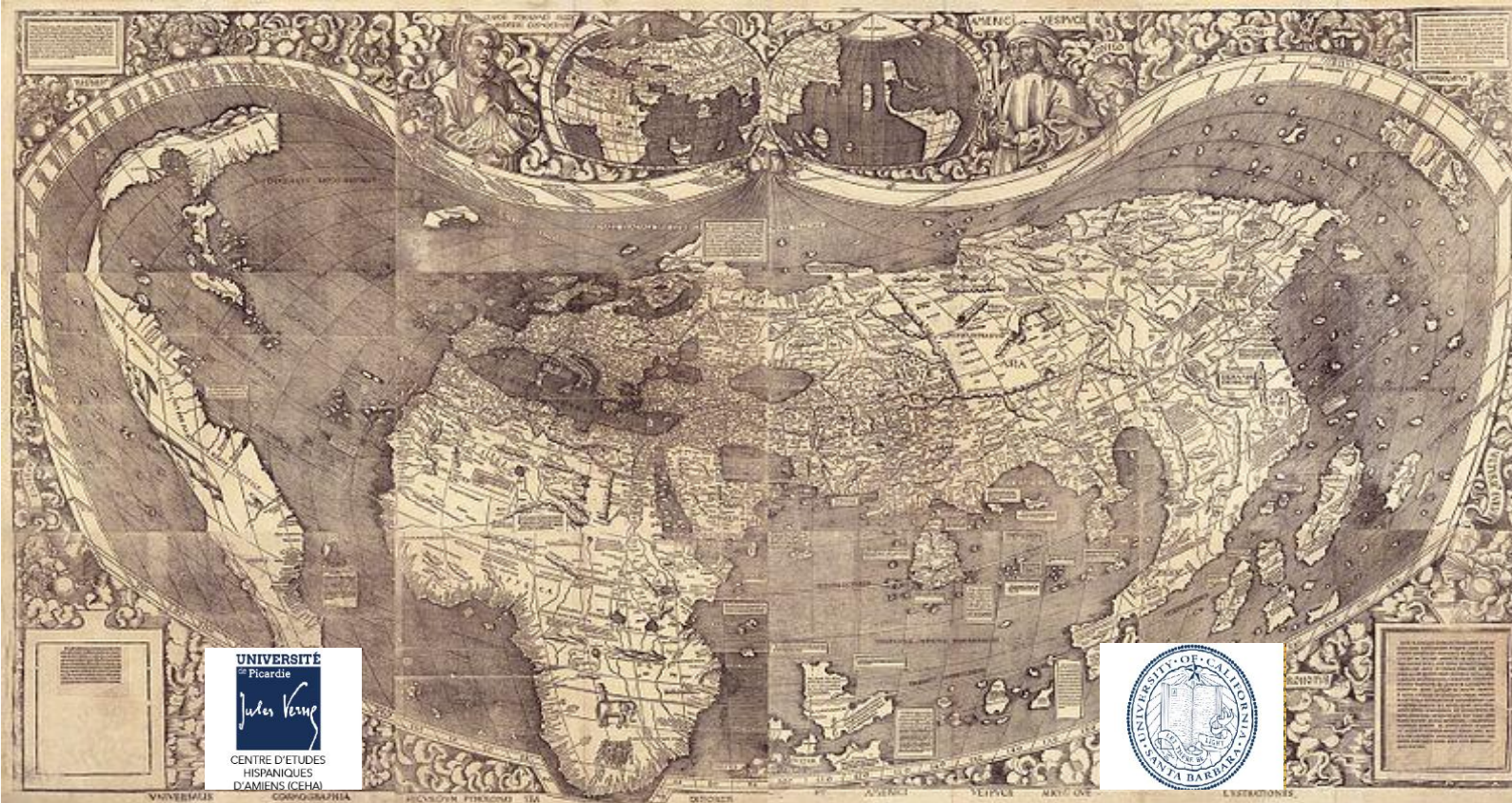


*Jiménez de Cisneros: sus ideas y obras.
Las minorías en España y América (siglos XV – XVIII)*

*Jiménez de Cisneros: His Ideas and Work.
Minorities in Spain and America (15th-18th c.)*



PUBLICATIONS OF



Rica Amrán
&
Antonio Cortijo Ocaña eds.

Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2019

Jiménez de Cisneros: sus ideas y obras.
Las minorías en España y América (siglos XV – XVIII)

Jiménez de Cisneros: his ideas and work.
Minorities in Spain and America (15th – 18th c.)

Publications of *eHumanista*

Directors

Antonio Cortijo Ocaña (University of California)
Ángel Gómez Moreno (Universidad Complutense, Madrid)

EDITORIAL BOARD

Carlos Alvar Ezquerra
Gregory Andrachuck
Ignacio Arellano
Julia Butinyà
Pedro M. Cátedra García
Adelaida Cortijo Ocaña
Ottavio Di Camillo
Frank Domínguez
Aurora Egido
Paola Elia
Charles B. Faulhaber
Leonardo Funes
Fernando Gómez Redondo
Enrique García Santo-Tomás
Teresa Jiménez Calvente
Jeremy N. H. Lawrance
José Manuel Lucía Mejías
José María Mestre Mestre
Georges Martin
Vicent Martines
Ignacio Navarrete
José Manuel Pedrosa
Sara Poot Herrera
Erin Rebhan
Elena del Río Parra
Nicasio Salvador Miguel
Hernán Sánchez Martínez de Pinillos
Pedro Sánchez-Prieto Borja
Julian Weiss

Jiménez de Cisneros: sus ideas y obras.
Las minorías en España y América (siglos XV – XVIII)
Jiménez de Cisneros: his ideas and work.
Minorities in Spain and America (15th – 18th c.)



Publications of *eHumanista*
University of California, Santa Barbara

copyright © by Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña



For information, please visit *eHumanista* (www.ehumanista.ucsb.edu)

First Edition: 2019
ISSN: 1540-5877

Índice

-Introducción (Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña)	6
Rica Amrán (Université de Picardie Jules Verne-Amiens): “El converso Juan Ramírez, mayordomo del cardenal Cisneros”.	9
Miquel Beltrán (Universidad de las Islas Baleares): “El amor de Dios por el hombre en <i>Lumbre del alma</i> ”.	19
Dolores Cabañas González (Universidad de Alcalá de Henares): “La influencia de las minorías en el pensamiento y la obra de Cisneros”.	34
Youssef El Alaoui (Université de Rouen Normandie): “Cisneros, los moriscos y los indios: de la nueva Iglesia granadina a la nueva Iglesia india”.	59
Natividad Ferri Carreres (Université de Caen-Normandie, ERLIS): “Recepción de las ideas de Cisneros en las misiones franciscanas del Cerro de la Sal (Perú): adaptación a una realidad con múltiples intereses”.	69
Germán Gamero Igea (Universidad de Valladolid): “El Cardenal Cisneros, la articulación de los partidos cortesianos y la cuestión de las minorías”.	88
Diana Pelaz Flores (Universidade de Santiago de Compostela): “La percepción de las mujeres de la minoría islámica en el entorno del Cardenal Cisneros”.	103
Juan Rebollo Bote (Universidad de Valladolid): “La pervivencia de la identidad en las minorías: Mudéjares y moriscos de Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena”.	120
Olatz Villanueva Zubizarreta (Universidad de Valladolid): “Obligaciones y prácticas ligadas a la muerte entre los musulmanes castellanos del Duero en tiempos del cardenal Cisneros”.	133
María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid): “Cisneros y la cuestión del bautismo de los musulmanes (a través de la Crónica de Alonso de Santa Cruz)”.	146
Hamza Zekri (Université de Picardie Jules Verne - Universidad de Bielsko Biala): “El protagonismo de Alonso de Granada Venegas en la empresa africana de Cisneros”..	159
Bernard Vincent (École des Hautes Études en Sciences Sociales- EHESS): “Entre Cisneros y Talavera : las actuales polémicas sobre los moriscos ”.	168

