

AGUSTÍN REDONDO (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (xvi^e-xvii^e siècles)*. Publications de la Sorbonne, Paris, 1983; 292 pp.

Agustín Redondo ha conseguido reunir un volumen fundamental para la historia de las ideas en España. La sucesión de ensayos que constituyen el libro, y que abordan el estudio de la exclusión en los siglos XVI y XVII desde una perspectiva interdisciplinaria —religiosa, jurídico-económica y literaria—, permiten al lector una visión privilegiada del lado oscuro de la España de los Austrias. Una documentación esmeradísima va haciendo desfilar ante nosotros a los “olvidados” del Siglo de Oro: los judíos conversos, los moriscos en trance de expulsión final, los hechiceros, los renegados, los bastardos, los encarcelados, los trabajadores manuales, los mendigos, los expósitos, los gemelos, los locos, los galeotes, a quienes la sociedad cada vez más inflexible de la época no supo integrar en su seno. Ciertamente que España no fue el único país europeo que llevó a cabo estas “exclusiones” sociales, pero su caso, como señala el propio Redondo (p. 8), es especial porque la presencia de los cristianos nuevos y de la Inquisición, y también la exacerbación de la ideología aristocrática, actúan como caja de resonancia que multiplica el fenómeno de la segregación social. Éste es un libro que obliga a cambiar el prisma a través del cual muchos han querido mirar la historia española, y que asesta un golpe severo al mito de una España aurisecular monolítica y uniforme. En este sentido, el volumen de Redondo y sus colegas se viene a sumar a libros ya clásicos en el tema como los de Albert A. Sicroff, Stephen Gilman —por cierto dos grandes ausentes de esta colección— y Louis Cardaillac¹, que desmienten, con documentación impecable, la despreocupada (o irresponsable) actitud histórica que podríamos resumir con la frase de “allí no pasó nada”. En atención a su importancia intrínseca, y al hecho añadido de que este libro ofrece el marco histórico y social de la España que le tocó sufrir en carne propia a escritores como fray Luis y santa Teresa, sería muy deseable que se tradujese íntegramente y que se reeditase en España. Lo mismo cabe decir del otro libro preparado por el Centre de Recherche sur l'Espagne des xvi^e et xvii^e siècles, que tan sabiamente dirige Agustín Redondo². Ambos volúmenes merecerían contribuir de la manera más directa posible al proceso de reflexión histórica de la España actual.

El texto, como ya dejamos dicho, está organizado alrededor de tres apartados principales: el religioso, el jurídico-económico y el literario. El aspecto religioso aglutina siete ensayos, encabezados por el lucidísimo de L. Cardaillac, quien estudia el discurso religioso de la exclusión. Con este discurso, la mayoría dominante encubrió y superficializó las verdaderas razones de la exclusión (miedos sociales, políticos y económicos) con la que victimizaron a judíos, moros y gitanos. Las acusaciones verbales contra estos parias, que hoy nos parecen fuera de toda cordura, logran, con una rápida pincelada, ofrecernos un cuadro inédito pero exacto de la España renacentista. Los “excluidos” adquirirían sobrenombres de animales (lobos, perros, machos cabríos) y de demonios y dragones. Incluso se les podía reconocer por su aliento fétido; dentro de este contexto no es de extrañar que el Patriarca Ribera concluyera que aquel que

¹ A. A. SICROFF, *Les controverses des statuts de “pureté de sang” en Espagne du xvi^e au xvii^e siècles*, Didier, Paris, 1960; S. GILMAN, *The Spain of Fernando de Rojas. The intellectual and social landscape of “La Celestina”*, Princeton University Press, Princeton, 1972; y L. CARDAILLAC, *Moriques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Klincksieck, Paris, 1977.

² Nos referimos a *Visages de la folie (1500-1650)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1981.

