

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Dissensió religiosa i minories Moriscos i judeoconvertos, qüestions d'identitat

Als primers anys del segle XVI, els Reis Catòlics, que havien expulsat els jueus d'Espanya el 1492 —el mateix any en què havien culminat la conquesta del regne islàmic de Granada— van decretar la conversió obligatòria al cristianisme de tots els musulmans que vivien als territoris de la Corona de Castella. Aquest decret de conversió dels fins ara musulmans, datat el 1502, reproduïa gairebé literalment el decret d'expulsió dels jueus que, recordem, els oferia triar entre l'expulsió i la conversió. La diferència en el decret de 1502 és que dictava unes condicions per a l'eixida del regne que en realitat feien l'exili quasi impossible. El 1526 aquest mateix decret es féu extensiu als musulmans dels territoris d'Aragó i València. És així que hom va donar existència legal als musulmans dels territoris cristians d'Ibèria, on havien viscut, amb el nom de «mudèjars», al llarg de tot el període medieval. Comença llavors un llarg segle (fins a l'expulsió de 1610-1614) d'allò que es coneix com a problema morisc, en què «morisc» és el terme amb què es denominava els nous convertits, molts dels quals van continuar sent criptomusulmans en diferent manera i grau de pràctica ritual i coneixement dogmàtic, però considerant-se en qualsevol cas musulmans i perseguits per aquest motiu per la Inquisició. N'eren molts, però no tots, perquè al llarg del «segle morisc» l'assimilació i la integració van augmentar i perquè les circumstàncies dels diversos grups de nous convertits van ser molt diferents de partida i ho serien encara més segons que avancés el segle XVI: així, per exemple, els antics mudèjars de la Corona de Castella estaven imbricats feia temps

en la societat castellana, no parlaven àrab ni se circumcidaven, eren poc nombrosos i la seua presència era poc conflictiva. Una altra cosa eren els musulmans del feia poc conquerit regne de Granada o del de València on, a l'inici del XVI, eren nombrosos, estaven ben organitzats en comunitats denses, tenien autoritats religioses i parlaven àrab. A mitjan segle XVI diversos decrets van prohibir l'ús de la llengua àrab parlada i escrita, els noms i patronímics àrabs, els vestits tradicionals, els banys i la música «mora» a les festes. Aquests decrets, a més d'una forta reacció morisca (en particular la guerra de Las Alpujarras a la fi dels anys seixanta), van produir un debat entre diverses autoritats civils i eclesiàstiques sobre quins eren els àmbits de la vida humana que quedaven subjectes a la religió, si eren o no senyal d'afiliació religiosa determinats costums gastronòmics, higiènic, lingüístics o festius. És a dir, si podien separar-se alguns trets culturals (com va defensar el noble d'origen morisc Fernando Núñez Muley) de la bona observança del ritual religiós i de la creença sincera, o si era necessari eliminar els primers per a permetre plenament els segons. La defensa de la llengua àrab, el seu intent de «cristianització» o almenys de «desislamització», va donar lloc a fenòmens de tanta anomenada com el famós frau dels anomenats llibres plumbis del Sacromonte, un pretès evangeli dictat en àrab per la Mare de Déu a deixebles àrabs, primers cristians vinguts amb Sant Jaume a la península, que van aparèixer a Granada la darrera dècada del segle XVI. Aquest és el fenomen més notori de l'intent de separar o de legitimar trets d'una identitat cultural com a independent d'una creença i pràctica religiosa¹. Des del punt de vista cultural, els moriscos van donar lloc a fenòmens com ara la literatura aljamiada, és a dir, escrita en vernacle romanç amb caràcters àrabs i una sintaxi i un vocabulari profundament tenyits per l'àrab: una literatura islàmica secreta escrita en espanyol a la qual pertanyen dos dels llibres ací ressenyats. Són un de tants aspectes que converteixen l'«islam tardà espanyol» (segons terminologia de Bernard Vincent) en un laboratori excepcional per a l'estudi de la construcció i conservació d'identitats, per a la complexitat i hibridació cultural de grups diferents, per a l'estudi dels mecanismes pels quals s'assenyala i margina un cos social o es regularitza el seu comportament normatiu tant religiós com cultural i polític..., uns aspectes que han atret historiadors, filòlegs, especialistes en literatura o antropòlegs. La meua implicació en l'estudi dels Ploms de Granada i la meua experiència anterior en matèria de processos d'Inquisició condiciona una bona part de les reflexions que presente en aquest article, que està principalment orientat a discutir propostes situades en l'àmbit de la història cultural i religiosa dels moriscos i de la societat en què van viure.

No intente fer un estat de la qüestió. Prestaré atenció tan sols a uns quants llibres al meu parer importants que han aparegut recentment (posteriors a l'any 2000), se-

¹ Els principals, inclosos en el volum editat per M. BARRIOS AGUILERA i Mercedes GARCÍA-ARENAL: *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, PUJ, València:2006. Vegeu també A. KATIE HARRIS: *From Muslim to Christian Granada. Inventing a City's Past in Early Modern Spain*, Johns Hopkins University Press, Baltimore:2007.

leccionats perquè m'han suggerit les propostes que m'interessa plantejar ací, centrades en la qüestió de les identitats de grup i en els ingredients múltiples, culturals i religiosos, de les diferents maneres de ser morisc, com també en les maneres, conflictives o entreteixides, d'incloure trets culturals o religiosos en les modalitats de pertinença a un grup². Per a la discussió d'aquestes propostes faré ús d'obres recents sobre judeoconversos que conduïxen igualment a una revisió dels nostres conceptes de grup.

* * *

Des dels temps mateixos de l'expulsió, quan es va debatre àmpliament la seua conveniència o no i la seua legitimitat (s'expulsava cap al Nord d'Àfrica, és a dir, a territori musulmà, persones que havien rebut el sagrament del baptisme), un debat que va reprendre la historiografia del segle XIX pronunciant-se a favor o en contra, la bibliografia sobre moriscos esdevé un gènere abundantíssim, que ha fet i fa córrer rius de tinta, el «riu morisc» a què fa referència el nou llibre de Bernard Vincent³. La qüestió morisca és un tema que toca emocions i té una gran capacitat d'entroncar amb problemes contemporanis. Constitueix, en certa manera, un «problema viu» al qual no sempre resulta fàcil aproximar-se d'una manera estrictament historiogràfic. Actualment, sobre la historiografia morisca plana la presència de musulmans a Europa, la qual cosa és objecte de reaccions intenses. Algunes d'aquestes reaccions i les seues formulacions en la premsa actual (si els musulmans poden o no ser europeus, si són abans o sempre musulmans primer, si són o no inassimilables, si alteraran fonamentalment les societats en què s'insereixen, si les seues creences religioses són compatibles o no amb els nostres valors culturals i polítics, si professen envers els europeus «odi de civilització», etc.), tot i que encunyades amb altres termes, recorden estranyament les discussions i les emocions que es van suscitar a l'Espanya del XVI i que van acabar en l'expulsió de començament del XVII. Perquè tant aleshores com ara l'eix de discussió rau, en realitat, en la possibilitat o el desig de l'assimilació. L'assimilació no és, fet i fet, una infiltració? La pregunta al cap i a la fi és sempre la mateixa: és que ells poden ser nosaltres? No varia allò fonamental d'aquesta pregunta el fet que, en temps recents, parlar d'assimilació haja deixat de ser de bon to en nom del respecte i la llibertat de les diferents comunitats o d'una particular interpretació del terme «multiculturalisme». Perquè sovint el que està en discussió és la definició de la nostra identitat mateixa i de la seua construcció, una qüestió complexa, sensible i en perpètua evolució. La historiografia i la producció de les ciències socials centrada en la qüestió de la preservació de la identitat estudia comparativament poc la qüestió

² Una qüestió per la qual m'he interessat sobretot a Mercedes GARCÍA-ARENAL i G. A. WIEGERS: *Un hombre en tres mundos. Samuel Pallache, un judío marroquí en la Europa protestante y en la católica*, Siglo XXI, Madrid:2007.

³ B. VINCENT: *El río morisco*, PUJ, València:2007.

inversa, és a dir, la de l'accés a l'anonimat, a la indiferenciació total o parcial que permet la desaparició (i per tant la quasi invisibilitat) en la societat que engloba centenars de milers de moriscos, de judeoconversos..., de musulmans europeus. I aquesta historiografia ha insistit a definir les característiques que suposen la identitat del grup, i a fer un inventari d'aquests trets o característiques. Al meu parer, aïllar una comunitat per la definició precisa d'una llista de «diferències» condueix a la possibilitat del seu confinament i, al capdavant, de la seua expulsió (ja siga física, en la història, ja siga historiogràfica, de la idea de la nació).

Més interessants són les propostes que estudien les àrees frontereres dels grups i als que s'hi situen, un ampli nombre de persones o famílies desafectes, indiferents, que no se senten solidàries o afectades. L'estudi detallat de vides, i famílies, individuals que es presenta farcit del que Edoardo Grendi anomenava «l'excepció normal» ens proporciona una visió ben diferent⁴. S'ha escrit massa història, i sobretot massa història de les «minories», sense tenir en compte fins a quin punt l'experiència i l'entesa humana són complexes, problemàtiques, individuals al cap i a la fi, i quantes les persones que es mouen seguint estratègies de supervivència, de progrés individual, d'atènyer vides més còmodes per a elles i per a les seues famílies. Si es presta més atenció als individus i a les seues preocupacions, es pot restaurar a la història morisca el sentit de complexitat que ara li manca. Concebre la influència del context històric en la presa de decisions d'un individu com un equilibri o un debat entre limitacions i llibertat d'acció dels subjectes històrics tenint en compte l'esforç que dedica la gent a «fer» les seues vides encara que no siga en les circumstàncies que ells mateixos haurien triat és un exercici, crec, interessant. I no ha de pressuposar l'existència d'una societat o com a mínim l'existència d'un ordre social coherent, estable i vinculant de la mateixa manera per a cadascuna de les persones que la formen. En aquest exercici s'inclouen alguns dels llibres discutits més endavant en aquest article. M'interessen en especial aquells sectors que mostren falta de compromís amb el grup a què «haurien de» pertànyer, en general desafectes amb la col·lectivitat musulmana i amb la cristiana. En una definició de grups i per tant de lleialtats que s'esbrinen molt més complicades i menys nítides, alguns d'aquests personatges no afectes només són entesos com a «traïdors» o com a «col·laboracionistes».

