



Ferocidad teológica o estrategia política: la exterminación de los moriscos en la *Defensio fidei* (1610) de Jaime Bleda

Isabelle Poutrin
Université Paris-Est

THEOLOGICAL FEROCITY OR POLITICAL STRATEGY:
THE EXTERMINATION OF MORISCOS IN JAIME BLEDA'S
DEFENSIO FIDEI (1610)

Resumen

Modelo de “ferocidad teológica” para H. Ch. Lea y la historiografía posterior, la *Defensio fidei* del dominico Jaime Bleda (1610) es un libro de la mayor importancia en la justificación de la expulsión de los moriscos de España; sin embargo, falta todavía un estudio pormenorizado de este texto complejo y, en particular, del aparato de citas y autoridades alegadas en la argumentación del autor. En el presente trabajo, proponemos sondear este corpus de autoridades en dos puntos. En primer lugar, la caracterización de los moriscos como infieles, herejes y apóstatas; en el segundo, la alternativa entre las dos propuestas que, según Bleda, son licitas para remediar a la apostasía de los moriscos: su matanza colectiva y su expulsión. Lejos de representar una línea de intransigencia máxima en ruptura con una tradición de coexistencia religiosa (que, de todos modos, nunca había incluido a los herejes), el dominico queda aquí en una relación de continuidad con la *communis opinio* de los doctores medievales.

Palabras clave

Moriscos, minorías religiosas, derecho canónico, herejía, infidelidad religiosa violencia

Abstract

The *Defensio Fidei* of the Dominican Jaime Bleda (1610), example of “theological ferocity” according to H. Ch. Lea and later historiography, is a book of great importance in justifying the expulsion of the Moriscos of Spain. Nevertheless, we still lack a detailed study of this complex text and, in particular, of the apparatus of citations and authorities alleged in the author’s argument. In this paper, we propose to explore this corpus of authorities on two points. First, the characterization of the Moriscos as infidels, heretics and apostates, then, the alternative between the two proposals which, according to Bleda, are licit solutions to the apostasy of the Moriscos: their collective massacre and their expulsion. Far from being an example of intransigence breaking with a tradition of religious co-existence that, however, never included the heretics, the Dominican appears to be here in continuity with the *communis opinio* of the medieval doctors.

Key Words

Moriscos, religious minorities, canon law, heresy, religious infidelity, violence

Ferocidad teológica o estrategia política: la exterminación de los moriscos en la *Defensio fidei* (1610) de Jaime Bleda

Isabelle Poutrin
Université Paris-Est

La obra de Jaime Bleda, *Defensio fidei in causa neophytorum sive Morischorum totiusque Hispaniæ* ocupa un lugar destacado en la amplia producción de memoriales y consultas que pretendieron, en los años 1580-1609, influir en las decisiones regias acerca de los moriscos. El dominico valenciano, que pasó más de veinte años de su vida militando por la expulsión de la minoría morisca, sin duda es el autor que presenta la reflexión más argumentada sobre los aspectos religiosos del problema morisco. Escribió la *Defensio fidei* entre el principio de los años 1590 y 1601, con excepción de su cuarto tratado que fue añadido después de la expulsión para justificarla. Los tres primeros tratados establecen la situación de los moriscos en la Iglesia: son apóstatas y herejes. En el primero, Bleda recoge los indicios de la apostasía, realizando el inventario de las prácticas islámicas de los moriscos. El segundo refuta lo que fue, sobre todo a partir de la conversión de los musulmanes del reino de Valencia, un argumento esencial a favor de los moriscos: la invalidez de su bautismo. En tercer lugar, Bleda examina los castigos que se les pueden aplicar, como la muerte y la expulsión, y aconseja una serie de prohibiciones en espera de un remedio definitivo a una situación que, según él, representa para España un gravísimo peligro¹.

A pesar de la influencia de la *Defensio fidei* en la literatura de justificación posterior a la expulsión, no ha sido objeto de estudios profundizados. El historiador americano Henry Charles Lea, gran pionero de la historiografía morisca, inauguró la larga serie de críticas que hacen todavía de Bleda el más aborrecido de todos los partidarios de la expulsión:

“[Ferocidad teológica]. He dado con pocos libros más estudiados que la *Defensio Fidei* para despertar el horror y el aborrecimiento. Tal como en él se presenta, el cristianismo es una religión cruel, apta para hacer sufrir a los indefensos los más despiadados tormentos. Moloch ha usurpado el puesto de Cristo, y el sacrificio cruento de quienes profesan una fe distinta es la suprema ofrenda que puede hacerse al Creado. Lo más lamentable es que el docto autor respalda con autoridades incontrovertibles – citas de los Santos

Padres, decretos papales y conciliares y opiniones de los más eminentes teólogos – todas sus espantosas conclusiones.”²

Bleda, pues, figura entre “los representantes de la máxima intransigencia”³. Es “el más acérrimo enemigo de los moriscos”, figura clave del “partido” antimorisco al lado del Patriarca Juan de Ribera, arzobispo de Valencia⁴. Francisco Márquez Villanueva considera el dominico como el “inspirador teológico” de los apologistas de la expulsión y un defensor de la “tesis de que la apostasía absoluta y universal de los moriscos basta para anular en ellos cualquier derecho en cuanto cristianos, españoles y meros seres humanos”⁵. Ahora bien, si Bernard Vincent ha señalado el anacronismo que inspira éste último juicio⁶, la proyección en la obra de Bleda de valores y categorías extrañas a su época es una tentación frecuente en la historiografía, razón por la cual nos parece necesario un estudio pormenorizado del texto. Mariano Peset y Telesforo Hernández presentaron un amplio resumen de la *Defensio fidei* que constituye una aportación valiosa en esta dirección⁷. Pero sólo fue un esbozo, ya que el aparato de citas y de argumentos jurídicos e históricos movilizadas por Bleda quedó fuera del ámbito del estudio.

