sancho de Moncada, en *Restauración política de España*, después de establecer un lazo entre la historia de España y los libros bíblicos del Éxodo, concluye: “Siempre los gitanos afligieron al pueblo de Dios”, sugiriendo que el pueblo cristiano tenía que pedir su expulsión.²⁰

Finalmente, la visión de los antropólogos permite profundizar en el tema de las expulsiones al proporcionar una visión ahistórica que da a entender que esta manifestación del exclusivismo puede producirse en cualquier momento, y también da el aviso de estar siempre alertas en los momentos en que se producen brotes de intolerancia.

*En 2009, con motivo del cuarto centenario,
múltiples conmemoraciones de la expulsión*

En 1609, el destino de los moriscos tomó nuevo rumbo: el de fundirse en las sociedades musulmanas que los acogían. Sin embargo, cuatrocientos años después del acontecimiento, su recuerdo queda vivo en la memoria de los pueblos. En su año conmemorativo, se **organizaron numerosos coloquios y congresos** tanto en Europa, especialmente España, como en el norte de África. En todos se recordó lo que fue su drama y ponencias eruditas analizaron su obra. También se insistió sobre el deber de memoria respecto de esta gran tragedia humana.

²⁰ Sancho de Moncada. *Restauración política de España*. Jean Vilar (ed.). Madrid: Clásicos del Pensamiento Económico Español, 1974, p. 213.

Al mismo tiempo, escritores, novelistas, ensayistas y hombres políticos hicieron oír su voz para rendir homenaje, cada uno a su manera, al pueblo morisco. También es de notar que, por primera vez, unas agrupaciones, que se presentaron como descendientes de los moriscos, intervinieron al margen de esas reuniones académicas. Así, el mensaje de esos moriscos sigue llegando a nosotros, a veces por caminos insospechados.

MORISCOS E INDIOS, DOS PUEBLOS EN BUSCA DE IDENTIDAD

A lo largo de este libro se han presentado unos pueblos a los cuales se les quiso quitar su lengua y su historia, es decir, los dos factores esenciales de la identidad; así, se les privó de su herencia. Pero sin herencia, ¿cómo podían elaborar un proyecto de vida, individual y colectivamente? La identidad precisamente relaciona un pasado a un presente con mira al porvenir. La meta para los gobernantes era la integración cultural y la religiosa, pero al mismo tiempo fallaba la integración económica y política. El resultado no pudo ser más que un agregado inconstituido de pueblos desunidos.

Es cierto que esos dos fracasos se insertan dentro de una época muy distinta de la actual; particularmente el siglo XVI, que conoció los choques de civilizaciones que se han evocado, está muy alejado debido a sus circunstancias. Sin embargo, ante nuestros ojos se han dado casos de grupos humanos que piensan poseer el monopolio de la civilización y que celebran el etnonacionalismo.

En estos tiempos de globalización y mundialización queda todavía por inventar un nuevo cosmopolitismo que no satanice al otro, que respete su identidad, no lo margine y sustituya con diálogo las manifestaciones inspiradas por el temor al *otro*, el repliegue sobre sí y a las afirmaciones de superioridad.

En 2010, cuando se celebraron en México los doscientos años de la independencia, 1810, y los cien años de la revolución, 1910, había que preguntarse acerca de lo que representan estas fechas para los indígenas. Es evidente que estas conmemoraciones les dicen poco porque su calendario es otro: poco saben del simbolismo del centenario o del bicentenario. Pero sobre todo porque, a pesar de algunas realizaciones que se hicieron y se hacen a su favor, las cosas no han cambiado en profundidad.

Las transformaciones que los pueblos indígenas necesitan se hacen esperar. Para que esos millones de habitantes puedan tener una vida digna, satisfaciendo las necesidades básicas de alimentación, vivienda y diversión se necesitaría que los dirigentes de la política y de la economía tuvieran otras perspectivas. El actual sistema está diseñado para generar ganancias económicas a costa de lo que sea. Y lo que sea se traduce para los pueblos indígenas en despojo de su patrimonio y de los recursos naturales que fueron suyos.²¹ En la economía reinante las agresiones y la falta de respeto a esos pueblos se multiplican: lo que importa a los gobiernos es asegurar la continuidad de los proyectos de expansión neoliberal.

Dichos proyectos hacen caso omiso de la realidad humana de las comunidades indígenas: lo que está claro es que el capital no sólo busca apropiarse de los territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas sino también de sus saberes en torno de ellos. Los territorios, en esta perspectiva, ya no sirven para producir alimentos sino para construir infraestructuras que permitan ampliar, por ejemplo, la industria turística que está dominada por pequeños pero poderosos grupos económicos. Los indígenas están excluidos de esos circuitos y no reciben ningún beneficio.

También son explotados los recursos naturales, no sólo los bosques sino las minas, en donde domina el capital canadiense y estadounidense. Las aguas, cuyas concesiones de explotación están entregadas a empresas para producir electricidad son otro ejemplo de esta explotación: Chiapas tiene muchos recursos en este sentido pero los beneficios son de ganancia para las sociedades y no llegan a las comunidades. Lo mismo puede decirse del petróleo. También los saberes respecto de los recursos naturales, como el de las plantas medicinales, se entregan a empresas alimenticias y farmacéuticas mediante permisos de explotación.

El caso del maíz ha suscitado un prolongado debate: las comunidades indígenas pedían que se respetaran las variedades nativas del maíz mexicano no sólo por haber sido el alimento básico en todas las culturas del país, sino también por ser un elemento vivo de las mitologías indígenas —según el *Popol Vuh*, el maíz fue la carne con que los dioses crearon a los hombres del pueblo

²¹ Desarrolla estas ideas Francisco López Bárcenas, en un artículo titulado “2010” y publicado en el suplemento ya citado, editado por *La Jornada*. Se aprovechan aquí varias de sus informaciones y reflexiones.

maya-quiché—, pero se imponen ya en el mercado las variedades transgénicas. Los indígenas, apoyados por grupos ecologistas, lanzan un grito casi desesperado: “Todas las variedades criollas y nativas del maíz mexicano quedarán sometidas a un lento, seguro y constante proceso de contaminación transgénica que es irreversible en los ecosistemas y sus impactos en la salud humana”.²²

Los efectos de esa política han sido dramáticos. De acuerdo con cifras oficiales, 49 000 000 de mexicanos enfrentan algún grado de inseguridad alimenticia y de ellos 23 000 000 —entre ellos muchos indígenas— no tienen acceso normal a la alimentación, es decir, dejaron de comer un día o de hacer alguna comida por falta de recursos para obtenerla.

Esta situación parece a veces bloqueada. Sólo podrá cambiarse con una transformación profunda de la sociedad. Por su parte, las comunidades indígenas tratan de hacer evolucionar las cosas. Después de las tentaciones de la lucha y resistencia armada han desarrollado procesos que se orientan hacia el diálogo y, por su parte, intentan construir en los hechos autonomías indígenas para tomar su destino en manos. Es una apuesta para lograr adelantos por la vía pacífica, fuera de las limitaciones de los espacios institucionales de participación política. El camino está abierto.

Por otra parte, no hay que olvidar que si la conquista supuso violencias y destrucciones, también hubo acercamientos y comprensiones. Las voces de fray Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Vasco de Quiroga, fray Bernardino de Sahagún y otros, manifestaron su interés en los pueblos indígenas. En nuestro siglo XXI las voces de personalidades y organismos que abogan por el reconocimiento de la cultura indígena y de sus lenguas, proclamando el respeto y la defensa de los pueblos indios, dejan entrever un porvenir esperanzador.

²² Citado por Araceli Campos y Louis Cardaillac. *México de mis amores...*, p. 228. Toda la entrada de la guía está dedicada a presentar la importancia del maíz en la cultura mexicana.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS

Archivo General de Indias.

Archivo Histórico Nacional de Madrid.

Archivo de la Inquisición de Cuenca.

Biblioteca de la Real Academia de la Historia.

Abdalláh, Umar. *Turks, Moors, and Moriscos in Sixteenth-Century Colonial America: The Lost Colony of Roanoke (1585-1590) and Sir Francis Drake's Liberated Galley Slaves*. Washington: University of Washington, 2009.

Adorno, Rolena. *Cronista y Príncipe. La obra de Don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

Aguilar, María Dolores. “Lo mudéjar en la arquitectura mexicana”. Ignacio L. Henares y Rafael J. López Guzmán (eds.). *Mudéjar iberoamericano, una expresión cultural de dos mundos*. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993.

Aguilar-Moreno, Manuel. *Utopía de piedra. El arte tequitqui de México*. Guadalajara: Conexión Gráfica, 2005.