* * *

Per començar, prenguem com a exemple el llibre que Trevor Dadson⁵ ha dedicat a un grup de la població morisca de terres castellanen: en particular, els moriscos de la vila manxega de Villarrubia de los Ojos, en un sorprenent nivell d'assimilació i integració en la seua comunitat i en la cultura castellana i catòlica dominant. Dadson va

⁴ E. GRENDI: «Microanalisi e storia sociale», *Quaderni Storici*, 13 (1972), pp. 506-520.

⁵ T. J. DADSON: *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Iberoamericana, Madrid:2007.

trobar de manera una mica casual un tresor de documentació de l'arxiu dels comtes de Salinas conservat ara a Saragossa: l'arxiu de la Casa Ducal d'Híjar servat a l'Archivo Histórico Provincial de Zaragoza. Principalment, hi ha els papers del senyor Diego de Silva y Mendoza (1564-1630), fill de la princesa d'Éboli i comte consort de Salinas, uns papers que cobreixen tot el període de l'expulsió. Els moriscos de Villarrubia procedien dels mudèjars antics i es van convertir voluntàriament al catolicisme, sense crear cap tipus de problema, poc abans del decret de conversió obligatòria de 1502, com tots els seus circumveïns, els habitants de les altres viles del Campo de Calatrava (Almagro, Daimiel, Bolaños, Aldea del Rey). Sens dubte van veure en aquesta conversió una ocasió d'equiparar-se en drets i privilegis amb els seus veïns cristians vells, tal com en efecte va ser. De fet, van aconseguir privilegi dels Reis Catòlics, un document que esgrimirien sovint en el següent segle i mig cada vegada que veien els seus drets minvats o qüestionats i que es van ocupar de fer ratificar per la reina Joana i per Felip II. Aquest interès ja és significatiu de la seua capacitat d'actuació i de defensa a la societat en la qual vivien i del fet que tenien representants, o una oligarquia, disposada a fer valer els drets de la comunitat. Dadson ens mostra la trajectòria dels moriscos de Villarrubia al segle XVI cap a una lenta, però segura, assimilació, fins al punt que l'actuació de la Inquisició envers això (i a diferència de llocs veïns, com Daimiel) va ser gairebé inexistent. Serien una minoria cada vegada més nombrosa i important econòmicament, la qual cosa no va passar desapercebuda, evidentment, als comtes de Salinas. El pes econòmic dels moriscos es notava en àrees distintes que Dadson ha pogut reconstruir amb un detall sorprenent: l'arrendament dels delmes i rendes del comte, el control del pòsit del pa, amb una presència majoritària en canemars i feixes. Al mateix temps es posa de manifest un creixent nivell cultural: el padró de 1550 ens descriu una comunitat majoritàriament formada d'hortolans, petits artesans i llauradors del camp. Cinquanta anys més tard es tracta d'una comunitat molt més variada on es troben escrivans, llicenciats, batxillers, capellans, algun mestre de xiquets, un metge, majordoms de rendes, diversos soldats. El més sorprenent encara, però, és que es tracta d'una comunitat que participa activament de la vida del poble ocupant els càrrecs de regidor, alcalde ordinari, procurador, algutzir i alcaid de la presó, entre d'altres. Això, en principi, és excepcional. Dic en principi, pel que fa al que sabem fins ara, o al que sabíem abans de llegir aquest llibre. Constituïen, així, el que podríem anomenar classe mitjana en un entorn rural, i hi comptaven amb un grup dirigent poderós que ajudaria els seus a sobreviure als bans d'expulsió; és a dir, una comunitat en què s'havien creat noves elits, desproveïdes totalment de caràcter religiós, no construïdes entorn d'alfaquins, per exemple. Aquest punt, al meu entendre, és un dels més importants dels molts que manifesta el llibre ressenyat. Encara més, però: els cristians vells de Villarrubia acceptaven com a veïns els «cristians nous». De fet, una gran part va donar suport als moriscos en els seus esforços per evitar el ban d'expulsió que fins al 1611, i en virtut dels privilegis abans esmentats, pensaven que no els afectava. A l'estiu d'aquell any van ser

expulsats, primer a Madrid, on dos-cents van ocupar el palau de Buenavista dels comtes de Salinas amb la connivència del comte, en protesta per la mesura i intentant convèncer les autoritats de ser eximits del ban. Fou debades. Van ser portats a peu a Burgos i Vitòria, des d'on van ser expulsats a França. Pel setembre del mateix any, havien tornat tots: homes, dones i xiquets. Hi hagué dos intents més d'expulsió, en 1612 i 1613, que van ser ignorats pel comte de Salinas, les autoritats i els veïns del poble, ja fossen cristians nous o vells. Les mesures no es van complir perquè no van comptar amb la col·laboració de ningú, senyors, autoritats locals o veïns. I és que aquest llibre també ens ensenya molt sobre la societat majoritària altmoderna, sens dubte molt més plural i diversa del que sovint pensem. Cal preguntar-se si el cas de Villarrubia és excepcional, i al meu parer la resposta és que no. L'excepcionalitat és que s'haja conservat un fons documental tan complet i tan extens de la localitat.

* * *

Tornem al *Río morisco*, que em serveix per enfilat diferents lectures i propostes. Bernard Vincent és un famós i reconegut especialista en moriscos. Entre moltes altres publicacions que li han atorgat un lloc destacat entre els historiadors de l'Edat Moderna espanyola, va ser coautor, juntament amb Antonio Domínguez Ortiz, d'un magnífic llibre titulat *Historia de los moriscos. Vida y cultura de una minoría* (publicat el 1978 i reeditat el 1999), que encara és l'obra de referència obligada, així com també l'única de síntesi disponible fins avui, sobre la qüestió morisca. És tot un clàssic que no ha estat superat. El seu nou llibre es compon d'una col·lecció d'articles, conferències, contribucions a homenatges, alguns molt breus, rescatats de publicacions de molt escassa difusió i traduïts tots ells al castellà per fer-los accessibles a l'estudiant universitari o al lector culte interessat; una bona iniciativa, ja que aquests articles adquireixen valor afegit en ser llegits en conjunt. Tots estan dedicats a moriscos granadins o valencians, tots ells basats en un rigorós treball d'arxiu, i cadascun examina un problema concret, parcial, o remarca una qüestió nova. Assenyalo com a especialment important la contribució dedicada precisament al noble morisc granadí adés esmentat («Algunas voces más: de Francisco Núñez Muley a Fátima Ratal»), que palesa les «veus múltiples» dels moriscos. Al llibre, però, es troba a faltar que l'autor no haja afegit una conclusió que permeta enfilat aquests treballs en una proposta més àmplia. En certa manera, aquesta proposta o posició personal de Vincent es dedueix de l'article que dona nom al llibre: «El río morisco». En aquest capítol, que es diferencia dels altres en temàtica i en extensió, Vincent elabora una mena d'estat de la qüestió dels diversos camins pels quals ha transitat la historiografia morisca en les darreres dues dècades, assenyalant dos grups de «moriscòlegs» que s'han diferenciat com més va més: els historiadors que treballen amb materials d'arxiu, amb fons nous que han anat apareixent o que no s'havien posat abans a l'abast. Com a exemple remarcable d'aquest grup, jo destaque l'excel·lent llibre d'Amalia

García Pedraza⁶ sobre «els moriscos que van voler salvar-se», que ha utilitzat els documents notariais granadins, i en especial els testaments, per descobrir aquells grups de moriscos que deixaven misses encomanades en els seus testaments, pertanyien a confraries etc. Són moriscos no gaire diferents dels estudiats per Dadson, on també sorgeixen unes noves oligarquies de comerciants, fins i tot de famílies acomodades que exerceixen càrrecs de gestió en la vida de la ciutat.

Aquest primer grup de «moriscòlegs» que treballen sobre fons d'arxiu, en el qual s'inclou el mateix Vincent, constata, atesos els materials amb què treballa, la varietat en el temps i a les diferents regions dels grups moriscos i de les seues molt diverses maneres de relacionar-se amb la societat majoritària i fins i tot d'adaptar-s'hi. Els treballs d'aquests historiadors insisteixen en la falta d'homogeneïtat de la minoria morisca, en la variabilitat de situacions i d'opcions, en l'evolució en el temps dels problemes i de les formes d'encarar-los i en l'ampli ventall dels seus comportaments religiosos. El segon grup està format per historiadors de la literatura i filòlegs que estudien tant la literatura de l'època com els textos aljamiats. Aquests tendeixen a considerar els moriscos com un tot relativament homogeni i, per descomptat, musulmà. Dic per descomptat perquè la literatura aljamiada és per definició islàmica, escrita per musulmans i per a musulmans, i doncs els que l'estudien es veuen immersos en l'aspecte purament islàmic o en el sector islàmic dels grups moriscos. Un altre tema seria preguntar-se per l'impacte real d'aquesta literatura, restringida i secreta per naturalesa. Ens hem de preguntar a quants moriscos els seria accessible aquesta literatura manuscrita, quants podrien llegir-la atès el grau d'analfabetisme d'uns grups majoritàriament dedicats al treball de la terra o a l'artesania. Entre aquest segon grup, Vincent assenyalo l'obra contraposada de dos eximis representants, en primer lloc el llibre de Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)* (Madrid:1999), amb el qual Vincent és molt crític. Márquez és catedràtic de literatura de la Universitat de Harvard, on ha desenvolupat tota la seua trajectòria professional amb destacades aportacions sobre Cervantes, sobre *La Celestina* i, més recentment, sobre el mite de Sant Jaume. El seu llibre sobre els moriscos està basat en fons literàries i és un text molt bellament escrit, suggeridor i d'una gran finor intel·lectual. Per a Márquez, els que estudiem els moriscos patim un «enverinament de les fonts» en fer un ús prioritari del material produït per la Inquisició, la qual cosa ens dona una visió esbiaixada tant dels moriscos com de la societat en què vivien. El conjunt de l'obra de Márquez explica millor que tan sols aquest llibre el que ha cercat al llarg de la seua trajectòria professional, i és una pluralitat de veus en una Espanya altmoderna considerada homogènia i unívoca. I jo crec que té raó. Si Márquez (i d'altres) han estat malentesos o poc atesos és perquè la historiografia espanyola respecte a l'Edat Moderna s'ha dividit en una historiografia tradicional,

