

Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) 189-220

ISSN: 1135-9560

El patriarca Juan de Ribera y el *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*

The Patriarch Juan de Ribera and the *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*

Francisco Pons Fuster
Universitat de València

Fecha de recepción: 04/12/12
Fecha de aceptación: 10/03/13

I. La publicación del «Catechismo»: contexto histórico

El problema morisco valenciano se planteó con toda su crudeza tras el bautismo forzoso de una parte de los mudéjares a manos de los agermanados. La validación oficial del mismo en 1525 significó además la extensión del bautismo obligatorio al resto de los mudéjares valencianos. A partir de esos momentos, los nuevos convertidos de moros, los moriscos, se vieron sometidos al albur de las diferentes medidas políticas y de cualquier otro tipo que se arbitraron desde los ámbitos de poder y que, en definitiva, no consiguieron su objetivo final: la conversión sincera de los moriscos al cristianismo y su asimilación total a la sociedad cristiana.

Los avatares por los que atravesó el problema morisco valenciano pueden seguirse en extenso en los estudios históricos de los especialistas. Destacamos los efectuados por R. Benítez Sánchez-Blanco, a quien seguiremos ahora para enmarcar en su contexto histórico la publicación del «Catechismo» del Patriarca Juan de Ribera el año 1599.¹

En 1595, Felipe II, influido tal vez por la «carta apocalíptica cargada de proféticas amenazas» que le remitió el arzobispo Juan de Ribera, decidió llevar a cabo una nueva campaña misional para la

¹ Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros. Impreso por orden del Patriarcha de Antiochia y Arçobispo de Valencia Don Juan de Ribera, En Valencia, en casa de Pedro Patricio Mey, junto a S. Martín, MDXCIX.

evangelización de los moriscos, implicándose en su gestación hasta su muerte en 1598. Entre las medidas que entonces se analizaron estaba también la propuesta de publicación del «Catechismo», pues el 24 de julio de 1597, la junta encargada de la preparación de la nueva campaña estudió «el parecer que fray Diego Granero, calificador del Santo Oficio» había hecho «sobre el catecismo preparado para los catequistas por el arzobispo Juan de Ribera, sobre un manuscrito de Martín de Ayala».² La junta, siguiendo el dictamen del calificador, era de la opinión que el libro primero, que «tratava de la secta de Mahoma, de la ley de los judíos, de la secta de los philosophos y de la religión cristiana y que en todo traýa argumento en pro y en contra y que con mucha erudición resolvía lo que se avía de tener», se publicara en latín. El rey aceptó la propuesta, pero quiso que antes de imprimirse se le remitiera el catecismo.³

La campaña misional propuesta, a pesar de lo avanzado de su puesta en ejecución, no pudo llevarse a cabo por la lentitud de la burocracia romana y, fundamentalmente, por la muerte de Felipe II en 1598.⁴ Sin embargo, ello no impidió que el Patriarca Ribera, omitiendo el parecer de la publicación en latín del libro primero, decidiera publicar en Valencia el «Catechismo» el año 1599, quizás aprovechándose del cambio de coyuntura propiciado por el acceso al trono del nuevo rey Felipe III. Incluso, Ribera, como más adelante veremos, redactó el mismo año 1599 una carta dirigida a los religiosos que iban a encargarse de la nueva campaña de evangelización.⁵

Ribera antepuso al catecismo una carta dirigida «a los rectores, predicadores y confesores de su Arçobispado», lo que deja entrever que el objetivo de su publicación debía servir por igual a los rectores de las parroquias de moriscos (empeño personal de Ribera) y también a los predicadores y confesores que se encargarían de la campaña misional (preferencia básica de Felipe II).⁶ En la carta, explicitó las razones que le hicieron decantarse por la publicación de este catecismo, aunque las mismas no aclaran en ningún caso

² R. Benítez Sánchez-Blanco: *Heroicas Decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valencia, 2001, pp. 320-321.

³ *Ibid.*, pp. 321-322.

⁴ *Ibid.*, p. 323.

⁵ Vid.: Gaspar Escolano: *Década Primera de la Historia de Valencia*, Valencia, 1611-1972, Vol. VI, Lib. X, cols. 1783-1798.

⁶ *Catechismo, Carta del Patriarca y Arçobispo de Valencia Don Juan de Ribera a los Rectores, Predicadores, y Confessores de su Arçobispado*, fols. 2-3vº.

el por qué después de tantos años ejerciendo como pastor de la iglesia valenciana optó por publicarlo en una fecha tan tardía. Incluso, la justificación que adujo no deja de ser ciertamente novelesca, considerando que el arzobispo Martín de Ayala, su supuesto autor, rigió la diócesis de Valencia desde 1564 hasta 1566 y que Ribera imprimió la obra en 1599.

El catecismo llegó a manos de Ribera en una fecha indeterminada, sin nombre de autor, «pero con opinión de que era compuesto por el Reverendísimo señor Don Martín de Ayala Arçobispo desta sancta Iglesia; la qual opinión se confirmó con tantas conjeturas, que vino a ser certeza». Tales conjeturas eran el haberse encontrado el original entre los papeles del arzobispo Ayala, haber sido escrito por el que fue su secretario, Don Juan Bautista Pérez, después obispo de Segorbe, y, sobre todo, porque el original estaba enmendado en muchas partes por notas autógrafas del mismo arzobispo Ayala. A pesar de todo, en ningún caso el original estaba en condiciones de publicarse, por lo que fue necesario que el propio Ribera, «juntamente con algunas personas doctas» de su entorno y otras, dedicaran algunos meses a «disponer las materias y capítulos, y assí mismo en añadir y mudar palabras y cláusulas para mayor claridad de la doctrina».⁷

A pesar del ímprobo trabajo que entre todos se llevó a cabo, Juan de Ribera no quiso atribuirse la obra, sino que recomendó su publicación por la estima que todos sentían, también el rey Felipe II, «que haya sancta gloria», por el arzobispo Martín de Ayala. Ello permitió a Ribera avanzar una nueva digresión, ciertamente dudosa por no justificarse la fuente de la misma, afirmando que Martín de Ayala comenzó a escribir su catecismo siendo obispo de Guadix, suspendió su redacción mientras fue obispo de Segovia, y volvió a reemprenderla cuando fue nombrado arzobispo de Valencia. Conviene en todo caso aclarar que la suspensión de su redacción en Segovia obedeció a no haber allí moriscos a los que catequizar, lo que sí sucedía en Guadix y Valencia.

Respecto a su opinión sobre la obra, Ribera justificó su impresión con un amplio juicio laudatorio:

En ella se tratan todas las materias necessarias para instruyr un infiel a la Fe del Evangelio; y particularmente el que huviere

⁷ *Ibid.*, fols. 2-2vº.

seguido la secta de Mahoma. Porque no solo muestra con razones y conveniencias naturales y morales la pureza y hermosura de nuestra sancta Fe; pero haze demonstraciones de la torpeza, y desatinos que hay en la secta de Mahoma. Y en lo uno y en lo otro procede con tanta claridad de razones y conceptos, y con tan llano estilo, que se conoce bien el cuydado y diligencia que puso en conmensurar y acomodar la escriptura al talento de los que havían de ser enseñados. Pero de tal manera haze esto, que también los doctos hallarán aechadas las verdades de nuestra sancta religión, y provadas con lugares de la Sancta Escriptura, y de los Sanctos Padres que la declararon.⁸

Excesivo optimismo mostró Ribera respecto a lo que denominó «conmensurar y acomodar la escriptura al talento de los que havían de ser enseñados», incluso, añadiríamos nosotros, al talento de los que supuestamente habían de enseñarla, pues, como luego trataremos de demostrar, y el propio fracaso del catecismo lo confirmaría, ni los primeros podían mostrar interés alguno por el contenido del catecismo, ni en muchos casos los segundos tenían preparación doctrinal suficiente para enseñarlo. Sin embargo, sí que coincidimos con el Patriarca en que la forma dialogada que el catecismo adopta, un discípulo que pregunta y un maestro que le responde, era quizás la más adecuada; aunque, la forma dialogada nunca sea equilibrada, pues la sencillas preguntas del discípulo musulmán van seguidas de extensas respuestas del maestro cristiano.

Finalmente, Ribera quiso implicar a todos aquellos a los que el catecismo iba dirigido, pidiéndoles que lo utilizaran en sus oficios, pero, sobre todo, que lo leyeran muchas veces y que si fuera posible se lo aprendieran de memoria. Tarea esta última difícil de cumplir considerando su extensión, pues el catecismo tenía 442 páginas.

Casi por las mismas fechas que Juan de Ribera daba a la imprenta su catecismo, otro prelado, el obispo de Jaén, D. Francisco Sarmiento, se inclinaba con la misma finalidad que el Patriarca por reeditar otra obra que, curiosamente, se había publicado en Valencia en 1532. Nos referimos al *Antialcorano* del canónigo de Gandía Bernardo Pérez de Chinchón. El obispo de Jaén, en una situación sin duda menos dramática que la que planteaba en Va-

⁸ *Ibid.*, fol. 3.

lencia el problema morisco, se encontró con que muchos moriscos habían sido exiliados a su diócesis tras la revuelta de las Alpujarras, y pensó que una reedición de la obra de Bernardo Pérez podía ser de gran utilidad para todos los eclesiásticos que tuvieran que dedicarse a la evangelización de los moriscos. Así pues, mientras en Valencia se editaba un nuevo catechismo y ya casi nadie recordaba la obra del canónigo de Gandía, de similar contenido e incluso de más amena lectura, en Jaén se desempolvaba una nueva edición de la misma que se imprimió en Salamanca en 1595.⁹ En ambos casos, hay que avanzar, fueron un auténtico fracaso y no consiguieron la finalidad que perseguían, a pesar del interés que demostraron sus promotores.