Introducción

Grupo europeo: *Las minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)*

**Jiménez de Cisneros: sus ideas y obras.
Minorías en España y América (siglos XV – XVIII)**

**Jiménez de Cisneros: his ideas and work.
Minorities in Spain and America (15th – 18th c.)**

Rica Amrán
(Université de Picardie Jules Verne, Amiens)
Antonio Cortijo Ocaña
(University of California)

La influencia política y social de Jiménez de Cisneros (1436-1517) ha sido específicamente señalada y estudiada, sobre todo durante el año 2017, debido, en gran parte, a la conmemoración del V centenario de su muerte.

Las reformas religiosas del clero, la recuperación de la liturgia mozárabe y su integración en la catedral de Toledo, la Biblia Políglota (todo un acontecimiento filológico y tipográfico), su cometido en la Universidad de Alcalá de Henares, la evangelización de las minorías en Granada y en el Nuevo Mundo, su política en el Norte de África, con la liberación de las plazas de Ceuta y Melilla, así como la toma de Orán, etc, son algunos de los puntos centrales de la política del cardenal, elemento clave de ese finales de siglo XV y principios del XVI, pero cuya proyección se haría sentir durante épocas posteriores.

Creemos que el papel que Jiménez de Cisneros jugó en relación a las minorías ha sido y es poco estudiado y por ello decidimos dedicarle el coloquio anual del Grupo Europeo, que en esta ocasión tuvo lugar en la Universidad de Valladolid los días 5 y 6 de noviembre de 2018, titulado: *Jiménez de Cisneros, sus ideas y obras: las Minorías en España y América (siglos XV al XVII)*.

En dicha manifestación científica pretendimos analizar los aspectos de la obra cisneriana en relación con las minorías, pero también estudiar su influencia con respecto a estas en los dos siglos posteriores a su muerte, tanto en lo que se refiere a la actuación de la monarquía hispánica y sus hombres, como en los planteamientos y actuaciones de los intelectuales y personas del mundo de las letras.

Si analizamos las conferencias presentadas por los diferentes participantes, podemos observar, efectivamente, la línea política conductora entamada por Cisneros y relacionada directamente con las minorías.

En primer lugar el trabajo de Dolores Cabañas, de la Universidad de Alcalá de Henares, gran especialista en la figura de Jiménez de Cisneros, con su artículo “La influencia de las minorías en el pensamiento y la obra de Cisneros” en el cual hace un excelente recapitulativo de la figura del cardenal, así como de su relación con las minorías. Germán Gamero (Universidad de Valladolid) en su trabajo “El Cardenal Cisneros, la articulación de los partidos cortesanos y la cuestión de las minorías” estudia en profundidad el papel de los cortesanos en dicha época, señalando una diferencia política entre “antes” y “después” de la muerte de la reina Isabel, la cual sería heredada por Cisneros. Y Diana Pelaz (Universidade de Santiago de Compostela), en “La percepción de las mujeres de la minoría islámica en el entorno del Cardenal Cisneros” reflexiona sobre la fundación de colegios femeninos realizados por el cardenal, así como la educación de las huérfanas, haciendo hincapié en el

papel que la espiritualidad femenina tuvo en el “programa cisneriano”.

Un segundo eje, analizado durante el coloquio, fue la problemática morisca, en donde Juan Rebollo (Universidad de Valladolid) en “La pervivencia de la identidad en las minorías: Mudéjares y moriscos de Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena” subraya cómo la cultura mozárabe consiguió conservar su identidad, gracias a las cofradías y a la capilla del Corpus Christi fundada en la catedral de Toledo, señalando el caso de los mudéjares extremeños, quienes se negaron a abandonar sus tradiciones en la época crucial de Cisneros. Por su parte Olatz Villanueva (Universidad de Valladolid), en “Obligaciones y prácticas ligadas a la muerte entre los musulmanes castellanos del Duero en tiempos del cardenal Cisneros” reflexiona sobre los ritos de pasaje mortuorios de dicha zona trayendo a colación las enseñanzas llevadas a cabo por el alfaquí segoviano Iça de Gebir y por Ramiro Alcalde. En cuanto a Hamza Zekri (Université de Picardie Jules Verne), en “El protagonismo de Alonso de Granada Venegas en la empresa africana de Cisneros”, estudia el papel de los Venegas en la “empresa o cruzada” llevada a cabo por Cisneros entre los años 1482 y 1492, convirtiéndose dicho linaje en elemento indispensable para la represión de los moriscos.

María Isabel Del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid), en su trabajo “Cisneros y la cuestión del bautismo de los musulmanes (a través de la Crónica de Alonso de Santa Cruz)” analiza la conversión como núcleo central dentro de la política castellana, insistiendo sobre todo en la instrucción como instrumento fundamental de la misma, primero encargada a Hernando de Talavera y después a Cisneros; el cronista pone de relieve los problemas que aparecieron tras la conversión de buena parte de la minoría judía y que se hubieran debido tener en cuenta en relación a los moriscos, llegando a la conclusión, según lo expuesto por Alonso de Santa Cruz, que una vez más las metas fueron alcanzadas de forma parcial. Por su parte Youssef el Alaoui (Université de Rouen Normandie), en “Cisneros, los moriscos y los indios: de la nueva Iglesia granadina a la nueva Iglesia india” continúa sobre la temática, pero analizando especialmente el proyecto de evangelización llevado a cabo por Cisneros en Granada, al mismo tiempo que introduce un estudio comparativo con el realizado en la América colonial. Bernard Vincent (ECHSS) en “Entre Cisneros y Talavera: las polémicas historiográficas actuales sobre los moriscos” completa esta visión y profundiza sobre la dicha problemática, en la que los especialistas no siempre están de acuerdo, llegando a la divergencia de opiniones hasta tiempos actuales. Para finalizar este tercer eje, Natividad Ferri (Université de Caen-Normandie) en “Recepción de las ideas de Cisneros en las misiones franciscanas del Cerro de la Sal (Perú): adaptación a una realidad con múltiples intereses” analiza el caso peruano, que como sabemos fue uno de los grandes proyectos de Cisneros en el Nuevo Mundo, que finalmente tuvo que ser acompañado por la fuerza militar para poder ser llevado a buen puerto.

