

CARTA ABIERTA A BERNARD VINCENT

*Francisco Márquez Villanueva**

Distinguido colega:

La presente es para darle noticia de mis lecturas de su volumen *El río morisco*¹, y acerca del cual he de empezar por agradecer la atención que concede a mis modestos trabajos, como parte de una común ruptura generacional con los planteamientos del problema histórico de los moriscos (heredados del ochocientos y aun antes) en la segunda mitad del siglo XX. No puedo estar más de acuerdo en la oportunidad de realizar un balance de los resultados y de poner algún orden en los criterios valorativos que en este momento tenemos sobre el campo. Como el estado de los conocimientos creo ofrece hoy margen para una legítima diversidad de puntos de vista, me sumo aquí al mismo intento con miras a poner bajo otra luz las divergencias que nos separan a modo de islas en medio de tantos espacios como compartimos no en el río, sino en lo que hoy es el mar de los estudios moriscos.

Comenzaré, pues, por mi sorpresa ante su declaración de que el problema morisco sea de naturaleza histórica y no literaria, como si el difunto Alvaro Galmés y este servidor hubiéramos dicho nunca lo contrario y como si a estas alturas la interdisciplinaridad heurística fuera ningún motivo de escándalo. Defiende su *Río morisco* una primacía absoluta para los documentos de archivo, con no oculto desdén para cualquier otra modalidad de acceso metodológico². Documentos, claro, y en eso estamos todos de acuerdo. Pero “documento” (de *docere*) es también un fragmento de cerámica, un testimonio pictórico, un texto literario o un cultema antropológico que, lo mismo que el papel de un archivo, habrán de ser sometidos en cada caso a la peculiar exégesis metodológica que lo haga “hablar” o asumir un significado para nuestra encuesta. Y sea esto dicho sin perder de vista que el error material, el prejuicio y

* Harvard University.

1. Estudio originalmente publicado en *La expulsión de los moriscos*, Fundación Bancaja, 1998, pp. 125-142. Acogido con otros trabajos por Bernard Vincent en *El río morisco*, Universidad de Granada, 2006, pp. 131-143.
2. No falta quien lamente todo lo contrario: los documentos de archivo no son clave universal, pues ignoran los resortes humanos más profundos, que habrán de documentarse por otros caminos a juicio de Joan FUSTER, *Poetas, moriscos y curas*, Madrid, editorial Ciencia Nueva, 1969, p. 150.

el patinazo nos acechan en todo momento. Ud. lo ha dicho bien, haciéndose eco de una frase mía: todas las fuentes (incluso las archivísticas por tanto) están “envenenadas” y por lo mismo (agrego aquí) comienzan por requerir de la crítica el tratamiento depurador en que consiste nuestro oficio.

En materia de literatura, su libro sólo hace mención de la literatura aljamiada que acto seguido descalifica como “muy poca cosa”³, como si el escollo fuera simplemente cuantitativo y no en todo caso de orden conceptual y metodológico. Aun así, no creo que su juicio resulte aceptable para la constelación de estudiosos que últimamente vienen extrayendo de aquella literatura tanta información privilegiada como no llegó nunca a figurar en los papeles del Santo Oficio ni del Consejo de Estado, en cuanto voceros confesados del criterio oficial. El problema morisco, debemos entender, fue mucho más que la historia de una minoría, así como tampoco la de un pueblo bárbaro ni advenedizo. Por sus inmediatas implicaciones sociales, políticas y religiosas y por situarse, catalizador, en un presente interpuesto entre un pasado y un futuro, no era ajeno a ningún español de cualquier casta e inquietaba con razón la conciencia de los más responsables. De donde la marcha paralela de un discurso de reflexión y debate en que directamente participan gobernantes, cronistas y jerarquías eclesiásticas, pero dentro del cual figura asimismo, como específica voz morisca, el bloque testimonial e irreductible de la literatura aljamiada. A pesar de un hispano clima que no es sólo Antiguo Régimen y contrarreformista, sino temprana manifestación del fenómeno moderno del pensamiento controlado, se ha dado además un extrarradio de alternativa presencia por poderes, en el que colectivamente se personan también moriscos más o menos camuflados como Ginés Pérez de Hita, Miguel de Luna o hasta el humanista toledano Alejo Venegas⁴. Reforzados por aliados judeoconversos, acotan el amplio despliegue de la llamada maurofilia literaria y la rica y matizada materia de moros, moriscos y turcos en el terreno de la ficción y de la escena. Un mundo sugestivo hasta lo fascinante, donde es preciso leer las entrelíneas y que la inercia crítica, añadida a la imposibilidad de una lectura contextualizada, sólo han vuelto accesible a partir de 1950. Ahí tenemos al Abencerraje, a Ricote, a Ozmín y Daraja, al Tuzaní, a Zoraida, al Maestre de Calatrava, a Marcos de Obregón y hasta el mendigo judeo-árabe Almudena de Galdós, entre tantos otros como nos invitan a la lectura histórica que los poetas deseaban plantear para buenos entendedores de la época y que se halla hoy iniciada a cargo de una crítica de última hora. Por otra parte, un texto del valor del *Tratado de los mo-*

3. *El río morisco*, p. 133. Es el mismo argumento (“... son al fin y al cabo pocos”) de Ricardo GARCÍA CÁRCCEL respecto al fenómeno maurófilo, «Los moriscos y la Inquisición», *La expulsión de los moriscos*, Bancaja, 1998, 145-166 (p. 155).

4. Alvaro GÁLMÉS DE FUENTES, «Alejo de Venegas y la tradición morisca», *Estudios románicos dedicados al Prof. Andrés Soria Ortega*, 2 vols., Granada, 1985, II, pp. 175-192. Mensaje literario de comprensión y respeto a lo morisco explicado por Juan I. GUTIÉRREZ NIETO, «Inquisición y culturas marginadas: conversos, moriscos y gitanos», *Historia de España. El siglo del ‘Quijote’ (1580-680)*, J.M. Jover Zamora (dir.), Madrid, Espasa-Calpe, 1986, 647-792 (p. 758).

riscos de España de Pedro de Valencia no ha visto la luz impresa hasta 1997⁵ y sólo en estos días empiezan a conocerse los escritos, estremecidos hasta la desesperación, del jesuita morisco P. Ignacio de las Casas⁶. A lo que íbamos: quienes nos sepultamos en las bibliotecas no estamos ni más ni menos descaminados que quienes lo hacen en los archivos.