II. El autor del «Catechismo» y la estructura de la obra

En 1983, las razonadas dudas que a R. García Cárcel le planteaba la autoría del «Catechismo» le llevó a concluir que «fue, ante todo, obra del propio patriarca Ribera que usó de textos dispersos del difunto arzobispo Ayala y otros materiales entre los que destacan los Antialcoranes». Reforzaba su juicio aduciendo que en 1599 «un hombre como Ribera que se había decantado ya públicamente por la expulsión de los moriscos, no podía respaldar con su nombre una obra que partía del supuesto de la *posibilidad* de la conversión de los moriscos, en la que ciertamente Ribera hacía, por lo menos, 10 años no creía». De este modo, publicando «el Catechismo de tan híbrido origen, Ribera a la vez que satisfacía las presiones del sector eclesiástico más liberal respecto a los moriscos (los obispos Juan Bautista Pérez o Feliciano Figueroa), iba a consumar el ultimátum sobre los moriscos probando ante el rey que la razón estaba de su parte: que pese al esfuerzo de la realización y publicación de un Catechismo, desde el punto de vista teológico, ciertamente impecable, el problema morisco era insoluble. Diez años después el rey le daría la razón. La expulsión, de proyecto se convertía en un hecho».¹⁰

De todas las conclusiones expuestas quizás la menos convincente, a expensas de ser ciertas las supuestas presiones del sector

⁹ Bernardo Pérez de Chinchón: *Antialcorano*, Salamanca, 1595.

¹⁰ R. García Cárcel: «Estudio crítico del *catechismo* de Ribera-Ayala», *Les Morisques et leur temps*, Table ronde internationales, 4-7 juillet 1981, Montpellier, 1983, p. 167.

eclesiástico más liberal, sea la afirmación de que en 1599 Ribera ya se hubiera decantado como única opción por la expulsión de los moriscos, pues, como ha demostrado R. Benítez Sánchez-Blanco, está documentalmente probado que en 1595 se aprobó una nueva campaña misional y, coincidiendo con ella, se decidió discutir la publicación del catecismo propuesto por Ribera. Refuerza este juicio la carta que el Arzobispo remitió a los predicadores el 16 de julio de 1599 en la que, como después veremos, hizo alusión al catecismo y a la nueva campaña misional que con su publicación se iba a llevar a cabo.

Por otra parte, para la fundamentación de lo que fueron sus conclusiones finales, R. García Cárcel analizó la dependencia del Catecismo de 1599, de aquellas obras de autores cristianos de polémica que denominó de forma general como Antialcoranes, aportando los ejemplos de los *Sermones* de Martín García (Barcelona, 1517), la *Confusión de la secta mahomética y del Alcorán* de Juan Andrés (Valencia, 1515), el *Antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón (Valencia, 1532), así como otras obras de Juan de Segovia y del franciscano Alonso de Espina. De todas ellas, la más consultada para escribirse el catecismo, al menos aquellas partes del mismo en las que se analizaba la doctrina musulmana, fue la de Bernardo Pérez de Chinchón, «como se demuestra observando las citas expresas del Corán que coinciden con las de Pérez de Chinchón (un total de 23 citas)». ¹¹ Finalmente, en este aspecto de las dependencias o influencias de los Antialcoranes en el catecismo, García Cárcel afirmaba: «La razón por la que en ningún momento alude Ribera a esta clarísima transposición de los alcoranes es porque estas obras figuraban en el Índice de libros prohibidos desde 1559». ¹² Afirmación que resulta difícil compartir cuando, como hemos visto, la obra de Bernardo Pérez de Chinchón se publicó de nuevo en 1595 por el obispo de Jaén, Francisco Sarmiento, con la misma finalidad que Ribera quiso que se publicara en Valencia el catecismo.

No vamos a entrar en otras pruebas aportadas por García Cárcel para justificar su atribución del catecismo a Ribera. Coincidimos plenamente con él en que, pudiendo ser cierto que el Patriarca se encontró con los cuadernos originales de Ayala, los cambios

¹¹ *Ibid.*, p. 166.

¹² *Ibid.*, p. 166.

tan sustanciales que introdujo permiten concluir que más que de un catecismo del arzobispo de Ayala fue el catecismo que Ribera quiso que se publicara, y, por tanto, fue una obra suya.

La estructura interna del «Catechismo» es muy clara. Es un volumen de 442 páginas más su correspondiente índice, dividido en dos libros de desigual amplitud y de temática diferente y expuesto en forma de diálogo entre un musulmán y un supuesto clérigo cristiano colaborador de Martín de Ayala, entonces obispo de Guadix. El libro primero consta de 253 páginas, mientras que el segundo abarca 89 páginas. El primero está dividido en 25 diálogos; los 12 primeros pueden considerarse introductorios, pues en ellos se trata el encuentro entre los dos personajes protagonistas y de temas generales como el concepto de Dios, el hombre, el pecado, el judaísmo y la doctrina de los filósofos gentiles. Los diálogos 13-19 analizan, con una clara voluntad de crítica y de desprecio, los principios fundamentales de la religión musulmana y la vida de Mahoma. Finalmente, los diálogos 20-25 tratan de probar que la religión cristiana es el único y necesario camino para ir a Dios.

El libro segundo, a pesar de su menor amplitud, consta de 47 diálogos. Los primeros nueve se dedican a la fe, siete a la esperanza, nueve a la caridad, diez a los sacramentos y doce a la obediencia. En este libro segundo el protagonista musulmán ya ha decidido aceptar el cristianismo y, por tanto, de lo que se trata ahora es de adoctrinarle, de instruirle, en la fe cristiana.

Esta segunda parte es la que, según García Cárcel, «parece tener más puntos de contacto con la obra de Ayala». Sobre todo, con su *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus* (Colonia, 1548), en la que se evidencian las huellas de su «beligerante anti-protestantismo» a partir de la priorización de la Revelación sobre las Sagradas Escrituras y el análisis de las oraciones, sacramentos, etc.¹³

Sin embargo, independientemente de si el libro primero del «Catechismo» está influido por los libros de polémica o Antialcoranes, cuestión que trataremos posteriormente, y si se aprecia en él más la mano de Ribera que la de Ayala, mientras que el contenido del segundo libro es más personal de Ayala, hay un hecho que conviene remarcar, y es la voluntariedad y predisposición que muestra

¹³ *Ibid.*, p. 166.

el discípulo musulmán, uno de los protagonistas, a ser instruido en la religión cristiana. Presupuesto difícilmente aceptable, considerando además que se trataba de una persona instruida a la que una supuesta crisis de fe le hizo acudir a buscar el consuelo en el conocimiento e instrucción de la fe cristiana. Voluntariedad y predisposición que, como se evidenció de forma generalizada en el caso de los moriscos valencianos, no se produjo casi nunca, pues siempre se mostraron remisos, por no decir claramente en contra, a instruirse en la fe cristiana y más todavía a hacerlo por la vía de la imposición.

Otro hecho a reseñar es el recelo que muestra el maestro cristiano, el otro protagonista, hacia la predisposición voluntaria del discípulo musulmán a instruirse en la fe cristiana; recelo que le hace preguntarle por dos veces si ese es realmente su objetivo o si más bien se trata de motivos más espurios como el espionaje o la codicia, incluso llega a amenazarle con que si son estos últimos sus motivos le descubrirían y le harían «cuartos». Pero a pesar de que el discípulo musulmán reitera la sinceridad de su objetivo, todavía no se convence su interlocutor y le vuelve a preguntar por qué no se instruyó en otro lugar si como afirma hace ya tiempo que se encuentra entre cristianos. La respuesta ahora es contradictoria, pues si primero alega el no haber tenido oportunidad de hacerlo, los motivos verdaderos quedan reducidos a un canto de alabanza a los trabajos de evangelización del obispo Martín de Ayala en Guadix. Es decir, el mismo supuesto autor del «Catechismo» se alaba a sí mismo, aunque sea por boca del discípulo musulmán: «[...] diez leguas de aquí oy dezir a ciertas personas, que el Obispo y Prelado desta ciudad de Guadix trata al presente desta instrucción con esta gente nueva que tiene a cargo, y lo haze con mucho zelo y destreza, y que es persona que con su doctrina me podrá satisfazer, de manera que yo consiga mi intento».¹⁴

Pero el celoso Prelado, que tanto se preocupaba de la evangelización de los moriscos, curiosamente no podía atender a este tan predispuesto discípulo musulmán por dos motivos; el primero, porque no entendía bien la lengua castellana y muchas cosas se le pasarían por alto, y el segundo era más curioso, pues no podría instruirle continuamente sin faltar a los negocios de su cargo. Y

¹⁴ Catechismo, fol. 4.

aunque es verdad que el Prelado acostumbraba a ir los domingos a predicar a los cristianos nuevos, estaba ya tan adelantado en su instrucción que de poco le serviría; por tanto, sería mejor que se le instruyera desde el principio.