Y en relación con la temática judeo-conversa, último eje del presente volumen, fueron presentados dos trabajos, el estudio de Rica Amrán (Université de Picardie Jules Verne), “El converso Juan Ramírez, mayordomo del cardenal Cisneros”, en donde analiza el caso preciso de un cristiano nuevo acusado de judaizar, directamente relacionado con Cisneros, a quien, en apariencia, su relación personal con tan insigne personaje protege, siendo sólo perseguido tras la desaparición del cardenal. Y el de Miquel Beltrán (Universidad de las Islas Baleares) en “El amor de Dios por el hombre en *Lumbre del alma*” quien reflexiona sobre el vínculo entre los primeros alumbrados, como Pedro de Alcaraz o Juan de Cazallas y el círculo íntimo del cardenal Cisneros.

Sólo concluiremos diciendo que es un excelente conjunto de trabajos en donde se muestra la importancia de las minorías en la obra política de Cisneros, tan poco investigada

hasta estos momentos y que, en nuestra opinión, debería ser retomada en otros futuros encuentros del Grupo europeo.

El converso Juan Ramírez, mayordomo del cardenal Cisneros

Rica Amrán

(Université de Picardie Jules Verne, Amiens)

El proceso inquisitorial que presentamos a continuación nos parece sumamente interesante, no sólo por la complejidad del mismo, sino por las implicaciones que creemos tuvo.

La problemática conversa que se origina como resultado de las persecuciones de 1391 (Alcalá 2011; Amrán 2003, 2009; Baer ; Benito Ruano 1957, 2001), en donde un buen número de judíos se convierten al cristianismo, tendrá una serie de consecuencias muy importantes en el siglo XV (Amrán 2002; Suárez Fernández); sabemos que de más en más, otros judíos irían acercándose al cristianismo a lo largo de ese siglo, algunos por convicción otros por oportunismo (Amrán 2013; Beinart 1986; Nethanyahu 1999). Realmente no sabemos con exactitud en qué marco podríamos clasificar el presente caso.

Introducción

No tenemos muchos datos sobre la figura de Juan Ramírez, aunque sabemos que nació en 1449 y fue hijo de Alvar González; padre de Catalina, Jerónimo y Diego Ramírez y a de otro vástago nacido de unas relaciones extraconyugales, Fernán Pérez.

Juan Ramírez empezó su carrera en Córdoba, como aprendiz de Gonzalo González, quien le enseñó, según su propio testimonio, las mitzvot o preceptos y rezos judíos; en 1486, en dicha ciudad, se acogió al edicto de gracia y compareció ante el Santo Oficio confesando haber seguido las normas judías en Córdoba. El 3 de marzo de 1487 fue reconciliado después de pagar 13000 maravedís (Beinart 1969-1970)¹

Fue juzgado póstumamente entre 1512 y 1522, para ser finalmente absuelto, pero no se le devolvieron sus bienes. Sabemos bastante poco sobre el dicho mayordomo pero ciertos datos los iremos lentamente descubriendo en su proceso.

Debido a la situación, serían sus hijos aquellos que debieron organizar su defensa, cayendo todo el peso de la misma sobre su primogénito, Diego², ayudado por el “procurador” o abogado defensor Diego de Mudarra³, personalidad importante en Ciudad Real.

Una serie de cuestiones surgen ante el proceso de este personaje que intentaré responder estudiando la documentación: ¿Cómo puede ser que este converso “judaizante” formara parte de la casa del cardenal Cisneros? (Cohen ; Sainz Rodríguez), ¿Fue judaizante hasta 1485 y tras su reconciliación “vuelve a las andadas”, estando en tan alto cargo? ¿Por qué, entonces, a pesar de sus antecedentes estuvo al servicio de un personaje tan encumbrado?. ¿Por qué si fue un mal converso y aparentemente era de conocimiento público, sólo se le persigue poco tiempo después de su muerte?

Etapas del juicio de Juan Ramírez

¹ Proceso 109, fol.149r. Fue transcrito por H. Beinart, en su *Records of the Trials of Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, The Israel National Academy of Sciences and Humanities, en el volumen de 1974, núm III, entre las páginas 1y 302.

² Diego Ramírez era hijo de Juan Ramírez y heredó de su padre el cargo de mayordomo del cardenal Jiménez de Cisneros. El tuvo el coraje de apelar la decisión tomada, una primera vez, por el Santo Oficio e incluso llegó a recurrir a la reina Juana (Beinart 1969, 236).

³ El licenciado Diego de Mudarra defendió a varios conversos en Ciudad Real y Toledo entre 1512 y 1515; el deja Toledo durante el juicio de Juan Ramírez pero no sabemos con exactitud si volvió (Beinart 1985, IV 489).

Creo que aquello que más llama la atención en este proceso, en primer lugar, son los años entre los que se realiza el mismo. Si observamos bien las fechas vemos que hacen un total de treinta y ocho años, distribuidos de la siguiente forma:

1-Una primera parte se desarrolla en 1486, 1487 y 1490; es el periodo en el que Juan Ramírez confiesa haber practicado el judaísmo de forma oculta. Será él mismo el que cuente a la Inquisición sus propios pecados.

2-El año de 1511, que podemos considerar como la apertura de una segunda etapa del juicio. Desde las primeras testificaciones los inquisidores intentaron unir ambos procesos, es decir el de su juventud en Córdoba y el iniciado en aquellos momentos postreros, cuando ya se encontraba a las puertas de la muerte (haremos alusión con posterioridad a la defensa que dejará bien claro sus puntos de vista); ese año, cuando se abre la causa, Juan Ramírez estaba todavía vivo.

3-Tras su muerte en 1512, el juicio continúa pero se reorganiza.

4-En el año 1514 no hay prácticamente actividad y sigue en el 1515; en 1516 la misma es nula, cogiendo de nuevo cierta velocidad durante los años 1518, 1520 y 1521, para finalizar en 1524.

Debemos señalar una serie de hechos que cronológicamente coinciden con el proceso de Juan Ramírez y que en nuestra opinión marcan el ritmo de este, tras lo expuesto arriba. En primer lugar Juan Ramírez se acoge al Edicto de Gracia publicado en Córdoba, en 1486, como otros cristianos nuevos, saliendo relativamente bien parado, pues sólo le impusieron una multa, aunque muy cuantiosa.

Nos llama la atención el hecho de que se le acuse en el año 1511, cuando Fernando el Católico es regente y el cardenal Cisneros, a cuyo servicio estaba Juan Ramírez como mayordomo⁴, 3º Inquisidor general (1507-1517); sin embargo, si observamos la dinámica del propio proceso que vamos a analizar a continuación, nos damos cuenta de que realmente no hubo una verdadera actividad jurídica hasta el año 1518, cuando vemos que el dicho proceso toma “velocidad”, hasta el año 1521, a pesar de que la sentencia definitiva sólo se dicta en 1524.

Dicho año de 1518 es el de la muerte del cardenal por lo que suponemos que durante todo ese tiempo Cisneros utilizó sus prerrogativas, primero como Inquisidor general y después como regente, para en cierta forma, proteger a uno de los miembros de su casa (Barrios Pintado).