Cuantos trabajamos en la susodicha cantera somos ahora invitados en sus páginas a aceptar la Buena Nueva de la escuela de Braudel⁷, a la que, en efecto, no me he sumado doctrinalmente nunca. No puedo seguirle, con todos los respetos, en su macrotesis neo-marxista, en su indiferencia a los aspectos intelectuales ni en su virtual eliminación del factor humano al frente de la historia (¡el Mediterráneo, un concepto geográfico!). No puedo ver su artículo de 1947⁸ como la clase de luz seminal que Ud. nos enaltece y propone como guía a seguir. Braudel era capaz de desaciertos del calibre de considerar el exilio de 1609 como una faceta más del exceso de población en toda la cuenca mediterránea⁹. Que el problema morisco se ofrecía muy diversificado es un dato elemental y que ni yo ni creo que nadie hayamos nunca negado. Sólo que no por gracia de Braudel precisamente, porque ahí está Miguel de Cervantes con la familia del manchego Ricote (un típico reasentado granadino), que no sabe él mismo si es musulmán o cristiano, con su esposa e hija por entero asimiladas y el cuñado Juan Tiopieyo ('Etiópe') fino moro, que las obliga a marchar consigo a Argel. Se dan dentro del grupo diferencias económicas y geográficas muy notables y por supuesto dignas de estudio, pero lo mismo que también subsumidas por no menos poderosos encuadres generalizados, como son la conversión forzada, la represión inquisitorial y la discriminación a perpetuidad del linaje. Había moriscos ricos (pocos) y pobres (la mayoría), pero las exclusiones y la expulsión no se hacían por criterios económicos, sino religiosos y en

-
5. Edición de Juan Gil Sanjuán, Málaga, Editorial Algazara, 1997. Ha seguido a poco la de Rafael González Cañas, con estudio preliminar de Rafael Carrasco en Pedro de VALENCIA, *Obras completas*, 4 vols., Ediciones Lancia, León, 1999, IV, 1, pp. 15-139.
 6. Granadino (1550-1608), cubre con su esfuerzo y críticas acerca de la siempre fracasada evangelización de los moriscos, casi la totalidad de la actividad de su Orden hacia estos. Estudios de Francisco de BORJA MEDINA, «La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 57, 1988, pp. 3-136. Youssef EL ALAOUI, «Ignacio de las Casas, jesuita y morisco», *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp. 317-339.
 7. *El río morisco*, p. 133.
 8. Fernand BRAUDEL, «Conflits et refus de civilisations: Espagnols et Morisques au XVIe siècle», *Anales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 2, 1947, pp. 397-410. Se equivoca aquí la fecha de la conquista de Toledo, que se da como 1047. El texto carece de todo aparato crítico y presenta bastantes errores en materia de nomenclatura española. El estudio aparece más depurado en su presentación posterior como parte del *magnum opus* braudeliano sobre historia del Mediterráneo.
 9. "¿Sería temerario pensar, una vez más, que en aquellos países demasiado poblados para sus recursos... la religión era más bien el pretexto que la verdadera causa de la persecución y de la migración? Es la misma ley del número que, andando el tiempo, se volvería también contra los moriscos, en la España de Felipe III y, más tarde, en Francia, contra los protestantes de la época de Luis XIV..." (*El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953, I, p. 386).

el fondo políticos, por lo cual todos los sufrieron en bloque indiscriminado. Si buscamos un justiprecio, será preciso mantener en equilibrio ambos platillos. De diferencias geográficas hablaremos más adelante.

Y tenemos también por medio el capítulo de la asimilación. Creo que fui algo pionero¹⁰ en defender su presencia hasta entonces apenas o nada tenida en cuenta, pero sin negar su paralelo tenaz rechazo como la otra cara de la moneda en la vida y fisonomía exterior del grupo. No lo hacía yo en conflicto con Álvaro Galmés, que aún no había entrado en liza, pero sí como rectificación de Braudel, cuyo estudio de 1947 había formulado el mito del morisco inasimilable¹¹. Mi tesis era allí, precisamente, la diversificada amplitud de dicho capítulo y mi desacuerdo se refería al planteamiento, en que me reitero, de si tenía algún sentido hablar del morisco inasimilable cuando desde el primer momento había sido blanco de una política de violencia religiosa, de total negación de derechos y de la más hiriente descalificación personal. Tampoco ha negado nadie en su sano juicio un extenso fenómeno de persistente apostasía, pero aun así no unánime, como muestra cuanto estamos comenzando a saber sobre mezcla de sangres (¡San Juan de la Cruz!), sincretismos (evangelio de San Bernabé)¹² y clero de aquel linaje (Albotodo, Casiodoro de Reina, Casas). Se ha acusado siempre a los moriscos de impermeables a toda catequesis, pero con ceguera u olvido voluntario acerca de la tosquedad, desidia y patética escasez de medios con que aquélla fue siempre ejecutada, según no se cansaban de repetir ellos mismos y no niega ninguno de cuantos se ocuparon entonces del problema con algún espíritu realista. Pensemos que en Valencia, donde el conflicto se perfilaba con mayor intensidad, se tardó tres cuartos de siglo en algo tan elemental como la preparación de un catecismo dirigido a los moriscos¹³. El ineludible defecto de origen, es decir, el insensato abandono de una adecuada labor evangelizadora en contraste con el cariño puesto en la de Indias hacia sus nativos¹⁴, era piedra de escándalo ya en la época, pero muy poco o nada en

10. Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema historiográfico de los moriscos», *Bulletin Hispanique*, 86, 1984, pp. 61-35. Incluido en *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1991, pp. 98-195.

11. La expulsión se ha realizado “parce que le Morisque est resté résolument inassimilable” («Conflits et refus de civilizations», p. 409).

12. Mikel de Epalza, «Le milieu hispano-moresque de l'évangile de Barnabé», *Islamochristiana*, 8, 1982, pp. 159-183. Luis F. BERNABÉ PONS, *El texto morisco del Evangelio de san Bernabé*, Granada, Universidad de Granada, 1998. L.P. HARVEY, *Muslims in Spain 1500-1614*, Chicago y Londres, U. of Chicago P., 2005, pp. 287-290.

13. Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, «Estudio crítico al catecismo Ribera-Ayala», *Les Morisques et leur temps*, París, CNRS, 1983, pp. 161-168.

14. De obligado recuerdo Robert RICARD, *La conquête spirituelle du Mexique*, París, Institut d'Ethnologie, 1933. Antonio GARRIDO ARANDA, *Moriscos e indios: precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, 1980. Mercedes GARCÍA ARENAL, «Moriscos e indios: para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización», *Chronica Nova*, Granada, 1992, pp. 153-175.

la nuestra. El fracaso de la evangelización se ha descontado siempre y hoy se dispone de plétora de datos acerca de ello, pero nadie ha querido todavía dedicar un libro a tan conspicuo y decisivo particular¹⁵.

Quiere decir que me veo obligado, pues, a desarrollar *a fortiori* mi razonamiento. Urge entender que para nada se trataba de una herencia medieval, sino de una completa ruptura con ella. Desde el siglo XI la minoría musulmana vivió bajo una tolerancia virtual, basada en la continuidad de un sistema de pactos, copiado del previo modelo islámico respecto a la mozarabía y, anteriormente, con la cristiandad heterodoxa del actual ámbito sirio-libanés. Fue así posible el vasto *modus vivendi* y aun algo más del mudejarismo, absorbido de hecho como uno de los pilares del contexto socio-religioso peninsular y cuyo desguace fue la gran "obra" de Isabel y Fernando. Conforme a los cánones, se condenaba en las *Partidas* la conversión forzada y se prescribía el trato digno, no discriminatorio e incluso acogedor para el neófito procedente de otras leyes, es decir, todo lo contrario de lo practicado bajo la hispana Monarquía a partir del siglo XVI. La España cristiana originó, por gracia de Ramón Llull, el repudio en paralelo del espíritu cruzado en pro de la predicación pacífica, comprometida al estudio de las lenguas orientales que logró ordenara el concilio de Vienne (1312) y fue después base de las técnicas misionales ensayadas en Indias. Es todavía el encuadre tradicional que presidió la letra de las capitulaciones de Granada y la tarea apostólica de fray Hernando de Talavera en el reino ex-nazarí, pero las primeras fueron de inmediato incumplidas por la real pareja apellidada de Católica y la política evangelizadora del santo arzobispo quedó para siempre abolida por Cisneros en su desafortunada intervención granadina de 1499.

Bajo una oleada de violencia, el mudejarismo medieval no llegó a ver la luz del siglo XVI y es ahora cuando aparece la figura "moderna" del morisco, ex-mudéjar que, aunque coaccionado a dejar su ley, ha de seguir pagando la adicional carga fiscal que antes cotizaba como musulmán. Y continúan las ocultaciones, porque todo esto sigue todavía poniéndose hoy día a paliativa cuenta de lo anacrónico de la capitulación granadina, de su carácter de privilegio real o, todo lo más, como *peccata minuta* del cambio de los tiempos. Para el atribulado morisco de filas no valían, en cambio, paliativos ni relativismos. Seguía llamando colectivamente traición al incumplimiento de los pactos¹⁶ y politizaba en di-

15. Se acerca a serlo el citado estudio de F. de B. MEDINA, «La Compañía de Jesús y la minoría morisca». Aunque la Compañía nunca considerase primordial su labor entre los moriscos, sería injusto no reconocer que sólo ella se les acercó con alguna sensatez y buena voluntad, por lo cual alcanzó en consecuencia una correlativa aunque siempre pequeña medida de éxito.

16. Conforme a su tradición mudéjar, los moriscos "no podían estar a merced de las disposiciones gubernativas" de la Corona ni de los Consejos (Pedro LONGÁS, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, p. LXXV). Para el sentido de propiedad legítima del pueblo musulmán, frente a lo que consideraban usurpación transitoria, Mikel DE ÉPALZA, «Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos», *Destierros aragoneses*, Zaragoza, Diputación Provincial, 1988, pp. 217-227 (p. 218).

sidencia más o menos activa su violada identidad religiosa. Con Felipe II (pragmática de 1566)¹⁷ el bautismo impuesto le trae como propina la renuncia completa a su lengua, indumentaria, patronímico y costumbres, además de verse sujeto a la jurisdicción del Santo Oficio. El conflicto se origina en una violencia que estataliza el fuero de las conciencias y cuyo estudio moderno corresponde a la historia civil y religiosa, así como a la antropología cultural y con la historia económica o medio-ambiental a su remolque. Los factores supuestos por el planteamiento inquisitorial y el cortocircuito sociológico de la limpieza de sangre creaban, frente al medievo, un cuadro que se diría idealmente calculado para frustrar todo proceso asimilador. Dejo caer aquí, pues, la modesta sugerencia de que la opresión y los palos de ciego no suelen ser nunca instrumentos ideales para tal fin. Sobre todo si se recuerda que el alternativo modelo islámico procedía en el sentido más contrario, atrayendo la conversión libre de individuos y no de grupos, conformándose con una práctica puramente exterior y, sobre todo, dando paso libre a oficios y honores públicos. El que, con todo, se diera como fondo una no despreciable medida de asimilación es en estas condiciones lo notable, y no al contrario. No cabe hablar en consecuencia de un fracaso asimilador del morisco, porque ni siquiera se llegó a tanto: lo que hubo fue la inevitable bancarrota de una tosca política descerebrada de arriba abajo, lo mismo en lo civil que en lo religioso y hasta lo económico, y eso fue todo. La idea históricamente descontextualizada del morisco inasimilable es mito redolente de un sutil estereotipo demonizador prolongado hasta la susodicha formulación de Braudel.