Al final, cuando ya el discípulo parecía que no iba a encontrar receptividad a su petición, su interlocutor se mostrará dispuesto a instruirlo, pero las razones que alegará son cuanto menos interesantes si consideramos la supuesta formación intelectual y lingüística que habían de tener quienes se dedicaran a la evangelización de los moriscos. No puede pasarse tampoco por alto la brevedad del tiempo dedicado a este menester tan importante.

Yo soy su intérprete, porque muchos de los nuevamente convertidos no entienden bien la lengua vulgar castellana, y suelo declarar y bolver en Arávigo lo que él ha predicado en lengua vulgar, con la misma orden, y casi sin perder punto: Y se haze todo con tanta brevedad, que en poco más de una hora predica el Prelado, y lo declaro yo en Arávigo. Assí que mediante el favor de Dios por su amor, y por aprovechar a tan buen desseo, yo te instruiré en lo que del Prelado ha oydo, pues entiendo bien tu lengua.¹⁵

Convenido pues el acuerdo entre ambos, el maestro convocó al discípulo para iniciar su instrucción seis días después, tiempo durante el cual él había de prepararse siguiendo tres preceptos: encomendándose a Dios para que le enviara lumbre y claridad para desterrar las tinieblas de su alma, procurando desechar de sí la mala vida de los pecados y desnudándose de todas las sectas y opiniones de sus pasados y teniendo fe sin fiar nada a la experiencia.

Si aplicamos estos tres preceptos a la realidad con la que podía enfrentarse un eclesiástico cualquiera de a los que iba dirigido el catechismo a la hora de evangelizar a los moriscos, nos damos cuenta de la imposibilidad de su tarea y del fracaso absoluto que iba a tener la publicación del mismo, pues en ningún caso creemos que los moriscos valencianos estuvieran dispuestos a seguir dichos criterios, sobre todo el tercero de ellos, que le demandaba olvidarse de su religión y de sus costumbres. Sin embargo, no es nuestra pretensión ahora la de desmenuzar el contenido global del

¹⁵ *Ibid.*, fol. 6.

catecismo, sino la de atender a aquella parte del mismo por la que puede ser considerado como una obra de polémica religiosa. Por tanto, centraremos nuestro análisis exclusivamente en los diálogos 13-19 donde se alude a la secta de Mahoma.

III. El «Catecismo» como obra de polémica religiosa

El catecismo no aludió a Mahoma hasta el diálogo noveno, que trata del pecado y del vicio de la naturaleza humana, para referirse al hecho de que todos nacemos con la mancha del pecado original, afirmando el maestro que el mismo Mahoma en el Corán dijo «que nacemos con una mancha, o ponçoña en el corazón que él llama porción del diablo».¹⁶ Después, en el diálogo décimo, introdujo de nuevo a Mahoma al afirmar que sólo había un camino para ir a Dios y, por tanto, no podían existir diversas religiones. Además, sólo siendo cristiano se podía ir a Dios, lo que determinó al discípulo a preguntarle qué pasaría con el judío, el moro y el filósofo que otras cosas creían. En ningún caso era posible otra alternativa, pues la multiplicidad de leyes y de religiones era una invención diabólica, que sólo generaba guerras y discordias por causa de las religiones. Incluso el mismo Mahoma, presentado ya como el falso profeta que tuvo un artificio diabólico, se contradecía en el Corán, pues si al principio afirmaba que cada uno se podía salvar en su ley, posteriormente, cuando ya tuvo mucha gente engañada, dijo que el que no creyera en el Corán iría al infierno, que pelearan contra los creyentes de otras religiones y que en ningún caso trabasen amistad ni concertasen matrimonios con ellos.¹⁷ También el diálogo duodécimo, al tratar de la ley judaica y de haber ésta cesado con la venida del Mesías, añadía: «[...] pero la ley perdida de Mahoma por lo que toma y participa de esta ley de Moysén en la circuncisión, y lavatorios, y en otras muchas ceremonias, es por esa parte pestífera, y condenada; y es contra la voluntad de Dios usar de esas ceremonias; porque él quiso que cessassen en viniendo la verdad del Messías hijo suyo».¹⁸

Así pues, aun antes de referirse específicamente a la vida y a la doctrina de Mahoma, el maestro cristiano no ha dudado en utilizar epítetos tan despreciativos como falso profeta con artifi-

¹⁶ *Ibid.*, fol. 52.

¹⁷ *Ibid.*, fol. 64.

¹⁸ *Ibid.*, fol. 75.

cio diabólico y ley perdida de Mahoma. Los reparos del discípulo ante sus afirmaciones han sido escasos. Tampoco, a continuación, cuando se entre de lleno en la doctrina islámica y en la vida de Mahoma, serán mayores sus defensas. No obstante, el maestro, al principio del diálogo decimotercero, donde pretende probar «que la secta de Mahoma no puede ser camino para Dios» y contar «la viciosa vida de su legislador», se vio obligado a advertirle a su discípulo musulmán para que tuviera paciencia si escuchaba cosas en contra «de la perdida secta de tus passados, y del autor della, que no pienses que lo hazemos por injuriaros y lastimaros (que la sangre del corazón nos sacaríamos si fuesse menester para convertirnos a la verdadera luz) sino porque no se podrá escusar relatando, o redarguyendo algo de lo mucho que esta secta tiene falso y abominable».¹⁹

Basándose en los libros del *Corán*, la *Suna* y *Acear*, el maestro cristiano hace un breve resumen de la vida de Mahoma, lo que le permite introducir los males escatológicos que supuestamente acontecieron en el tiempo en que nació y se crió el Profeta. Así, siguiendo a S. Gregorio, Sigeberto y Antonino, en ese tiempo hubo grandes señales con las que Dios quiso mostrar la aparición de la «secta bestial de Mahoma».²⁰ En Antiochia, un ángel visiblemente mató mucha gente de la ciudad, hubo lluvias generalizadas y los ríos se salieron de madre hasta el punto que parecía venir el segundo diluvio, fueron vistos animales espantosos en el Nilo y el Tíber (en este último, un dragón con ojos de fuego) y la muerte de estos animales y su hediondez provocó una epidemia de peste de la que murió el papa Pelayo y le sucedió Gregorio que, por cierto, es el que escribió todo esto.²¹

En la narración sumaria de la vida de Mahoma, el maestro cristiano no dudó en introducir epítetos como «era idiota y ygnorante»;²² pero, a pesar de ello, aunque sea de forma sesgada, introdujo los principales datos biográficos que podían encontrarse en otros libros de polémica religiosa de autores cristianos. Lo que le diferencia de estos es quizás su intención de aglutinar en un solo diálogo lo que denominaba «cualidades de Mahoma» y que no

¹⁹ *Ibid.*, fols. 82-83.

²⁰ *Ibid.*, fol. 85.

²¹ *Ibid.*, fol. 86.

²² *Ibid.*, fol. 86.

eran sino una sarta de insultos como: salteador, tirano, sanguinario, mentiroso, ignorantísimo, carnal, brutal, adúltero, perjuró, espiritado arrepticio, etc. Y claro está, después de referirlas todas, faltándole tiempo, la conclusión era lógica, con todo esto era suficiente para quitar todo crédito a su doctrina. Por tanto, el itinerario seguido hasta ahora por el maestro cristiano es el mismo que el de otros autores de polémica: desacreditar la doctrina islámica por la vía de negar toda credibilidad como profeta a quien tuvo semejantes «cualidades».

Otra cuestión muy querida por los autores cristianos de polémica y que está presente en el catecismo es la del paraíso islámico. De ninguna manera los autores cristianos admitirán otra interpretación que la literal, lo que les conduce a desacreditar esta doctrina islámica. Igual da que el discípulo interponga ahora sus ideas o dudas y que incluso alegue que Mahoma al aludir al comer y beber y a otros placeres que podrán disfrutarse en el paraíso se estuviera refiriendo posiblemente a los gustos y «otros mil contentos espirituales que Dios le tiene guardados» al hombre según le ha referido el maestro en su explicación. Para éste no hay similitud alguna, y la razón alegada es que las palabras utilizadas por Mahoma son tan carnales, que no pueden entenderse en sentido místico, ni tampoco los moros se lo dan, sino que lo entienden al pie de la letra. Y remata su argumento afirmando que si Mahoma hubiera querido significar otra cosa lo hubiera hecho en el Corán. Así pues, solo resta, como vía de descrédito el unificar la doctrina con la vida del Profeta: «De lo dicho se sigue, o que éste fue otro Epicuro, o Polixeno, en la corrupción de su vida, no teniendo cuenta sino con la parte brutal: o que fue de entendimiento torpe y ignorantísimo; pues no entendió que hay en el hombre otra parte mejor espiritual y más divina, la qual también ha de ser beatificada».²³

El maestro cristiano concluye su condena del paraíso islámico trayendo a colación las opiniones de autores musulmanes. Recurrirá a Avicena, «a quienes ellos llaman Abencenna o Bencenni» en el cap. 7º del Noveno libro de la Metafísica, donde afirmó: «Nuestra ley que dio Mahomad, muestra y pone la disposición de la felicidad del hombre en las cosas corporales y del sentido, pero hay (dize)

²³ *Ibid.*, fol. 103.