aceptase la coexistencia con los infieles pecaba gravemente: “ni mirallos a la cara lo podéys hacer sin afrentaros. . . el que los salute, en cierta manera se hace partícipe de su secta” (p. 15). Citamos estos fragmentos del discurso de la exclusión religiosa, porque su persistencia sistemática y obsesiva nos proporciona la metáfora más elocuente de la locura histórica en que se sumió España por aquellos años. (Cabe añadir, de otra parte, que los moriscos devuelven a sus opresores este mismísimo lenguaje de la exclusión religiosa en su literatura clandestina, escrita tanto en aljamiado como directamente en castellano. En estos manuscritos volvemos a encontrar los epítetos de “perros”, “faraones” y “herejes”, sólo que *à l’envers*: con los cristianos como referente. Es curioso comprobar cómo la intolerancia engendra la intolerancia.) A. Redondo, en la misma línea de Cardaillac, profundiza en las verdaderas motivaciones económicas y político-sociales de este discurso religioso de la exclusión. Una vez más, vemos cómo este discurso saca a relucir la histeria colectiva que sirvió de base a la hegemonía cultural de la España moderna. Para sofocar de una vez por todas la disidencia religiosa, el Santo Oficio propiciaba la delación, que era prueba de pertenencia al grupo “elegido” poseedor de la verdad, y aún la violación del secreto del confesionario, en abierta oposición a la teología católica más ortodoxa. El discurso “religioso” se torna claramente racista: el que tuviera mácula de sangre judía era declarado “hereje en potencia”. (Aunque parezca increíble, esta sería entonces la opinión que muchos cristianos viejos contemporáneos de santa Teresa tendrían de la Madre Fundadora.) El desprestigio de los conversos fue prácticamente total, ya que la exclusión religiosa se asoció con problemas sociales y políticos (las Comunidades), con movimientos de reforma (erasmistas, luteranos, alumbrados) e incluso con la sexualidad desviada. La sodomía quedó asociada para siempre con los cristianos nuevos, sobre todo con los musulmanes³. En un ensayo muy penetrante Josette Riandière La Roche se circunscribe al estudio del discurso de exclusión religiosa tal como fue aplicado a los judíos y sus descendientes. La cuidadosa revisión del *Discurso contra los judíos*, traducido del portugués por fray Diego Gavilán Vela (Salamanca, 1631) y plagado de una retórica racista de clara motivación económica (“bien peu religieuse”), permite a la autora concluir que las actitudes de los cristianos viejos de la España del Siglo de Oro prefiguraban las de los nazis del siglo xx. Desde el momento en que la Iglesia ejerce un dominio tanto espiritual como temporal, es prácticamente inconcebible la existencia de un antijudaísmo puramente religioso. Francisco Márquez Villanueva, por su parte, se dedica a un aspecto bastante menos estudiado en la historiografía española: el fenómeno de la exclusión de los moriscos de los siglos XVI y XVII. Con este estudio, que hay que leer dentro del marco de sus recientes ensayos⁴, y como culminación de las reflexiones anteriores de críticos como María Soledad Carrasco, George Shipley y James T. Monroe, Márquez Villanueva lleva a cabo una importantísima reinterpretación de la historia —o la criptohistoria— morisca. El autor defiende de manera muy convincente la hipótesis de que buena parte de la literatura “maurófila” del Renacimiento español era una solapada literatura de disidentes. Obras como el *Abencerraje*, *Ozmín* y *Daraja* y sobre todo *La verdadera historia del rey don Rodrigo* del

³ JUAN GOYTISOLO se ocupa de aclarar estas viejas cuentas en su *Reivindicación del Conde don Julián*.

⁴ “El problema historiográfico de los moriscos”, *BHi* (en prensa) y “La voluntad de leyenda de Miguel de Luna”, *NRFH*, 30 (1981), 358-395.