El juicio en sí mismo

Los licenciados Alfonso de Mariana⁵, Francisco de Herrera⁶ y el licenciado Pedro Ochoa de Villanueva⁷, serían los inquisidores que organizaron el propio proceso; el cargo

⁴ Las funciones de mayordomo son poco claras; sabemos que entre sus responsabilidades estaban las de regentar las propiedades que no les pertenecían, las cuales administraban; eran hombres libres aquellos que detentaban dichos puestos. El cargo de mayordomo mayor fue ejercido por nobles de alta alcurnia; en el siglo XV podemos recordar a Juan Chacón, Juan Hurtado de Mendoza y a Juan Pacheco

⁵ Alonso de Mariana fue un reconocido especialista de la situación de los conversos en Ciudad Real y en la zona de La Mancha; sabemos que detentó el cargo de juez-inquisidor en Toledo entre los años 1511 y 1527.

⁶ Conocido siempre como Don Francisco de Herrera; entre sus otros títulos contó con el de vicario general y capellán de la capilla de los Reyes Nuevos de Toledo. Se ocupó de juzgar a los conversos en Ciudad Real entre los años 1511 y 1521.

⁷ Pedro Ochoa de Villanueva ejerció su cometido en el tribunal de Ciudad Real entre los años 1512 y 1514.

teniente fiscal recayó sobre el bachiller Diego Martínez de Ortega⁸ y el de promotor fiscal en Martín Ximenes⁹.

La acusación realizada por el dicho promotor fiscal no sólo concierne a Juan Ramírez sino también a su mujer, Florencia de Villarreal¹⁰, señalando en primer lugar, que a pesar de haber confesado sus delitos, volvieron a caer en la herejía, continuando ambos en esta hasta su muerte:

Nos los ynquisidores contra la heretica prevedad e apostaya en la muy noble çibdad e arçobispado de Toledo e obispado de Siguença dados e disputados por abtoridas apostolica y hordinaria, etc. A vos, los hijos, nietos y herederos de Juan Ramirez e Florençia de Villarreal, su mujer, vecinos que fueron de Çibdad Real, e otras qualesquier personasque pretenden o pretender pueden açion o cabsa a la defension de la memoria e fama e bienes de los dichos Juan Ramirez e Florençia de Villarreal, su mujer, e a cada uno e qualquier de vos, salud en Nuestro Señor Ihesu Christo, que es verdadera salud. Sepades que antes nos aparescio el venerable Martin Ximenez, canónigo de Logroño, promotor fiscal en el dicho Santo Ofiçio, e nos dixo e denunçio como los dichos Juan Ramírez e Florencia de Villarreal, su muger, mientras vivieron avian fecho e cometido muchos e diversos delitos de heregia e apostasia, e avian fecho y guardado muchos ritos e ceremonias e costumbres de la mortifra Ley de los judíos e se avian pasaso a la creencia de la dicha Ley e observancia de sus ritos y ceremonias de las quales diz que mientras vivieron avian confesado alguna ficta e simuldamente, no diziendolas ni confesándolas enteramente como heran obligados, segund que dixo claramente paresçoa por las confesiones obligados, segund que dixo clarmenteparesçia por las confesiones por ellos y por cada uno dellos fechas e por los testigos que contra ellos dipusieron, e porque después de las dichas sus confesyones e abjuraciones por ellos fechas avian tornado e tornaron a cometer e perpetrar de nuevo muchos delitos de hergia e apostasia, e avian seydo relapsos; en la qual dicha ficçion e symulaçion e delictos avian estado e perseverado fasta la fin de sus últimos dias ...(Beinart 1975: III 5-6)¹¹.

Es por ello que la inculpación de sus pecados recayó en sus descendientes:

...Lo qual todo por nos visto, mandamos dar e dimos esta nuetra carta çitatoria e de hedito contra vos, los susodichos hijos, nietos, parientes e herederos de los dichos Juan Ramirez e Florencia de Villarreal, su mujer...(Beinart 1975: III 6)¹²

Le piden a Diego Ramírez, primogénito de Juan y continuador en el cargo de mayordomo, de ocuparse de obtener poderes de sus tres hermanos y representarlos; Hernán Peres, bachiller en Salamanca, que no se sabía con exactitud si se encontraba en esta ciudad o no en el momento en el que se desarrolla el juicio. Jerónimo estaba en un estudio de

⁸ Diego Martínez Ortega comienza muy pronto su actividad en la corte de Toledo, hacia el año 1489 aproximadamente; entre 1501 y 1512 participará en los más importantes juicios realizados contra los conversos en dicha zona.

⁹ Martín Ximénez o Jiménez: monje dominico de la capilla de San Pedro de la catedral de Toledo; se recuerda su actividad especialmente entre los años 1511 y 1514 en esta zona.

¹⁰ Florencia de Villarreal era esposa de Juan Ramírez, hermana de Alonso y Diego Sánchez de Madrid (de los que hablaremos más tarde). Muere entorno al año 1506 (Beinart 1969, 239)

¹¹ AHN, IT, leg.176, nº4, fol. 3r

¹² AHN, fol.3r

Almagro¹³, su hermana Catalina Ramírez¹⁴ en Ciudad Real. Será, por tanto, Diego quien se ocupe de defender el honor de sus padre, ayudado en un primer tiempo, por el “curador” Diego de Mudarra¹⁵.

E luego sus revenreçias dixieron e mandaron al Diego ramirez que declarase quantos hermanos e hermanas tenia: dixo que tine dos hermanos, el uno se llama Herna Peres, que es bachiller que se fue a Salamanca a estudiar este verano pasado, e que este testigo le enbio dineros para su estudio, e que no sabe agora al presente sy esta en Salamanca o non. E que el otro se llama Jeronimo, que esta en el estudio en Almagro. E que tiene una hermana que se llama Catalina Ramirez, que esta en Cibdad real en casa deste testigo, e que esta en abito de bibda, porque fue desposada...¹⁶

En la presentación, desde el principio, el promotor fiscal Martín Ximenez acusa directamente a Juan Ramírez, alegando que, a pesar de haber confesado en Córdoba, sus delitos de juventud, continuó con su conducta herética hasta su muerte.

Muy Reverendos Señores:

Martin Ximenez promotor fiscal en el Santo Ofiçio de la Inquisiçion en esta muy noble çibdad de Toledo e su arçobispado, paresco ante Vuestra Reverenda Paternidad y en su mejor manera que puedoe devo de derecho, denunçio e acuso ante ellos a Juan Ramires, defunto mayordomo que fue del reverendísimo señor cardenal de España...hizo e presento çierta fingida confesiön ante los reverendos señores inquisidores que a la sazön residían en la çiudad de Cordova, por la qual confesiön, creyensopaliar e encubrir sus herrores, confeso algunos delitos de heregia escusandose dellos, diciendo averlos fecho en su mocedad. Y en especial, dixo que confeso que avia creydo en la ley de Moysen; y comyendo del pan çençenño; e que avia comido guisado del viernes para el el sábadø; e que ayunado el Ayuno Mayor...¹⁷

Una vez enunciado aquello que el propio Juan Ramírez había confesado, se realiza una lista de acusaciones:

1-Se afirma que a pesar de haber confesado sus errores, continuó con idéntico comportamiento herético.