otra promisión, que la bienaventurança se aprehende y percibe por el entendimiento: y los sabios Theólogos mayor codicia tienen de alcançar esta felicidad, según el entendimiento, que no según los deleytes del cuerpo». ²⁴ También traerá a colación a Aben Ruyz, en el libro decimotercero de la Metafísica, y a Algazel (novenos libro de la Metafísica, texto 39) y añade, sin citarlos, a otros muchos. Curiosamente, la respuesta del alumno es beatífica: «No havéys menester gastar más palabras en esta materia; que yo también tengo ya entendido su error. Bien podéys passar adelante». ²⁵

Circunstancia común en el catechismo y en las obras de polémica de los autores cristianos es la de dedicar un capítulo entero a exponer lo que califican de errores, mentiras y fábulas que Mahoma puso en el Corán y las que se recogen en la Suna. Se trata de completar el desprestigio, ya que si en primer lugar esta labor se ha centrado en el legislador, ahora se trata de hacer lo mismo con su ley. Se recogen hasta una lista de diecinueve mentiras citando siempre el libro, el capítulo o la sura (azora) de donde se han extraído. A cada una de las «mentiras» se añade su correspondiente calificación. Así, por ejemplo, a la supuesta mentira recogida en el libro 2, azora 3 del Corán donde se afirma «que Dios no perdona los pecados graves sino los livianos», se le contrapone el ser contraria contra la infinita misericordia de Dios. ²⁶ Del mismo modo, a la supuesta cita recogida en el libro 2º azora 1ª de que a los hombres les es imposible abstenerse del uso de las mujeres, se la califica de ser una proposición de hombres carnales y contraria a los dos testamentos, a los profetas y a los hombres santos que han sido vírgenes y continentes. ²⁷ Otras son descalificadas por ser contrarias a las Escrituras, por ser intolerables o blasfemas, por ir contra el libre albedrío y contra la ley de Dios, contra la filosofía y las buenas razones, etc.

Además de los errores e impiedades referidas, se traen a colación lo que se denominan «doctrinas muy nocivas a las buenas costumbres y uso de la virtud», entre las que se recogen: dar rienda suelta a la carne y a la sensualidad, porque permite casarse con cuatro mujeres, aceptar el divorcio, conceder la opción de la

²⁴ *Ibid.*, fol. 105.

²⁵ *Ibid.*, fol. 106.

²⁶ *Ibid.*, fol. 110.

²⁷ *Ibid.*, fol. 111.

fornicación con las esclavas, dar licencia para vengar las injurias, aceptar que se mate a los que fueran de otra ley, abrir la puerta al pecado brutal de la sodomía, etc.²⁸ Frente a todas estas acusaciones lanzadas por el maestro, el discípulo musulmán no contrapone oposición alguna, sólo una vez mantiene dudas respecto al matrimonio con cuatro mujeres, alegando el ejemplo de los profetas y obteniendo como respuesta una cascada de argumentos en contra por parte de su maestro que le hacen finalmente afirmar: «Quitado me havéys la duda que tenía en esta parte, passad adelante en lo que deziades de la doctrina de Mahoma».²⁹

Tampoco es nada prometedor el diálogo decimosexto, porque nada hay en el mismo que se le parezca, pues es una simple disertación del maestro cristiano centrada en la enumeración de los muchos lugares del Corán donde Mahoma se contradice. Y claro está, la conclusión es simple: «De lo dicho hasta aquí resulta, que si Mahoma fue blasphemo y falsario, y se contradize en muchas partes, que también la ley del Alcorán terná falsedades, y blaphemias, y contradicciones: porque allí lo escribió él todo, y por esta parte debe ser desechado y abominado».³⁰

A pesar de que el título del diálogo decimoséptimo ya lo dice todo («De quan mala es la secta de Mahoma por lo que en ella se contiene»), hay un momento en el que se deja entrever que el maestro cristiano parece predispuesto a reconocerle algún mérito a Mahoma. Acontece, cuando su discípulo le plantea la posibilidad de que el Profeta también «predicó constancia, y predicó abstinencia, y ayunos, y limosnas, y otras cosas buenas».³¹ Lo que dio lugar a la siguiente respuesta, donde los supuestos méritos se convertirán en nuevas acusaciones: «Pues claro está que no había de ser todo malo, con algo había de engañar el demonio a la gente: que él tiene essa condición, que entra santiguando quando se transfigura en ángel de luz: pero su vida impía muestra claramente que sentía él: y aún essas cosas que tienen alguna apariencia de bien, las predicó él con tanta bruteza, que las deshizo todas; y assi no predicó dellas sino el nombre. Predicó ayunos, pero ayunos que durassen todo el día artificial, para darles licencia

²⁸ *Ibid.*, fols. 114-120.

²⁹ *Ibid.*, fol. 118.

³⁰ *Ibid.*, fol. 125.

³¹ *Ibid.*, fol. 128.

que comiessen todo lo que quisiessen, y se hartassen desde que sale el luzero de la noche, hasta el día. Qué cosa más bestial se puede pintar que ésta? De manera que todo su ayuno y abstinencia paró en superstición y voracidad y gula. Constancia yo te diré cuánta enseñó, que dize, que Dios perdonará al que por miedo en lo exterior fingiere contra lo que tiene en el corazón. Quiere dezir, que puede uno ser Moro en lo interior, y por algún temor puede fingir en lo exterior ser Judío o Christiano, y al revés; que es enseñar manifiesta falsedad y contradición. Pues paciencia y charidad ya vees quanta enseñó; pues en muchos lugares da licencia para vengar las injurias, y manda que aborrezcan a todos los que no son de su secta. Y no solo no enseñó en esta su doctrina a obrar virtud, pero ni aun contiene cosas que lleven especie de verdad en la historia o naturaleza de las cosas, sino todo son fábulas y ficciones suyas, y no está llena de otras cosas la Suna, y el libro llamado Acear».³²

Hay una referencia extemporánea, teniendo en cuenta el contexto del capítulo, pues se trata de una especie de añadido sin más, a los alfaquíes (clérigos musulmanes). Extemporánea, porque habiendo referido el maestro los hechos sobrenaturales acaecidos al Profeta (visita al cielo en el «Alborach»), señala de inmediato: «Y lo bueno es, que también los Alfaquíes malos e ignorantes han fingido ciertos milagros fabulosos de su Mahoma, los cuales el mismo Mahoma negó en muchos lugares que los huviesse hecho. Y ya que quisieren porfiar que los hizo, está claro, que de hombre tan impío y vicioso como él era, no se podían esperar sino algunos embustes y prestigios de encantador, hechos con alguna apariencia por arte del diablo».³³

El diálogo decimooctavo hace alusión a una cuestión que no está demasiado presente en las obras de otros autores cristianos de polémica. Nos referimos a la *taquiyya* o precaución, según Cardaillac, asimilable también al concepto *nicodemismo* o disimulación. La *taquiyya* designaría «el acto por el cual el musulmán aislado en un grupo social hostil, se abstiene de practicar su religión fingiendo adoptar exteriormente la religión que se le quiere imponer».³⁴

³² *Ibid.*, fols. 128-129.

³³ *Ibid.*, fol. 132.

³⁴ L. Cardaillac: *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, 1979, p. 85.

La *taquiyya* estaría refrendada por el Corán y, en el caso de los moriscos españoles, también por una *fatwa* del muftí de Orán de principios de diciembre de 1504.³⁵ Y a la *taquiyya* se refirió el discípulo musulmán cuando le pidió a su maestro cristiano aclaraciones sobre el tema antes aludido de la constancia de los moros.

Desseo mejor entender los que dixisteys de la constancia de los moros: que dezís que ni Mahoma la enseñó, ni los Moros la tienen, porque fingen en lo exterior otra ley de la que creen interiormente; y apruevan por esta ley corrupta no ser mala esta ficción. Yo antes he visto que todos ellos presumen mucho de constantes, y por hazer esso no se tienen en menos; porque parece que el miedo es justa excusa para fingir otra cosa de lo que son, y yo siempre he oydo dezir, que Dios se paga de solo el coraçón.³⁶

La respuesta del maestro cristiano certificaba que Mahoma enseñó esta doctrina que ha sido seguida por «sus sequazes». Y si en la parte de África no se observa la misma es porque no se tiene ocasión, pero aquí, «donde parece que aventuran algo en confesar que son Moros, y les conviene fingir en lo exterior ser Christianos (no digo en casos donde tendrían peligro de muerte sino lo hiziessen, que aun en estas, si su religión fuesse verdadera, obligación tendrían a postponello todo, por mostrar abiertamente lo que son en lo substancial que professan) pero por interesse de un maravedí, de una mala palabra, o de que no les saquen una prenda, fingen lo que no son, y niegan la ley que tienen en el coraçón para Mahoma y al demonio».³⁷ Sin embargo, el maestro reconoce, aunque la califica de herejía, que la aceptación de la *taquiyya* por Mahoma no es sino el mantenimiento y asimilación de una corriente cristiana «que enseñava que era lícito en los tormentos negar a Dios; que era como dezir, que se cumplía con tener en el coraçón a Dios y a su ley, y aunque por miedo exteriormente se negasse, no era pecado».³⁸

Los moriscos, forzados a convertirse en cristianos, no aceptaron nunca la nueva realidad y prosiguieron manteniendo sus

³⁵ Sobre esta *fatwa* del Muftí de Orán, vid.: L. Cardaillac, op. cit., p. 86 y ss.

³⁶ Catechismo., fols. 132-133.

³⁷ *Ibid.*, fols. 133-134.