Como señala Lea, Bleda enraíza su discurso en la cultura eclesiástica de su tiempo. En efecto, el dominico, que quería reunir la mayor cantidad de argumentos a favor de su posición, apoya los elementos de su demostración, según el método escolástico, con abundantes citas y autoridades. La profusión de estas alegaciones así como el empleo de abreviaciones en las referencias impresas en los márgenes del texto, hacen de la lectura de la *Defensio fidei* una ardua tarea para el investigador. Bleda no llegó, por cierto, a componer una obra de divulgación sino que escribía para lectores *letrados* que compartían una erudición de tenor tanto jurídico como teológico. Las bases eran el Antiguo y el Nuevo Testamento,

¹ Bleda (1610)

² Lea (1990: 310-311, n. 12).

³ Domínguez Ortiz; Vincent (1989: 160).

⁴ Bunes, (1983: 31-35).

⁵ Márquez Villanueva (1991: 106).

⁶ Vincent (2006: 140).

⁷ Peset; Hernández (1994).

los Padres de la Iglesia y el *Corpus juris canonici*, compilación que recoge, a través del *Decretum* de Graciano (c. 1140), de las *Decretales* de Gregorio IX (1234), del *Liber Sextus* de Bonifacio VIII (1298), de la *Clementinas* de Clemente V (1317) y de la *Extravagantes* de Joan XII, textos de índole no sólo jurídico sino también teológico, y cuya validez en la Iglesia se reafirmó con la publicación en 1582 del texto revisado, aprobado por el papa Gregorio XIII⁸; los principales comentaristas del *Decretum* y de las *Decretales*, que mencionaremos en su lugar; las obras de Santo Tomás, en particular la *Suma Teológica* y sus principales comentarios, y varios autores del siglo XVI. Esta masa de fuentes doctrinales y de comentarios formaba una *communis opinio doctororum* dotada de una notable inercia, lo que no excluía ni las discrepancias ni los deslizamientos interpretativos⁹.

En el relato sobre la génesis de la *Defensio fidei* que Bleda compuso en la *Corónica de los Moros de España*, son notables sus esfuerzos para dar a conocer su trabajo en círculos de poder donde predominaban los eclesiásticos: religiosos, confesores reales, inquisidores y en Roma, unos cardenales y el propio Clemente VIII. No es sorprendente la decisión del censor del libro, el jesuita Luis de La Puente, de que el libro no se publique en romance, idioma de la redacción original, sino en latín, idioma de los teólogos y de los juristas¹⁰, porque la *Defensio Fidei* no se reduce a un panfleto antimorisco sino que pertenece a una literatura de polémica contra los herejes, en lengua latina, cuyo notable desarrollo en el siglo XVI se relaciona con los enfrentamientos contra los protestantes y la persecución inquisitorial contra los varios “enemigos de la fe”, tanto en España como en Italia¹¹.

En el presente trabajo, proponemos sondear el corpus de autoridades utilizado en la *Defensio fidei*. Veremos que Bleda no tiene que manipular el derecho para plegarlo a los designios del poder del príncipe absoluto¹², sino que utiliza el arsenal elaborado por la Iglesia a lo largo de su historia para combatir las disidencias. El hecho de que, al final, la decisión regia tomada en la primavera de 1609 se haya justificado con razones políticas (traición de los moriscos y seguridad del Estado), más que religiosas (los moriscos, enemigos del “nombre cristiano”)¹³, no llevó Bleda a cambiar el contenido de sus tres primeros tratados centrados en las acusaciones de herejía y de apostasía. Veremos cómo estas acusaciones se articulan con la afirmación de que los moriscos se comportaban, en realidad, como auténticos musulmanes. A continuación, examinaremos en qué autoridades se funda la propuesta más radical para acabar con los moriscos, la matanza colectiva, y cómo, de allí, se desliza hacia otra propuesta, la de la expulsión.

⁸ Friedberg (1879-1881).

⁹ Lefebvre-Tallard (2007).

¹⁰ Bleda (1618: 961).

¹¹ Pinto Crespo (1984: 880-886).

¹² Peset; Hernández (1994: 232).

¹³ Bleda (1610: 503).

I. Los moriscos, infieles-bautizados-apostatas

El primer punto que necesita clarificación es el estatuto de los moriscos respecto al derecho canónico. En efecto, la *Defensio fidei* se abre con esta afirmación: “Voy a demostrar que estos moriscos son y deben ser tenidos por infieles”¹⁴, pero parece contradictorio cualificar a los moriscos de infieles, ya que eran miembros de la Iglesia en virtud del bautismo recibido.

Sobre este tema de la infidelidad, Bleda presenta una serie de alegaciones sacadas en su mayoría de los Padres de la Iglesia. Así, “el que duda en la fe es infiel” afirma el papa Esteban¹⁵. Aquí la infidelidad no consiste en un estatuto de exterioridad con relación a la Iglesia, sino en un defecto en la convicción interior del individuo. Bleda, entonces, juega con el doble sentido del término “infiel”. La doble definición de la infidelidad aparece también en la *Suma Teológica* donde Santo Tomás pregunta “si la herejía es una especie de infidelidad”: el teólogo dominico hace una distinción entre la infidelidad de los paganos y de los judíos, que no quieren adherir a Cristo, y la infidelidad de los que se pretenden cristianos mientras corrompen los dogmas de la fe¹⁶. La ambigüedad del término “infiel” es tal que Santo Tomás, en la discusión sobre “si se debe forzar a los infieles a [recibir] la fe”, resuelve el problema a partir de la misma distinción entre las dos modalidades de la infidelidad. “Entre los infieles hay quienes nunca aceptaron la fe, como son los paganos y los judíos”, mientras “hay, en cambio, infieles que en algún momento recibieron la fe y la profesaron, como los herejes y los apóstatas”¹⁷. La recepción del bautismo es el criterio fundamental que permite determinar la conducta de la Iglesia con ambos grupos.

El primer sentido del término “infiel” corresponde al uso común del derecho canónico. Los infieles son los que están “fuera de la Iglesia”, según la expresión del canon *Qui sincera* del *Decretum*¹⁸. Las *Decretales*, en el título “De la conversión de los infieles”, tratan de conflictos consecutivos a la conversión de musulmanes (“sarraceni”) y judíos¹⁹. Ser infiel en este sentido, como los paganos, judíos y musulmanes, es un estatuto jurídico: no habiendo recibido el “carácter” del bautismo (el sello divino que marca al bautizado en el mismo momento de la recepción del sacramento y lo hace miembro de la Iglesia sin ninguna posibilidad de retractación ni anulación), estos infieles no pertenecen a la jurisdicción de la Iglesia ni tienen que someterse a sus reglas en materia de fe. No se debe forzarlos a integrar la Iglesia. Su situación de exterioridad en cuanto a la Iglesia no les exime de varias obligaciones, como la de no obstaculizar la predicación del

¹⁴ Bleda (1610: 25).