Aguilera Pleguezuelo, José. “Leyenda y realidad de la presencia árabe y judía en el Nuevo Mundo, antes y después del Descubrimiento”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, año XXIX, núm. 29, 1993.

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación en México*. México: UNAM, 1957.
- Ahern, Maureen. “Los espacios del ídolo y del santo: guerra ritual y martirio en fronteras misioneras del noroeste novohispano”. Lourdes Celina Vázquez Parada y Laura María Muñoz Pini (coords.). *Cultura, religión y sociedad*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2007.
- Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. México: FCE, 1988.
- Alcalá, Alfonso (coord.). “La evangelización y el Tercer Concilio Provincial de México en 1585”. *Efemérides mexicanas*. México, Universidad Pontificia de México, núm. 10, 1992.
- Alcántara Rojas, Berenice. “Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del ‘otro’ en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún”. *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.
- Aljamía*. *Boletín de información bibliográfica*. Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Álvarez Rodríguez, J. Rosaura. “La casa de la doctrina del Albaicín. Labor apostólica de la Compañía de Jesús con los moriscos”. *Cuadernos de la Alhambra*. Granada, Patronato de La Alhambra y Generalife, núms. 19-20, 1983-1984.
- Anchando Pavón, Sandra. “La evangelización de los naturales ¿porqué no en español?”. *I Coloquio Internacional Lenguas y culturas coloniales*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 3-5 de septiembre de 2008.
- Aracil Varón, María Beatriz. *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni Editore, 1999 (Studi di Letteratura Ispano-Americana. Biblioteca della Ricerca).
- Aranda Doncel, Juan. *Los moriscos en tierras de Córdoba*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984.

Arqueología mexicana. México, INAH, núms. 23 y 38, vol. IV., 1997, 1999.

Arroyo, Esteban. *Los primeros y principales abanderados de los derechos humanos de los indios fueron los misioneros dominicos (según sus cronistas de los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Querétaro: Universidad de Querétaro, 1983.

“Arte mudéjar: exploraciones”. *Artes de México*. México, Artes de México, núm. 54, 2001.

“Arte mudéjar: variaciones”. *Artes de México*. México, Artes de México, núm. 55, 2001.

Aznar Cardona, Pedro. *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias de nuestro rey don Felipe el Católico tercero deste nombre*. Huesca: Pedro Cobarte, 1612, 2 tomos.

Barrios Aguilera, Manuel. *La convivencia negada. Historia de los moriscos del Reino de Granada*. Granada: Comares, 2006.

——— *Los falsos cronicones contra la historia*. Granada: Universidad de Granada, 2004.

——— *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Granada: El legado Andalusi, 2009.

———y Valenciano Sánchez Ramos. *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras. De la rebelión morisca a las “Actas de Ugéjar”*. Granada: Universidad de Granada, 2001.

———y Mercedes García-Arenal (eds.). *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Valencia: Universitat de Valencia-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2006.

——— *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*. Granada: El Legado Andalusi, 2008.

- Baschet, Jérôme. *La rebelión zapatista*. París: Flammarion, 2005.
- Baudot, Georges. *México y los albores del discurso colonial*. México: Nueva Imagen, 1996.
- *La pugna franciscana por México*. México: Alianza Editorial Mexicana-Conaculta, 1990 (Los Noventa).
- *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- *Utopie et histoire en Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse: Privat, 1977.
- *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II*. México: FCE, 1983.
- Bauer y Landauer, Ignacio. *Relaciones y manuscritos (moriscos)*. Madrid: Editorial Ibero-Africano-Americana, s. f.
- Belda Plans, Juan. “La obra reformadora de Martín Pérez de Ayala como arzobispo de Valencia (1560-1566)”. *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (II Simposio de Teología Histórica)*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1983.
- Benavente, Toribio de. *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edmundo O’Gorman (ed.). México: UNAM, 1971.
- *Historia de los indios de la Nueva España*. Georges Baudot (ed.). Madrid: Castalia, 1985.
- Bengoa, José. *La emergencia indígena en América latina*. Santiago de Chile: FCE, 2000.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. *Heroicas decisiones: la monarquía católica y los moriscos valencianos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2001.

- “Los moriscos valencianos hasta su expulsión”. *Nuestra historia*. Valencia, s.e., vol. IV, 1981.
- y Eugenio Císcar Pallarés. “La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos”. Ricardo García-Villoslaba (dir.). *Historia de la Iglesia en España*. T. IV: La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII. Madrid: BAC, 1979.
- Bernabé Pons, Luis Fernando. *Bibliografía de la literatura aljamiado morisca*. Alicante: Universidad de Alicante, 1992.
- El evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*. Alicante: Universidad de Alicante, 1995.
- Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2009.
- El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*. Granada: Universidad de Granada-Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1998.
- y María Jesús Rubiera Mata. “La lengua de los Mudéjares y Moriscos. Estado de la cuestión”. *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo de 1996*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 1996.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*. México: FCE, 1996.
- Blázquez Miguel, Juan. *La Inquisición en América: 1569-1820*. Santo Domingo: Corripio, 1994.
- Bleda, Jaime. *Crónica de los moros de España*. Valencia: Felipe Mey, 1618.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo; una civilización negada*. México: CIESAS-SEP, 1987.

- (comp.). *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. México: Conaculta-FCE, 1993.
- Borgés Morán, Pedro. “La metodología misional americana”. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Madrid: BAC, 1992.
- Métodos misionales en la cristianización de América s. XVI*. Madrid: CSIC-Biblioteca Missionalia Hispánica, 1960.
- Sistemas y lenguas de predicación. Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Madrid: BAC, 1992.
- Borja Medina, Francisco de. “La compañía de Jesús y la minoría morisca”. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, vol. 57, núm. 1, 1988.
- Boronat y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsión*. Valencia: Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901, 2 tomos.
- Brahimi, Denise. *Opinions et regards des Européens sur le Maghreb aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles*. Argel: Societé Nationale d’Édition et de Diffusion, 1978.
- Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde Méditerranéen à l’époque de Philippe II*. 2^a ed. París: Armand Colin, 1966.
- Bunes Ibarra, Miguel Ángel de. *Conversión y evangelización de moriscos e indios*. Madrid: Instituto de Historia CSIC, s.f.
- Cabanelas, Darío. “Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura. Los libros plúmbeos de Granada”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. México, El Colegio de México, núm. xxx, 1981.
- El morisco granadino Alonso del Castillo*. Granada: Patronato de la Alambra, 1965.
- Cáceres Enriquez, Jaime. “La mujer morisca o esclava blanca en el Perú del siglo XVI”. *Sharq Al-Andalus*. Alicante, Universidad de Alicante, núm. 12, 1995.

- Campos Moreno, Araceli. *Lo que de Santiago se sigue contando. Leyendas del apóstol Santiago en México*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2007.
- *Indios y Cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. México: El Colegio de Jalisco-UNAM-Editorial Ítaca, 2007.
- *México de mis amores. Una guía cultural de México de la A a la Z*. México: Océano, 2009.
- Canal Jordi (ed.). *Exilios: Los éxodos políticos en la historia de España, siglos XV-XX*. Madrid: Sílex, 2007.
- Cañas, Josep. *México. Mis años con los indígenas*. Pról. de Claudio Esteva-Fabregat. Barcelona: Viena Ediciones-El Colegio de Jalisco-Fideicomiso Teixidor, 2003.
- Cardaillac, Louis. “Cómo en la Península, el Santiago español se hizo Morisco”. *Congreso Internacional Los Moriscos. Historia de una Minoría*. Granada, 13-16 de mayo de 2009.
- “Felipe II y los moriscos”. *Mélanges Luce López-Baralt*. T. I. Zaghouan: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’information, 2001.
- “Moriscos españoles e indios novohispanos, estrategias convergentes y divergentes frente a una ruptura impuesta”. *Congreso Hors normes. Retournements. Transgressions dans les Amériques*. Montpellier: Université Paul Valéry, 2008.
- *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*. París: Klincksieck, 1977.
- *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. 2ª ed. en español. México: FCE, 2004.
- “Les Morisques et leur langue”. *Cahiers d’études romanes*. Aix-en-Provence, núm. 16, 1990.