³⁸ *Ibid.*, fol. 134.

costumbres y creencias. Por tanto, a pesar de lo que afirmaba el maestro, no era el mero interés material los que les impelía a la *taquiyya*, sino el miedo, un miedo visceral a la Inquisición, porque convertidos en cristianos, preferían proseguir afirmando que lo eran antes de que se les procesara por apóstatas. Por tanto, es verdad que, como reitera el maestro, la experiencia cotidiana demostraba que los moriscos aunque supieran lo que tenían que hacer como nuevos convertidos, nada de ello hacían, hasta que se les atemorizaba «con imperio, y entonces la hazen; pareciéndoles que de aquella manera no pecan, aunque hagan lo que ellos tienen por malo».³⁹

Hasta la muerte si fuere necesario clama el maestro cristiano que se ha de dar fe de la religión que se profesa y ello lo defiende con la razón natural, apelando a la falta de confianza que se puede esperar de alguien que es capaz de fingir en lo exterior lo que cree en su interior y, más aún, considerando que a quien se está negando es al propio Dios. Por tanto, la conclusión, desde su punto de vista, es clara: «De lo dicho se sigue, que pues la perdida secta de Mahoma da licencia para negar por la boca, y para fingir otra cosa de lo que el corazón siente, que es ley injusta, fingida, y llena de engaño, y contra toda la doctrina divina...».⁴⁰ Incluso, apela a los numerosos mártires cristianos que estuvieron dispuesto a dar su vida por la defensa de su fe.

Todavía hay una queja más del maestro cristiano contra los nuevos convertidos, pero es una falacia, pues en ningún momento se dio opción a los mudéjares para que prosiguieran libremente sus creencias. Así pues es totalmente absurdo su juicio final si consideramos el sufrimiento al que se sometió a la fuerza a todo un pueblo: «Y esto basta para que entiendas el estado sancto que has de tomar, y la sancta vocación en que has de vivir: y no seas como muchos mezquinos de estos nuevamente convertidos, que andan coxqueando de ambos pies; a los cuales harto más les valdría no venir al conocimiento de la verdad, que después de venidos ser traydores y fementidos, que van contra lo que prometieron, y ni son Moros, ni Christianos, sino como Alárabes sin religión».⁴¹

³⁹ *Ibid.*, fol. 134.

⁴⁰ *Ibid.*, fols. 137-138.

⁴¹ *Ibid.*, fol. 139.

IV. El extenso diálogo decimonono

Capítulo aparte merece el análisis del diálogo decimonono, no sólo por su extensión, 24 páginas, sino por su contenido. Básicamente, se pretende refutar en él la doctrina y ley del Corán alegando razones naturales y divinas. Respecto a estas últimas, el juicio del maestro es claro: ni fue revelada por Dios, ni hay testimonio auténtico de Dios de esta revelación. Y aunque el discípulo pueda alegar como suficiente que lo diga el propio Dios, para el maestro no basta esto sino que es necesario que haya constancia de ello, lo cual, en el caso de «un hombre semejante» a Mahoma es impensable. Así pues, tras narrar los ejemplos de los milagros de Moisés, Cristo y los Apóstoles, la conclusión en el caso de Mahoma es clara: él ni hizo milagros, ni trajo doctrina conforme a razón, «sino indigna de hombre de juicio».⁴²

El maestro cristiano vuelve pues de nuevo al tema de los milagros para refutar a Mahoma y a su doctrina, tema al que ya se había referido de pasada al final del diálogo decimoséptimo. Según él, Mahoma era consciente de los problemas que le podía acarrear la ausencia de milagros a la hora de difundir su doctrina, lo que le hizo afirmar, «que era verdad que él no hacía milagros; porque Dios no le embiava sino a promulgar su ley, y que no le quiso dar Dios el poder de hazer milagros».⁴³ Y citando la «azora» 5 del Corán confirma como el mismo Mahoma reconoció «que él no hizo ningún milagro, ni le podía hazer».⁴⁴ Y respecto a lo que pone en su boca de que el mensajero no tiene otro fin que el «anunciar alegría», entiende que le cuadra poco a Mahoma, «porque no vino sino a anunciar blasphemias, mentiras, discordias, y derramamientos de sangre, y si alguna alegría anunció, fue alegría bestial y carnal, que para en tristeza y llanto».⁴⁵ Pero si Mahoma reconoció que no había hecho milagros, otra cuestión diferente es la de los milagros que se le atribuyen, lo que para el maestro cristianos no es otra cosa que invento de «los Alfaquís y Caliphas», para prestigiarle, «porque allende de la confesión del mismo Mahoma, las fábulas y patrañas que ellos mezclan en sus milagros, dan claramente a entender ser

⁴² *Ibid.*, fol. 146.

⁴³ *Ibid.*, fol. 146.

⁴⁴ *Ibid.*, fol. 146.

⁴⁵ *Ibid.*, fol. 147.

ellos fingidos».⁴⁶ Y refuerza su argumento apelando de nuevo a la vida de Mahoma.

Y también la vida viciosa de Mahoma es claro indicio que no hizo milagro ninguno: porque Dios es summa verdad y bondad, y no testificaría con milagros en favor de un hombre adúltero y robador, y a favor de una ley blasphema y carnal.⁴⁷

Frente a la ausencia de milagros para sustentar y divulgar su nueva doctrina, el maestro contrapone, como única alternativa, la difusión de la misma por la espada. Es la media respuesta a la pregunta del discípulo musulmán de por qué medios se valió Mahoma para persuadir a tanta gente, respuesta que se completa con la licencia, es decir: violencia y licencia (de carne). De este modo, sin motivos sobrenaturales de milagros, ni motivos naturales de razones, «acogióse a un remedio bestial y bárbaro, que es la fuerza de armas: y así lo introdujo y promulgó con robos, muertes, y derramamientos de sangre, destruyendo a los que no la querían recibir: y con este mismo medio la conservan agora sus ministros, hasta que Dios aplaque su ira, y destruya esta pestilencia del mundo».⁴⁸ Curiosamente, el maestro cristiano pretende reforzar su argumentación con una afirmación que cuanto menos choca, considerando que la finalidad del catechismo no era otra que la evangelización de los moriscos. Porque afirmar que la «experiencia muestra, que por miedo nadie cree una cosa», era alimentar los argumentos de los moriscos, pues era realmente con el miedo con el que se pretendía que aceptaran la religión cristiana.

El discípulo musulmán aporta ahora un interrogante incuestionable: Moisés también peleó para imponer su ley y lo mismo hacen los cristianos. La respuesta del maestro es curiosa y, desde luego, justifica lo que podríamos llamar la guerra justa de los cristianos. El doble rasero a la hora de medir se pone aquí de manifiesto.

Si pelean los Christianos, pero solamente contra los que les perturban; porque tienen derecho para defenderse de las molestias que les hacen, y librarse de la vexaciones, y cobrar lo que les tienen usurpado: y también hacen fuerza a los que han

⁴⁶ *Ibid.*, fol. 148.

⁴⁷ *Ibid.*, fol. 148.

⁴⁸ *Ibid.*, fol. 150.

tomado una vez la religión Christiana, y después la dexan; porque es muy justo que les hagan guardar la promesa que a Dios hizieron. Moysén peleó contra los que le impedían la libertad de su pueblo. Pero la Iglesia quando de nuevo persuade la religión Christiana a alguna gente, nunca usa de fuerça corporal, sino persuasión que habla al corazón, y Dios ha concurrido en su predicación con milagros, quando ha visto que era menester; como lo hemos también experimentado en nuestros días en la conversión de los idólatras de la India y tierras nuevas que se han ganado.⁴⁹

En contrapartida a este canto a la guerra justa y a la «pacífica» conversión de los indígenas americanos por parte de los cristianos, los musulmanes no emplean otro argumento para la conversión de los infieles que la fuerza y la violencia. Incluso se aporta como ejemplo que «quando allá los desta secta quieren hazer a alguno Moro, y le quieren hazer renegar otra ley, y professar el Alcorán, lo suelen hazer con esta cerimonia, que el maestro diputado que le enseña, tiene una espada desnuda en la mano».⁵⁰

Otra de las razones por la que los moros perseveran en su secta es por ser ésta la religión de sus padres. Lo que, para el maestro cristiano, es una respuesta bestial que va contra toda razón divina y humana y que demuestra que no usan del libre albedrío. Afirmación que le conduce a explayarse con diversos ejemplos, entre ellos el de que no tendría sentido el haberse predicado y aceptado el Islam pues al hacerlo se apartaron de la religión de sus antepasados. A pesar de todo, lo que más le duele al maestro cristiano no es que los moros no quieran aceptar la religión cristiana, sino que se niegan incluso a examinar los «motivos de su burlada secta, sin pasión ninguna», y ello les hace estar «endurecidos, y cierran las puertas a la luz que les quiere alumbrar, y assí también la luz huye de ellos».⁵¹

Mahoma vino como «reformador» y «templador de la ley de Christo, porque era rigurosa». Afirmación que es refutada por el maestro con la idea de que Dios comenzó con lo más imperfecto, ley de naturaleza primero, después ley de Moisés y, por último, ley de Cristo o perfectísima. Y si esto es así, no es posible otra opción «más an-

⁴⁹ *Ibid.*, fols. 150-151.

⁵⁰ *Ibid.*, fol. 151.