¹⁵ “Dubius in fide infidelis est”, *Decretales*, 5.7.1; Bleda (1610: 26-27).

¹⁶ Tomás (II^a II^{ae} q.11 a.1).

¹⁷ Tomás (II^a II^{ae} q.10 a.8).

¹⁸ “extraneos a Christiana religione”, *Decretum* 1, D.45, c.3.

¹⁹ *Decretales* 3.33.

Evangelio. Esta doctrina de Santo Tomás recogió el consenso de la mayoría de los doctores en los siglos XIII-XVII²⁰. Al contrario, la segunda categoría de infieles abarca a los bautizados cuya fe es defectuosa. En el vocabulario de los teólogos, “la fe”, convicción interior del creyente, era también el equivalente del bautismo (como en la expresión “recibir la fe”), equivalencia contestable porque, como lo notó Santo Tomás en otro lugar, citando a San Agustín, “puede suceder que algunos reciban un verdadero bautismo, incluso si no tienen una verdadera fe”²¹.

Los teólogos de Salamanca que reflexionaron acerca de la conversión de los infieles emplearon las categorías tomistas. Así, el dominico Francisco de Vitoria establece la distinción entre tres categorías de infidelidad: la de los paganos, la de los judíos y la de los herejes. Los “sarracenos” podían asimilarse a los paganos, porque como ellos (y al contrario de los judíos), no habían recibido el Antiguo Testamento²². Paganos, judíos y musulmanes formaban la categoría de “los infieles que nunca recibieron la fe”, mientras “los infieles que recibieron la fe” se identificaban con los herejes²³. La equivalencia entre “infieles que recibieron la fe” y “herejes” llegó a ser completa. Por ejemplo, el agustino Pedro de Aragón, en la clásica discusión sobre “si los infieles se deben forzar a la fe”, pregunta si es lícito combatir a los herejes, entendiendo que estos son infieles que han recibido la fe. Aquí se trata sobre todo de los luteranos, y la respuesta del teólogo es positiva: “Es lícito castigar de muerte a los herejes y hacer la guerra contra ellos, después que se haya probado su obstinación y su rebeldía. Esta conclusión es la opinión común de los doctores”²⁴.

La apostasía, según Santo Tomás, “pertenece a la infidelidad”, porque es una ruptura de la relación, establecida por la fe, entre el hombre y Dios; es un “retroceso” en el cual el individuo abandonaba la religión que había profesado²⁵. Por lo tanto, apostatar no era volver sencillamente al estado anterior al bautismo. Como explica el dominico Domingo Báñez, “Si un cristiano retrocede de la fe y se convierte al paganismo, este retroceso no es Judaísmo ni Paganismo, sino herejía”. Báñez clarifica los conceptos de apostasía y de herejía estableciendo la equivalencia entre ambas categorías: “Por consecuencia, el apóstata de fe sencillamente se puede llamar hereje”. El teólogo se apoya en el derecho canónico que incluía a los apóstatas en la categoría de los herejes²⁶. Y, en

efecto, el texto de referencia para el castigo de los apóstatas, el cánón *Contra Christianos* del *Liber Sextus*, establecía las mismas penas para ambos crímenes²⁷.

El objetivo de Bleda en el *Defensio fidei* era demostrar que los moriscos eran “infieles que han recibido la fe”, o sea, herejes y apóstatas. De aquí el empeño del dominico para probar, en la segunda parte de su tratado, que la conversión inicial durante las Germanías había sido plenamente válida, porque los bautismos recibidos bajo la amenaza y las presiones de los rebeldes habían sido acompañados del debido consentimiento de los musulmanes. En gran parte, Bleda repite aquí la argumentación expuesta por Fernando de Loazes en su tratado *Super nova paganorum regni Valentiae conversione* de 1515²⁸. También cita el cánón *Contra Christianos* que le parece totalmente adaptado al caso de los moriscos²⁹.

Clarificar el estatuto de los moriscos según el derecho canónico era esencial para el dominico, porque de aquí resultaba lo que se podía y se debía hacer (o no) con ellos. No eran sencillamente infieles como los paganos, judíos y musulmanes, sino que eran lo que proponemos llamar *infieles-bautizados-apóstatas*. Por lo tanto, Bleda rechaza dos propuestas que resultaban de una confusión entre la infidelidad de los moriscos y la de los infieles “que nunca recibieron la fe”. La primera, que venía de los defensores de los moriscos, era “dejar los moriscos vivir en su secta”, como los judíos entre los cristianos, o sea, con un estatuto de tolerancia³⁰. Hubiera sido regresar a la situación de los mudéjares anteriormente a las conversiones masivas de 1499-1526. La segunda consistía en dejar de bautizar a los hijos de los moriscos, propuesta emitida por el misionero dominico fray Luis Beltrán, entre otros, y examinada por Bleda en la tercera parte del *Defensio fidei*³¹. En ambos casos, lo que estaba en juego era la sumisión de los moriscos a la jurisdicción de la Iglesia, sumisión bajo la cual se encontraban definitivamente en virtud del bautismo recibido. Los hijos de los moriscos, en su calidad de hijos de bautizados, tampoco podían escapar a la jurisdicción de la Iglesia. Es lo que subraya el jesuita Francisco Suárez en su discusión sobre un punto muy debatido entre los teólogos desde la *Suma Teológica*: “si los hijos de los judíos deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres”:

“Hay que considerar si los infieles son directamente súbditos de la Iglesia en razón de su poder y jurisdicción espiritual: esto es el caso de todos los apóstatas, quienes después del bautismo desertaron de la fe, o cayendo en la herejía, o volviendo al judaísmo o al paganismo, y en cuanto a ellos, no hay ninguna discu-

²⁰ Tomás (IIª IIªe q.10 a.8).