La triste suerte del pueblo morisco no se perfila así como una contienda religiosa, sino que por el contrario asume la fisonomía de una institucionalizada guerra civil, en que la rebelión de Granada fue el fogonazo de una cruel contienda entre españoles, según diagnóstico de don Diego Hurtado de Mendoza y Luis del Mármol Carvajal acerca de la tragedia bélica que les tocó vivir y después (no menos dolorosamente) historiar. El conflicto devenía de ese modo una ardua cuestión de conciencia en que todos podían sentirse personal e igualmente involucrados. La situación que se vivía no podía menos de ser para ambas comunidades tensa y propicia a cotidianos roces, protestas y mutuas acusaciones que ni yo ni nadie oculta, y que por ambas partes nunca se acabarán de documentar *ad nauseam*. Nada más lógico que el reflujó simultáneo de una fuerte preocupación colectiva objetivada en una diversidad de discursos de común signo bien inquisitorial o bien arbitrista, que no retrocedían ante la paranoia, el odio o la violencia y circulantes lo mismo en instancias callejeras que en los más altos niveles de la jerarquía eclesiástica o del Consejo de Estado. No faltaron quienes acerbamente tildaran de pusilánime o aún peor a Felipe II¹⁸, mientras por su mesa pa-

17. Adecuadamente caracterizada por F. BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo*, I, p. 636.

18. Arreciaron tales críticas a su supuesto descuido del peligro morisco en torno a la fecha aciaga de 1588; ver Richard L. KAGAN, *Lucrecia's Dream. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, Berkeley-Los Angeles, U. of California P., 1990, pp. 105-106 y 125.

saban, volanderos, en la fase final de su reinado, toda suerte de papeles embozonados con los proyectos más inhumanamente genocidas.

Son dichos estados de ánimo negativos los que tradicionalmente han venido siendo objeto de reconocimiento crítico, en apoyo de una mitificada unanimidad en torno a la expulsión¹⁹. Lo que no se tiene a la vez tan presente es que la vida de ambas comunidades “está hecha constantemente de intercambios y de préstamos”²⁰, igual que los moriscos seguían siendo base tanto demográfica como económica de reinos enteros, según eran Granada, Valencia y parte de Aragón, con la mística ciudad de Ávila como hacendosa capital del mudejarismo castellano²¹. Por ello y contra la idea aceptada de una España monolítica (Menéndez Pelayo, etc.) o bajo “le destin mêlé de ses religions fratricides”²², creí y sigo creyendo necesario investigar la continuidad de cierta “opinión moderada” que ahora, profesor Vincent, veo objeto de su rechazo. Desearía por lo pronto puntualizar que, en paralelo a otras persuasiones virulentas, predominó en conjunto hasta las mismas vísperas de 1609 un criterio que no se dirá favorable en un moderno sentido liberal, sino partidario o esperanzado en una asimilación pacífica y opuesto a violentas soluciones finales, con el arbitrio del destierro colectivo como última piedra de toque. Apuntemos en la columna a Carlos V, que desoyó al pontífice en su deseo de una expulsión y bajo cuyo reinado sólo se elaboraron proyectos asimiladores, que se extendían sobre el papel hasta el fomento de matrimonios mixtos, que ni unos ni otros miraban con simpatía. Y al mismo Felipe II, de quien sabemos estuvo muy inclinado a la expulsión, que nunca llegó a ordenar por razones que se llevó consigo a la tumba, pero en las que, conociendo el incorruptible sentido de lo que aquel hombre entendía como deber, es lógico pesaran bastante las de serio orden moral²³.

El problema morisco tenía sus parámetros cronológicos igual que los tenía geográficos, y su gran divisoria de aguas fue el antes y después de la guerra de Granada de 1568-1570, cuyo origen, curso y desenlace son bien conocidos. Fue

19. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op. cit.*, pp. 117-129.

20. *El río morisco*, p. 134.

21. Serafín TAPIA SÁNCHEZ, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991. Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, «Ávila, ciudad morisca y cuna de espiritualidad cristiana», *Mélanges María Soledad Carrasco Urgoiti*, 2 vols., A. Temimi ed., Zaghuan, Fondation Temimi, 1999, I, pp. 202-219.

22. Fernand Braudel, prefacio a Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens (un affrontement polémique)*, París, Klincksieck, 1977, p. 3. No estará de más recordar aquí a Antonio Domínguez Ortiz: “Yerran quienes creen que el problema morisco era exclusivamente religioso y que este fue el factor determinante de la expulsión”, «Notas para una sociología de los moriscos españoles», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 111, 1962, pp. 39-54 (p. 43).

23. Es lo que, con no tan velado reproche, comenta el apologista fray Jaime Bleda acerca de la presión que sobre los monarcas ejercía una tesis que “no solo era calificada por la más probable y segura, mas casi se podía llamar Católica”, lo cual “no deroga poco ni mucho a la grande sabiduría del Rey don Felipe Segundo señor nuestro, aver seguido esta opinión toda su vida” (*Corónica de los moros de España*, Valencia, 1618, p. 886).

a partir de entonces cuando cabe hablar de un discurso moderado igual que de otro adverso y militante, mejor perfilados ambos en los dos últimos decenios de la vida del monarca y de cara ya al nuevo reinado. Son años también (no hay que olvidar) de una coyuntura de liquidación, tregua o cansancio de las guerras religiosas del continente. Un *fin de siècle* europeo en que el pensamiento se prepara para su gran estirón del siglo XVII y en España surge, a compás, un fuerte interés en la teoría política y económica a cuenta de tacitistas, arbitristas y hasta aquellos racionalistas “políticos” que (a diferencia de los otros) no publicaban libros, pero no por eso dejaban de estar allí. Las respectivas cabezas del gran debate morisco van a ser el patriarca don Juan de Ribera (lo más cercano a un autor intelectual, aunque no único, de la expulsión) y el gran humanista (hoy semiolvidado) Pedro de Valencia (1555-1620)²⁴.

Y es también para mí hora de salir al paso de malentendidos al acecho, empezando por remachar que nadie era allí lo que se dice “favorable” a los moriscos, ni argüía el principio de libertad religiosa. Todos los consideran un peligro que pide remedio y una situación insatisfactoria, para la cual desearían idealmente una conversión definitiva y sincera. Su moderación consiste en el rechazo de medios violentos y en la elucubración, conforme a mentalidad de la época, de evasivas medidas conducentes a dicho fin. De un modo típico, Martín González de Cellorigo (abogado de la chancillería de Valladolid y miembro del Santo Oficio) está de acuerdo en la necesidad eventual del desarraigo, pero sólo en el caso (estamos en el año 1600) de una situación a que aún no se ha llegado²⁵. Ningún politólogo ni economista (que entonces llamaban “repúblicos”) aconseja la expulsión, a beneficio de unánimes alarmas ante el declive demográfico y el funesto prejuicio del trabajo como deshonra, que desaconsejan el desmoche por hachazo de un sector tan insustituible y destacadamente productivo. El apologista fray Jaime Bleda no exageraba en su larga pintura de la sólida política de contemporización reinante en los medios oficiales hasta su fulminante cambio en 1609, de que ahora se saca la espina con tanto regodeo.