Primeramente, que el dicho Joan Ramires, después de la dicha su ficta confesion e abjuracion , por permanecer en sus herrores e continuarlos, como los continuo, ha leydoe rezado muchas e diversas vezes oraciones de judíos como judío, alçando e abaxando la cabeça, meldando leyendo las dichas oraciones por un libro que tenia dellas, ...

2-Como segunda acusación, se le achacó el hecho de enseñar y difundir el judaísmo.

¹³ Jerónimo Ramírez: dio poderes a su hermano Diego para llevar a cabo la defensa de su padre; se le cita en la documentación con el título de “bachiller.”

¹⁴ Catalina Ramírez: hija de Juan Ramírez, viuda, que vivía en casa de su hermano Diego, al cual le da poderes para que la represente ante el Santo Oficio (Beinart 1969, 239).

¹⁵ Los hijos menores de Juan Ramírez iban a ser representados por su hermano mayor Diego Ramírez, pues en principio estos no querían testificar, presentándose sólo ante el tribunal el 15 de febrero de 1513, tras varias amenazas. Este será por tanto un punto importante dentro del proceso, por las propias implicaciones que trajeron al mismo (AHN, fols 9v-10r).

¹⁶ AHN, fol.4r, p.9.

¹⁷ AHN, fols.6r-6v

Iten, que el dicho Joan Ramires, defunto, mientras (sic) bivio e después de la dicha su reconciliación e abjuración, no solo como es dicho rezava, mas aun el tenia por oficio de leer las dichas oraciones...

3-Después de haber abjurado, se le señalaba por haber ayudado a diversos judaizantes.

Iten, que el dicho Joan Ramires, defunto, después de la dicha su reconciliación e abjuración, ha favorecido e dado favor a diversas personas hereges, encubriéndolos en sus errores e diciendo asy mismo...

4- Se le imputan otros delitos de herejía y apostasía:

Iten, que el dicho Juan Ramires, defunto, ha hecho e cometido otros muchos delitos de herejía e apostasía demás de los susodichos, asy antes de su fingi dare reconciliación como después de su abjuración...¹⁸

Sin embargo estas serán prácticamente anuladas en otro momento del juicio, cuando el “curador” Diego de Mudarra,¹⁹ realiza un recapitulativo de las dichas acusaciones y las califica de “oscuras”. Ellas fueron, detallando las mismas: rezar como judíos, enseñar a cristianos nuevos las normas del judaísmo, guardar el sábado, comer comidas los sábados realizadas los viernes, encubrir a herejes, etc. Por todo ello, según la Inquisición, se le deberían confiscar los bienes.

Su defensa se basa en el hecho de que Juan Ramírez ya confesó sus culpas y fue absuelto, los nuevos pecados que se le imputan son poco claros, al igual que la confesión y acusación de los testigos, que él pone en entredicho.

Si en ese momento algunos lo denunciaban lo hacían únicamente por el hecho de ser quien era, de haber llegado a donde había llegado; se le ataca únicamente por una enemistad personal, para manchar su reputación y la de sus descendientes. En resumen, el abogado defensor fija su estrategia en el hecho de que la acusación de Juan Ramírez no se debe a su falta de religiosidad, sino a la posición social y económica que en vida tuvo el dicho mayordomo y a la herencia que su familia recibió del mismo, envidiada por muchos:

E que después de reconciliado persevero en ellos e en la dicha creencia, y que especialmente rezo e rezó muchas vezes oraciones judaicas después de reconciliado meldando e que tenia por dicho oficio de leer oraciones judaicas a otras personas e las ynstruir e enseñava en la creencia de la Ley de Moyses; e que guardava los sabados, e que comia las viandas guisadas los viernes para el sábado; e que favoreçio e encubrio herejes; e que dixo que a los que condenavan por herejes, que lo hazian contra justicia, por les tomar sus bienes. E por ello devia ser declarado condenado su memoria e fama e confiscado sus bienes. Cuyo thenor aquí avido por espreso, digo que yo, como tal procurador e defensor, no soy obligado a responder ala dicha acusación por ser general, oscura e porque no procede de derecho ni contiene las cosas neçesarias, e porque della no puede resultar ni resulta la defensa que conviene para defender la memoria e fama del dicho Juan Ramires... Otrosy digo que sy alguna cosa se hallase no estar comprendida en la reconciliación del dicho Juan Ramires, o testificado al aver hecho después de confesado que pudiese parecer perjuzio a su memoria e fama e posteridad, que segund verdad no la pueda aver, seria por testigo o

¹⁸AHN fols. 6v-7r

¹⁹ Diego de Mudarra fue sustituido por Hernando Sánchez de Chinchilla.

testigos enemigos del dicho Juan Ramires e de sus hijose parientes, personas viles, perjuros e ynfames e ynduzidos e corrompidos por otras personas²⁰

Los testigos

Se inserta la confesión de los testigos, como es costumbre, en dos partes, los de la acusación y los de la defensa. Los testimonios de los primeros son sumamente parecidos, explicando una conducta de Juan Ramírez y su entorno prácticamente igual, basado en tres puntos: a- Su falta de interés por recibir la extremaunción cuando se encontraba muy enfermo²¹; b-Que aparentemente leía un libro a escondidas, en presencia de varios de sus seguidores, el cual ocultaron en diferentes lugares cuando llegaron a Ciudad Real los inquisidores; c-Realizaban costumbres judías: cocinar del viernes para el sábado, limpiar la casa, vestir ropas limpias los sábados. Todo ello era debido, en definitiva, al “hecho” de que cuando confesó sus “pecados”, en Córdoba, no fue sincero, por tanto siguió, en años posteriores, con su conducta judaizante.

...e que no sabe que libro era ni como se llama el dicho libro, pero que oya algunas veces este testigo como desia quando leya...²²

...E que sabe e vio que algunos sabados los dichos sus amos se vestían camisas limpias e sus hijos que se llaman Ferrand Peres, que es estudiante en Alcala de Henares, e Diego Ramires e Geronimo e Catalina Ramires, sus hijos. E que este testigo les dava las dichas camisas asy a los padres como a los hijos, por mandado de los dichos sus amos...²³

...E que asy mismo en casa del dicho su amo se guisaban caçuelas de pescado y verengenas,, e otras veces con açenorias e otras con havas e pescado e huevos...²⁴

Por su parte, Diego de Mudarra basará la defensa, como ya hemos dicho, en la falta de precisión de los testigos, como si los testimonios hubieran estado preparados, permitiéndose en el interrogatorio cuestionar sobre una serie de detalles para intentar verificar la veracidad de los mismos: sus preguntas las dividió en siete partes: si guisaban los viernes para el sábado que es lo que hacían exactamente, les preguntaba por los candiles, si también eran encendidos de un día para otro; sobre las camisas limpias les cuestionó si se habían cambiado las mismas porque iban a asistir a algún tipo de ceremonia de la familia (boda, compromiso, bautizo, etc) o se habían mudado de ropa en honor a dicho día; en qué mes realizaban dichas actividades para ver si había una contradicción entre los diferentes testimonios (ataca sobre todo a la esclava Ysabel la Negra). Sobre el libro pidió explicaciones en cuanto al tamaño, color, si lo leían por la mañana o por la noche, etc.