⁵¹ *Ibid.*, fol. 154.

cha y licenciosa», porque sería afirmar que Dios se volvía atrás y se arrepentía de su perfección. Tras alegar en su favor que el yugo de Cristo es suave y ligero, y su ley fácil de cumplir, arremete contra los musulmanes pues «en su bestial secta, con toda la licencia y anchura que les da, por maravilla se halla un buen Moro».⁵²

En otro momento del diálogo el alumno apela al argumento de que en la misma Escritura se hace particular mención de Mahoma. Y el maestro le responde que el texto que se alega del Deuteronomio: «Un propheta les daré de medio de sus hermanos», en ningún caso puede referirse a Mahoma; en cambio, le cuadra mejor lo que se refiere en el Apocalipsis de san Juan, cuando en el capítulo sexto se dice, «que como fuesse abierto el segundo sello del libro de las cosas por venir, que salió un cavallo bermejo, y sobre él una persona, a quien le fue dado y permitido que quitasse la paz de la tierra de entre los hombres».⁵³ Asimismo, también pudo aludirse a Mahoma «por aquel dragón que en el mesmo Apocalypsi se dize, que con su cola derribó traxo tras sí la tercia parte de las estrellas; es a saber la tercia parte del mundo; aunque esto más propriamente se entiende del Antichristo, de quien él fue precursor, o del proprio Satanás padre de los hijos de soberbia».⁵⁴

Es momento de concluir y, por tanto, de repasar todo lo dicho hasta ahora. En apretado resumen lo refirió así el maestro cristiano:

Pero ya baste lo dicho para conclusión deste artículo, que tanto importa a tu salvación; es a saber, para la destrucción desta secta perversa de Mahoma. Porque si hemos provado que el fin que ella pone es todo bestial, y indigno de la autoridad del hombre; y si el autor della fue un hombre adúltero, perjuro, robador, homicida, blasphemo, y ignorantissimo en letras humanas y divinas; y si las cosas que en sí contiene esta su ley son todas fábulas en Philosophía, y errores en Theología, aun para los que no tienen más de lumbre de razón; y en lo que enseña de costumbres, es una escuela de vicios bestiales; y que no provó esta su nueva secta con ningún motivo, ni sobrenatural de milagros, ni natural de razones; sino que solo la introduxo con fuerza de armas, y violencia, y ficciones, y mentiras, y licencia de carne; qué resta de aquí, sino que es secta impía, blasphema, viciosa,

⁵² *Ibid.*, fol. 155.

⁵³ *Ibid.*, fol. 156.

⁵⁴ *Ibid.*, fol. 157.

invención del diablo, y camino derecho para el infierno, y assi que no merece nombre de religión.⁵⁵

La inocente respuesta del alumno, alegrándose por lo bien que su maestro le ha contado las particularidades de la secta que él hasta ahora había creído y la fuerza de los argumentos utilizados contra ella, no denota una plena aceptación, pues todavía prosigue manteniendo recelos respecto a la doctrina contenida en el Corán. Pero estos recelos no son tales para el maestro cristiano, que los considera tan fútiles que fácilmente se los eliminará, pues el Corán no es «escritura tan honda, ni tan dificultosa, que tenga necesidad de glosas, ni diversidad de sentidos. Porque bien se vee lo que trata y enseña, y como él no lleva ni processo philosophico, ni prophético, ni poético de aquella poesía antigua; y por el consiguiente no puede tener dificultad ni hondura: solamente la tiene en que está escrito en verso; pero es verso ordinario de la tierra donde vivió, como prosa que no tiene mayor dificultad: no es sino una escritura confusa y desatada, sin orden ninguno, y con mil contradicciones. Y no tiene tampoco vocablos poéticos: porque Mahoma fue del todo idiota e ignorante, y no supo arte liberal, ni sciencia ninguna, ni tuvo sombra de espíritu prophético, ni aun le supo fingir, aunque quiso, ni Dios se lo permitió».⁵⁶

El descrédito formal del Corán y de su contenido sería mucho mayor si se tradujera a la lengua vulgar, pues de este modo podrían apreciar todos «las burlerías que en él hay» y ellos mismos se avergonzarían. «Y esta es la causa porque los Moros no solo no quieren tratar con los Christianos las cosas de su Alcorán, pero aun les pesa estrañamente que los Christianos lean en ellas, y las sepan, y que su Alcorán se traduzga en otras lenguas».⁵⁷

Todavía hay espacio para reiterar los tres principios básicos que Mahoma introdujo en el Corán para que sus seguidores «nunca perpetuamente se desengañen de la falsedad de su doctrina»: no permitir que su doctrina se dispute, defenderla con la espada y que no crean a los judíos ni a los cristianos.⁵⁸ Después de todo esto, el alumno musulmán está ya convencido de que su religión

⁵⁵ *Ibid.*, fol. 157.

⁵⁶ *Ibid.*, fols. 158-159.

⁵⁷ *Ibid.*, fol. 159.

⁵⁸ *Ibid.*, fol. 162.

ha sido destruida con la fuerza de los argumentos de su maestro. Solo resta que éste consiga persuadirle ahora de la fe y la religión de Jesucristo. Tarea que al maestro se le antoja ya sumamente fácil y que, lógicamente, concluirá con la aceptación de la religión cristiana por el discípulo

V. La utilidad del «Catechismo» del Patriarca Ribera y el influjo de los Antialcoranes

El estudio de los capítulos del catechismo referidos a Mahoma y a la doctrina islámica podía ser de utilidad a los predicadores que debían encargarse de la instrucción de los moriscos porque les facilitaba información y argumentos sobre los contenidos más polémicos de la doctrina islámica y de la figura del Profeta. Sin embargo, era evidente que si cualquier predicador iniciaba su tarea misional utilizando estos capítulos, en ningún caso podía conseguir que sus oyentes moriscos aceptaran la forma tan insultante y despreciativa con la que se referían a su religión. Por tanto, desde este último punto de vista, la utilidad del catechismo era nula para el fin que se perseguía, más aún si consideramos la fidelidad que los moriscos, a pesar de todas las medidas coercitivas que se habían llevado a cabo, continuaban manteniendo respecto a su fe y a sus costumbres musulmanas.

La publicación del catechismo en 1599, como ya se ha referido, hay que enmarcarla en el último o penúltimo intento que se llevó a cabo por conseguir la conversión sincera de los moriscos a la fe cristiana. Redunda sobre ello el análisis de la carta que el Patriarca Ribera remitió a los predicadores religiosos el 16 de julio de 1599, en la que hizo alusión a la pronta publicación de un catechismo. Otra cuestión diferente, que ahora no se discute, es la de si realmente la campaña de evangelización se llevó o no cabo. En todo caso, lo único cierto fue que no consiguió fruto alguno y lo mismo cabe decir del catechismo.

En la carta, Ribera manifestó que el fin que se perseguía con la nueva campaña era «reduzir a los Christianos nuevos de Moros deste Arçobispado a la obediencia del Evangelio; presuponiendo que a lo que se cree, y puede conjeturarse de su manera de proceder, son muy pocos los que de ellos dexan de bivar en la secta de Mahoma». ⁵⁹ En este sentido, es interesante considerar que el mo-

⁵⁹ Gaspar Escolano: op. cit., Lib. X, col. 1783.

tivo básico que impulsó la campaña fue, según Ribera, la queja de los moriscos de que «no han sido instruydos en nuestra santa Fe Cathólica». ⁶⁰ Así pues, para eliminar cualquier resquicio de duda que pudiera existir, a los reyes Felipe II y Felipe III les pareció «que convenía admitir su desculpa, y poner remedio en curar la ignorancia que los dichos alegavan». ⁶¹

Para poner en marcha la nueva campaña misional se buscó la aquiescencia del Papado y de la Inquisición y, asimismo, «se han puesto Rectores residentes en sus lugares, y se ha acrecentado las Rectorías, desmembrando algunas que estavan lexos de sus matrices: y agora se embían predicadores, y se yrán haziendo otras diligencias, todas encaminadas a su bien, y descanso espiritual y temporal, que es lo que se pretende por su Magestad, y por todos los demás ministros que estamos encargados de sus almas.» ⁶²

El Patriarca Ribera desarrolló en su carta los medios generales y particulares que los predicadores debían tener en cuenta a la hora de llevar a cabo la tarea que se les encomendaba. El medio general era simple, pues se reducía a que aquéllos no olvidaran nunca su dependencia de Dios nuestro Señor. Sin embargo, mucho más interesantes eran los medios particulares que les propuso en ocho apartados, incidiendo sobre todo en el primero de ellos, que consideraba el más importante y donde ya dejaba traslucir que, en caso de fracaso, no se sintieran frustrados por su trabajo, pues se evidenciaría que no quedaba más alternativa que el extrañamiento de los moriscos de España.

Los predicadores y rectores habían de considerar que su trabajo iba a ser muy difícil, pero no imposible. Entre las dificultades más importantes, el Arzobispo les reseñaba las siguientes: «porque se ha de contrastar de gente de que somos aborrecidos, por diversidad de decendencia, por discordia perpetua entre Moros y Christianos, por la poca amistad y charidad que en general usamos en ella: y assí tienen proverbio, que los tratamos como esclavos. Demás desto han hecho callos en la heregía, han la heredado de sus padres y aguelos, hállanse juntos unos con otros, y esfuerçanse, como dezía el Propheta Isaías: *Vnusquisque proximo suo auxiliabitur, etc.* Cada qual ayudará a su próximo: y dirá

⁶⁰ *Ibid.*, Lib. X, col. 1783.