taimado Miguel de Luna, son para Márquez Villanueva alegatos encubiertos a favor de la tolerancia y de la asimilación pacífica. Después de éste y de los otros ensayos de Márquez, las *belles lettres* de tema morisco han perdido para siempre su inocencia. La aparente contradicción entre el pintoresquismo verbal y los hechos reales parece superada para el crítico: es justamente la intransigencia de las autoridades cristianas la que detona esa protesta velada pero firme de la literatura de tema moro. Naturalmente, esta literatura nos habla entre líneas —se trata de textos publicados bajo censura inquisitorial— y tenemos que leerla con la actitud perspicaz que reclaman las letras disidentes del Siglo de Oro español, desde la *Celestina* hasta el *Guzmán*. En un breve ensayo sobre la brujería y hechicería, Ricardo García Cárcel documenta el hecho interesantísimo (que ya había adelantado Henry Kamen) de que la caza de brujas en España, en marcado contraste con el resto de Europa, fue un fenómeno tardío y demográficamente irrelevante. García Cárcel no explora a fondo las razones que pudieran explicar este fenómeno, pero nos aventuramos a proponer que la Inquisición, entregada de lleno a la caza de judíos y moriscos, que tantas divisas proporcionaban a la Corona, se desentiende más fácilmente de las brujas, de tan poca relevancia económica y política en estas décadas de crisis en la Península. La funcionalidad de la brujería española era, según García Cárcel, muy clara: la obtención de sexo, salud y dinero. Concluye el autor indicando que “la Inquisición penalizará la brujería cuando esta funcionalidad quede sin cumplir” (p. 103). Las brujas serían, entonces, castigadas si no “funcionaban” sus hechizos. La proposición es tan curiosa que deploramos que el distinguido historiador no se ocupara de explorarla más en su ensayo. Bartolomé Bennasar arroja luz sobre el caso de aquellos que se excluyeron voluntariamente de la religión católica: los renegados. Un estudio minucioso de los archivos inquisitoriales permite al autor agrupar en tres categorías a los renegados: 1) cristianos capturados por musulmanes en tierras de Berbería, que se ven forzados a practicar fingidamente la nueva fe (caso curiosísimo de *taqiyya à l'envers*); 2) aquellos que se ajustan hábilmente a su situación y que pasan sin mayor resquemor de conciencia del Islam al cristianismo y viceversa, 3) los que reniegan libremente de su fe y se valen de ardidés para pasar a Berbería a practicar el Islam. Abandonan España unas veces por codicia (saben que obtendrán promoción social y económica en Berbería) y otras veces por razones amorosas. Tal es el caso de Joana Pérez, que pretendía irse a Marruecos para casarse con un negro musulmán de quien estaba enamorada. Las peripecias de los renegados, que parecen verdaderas novelas de aventuras, nos permiten entender mejor la mentalidad torturada de estos españoles, de los que habíamos tenido tan poca noticia histórica hasta el presente. En un ensayo iluminador, Bernard Vincent rescata del olvido el espacio mismo de la cárcel: la cárcel inquisitorial. El crítico toma como base de su estudio la cárcel de Granada, en cuya estructura nada quedaba al azar, desde la sala de tortura hasta el coto de los pollos y el almacén para la leña de los autos de fe. Vincent explora los detalles íntimos de la vida carcelaria: la promiscuidad, la alimentación escasa, los abusos a que eran sometidos los encarcelados (algunos alcaides ponían a los presos a trabajar para ellos), los privilegios de los ricos (llevaban sus mantas, ropa, utensilios y hasta sirvientes consigo, y pagaban por una ración más generosa de comida). Impresiona sobre todo la duración de la estancia en la cárcel de los detenidos en espera de justicia: el almirante aragonés Sancho de Cardona aguarda su proceso la friolera de 29 años.

La segunda parte del libro recoge los ensayos en torno a los aspectos jurídicos y económicos de la exclusión. Jean-Marc Pelorson explora el discurso excluyente contra los locos y los bastardos. Pelorson ofrece una documentación valiosísima sobre la teoría jurídica de la locura en el siglo XVI español, y contrasta la experiencia vital de los locos, a quienes no castigaban ni excluían terminantemente de su entorno familiar, con el caso menos afortunado de los hijos ilegítimos, que nunca quedaron integrados de lleno a la sociedad. Sorprende el bizantinismo del derecho canónico que legisla contra la bastardía en la España del Siglo de Oro. Distingue, entre otras cosas, al hijo “natural”, fruto del concubinato, del hijo de uniones condenadas (fruto de deslices graves como el incesto o la violación de los votos de castidad). José Antonio Maravall, por su parte, lleva a cabo un estudio sumamente útil sobre la exclusión que sufrieron los trabajadores manuales de parte de la sociedad jerarquizada a la que servían. Todavía en los albores de la modernidad pervivía la idea medieval de que cada individuo no debía disfrutar de más volumen de riquezas que aquel que le correspondía por su estado. Esta idea condenaba a la miseria perpetua a los trabajadores manuales, que justamente producían gran parte de la riqueza del Estado. El trabajador manual (platero, bordador, pintor, tabernero, sastre) estaba, pues, formalmente “deshonrado” y para colmo se le hacía responsable de su propia pobreza. Se le confundía con el pobre vicioso y aun con el delincuente. Maravall, citando a F. Braudel, apunta que el caso de España no fue, en este sentido, distinto del de Francia o Italia. Sin embargo, echamos de menos algunas palabras en torno al hecho de que algunos trabajos manuales se desprestigiaron de manera más exacerbada en España por estar en manos de conversos: los sastres y los mercaderes son dos ejemplos entre muchos. De otra parte, en la España de esos años ocurre un fenómeno que también debe ser tomado en cuenta: la dignificación de algunos oficios bajos como el de labrador, que estaba supuestamente libre de la mácula de sangre judía o musulmana. Como bien han señalado, desde distintas perspectivas, Noël Salomon y Henry Kamen, España se obsede —*ei pour cause*— con la figura del labrador cristiano viejo, que vemos repetidamente encumbrado en las comedias del Siglo de Oro. En un ensayo breve, Joseph Pérez se ocupa del caso de otros parias sociales, esta vez, los mendigos. El autor concluye que la Beneficencia del siglo XVI, en lugar de integrar a los pobres, tendía a excluirlos cada vez más de la sociedad, en un proceso que implicaba, de otra parte, la rehabilitación del trabajo. En esta misma línea, el insigne investigador Antonio Domínguez Ortiz se ocupa de uno de los casos más trágicos de la exclusión de la época: el de los niños expósitos. Sospechosos de ilegitimidad y víctimas de una indigencia absoluta, estas criaturas tenían una tasa de mortalidad altísima en las casas cuna que les dieron asilo (a veces moría el 90% de los recogidos). Los niños no se encontraban ni siquiera a salvo del infanticidio, ya que muchas veces su muerte implicaba el ahorro de 40 ducados o la supervivencia de los hijos de las amas de cría, muchos de los cuales perecían cuando sus madres eran obligadas a lactar a los incluseros. A pesar del dolido alegato de Antonio Bilbao reclamando reformas (1789), poco se pudo hacer para aliviar la suerte de estos desdichados, que llegó a deteriorarse todavía más en el siglo XIX.