No todas las cuestiones fueron solicitadas a todos los testigos, dependió de cada uno de los casos, de cada una de las declaraciones; la meta fue poner en tela de juicio el razonamiento y los dichos de los testigos de la oposición. El descrédito moral por conducta inapropiada, fue una de las cartas que barajó de forma contundente y eficaz.

Muy reverendos señores

²⁰ AHN, fol.13v

²¹ El bachiller Molina “físico”, testificó sobre la enfermedad y la falta de deseo de confesarse de Juan Ramírez: *E que este testigo conoçio que la dicha enfermedad era peligrosa e dixo a Diego Ramires e Catalina Ramires, sus fijos, que devian de decir que se confesase...*

AHN, fol. 41r

²² Testimonio de Isabel la Negra, AHN, 17r

²³ AHN, fol.18v

²⁴ AHN, fol.18v

Diego Mudarra, en nombre e como defensor de la memoria e fama de Juan Ramirez, mayordomo defunto, vesino de Çibdad Real, e como curador que soy de sus hijos e por su ynterese, pido Vuestras Reverendas Paternidades que pues que el dicho Juan Ramirez es defunto, e asy el no se puede defender ni mis partes alcançar la defensyon que aca viene en especial, seyendo la publicaçion tan confusa e oscura como lo es, que manden haçer las preguntas siguientes a los testigos dados en publicaçion contra el dicho Juan Ramirez:

I-Al primer testigo se repregunta sy en los sábados que dizen que comían las caçuelas guisadas del viernes pa el sábado, sy en aquellos sabados gusiavan o hisieron guisar otras cosas y las comina el dicho Juan Ramirez y las otras personas, y sy hazian ençender y ençendian lumbre los dichos sabadosen sus casas e hazian guisar e guisaban de comer como los otros días.

II-Asymismo, se pregunte sy aquellos días de sabados que dize que guardavan e vestían camisas limpias sy yvan a bodas o desposorios o a bautismos e otros negocios de sus parientes e amigos...

III-Asymismo, se repregunte en que tiempo e en que meses heran quando dize que se haçia lo susodicho. E sea repreguntado del tiempo que haçia de las ropas que trayan las personas que dize de las cabsas que dezian porque venían quando dize que se juntavan e de otras particularidades, por do se pueda comprender la variedad y alsedad de dicho testigo....

II VIII El segundo testigo sea repreguntado, que tal hera el libro en que dize que leyan e de que hera e de que le traheron, e sy heran de molde e de mano...

La sentencia

De importancia capital, creemos, para entender el proceso, es la sentencia, en la cual se termina por encontrar inocente a Juan Ramírez, pero sus bienes no fueron devueltos a sus herederos.

(2 de junio de 1521)

...todos en conformidad dixeron que no esta provado enteramente el delicto contra el dicho Juan Ramirez, e por tantoque se debe absolver su memoriae fama ab justicia... Y en quanto a lo que pidio el fiscal que se declarasen los bienes del dicho Juan Ramirez ser confiscados e aplicados a la camara e fisco real po razón de la confesión que el dicho Juan Ramirez pesento fuera del termino de graçia ante los señores inquisidores de Cordova, que les paresçe que no se hizo la dicha declaraçion que se debe hazer de los bienes rayzes que tenia al tiempo que presento la dicha confesión en qualquier çibdad, villa o lugar de la corona real, siguiendo e guardadno la merçed de los Reyes Catolicos presentada en este proçeso²⁵

A pasar de esta presentación, la sentencia definitiva se fue retrasando hasta que Diego Ramírez decide recurrir ante la Suprema, el 19 de septiembre de 1522, pidiendo encarecidamente que se finalizara el juicio que había durado once años.

En Valladolid; XIX de setiembre I V DXXII (año 1522)

Magnificos y Muy Reverendos Señores:

Diego Ramires, vesino de ÇÇibdad Real, beso las manos de Vuestras Serñorias y digo que ya bien saben como a honze años que penden las cabsas de la memoria y fama de Juan Ramires y Florençia de Villarreal, mis padres, en el Santo Ofiçio de la çibdad de

²⁵ AHN, fol.156v

Toledo. Y los días pasados llevaron los procesos ante Vuestras Señorías y los vieron y mandaron remitir a Toledo. Los Inquisidores de Toledo no lo determinan aunque muchas veces lo he suplicado. Y porque estando como esta la hacienda enbaraçada no podemos mis hermanos y yo usar della para casar, ...²⁶

Sólo entonces encontramos la sentencia definitiva, que ahonda en lo ya expresado en su momento: se absuelve a Juan Ramírez, pero se le acusa de no haber declarado todos sus bienes en el momento que se acogió en su juventud al edicto de gracia; por tanto sus “ganancias” procedían de su comportamiento herético (y de ahí a que no se accediera a devolverle sus bienes). Sin embargo la misma sólo se haría efectiva en 1524.

...debemos absolver e asolvemos la memoria e fama del dicho Juan Ramirez de la justicia deste juisio...E por algunas sospechas o que resulta de lo procesado e por justas causas que ello nos mueven, debemos penitenciar e penitenciamos sus bienes de diez mil maravedís, los cuales mandamos que den e paguen sus fijos e herederos el receptor desde Santo Oficio, ...Y en quanto al pedimiento nuevamente fecho por el promotor fiscal, que pedio que mandásemos declarar e declarásemos los bienes del dicho Juan Ramírez ser confiscado a la cámara e fisco real por razón de la confesión que hizo e presente fuera del termino de la gracia ante los señores inquisidores de Cordova, pues no se avia fecho la dicha declaración siguiendo e guardando la merçed de los Reyes Catolicos, de gloriosa memoria,, en este proceso presentada, que debemos declarar e declaramos los bienes rayzes que el dicho Juan Ramirez tenia, al tiempo que presento la dicha su confesyon, en qualquier çibdad, villa e logar de a corona ser confiscados, e le debemos de aplicar e aplicamos a la cámara e fisco real....

Conclusiones

Encontramos este juicio largo, complejo e intrincado. Pensamos que fue realizado contra un converso el cual formaba parte de la casa del cardenal Jiménez de Cisneros, probablemente para debilitar y ensuciar el honor de este último; pero también creemos que estamos ante un caso, parecido a otros acaecidos en el periodo de los Reyes Católicos, en donde un cristiano nuevo detentaba un poder económico y social preponderante y una forma de controlarlo fue de “someterlos” al Santo Oficio.

Ello nos lleva a reflexionar sobre la situación de los cristianos nuevos y su propia relación con la monarquía (en esta ocasión con el regente). Como hemos dicho el caso de Juan Ramírez no es único. Otro converso cuyo proceso se parece mucho a este que acabamos de analizar, es el de Sancho Ciudad (Beinart 1975:IV 431; Amran 2008)²⁷, en el que veíamos que ese cristiano nuevo, partidario de Enrique IV y al cual apoyó de forma incondicional hasta la muerte del monarca sería atacado; él sería ajusticiado por la Inquisición, para después, finalmente, ser liberado, pero no se le devolvieron los cargos, muy importantes, que ejerció con anterioridad en Ciudad Real.