⁶¹ *Ibid.*, Lib. X, col. 1784.

⁶² *Ibid.*, Lib. X, col. 1785.

a su hermano, buen ánimo». ⁶³ También había que considerar la vecindad que tenían con Argel, lo que les influía en su ánimo de resistencia, la «rudeza natural que tienen, con la qual ha hecho el demonio puertas de hierro a su depravada voluntad, procurando impossibilitarlos a que aprendan de nuevo, porque assí se queden con los errores aprendidos». ⁶⁴ Dificultades, por tanto, evidentes, pero que no impedían que el trabajo de instrucción fuera posible. Ribera apelaba en este sentido a los ejemplos de la Escritura y como la palabra divina siempre acabó imponiéndose, y, finalmente, porque en el caso de no cumplirse el objetivo propuesto: «por la pertinacia y dureza de los oyentes, se conseguirá general utilidad en España: porque su Magestad haurá de cuidar de limpiarla de infieles, siendo su Real apellido Cathólico...». ⁶⁵

Otros medios particulares que Ribera proponía a los predicadores eran diversos. Los moriscos debían ser conscientes «de que el negocio de su conversión, e instrucción, se toma deveras, y que su Magestad tiene resolución de descargar su Real conciencia, satisfaziendo en primer lugar a la escusa que han alegado los Síndicos de las Aljamas, diciendo, que por no ser instruydos, perseveravan en sus errores: y assí se ha dado general orden, para que se les enseñe la doctrina, con intención y determinación, de que si esto no aprovecharse, se procederá a los remedios de religión, y estado que pareciere convenir». ⁶⁶ Asimismo, alertaba a los predicadores de que no se dejaran engañar por los rápidos avances que pudieran conseguir en su trabajo misional. Incluso dejaba claro la forma cómo debía llevarse a cabo su trabajo, pues mientras que los hombres debían acudir a las pláticas diarias antes de irse a trabajar, las mujeres y los niños moriscos tendrían sus pláticas después de comer. En ningún caso, como se había hecho en otras campañas evangelizadoras, debía platicárseles solo los días de fiesta.

Los predicadores debían persuadir a los moriscos para que se aprovecharan del edicto de gracia que les habían de predicar los comisarios del santo Oficio y que, en caso contrario, se les acusaría de apóstatas. ⁶⁷ Se debía «procurar reducir a las personas

⁶³ *Ibid.*, Lib. X, col. 1787.

⁶⁴ *Ibid.*, Lib. X, col. 1787.

⁶⁵ *Ibid.*, Lib. X, col. 1789.

⁶⁶ *Ibid.*, Lib. X, col. 1790.

⁶⁷ *Ibid.*, Lib. X, col. 1791.

más respetadas entre ellos, las cuales generalmente son los más ricos». Con ellos, los predicadores podían tener pláticas particulares, pero advirtiéndoles que ya se había decidido sacar a los más sabios y observantes en el Alcorán, aunque, de momento, se había suspendido esta medida, «pero que está tomada resolución de en caso que no acudan como deven, sacarlos a todos del Reyno, y embiarlos desparzidos por los de Castilla». ⁶⁸ No convenía que los predicadores tuvieran pláticas con los moriscos referidas «a la pretensión que tienen de ser gravados por los Señores temporales en partición de frutos, ni en gabelas, que ellos llaman çofras; antes quando trataren desto, se les ha de cerrar las puerta: diziendo que aquello es ageno de nuestro instituto, y de lo que se pretende, remitiendo aquel particular a los ministros de justicia que su Magestad tiene señalados para hazerla a Christianos viejos y nuevos». ⁶⁹ Asimismo, «en todas las pláticas públicas, o secretas, y en quanto se hablare, o tratare en estas materias, conviene no entrar exarcebando los ánimos de los Moriscos, con dezir mal de su secta, o con cargarles la mano en razón de la dureza y pertinacia que han tenido, y tienen; antes se ha de procurar hazerlos benévolos y gratos, porque desta manera sea más accepta la predicación». ⁷⁰ Los predicadores no debían entrar en casa de los moriscos cuando estuvieran sus mujeres, ni tomar presentes o regalos y menos todavía participar en las ferias, bailes, caça, etc. También era muy conveniente que los predicadores procuraran estar siempre bien con los señores de vasallos moriscos.

Últimamente se ha de considerar, que la dotrina que se les ha de predicar a estos hombres, ha de ser llana en sí, y dicha assi mesmo con términos ordinarios y comunes, presupuesto que lo que se pretende es enseñarles los Artículos, y Mandamientos; pero no solo las palabras de ellos, sino también el sentido y significación de las palabras, de manera que se hagan capaces de lo que deven creer y obrar. En este particular avía mucho más que dezir, pero no lo he querido tratar aquí, remitiéndome al Catechismo que estoy imprimiendo: en el qual largamente se da la forma de dotrinar, y se pone la materia que se ha de enseñar, comensurándolo todo a la capacidad de esta gente. Y para

⁶⁸ *Ibid.*, Lib. X, col. 1793.

⁶⁹ *Ibid.*, Lib. X, col. 1793.

⁷⁰ *Ibid.*, Lib. X, col. 1793-1794.

entretanto que se acaba de imprimir, bastará lo dicho. Datis en Valencia a deziseys de Julio, mil quinientos noventa y nueve. *El Patriarca Arçobispo de Valencia*.⁷¹

Tras el análisis detallado de esta luminosa carta del Patriarca Ribera, quizás el mejor juicio que cabe sobre la consecución de los objetivos que se perseguían con la campaña de evangelización y con la publicación del catecismo sea el que el mismo Escolano dejó escrito al final de la carta aludida.

Con esta carta de navegar, salieron los ministros de la palabra de Dios a sus misiones; pero como estava tan alborotado el mar de los ánimos de los Moriscos, se bolvieron a sus casas sin hazer efecto.⁷²

Otra cuestión diferente y siempre ardua es la de considerar el influjo que sobre el autor del catecismo tuvieron otros autores cristianos de polémica, lo que García Cárcel denominaba el influjo de los Antialcoranes en el catecismo. Para este autor era evidente, pues hasta 23 ideas similares afirmó que existían entre el catecismo y el *Antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón. Pero un estudio detallado de ambas obras revela que quizás este juicio sea excesivo y posiblemente haya que considerar también otras influencias.

El tema del paraíso islámico fue muy querido por los autores cristianos de polémica, que analizaron lo referido en el Corán de forma exclusivamente literal, sin querer en ningún caso aceptar que pudiera también entenderse metafóricamente. Así se refiere en el catecismo donde se aportan las citas del Corán donde se sustenta;⁷³ sin embargo, en el *Antialcorano* de Bernardo Pérez, aunque también este autor se decanta por la misma interpretación, éste no aporta las citas coránicas.⁷⁴ Tampoco hay una correspondencia formal entre el catecismo y la obra de Juan Andrés, *Confusión de la secta mahomética y del Alcorán*, pues aunque éste sí que citó

⁷¹ *Ibid.*, Lib. X, col. 1797.

⁷² *Ibid.*, Lib. X, col. 1797.

⁷³ Catechismo., fol. 96 y ss.

⁷⁴ Bernardo Pérez de Chinchón: *Antialcorano. Diálogos Christianos. Conversión y evangelización de moriscos*, Ed. de Francisco Pons Fuster, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2000, vid. sermón nono.

las fuentes coránicas,⁷⁵ en cambio no se adentró en las cuestiones peculiares que figuran en el catecismo como, por ejemplo, que las vírgenes serán «muy hermosas y blancas, con las ninetas negras, y los pechos alçados» y tampoco las referencias a los «dos Judíos Abdías y Bensalom», o que «comerán también de un hígado de un pece dicho Albehud».⁷⁶ Estas ideas recogidas en el catecismo inducen a pensar que el autor o los autores del texto utilizaron otra fuente distinta a las referidas o que incluso pudieron manejar una traducción coetánea del Corán.

El catecismo alude, citando el Corán y la Suna, a los espaderos cristianos, Hazer y Gebir, que le contaron a Mahoma muchas historias de la Sagrada Escritura tal como ellos las sabían.⁷⁷ Por su parte, Bernardo Pérez también refirió sus nombres, pero citó como fuente únicamente la Suna, diciendo: «Item dize la Çuna que Mahoma tenía dos captivos, y que el uno leya el viejo testamento y el otro el nuevo: los quales captivos se llamava Azer y Gebir: y que eran espaderos y cada uno sabía poco en la ley».⁷⁸ Por su parte, Juan Andrés, refiere la misma historia de forma también diferente: «Dizen los glosadores del *Alcorán* y el libro de *Acear* que estos ayudadores fueron dos espaderos christianos, esclavos de uno de Mequa, que sabían mucho del Testamento Viejo y Nuevo, con los quales dos praticava Mahoma, y fablava y preguntávaes de muchas cosas de la *Biblia*».⁷⁹ Las diferencias entre los tres textos permiten deducir que la fuente del catecismo no fue las obras de estos autores, sino otra distinta.