²¹ “Unde Augustinus dicit [...] quod prorsus fieri potest ut aliqui verum baptismum habeant, et non habeant fidem veram”, Tomás (1999: 436).

²² Vitoria (1932: 183-186).

²³ Vitoria (1932: 190-191).

²⁴ “Licetum est hæreticos morte punire, et contra eodem bellum movere, postquam de eorum pertinacia et rebellionem constiterit. Hanc conclusionem tenent communiter omnes doctores”, Aragón (1584: 293-294).

²⁵ Tomás (IIª-IIªe q. 12 a. 1 co).

²⁶ “Si quis Christianus retrocedat a fide, et convertatur a Paganismum, illa retrocessio non est Judaismum nec Paganismum, ergo hæresis [...] Ex his sequitur, apostatam a fide simpliciter vocari hæreticum”, Báñez (1602: 570-571).

²⁷ *Liber Sextus*, 5.2.13.

²⁸ Loazes (1525); Poutrin (2008).

²⁹ Bleda (1610: 146).

³⁰ Bleda (1610: 147).

³¹ Bleda (1610: 346-357).

sión sobre el derecho de la Iglesia a bautizar a sus hijos, aunque ellos hayan renegado. Porque la Iglesia puede incluso forzar estos padres a observar la fe e infligirles la pena de muerte, si son obstinados, cuanto más puede privarlos del poder que tienen sobre sus hijos. Además que, como esta demostrado, como nacieron de padres bautizados y súbditos de la Iglesia, la misma Iglesia tiene derecho y poder directo sobre sus hijos para educarlos e instruirles en la religión”³².

La discrepancia de Bleda con Suárez sobre los hijos de los moriscos solamente tocaba a las conclusiones. El jesuita proponía examinar los casos individualmente, mientras el dominico tenía a todos los moriscos, sin excepción, por apóstatas³³.

Según la clasificación infiel/cristiano/hereje elaborada por los doctores medievales, y que definía la situación de cada uno en los Estados cristianos, el hecho de que los moriscos se comportasen como auténticos musulmanes – hecho establecido por Bleda y corroborado por los preladados en las diócesis valencianas, si bien investigaciones recientes han llegado a refutar el postulado de la apostasía general de los moriscos – les situaba en la categoría de los herejes y apóstatas. Las propuestas y memoriales dirigidos al rey no podían prescindir de las categorías canónicas. No se podía tratar a los moriscos y a sus hijos como a “infieles que nunca recibieron la fe” y tolerar que practicasen el Islam como lo hacían los mudéjares, sin chocar contra toda la tradición jurídica de la Iglesia ni sin poner en peligro el carácter confesional de la Monarquía Católica.

Los partidarios de las campañas de instrucción de los moriscos encontraron aquí una limitación esencial. En efecto, la reconciliación de los moriscos con la Iglesia, resultado que se esperaba obtener mediante un importante esfuerzo pedagógico, suponía la suspensión provisional de los castigos que, según el derecho, se debían infligir a los herejes. Pero era sumamente problemático “suspender y remitirles el castigo de las herejías que cometerán durante el tiempo de la instrucción, porque en efecto sería permitirles en este tiempo libertad de conciencia y que fuesen herejes”, como señaló una minoría de miembros de la Junta para la instrucción de los nuevos convertidos, en su deliberación del 20 de mayo de 1595³⁴. Rafael Benítez Sánchez-Blanco ha analizado magistralmente las circunstancias políticas que, en dos periodos de

la historia de los moriscos, los años 1540-1560 y los años 1590-1608, permitieron a los partidarios de la instrucción de los moriscos imponerse sobre los defensores de la represión encabezados por la Inquisición³⁵. Si, por cierto, no se puede afirmar que la expulsión de los moriscos procedió de una fatalidad histórica, parece que la posición de los primeros padecía de una debilidad esencial en los debates de los años 1590-1608: la evangelización con “medios suaves, más que rigurosos” (según una expresión omnipresente en los discursos de la época, y cuyo origen se puede remontar a una carta del papa Gregorio I de 602, incluida en el *Decretum*) de una población de *infieles-bautizados-apostatas* no se podía prevalecer de ninguna autoridad en la tradición jurídica y teológica de la Iglesia³⁶. Al contrario, tanto los partidarios de la matanza como los de la expulsión podían presentar alegaciones para sostener sus respectivas propuestas en la solución del problema morisco.

II. La licitud de la matanza

Al principio del tercer tratado del *Defensio Fidei*, pues, Bleda expone los argumentos a favor de la eliminación física de los moriscos. Metódicamente, el dominico despliega su arsenal de autoridades³⁷.

Los fueros del reino de Valencia, el derecho romano y las leyes de Castilla o sea, el derecho seglar, van en primer lugar. Inmediatamente después, Bleda recurre a la autoridad de Santo Tomás, el cual, en la IIª IIª de la *Suma Teológica*, entre la definición de la infidelidad (q. 10), y la de la apostasía (q. 12), estudia la herejía (q. 11), preguntando en particular “si se deben tolerar a los herejes”. Al principio, el Doctor angélico presenta dos argumentos a favor de tal tolerancia: es conveniente dar a los herejes el tiempo oportuno para arrepentirse, y los herejes ponen a prueba la fe de los creyentes. La parábola del buen trigo y de la cizaña (Matt. 13, 30) ilustra la idea de una tolerancia provisional de los herejes. Pero en su conclusión Santo Tomás enuncia la doctrina común, conforme a la práctica judicial de la Iglesia: “Por parte de ellos, los herejes, hay un pecado por el que merecieron no solamente ser separados de la Iglesia por la excomunión, sino también ser excluidos del mundo por la muerte”³⁸. El teólogo compara la herejía, corrupción de la fe, con la falsificación de moneda, crimen castigado con la pena de muerte por los príncipes temporales. En la escala de gravedad de los crímenes, la herejía se situaba en posición superior, por lo cual se le aplicaba el castigo supremo, como a otros crímenes de menor gravedad. La paciencia de la Iglesia

³² “Est enim considerandum, quosdam esse infideles, subditos Ecclesiae directe, ratione potestatis et jurisdictionis spiritualis; hujusmodi sunt omnes apostatae, qui post susceptum baptismum defecerunt a fide, sive in haeresim inciderint, sive in judaismum, aut paganismum declinaverint, et de his nulla est controversia, quin Ecclesia habeat jus baptizandi eorum infantes, etiam si parentes renitentur. Nam ipsos etiam parentes potest ad fidem servandam cogere, et poena mortis afficere, si pertinaces sint; multo ergo magis potest eos privare potestate, quam in filios suos habent. Praeterquam quod, ut supra ostentum est, ex vi nativitatis ex parentibus baptizatis, et subditis Ecclesiae, habet eadem Ecclesia jus et potestatem directam in ipsos filios, ut eos initiare possit, et in religione instituere”, Suárez (1860: 428).