La tercera serie de ponencias pone de relieve algunas de las representaciones —tanto antropológicas como literarias— de la exclusión en la España de los Austrias. François Delpech se ocupa del caso interesantísimo de los gemelos, criaturas de función ambigua en las leyendas indoeuropeas, a quienes

se atribuían tanto características nefastas como una condición mágica de sentido fundador o restaurativo. En la España del Siglo de Oro, tan preocupada con el problema de la ascendencia, el problema de los gemelos hace crisis. Su nacimiento múltiple se asocia al comercio bestial o al adulterio, con los que quedaban infamados tanto los gemelos como su madre. Lope —entre tantos otros escritores de la época— da noticia de cómo las madres se veían precisadas a elegir una de las criaturas y a sacrificar secretamente la otra para salvaguardar su honra. A veces el gemelo “sacrificado” sobrevivía y era finalmente restituido a la familia por el padre: Delpech ve en estas situaciones finalmente armónicas la metáfora de la (¿imposible?) reconciliación de la España en crisis de los siglos XVI y XVII. En un ensayo penetrante, Sylvia Roubaud explora la exclusión a la que se someten voluntariamente los caballeros andantes, en perpetuo peregrinaje entre la corte y el exilio en espacios agrestes. La profesora Roubaud es muy convincente en su explicación de la tendencia por parte de los caballeros andantes a ocultar (o a desconocer) su identidad: deseaban que sus obras y no su linaje hablase por ellos. (Aguardamos con impaciencia el libro de la autora en torno a las novelas de caballerías, que habrá de iluminar tantos otros aspectos de este campo de estudio.) Alessandro Martinengo, por su parte, saca a relucir la actitud condenatoria del Quevedo de *Los sueños* hacia los astrólogos y los alquimistas. Resulta curioso observar lo lejos que Quevedo se sitúa en este sentido de Cervantes y de Lope, bastante más tolerantes con la astrología judiciaria. Se ocupan del tema del discurso de exclusión literaria en torno a la locura (muy en el espíritu del primer volumen del Centre de Recherche sur l’Espagne des XVI^e et XVII^e siècles) Monique Joly (quien atiende sobre todo la obra cervantina) y Françoise Vigier (sobre Lope de Vega). Joly establece la diferencia entre la percepción de la locura y la simplicidad de espíritu en el Siglo de Oro, e hila muy fino cuando precisa los matices de la complicadísima palabra *bellaco*, que implicaba, por el contrario de los mencionados desórdenes psíquicos, malicia o perversidad. (Estoy segura de que a la profesora Joly le interesará saber que en algunos lugares de América, como Puerto Rico, el célebre término *bellaco* continúa siendo una palabra tan “deshonesta” como aseguraba fray Diego de Estella. Sólo que por estas latitudes ha venido a significar “persona excitada sexualmente”.) Aprendemos muchísimo, por otra parte, acerca de la intrahistoria de la locura en el Siglo de Oro con el citado estudio de Vigier. Lope se ocupó como nadie del tema y llegó incluso a cometer la “travesura” de declarar “poeta loco” a su conocido *alter ego*, el personaje Belardo. En las comedias del Fénix se presenta una riquísima gama de los locos de la época: los locos por celos y por fervor religioso, los locos que “vuelan” y que se creen invisibles o caballeros andantes, los locos mansos, fingidos y furiosos. Lope pormenoriza los síntomas de la locura, así como la vida en el hospital de locos, lugar por excelencia de la exclusión social. (Es tal la atención que presta a la vida y condición de los locos, que el lector atento no puede menos que sospechar que existe una simpatía e identificación secreta del “monstruo de naturaleza” frente a estos desdichados.) El volumen cierra con el estudio de uno de los excluidos más miserables: el galeote. Jean Caravaggio nos proporciona un material interesantísimo en torno a esta figura, todavía poco estudiada: su ropa, su dieta, el tipo de delitos que expiaba en el remo, los castigos corporales de que era víctima. La literatura reflejó con más o menos fidelidad la amarga vida de estos reos — Cervantes, Mateo Alemán, Cristóbal Chávez, Mateo Brizuela. Aunque aprendemos bastante,