Las diferencias se patentizan mejor si tomamos otros ejemplos. Así, la forma como los tres textos narran la historia de la gota de sangre negra de Mahoma es diferente. En el catecismo se refiere que Mahoma fue librado del pecado original cuando siendo niño se le aparecieron tres ángeles y le llevaron a un monte, donde uno le lavó las entrañas, otro le partió el corazón y le sacó un grano negro y el otro le tornó a sanar.⁸⁰ Por su parte, Bernardo Pérez afirmó

⁷⁵ Juan Andrés: *Confusión o confutación de la sacta Mahoméctica y del Alcorán*, «Estudio preliminar» de Elisa Ruíz García y «Transcripción del texto» de M^a Isabel García-Monge, Editora Regional de Extremadura, 2003, pp. 188 y ss.

⁷⁶ Catechismo., fols. 96-97.

⁷⁷ *Ibid.*, fol. 86.

⁷⁸ Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., p. 240.

⁷⁹ Juan Andrés: op. cit. p. 114.

⁸⁰ Catechismo., fol. 93.

que siendo Mahoma niño y estando pastoreando se le aparecieron los ángeles Gabriel y Miguel, uno con una navaja y el otro con un paño blanco, y le apartaron de los otros pastores y le abrieron el corazón y le sacaron una gota negra.⁸¹ En la misma historia narrada por Juan Andrés sólo hay un ángel, Gabriel, y el escenario es diferente, pues Mahoma se encontraba solo en el campo.⁸² Ocurre algo similar si comparamos la historia de Zeydin, de cuya mujer se enamoró Mahoma. Ni Bernardo Pérez, ni Juan Andrés aluden al nombre de la mujer de este criado de Mahoma.⁸³ En cambio, el Catecismo refiere que la mujer de Zeydin se llamaba Zeyneb.⁸⁴ Tampoco hay similitud alguna en la historia del monje Sergio. Así, mientras Bernardo Pérez refirió que este monje frecuentaba la casa de Abdemonaphis, en la que trabajaba Mahoma, y que le comunicó la ley de los cristianos «pero con la heregía de Arrio: que negava en la Sanctíssima Trinidad la ygualdad del hijo al padre: y dezía que Jesu Christo era pura criatura, y otros errores que déstos nascían».⁸⁵ El catecismo narra la historia de otra manera: «Después recibió por secretario de sus errores a un monge herege, dicho Sergio, natural de Alexandría, el qual era Arriano, y Marcionista, y Manicheo, y Eutyichiano, y Nestoriano, y en fin inficionado de mil heregías [...] al qual Sergio después mató Mahoma para que no le descubriese sus embustes».⁸⁶

Otro ejemplo que puede aludirse es la referencia a Heraclio y Cosroes. Bernardo Pérez narró así este episodio: «Y como en esse tiempo Heraclio emperador de Roma tuviesse guerra contra los persas: Mahoma se juntó primero con los romanos contra Cosdroe rey de los persas: pero en pocos días los persas fueron vencidos y desbaratados: y Mahoma viendo buena ocasión, porque Heraclio no era bellicoso, y los persas estaban muy caydos: amotinó toda la Arabia Felice contra los persas y contra los romanos, diziendo que no havían de pagar tributo: y para indignar más la gente fingió ser propheta de Dios...».⁸⁷ Lo mismo en el catecismo: «[...] y tenía

⁸¹ Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., p. 242.

⁸² Juan Andrés: op. cit., p. 103.

⁸³ Vid., Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., p. 307 y Juan Andrés: op. cit., pp. 164 y ss.

⁸⁴ Catecismo., fol. 91.

⁸⁵ Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., pp. 257-258.

⁸⁶ Catecismo., fol. 88.

⁸⁷ Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., p. 258.

ya tanto poder, que vino con su gente a favorecer al Emperador Heraclio, en la guerra que hizo contra Cosdroe Rey de los Persas. Y porque el Emperador no les quiso pagar sueldo, de la ayuda que le habían hecho, porque vio que habían ganado muchos despojos, antes les afrentando y llamando perros, por este respecto se ayraron contra el Imperio Romano, y le hizieron de allí adelante gran daño, con muchas y continuas guerras; y fue esto ocasión, que Mahoma se apoderó de Persia, y toda Judea, por descuydo del Emperador Heraclio». ⁸⁸

Aunque puedan apreciarse similitudes entre el catecismo y Bernardo Pérez a la hora de referir detalles de la vida de Mahoma, creemos que en ningún caso puede probarse que el *Antialcorano* fue la fuente principal en la que se basó el autor o autores del catecismo. Dos últimos ejemplos ayudarán a clarificar un poco más nuestro juicio.

Bernardo Pérez narró de este modo la muerte de Mahoma: «Antes aconteció esto: que como Mahoma dixesse que después de muerto había de subir al cielo, guardaron su cuerpo algunos días: y desque vieron que hedía, y que se henchía de gusanos soterráronlo: y assí dizen que en Mecha está un çancarrón de Mahoma». ⁸⁹ Lo mismo en el catecismo: «En fin por concluir ya, cansado Mahoma con muchas guerras, murió a los sesenta y tres años de su edad, con una enfermedad espantosa, haziendo visages de espiritado, y mintiendo hasta al cabo. Porque havien-do él prometido a sus discípulos que había de resucitar al tercero día, sus parientes cansados de esperar y de sufrir el hedor que salía de su cuerpo, le enterraron con gran vergüença de todos sus discípulos». ⁹⁰

Para finalizar este cotejo de fuentes analizaremos el modo como aparece una cita referida a las mujeres en las tres obras aquí aludidas. Bernardo Pérez se explayó extensamente en el tema de las mujeres y de Mahoma, refiriendo sus nombres y citando los ejemplos de algunas de ellas, pero aunque citó diversas veces el libro tercero y la azora diecisiete no copió la cita coránica sino que simplemente extrajo el ejemplo para utili-

⁸⁸ Catechismo., fol. 89.

⁸⁹ Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., p. 256.

⁹⁰ Catechismo., fols. 89-90.

zarlo en su discurso.⁹¹ Juan Andrés, por su parte, aludiendo al mismo texto coránico, trasladó el texto árabe transliterado y después lo tradujo de este modo: «O Mahoma, tu amarás a quien tu quieres de tus mugeres, y acercarás a ti dellas a quien tú quieres, con tal condición que ellas sean contentas de todo y que se alegren dello y no toman por lo que tu fazes ninguna tristeza en sus coraçones».⁹² En cambio, el catechismo escogió otro texto coránico, que citó mal, porque hacía alusión al libro tercero pero a la azora dieciséys, cuando realmente correspondía a la diecisiete: «A ti solo propheta es lícito usar carnalmente de todas las mugeres, y de todas las esclavas compradas y sugetas tuyas, y de tus tías, y de todas las mugeres buenas que se quisieren poner debaxo de ti, y puedas tomar para ti unas y otras como te pareciere; pero ninguno debe empecer al propheta, ni tomarle su muger después dél».⁹³

En definitiva, tras este somero análisis, sin negar de manera categórica que el *Antialcorano* de Bernardo Pérez fue utilizado por el autor o autores del catechismo, las dependencias entre ambas obras son escasas, aunque no los temas generales que tratan, lo que, por otra parte, resulta bastante lógico considerando que su finalidad era idéntica. Tampoco la obra de Juan Andrés, más allá de las generalidades a la hora de exponer la vida y la doctrina de Mahoma, fue una fuente utilizada para la redacción del catechismo. En cambio, como en otra parte hemos tratado de demostrar, sí que es posible apreciar el influjo que la obra de Juan Andrés tuvo en el *Antialcorano* de Bernardo Pérez. Así pues, creemos que hay que bucear en otras fuentes, cristianas o musulmanas, para encontrar en cuál de ellas pudo inspirarse el autor o los autores del catechismo a la hora de escribir la primera parte de su obra.

⁹¹ Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., pp. 243-245.

⁹² Juan Andrés: op. cit., pp. 168-169. El texto citado puede verse en el Corán, 33, 51-52.

⁹³ Catechismo., fol. 91. El texto con acusadas diferencias puede verse en Corán, 33, 49.

PONS FUSTER, Francisco, «El patriarca Juan de Ribera y el *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*», *SPhV* 15 (2013), pp. 183-214.

RESUMEN

Este artículo analiza la publicación del «Catechismo» del Patriarca Juan de Ribera, publicado en Valencia en 1599 en el contexto de la conflictiva situación por la que atravesó el problema de los moriscos valencianos pocos años antes de decretarse su expulsión definitiva en 1609. Se estudia, asimismo, aquella parte de su contenido que permite considerarlo un excelente ejemplo de literatura cristiana de polémica religiosa con el Islam, comparándolo con otras aportaciones valencianas de este género como el «Antialcorano» de Bernardo Pérez de Chinchón y la «Confusión de la secta Mahomética y del Alcorán» de Juan Andrés.

PALABRAS CLAVE: Juan de Ribera, moriscos, catecismo, evangelización, literatura de polémica religiosa, musulmanes.

ABSTRACT

This article analyses the publication of the «Catechismo» of the Patriarch Juan de Ribera, published in Valencia in 1599 in a context of the conflicting situation surrounding the issue of the Valencian Moriscos, a few years prior to the decree for their final expulsion in 1609. Likewise, consideration is given to the part of the contents that enable it to be viewed as an excellent example of Christian literature and religious controversy with Islam, comparing it with other Valencian contributions to this genre, such as «Antialcorano» by Bernardo Pérez de Chinchón, and «Confusión de la secta Mahomética y del Alcorán» by Juan Andrés.

KEYWORDS: Juan de Ribera, moriscos, catechism, evangelization, controversial religious literature, Muslims.