³³ Bleda (1610: 357).

³⁴ BNE, ms. 10388, 188r.

³⁵ Benítez Sánchez-Blanco (2001).

³⁶ Kedar (1984: 73); *Decretum* 1 D.45, c.3.

³⁷ Bleda (1610: 277-286).

³⁸ “Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationis separari, sed etiam per mortem a mundo excludi”, Tomás (IIª-IIª q. 11 a. 3).

se manifestaba, sin embargo, en las dos amonestaciones previas al castigo.

El derecho de la Iglesia a eliminar físicamente a los que pervertían la fe también tenía fundamentos bíblicos y patrísticos. Bleda refuerza el enseñamiento de Santo Tomás con una carta de San Agustín a Vicencio recopilada en la Causa 23 de la segunda parte del *Decretum* donde forma el cánón *Vides ut oppinor*³⁹. En la Causa 23, Graciano reúne textos que tratan de la actitud que los cristianos deben adoptar frente a los herejes y a la herejía; este conjunto llegó a ser una referencia de la mayor importancia para legitimar el uso de la violencia en contra de los enemigos de la fe. Bleda no saca el cánón *Vides ut oppinor* directamente del *Decretum*, sino de la q. 11 de la *Suma Teológica* ya mencionada. En esta carta, el obispo de Hipona elogiaba la eficacia del “terror de las leyes” en la lucha contra los herejes, recordando que, al principio, había confiado en la pedagogía para persuadirlos a “aceptar la unidad de Cristo”. Bleda saca otro argumento de la Causa 23, con una cita de San Jerónimo que afirma: “No es crueldad, sino piedad punir el crimen para con Dios”⁴⁰. También ofrece ejemplos de tales castigos en las personas de Simón el Mago, o de Ananías y Saphira⁴¹. Remata el argumento con una cita de Diego de Simancas (1525-1583), obispo de Zamora, cuyas *Institutiones Catholicae* publicadas en 1552 y, en versión aumentada, en 1579, fueron de máxima autoridad en materia de herejía hasta el principio del siglo XVII. Bleda recurre al título “De las penas” en el cual Simancas rechaza toda posibilidad de libertad de conciencia y justifica el castigo de los herejes, en particular de los luteranos⁴². A continuación, Bleda expone los argumentos históricos, fundamentales en una sociedad que valoraba la antigüedad, la tradición y los precedentes; desarrolla un paralelo entre los Templarios y los moriscos: los primeros adoraban ídolos mientras los segundos rendían culto a Mahomet; ambos tenían amistades con los sarracenos⁴³.

Bleda no se limita a textos básicos como la Santa Escritura, el *Decretum* y la *Suma Teologica*, sino que recurre a varios autores más o menos contemporáneos. Ya hemos señalado que gran parte de la demostración del dominico sobre la validez de los primeros bautismos, los de 1521, se basa en el tratado *Super nova paganorum regni Valentiae conversione* de Loazes; este procedimiento tuvo que evitar a Bleda la consultación directa de las fuentes citadas. El dominico no muestra ninguna originalidad en sus lecturas. Tanto el cardenal Juan de Torquemada (1388-1468), teólogo dominico y comentarista del *Decretum*⁴⁴, como el canonista Diego

de Simancas y el franciscano Alonso de Castro (c. 1495-1558), cuyos tratados *Adversus Hæreses* (1534) y *De justa hereticorum punitione* (1547) describen las herejías y justifican el castigo de los herejes, eran autores muy conocidos⁴⁵. De la misma manera, el dominico utiliza el tratado *De Bello Sacro* de José Esteve (1550-1603), publicado en 1603. Obispo de Orihuela a partir de 1594, Esteve había escrito el año siguiente un discurso, dirigido al rey, sobre los medios que se debían emplear para conseguir la conversión de los moriscos valencianos⁴⁶. Al principio de su discurso, Esteve, que acumula también las citas y autoridades, suplicaba al rey de “mandar que se vean los lugares que cito para mayor seguridad y descargo de la Real conciencia de V. Mag.^d y mía y para más beneficio de estos pueblos”⁴⁷. Esta petición pone en evidencia la función esencial de las autoridades: garantizar que las propuestas y opiniones emitidas por el autor estaban en conformidad con la *communis opinio* de los doctos, por lo cual se podían adoptar sin peligro de desviar de la ortodoxia católica.

El tratado *De Bello Sacro* se presenta como un comentario del libro de los Macabeos. La explicación de las acciones de Matatías es la oportunidad, para el autor, de presentar reflexiones sobre la tiranía, la guerra santa o el castigo de la idolatría. El comentario de los versículos 24-25 de Macabeos, cap. 2, abre una discusión para determinar si los hijos de padres herejes pueden matarlos o denunciarlos a los tribunales, cuestión cuya actualidad no podía escapar a nadie al principio del siglo XVII. Habiendo demostrado con varias autoridades (entre las cuales figuran cánones de la Causa 23 del *Decretum* como el cánón *Vides ut oppinor*) que la ley divina obliga a matar a los que cometen sacrilegios, Esteve aplica esta doctrina en la actualidad: si el pecado de infidelidad de “los paganos” es notorio y si disimulan ante los jueces, estos herejes pueden ser matados por personas privadas. Los paganos/herejes aquí son los moriscos, infieles bautizados, como lo muestra la conclusión que sigue:

“Es verdad que los reyes deberían justamente matar a los Moros, o expulsarlos de toda España después de una diligente instrucción y catequesis, si combaten la fe y la religión católica que recibieron de manera simulada y fingida”⁴⁸.