Cellorigo, Pedro de Valencia e Ignacio de las Casas subordinaban en último término el problema morisco al obstáculo o bloqueo insalvable de la limpieza de sangre en su corolario axiológico de la honra-opinión e inhabilitación para oficios públicos²⁶. Pedro de Valencia partía de allí para confiar en el deci-

24. Luis GÓMEZ CANSECO, *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993. Juan Luis SUÁREZ SÁNCHEZ DE LEÓN, «El humanismo después de 1600: entre la ética religiosa y la teoría económica», *La Ciudad de Dios*, 109, 1996, pp. 5-47.

25. “Pero estando estos convertidos y en disposición de que, siendo instruidos en la fe, pueden ser perfectos, nuestro Rey Católico, como Cristianísimo, ha de procurar conservar su gente y henchir sus Reinos, atrayendo a todos al verdadero conocimiento de la fe” (*Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España*, J.L. PÉREZ DE AYALA, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992, p. 67).

26. José A. MARAVALL, «La crítica de la ociosidad en la época del primer capitalismo», *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, 4 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, IV, pp. 521-538.

sivo arbitrio de abrir las barreras a los matrimonios mixtos, idea que por cierto encantó, porque para algo era un poeta, a Miguel de Cervantes. La opinión moderada se movió siempre dentro de una estricta ortodoxia y no es que esta profesara nunca ideas inconcebibles antes de 1789. Pero es que, sobre un terreno práctico, el clima intelectual del momento tampoco había madurado hasta el punto de que, por ejemplo, Pedro de Valencia propugnara el derecho de los moriscos a la "habitación" en España. No habla (nótese) de un privilegio real como el que en precario asistía a los judíos y que se les retiró en 1492, sino de un concepto de ciudadanía por entero ya moderno y, aunque tácito, inalienable a lo Jefferson. Quiérase o no, la opinión moderada estuvo allí y, por ella, se habría evitado el desastre histórico de la expulsión, que es lo que cuenta. Ud., querido colega, agrega: "Y los que no la deseaban, se callaron"²⁷. No puedo estar más de acuerdo, pero yo ahora le pregunto: ¿qué quería Ud. que hicieran? ¿acaso poner bombas?

El Consejo de Estado acordaba la expulsión en 1602, pero ello fue sólo señal para un debate de urgencia, marcado por una frondosa sucesión de juntas, pareceres y memoriales, porque incluso las supremas instancias de gobierno se hallaban dominadas por las dudas y la discusión de posibles alternativas, consecuencias y responsabilidades. Es el momento del P. Ignacio de las Casas en la instancia eclesiástica y de Pedro de Valencia en la civil, dicotomía algo artificial, porque uno y otro se mueven en un mismo terreno religioso, que es la transgresión moral (léase pecado) supuesta por la sentencia sin precedente contra la totalidad de un pueblo que ha recibido el bautismo. Se trata de un claro desborde o hemorragia dialéctica del conflicto: para Pedro de Valencia, visiblemente angustiado, el problema no son ya los moriscos, sino una Monarquía dispuesta a marginarse de toda responsabilidad moral cristiana con una política de aquella clase y una entrega sin retorno al maquiavelismo invertido de la *ragione di Stato*. El corazón del conflicto no es para Pedro de Valencia la infidelidad de aquel pueblo, sino la conciencia de unos gobernantes en trance de tomar decisiones irrevocables para sí mismos y para generaciones venideras.

El río morisco me reprocha después inflar o exagerar la simple existencia y, no se diga, el peso o interés histórico de la opinión moderada, reducido por su autor a unas cuantas golondrinas que no hacen verano. Y de ahí, claro está, el paso a poner en tela de juicio mi tesis de la expulsión como todo lo contrario de un asumido clamor universal, que en 1978 Ud. mismo suscribía en colaboración con nuestro llorado Antonio Domínguez Ortiz²⁸. Me sorprende ahora, pues, la impugnación de la opinión moderada como reducida a la insignificancia de media docena de nombres como otros cualquiera, y no como cabezas rectoras

27. *El río morisco*, p. 140.

28. Capítulo «Precedentes inmediatos de la expulsión», *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978, pp. 159-175, cuyo planteamiento y análisis me complace compartir en su totalidad.

de un discurso político que sin duda contaba con una medida de eco o apoyo colectivo y que la literatura respaldaba con amplia resonancia. Ahí estarían si no, para confirmarlo, tanto las copias manuscritas de sus escritos como los furibundos ataques a objetores o descontentos “políticos” como son objeto de la campaña de propaganda lanzada tras la expulsión por el duque de Lerma y cuyos ecos no se han apagado aún del todo. Y lo mismo también, por ejemplo, el escrito dirigido a Felipe III por don Manuel Ponce de León el 28 de agosto de 1609, desaconsejando la expulsión con la base reconocible de las ideas de Pedro de Valencia²⁹. En el transcurso de unos años hemos sabido que el mismo Consejo de Estado era escenario de una dura pugna entre el sector eclesiástico-militar y otro nobiliario bajo el duque del Infantado³⁰, con los confesores reales, últimos responsables de un concepto moral del poder, danzando en el medio sobre la cuerda floja. Contra repetidas acusaciones de proyectar criterios anacrónicos, me veo ahora obligado a rechazar toda imagen de la opinión moderada a modo de un partido político de nuestros días. Sin buscar por cuestión de principios ningún apoyo popular (y al contrario de lo que se intentaría después de 1609), la opinión moderada proviene no de enemigos, sino de aliados del poder (Pedro de Valencia, cronista real). Sus escritos se dirigen a sus más altos titulares a modo de documentos privados que se difunden, sin pasar por la imprenta, de modo muy restringido, bajo instancia semi-oficial y asumiendo un carácter ni aún lejanamente de oposición militante o en regla. Una opinión no “pública” sino propia de altos círculos del *establishment* y que, conforme a los más puros estilos del Antiguo Régimen, no proceden de lo que hoy llamaríamos ninguna estrategia abierta de pública presencia, sino de la callada circulación de voces privilegiadas en un estrecho ámbito oficial y jerárquico. Le confieso que no tuve nunca la menor sospecha de tener que dar alguna vez explicaciones sobre algo tan obvio. No abrigué nunca *in mentem* ninguna otra cosa y no me duelen por tanto prendas para conceder que la opinión moderada no se manifestó nunca con pancartas por las calles madrileñas.