- “Le problème morisque en Amérique”. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Madrid, Escuela de Altos Estudios Hispánicos e Ibéricos, 1976.
- “El prolongado debate sobre las lenguas en la evangelización de moriscos e indios”. *I Coloquio Internacional Lenguas y Culturas Coloniales*. México, UNAM, IIF, 3-5 septiembre de 2008.
- Santiago apóstol, el santo de los dos mundos*. Pról. de José María Muriá. Zapopan: El Colegio de Jalisco-Fideicomiso Teixidor, 2002.
- “Le Turc, suprême espoir des morisques”. *Études sur les Morisques Andalous*. Slimane-Mostafa Zbiss, Abel-Hakim Gafsi, Mohiedine Boughanmi, Mikel de Epalza (comps.). Túnez: Institut National d’Archéologie et d’Art, 1983.
- (dir.). *Les Morisques et l’Inquisition*. París: Publisud, 1990.
- (dir.). *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid: Alianza, 1991.
- Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal, 1978.
- Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social*. 2ª ed. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976.
- Carrasco, Raphaël. *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*. Barcelona: Ediciones Destino, 2009.
- “Los excluidos de la Edad Moderna: judíos, protestantes y moriscos”. *La Aventura de la Historia*. Madrid, Unidad Editorial, año 10, núm. 116, 2008.
- “Historia de una represión. Los moriscos y la Inquisición de Valencia, 1566-1620”. *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Murcia, Universidad de Murcia, año 9, núm. 9, 1988.

- La monarchie catholique et les morisques (1520-1620)*. Montpellier: Université Paul Valéry, 2005.
- “Morisques anciens et nouveaux morisques dans le district inquisitorial de Cuenca (Première Partie)”. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Madrid, Escuela de Altos Estudios Hispánicos e Ibéricos, año 21, núm. 21, 1985.
- “Les morisques levantins á la croisée des pouvoirs”. *Religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*. Túnez: Instituto Superior de Documentación, 1984.
- “Péril ottoman et solidarité morisque (la tentation de soulèvement des morisques des années 1577-1583)”. *Revue d'Histoire Maghrébine*. Túnez, Publications de la Fundación Temimi para la Investigación Científica y la Información (FTERSI), núms. 25-26, 1982.
- “Pureté de sang et paix civile en Nouvelle-Castille (xve- xvie siècle)”. *“Qu'un sang impur...” Les conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du Moyen-Âge*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1997.
- “Le refus d'assimilation des Morisques, aspects politiques et culturels d'après les sources inquisitoriales”. Louis Cardaillac (dir.). *Les morisques et leur temps*. Montpellier: CNRS, 1983.
- (dir.). *Solidarités et sociabilités en Espagne (xvie-xxe siècles)*. París, Les Belles Lettres, 1991.
- Castañeda Delgado, Paulino. “La condición miserable del indio y sus privilegios”. *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla, CSIC-Escuela de Estudios Hispanoamericanos, año 28, núm. 28, vol. xxviii, 1971.
- Castillo Fernández, Javier. “El sacerdote morisco Francisco de Torrijos: un testigo de excepción en la rebelión de las Alpujarras”. *Chronica Nova*. Granada, Universidad de Granada, año 23, núm. 23, 1996.

- Castro y Castro, Manuel de. “Expresión geográfica de los franciscanos en y desde el Nuevo Mundo”. Manuel de Castro y Castro *et al.* *Los franciscanos y el Nuevo Mundo*. Sevilla: Monasterio de Santa María de la Rábida, 1992.
- Certeau, Michel de. *L'absent de l'histoire*. Tours: Mame, 1973.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Coloquio de los perros*. T. xxxvi. Madrid: Clásicos Castellanos, 1952.
- Obras completas*. Ángel Valbuena Prat (ed.). Madrid: Aguilar, 1965.
- Choy, Emilio. “De Santiago Matamoros a Santiago mata-indios”. *Revista del Museo Nacional*. Lima, Museo Nacional de Lima, núm. 27, 1958.
- Chacón Candau, María Luisa. *Los moriscos en el espejo del tiempo. Problemas históricos e historiográficos*. Huelva: Universidad de Huelva, 1997.
- Cisneros, Gerardo y Lara. “Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España”. *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: UNAM, IIH, 2005.
- Cohen, Claude. *El islam desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano*. Madrid: Castilla, 1972.
- Colegios de jesuitas. Artes de México*. México, Artes de México, núm. 58, 2001.
- La compañía de Jesús en América: evangelización y justicia: siglos xvii y xviii. Congreso Internacional de Historia, Córdoba del 16 al 21 de septiembre 1991*. Córdoba: Imprenta de San Pablo, 1993.
- Contreras, Jaime. “Las causas de fe en la Inquisición Española. 1540-1700”. *Simposio interdisciplinario de la Inquisición Medieval y Moderna*. Copenhague, 5-9 de septiembre de 1978.
- “La Inquisición de Aragón, estructura y oposición (1550-1700)”. *Estudios de Historia Social*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, año 1, núm. 1, 1977.

- “Vieille-Castille, Léon, Espagne du Nord”. *Les morisques et l’Inquisition*. París: Publisud, 1990.
- Corcuera de Mancera, Sonia. *Del amor al temor. Borrachez, catequesis, y control en la Nueva España (1555-1771)*. México: FCE, 1994.
- “Cuestión de palabras. El indio en el III Concilio provincial mexicano (1585)”. María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.). *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: UNAM-IIIH, 2005.
- Corsi, Elisabetta (coord.). *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México: El Colegio de México, 2008.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. México: Porrúa, 1971.
- Cruz y Moya, Juan José de la. *Historia de la santa y apostólica provincia de Santiago de predicadores de México en la Nueva España*. T. II. México: Porrúa, 1954.
- Cruz Pacheco Rojas, José de la (coord.). *Los jesuitas en el Norte de Nueva España. Las contribuciones a la educación y el Sistema Misional*. Durango: Universidad de Durango, 2004.
- Cuende Plaza, María. “Santiago entre los moriscos (I)”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, año 33, núm. 33, vol. 33, 1997.
- “Santiago entre los moriscos (II)”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, año 34, núm. 34, vol. 34, 1998.
- Cuesta, Leonel Antonio de la. “Intérpretes y traductores en el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo”. *Livius*. León, Universidad de León-Departamento de Filología Moderna, año 1, núm. 1, 1992.

Dadson, Trevor J. *Los moriscos de Villa Rubia de los Ojos (siglos XV al XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada e reintegrada*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2007.

Dakhli, Jocelyne. “La langue franque méditerranéenne: asymétrie de la frontière et illusion du creuset”. *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, núm. 42, octobre de 2008.

——— *Lingua franca, une langue métisse en Méditerranée*. Arles: Actes Sud, 2008.

Dan, Pierre. *Histoire de Barbarie et de ses corsaires de royaumes et de ses villes d’Alger, de Salé et Tripoli*. Paris: s.e., 1637.

Dedieu, Jean-Pierre. *L’administration de la foi. L’Inquisition de Tolède (XVIe- XVIIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, 1989.

——— *L’Inquisition*. Paris: Cerf-Fides, 1993.

——— *L’Inquisition espagnole XV-XIX siècle*. Paris: Hachette, 1979.

——— “L’inquisition face aux morisques, aspects juridiques”. *Les morisques et l’Inquisition*. Louis Cardaillac y Bernard Vincent (eds.). Paris: Publisud, 1990.

——— “Les morisques de Daimiel et l’Inquisition”. *Les morisques et leur temps. Table Ronde Internationale. 4-7 juillet 1981*. Montpellier: CNRS, 1983.

——— “Note sur l’inquisition”. Louis Cardaillac y Bernard Vincent (eds.). *Les morisques et l’Inquisition*. Paris: Publisud, 1990.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa, 1955.

Dictionnaire de la langue franque ou petit mauresque á l’ usage des français d’ Algérie. Marsella: Feissat et Demonchy, 1830.

- Domingo, Paola y Hélène Vignaux (dirs.). *Arts et sociétés en Amérique latine: la transgression dans tous ses états*. París: L'Harmattan, 2009.
- Domínguez Ortiz, Antonio. “Algunos documentos sobre moriscos granadinos”. *Miscelánea de estudios dedicados al profesor Antonio Marín Ocete*. T. I. Granada: Universidad de Granada, 1974.
- *Notas para una periodización del reinado de Felipe II*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1984 (Síntesis).
- “Notas para una sociología de los moriscos”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Granada, Universidad de Granada, tomo XI, 1962.
- y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1978.
- Dressendorfer, Peter. “Crypto-musulmanes en la Inquisición de la Nueva España”. *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*. Madrid: Gredos, 1978.
- *Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo (1575-1610)*. Wiesbaden: Steiner, 1971.
- Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Vol. 2. México: Porrúa, 1962.
- *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Editora Nacional, 1951.
- Duverger, Christian. *Agua y fuego. Arte sacro indígena de México en el siglo XVI*. Fotografías Michel Zabé. México: Santander Serfin, 2002.
- *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*. México: Conaculta-INAH-Taurus, 2007.
- *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. México: FCE, 1993.

Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*. México: UNAM, 1977.

——— *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*. Lima: Institut Français d'Études Andines, 1971.

——— "La represión del paganismo andino y la expulsión de los moriscos". *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla, Escuela de Estudios Americanos de Sevilla, núm. 28, 1971.

——— "Santiago Illapa, un cas de syncrétisme religieux". *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*. Sevilla: 1964.

El Alaoui, Youssef. "Ignacio de las Casas, jesuita y morisco". *Sbarq al-Andalus*. Alicante, Universidad de Alicante, núms. 14-15, 1997-1998.

——— *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1568) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*. París: Honoré Champion, 2006. (Études et essais sur la Renaissance, LXV).

——— "L'évangélisation des morisques ou comment effacer les frontières religieuses". *Les morisques. D'un bord à l'autre de la Méditerranée. Cahiers de la Méditerranée*. Niza, Universidad de Niza, núm. 79, 2009.

El-Kolli Jeanne. "L'évangélisation des Morisques ou l'échec d'une politique d'assimilation". *Actas del IV Simposio Internacional de Estudios Moriscos, ocupaciones, vida religiosa y problemáticas de historia morisca*. Zaghuan: Institut Supérieur de Documentation, 1990.

——— "Santiago ou Ali de Compostelle". *Mélanges offerts à Bernard Le Ganidec*. Rennes: Université de Rennes, Centre d' Études Galiciennes, 2, 2000.

Enkerlin, Luise M. "Somos indios miserables: unas formas de enfrentarse al sistema colonial". *Antropología, Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. México, INAH, núm. 40, 1993.

- Epalza, Mikel de. “Études hispaniques actuelles sur l'évangile islamisant de Barnabé”. *Al-Masāq*. Leeds, Universidad de Leeds, Departamento de Estudios Árabigos Modernos, núm. 1, 1988.
- “Le milieu hispano-morisque de l'évangile islamisant de Barnabé (xvii – xviii. siècles)”. *Islamochristiana*. Roma, Pontificio Istituto de Studi Arabi e d'Islamistica, núm. 8, 1982.
- *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre, 1992.
- “Sobre un posible autor español del Evangelio de Bernabé”. *Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*. Granada, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, núm. 2, vol. 28, 1963.
- “La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán- valenciano”. *Sharq al-Andalus*. Alicante, Universidad de Alicante, año 12, núm. 12, 1995.
- y Ramón Petit. *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid-Túnez: Instituto Hispano-Árabe de Cultura-Centre d'Études sur les Morisques Andalous en Tunisie, 1974.
- Fell, Eve Marie. *Les indiens (sociétés et idéologies en Amérique Hispanique)*. París: Armand Colin, 1973.
- Fernández de Navarrete, Pedro. *Conservación de monarquías y discursos políticos*. Madrid: s.e., 1626.
- Fonseca, Damián de. *Relación de lo que pasó en la expulsión de los moriscos del Reyno de Valencia*. Valencia: Sociedad Valenciana de Bibliófilos, 1878.
- Foster, George M. *Cultura y conquista: la herencia española de América*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1962.

- Framiñán de Miguel, María de Jesús. “Manuales para el adoctrinamiento de neoconversos en el siglo xvi”. *Criticón*. Toulouse, Universidad de Toulouse, año 27, núm. 93, vol. 1, 2005.
- Franco Llopis, Borja. *La pintura valenciana entre 1550 y 1609. Cristología y adoctrinamiento morisco*. Valencia: Universitat de Valencia, Servei de Publicacions, 2008.
- Fuchs, Barbara. *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2008.
- . *The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Fuster, Joan. *Poetas, Moriscos y Curas*. Madrid: Ciencia Nueva, 1969.
- Gabriel, Leo y López y Rivas (coord.). *Autonomías indígenas en América Latina, nuevas formas de convivencia política*. México: Plaza y Valdés, 2005.
- Gall, Anaïs. “Évangélisation rêvée et évangélisation vécue, l’Histoire de los Indios de Nueva España de Motolinía”. Bernard Grunberg (dir.). *Enjeux et difficultés d’un modèle européen dans les sociétés coloniales d’Amérique*. París: L’Harmattan, 2007.
- Gallego Burín, Antonio y Alfonso Gamir Sandoval. *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Universidad de Granada, 1968.
- Galmés de Fuentes, Álvaro. *Historia de los amores de París y Viena*. Madrid: Gredos-CLEAM, 1970.
- . “Literatura aljamiado-morisca y doble cultura”. *Métiers, vie religieuse et problématiques d’histoire morisque. Actas del IV Simposio Internacional de Estudios Moriscos*. Estudios reunidos y presentados por Abdeljelil Temimi. Zaghuan, 1990.

- “La literatura aljamiado-morisca, literatura tradicional”. Louis Cardaillac (dir.). *Les morisques et leur temps. Actes de la Table Ronde Internationale de Montpellier*. Montpellier: CNRS, 1983.
- “La Littérature aljamiado-morisque, littérature traditionnelle”. *Revue d'Histoire Maghrébine*. Túnez, Publicaciones de la Fundación Temimi para la Investigación Científica y la Información (FTERSI), núms. 27-28, 1982.
- Tratado de los dos caminos. Por un morisco refugiado en Túnez* (Ms S2 de la colección Gayangos, Biblioteca de la Real Academia de la Historia). Estudio preliminar de Luce López Baralt. Madrid: Gredos, 2005 (CLEAM, 14).
- (dir.). *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca (Oviedo, 1972)*. Madrid: Gredos, 1978 (CLEAM, 3).
- García, Genaro. *El clero de México durante la dominación española*. México: Vda. de C. Bouret, 1907.
- García-Arenal, Mercedes. (coord.). *Al-Andalus allende el Atlántico*. Granada: Ediciones UNESCO-El Legado Andalusi, 1997.
- “Attentes messianiques au Maghreb et dans la péninsule Ibérique: du nouveau sur Sabbatai Zevi”. François Pouillon y Lucette Valensi (eds.). *Lucette Valensi à l'œuvre. Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen*. Saint-Denis: Bouchène, 2002.
- Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo XXI, 1978.
- “Les juifs portugais, le Maroc et les Dix Tribus perdues” en F. Béthencourt. *La Diaspora des “Nouveaux-Chrétiens”*. Paris-Lisboa: Fondation Calouste Gulbenkian, 2004.
- Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*. Leyden: Brill, 2006.
- Los moriscos*. Madrid: Editora Nacional, 1975.

- “Moriscos and Indians: a comparative approach”. *Orientations: The Middle East and Europe: Encounters and Exchanges*. Amsterdam: Rodopi, 1992.
- “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización”. *Chronica Nova*. Granada, Universidad de Granada, año 20, núm. 20. 1992.
- “Los procesos de moriscos del Tribunal de la Inquisición de Cuenca”. *La Inquisición española, nueva visión, nuevos horizontes*. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- “Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (xvi-xvii siècles)”. *Revue de l'histoire des religions*. París, Éditions Armand Colin, vol. 220, núm. 220-4, octubre-diciembre de 2003.
- “The religious identity of the Arabic Language and the affair of the Lead Books of the Sacromonte”. *Arabica*. Boston: Brill Academic Publishers, núm. 6, vol. 56, otoño de 2009.
- Sultan Ahmad al-Mansur: the beginnings of Modern Morocco*. Oxford: One World, 2009.
- (dir.). *Los Moriscos. La expulsión y después*. Actas del Congreso Internacional de Madrid. Madrid, 3 y 4 de septiembre de 2009.
- García Barragán, Elisa. “Supervivencias mudéjares y presencias orientalistas en la arquitectura mexicana”. *Actas del I Simposio Internacional de Mudéjarismo. 15-17 septiembre de 1975*. Madrid: CSIC, 1981.
- García-Cárcel, Ricardo. “Estudio crítico del catecismo de Ribera-Ayala”. *Les morisques et Leur Temps*. París: CNRS 1983.
- Las Germanías de Valencia*. Barcelona: Península, 1975.
- Herejía y sociedad en el siglo XVI: la Inquisición de Valencia (1530-1609)*. Barcelona: Península, 1980.
- La Inquisición*. Madrid: Anaya, 1990.