Esteve apoya su opinión sobre el comentario del cánón *Dispar* por el cardenal Juan de Torquemada. En un encaje de autoridades, Bleda alega el texto de Esteve, que cita a Torquemada, el cual comenta al *Decretum*⁴⁹. Extracto de una

³⁹ *Decretum*, C. 23 q. 6 c.3.

⁴⁰ “Non est crudelitas pro Deo crimina punire, sed pietas”, *Decretum*, C. 23 q. 8 c.13.

⁴¹ Bleda (1610: 279).

⁴² *Actas de los Apóstoles*, 8, 9-24 y 5, 1-10; Bleda (1610: 280); Simancas (1692: 315-337).

⁴³ Bleda (1610: 280).

⁴⁴ Torquemada (1519-1520); Bleda (1610: 281-282)

⁴⁵ Castro (1556 y 1565); Bleda (1610: 281).

⁴⁶ Boronat (1992: I, 638-656).

⁴⁷ Boronat (1992: I, 638).

⁴⁸ “Immo vero reges iustè deberent Mauros occidere, vel ex tota Hispania expellere post diligentem institutionem & catechesim, si fidem ac religionem Christianam, quam simulatè ac fictè amplexi videntur, impugnaren”, Esteve (1603: 146).

⁴⁹ Bleda (1610: 281-282).

carta del papa Alejandro II (s. IX), el canon *Dispar* establece una diferencia entre los judíos, cuya condición es la sujeción, y los Sarracenos: estos persiguen a los cristianos y es justo combatirlos⁵⁰. La interpretación de este texto en la *communis opinio*, expuesta por un autor tan influyente como el canonista Oldrade de Ponte (m. 1355), era que la diferencia de religión no era una causa suficiente para hacer la guerra a los infieles y que el criterio era más bien su conducta, pacífica o no, para con los cristianos⁵¹. Torquemada abogaba por la expulsión de los musulmanes de España, medida justificada por su constante odio de los cristianos⁵². En la *Defensio fidei*, la herejía y la apostasía de los moriscos, pues, son razones bastantes para justificar su exterminación. Estas razones entran en un conjunto de justificaciones que Bleda expone a continuación, bajo la categoría del derecho de guerra⁵³. Los moriscos no solamente son apóstatas y pervierten la fe de sus hijos, sino que urden la pérdida de los cristianos. Aquí se alega otra vez al comentario del cardenal Torquemada sobre el canon *Dispar*. Torquemada autoriza la reconquista del territorio ocupado en España por los musulmanes porque la defensa de la fe, la recuperación de la patria, y también la necesidad de prevenir los ataques de los musulmanes justifican la guerra contra ellos incluso si parecen estar en paz por el momento⁵⁴.

No vamos a seguir la pista de los comentarios del canon *Dispar* ni el tema de la guerra justa, ampliamente debatido entre los teólogos y canonistas y objeto de numerosos estudios. Tampoco se trata aquí de hacer el inventario de todas las autoridades movilizadas, directamente o de segunda mano, por Bleda. La *Defensio fidei* es una trabazón de citas, a menudo largas, entrecortadas con párrafos que expresan la propia tesis del autor. La conclusión del breve capítulo que acabamos de analizar es representativa a la vez del tono y de la tesis defendida a lo largo del tratado:

“Quedándose estos moriscos en España, ponen estos reinos en grande y evidente peligro de calamidades. Entonces, la Regia Majestad está obligada a matarlos o a expulsarlos. [...] La Iglesia ha apremiado a los moriscos durante ochenta años. Se ha empeñado a atraerlos a la fe de mil modos. Ahora, la experiencia ha mostrado que estas compulsiones y medios suaves no les fue de ningún provecho, que son incurables, parece que les quedan las compulsiones temporales. Y como todos ellos merecen la pena de *relaxatio* como apóstatas manifiestos y dogmatizadores, pertenece al brazo seglar ejecutar su suplicio, como debe. [...] Como la Iglesia no hizo fuerza a los herejes de Francia, de Alemania y de Flandes ejecutando las

penas legales, sino que quedaron impunitos, y por eso, no puede más, así se lleva con nuestros moriscos. La Iglesia alabaría a estos Reyes si acabarían con sus herejes; asimismo, alabaría al Rey Católico, si exterminase estos moriscos.”⁵⁵

III. La preferencia para la expulsión

Si Bleda se empeña en demostrar que el Rey puede con toda justicia exterminar a los moriscos, matarlos, destruirlos, o esclavizarlos y confiscar sus bienes, sin embargo la medida por la cual militaba el dominico no era la exterminación de los moriscos sino su expulsión. El paso de la matanza colectiva a la expulsión general es visible ya en los autores citados, tanto Torquemada como Esteve. Presentar la alternativa entre matanza y expulsión permitía a Bleda salir del debate que oponía los militantes de la expulsión a los partidarios de la instrucción de los moriscos. En efecto, esta última propuesta no contaba entre las soluciones legítimas a los ojos de Bleda quien, como el Patriarca Ribera, no tenía ninguna esperanza en la conversión de una población endurecida en el rechazo de la fe cristiana – y además, como señalamos, las campanas de instrucción planteaban un problema jurídico al suspender el debido castigo de la herejía. Se puede formular la hipótesis de que la insistencia de Bleda sobre el derecho del Rey a matar a los apóstatas no era tanto la expresión de su “ferocidad teológica”, por más que odiara a los moriscos, como una estrategia política destinada a aumentar la probabilidad de aceptación de la propuesta concurrente, la de la expulsión.