⁶ Amalia GARCÍA PEDRAZA: *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Universidad de Granada, Granada:2002.

catòlica i nacionalista, d'una banda, i una historiografia liberal i laica, d'una altra, que ahora entronca i alimenta la historiografia protestant que es fa al nord d'Europa, des del segle XVII, sobre Espanya. Encara que fent una valoració radicalment oposada, ambdues historiografies en realitat presenten una mateixa imatge, la de l'Espanya sense fissures on poder reial absolut i Església estan intrínsecament units, una Espanya on no hi ha pluralitat intel·lectual ni ideològica de cap mena, unida fèrriment darrere del credo contrareformista i vigilada per la Inquisició. La Inquisició constituïa una poderosa maquinària per a silenciar qualsevol mena de dissensió: no implica que la dissensió no existís. La pluralitat de veus que Márquez ha posat de manifest està lligada principalment al fet judeoconvers partint dels esdeveniments, d'importància vertaderament cataclísmica, que van conduir a la conversió en massa dels jueus espanyols a la fi del segle XIV, un segle abans de l'expulsió del 1492⁷. Segons Márquez, el problema de la relació amb l'element convers condiona la història religiosa i espiritual espanyola, així com també la seua relació amb la Reforma europea. Tornaré sobre aquest punt més endavant.

Márquez es posa en contra del que anomena «mite» del morisc inassimilable, de la seua perillositat com a cinquena columna dels poders polítics musulmans propers (al «Perill morisc» Vincent dedica una de les contribucions del seu llibre), de l'animositat que suscitaven a la societat contemporània i de l'aversion que sentien pels seus coetanis cristians. Per a Márquez, aquests mites s'han creat perquè només s'ha atès un tipus de fonts, precisament aquelles dedicades a la persecució i a la demonització dels moriscos, i perquè són els texts que interessaven a una visió nacionalista i tradicionalista de la història d'Espanya aquells que preconitzen un estat nacional catòlic. Ell, al contrari, contraposa altres texts i la «lectura obliqua» o entre línies de texts que manifesten una dissidència més o menys soterrada o proposen mesures més lleus en el tractament de la minoria morisca, que mostren fins i tot una comprensió o una empatia, inclosos aquells que s'alcen en contra del manteniment dels estatuts de neteja de sang. Aquests texts porten Márquez a la conclusió que l'expulsió es podria haver evitat perquè Espanya tenia la gent i la voluntat que podrien haver-ho atès, tot aconseguint «el país que podria haver estat i que no fou». Al meu entendre (no necessàriament el de Vincent), el problema de l'interessantíssim llibre de Márquez, que també és un dels seus atractius, és que l'autor parla amb veu pròpia i des de la seua experiència personal de desterrat, cosa que li produeix una especial empatia, no sols amb els moriscos, víctimes del poder religiós i polític, sinó també amb les veus tàcites, discretament dissidents o «filomoriques». Márquez irrita molta gent perquè veuen en ell un epònim d'Américo Castro, a qui associem amb l'etern «problema d'Espanya» i amb una escriptura de combat que ara ens distància; i perquè en realitat, com Márquez, Castro no s'alineava plenament en cap dels dos corrents his-

⁷ Vegeu el volum recent que reuneix alguns dels més destacats articles de F. MÁRQUEZ VILLANUEVA: *De la España judeo-conversa. Doce estudios*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra:2006.

toriogràfics que acabe d'al·ludir, ni el nacionalista catòlic ni el liberal. Però altres historiadors, més joves i procedents de tradicions historiogràfiques molt diferents, han palesat en temps recents, de manera magistral, aquesta pluralitat de veus, unes veus de protesta, de dissensió, de manca de compromís amb la política i la ideologia oficial. Tornaré sobre les seues aportacions al final de l'article.

El llibre de Márquez conté capítols interessantíssims, com el dedicat al morisc granadí, metge i intèrpret anomenat Miguel de Luna, al qual li agradava qualificar-se a si mateix com a «cristià aràbic»⁸, o el dedicat al patriarca Ribera, el bisbe valencià promotor de l'expulsió. Al meu parer, el llibre de Márquez és important i mereix ser llegit per sobre de les crítiques que li fa Vincent, amb algunes de les quals estic parcialment d'acord: és a dir, coincideix amb Vincent a pensar que no hi ha fonts, documentals o d'altra mena, que no tinguen una intenció ni impliquen d'entrada una interpretació per part de qui les posa per escrit, i que els historiadors tenim (o hauríem de tenir) l'entrenament professional pertinent per detectar això. Torne sobre açò immediatament, una mica més endavant. Una altra cosa són les crítiques que va escriure Álvaro Galmés de Fuentes, un dels més destacats estudiosos i editors de texts aljamiats, al seu llibre *Los moriscos (desde su misma orilla)* (Madrid:1993), que Vincent discuteix també. Per a Galmés, els moriscos eren, del primer a l'últim, irreductiblement musulmans i inassimilables. Mai no podrien haver estat assimilats. Es tractava d'una població plenament musulmana i totalment identificada amb les societats musulmanes a què se sentia pertànyer. També és aquesta la visió, més recent, d'un altre aljamiadista eximi, L. P. Harvey⁹. La presa de partit de Harvey apareix en el títol de la seua obra, i continua en la justificació d'aquesta elecció a les pàgines 4 i 5 del llibre: el terme «morisc» té un «insidious ideological bias». «Moriscos' was what they were forced to become, unwillingly; Muslims is what they were underneath». («Moriscos' és el que es van veure obligats a ser, contra la seua voluntat: musulmans era el que realment eren per sota»).

Vincent és més sever amb Márquez que amb Galmés, potser perquè el segon és un llibre menys important, ja que fou plantejat com una «resposta» al primer. Curiosament, tant Galmés com Harvey (el segon no s'esmenta a l'article de Vincent perquè la seua aparició és posterior) coincideixen gairebé plenament, des d'una profunda simpatia pels moriscos, una simpatia quasi «romàntica» davant la seua irreductibilitat, amb els arguments d'aquells que van donar suport a la mesura de l'expulsió i dels historiadors que la van reivindicar com a necessària i apropiada per a la defensa de la fe i de la unitat nacional en la historiografia del segle XIX. Des d'una profunda sim-

⁸ Un estudi més recent i més extens d'aquest morisc es pot trobar a M. BARRIOS i Mercedes GARCÍA-ARENAL (eds.): *¿La historia inventada? Los Libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Universidad de Granada, Granada:2008, que inclou Mercedes GARCÍA-ARENAL i F. RODRÍGUEZ MEDIANO: «Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada», pp. 83-136.

⁹ Exposada al seu llibre *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago University Press, Chicago-Londres:2005.

patia, és la «resistència» en l'islam el que interessa a una bona part dels historiadors. D'altres, que tampoc no consideren sinó aquesta «resistència», no senten per ella cap simpatia. És el cas de Serafín Fanjul.

En la crítica que Vincent planteja a la utilització de Márquez de fonts literàries espanyoles posa molta cura a evitar que la seua posició crítica l'acoste a la de Fanjul, famosa i militantment exposada al seu llibre *La quimera de al-Andalus*¹⁰ i en diversos articles de premsa diària. Fanjul, com Márquez, fa també un ús preferent de la literatura del Segle d'Or, però en el seu cas per demostrar el profund rebuig causat pels moriscos, un rebuig que, podríem dir, als ulls de Fanjul resulta plenament merescut. Els moriscos (tots, un sol bloc homogeni) ens odiaven a nosaltres, els espanyols. Perquè, així com els escriptors nacionalistes del XIX, Fanjul es planteja la pregunta de si els moriscos eren o no eren espanyols. La resposta de Fanjul és que no, i la conseqüència, la mesura plenament justificada i apropiada que es va prendre d'expulsió. Tant per als «moriscos» com per als «espanyols» Fanjul dona per fetes unes característiques de grup homogènies i inamovibles que, des d'un punt vista radicalment oposat, no deixen de ser les mateixes que les de Galmés o Harvey. La pregunta de Fanjul no és en absolut pertinent perquè no respon als termes en què pensaven els castellans, aragonesos, valencians, cristians vells i vassalls de Sa Majestat Catòlica que van viure als segles altmoderns. Llavors es tractava d'un problema formulat teològicament i que tenia a veure, d'una banda, amb l'obsessió per l'heretgia com a màcula deshonorosa i, d'una altra, amb la idea de la transmissió genealògica de la culpa. Tant pel que fa als moriscos com als judeoconvertos, es tractava d'evitar la màcula hereditària de l'heretgia i de l'apostasia que es produïa quan individus batejats realitzaven pràctiques jueves o musulmanes, una màcula que alhora impedia l'accés a l'honra i als privilegis. El fracàs o la inseguretat en l'èxit de la Inquisició en el control de les creences suposa que al capdavant s'identifique ortodòxia amb genealogia¹¹. L'existència dels estatuts de neteja de sang deixa, al meu parer, la noció d'assimilació fora de joc, si no és que un aconseguís dissimular-se i esborrar els seus orígens, almenys que se situés totalment al marge de l'honra i els beneficis que reportava.