- “La Inquisición y los moriscos valencianos: anatomía de una represión”. *Actas de las jornadas de cultura árabe e islámica, 1978*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1981.
- “La revuelta morisca de Espadán”. *Al-Andalus*. Madrid, Instituto Miguel Asín, núm. 1, vol. 41, 1976.
- García Pedraza, Amalia. *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*. Granada: Universidad de Granada-Colegio Notarial, 2002, 2 vols.
- y Miguel Luis López Muñoz. “Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI”. Antonio Mestre Sanchís y Enrique Giménez López (coords.). *Disidencias y exilios en la España moderna*. Alicante: Universidad de Alicante, 1997.
- Garrad, K. “La Inquisición y los moriscos granadinos (1526-1580)”. *Bulletin Hispanique*. Burdeos, Université Michel de Montaigne Bordeaux 3, vol. LXVIII, núm. 1 y 2, 1965.
- Garrido Aranda, Antonio. “La educación de moriscos y mexicas como factor de asimilación cultural”. *Estudios sobre política indigenista española en América. Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid, Evangelización, régimen de vida y ecología, servicios personales, encomienda y tributos*. Vol. 2. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1976.
- “Granada: ¿Modelo de Indias? Moriscos e Indios”. Ignacio Henares y Rafael López Guzmán (eds.). *Mudéjar iberoamericano. Una expresión cultural de dos mundos*. Granada: Universidad de Granada, 1993.
- Moriscos e Indios. Precedentes hispánicos de la evangelización de México*. México: UNAM, 1980.
- “El morisco y la Inquisición novohispana (Actitudes antiislámicas en la sociedad colonial)”. *Andalucía y América en el siglo XVI. Actas de las II Jornadas de Andalucía y América*. Sevilla: CSIC, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1983.

- *Organización de la Iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias, siglo XVI*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1979.
- “Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca”. *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*. Granada, Universidad de Granada, núms. 2-3, 1975-1976.
- Ghazali, María (coord.). “Les morisques d’un bord à l’autre de la Méditerranée”. *Cahiers de la Méditerranée*. Niza, Centre de la Méditerranée Moderne et contemporaine de l’Université de Nice, núm. 79, diciembre de 2009.
- Gimeno Gómez, Ana y María del Carmen Martínez Martínez. “La política de implantación de la lengua castellana en América (s. XVI) y su reflejo en la bibliografía”. *El reino de Granada y el Nuevo Mundo*. Granada: Diputación provincial de Granada, 1994.
- Gioconda Belli, Miguel Bonasso *et al.* *La interminable Conquista, 1492-1992*. México: Joaquín Mortiz-Planeta, 1990.
- Girard, René. *Le bouc émissaire*. París: Grasset, 1975.
- *Des choses cachées depuis la fondation du Monde*. París: Grasset, 1978.
- Glockner, Julio (comp.). *Mirando al paraíso*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1995.
- *Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. México: Grijalbo, 1996.
- Gómez Canedo, Lino. *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Porrúa, 1977.
- *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI- XVIII)*. México: Porrúa, 1993.
- González y González, Luis. *Jerónimo de Mendieta. Vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996.

- González Obregón, Luis. *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. Edición facsimilar a cargo del Archivo General de la Nación, 2002. México: AGN-SRE, 1912.
- González-Raymond, Anita. “Limites de la solidarité morisque marchands, transfuges, exalt s”. *Solidarit s et sociabilit s en Espagne (XVIe-XXe siècles)*. Estudios reunidos y presentados por Rafael Carrasco. París: Les Belles Lettres, 1991.
- Greenleaf, Richard E. “The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian”. *The Americas*. Berkeley: The Academy of American Franciscan History, n m. 34, enero de 1978.
- *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*. México: FCE, 1988.
- Grinevald Colette y Michel Bert (dirs.). *Langues en danger, locuteurs et linguistes*. París: Ophris, 2010.
- Gros, Christian y Marie-Claude Strigler (dirs.). * tre indien dans les Amériques*. París:  ditions de l’Institut des Amériques, 2006.
- Grunberg, Bernard. *L’Inquisition apostolique au Mexique. Histoire d’une institution et de son impact dans une société coloniale (1521-1571)*. París: L’Harmattan, 1998.
- “L’Inquisition apostolique mexicaine et le problème indien: une mission impossible (1521-1570/71)”. *Enjeux et difficultés d’un modèle européen dans les sociétés coloniales d’Amérique. Cahiers d’Histoire de l’Amérique Coloniale*. París, L’Harmattan-Séminaire d’Histoire de l’Amérique coloniale, n m. 2, 2007.
- (dir.). *Enjeux et difficultés d’un modèle européen dans les sociétés coloniales d’Amérique. Cahiers d’Histoire de l’Amérique Coloniale*. París, L’Harmattan-Séminaire d’Histoire de l’Amérique coloniale, n m. 2, 2007.
- Guadalajara y Xavier, Marcos de. *Memorable expuls n y just simo destierro de los moriscos de España*. Pamplona: Nicolás de Assiayn, 1613.

- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: FCE, 1994.
- Haedo, Diego de. *Topografía e historia general de Argel*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1928.
- Hagerty, Miguel José. *Los libros plúmbeos del Sacromonte*. 2ª ed. Granada: Canares, 2007.
- Halperin Donghi, Tulio. *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia*. Valencia: Universitat de Valencia-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2008.
- Harvey, Leonard P. "La literatura aljamiada". *Actas del V Simposio Internacional de Mudéjarismo, septiembre de 1999*. T. II. Teruel, Instituto de Estudios Turolenses-Centro de Estudios Mudéjares, 1999.
- . *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- . "Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la Taqíyya por los moriscos". *Sharq al-Andalus*. Alicante, Universidad de Alicante-Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, núm.12, 1995.
- Henares, Ignacio y R. López Guzmán (eds.). *Mudéjar iberoamericano: una expresión cultural de dos mundos*. Granada: Universidad de Granada, 1993.
- Henríquez Ureña, Pedro. "El supuesto andalucismo de América". *Cuadernos del Instituto de Filología*, 2. Buenos Aires: Instituto de Filología de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1925.
- Hernández Sánchez, Antonio. *Catecismos para la instrucción religiosa de moriscos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1955-1956 (tesis de doctorado).

- Higueras Maldonado, Juan. “Martín Pérez de Ayala”. *Humanistas Giennenses*. Jaén: Universidad de Jaén, Caja Sur, 1999.
- Huerta, María Teresa y Patricia Palacios (eds.). *Rebeliones indígenas de la época colonial*. México: INAH, 1976.
- Itinerario cultural del Mudéjar*. Granada: El Legado Andalusi, 2002.
- Janer, Florencio. *Condición social de los moriscos de España causas de la expulsión, y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político único premio adjudicado sobre este asunto por la Real Academia de la Historia. En el concurso de 1857*. Madrid: Imprenta de la real Academia de la Historia, 1857.
- Jemaa, Mohamed Nejil ben. “El bilingüismo morisco a través de la literatura aljamiada”. *Religión, identidad y fuentes documentales de los moriscos andaluces*. T. I. Estudios reunidos y presentados por Abdeljelil Temimi. Túnez: Publicaciones del Instituto Superior de Documentación, 1984.
- Johansson K, Patrick. *La palabra, la imagen y el manuscrito, lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*. México: UNAM, 2007.
- Kamen, Henry. *Los desheredados*. Madrid: Aguilar, 2007.
- Krauze, Enrique. *La presencia del pasado*. México: Tusquets, 2005.
- Kubler, George. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México: FCE, 1982.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969.
- Landa, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. Estudio preliminar, cronología y revisión del texto por María del Carmen León Cázares. México: Conaculta, 1994.
- Lapeyre, Henri. *Géographie de l'Espagne morisque*. París: SEVPEN, 1959.

- Lara Cisneros, Gerardo. “Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España”. María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.). *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: UNAM-BUAP, 2005.
- Lartigue, François y André Quesnel. *Las dinámicas de la población indígena*. México: CIESAS-IRD, 2003.
- Lázaro de Arregui, Domingo. *Descripción de la Nueva Galicia*. Edición y estudio de François Chevalier. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1946.
- Lebot, Yvon. *La grande révolte indienne*. París: Robert Laffont, 2009.
- *La guerre en terre maya*. París: Kathala, 1992.
- *Le rêve zapatiste*. París: Le Seuil, 1997.
- (dir.) *Indiens, Chiapas, Mexico, Californie*. París: Indigène Éditions, 2002.
- León R. Zahar. *Taracea islámica y mudéjar*. México: Museo Frank Mayer-Artes de México, 2004.
- León-Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún, 1499-1590*. México: UNAM-El Colegio Nacional, 1999.
- “Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología”. *Arqueología*. México, Editorial Raíces, núm. 36, vol. vi, 1999.
- *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*. México: Aguilar, 2003.
- “El desarrollo de una civilización originaria”. *Museo Nacional de Antropología*. México: Turner, 2004.
- *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM, 1979.