Se me acusa asimismo de negar la actividad conspiratoria de los moriscos, cuando sólo me he venido limitando a señalar su invocación a modo de comodín para énfasis manipulatorio de una permanente y mitificada amenaza mortal. Invito nada más a releer mis páginas sobre el particular³¹, donde empiezo por caracterizar su presencia como típico factor o resorte psicológico en

29. Publicado por Florencio JANER, *Condición social de los moriscos de España, causas de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden político y económico*, Madrid, 1857, pp. 285-291. Lo reproduce Mercedes GARCÍA-ARENAL, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 237-246.

30. Trevor J. DADSON, «Official Rhetoric versus Local Reality: Propaganda and the Expulsion of the ‘Moriscos’», *Rhetoric and Reality in Early Modern Spain*, R.J. Pym ed., Londres, Tamesis, 2006, pp. 1-24.

31. Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema historiográfico de los moriscos», en *El problema morisco*, pp. 141-166. Id., «El mito de la gran conspiración morisca», *Religion, identité et sources documentaires sur les Morisques andalous*, 2 vols., A. Temimi ed., Túnez, Institut Supérieur de Documentation, 1984, II, pp. 267-284.

la vida morisca, lo cual es muy distinto que capitular al susodicho prejuicio. Ciertamente que muchos *ex illis* vivieron captados por la idea de una revancha protomana como parte de un calenturiento imaginario de mesianismos y de apocalípticos aljofores³², actuantes a su vez a dos bandas. Precisa también reconocer al *Turco* como obsesión compartida, bajo signos contrarios, lo mismo por moriscos que por cristianos viejos³³, pero escasamente correspondida por aquella gran potencia islámica, interesada y calculadora si alguna vez la ha habido. Siendo de tener además en cuenta que, por parte de los primeros, el tal *Turco* no era sino otro nombre para la añoranza de aquella pacífica e integral vida islámica mantenida durante siglos bajo la vigencia del estatuto mudéjar de que se habían visto despojados. El tan invocado *Turco* significaba la tolerancia córónica de las religiones del Libro, de hecho prolongada por la España bajo-medieval y que continuaba, inmutable, en tierras de moros. Los moriscos lo veían muy claro y no dejaban nunca de invocarlo a modo de anhelada fórmula rectificadora bajo un sentimiento que podía fluir por muy diversos cauces. El resquemor conspiratorio era en su dimensión colectiva epidesarrollo en desahogo o conjuro de la integral frustración e impotencia en que se veían acorralados. Sostenido hervidero emocional, hartado proyectado verbalmente pero que sólo en muy pocos se agudizaba de modo ocasional en proyectos de alguna aun mínima eficacia. Aparte de la literatura aljamiada como eje de resistencia cultural³⁴, las manifestaciones de la protesta morisca no cuajaban en torno a la conspiración, sino a actividades más hacederas, como el bandidaje semi-guerrillero del monfí granadino y la fuga o participación en razzias costeras, así como, a menor escala, los actos simbólicos de irreverencia o profanación, tan exasperantes si es que no más para los cristianos viejos. El P. Ignacio de las Casas no era menos certero cuando encarecía en 1607 el cambio de actitud del grupo: ejemplarmente fieles cuando eran moros y conspiradores a voces tras haber sido bautizados, pero nunca “según el mandato del Redemptor”³⁵.

La conspiración morisca tuvo su oportunidad ideal, a la vez que su fracaso más rotundo, con la guerra de Granada. La invocada solidaridad islámica no predominó sobre el frío racionalismo político otomano, que nunca se fió de los que para ellos eran unos españoles rebeldes, capaces sólo de pelear a lo grueso y en tumulto. La minúscula ayuda exterior fue toda ella mercenaria y

32. Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, París, Klincksieck, 1977, pp. 49-56. Luce LÓPEZ BARALT, «Las problemáticas ‘profecías’ de san Isidoro de Sevilla y de ‘Ali Ibn Yelis Alferesiyo en torno al islam español del siglo XVI: tres aljofores del ms. aljamiado 744 de la Biblioteca Nacional de París», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 29, 1980, pp. 343-366.

33. Ricardo GARCÍA CÁRCEL, «La psicosis del turco en la España del Siglo de Oro», *Actas de las XVI jornadas de teatro clásico*, Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 15-28.

34. Luce LÓPEZ-BARALT, «Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiadomorisca», *Bulletin Hispanique*, 82, 1980, pp. 16-58.

35. Youssef EL ALAOUI, *op. cit.*, p. 320.

apenas hizo ninguna mella, mientras los turcos aprovechaban la ocasión para lo que de veras tenía para ellos sentido, que era la conquista de Chipre. La amenaza de una invasión otomana de la Península había sido desde el primer momento desechada por Felipe II por las razones puramente técnicas expuestas en un informe del duque de Alba, supremo talento militar del siglo. Sí es verdad que la psique popular estuvo siempre dispuesta hasta un punto incendiario a darle crédito, como ocurrió con el pánico de 1580 en Sevilla, desproporcionado hasta un punto de extrema e increíble exageración³⁶. Clave real de la situación militar fue siempre el callado pero eficaz control del estrecho de Sicilia, así como la defensa y conservación de Malta en manos cristianas. La paranoia conspiratoria se hace aún más remota tras la tregua hispano-turca de 1580, cuando la alternativa del Xarife marroquí (protegido o semi-aliado a veces de Portugal o de España) como sucesor del Turco en el reparto de papeles se vuelve poco menos que risible. Nada de aquello evitó sin embargo que, conforme a la rutina de siempre, el Patriarca Ribera inventara en su sermón de la Seo el 27 de septiembre de 1609 el anticipo de la expulsión a la arremetida de una liga del Turco con otros príncipes herejes, a quienes los moriscos ofrecían “ciento y cincuenta mil soldados pagados” para la primavera del año siguiente “y assí de oy en seys meses, tuuíéramos por estos mares la armada del Turco, y las de los demás enemigos; y se viera España en miserable estado”³⁷.