* * *

El problema morisc constitueix un bon banc de proves per a l'estudi de la importància d'allò religiós en la formació d'identitats i dels recursos mobilitzats per l'Església catòlica per a fer-se amb el control de l'espai social i polític i amb el control de les consciències. La qüestió de l'evangelització i catequització dels moriscos ha estat

¹⁰ Siglo XXI, Madrid:2003. Vegeu també el seu llibre anterior, objecte de diverses edicions, *Al-Andalus contra España. La forja de un mito*, Siglo XXI, Madrid:2000.

¹¹ És molt important sobre això l'excel·lent article de D. NIRENBERG: «Mass conversion and genealogical mentalities: Jews and Christians in XVth century Spain», *Past and Present*, 174 (2002), pp. 2-41.

objecte, en temps recents, de dos llibres brillants. El primer, particularment innovador metodològicament, es titula *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*¹² i és obra de Felipe Pereda, un historiador de l'art que dedica el seu llibre a la història de la imatge religiosa entre 1478 i 1500, un període de temps relativament breu però en el qual va tenir lloc un canvi gairebé cataclísmic, l'eix i símbol del qual està constituït per l'inici del funcionament del Sant Ofici. Pereda dedica una bona part del seu llibre a l'etapa granadina en què es van produir els primers bateigs en massa de mudèjars. Fra Hernando de Talavera era aleshores arquebisbe de la ciutat, ho havia estat durant els set anys previs, i havia protagonitzat una campanya d'evangelització «per bones raons» de la població musulmana que excloués la coerció en compliment com cal de les capitulacions. Una part d'aquesta campanya va consistir en la producció semiindustrial d'escultures de culte per a distribuir-les entre les noves parròquies de moriscos del regne. Els anys anteriors, el mateix Talavera s'havia servit de les escultures de motlle per a estendre la seua campanya pastoral i ajudar així a superar les barreres lingüístiques dels sacerdots encarregats de conduir pacíficament els mudèjars fins al baptisme. La campanya fou també recolzada per una intensa activitat lingüística que consistí a ensenyar castellà als granadins i àrab als religiosos que havien de tractar amb ells. Per a això, Talavera va portar la impremta a Granada, on va encarregar i va fer imprimir un glossari àrab-espanyol i un catecisme en àrab escrit en caràcters castellans. La utilització d'imatges seriades i portàtils en un procés d'evangelització com el dels moriscos de Granada, superposat a l'ús de la impremta, no té precedents: el seu estudi detallat és un dels eixos i dels punts de força d'aquest llibre. La darrera part del llibre (un terç del total de l'obra) està íntegrament dedicada a l'evangelització dels moriscos de Granada. El 1500 Isabel i Ferran van tornar a Granada. Aleshores les capitulacions ja eren paper mullat i en els dos anys següents es precipitaria la sèrie d'esdeveniments que el 1502 havia de donar als musulmans de tots els territoris de Castella l'elecció entre la conversió al cristianisme i l'expulsió. Arran d'aquesta nova situació, la reina Isabel va posar en marxa la fabricació d'ornaments i escultures per a les noves esglésies del regne de Granada, començant per les que era urgent col·locar a les esglésies acabades de consagrar. Pereda segueix aquest procés pas a pas gràcies a la documentació personal de la reina amb el principal imatger responsable de la fabricació, un mestre alemany, que Pereda proposa com procedent d'Utrecht, anomenat Huberto Alemán. La major part de les imatges estava destinada a una població majoritàriament morisca, la qual cosa, segons l'hipòtesi de Pereda, deu haver condicionat la seua tipologia i la seua iconografia, que es descriuen i il·lustren al llibre. Prevalen amb diferència les imatges de la Mare de Déu amb l'infant i Pereda proposa que això està relacionat amb la voluntat catequitzadora i amb el bon coneixement que Talavera tenia de l'islam i del seu respecte per la Mare de Déu. Segons la seua opinió, el fet

¹² Marcial Pons, Madrid:2007.

que s'encarreguessen a Huberto Alemán representacions d'una determinada iconografia demostra que la política d'encàrrecs d'imatges va estar igualment guiada per la recerca de punts de trobada entre les tradicions religioses dels mudèjars i la religió cristiana. L'autor ha trobat una quantitat de notícies impressionant sobre el paper exercit per les imatges com a suport a la predicació. Tant les devocions que van ser promogudes com les que van ser suprimides porten l'empremta precisa d'una inculturació organitzada. Com a contrapunt, els casos d'iconoclàstia i d'injúries a les imatges van començar a proliferar i van ser durament reprimits per la Inquisició. La lectura dels processos mostra fins a quin punt les imatges canalitzaven el sentiment d'opressió i fins es convertiren en autèntics símbols de la discòrdia social, alhora que es refermava en l'Església espanyola i a la societat cristiana una doctrina d'adoració de les imatges.

L'autor, doncs, planteja qüestions interessantíssimes sobre la relació entre reproductibilitat tècnica i devoció, entre teologia i religiositat popular. No va haver-hi una unitat d'esquema estilístic: Huberto Alemán va saber adaptar el seu llenguatge a cadascun dels escenaris i dels públics que es mesclaven a la Granada del Cinc-cents. Va fabricar imatges de la Mare de Déu, intimistes i de maternitat commovedora per atraure a la població morisca, i va tallar hieràtiques i monumentals icones per a la porta de la fortalesa cristiana de l'Alhambra i per a la seua catedral. Per acabar, aquest llibre posa de manifest l'extraordinària complexitat d'un terreny en què conflüen la polèmica baixmedieval sobretot contra el judaisme, però també contra l'islam, els debats interns de l'Església sobre el culte de les imatges, les crítiques d'erasmistes, luterans i *il·luminats* contra aqueix culte i contra la imposició del Sant Ofici, i finalment la reacció interna enfront dels moriscos iconoclastes.

La lectura del llibre de Pereda es pot complementar amb la de Youssef El Alaoui, que ha dedicat un interessantíssim volum a editar i estudiar l'obra del jesuïta morisc Ignacio de Las Casas, que contraposa a l'obra de José d'Acosta¹³. A partir de la comparació dels escrits de Las Casas i d'Acosta, *De procuranda Indorum salute*, El Alaoui se centra en dos aspectes essencials de la tasca de conversió i evangelització tal com la van entendre els jesuïtes: l'aprenentatge de les llengües indígenes (àrab, d'una banda, i quítxua o aimara, d'una altra) i l'ensenyament de xiquets a fi de formar persones que poguessen contribuir a l'evangelització. Per a això no sols utilitza els texts dels dos autors esmentats, sinó també innombrables vocabularis i gramàtiques (sobretot en el cas de l'àrab), catecismes i tractats de confessió, i d'altres escrits sorgits de la trobada dels jesuïtes amb l'islam a Etiòpia i a l'Índia; d'aquesta manera, situa els texts dels dos protagonistes dintre la visió global catequista de la Companyia. L'anàlisi de la política evangelitzadora dels jesuïtes és situada en el context general

¹³ Y. EL ALAOUÏ: *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Honoré Champion, París:2006.

de la política de la corona dintre d'una dinàmica d'expansió del catolicisme que incloïa una manera de ser, de fer, de veure i de pensar (i per descomptat de vestir, de divertir-se, de comportar-se i de parlar), la qual cosa requeria una ruptura radical amb tota la tradició cultural autòctona; és a dir, una cristianització que implicava una hispanització a ultrança. La necessitat d'eradicar qualsevol costum cultural diferent per a una apropiada implantació del catolicisme no fou preconitzada ni defensada de manera unànime. Els escrits dels dos protagonistes d'aquest llibre ho demostren, com també el d'altres humanistes de l'altura d'Hernando de Talavera o de Pedro de Valencia (el *Tratado acerca de los moriscos* del qual ha estat editat recentment¹⁴). Així mateix, El Alaoui ens mostra una pluralitat de veus i una dissidència en els mètodes d'evangelitzar utilitzant les llengües indígenes (prohibides per la Corona per a l'evangelització des de mitjan segle XVI) i mantenint elements de la tradició cultural dels catecúmens, que era també una presa de postura en el que es considerava ser o no un bon cristià. Era sobretot una manera de protegir moriscos i indis dels abusos del colonitzador hispà que impedia, segons argumentaven Las Casas i Acosta, la confiança necessària per a la bona acceptació del missatge evangelitzador. Sobretot, demostrava un bon coneixement i un respecte per determinats aspectes de les cultures alienes que anava contra corrent del discurs aleshores dominant, i posava al costat de les persones encarregades de la catequització i l'evangelització les raons del seu fracàs. Els texts de Las Casas i d'Acosta demostren que hi havia persones que intentaven construir ponts i cercar i acceptar en les cultures dels altres allò que era acceptable i integrable segons la seua mentalitat. El debat és interessantíssim i resulta estranyament modern.