- La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en la lucha por los derechos de los indígenas 1541-1556.* México: Diana-El Colegio de Jalisco, 1995.
- México: muchas lenguas y culturas.* México: Santillana, 2007.
- El reverso de la Conquista.* México: Joaquín Mortiz, 1964.
- “Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual”. *Estudios de cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas.* México: UNAM, III, vol. XI, 1974.
- La tinta negra y roja.* México: Era-Galaxia de Gutemberg-Círculo de lectores-El Colegio Nacional, 2009.
- Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista.* 7ª ed. México: UNAM, 1976 (Biblioteca del Estudiante Universitario).
- Levín, Danna y Federico Navarrete (coords.). *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España.* México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.
- Libro primero de las epístolas familiares de fray Antonio de Guevara.* Ed. y pról. de José María de Cossío. Madrid: Artes gráficas, 1950.
- Lockhar, James. *El mundo hispánico-peruano. 1532-1560.* México: FCE, 1982.
- Loera, Chávez y Peniche, Margarita. *Memoria india en templos cristianos.* México: INAH, 2006.
- Lomas Cortés, Manuel. *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón. Política y administración de una deportación (1609-1611).* Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2008.
- López, Miguel. “El colegio de los niños moriscos de Granada (1526-1570)”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos.* Granada, Universidad de Granada, núm. XXV, facs. 1, 1976.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. *El pasado indígena*. 2ª ed. México: Fideicomiso Historia de las Américas, 2001.

López Baralt, Luce. “Crónica de la destrucción de un mundo: literatura aljamiado-morisca”. *Bulletin Hispanique*. Burdeos: Universidad Michel de Burdeos, núms. 1-2, vol. 82, 1980.

———*La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*. Madrid: Trotta, 2009.

López Gay, J. “Los jesuitas y el ‘proceso’ a la evangelización de América”. *Actas Congreso internacional de Historia. La compañía de Jesús en América*. Córdoba: 1993.

López de Gómara, Francisco. *Historia General de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

López Guzmán, Rafael *et al.* *Arquitectura y carpintería mudéjar en Nueva España*. México: Azabache, 1992.

———(coord.). *Mudéjar hispano y americano. Itinerarios culturales mexicanos*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2006.

López Martín, Juan. “El Arzobispo de Granada y la Compañía de Jesús”. *Anthológica Annua*. Roma, núms. 24-25, 1977-1978.

Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del congreso internacional sobre los dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla, 21-25 abril de 1987. Madrid: Deimos, 1988.

Luque Alcaide, Elisa. “Experiencias evangelizadoras granadinas en el III Concilio Mexicano (1585)”. *El reino de Granada y el nuevo mundo*. T. I. Granada: Diputación Provincial, 1994.

Llorente, Juan Antonio. *Anales de la Inquisición de España*. T. I. Madrid: Imprenta de Ibarra, 1813.

MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

- *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*. Berkeley: Berkeley University Press, 1998.
- Machuca, Paulina. *Intérpretes y trasuntos, siglos XVI-XVII. El caso de Colima de la Nueva España*. Colima: Alacyt, 2009.
- Mariana, Juan de. *Historia general de España*. Madrid: Luis Sánchez, 1608-1616, 3 vols.
- *Historia general de España. Y ahora nuevamente añadida en esta última impresion con todo lo sucedido desde el año de mil y seiscientos y veinte y uno, hasta el de quarente y nueve*. Madrid: Carlos Sánchez, 1650, 2 vols.
- Marín Ocete, Antonio. *El arzobispo don Pedro Guerrero y la política conciliar española en el siglo XVI*. Madrid: CSIC, 1970.
- Mármol Carvajal, Luis del. *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1946, XXI vols.
- Marroquín, Enrique. *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*. México: Palabra Ediciones, 1999.
- Martín Cázares, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI. Género, raza y religión*. Granada: Universidad y Diputación, 2000.
- Cano, María del Pilar y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.). *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: UNAM, IHH, 2005.
- Marzal, Manuel. *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Lima: Universidad Católica de Perú, 1985.
- y Sandra Negro (coords.). *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Ediciones Abya-Yala, 1999.
- Materne, Yves (dir.). *Le réveil indien en Amérique latine*. París: Cerf, 1976.

- McClain, Michael. "Moriscos granadinos en Nuevo México". *Ocupaciones, vida religiosa y problemáticas de historia morisca, Actas del IV Simposio Internacional de Estudios Moriscos*. Zaghuan: 1990.
- Méchoulan, Henri. *El honor de Dios: indios, judíos y moriscos en el Siglo de Oro*. Barcelona: Argos Vergara, 1981.
- . "Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu". *Indiens, juifs, et morisques dans l'Espagne du siècle d'or*. París: Fayard, 1979.
- Medina, José Toribio. *La primitiva Inquisición americana, 1493-1569. Estudio histórico*. T. I. Santiago de Chile: Imprenta Elzeveriana, 1914.
- Mejías López, William. "Hernán Cortés y su intolerancia en el contexto de la situación de los conversos y moriscos". *Bulletin Hispanique*. Burdeos, Universidad Michel de Burdeos, núm. 2, vol. 95, 1993.
- Mendieta, Jerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Porrúa, 1993.
- Mills, Kenneth R. *Idolatry and its enemies: colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Miranda, Francisco. *Don Vasco de Quiroga y su colegio de San Nicolás*. Morelia: Fimax Publicistas, 1972.
- Molina Martínez, Miguel. "Andalucía-América. Trasvases agrícolas y mineros". *Andalucía en América. El legado de ultramar*. Barcelona: Junta de Andalucía-El Legado Andalusi, 1995.
- Moncada, Sancho de. *Restauración política de España*. Jean Vilar (ed.). Madrid: Clásicos del Pensamiento Económico Español, 1974.
- Montes Bardo, Joaquín. "Iconografía santiaguista y espiritualidad franciscana en la Nueva España, siglo XVI". *Espacio, tiempo y forma. Historia del Arte*. Madrid, UNED, núm. 8, t. 8, serie VII, 1995.

- Moreno Díaz, Francisco J. *Los moriscos de la Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*. Madrid: CSIC, 2009.
- Moreno Fragnals, Manuel. *La introducción de la caña de azúcar y las técnicas árabes de producción azucarera en América*. Madrid: Proyecto Acalapi-UNESCO, 1997.
- Morin, Françoise. “Indiens, indigénisme, indianité”. *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*. París: CNRS, 1982.
- Mörner, Magnus. “La difusión del castellano y el aislamiento de los indios. Dos aspiraciones contradictorias de la Corona española”. *Homenaje a Jaime Vicens-Vives*. T. II. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1967.
- *La mezcla de razas en América Latina*. Paidós: Buenos Aires, 1969.
- Mota Padilla, Matías de la. *Historia del Reino de la Nueva Galicia en la América septentrional*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1973.
- El mudéjar iberoamericano, del islam al Nuevo Mundo*. Granada: Fundación El Legado Andaluzí, 1995.
- Mujica Pinilla, Ramón “Apuntes sobre moros y turcos en el imaginario andino virreinal”. *Anuario de Historia de la Iglesia siglo XVI*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2007.
- Muriá, José María (dir.). *Historia de Jalisco*. T. I: *Desde los tiempos prehistóricos hasta fines del siglo XVII*. Guadalajara: UNED, 1980-1981.
- T. II: *De finales del siglo XVII a la caída del federalismo*. Guadalajara: UNED, 1980-1981.
- Navarro, Bernabé. “La iglesia y los indios en el III Concilio mexicano”. Ábside. *Boletín de la Asociación de Amigos de la Catedral de Sigüenza*. España: Asociación de Amigos de la Catedral de Sigüenza, 1944, núm. 8.
- Nebrija, Antonio de. *Gramática de la lengua castellana*. T. II. Madrid: Junta del Centenario, 1946.

- Nettle, Daniel y Suzanne Romaine. *Les langues, ces voix qui s'effacent*. Trad. Marion Guilbault. París: Autrement, 2003.
- O' Gorman, Edmundo. "Enseñanza del castellano como factor político colonial". *Boletín del Archivo General de la Nación*. México, AGN, núm. 2, t. xvii, 1946.
- Obregón, Baltasar de. *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador... , año de 1584*. México: SEP, 1924.
- Ortiz Islas, Ana. *Ad majorem Dei Gloriam. La compañía de Jesús, promotora del arte*. México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- Pacheco Rojas, José de la Cruz (coord.). *Los jesuitas en el Norte de Nueva España. Las contribuciones a la educación y el Sistema Misional*. Durango: Universidad de Durango, 2004.
- Palomo Infante, María Dolores. "Las rebeliones como consecuencia del proceso de aculturación forzosa: los moriscos de Granada y los indígenas de Chiapas". *El reino de Granada y el Nuevo Mundo*. Granada: Diputación provincial de Granada, 1994.
- Pareja, Félix María. *Islamologie*. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1963.
- Penella, Juan. "Littérature morisque en espagnol en Tunisie". *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid-Túnez: Instituto Hispánico de Cultura Árabe, 1974.
- Perceval, José María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- Pérez Puente, Leticia, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador. "Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo". María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.). *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: UNAM, IIH, 2005.