La mentira oficial del Patriarca se despachaba a su gusto con la bajada del Turco, sempiterna plática de desocupados reforzada esta vez, por la oportunidad del caso, con la propina de un levantamiento general del pueblo morisco³⁸. Y de nuevo la guerra de Granada viene a poner las cosas en su sitio con el fracaso de la solidaridad islámica en su adicional aspecto interno o peninsular, porque el fuego alpujarreño distó de sobrepasar las fronteras del reino. Era naturalmente una contingencia obvia y muy temida, por lo cual se hizo un gran esfuerzo por impermeabilizar sus fronteras, muy en especial la murciana, también con cierta densidad morisca y corredor geográfico colindante con el polvorín valenciano, cuyo estallido habría provocado una irreparable catástrofe. Ahora bien, los temores no se realizaron y las complicaciones en tal sentido fueron leves, teniendo en cuenta que de haber existido una

36. “Parece difícil que creyeran en el éxito de un plan tan disparatado”, comenta Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, «Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 12-13, 1963-1964, pp. 113-128 (p. 120).

37. FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El ‘nunc dimittis’ del patriarca Ribera», *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias-Prodhuñi, 1991, 196-318 (p. 304).

38. De nuevo, no es momento de seguir aquí el hilo usualmente emparejado. Me limito a una cala ocasional en las octavas del poeta-mílite Francisco de Aldana (1537-1578) a Felipe II: “Entonces la morisma que está dentro / de nuestra España temo que a la clara / ha de salir con belicoso encuentro, / haciendo junta y pública algazara, / y al mismo punto el aquitáneo centro / volver de Francia, la enemiga cara, / bajando el Pirineo, aunque no sea / a más que a divertir nuestra pelea” (*Poesías castellanas completas*, J. Lara Garrido ed., Madrid, Cátedra, 1985, p. 410, vv. 361-369).

mínima estructura política o una disposición de ánimo similar, las medidas de vigilancia y control nunca habrían podido evitarla³⁹. La rebelión no halló eco en Valencia ni en Aragón, como tampoco prendió en el mismo Albaicín granadino, donde en realidad los moriscos perdieron la guerra en lo que esperaban fuera éxito fulminante de las primeras horas⁴⁰. Las enseñanzas son para nosotros la falta de cohesión religiosa y tribal⁴¹, incapaz de movilizar a todos sus sectores internos, ni de obtener ningún apoyo exterior. El sello identitario de los moriscos respondía primordialmente a su encuadre en los distintos reinos, según confirma la división mantenida en la diáspora entre andaluces (granadinos) y tagarinos (aragoneses). Siendo también de recordar que en tiempos actuales los españoles residentes en el extranjero no se agrupan por nacionalidad, sino por sus orígenes regionales. Motivo, pues, de reflexión para los que creen que la pregonada unidad nacional estuvo hecha desde el primer día de cierto matrimonio dinástico del siglo XV.

Por no ocuparle demasiado su tiempo abordaré aquí, por último, el escándalo con que me atribuye proyectar sobre la complejidad histórica de aquel problema morisco la moderna teología de la liberación. Me alargo a conceder que así puede parecer si, en un símil elemental, nos acogemos a la música, pero no a la letra, porque el concepto libertador –no libertario– a que se acogen mis estudios no debe nada a Leonardo Boff, sino a señalados discursos de la religiosidad coetánea. No hay que olvidar que la idea de hermandad y concordia eirenística es connatural en el cristianismo y no ha dejado de manifestarse de un modo u otro a través de los tiempos⁴². Particulares circunstancias históricas la reformularon en una vigorosa corriente teológica originada en el hervidero judeoconverso del siglo XV a partir del *Defensorium unitatis christianae*⁴³ de don Alonso de Cartagena y su visión de una paz social entre los cristianos procedentes del judaísmo o de la gentilidad, conforme a un debate resuelto de muy atrás por la doctrina de San Pablo apóstol. En realidad una especie de erasmismo *avant la lettre* que garantizó después el triunfo peninsular del roterodamo y marcó su sello sobre nuestra literatura ascético-mística, que nadie hoy

39. Juan I. GUTIÉRREZ NIETO, «Inquisición y culturas marginadas», p. 737.

40. Insolidaridad estudiada por Valeriano SÁNCHEZ RAMOS, «Los moriscos que ganaron la guerra», *Mélanges Louis Cardaillac*, 2 vols., A. Temimi ed., Zaghuan, Fondation Temimi, 1995, II, pp. 613-627.

41. En realidad lo débil, una vez más, de la *asabiyya* o vínculo de solidaridad colectiva, caracterizado como destino mortal para el islam andalusí en el pensamiento historiográfico del gran Ibn Khaldun.

42. Se dispone ahora del libro de George NEWLANDS, *Christ and Human Rights. The Transformative Engagement*, Aldershot-Burlington, Ashgate Publishing, 2006.