* * *

Es tractava, doncs, d'eradicar qualsevol pràctica religiosa i cultural dels cristians nous. Però, quines pràctiques jueves o musulmanes realitzaven els conversos? I, sobretot, quines eren les seues creences i les fonts amb què comptaven per adquirir-les o mantenir-les? Aquesta pregunta té a veure amb l'«enverinament de fonts» que assenyala Márquez: és a dir, al crèdit que es pot donar i per tant a l'ús que es pot fer de determinades fonts i molt especialment dels processos inquisitorials. És un dels punts de Márquez que més molesta Vincent. Els historiadors, diu Vincent, tenim des de fa temps instruments d'anàlisi que ens permeten fer ús de qualsevol tipus de fonts, i gairebé totes comporten el seu grau de «verí» que l'historiador sap percebre i analitzar. No és aquesta, al meu parer i pel que fa als processos inquisitorials, una qüestió fútil ni que es pugui passar fàcilment per alt. Els estudiosos dels judeoconversos o marrans han dedicat a reflexionar sobre les característiques de la documenta-

¹⁴ PEDRO DE VALENCIA: *Tratado de los moriscos de España*, ed. amb estudi de J. Gil Sanjuán, Algazara, Màlaga:1997. Relacionat amb això, vegeu també *Tratado sobre el Pergamino y Láminas de Granada*, ed. Grace Magnier, Peter Lang, Oxford:2006.

ció inquisitorial una atenció molt més profunda que els que treballen sobre moriscos. Les posicions que hi han adoptat diversos historiadors han dividit el seu camp d'estudi. Breument, assenyalet que molt pocs historiadors s'han dedicat als moriscos i als judeoconvertos simultàniament (amb les brillants excepcions de Julio Caro Baroja, Antonio Domínguez Ortiz i el mateix Francisco Márquez Villanueva), la qual cosa ha fet que allò que s'ha discutit pels uns rarament s'ha reflectit en els altres. Doncs bé, tornant a la Inquisició: un bon sector d'historiadors del judaisme, encapçalats per Benzion Netanyahu com a exemple extrem, manté que els processos d'Inquisició són una farsa, són ficticis, que no van existir els cripto jueus o marrans; que els judeoconvertos eren cristians i que no eren perseguits per la Inquisició pel seu pretès judaisme sinó per antisemitisme, i que aquest antisemitisme era aprofitat per diverses instàncies en rivalitat pel poder local o econòmic. És una posició semblant a la que va mantenir Saraiva en el seu estudi dels judeoconvertos portuguesos, en el seu cas des d'una aproximació marxista: que el mòbil de la repressió inquisitorial envers els judeoconvertos fou purament econòmic. Netanyahu basa la seua proposta en l'esquematisme dels interrogatoris inquisitorials, en el fet que sempre, l'un darrere de l'altre, s'acuse els reus dels mateixos delictes formulats exactament igual, com si es tractés d'una plantilla, en la manca de coneixements religiosos dels mateixos reus. Es basa sobretot en les fonts de les comunitats jueves de la diàspora hispànica que neguen la pertinença al judaisme dels judeoconvertos¹⁵. Les posicions de Benzion Netanyahu són compartides en divers grau per altres historiadors (com Àngel Alcalá), però fins i tot els que no les comparteixen, o només les comparteixen parcialment, com Jaime Contreras (en el seu justament famós *Sotos contra Riquelmes*¹⁶), no poden enfrontar-se —no podem— al material inquisitorial amb l'acceptació amb què es feia abans. Com diu un judaïtzant citat per Contreras, «mientras haya palomar habrá palomas», és a dir, mentre hi haja Inquisició, aquesta crearà judaïtzants. Altres autors, com Haim Beinart¹⁷, han defensat la judaïtat dels marrans. El problema es complica perquè incideix en diverses interpretacions del que és la nació jueva i a qui s'hi pot o no incloure: una recerca, doncs, de l'«autenticitat». És un problema derivat del fet de confinar l'estudi dels cripto jueus o judaïtzants a l'àmbit de la història jueva aïllant-lo del context i minimitzant o negant les desviacions que el criptojudaisme presenta si s'igualava a un imaginat i monolític judaisme rabínic i ortodox. És també un problema per a l'estudi dels moriscos si partim de la premissa que eren musulmans pertanyents com tots a un «Islam» imaginat i els aïllem del context social i religiós en què els va tocar viure.

¹⁵ Vegeu, sobretot, B. NETANYAHU: *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona:1999, i del mateix autor, *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*, Junta de Castilla y León, Valladolid:1999.

¹⁶ J. CONTRERAS: *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores, criptojudíos*, Anaya/M. Muchnick, Madrid:1992 (trad. al francès per Bernard Vincent amb el títol *Pouvoir et Inquisition en Espagne au XVI^e siècle*, Aubier, París:1997).

¹⁷ H. BEINART: *Conversos on Trial: the Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem:1981.

No compartesc les posicions de Netanyahu: com en el cas morisc, crec que va haver-hi cripto jueus i judeoconvertos que anhelaven continuar sent jueus malgrat que no sabessin massa bé com, a més de conversos convençuts o que van acabar sent bons cristians pel seu desig d'integració en la societat majoritària. Però ningú que haja llegit certa quantitat de processos d'Inquisició no pot evitar prendre seriosament les objeccions plantejades: les acusacions són sempre les mateixes, els interrogatoris indueixen les respostes, els jutges parteixen de la culpabilitat del reu i les negatives dels acusats només poden ser preses com a pertinàcia en l'heretgia, s'utilitza la tortura... D'altres estudiosos dels judeoconvertos han suggerit que precisament l'esquematisme dels interrogatoris inquisitorials, sempre fixats en unes mateixes pràctiques, proporcionava als judaïtzants els ingredients, els contorns d'allò que significava ser jueu, d'allò que calia fer per a ser-ne considerat, de la mateixa manera que les obres cristianes de polèmica religiosa antiislàmica o antijueva van ser per a molts conversos una font primordial de coneixement de les religions dels seus avis quan ja no quedava possibilitat de llegir els texts de la religió o acudir a les seues autoritats religioses. Eren les úniques fonts que quedaven per a saber com ser jueu o musulmà.

Quin ús s'ha de donar, doncs, als processos d'Inquisició? Fins a quin punt els hem de donar crèdit? Jo crec que, sobretot, podem fixar-nos en el que se'n surt d'allò ordinari, en els moments en què l'acusat expressa el seu sentiment que escapa als esquemes habituals, el qual és transcrit de manera més o menys fidel. És el que va fer Carlo Ginzburg amb el seu famós moliner¹⁸. Hem de considerar la forma en què el reu fa el «discurs de la seua vida» recorrent a una selecció autobiogràfica i a un intent, estratègic, d'autorepresentació. Són també significatius els moments en què l'encausat explica qui creu que són els seus enemics, un punt important en qualsevol procés, ja que aquests solien produir-se basant-se en delacions anònimes (és a dir que, una vegada enfront del tribunal, l'acusat no sabia de què se l'acusava ni qui l'havia delatat). En aquests casos l'inquisidor mostra, de vegades, el que Caro Baroja va anomenar «curiositat d'antropòleg», abandonant l'esquema d'interrogatori habitual. Carlo Ginzburg té un bell article titulat de manera semblant on planteja la utilitat d'aplicar les tècniques i la metodologia de la història oral per interpellar aquests discursos realitzats enfront de l'inquisidor¹⁹.

Particularment expressius, de manera anàloga, són els dubtes espirituals i els corrents, tan rics, messiànics o místics que es produeixen tant en la minoria judeoconverta com en la morisca²⁰. Una gran varietat de creences en l'arribada d'un messies

¹⁸ C. GINZBURG: *El formatge i els cucs*, PUV, València:2006.

¹⁹ C. GINZBURG: «The inquisidor as Anthropologist», a *Myths, Emblems Clues*, trad. anglesa (1990) del seu *Miti, emblemi spie: morfologia e storia*, de 1986, original italià que no inclou aquest article (trad. esp.: *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Gedisa, Barcelona:1989).

²⁰ Mercedes GARCÍA-ARENAL: «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*, 220:4 (2003), pp. 445-486.

que vindrà a alliberar al seu poble escollit (siga jueu, siga musulmà) i a acabar amb els cristians es manifesta en els processos inquisitorials d'ambdues minories; un gran desig d'alliberament i de revenja produït per una constant situació de frustració i de por. En aquestes esclatxes s'expressen més clarament les enormes delictos judaisme o del criptoislamisme, i s'hi percep més clarament l'enorme diversitat dels judaïtzants i islamitzants. Tant els estudis d'I. Revah com de J. Caro Baroja, o de L. Cardaillac, per exemple, han palesat des de fa temps una àmplia proporció d'escèptics entre els conversos, així com també d'aquells que es mostren favorables a les dues religions (siga judaisme i cristianisme, siga cristianisme i islam) o a les tres, o les rebutgen totes en un mateix moviment de distanciament i desafecció. Hi ha un delictes tipificat i perseguit expressament per la Inquisició que consisteix a afirmar «que cadascú se salva en la seua llei», una afirmació perillosíssima ja que va en contra del precepte de Trento que només el baptisme assegura la redempció. I un altre encara pitjor, car nega la immortalitat de l'ànima, que consisteix a afirmar «que no hi ha sinó nàixer i morir» o «nàixer i morir com a bèsties»²¹. Són els delictes que la Inquisició tipifica com a «proposicions» que formen la base documental d'un interessantíssim llibre recent de Stuart Schwartz²². És una obra molt original que presenta un material fascinant: no es tracta de la Inquisició dels grans processos d'heretgia, sinó de la «petita» Inquisició, quotidiana i omnipresent, de les frases escoltades, els gests censurats, les causes menors o inacabades, potser la Inquisició més intimidatòria. Schwartz interpreta les «proposicions» recollides en aquests processos com a indicis de tolerància social («popular tolerance»), a la qual no hem estat sensibles perquè hem estudiat el període en termes del procés pel qual s'inculquen les identitats religioses i no hem atès els intersticis, les esquerdes que s'obrin en aquest procés. Aquesta tolerància popular no és diferent de la que tenia lloc en altres indrets d'Europa en el mateix període i en què tenen molt a veure posicions de pragmatisme i conveniència més que no una convicció diguem «activa» en el principi de «tolerància» (o «toleration»)²³. Schwartz insisteix en aquest concepte de «tolerància popular» («tolerance») com a diferent de «toleration», una distinció que en espanyol —ni en català— no sóc capaç de fer i que tampoc no veig gaire clara), que no és, segons ell, relativisme ni escèpticisme. Al meu parer, però, les proposicions que es recullen al seu llibre, les actituds, els fets i les paraules d'acusats cristians vells, judeoconversos, moriscos o luterans, molts d'ells estrangers, sí que manifesten escèpticisme i descreença o, si més no, dubte, distanciament, confusió, ambivalència..., si no aquell arrosanament d'espatlles que un imagina en algun reu de la Inquisició que recull

²¹ Márquez inclou al seu llibre citat, *En la España judeoconversa*, un article precisament dedicat a aquesta afirmació.