- Pérez Ruiz, Maya Lorena. *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*. México: INAH, 2004.
- Pérez Villanueva, Joaquín (ed.). *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- Pièri, Henri. “L'accueil par des tunisiens aux morisques expulsés d'Espagne: un témoignage morisque”. Mikel de Epalza y Ramón Petit. *Études sur les morisques andalous en Tunisie*. Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales, 1973.
- Plasencia Soto, Rommel. “Indios y moriscos”. *Investigaciones sociales*. Lima, UNMSM- Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, año XX, núm. 16, 2006.
- Powel, Philip Wayne. *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México: FCE-SEP, 1984.
- “Pueblos indígenas de la región: antiguas iniquidades, realidades heterogéneas y nuevas obligaciones para las democracias del siglo XXI”. Juan Carlos Feres y Arturo León (dirs.). *Panorama social de América Latina y el Caribe 2006*. México: CEPAL, 2006.
- Quevedo, Francisco de. *La hora de todos y la fortuna con seso*. Intr., trad. y notas por Jean Bourg, Pierre Dupont y Pierre Geneste. Edición bilingüe. París: Aubier, 1980.
- Real Cuesta, Javier. “Política lingüística en el Nuevo Reino de Granada durante los siglos XVI y XVII”. *Estudios sobre política indigenista en América*. T. I. Valladolid: Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid, 1976.
- Réau, Marie-Thérèse. *Portadas franciscanas. La decoración exterior de las iglesias de México en el siglo XVII: regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda*. Toluca: Gobierno del Estado de México-El Colegio Mexiquense-CEMCA, 1991.

- Redondo, Agustín. “El plan de asimilación del doctor Carvajal”. Louis Cardaillac (coord.). *Les morisques et leur temps*. París: CNRS, 1983.
- Reed, Nelson. *La guerra de castas de Yucatán*. México: Era, 1971.
- Remesal, Antonio de. *Historia general de las Indias Occidentales y particularmente de Chiapas y Guatemala*. Madrid: BAE, 1964.
- El reino de Granada y el Nuevo Mundo. Vº Congreso internacional de Historia de América*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1994, 3 vols.
- Resines, Luis. *Catecismos americanos del siglo XVI*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992.
- *Catecismo del Sacromonte y doctrina cristiana de fray Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*. Madrid: CSIC, 2002 (Corpus Hispanorum de Pace, 2ª serie, vol. 10).
- Reyes-Valerio, Constantino. *Arte indocristiano*. México: INAH, 2000.
- Reynaga, Ramiro. *1492-1992. Palabra india*. Barcelona: Contracanto, 1993.
- Ribera Florit, José María. *La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor don Martín García*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1967.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. 3ª reimp. México: FCE, 1994.
- “Granada y América”. *I Primer centenario de la Sociedad mexicana de Geografía y Estadística, 1833-1933*. México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1933.
- “Indiens et Morisques (Note sur quelques procédés d’évangélisation)”. *Études et Documents pour l’histoire missionnaire de l’Espagne et du Portugal*. Louvain: Peignes 1931.
- “Les Morisques et leur expulsión vus du Mexique”. *Bulletin Hispanique*. Burdeos, Université Michel de Montaigne Bordeaux, vol. xxxiii, 1931.

- “Le problème de l’enseignement du castillan aux Indiens d’Amérique”. *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*. Estrasburgo, Faculté des Lettres de l’Université de Strasbourg, año 39, núm. 6, marzo de 1961.
- Robres Lluch, Ramón. *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquía, Arzobispo y Virrey de Valencia, 1532-1611. Un obispo según el ideal de Trento*. Barcelona: Flors, 1960.
- Rodríguez Zahar, León. *Arte islámico, evocación del paraíso*. México: El Colegio de México, 2008.
- Roulet, Eric. Grunberg, Bernard (dir.). “L’évangélisation des Indiens du Mexique central et ses limites au XVII^e siècle”. *Enjeux et difficultés d’un modèle européen dans les sociétés coloniales*. París: L’Harmattan, 2007.
- Indiens et pratiques indigènes. Réalité et impact de la “conquête spirituelle” en Nouvelle Espagne au XVII^e siècle*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- Rubial García, Antonio. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*. México: UNAM, 1989.
- Rubiera Mata, María Jesús (coord.). *Carlos V. Los moriscos y el islam*. Madrid: Universidad de Alicante, 2001.
- “Los moriscos como criptomusulmanes y la taqiyya”. *Actas del Simposio Internacional de Mudejarismo, “Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales”, Teruel, 12-14 de septiembre de 2002*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 2004.
- Ruiz Figueroa (coord.). *El islam y Occidente desde América Latina*. México: El Colegio de México, 2007.
- Sabbagh, Leila. “La religion des Moriscos entre deux fatwas”. *Les Morisques et leur temps table ronde internationale*, 4-7 juillet 1981, Montpellier. París: CNRS, 1983.

Sagarzazu, María Elvira. *La Argentina encubierta: informes sobre la otra identidad*. Rosario: Ovejero Martín, 2000.

———*La Conquista furtiva. Argentina y los hispanoárabes*. Argentina: Ovejero Martín, 2001.

———“La Inquisición frente al asunto de los moriscos españoles de los siglos XVI y XVII en América Latina y en otras partes”. *Actas del XIII Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Dimensiones ideológicas y culturales de los moriscos y las políticas de la Inquisición*. Estudios reunidos por Abdeljelil Témimi. Pról. de Luce López Baralt. Túnez, 2009.

———“La institución familiar frente a la herencia morisca en el Río de la Plata”. *Famille morisque: femmes et enfants, Actes du VII Symposium international d'Études Morisques*. Zaghouan: CSIC, 1997.

———y Mélanges M. S. Carrasco Urgoiti. *La hispanoarabidad en la formulación de instancias promotoras de la canonización de Martín Fierro*. T. 2. Zaghouan: Publicaciones de la Fundación Témimi para la Investigación Científica y la Información (FTERSI), 1999.

Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ángel María Garibay (ed.). México: Porrúa, 1985.

Salvador Esteban, Emilia. *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la revuelta granadina (1568-1570)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1987.

Sánchez Álvarez, Mercedes. *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*. Madrid: Gredos, 1982.

Sánchez Herrero, José. “El posible enfrentamiento entre Talavera y Cisneros en relación con la evangelización de los moros granadinos como paradigmático del enfrentamiento entre Motolinía y Las Casas en la evangelización de los indios americanos”. *El reino de Granada y el Nuevo Mundo*. Granada: Diputación provincial de Granada, 1994.

- Santa María, Guillermo de. *Guerra de los chichimecas (México 1575- Zirosto 1580)*. 2ª ed. Crítica, introducción, paleografía y notas de Alberto Carrillo Cázares. Zamora: Universidad de Guadalajara-El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, 2003.
- Santana, Roberto. *Les indiens d'Equateur, citoyens dans l'ethnicité?*. Toulouse: CNRS, 1999.
- Santisteban Mendevil, Ángel. “Sabores hispano-árabes en la tradición culinaria de Perú”. *Al-Andalus allende los Alpes, Terceras jornadas de cultura árabe*. Santiago: Universidad de Chile, 1999.
- Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era, 2000.
- Sebastián López, Santiago. “Pervivencias hispanomusulmanas en Hispanoamérica”. *Actas del I Simposio Internacional del Mudejarismo, 15-17 septiembre de 1975*. Madrid: CSIC, 1981.
- Serrano y Sanz, Manuel. “Discurso de la vida de Martín Pérez de Ayala”. *Autobiografías y memorias*. Madrid: Bailly-Bailliére e Hijos, 1905 (NBAE, 2).
- Sigüenza y Góngora, Carlos de. *Relaciones históricas*. Selección, prólogo y notas de Manuel Romero de Terreros. México: UNAM, Coordinación de Humanidades, 1992.
- Solís de la Torre, J. Jesús. *Bárbaros y ermitaños. chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda, siglos XVI, XVII y XVIII (S.L.P, Hidalgo y Querétaro)*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 1983 (Serie Humanidades, Antropología).
- Soria Mesa, Enrique. “De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII”. *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Murcia, Universidad de Murcia, año 11, núm. 14, 1992.
- Soriano Hernández, Silvia. *Lucha y resistencia indígena en el México colonial*. México: UNAM, 1994.