Cierto es que no faltaban autores para aconsejar al Rey varios medios de exterminación⁵⁶. Pero la matanza colectiva de los moriscos, como propuesta de “remedio” a los males de la Monarquía, también tenía su punto débil: si contaba con fuertes autoridades canónicas y teológicas, esta medida carecía de precedentes históricos. Bleda podía alegar las muertes de Simón el Mago y de Ananías y Saphira, así como la condena de los Templarios o de otros individuos, pero la historia de la Iglesia no le ofrecía precedentes de exterminación de herejes en una escala numérica suficiente para su aplicación al caso de los moriscos. Por esta razón, esta propuesta no resistió a los ataques de sus adversarios. El humanista Pedro de Valencia, en el memorial que compuso a la iniciativa del confesor real fray Diego Mardones, rechaza este remedio que examina entre otros seis. Su punto de vista nos permite entender por qué la exterminación (que Valencia llamaba “escisión”) no tuvo, en el debate sobre las soluciones al problema morisco, una posición central. “Es el remedio de que luego echan mano los cobardes y los inhumanos y tiranos”; la sospecha de apostasía y de herejía “no da causas de justa

⁵⁰ *Decretum*, C. 23 q.8 c.11.

⁵¹ Zacour (1990 : 20-25, 29-30).

⁵² Esteve (1603: 146)

⁵³ Bleda (1610: 286-308).

⁵⁴ Bleda (1610: 288).

⁵⁵ Bleda (1601: 285-286) ; el texto presenta fuertes semejanzas con el 3° papel del Patriarca Ribera al Rey, párrafo 8 (Benítez Sánchez-Blanco (2009: 188).

⁵⁶ Vilar (1997).

guerra contra toda la nación”⁵⁷. El precedente bíblico alegado por Valencia, la persecución de los Gabaonitas, no fue un episodio glorioso del Rey Saúl sino un ejemplo de las injusticias cometidas en el nombre de la razón de Estado; los otros casos de castigo pertenecen todos al Antiguo Testamento o a la Antigüedad. Para Pedro de Valencia, “aun cuando son lícitos, son odiosos e infaman para siempre medios tan crueles”. Contradictor de Bleda en la tesis de la culpabilidad general de los moriscos, Valencia hace resaltar el peligro esencial de la matanza general: “En tan grande número de gente, por perdida que sea la comunidad, puede ser que haya muchos, no solamente culpados en crimen de herejía e infidelidad al Rey, pero buenos cristianos y santos”⁵⁸. Los ejemplos de Sodoma y de Nínive ilustran el mismo tema de la imposible selección entre los culpables y los inocentes; la crueldad de la medida reside, pues, en la muerte de los segundos.

Bleda no ignoraba los escrúpulos de conciencia que planteaba este problema de la matanza de inocentes con culpables. Los rechaza con el argumento de la culpabilidad general de los moriscos y de la notoriedad de sus crímenes, eje central de la primera parte de la *Defensio fidei*. Una posibilidad para salir de la dificultad era procesar a los moriscos individualmente. La dificultad radicaba en el número de los moriscos, demasiado elevado para que se pudieran aplicar los procedimientos habituales. Con el sentido práctico que le caracteriza, Bleda sugiere recoger las informaciones necesarias a la condena de los moriscos, combinando la dimensión local (dos testimonios de cristianos por cada parroquia de moriscos) con la colectiva (la sentencia pública del Rey condenando los hombres adultos – unos 100.000 – a la exterminación y los 200.000 restantes a la servidumbre perpetua). Pero aun así, la fría exterminación de millares de moriscos no llegaba a ser imaginable; por eso, nos parece, Bleda insiste tanto en el tema de la justa guerra, la muerte de los enemigos durante las operaciones militares siendo al contrario una práctica aceptada.

Puesta en alternativa con la matanza, la expulsión aparecía, pues, como una solución de repliegue, una propuesta que se podía aceptar casi con facilidad. Bleda en la *Defensio fidei*, y el Patriarca Ribera en sus papeles al Rey siguen la misma línea argumentativa: si los moriscos “merecen pena de muerte, de tal manera que no se excedería en justicia y conciencia degollándolos a todos, luego con más razón no se excede usando de pena menor”⁵⁹. La expulsión era, pues, una alternativa a la matanza según Esteve y Bleda, una “pena menor” según Ribera o, como lo escribe el condestable de Castilla en el consejo de Estado en enero 1608, el medio “menos sangriento y mas puesto en razón” que se pudiera aplicar a los moriscos, teniendo en cuenta la “violenta y primitiva resolución” que adoptó el imperador Carlos V al forzar la conversión de los musulmanes⁶⁰.

⁵⁷ Valencia (1999: 97-98).

⁵⁸ Valencia (1999: 100-103).

⁵⁹ Benítez Sánchez-Blanco (2009: 189).

⁶⁰ Boronat (1992: II, 461)

Desde el punto de vista canónico, el remedio de la expulsión aguantaba la comparación con el de la matanza. Es notable que el tema no hubiese recibido mucha atención por parte de los teólogos (no tocaba a los fundamentos de la fe) ni de los canonistas medievales, que se empeñaban más bien a organizar la coexistencia de cristianos e infieles en un régimen de separación y de relativa protección de los segundos. Pero, para los que aconsejaban a Felipe III, la expulsión presentaba la ventaja de ser una práctica difundida y bastante frecuente en los Estados cristianos. En consecuencia, el tema había surgido en la reflexión de los juristas a partir de Oldrade de Ponte, y los autores posteriores pudieron alegar una serie de precedentes históricos que eran otras tantas garantías de la seguridad (para la conciencia real) de tal decisión. Así Marquardo de Susanis (m. 1578), en el *Tractatus de Judeis et de allis infidelibus*, obra influyente en la segunda mitad del siglo XVI, justificaba la expulsión de los judíos por su malos designios y crímenes rituales contra los cristianos. El jurista de Udine alegaba no solamente los decretos de los Reyes Católicos sino las expulsiones de Saboya, Inglaterra y Francia en los siglos XII y XIV⁶¹.