²² S. SCHWARTZ: *All can be saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, Yale University Press, New Haven-Londres:2008.

²³ Vegeu també el llibre de B. J. KAPLAN: *Divided by Faith. Religious conflict and the practice of toleration in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.):2007.

Schwartz i que havia estat processat per afirmar «que cada cual haga de su capa un sayo». Segons el meu parer, allò que mostren sobretot aquestes proposicions és un desig de posar-se al marge de l'agressiva retòrica de «veritat» i de «salvació», la qual no és només pròpia de l'Espanya contrareformista, sinó que també és utilitzada per tots els bans en les batalles religioses de l'Europa de la Reforma.

Em sembla que hi ha indicis de sobres que la mera conversió religiosa obligada i massiva va produir una erosió de la creença, i l'evangelització sistemàtica de l'inici del XVI va sembrar dubtes fins i tot en membres de la societat cristiana vella. Àdhuc va tenir efectes sobre el concepte de religió mateix. La pressió de la religió majoritària, l'obligat secret i dissimulació (fins i tot entre els que practiquen el catolicisme) condueix a diversos estats, dins una reflexió més o menys elaborada, d'escèpticisme i incredulitat. Les adhesions són, finalment, variables en el curs de la vida d'un individu: n'hi ha que adopten una tebiesa o neutralitat religiosa alhora que conserven llaços amb la seua comunitat d'origen, d'altres trien la ruptura total i la integració en la societat cristiana vella, però poden, en certs aspectes, guardar un sentiment de pertinença a la seua comunitat o una empatia amb la situació en què es troben. Al si d'una mateixa família les actituds poden ser tan variades com conflictives i, a vegades, condueixen a la ruptura dels llaços de solidaritat. Hi ha, doncs, una varietat d'opcions constatada no sols a l'interior d'un grup sinó també d'una mateixa família i d'un mateix individu al llarg de la seua vida. Aquestes diferències es manifesten sobretot després de l'expulsió o entre els judeoconversos que escapen de la península per anar a unir-se a comunitats jueves de la diàspora.

Al meu parer, els processos també mereixen crèdit quan recullen pràctiques o creences religioses que els acusats creuen que són islàmiques o judaïques i no ho són si ens remetem a la religió normativa. Entre aquestes, hi ha dejunis excessius i constants tant en els processos de judaïtzants com de moriscos. En general, els processos d'ambdós grups recullen una gran diversitat de pràctiques rituals (com dic, algunes no normatives) que tenen a veure amb la purificació i amb la neteja ritual, tant pràctiques alimentàries com per exemple dejunis com higièniques, com per exemple banys i banys rituals, canvis de roba neta el divendres i el dissabte, respectivament. Es percep una gran angoixa per evitar la contaminació que suposa viure immers en una societat cristiana i fingint-se com a tal. Els conversos són conscients de portar la màcula de la seua existència cristiana i estan marcats per la culpa que provoca la seua conversió obligada.

Em sembla que els processos d'Inquisició reflecteixen, malgrat tot (malgrat els inquisidors), que tant la religió dels judaïtzants com la dels moriscos tenen ingredients de sincretisme o almenys reflecteixen dos mons que han produït tota una cultura. Una cultura i una religió que no s'han de considerar en funció de les seues mancances, els seus desconeixements i les seues contradiccions sinó més aviat com una construcció original que ha establert els seus referents, ells mateixos, alhora, variables segons el context espaciotemporal. Cada grup, cada clan familiar, cada individu, construeixen

la seua religió, construcció afavorida per l'absència de texts i, per tant, de contingut doctrinal fixat i establert. Les dues obres morisques que ressenye a continuació donen suport a aquesta proposta.

* * *

Entre aquestes dues obres morisques s'estén un segle sencer²⁴. La *Tafsira* o *Tratado* del Mancebo de Arévalo fou escrita en aljamia al començament del XVI. El *Tratado de los dos caminos* fou escrit, en castellà i en grafia castellana, un segle més tard, a Tunís, per un morisc expulsat. Aquesta és una primera dada notable i que no és excepcional (gairebé tota la literatura morisca escrita al Nord d'Àfrica i en especial a Tunís està escrita en espanyol i amb grafia llatina): mostra, al meu entendre, que els moriscos desitjaven mantenir secreta la seua literatura, fora de l'abast de la societat que engloba, tant en terres cristianes com musulmanes. Totes dues obres ressenyades eren ja ben conegudes, però s'editen ara senceres per primera vegada: són obres profundament personals, anònimes, que reflecteixen una trajectòria vital i un pelegrinatge cultural i intel·lectual. Ambdues donen testimoni d'un món que s'acaba: el Mancebo de Arévalo es reuneix amb ancians que encara van viure a l'antic regne islàmic de Granada i amb aragonesos musulmans que havien viscut els temps del mudejarisme. El segon autor escriu a Tunís quan s'acaba el món morisc, és a dir, quan els fills dels exiliats s'integren en la societat tunisenca i obliden el país i la llengua que va ser la dels seus pares. Ambdues són obres d'una extraordinària riquesa i una mica enigmàtiques, críptiques, i al mateix temps un itinerari espiritual i un compendi de coneixements que es desitja transmetre als que vénen darrere i que pertanyeran, ja indefectiblement, a un món nou.

Comencem per la primera: un jove morisc d'Arévalo accedeix a la petició d'uns congèneres de recollir en un text els fonaments de la fe i dels ritus de l'islam que la major part desconeix o coneix malament. Els moriscos temen que aquests texts i els seus dictats, fonamentals per portar una vida de bon musulmà, es perden, i consideren que el jove, instruït, és un bon candidat a realitzar la tasca. El jove emprèn amb aquesta finalitat un viatge per la península recollint el saber dels vells moriscos, a Saragossa, per exemple, o entrevistant sobrevivents de la conquesta de Granada, llegint a les seues biblioteques clandestines llibres i manuscrits redactats tant en àrab com en aljamiat. El jove relata el seu viatge dins de la coneguda tradició islàmica

²⁴ *Tratado* (*Tafsira*) *del Mancebo de Arévalo*, edició, introducció i notes de María Teresa Narváez Córdoba, Trotta, Madrid:2003; *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), edició, notes lingüístiques i glossari d'Álvaro Galmés de Fuente, preparat per a la impremta per Juan Carlos Villaverde Amieva, amb un estudi preliminar de Luce López Baralt, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal (Universidad Complutense de Madrid)/Seminario de Estudios Árabo-Románicos (Universidad de Oviedo), Oviedo:2005.

de «viatjar a la recerca de la ciència» visitant mestres i descrivint aquelles persones amb què s'entrevista i de les quals aprèn, així com també les relacions que hi estableix. I, així, apareixen en les seues pàgines la maga i comare Nozeita Calderán, que viu en un poble de Conca, o el granadí Yuse Banegas²⁵, amb qui roman dos mesos a Granada dedicat a llegir davant d'ell texts en àrab perquè l'ancià morisc el corregesca. A Granada coneix també una anciana asceta i mística, anomenada la Mora de Úbeda, que vivia als afores de la Porta d'Elvira, a la qual els moriscos acudien a la recerca d'ajuda i de consol. Yuse Banegas, el seu mestre més exigent i amb qui roman més temps, li diu: «Hijo, yo no lloro el pasado, pues a ello no hay retorno, pero lloro lo que tu verás si tienes vida y te quedas en esta tierra (...). Todo será crudeza y amargura (...) serán los musulmanes como los cristianos, ni rehusarán sus vestidos ni esquivarán sus manjares. Quier Su Bondad que esquiven sus obras y que no sigan la religión [catòlica] en sus corazones.» Però el *Tratado* del Mancebo de Arévalo no és només fascinator pel seu itinerari, pel seu aprenentatge i per ser un compendi de consells i de normes. Sobretot ho és pels seus enigmàtics missatges espirituals islàmics i el que aquests reflecteixen de l'espiritualitat de l'autor. En l'excel·lent estudi introductor, l'editora del text, M. Teresa Narváez, demostra que el Mancebo fa un ús extens de la *Imitatio Christi* de Tomàs de Kempis i que insereix en el seu text una part del pròleg de *La Celestina* de Fernando de Rojas. Ressonen des del text morisc les paraules de Petrarca que Rojas tradueix i fa seues, i que citen alhora Heràclit. Recordem que Stephen Gilman proposava que la condició de convers de Fernando de Rojas era un factor determinant per explicar l'actitud aclaparada i angoixada de l'home davant un univers sense sentit que trasllueixen les pàgines de *La Celestina*. Un dels suggeriments més interessants sobre el Mancebo prové dels estudis de la professora M. Jesús Rubiera, que manté que el jove morisc degué ser un judeoconvers. L'editora d'aquest volum no està d'acord, però cal assenyalar que el Mancebo recorre en el seu relat a freqüents trobades amb jueus i a la citació de llibres i fonts jueves, a més del seu maneig de certs termes propis dels escrits de jueus i judaïtzants com ara «Adonai» o «Dio» per Déu; «Dio», en singular, ja que per a jueus i musulmans no hi ha sinó un sol Déu i no una Trinitat. Al-Àndalus, el paradís perdut, és per al Mancebo una «nova Israel» caiguda pels pecats dels seus habitants. Narváez manté que el coneixement del Mancebo de texts jueus i les seues visites a jueus que li permeten l'accés a sa casa i als seus llibres amagats és una mostra tant de l'àmplia curiositat intel·lectual i espiritual de l'autor com de la solidaritat entre ambdues minories. Això és possible, però també ho és, i hi ha casos documentats i abundants, el cas de jueus convertits a l'islam. En fi, que el text del Mancebo és fascinator.