Splendiani, Anna María, José Enrique Sánchez Bhórquez, *et al.* *Cincuenta años de Inquisición del Tribunal de Cartagena de Indias (1610-1660)*. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1997.

Suñé Blanco, Beatriz. “Los moriscos de Granada y los indios de Yucatán: análisis comparativo de una política de aculturación”. *El reino de Granada y el Nuevo Mundo. V Congreso internacional de Historia de América*. T. I. Granada: Diputación provincial de Granada, 1994.

Szmolka Clares, José. “Los comienzos de la castellanización del reino de Granada (1492-1516)”. *Actas I Congreso Historia de Andalucía, (Diciembre, 1976)*. Córdoba: Caja de Ahorros de Córdoba, 1978.

Talavera, Santiago y Moreno, Francisco. *Juan Ripol y la expulsión de los moriscos de España*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2008.

Tanck de Estrada, Dorothy. “Castellanización, política y escuelas de indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII”. *Historia mexicana*. México, El Colegio de México, núm. 4, vol. 37, abril-junio de 1989.

Tapia Sánchez, Serafín de. *La comunidad morisca de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

———“Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?”. *Sbarq al-Andalus*. Alicante, Universidad de Alicante, año 11, núm. 12, 1995.

Téllez Nieto, Heréndira. “Vindicias de verdad o en defensa de las lenguas indígenas”. *I Coloquio Internacional Lenguas y culturas coloniales*. México: UNAM, IIF, 3-5 de septiembre de 2008.

Tello, Antonio. *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1968-1973.

- Temimi, Abdeljelil. *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*. Zaghouan: Centre d'Études et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information, 1989.
- “Les influences morisques dans la société maghrébine, la régence de Tnunis comme exemple”. *Revue d'histoire maghrénine*. Túnez, Publicaciones de la Fundación Temimi para la Investigación Científica y la Información (FTERSI), núm. 119, junio-julio de 2005.
- “La langue des derniers morisques et leur installation au Maghreb á la lumière de nouveaux textes et firmans ottomans”. *Actas del XIII Simposio Internacional de estudios moriscos*. Túnez: Publicaciones de la Fundación Temimi para la Investigación Científica y la Información (FTERSI), 2009.
- Teresa de Mier, Servando. *Historia de la revolución de Nueva España (1813)*. México: FCE, 1986, 2 tomos.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 1987.
- Toribio Medina, José. *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1987.
- La primitiva inquisición américa. 1493-1569. Estudio Histórico*. T. I. Santiago de Chile. Imprenta Elzeveriana, 1914.
- Torquemada, Juan de. *Monarquía Indiana*. México: UNAM, 1976.
- Torres Palomo, María Paz. “Don Martín de Ayala y la catequesis de los niños moriscos”. *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas O. F. M., con el motivo de su LXX aniversario*. Vol. II. Granada: Universidad de Granada, 1987.
- Toussaint, Manuel. *Arte mudéjar en América*. México: Porrúa, 1946.
- Valencia, Pedro de. *Tratado acerca de los moriscos de España*. Estudio preliminar de Joaquín Gil Sanjuán. Málaga: Algazorca, 1997.

Valle, Rafael Heliodoro. *Santiago en América*. México: Gobierno de Querétaro, 1996.

Vargas Lugo, Elisa. *Las portadas religiosas en México*. México: UNAM, IIE, 1986.

Vasconcelos, José. *Breve historia de México*. México: Botas, 1937.

Vázquez Parada, Lourdes Celina (comp.). *El santo Juan Diego: historia y contexto de una canonización polémica*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2006.

———y Wolfgang Vogt. *De Juan Pablo II a Benedicto XVI. El rumbo de la Iglesia católica en el tercer milenio*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2006.

———y Laura María Muñoz Pini (coords.). *Cultura, religión y sociedad*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2007.

Venegas, Miguel. “El gobierno de las misiones de California”. Selección de textos, edición, introducción y notas de Ignacio del Río. *Crónicas jesuíticas, de la Antigua California*. México: UNAM, 2000.

Verdú, Blas. *Engaños y desengaños del tiempo, con un discurso de la expulsión de los moriscos de España*. Barcelona: Sebastián Matheud, 1612.

Vernet, Juan. “Un alcorán fragmentario en aljamiado”. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*. Barcelona, Real Academia de las Buenas Letras, t. xxxiii, 1969-1970.

Vidal, Jeanne. *Quand on brûlait les morisques 1544-1621*. Nîmes: Imprimerie Barnier, 1986.

Vincent, Bernard. “La cuestión morisca. La sublevación de 1568-1570”. *Felipe II, un monarca y su época. Real Monasterio de San Lorenzo de Escorial, 1 junio, 10 octubre, 1998*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998.

———“La difficile convivance”. María Ghazali (coord.). *Cahiers de la Méditerranée*. Niza, Universidad de Niza, núm. 79, diciembre de 2009.

- “Les jésuites et “les Indes”. *Structures et cultures des sociétés ibéroaméricaines*. París: CNRS, 1990.
- “La langue des morisques”. *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*. *Actas del III simposio internacional de estudios moriscos*. Zaghouan, 1989.
- “Los moriscos y el idioma árabe, castellano y catalán”. *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. T. I. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993.
- “Les morisques grenadins: une frontière intérieure”. *Castrum*, 4. *Frontière et peuplement, dans le monde méditerranéen au Moyen Age*. Madrid-Roma: Casa Velázquez, École Française de Rome, 1992.
- “Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los Moriscos (s. XVI- XVII)”. *Homenaje a María de Jesús Rubiera Mata. Sharq Al-Andalus*. Alicante, Universidad de Alicante, núms. 10-11, 1993-1994.
- El río morisco*. Trad. Antonio Luis Cortés Peña. Valencia: Universitat de Valencia, 2006 (Biblioteca de Estudios Moriscos).
- Vilar, Juan Bautista. *La España del exilio. Las emigraciones políticas españolas en los siglos XIX y XX*. Madrid: Síntesis, 2006.
- Yassine Bahri, Raja (coord.). *Cartas de la Goleta. Coloquio Internacional “Los moriscos y Túnez”*. Túnez: Embajada de España en Túnez, 2009.
- Young, Eric van. *La otra rebelión: la lucha por la independencia de México 1810-1821*. México: FCE, 2006.
- Wachtel, Nathan. *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*. París: Gallimard, 1971 (Folio Histoire).

Warman Gryj, Arturo. *La danza de moros y cristianos*. México: SEP, 1972 (Sepsetentas, 46).

Weckman, Luis. *La herencia medieval de México*. México: El Colegio de México, 1984.

Zavala, Silvio Arturo. *El castellano ¿Lengua obligatoria?* México: SEP, 1977.

———*Los esclavos indios en Nueva España*. México: El Colegio Nacional, 1968.

———*El mundo americano en la época colonial*. Vol. 2. México: Porrúa, 1967.

Dos destinos trágicos en paralelo.
Los moriscos de España y los indios de América.
se terminó de imprimir el 28 de septiembre 2012
en los talleres de
Editorial Pandora, S. A. de C. V.
Caña 3657, La Nogalera, 44470,
Guadalajara, Jalisco.

Tiraje 500 ejemplares

Cuidado de la edición
Iliana Ávalos González

Corrección
Marcela Moreno
Janette Beatriz Chávez

Diseño de portada y diagramación
Demetrio Rangel Fernández



Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América reúne los resultados de la investigación sobre el tema que durante largo tiempo ha sido motivo de interés del autor: las estrategias, procesos y consecuencias del dominio de los españoles sobre los moriscos en la

Península Ibérica, y los indios en el Nuevo Mundo.

El libro aborda la manera en la cual la opresión española trastocó los diferentes aspectos fundamentales de las culturas dominadas –creencias religiosas, lengua, costumbres, estratificación social–, las acciones de defensa y rechazo que éstas emprendieron, los productos culturales derivados de la convivencia entre los dos grupos de poder y los efectos sociales consecuentes del interés del poderío español por expandirse. Lo anterior se logra por medio de una comparativa de las situaciones y relaciones particulares entre las culturas en cuestión, es decir, españoles y moriscos, y españoles e indios, lo que echa de ver las similitudes y divergencias de ambos procesos.

La obra hace una invitación tanto a reflexionar sobre el sentir de dos pueblos subyugados como a replantearse la historia oficial escrita siempre por el grupo de poder.