gracias a este ensayo, sobre lo que los propios galeotes tuvieron que decir en torno a su trágico destino, es de lamentar que no contemos con más testimonios directos al respecto.

Los diecisiete ensayos del volumen reunido por el profesor Redondo, algunos sin duda más relevantes que otros pero todos de gran altura profesional, nos ofrecen una visión profunda de la España de los Austrias, dividida contra sí misma justamente en el momento en que produce su literatura más brillante. Se trata de un libro que no puede dejar de leer ningún estudioso de la época, y que esperamos sea el anticipo del próximo volumen del Centre de Recherche sur l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles.

LUCE LÓPEZ-BARALT

Universidad de Puerto Rico.

DARÍO FERNÁNDEZ-MORERA, *The lyre and the oaten flute: Garcilaso and the pastoral*. Tamesis Books, London, 1982; 128 pp.

Este libro, basado en una tesis doctoral norteamericana, representa un intento de releer las églogas garcilasianas relacionándolas con la tradición de la lírica pastoril. En su prefacio el autor afirma que hay ciertas contradicciones entre lo pastoril y la lírica amorosa; para él, la lírica pastoril no es estrictamente un género literario sino "a literary mode" (p. 12). Los cinco capítulos son una introducción ("From Theocritus to Sannazaro"), lecturas individuales de las tres églogas, y una conclusión ("Garcilaso and the pastoral"). Las extensas alusiones literarias del autor parecen establecer una amplia base para su tarea: no sólo figuran poetas clásicos como Teócrito y Virgilio, Catulo y Propertio, sino también autores modernos como Petrarca y Ariosto, Milton y Aleixandre, Baudelaire y Maupassant.

Para su repaso de la tradición pastoril, F.- M. depende más que nada de Thomas Rosenmayer (*The green cabinet*), con su visión rigurosamente teocritiana; rechaza en gran parte a Renato Poggioli (*The oaten flute*), con su enfoque más virgiliano y renacentista. Pero F.- M. maneja una extensa bibliografía de estudios eruditos, utilizándola eclécticamente, con cierta autonomía. Para él Virgilio "never quite turned the pastoral into a vehicle of pure lyric expression" (p. 19), porque no evocaba en sus églogas sus propias experiencias amorosas; sin embargo, con Virgilio la lírica pastoril "probably took its first great step" hacia lo subjetivo. Es típico del pensamiento de F.- M. este movimiento antitético, atenuado por adverbios ("never quite", "probably").

F.- M. dedica tres páginas enteras a la vida y obra de Pontano, citando un pasaje suyo "that Garcilaso might have remembered when writing the last of his eclogues"; al mismo tiempo reconoce que "he exerted little or no influence on posterity" (p. 22). Y luego dedica sólo cinco páginas a Sannazaro, fuente directa e indiscutible de largos pasajes de la Églogas II y III. Cita versos suyos en latín y en italiano, reconociendo la superioridad de la prosa de la *Arcadia*, de la cual no da ningún ejemplo, a pesar de la gran influencia que tuvo en Garcilaso.

Quizá el mejor capítulo del libro sea el análisis de la Égloga I. Empieza con las típicas afirmaciones antitéticas: "Garcilaso therefore reclaims in verse the Petrarchan force and sets it loose in the pastoral world. Yet it is important