La segona de les obres morisques ressenyades ací consisteix en l'edició completa d'un altre famós manuscrit, el Ms. S2 de la col·lecció Gayangos de la Biblioteca de la

²⁵ Un personatge molt interessant que ocupa un lloc destacat en L. P. HARVEY: *Muslims in Spain...*, op. cit.

Real Academia de la Historia, aquell que va ser objecte d'estudi pioner per part de Jaime Oliver Asín, un article que obrí el camí de l'estudi de la producció literària en espanyol dels moriscos refugiats a Tunísia, un camí pel qual s'ha avançat considerablement des d'aleshores²⁶.

El manuscrit és anònim i acèfal. L'obra va ser composta per un morisc dels expulsats el 1609 i no degué ser redactada abans del 1630 ni després del 1650. Es tracta d'una obra complexa i miscel·lània, en certa manera un tractat de litúrgia moral i religiosa, amb elements que mostren un esperit i unes fonts plenament islàmiques. Al mig d'aquesta miscel·lània es troba una novel·la l'elaboració i les fonts de la qual pertanyen totalment a la literatura espanyola de l'època, que està esquitxada de versos de Lope de Vega i de Garcilaso, entre d'altres, que utilitza l'argument d'un dels *Sueños* de Quevedo, i que fa referència a imatges i simbologies de la pintura espanyola de l'època, la qual sens dubte coneixia i li agradava. Aquests versos sovint són una mena de novel·la exemplar, en consonància amb el que és en realitat el fil que estructura l'obra i que, com bé assenyala Luce López Baralt a l'estudi introductori, no és tant el penediment com el fet de mostrar els dos camins que pot seguir l'home, el camí errat tot i que delectable i el camí aparentment adust i ple de penes que condueix a la salvació. D'ací ve el títol amb què apareix l'edició ressenyada ací. La novel·la acaba donant pas a la part didàctica, és a dir, a les normes i regulacions que el creient ha de seguir en matèria de matrimoni (incloses les relacions sexuals i consells explícits per aconseguir la satisfacció de l'esposa a què aquesta té dret), d'ablució ritual, oració, dejuni, etc. per a seguir el camí recte. Tota l'obra està esquitxada d'apòlegs, a manera d'exemples, alguns molt bells, com és propi de la literatura didàctica i moral des de l'Edat Mitjana. En ells, l'home bo és el després, el que actua amb total candor, posant la seua vida i la dels seus en les mans de Déu; el mal no és sinó l'apetit del món en totes les seues formes. Així com l'autor mai no cita les seues fonts castellanes (mai no se citen els noms de Lope, Garcilaso o Quevedo), sí que en cita algunes de les islàmiques, al-Gazali, qadi Iyad, Ibn Rushd o Ahmad Zarruq, el qual segueix pas a pas en el seu tractat del matrimoni. Les fonts d'inspiració inclouen també, per descomptat, l'espiritualitat catòlica.

L'obra comença amb unes interessantíssimes pàgines en què l'autor interpreta l'expulsió en clau providencialista, com un alliberament que Déu concedeix al seu poble estimat (Felip III és el faraó que posa fi a la captivitat a Egipte) i en les quals descriu la seua arribada a Tunísia i la bona acollida de què els moriscos van ser objecte per part de les autoritats polítiques i religioses de la Regència Turca de Tunísia, i especifica la seua intenció en escriure l'obra quan ja han passat diverses dècades des de la seua arribada a la nova terra: fer un llegat de tot el que ell sap, de tot el que ell és,

²⁶ J. OLIVER ASÍN: «Un morisco de Túnez, admirador de Lope», publicat en el primer volum de la revista *Al-Andalus* el 1933 i després reeditat, traduït al francès per M. DE EPALZA i R. PETIT en un llibre també pioner, *Etudes sur les morisques andalous en Tunisie*, de 1973.

perquè ell és un exemplar d'una mena d'home que ja està desapareixent, d'un món al qual ja no pertany ningú. No vol que s'obliden les coses que ell té en la memòria, «*pues mientras vivían los que venimos, no se olvidaban, pero ya con el discurso del tiempo que se van acabando, lo refiero para los que han nacido acá lo sepan de mí y de los pocos que quedan*». D'ací ve, també, el caràcter miscel·lani i alhora molt personal de l'obra, on l'autor sembla haver volgut recollir tot el que a ell li ha semblat important, significatiu, il·luminador, instructiu i fins i tot (malgrat el caràcter moral, crític i pessimista) plaent. És un text, doncs, que reflecteix una autobiografia moral i intel·lectual.

L'estudi preliminar de López Baralt ens parla de l'autoria i les diferents hipòtesis que s'han proposat, cap convincent o suficientment provada, del manuscrit i les seues altres còpies. A mi m'ha interessat especialment, entre d'altres qüestions, una que López Baralt planteja, i és la necessitat de llegir entre línies tenint en compte que l'autor procedeix d'una cultura i d'un mitjà en què era necessari usar el secret, la dissimulació, les mitges paraules i l'autocensura. I mostra com ho fa l'autor anònim en les seues crítiques velades al país d'acollida o com introdueix allò que li agradava (per exemple, la poesia) del país i de la llengua d'on prové. En el cas del morisc anònim, com ens mostra López Baralt, es manifesta també la seua obsessió per l'honra, per l'aparença i pel punt d'honor de la puresa de sang.

* * *

L'obsessió per l'honra, pel llinatge, va ser també una característica destacada dels judaïtzants fugits de la península al llarg del segle XVII, a més de l'afició per la comèdia i per la poesia. Resulta summament interessant comparar la literatura dels moriscos en l'exili amb la literatura castellana dels judeoconvertos, els «jueus nous» d'Amsterdam²⁷. Podem prendre l'exemple de tres autors nascuts a Andalusia (hi ha diversos estudiosos que mantenen que l'autor anònim del manuscrit S2 era andalusí): Orobio de Castro, Juan de Prado i Miguel de Barrios, metges els dos primers, els quals havien estudiat medicina a Osuna i a Alcalá abans d'exiliar-se. A Holanda van escriure una abundant obra literària en castellà, en part apologetica i de polèmica religiosa, però també literària: Miguel (després David Levi) de Barrios és autor d'una *Flor de Apolo y Coro de las Musas*. Orobio de Castro i Barrios van fundar una acadèmia literària, de l'estil que llavors hi havia a Andalusia, on es feien justes poètiques, anomenada l'Academia de los Floridos. I Orobio mateix va fundar a Amsterdam el 1667, juntament amb el seu cunyat Samuel Rosa, una companyia teatral. El cas dels judeoconvertos (al cristianisme primer, al judaisme després) es diferencia del cas morisc en el fet que van emigrar a un mitjà més estimulante intel·lectualment per a

²⁷ Un llibre important és el de Miriam BODIAN: *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversion and Community in Early Modern Amsterdam*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis: 1997.

les seues preocupacions, i que tenien una educació universitària, almenys en els casos esmentats. Tenien també a prop, a Brussel·les, nobles espanyols als quals els agradava patrocinar algunes de les seues activitats literàries. Però si, a diferència dels moriscos, escrivien en llatí a més de fer-ho en castellà, de la mateixa manera que els moriscos, estaven imbuïts de la cultura hispana del Barroc, inclosa la seua espiritualitat catòlica, i dominaven els instruments intel·lectuals de l'Espanya de l'època.

Especialment interessant és el cas de Juan de Prado, a qui Natalia Muchnik ha dedicat recentment un llibre magnífic²⁸. Prado, fill d'uns conversos originaris de Portugal, on ell mateix va nèixer entorn de 1612, es va criar a Andalusia i va cursar estudis de medicina i teologia a la Universitat d'Alcalá de Henares, on fou condeixeble i amic d'Orobio de Castro. Vivint a Andalusia va exercir la medicina (a Antequera, a Lopera i a Sevilla), on va tenir una primera topada amb la Inquisició i va ser acusat, entre altres coses, de mantenir que «cada uno se salva en la su ley, sea cristiano, moro o judío». Prado, com molts altres companys seus d'universitat, era «deista», és a dir, partidari de la doctrina segons la qual la raó pot accedir al coneixement de Déu però no pot determinar els seus atributs. Amb l'amenaça de la Inquisició a sobre d'ell i de la seua família, Prado es va unir al seu pacient i protector, l'arquebisbe de Sevilla Domingo Pimentel, que viatjava a Roma. Després de la mort de l'arquebisbe, es va traslladar a Hamburg, on es va convertir al judaisme abans d'instal·lar-se a Amsterdam, on va seguir dedicat a la medicina, a la poesia, i on va mantenir unes relacions molt conflictives amb la comunitat jueva. El seu antic amic i company Orobio de Castro, aleshores també fugit de la península i tornat al judaisme a Amsterdam, va polemitzar amb ell des del judaisme normatiu. Fou expulsat de la comunitat que el va estigmatitzar, la qual també ho féu amb Spinoza, però Prado, al contrari que el seu jove amic, va demanar perdó i va sol·licitar tornar a ser-hi admès. Amb Spinoza va mantenir intensos intercanvis intel·lectuals. El 1660 Prado va abandonar Amsterdam per instal·lar-se a Anvers, on es va apropar novament al catolicisme i on va mostrar el desig de reconvertir-se i de tornar a Espanya. Un noble espanyol estava fent d'intermediari amb la Inquisició per tal que fos admès a reconciliació quan Prado va morir accidentalment. Muchnik ens mostra que el cas de Prado no és ni aïllat ni extrem, sinó representatiu. No fou un adepte a l'ambigüitat ni al doble joc, sinó un esperit assaltat pel dubte a la recerca incansable de la veritat, un cas il·lustratiu del que era el laboratori, el focus ibèric al segle XVII. Finalment, i en la visió presentada per Muchnik, Prado, a més d'haver intentat al llarg de tota la seua existència comprendre la relació de l'home amb Déu a través de la raó, en realitat postula un judaisme cultural i identitari més que no pas un judaisme religiós, una proposta interessant que cal tenir en compte a l'hora de fer una relectura de diversos texts moriscos.