43. *Defensorium unitatis christianae. Tratado a favor de los judíos conversos*, M. Alonso ed., Madrid, CSIC, 1943. Traducción española de Guillermo Verdín Díaz, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1992. Albert A. SICROFF, «El 'Lumen ad revelationem gentium' de Alonso de Oropesa como precursor del erasmismo en España», *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, 2 vols., Salamanca, 1982, II, pp. 655-664.

lee y poquísimos estudian. Como integral brote judeoconverso, mantuvo ésta en su centro un evangelismo anti-inquisitorial como acceso a un desarme civil ante la limpieza de sangre, que todos han tenido muy presente en una no siempre subterránea contienda y que fue luchada por poderes en admirable despliegue de entereza moral, a la vez que de arte literario. Aparece ya, sí, y fundamental, en fray Hernando de Talavera⁴⁴, y otros escritores y poetas del siglo XV, como Fernando de Pulgar y Diego de San Pedro⁴⁵. Visible también en Juan del Encina y primitivos del teatro⁴⁶, alcanza gloriosa altura en la *summa* que representan *Los nombres de Cristo* (1583 y 1585)⁴⁷ como cumbre de un pensamiento semítico-cristiano de origen solamente posible en la tradición de una España multicultural de siglos. Es la idea de Jesucristo como cabeza no de una de tantas utopías de la época, sino de un eterno reino espiritual de paz, que vuelve en imposibilidad metafísica toda sombra de violencia dentro de su rebaño. La clase de compromiso humano era emanación invertida de la España inquisitorial en que aquellos hombres se movían, y en medio de la cual escribieron un capítulo aún no reconocido en la historia de los derechos humanos. Es allí donde yacen las claves, a la espera de ser desveladas por nuestro esfuerzo, y es también de donde parte el judeoconverso Pedro de Valencia, a través del magisterio de Arias Montano, en su acercamiento eirenista al familismo nórdico⁴⁸ y a la figura de Justo Lipsio. Qué duda podrá haber que en este momento nos hallamos ante un ambicioso proyecto de trabajo, capaz de consumir muchas vidas estudiosas en laboreo de la más áurea y recóndita vena de aquel tiempo. Es mi más que modesto avance por tan empinados caminos el que me pone sobre la pista que *El río morisco* considera tan inaceptable y que está desde luego en deuda con una teología de la liberación, sólo que no en absoluto la de

44. Ronald E. SURTZ, «Trois ‘villancicos’ de fray Hernando de Talavera», *Bulletin Hispanique*, 80, 1978, pp. 277-285. Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, «Ideas de la ‘Católica impugnación’», *Las tomas: topología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, J.A. González Alcantud y M. Barrios Aguilera eds., Granada, Diputación de Granada, 2000, pp. 13-22.

45. Resonancia en el primero de las tesis del *Defensorium* de don Alonso de Cartagena en Francisco CANTERA, «Fernando de Pulgar y los conversos», *Sefarad*, 4, 1944, pp. 297-347 (p. 333). Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, «Cárcel de amor, novela política», *Relecciones de literatura medieval*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1977, pp. 75-94.

46. Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, «La ‘Trivagia’ y el problema de la conciencia religiosa de Juan del Encina», *La Torre*, nueva época, *Estudios en honor de Albert A. Sicoff*, 1, 1987, pp. 473-500. David M. GITLITZ, «Conversos and the Fusion of Worlds in Micael de Carvajal’s ‘Tragedia Josephina’», *Hispanic Review*, 40, 1972, pp. 260-270; id., «La actitud cristiano-nueva en ‘Las cortes de la muerte’», *Segismundo*, 9, 1973, pp. 141-164. Y en especial el libro de Elaine C. WERTHEIMER, *Honor, Love, and Religion in the Theater Before Lope de Vega*, Newark, Del., Juan de la Cuesta, 2003.

47. Aunque, por su oda *A Santiago*, puesto a veces en la columna de anti-moriscos, su lamentación estribaba en el error de haberlos forzado al bautismo que rechazaban.

48. Ben REKERS, *Benito Arias Montano*, Londres, Warburg Institute-University of London, 1972. Su catecismo *Dictatum Christianum* (Amberes, Plantino, 1575) ha sido traducido por Pedro de Valencia e impreso en Madrid, 1739, por Mayans y Siscar, con edición moderna de Melquíades Andrés Martín, Badajoz, Diputación Provincial, 1983.

ahora (socio-económica), sino la de entonces (sociocasticista). Yo no he mantenido nunca que todo aquello fuera ningún idilio sino, por el contrario, una realidad mucho más compleja que la heredada y zarzuelera de una trifulca entre buenos (cristianos) y malos (moros) o un simple tinglado de odios enjuiciable a nivel de catecismo, como pintaban los apologistas del duque de Lerma, reencarnados en el siglo XX en don Pascual Boronat y Barrachina. Conforme a Pedro de Valencia, el campo de batalla no era el de la cruz y la media luna, sino el de dos irreconciliables conceptos del cristianismo. La discrepancia no podía ser más irreconciliable, ni más amarga tampoco: "Yo no creo en el mismo Cristo de Erasmo"⁴⁹, declaraba uno de los eclesiásticos participantes en la conferencia de Valladolid de 1527.

Dejo aquí por hoy mi tarea, con temor de abusar de su paciencia, renunciando a posibles intercambios acerca de muchas otras cuestiones dudosas, semiperfiladas u opinables y de cuya discusión sin duda me beneficiaría. Yo, por ejemplo, también estoy convencido de que en España se ha sabido más árabe de lo que la gente de entonces gustaba de confesar. Con grata memoria de nuestros desayunos de Bielefeld me sería sin duda útil conocer, por ejemplo, su punto de vista acerca de la confluencia discursiva que llega a darse entre moriscos y judeoconversos, tan lógica por ambas partes y que llega a hacerse tan visible en la literatura, pero que no veo abordada en sus páginas –ya sé que ello será "literatura"–. Me complace darle las gracias por los elogios que tan generosamente me tributa, atribuyéndome los siempre loables, aun si erradas vías hermenéuticas. No dejan de conmoverme sus deseos de compartirlas por la buena voluntad que, aun dentro de mi error, me dice le vienen suscitando. Me temo, para ser sincero, que tal vez vaya Ud. un poco lejos cuando, por ese camino, me llama nada menos que "angelical" en tres ocasiones (preliminar, estudio y solapa), calificativo fuertemente personal y con el que en realidad me sitúa en el empíreo, sin duda no mal lugar, pero que desde luego se halla fuera del discurso y mapa académicos. Claro que a todos se nos va alguna vez la pluma y no voy a ocultarle que, al toparlas, no se me ocurrieran tres o cuatro epítetos que de momento se me antojaron aplicables como *pendant* a su nuevo enfoque del tema morisco. Y naturalmente me negué a ponerlos sobre el papel, en consideración a la amistad y aprecio que de tanto tiempo nos une y por todo lo cual, paso simplemente ahora a poner, como siempre, en la suya esta mi mano.

49. Marcel BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la España espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 264-265.