Conclusión

El carácter confesional de la Monarquía Católica de Felipe III constituía un impedimento radical contra cualquier solución de tolerancia para los moriscos. Si una fracción del clero consideraba el problema sobre todo desde un punto de vista pastoral, proponiendo intensificar el esfuerzo evangelizador y asociándolo con medidas siempre más coercitivas para llegar a la conversión efectiva de los moriscos, las normas fundamentales del derecho canónico conservaban su vigencia, separando infieles, cristianos, y herejes o apóstatas. La *Defensio fidei* de Bleda es la expresión de una corriente que, lejos de representar una línea de intransigencia máxima en ruptura con una tradición de coexistencia religiosa (que, de todos modos, nunca había incluido a los herejes), quedaba en una relación de continuidad con la *communis opinio* de los doctores medievales hacia los *infieles-bautizados-apóstatas*, de Graciano a Santo Tomás y a sus comentadores. Pero los tiempos habían cambiado y las categorías canónicas iban perdiendo terreno, incluso entre los clérigos. Lo muestran los sarcasmos de Bleda contra los “teologastros” ignorantes de la teología y del derecho canónico⁶². Con la fractura confesional de la Cristiandad, iba disminuyendo la capacidad de la Iglesia de integrar a los infieles bautizados por fuerza y de reprimir a los herejes con el apoyo de los soberanos. La matanza de los apóstatas ya no era más que una propuesta teórica. La expulsión de los moriscos, al menos, garantizaba la pureza del cuerpo cristiano y la conciencia del monarca, salvando para el momento un orden jurídico fosilizado.

⁶¹ Susanis (1558 : 25r.)

⁶² Bleda (1610 :122-123, 119, 125).

Fuentes

- ARAGÓN, P. de (1584): *In Secunda Secundæ divi Thomas Doctoris Angelici commentariorum, tomus primum*, Salamanca.
- BÁÑEZ, D. (1602): *Commentaria in Secundam Secundæ angelici doctoris D. Thomas, quibusque ad Fidem, Spem et Charitatem spectant*, Venecia.
- BLEDA, J. (1610): *Defensio fidei in causa neophytorum sive Morischorum totiusque Hispaniæ*, Valencia. (Se puede consultar en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, por lo cual no apuntamos aquí el texto latino sino nuestra traducción. Ver <http://www.cervantesvirtual.com>).
- BLEDA, J. (2001): *Corónica de los moros de España* [1618], Valencia, Ajuntament de València/Universitat de València.
- BORONAT Y BARRACHINA, P. (1992): *Los moriscos españoles y su expulsión* [1901], Granada, Universidad de Granada, 2 vol.
- CASTRO, A. de (1556): *De Iusta Hæreticorum punitione libri III*, Lyon.
- CASTRO, A. de (1565): *Adversus omnes hæreses*, Paris.
- FRIEDBERG, A. (1879-1881): *Corpus juris canonici*, Leipzig (El *Decretum* de Graciano se puede consultar en el Münchener Digitalisierungszentrum. Ver: <http://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>).
- LOAZES, F. de (1525): *Per utilis et singularis questio : seu tractatus super nova paganorum regni Valentie conversione*, Valencia.
- SIMANCAS, D. de (1692): “De Catholicis Institutionibus”, *Opera*, Ferrara.
- SUAREZ, F. (1860): “Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomæ”, *Opera Omnia*, t. XX, Paris, Luis Vives.
- SUSANIS, M. de (1558): *Tractatus de Iudeis et aliis infidelibus*, Venecia.
- TOMAS DE AQUINO (1999): *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, vol. 7 (lib. IVº, dist. 1- 13), trad. di P. R. Coggi, o. p. Bologne, Edizioni Studio Domenicano.
- TORQUEMADA, J. de (1519-1520): *Super toto Decreto Commentari*, Lyon.
- VALENCIA, P. de (1999): “El discurso sobre la expulsión de los moriscos”, éd. R. González Cañal, intr. R. Carrasco, en: *Obras completas: IV. Escritos sociales. 2. Escritos políticos*, León, Universidad de León.
- VITORIA, F. de (1932): *Comentarios a la Secunda Secundæ de Santo Tomás*, ed. preparada por el R. P. V. Beltrán de Heredia, o. p., t. I, *De Fide et Spe* (qq. 1-22), Salamanca, apartado 17.
- ZACOUR, N. (1990): *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Estudios

- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R. (1990): “Estudio preliminar”, en LEA, H. Ch., *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, pp. 7-66.
- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R. (2001): *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Institutio Alfons el Magnanim, Diputación de Valencia.
- BUNES, M. Á. de (1983): *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, Cátedra.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B. (1989): *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría* (1978), Madrid, Alianza.
- KEDAR, B. (1984): *Crusade and mission: European approaches toward the Muslims*, Princeton, Princeton University Press.
- LEA, H. Ch. (1901): *The Moriscos of Spain: their conversion and expulsion*, Londres, Bernard Quaritch.
- LEA, H. Ch. (1990): *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, estudio preliminar y notas R. Benítez Sánchez-Blanco, Alicante, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert” / Diputación de Alicante.
- LEFEBVRE-TAILLARD, A. (2007): “L’authorité de la doctrine en droit canonique classique”, *Revue d’Histoire des Facultés de Droit et de la science juridique*, 27, pp. 443-457.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (1991): *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias.
- PESET, M. y HERNÁNDEZ, T. M. (1994): “De la justa expulsión de los moriscos de Valencia”, *Estudis. Revista de historia moderna*, 20, 1994, pp. 231-252.
- PINTO CRESPO, V. (1984): “La justificación doctrinal del Santo Oficio”, en PÉREZ VILLANUEVA, J. y ESCANDELL BONET, B. (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, t. I, pp. 880-886.
- POUTRIN, I. (2008): “La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l’Église sur les baptêmes forcés”, *Revue Historique*, 648, pp. 819-855.
- POUTRIN, I. (2010): “L’Église et les consentements arrachés. Violence et peur dans le baptême et l’apostasie (Espagne, XVIe-XVIIe siècle)”, *Rivista di Storia del Cristianesimo* 7, 2/2010, pp. 489-508.
- VILAR, J. (1997): “De quelques barbares conseils (l’imaginaire de la solution finale au Siècle d’Or)”, en DUVIOLS, J.-P. y MOLINIE-BERTRAND, A. (ed.), *La violence en Espagne et en Amérique latine*, Paris, PUPS, pp. 255-269.
- VINCENT, B. (2006): *El río morisco*, Universitat de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza.
- VINCENT B., Benítez Sánchez-Blanco R. (2001): “Estudio preliminar” en Bleda J., *Corónica de los moros de España*, Valencia, Ajuntament de València/Universitat de València, pp. 7-47.