* * *

²⁸ Natalia MUCHNICK: *Une vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII siècle*, Honoré Champion, París:2005.

Si encara fos necessari, però, convèncer-nos que cal replantejar els termes en què es parla d'una «identitat judeoconversa», tan fortament ideològica, tan «inventada» com ara la identitat morisca, el magnífic recent llibre de Miriam Bodian ens demostraria com de poc operatius resulten alguns conceptes de grup que hem donat per fets durant massa temps²⁹.

D'entrada, el llibre de Bodian demostra que és molt més interessant considerar debats que cercar consens i coherència. Es basa sobre quatre grans processos d'Inquisició, tots ells, excepte un, estudiats prèviament per altres autors: Luis Rodríguez de Carvajal, Diogo d'Asumpção, Francisco Maldonado de Silva i Lope de Vera y Alarcón. Dos d'ells eren d'origen cristià vell, i tots van ser acusats de judaïtzar, declarats «dogmatistes» i ajusticiats. Es tracta de quatre grans, gruixuts, processos que inclouen informació genealògica, missatges i cartes interceptades, declaracions de guardians que han escoltat converses entre reus tancats en una mateixa cel·la, i informes sobre el que menjaven. Sobretot, el que assenyala aquests quatre encausats és el fet que, una vegada vist que no tenien escapatòria, decideixen discutir i explicitar clarament les seues creences amb els inquisidors. En les llargues sessions de discussió amb aquells, un pot assistir al procés pel qual van aprenent a controlar i manipular els seus interrogadors, a desconcertar-los i fins i tot humiliar-los i a presenciar com construeixen una contrateologia oposada a la de l'Església i sobretot oposada a la Inquisició. Bodian, en un estudi rigorosíssim i profund, però singularment dotat d'imaginació i sensibilitat, s'interroga sobre els llibres amb què comptaven: quines eren les seues fonts. En el seu desafiament a l'autoritat eclesiàstica, els encausats treien els seus arguments en part de la polèmica religiosa jueva contra el cristianisme, però també dels corrents reformistes i luterans que, com anem adonant-nos, van ser molt més significatius a la península Ibèrica que el que fins ara s'ha pensat. Com els reformistes judaïtzants, insistien en el fet que l'Escriptura, en el seu sentit literal, era l'única font per atènyer la veritat religiosa. També feien servir la retòrica protestant anticlerical; fins i tot algun d'ells esmenta Martí Luter. D'altres semblen inserir-se en l'*il·luminisme* pels objectes de culte. El comportament d'aquests «màrtirs», després celebrats i exaltats com a tals per la diàspora jueva d'Amsterdam, reflecteix el clima religiós agressiu i de confrontació propi de la Reforma.

Les carreres dels dos judaïtzants d'origen cristià vell (Lope de Vera i Diogo d'Asumpção) suggereixen complexes relacions entre cripto jueus cultivats i catòlics heterodoxos (ja fos el seu origen convers o cristià vell). Potser, suggereix Bodian, que segons que es va anar intensificant la persecució inquisitorial envers els cristians vells, va créixer el nombre de catòlics descontents que es feien així més sensibles a les crítiques teològiques dels cripto jueus.

Que jo sàpiga, va ser John Edwards el primer, en un article del 1988, qui va proposar, amb arguments fonamentats, el rebuig a la noció que la dissensió religiosa que es

²⁹ Miriam BODIAN: *Dying in the Law of Moses. Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*, Indiana University Press, Bloomington:2007.

produïa entre els conversos fos automàticament assignada a una continuïtat en la seua afecció al judaisme³⁰. Però és ara el llibre de Bodian que indica que és necessari rellegir en profunditat els processos d'Inquisició procurant no atendre la classificació dels processats que van fer els inquisidors mateixos sinó llegir-los atenent el que ens conten d'una determinada religiositat i de les fonts d'aquesta. És un exercici que Bodian ha fet brillantment i que Stefania Pastore ha fet alhora amb els principals escrits teològics de l'Espanya dels segles XV i XVI³¹. Al seu primer llibre, *Il vangelo e la spada*, que en realitat és una nova història dels primers temps de la Inquisició espanyola, Pastore rellig i sotmet a una nova interpretació els texts clàssics de la història religiosa espanyola: des de la polèmica, a mitjan segle XV, entre Espina i Oropesa, sobre la conversió dels jueus, passant per Hernando de Talavera, fins a la *Historia de la Orden de San Jerónimo* (1600-1605) de José de Sigüenza, inclosos els texts que recullen la rivalitat a mort entre els ordes franciscans i jerònim a l'hora de dotar el tribunal del Sant Ofici amb poders i jurisdicció sense precedent. Pastore mostra una extremada sensibilitat en la lectura d'aquests texts en els quals detecta les expressions de descontentament i oposició amb la implantació i la deriva que aviat adquiriria la Inquisició, i al mateix temps ens va traçant els mecanismes mitjançant els quals el Sant Ofici es va apoderar de les consciències, de les creences, dels comportaments i dels espais públics i privats. En el seu segon llibre, *Un'eresia spagnola*, que aviat apareixerà traduït a l'espanyol (una iniciativa que cal agrair al bon ull de l'editorial Marcial Pons), Pastore torna sobre algunes de les figures i texts considerats en el primer, però ara amb la finalitat d'examinar la construcció a Espanya d'una religiositat de la interioritat, així com també la relació d'aquesta religiositat amb els conversos.

En particular, és summament nou el seu tractament dels primers *il·luminats*, un grup de místics relacionats entre si per la indiferència si no per l'hostilitat oberta al ritual eclesiàstic, partidaris d'una fe interior. Partidaris de la necessitat de la Fe com una il·luminació i del prescindible de la Llei, alguns d'ells defensaven l'existència d'una sola Revelació i, per tant, incorporaven Mahoma com un vertader profeta. Aquesta idea de revelació comuna era articulada per un d'ells, Juan del Castillo: «*que la ley de nuestro señor era ut vivemos in pace y no para salvarnos de ella, pues así se salvaban los que bivían por ella como los que no.*» El rebuig típicament il·luminat de regles, rituals i cerimònies s'assentava sobre un radicalisme que acabava per invalidar qualsevol senyal de reconeixement o de pertinença. L'aspecte radical i subversiu de les doctrines de diversos il·luminats, i sobretot de l'esmentat Castillo, així com també el seu eclecticisme, constitueixen un dels capítols més originals d'aquest llibre.

³⁰ J. EDWARDS: «Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500», *Past and Present*, 120 (1988), pp. 3-25.

³¹ Stefania PASTORE: *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici* (1460-1598), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma:2003; id.: *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione* (1449-1559), Leo S. Olschki, Florència:2004, 312 pp.

Els il·luminats van ser perseguits per la Inquisició les dècades dels anys vint i trenta del segle XVI, seguits pels anomenats erasmistes, a més d'una imponent amalgama d'il·luministes, visionaris messiànics, profetes, etc., molts dels quals eren conversos. I molts no. No és —Pastore ho proposa convincentment— el criptojudaisme el comú denominador d'aquesta peculiar heretgia, sinó el «paulisme», és a dir, una particular lectura i interpretació dels escrits de Sant Pau. Amb l'accentuació d'alguns passatges de Sant Pau, en la idea de la fe com a il·luminació enfront de la qual tota diferenciació humana perdia sentit, s'oferia als novament convertits la possibilitat de recrear-se totalment a si mateixos, a més de donar resposta als principis excoents d'una bona part dels cristians vells. La figura imponent de Talavera i la seua teologia fortament impregnada de paulisme, com ho havien estat els seus mestres Cartagena i Oropesa, és el més significatiu fruit d'una Espanya en què la lectura i la discussió de Sant Pau es realitzaven en el mateix impuls que havia conduït els grans biblistes conversos del 1400 a cercar justificació a una pacífica, harmònica i justa convivència entre cristians vells i nous, on el problema del valor del cerimonial i el ritualisme exterior anava lligat a la demostració de la superioritat del Nou Testament. Només l'home il·luminat per la fe a través de la gràcia podia conèixer realment la nova llei del nou Testament impresa en el cor i no en taules ni en pedres. Les pàgines de Pau servien per subratllar l'absoluta igualtat dels fidels cristians i l'entusiasta i exaltant experiència de l'home il·luminat per la fe, inescrutable do diví. Els passatges evangèlics sobre la il·luminació divina constituïen l'eix de la condemna a qualsevol mena de discriminació entre cristians nous i vells, així com també la columna vertebral del rebuig a la Inquisició.

* * *

La lectura dels llibres que he presentat ací em porta a les següents conclusions. En primer lloc, cal fer notar la necessitat de repensar el múltiple i variat de les identitats a l'interior (i als marges) de la minoria morisca, però també de la judeoconversa. Cal assenyalar com resulta de productiu plantejar-se no sols les coses que la gent creia sinó també quins eren els profunds conflictes que la dividien: és a dir, els arguments, discussions i incerteses que semblen embastar la història religiosa de l'Espanya moderna. No és només la pluralitat de veus la que queda ja més que posada de manifest, sinó també la mixtura. La segona conclusió és que l'estudi detallat de casos i famílies individuals no només no justifica moltes de les categories de grup, sinó que a més les barreja i entretéixeix de tal manera que les fa gairebé desproveïdes de sentit. És un dels molts camins pels quals es pot avançar. Però al meu parer és la revisió profunda, la relectura de les fonts (processos d'Inquisició inclosos) que ens serveixen de base per al coneixement de la religiositat i de l'espiritualitat espanyola de l'època la que resulta més innovadora, gairebé revolucionària, per al coneixement de les minories. És el coneixement profund dels corrents religiosos i espirituals i la

manera en què s'ententeixen en els casos individuals el que aporta les llums més interessants i suggeridores, no només sobre la minoria morisca i la judeoconversa, sinó també sobre tota la societat de l'Espanya altmoderna.

Traducció: Vicent Olmos