Debemos también recordar que otros juicios se llevaron a cabo conectados con el de Juan Ramírez, subrayaremos muy especialmente las repercusiones que tuvieron sobre los

²⁶ AHN, fol,160v

²⁷ Sancho Ciudad: Regidor de Ciudad Real desde el año 1482; durante los alborotos de 1469 él y su esposa María Díaz fueron los primeros conversos en ser procesados por la Inquisición, siendo condenados y quemados en efigie el 24 de febrero de 1484.

En 1474 se había unido a la rebelión llevada a cabo por el marqués de Villena contra los Reyes Católicos, siendo sus propiedades confiscadas y excluido del puesto de regidor; en 1477 la corona le devolvió sus bienes pero no el cargo público que detentaba.

AHN, leg.139

conversos Diego Sánchez de Madrid (Beinart 1975:IV 507)²⁸ (hermano de Florencia y cuñado de Juan Ramírez) y los de Lorenzo Franco²⁹ y Teresa de Villarreal, cuñado y hermana de estos últimos respectivamente .

Pensamos que estos dos casos, diferentes, sirven para ejemplificar poco a poco el papel que va a jugar la Inquisición; institución, como sabemos, bicéfala, con dos dirigentes a su cabeza, el papa y los monarcas (durante estos años, el regente Jiménez de Cisneros), pero en la que poco a poco los reyes irán dominándola hasta convertirla en un arma política centralizadora, quizás la más temible de la propia corona.

²⁸ Diego Sánchez de Madrid: Mercader, esposo de Isabel de Olivos, hermano de Alonso Sánchez y de Florencia de Villarreal. Fue condenado a la hoguera el 9 de septiembre de 1515.

AHN, leg. 173.

²⁹Lorenzo Franco, marido de Teresa de Villarreal. Ambos fueron arrestados en 1512 e interrogados, siendo reconciliados en 1513.

AHN, leg.155

Beinar, IV, p.522

Obras citadas

- Alcalá, Angel. *Los judeoconversos en la cultura y sociedad española*. Madrid: 2011.
- Amrán, Rica. “De Pedro Sarmiento a Martínez Siliceo: la génesis de los estatutos de limpieza de sangre”. En *Autour de l’Inquisition*. Rica Amrán ed. Paris: Indigo-Université de Picardie, 2002. 33-56.
- . *De judíos a judeoconversos, reflexiones sobre el “ser” converso*. Paris: Indigo-Université de Picardie, 2003.
- . “Sobre ciertas actitudes de los judaizantes castellanos relativos a la muerte a mediados del siglo XV”. En *Entre ciel et terre. La mort et son dépassement dans le monde hispanique*. Daniel Lecler et P. Rochwert-Zuili eds. Paris: Indigo, 2008. 204-221.
- . *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*. Madrid: Junta de Castilla y León, 2009.
- . “La evolución de los conceptos de fidelidad e infidelidad en relación a la temática conversa: los estatutos de limpieza de sangre”. En *Les minorites face au problème de la fidélité dans l’Espagne des XVe-XVIIe siècles*. Rica Amrán ed. Paris : Indigo-Université de Picardie, 2013. 83-103.
- Baer, Yshak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981.
- Barrios Pintado, Feliciano. “Las competencias privativas del Inquisidor general en la normativa regia de los siglos XVI y XVII. Una aproximación al tema”. *Revista de la Inquisición* 1(1991): 121-140.
- Beinart, H. *Records of the Trials of Spanish Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem: The Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985.
- . “Juan Ramírez, mayordomus shel Francisco Ximenez de Cisneros”. En *Memory of Geadaliahu Alon, Essays in Jewish History and philology*. Menahem Dorman, Shmuel Safrai and Menahem Stern eds. Israel: Ha-Kibbutz hameuchad, 1969-1970.
- . *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*. Barcelona: Riopiedra, 1983.
- . *Andalucía y sus judíos*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986.
- Cohen, Jeremy. *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict from Late Antiquity to Reformation*. New York : New York University Press, 1991.
- Nethanyahu, Benzion. *Los orígenes de la Inquisición*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Sainz Rodríguez, Pedro. *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas de la Iglesia*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1979.
- Súarez Fernández, Luis. *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: Ariel, 1980.

El amor de Dios por el hombre en *Lumbre del alma*

Miquel Beltrán

(Universidad de las Islas Baleares)

Hemos examinado en otro trabajo la consideración del amor de Dios hacia los hombres por parte de los primeros alumbrados, y en particular el modo en que lo vindicara Pedro Ruiz de Alcaraz en sus alegaciones frente a la Inquisición. Pese a que se considera a este como quien teorizó las primeras consideraciones de este movimiento religioso que perturbaron a la iglesia institucionalizada, en particular el énfasis que ponía en el hecho de que los iletrados podrían ser elegidos por Dios justamente por su desprecio de los libros doctrinales, no ignoramos que él tuvo acceso a una biblioteca más amplia que la que podría esperarse que consultara alguien que consideró que la sabiduría eclesial de nada servía a la hora de que Dios nos tuviera entre los elegidos. Entre aquellos volúmenes debieron encontrarse algunos de los que Cisneros se propuso propalar en la atmósfera de sus tiempos. Y el vínculo más perceptible entre los alumbrados y el Cardenal Cisneros fue Juan de Cazalla, quien como capellán suyo formó parte de quienes obraron las reformas que aquel pretendía. Los sermones de Juan de Cazalla al parecer pasmaban a quienes los escuchaban con admiración. Explicaba las epístolas paulinas –así lo hizo en congregaciones de Pastrana y Guadalajara– en las que se lamentaba de los muchos mandamientos y prohibiciones de la iglesia, y recurría a la naturaleza de la alianza en el Antiguo Testamento para explicar la relación entre Dios y la humana criatura. Antonio de Medrano alegó que había tomado de un sermón de Cazalla la idea de que Dios está en la eucaristía tanto como puede estarlo en un capón cebado, a la cual se refiere la proposición 4 del edicto que en 1525 fue promulgado contra los alumbrados: “que más enteramente venía Dios en el anima del hombre que estaba en la hostia, si la criatura hacía lo que debía, porque la hostia era un poco de masa, y el hombre era a su semejanza.” (Beltrán de Heredia, 110) En la calificación se lee que “Esta proposición es errónea, falsa, y herética lo uno porque en el Sacramento del Altar está Dios y hombre por unión hipostática, lo otro porque parece afirmar que después de la consagración queda la sustancia del pan” (110-111). pero la asociación de los alumbrados con una consideración particular, según la cual “el amor de Dios en el hombre es Dios.” (111) la cual se constituye como la proposición nueve tal como están ordenadas en el edicto de 1525, es la que nos importa examinar aquí. En el artículo, tras aquella equiparación, se lee:

Y que deixasen a este amor de Dios, que ordenó las personas de tal manera, que no pueden pecar moral ni venialmente. Y que no hay culpas veniales, y que si alguna cosa pareciese (en la copia B del edicto, acaesciese) liviana, serán culpas sin culpa. Y que llegando a este estado no hay más que merescer. A continuación, la calificación sentencia, con respecto a la primera parte del artículo, que esta “es falsa y contra común opinión de los doctores, por cuanto niega hábito de caridad infusa. (111)

En el círculo de Cisneros, Cazalla se encontraría con Charles de Bovelles, quien había viajado a España y le aleccionó en la obra de pensadores que eran fundamentales para él, como Nicolás de Cusa y Jacques Lefèvre d'Étaples. Tal como Bataillon ya observara, “una carta que Lefèvre d'Étaples le escribió durante este viaje permite asignarle la fecha de 1506³⁰” (Bataillon, 64), al tiempo de permanencia de Bovelles en Toledo. Bovelles había vindicado ya por entonces, como también señalaba Bataillon, un conocimiento que se sitúa en un plano más elevado que el discursivo, y que se halla en Nicolás de Cusa pero cuyos prefiguradores eran

³⁰ Bataillon, Marcel, Erasmo y española, edición en castellana, p. 54.

San Pablo y Dionisio Areopagita, que podría calificarse, o así lo hace el estudioso francés, como “silencio operante, en comparación con el cual la palabra no es sino privación” (Bataillon, 64).

Álvaro Castro ha publicado hace muy poco tiempo un artículo espléndido en el que destaca que, entre lo que caracteriza al libro espiritual desde inicios del siglo XVI en España, se encuentra “la pluralidad, pues dichos textos deben comprenderse en pugna tanto por establecer un paradigma del modo de relacionarse con Dios, como con los modelos intelectualistas de la escolástica” (Castro 2017, 1, 3). Una preocupación por dirigir la lectura espiritual no solo monacal, sino que permea asimismo todos los estamentos sociales en los que se incluía también el que congregaba muy especialmente a los cristianos nuevos. Destaca también Castro que dichos libros, se construían de un modo determinado, en la medida en que la mayoría “eran apropiaciones bajo la forma de transcripción, adaptación y transformación de textos de origen tardomedieval, por lo que suponen un modo de recepción de tradiciones teológico-filosóficas concretas” (2017, 1, 4). La recontextualización que supone esta apropiación en tiempos sucesivos puede permitir asimismo entender “la coyuntura para la que se reelabora” (2017, 1, 4) cada texto, más si como en el caso del que nos ocupa, *Lumbre del alma*, o más específicamente, la obra de la que se extraen la mayoría de pasajes que comprenden el texto de Cazalla, que es *Viola animae*, deja de lado consideraciones capitales del libro que dio origen a la secuencia de transcripción, el *Liber creaturarum sive Theologia Naturalis* de Raimundo Sibiuda, que el cartujo Dorland (Petrus Dorlandus) se propuso transcribir sobre todo por lo rudo que le pareció el latín utilizado por el teólogo catalán, una tosquedad que en efecto se mitiga en *Viola animae*, obra que Dorland decide también dividir en diferentes diálogos, entre Raimundo, quien vindicaría las tesis del autor del *Liber creaturarum*, y Domingo (Raymundus y dominicus).

Esta obra conoció una primera edición, en Deventer, en 1480, una segunda en la imprenta de Richard Paffraet, en 1488 por Guillaume Balsarin en Lyon, y una tercera en Estrasburgo (1496) por Martin Flach, antes de que se llevara a cabo por parte de Pierre Dorland la transcripción, que toma una forma diferente en cuanto se convierte –como referíamos– en una colección de diálogos, que desarticula de algún modo y aminora la contundencia de ciertos argumentos de notable capacidad probativa que hallamos en la obra de Sibiuda, referentes sobre todo al poder de la razón, y a la razón de ser del amor de Dios como aquello que procura al ser humano lo único que tiene, si lo dirige primeramente.

No sabemos si precisamente los elementos renacentistas que afloran en el pensamiento de Sibiuda, y en particular en el prólogo, pudieron parecerle controvertidos a Dorland, pero además, en cuanto se refiere a los temas de los que queremos ocuparnos aquí, el del libre albedrío y el del amor de Dios por el hombre, la fidelidad para con la obra de Sibiuda se da en un planteamiento menos fervoroso del enfrentamiento a estas nociones como al de aquel, que Juan de Cazalla adaptará a su *Lumbre del alma* sin apenas variaciones, algo que creemos poder demostrar que de alguna manera da cuenta de que el objetivo primordial que tuvo el obispo al escribir la obra, y es reivindicar una concepción de aquellas nociones, el arbitrio humano y el amor divino que, de un modo que le alejara de cualquier sospecha de sostener, sobre ellas, las consideraciones que habían llevado o llevarían a ciertos alumbrados –entre ellos a su hermana María– a ser procesados ante la Inquisición, y que la explicación última de la publicación en 1528 del libro en Valladolid (una edición de la que no se conserva copia alguna, y que apareció con autoría anónima en la imprenta de Nicolás Thierry, pero de la que Bataillon dijo haber tenido un ejemplar en sus manos en Lisboa en 1921) no era otra que alejarse de las disquisiciones sobre aquellos conceptos que quizá había predicado en los inicios de la década de 1520, y hacerlo debido a que se estaba gestando contra él un intento también de procesamiento que se estaba perpetrando y que ni siquiera su muerte hizo que se

suspendiera³¹. No cabe no sospechar que un espíritu tan lúcido como el de Juan, que en efecto estuvo en el origen de algunas de las más singulares subversiones que en la década de los 20 caracterizó la cuestión alumbrada, se contentara al final de su vida con escribir, sobre el amor de Dios y el albedrío humano, un texto que se limita a transcribir lo que persara sobre la cuestión el doctor de Tolosa.

Como también señala Castro, *Lumbre del alma* corre en paralelo con la obra que transcribe, la *Viola animae* de Dorland, de la que Cazalla pudo acceder tanto a la edición de Colonia de 1499 como a la que Cisneros mandó publicar en Toledo un año después. Cazalla cambia sin embargo los nombres de los participantes en los diálogos y solo hay variaciones significativas en los capítulos I y II, aunque ello no obsta para que elimine también párrafos enteros y añada o haga más asequibles algunas ideas, además de exponer, en el capítulo XIII de la parte primera, una consideración de la doctrina aristotélica de las virtudes, así como adjuntar al final el texto Brevecito modo para venir, de alguna manera, en conocimiento de Dios, un catálogo de escaso resplandor místico, que sin embargo sirve para concretar los modos en los que el amor a Dios se vincula al conocimiento y a capacidades humanas no ajenos a capacidades intelectuales, como recogerse y pensar en las perfecciones que tiene en ella misma, crecer en el conocimiento de Dios, llegar a la certeza sabiendo de qué espíritus llegan los pensamientos, entre otras.

La cuestión del amor en *Lumbre del alma*

Habiendo anticipado en algunos capítulos de la primera parte, que corren en paralelo al segundo de los diálogos de la *Viola Animae*, el fin por el cual dio Dios al hombre tantas excelencias “para que use de ellas en su provecho, y las aplique a sus necesidades” (Cazalla, 65), y la mejor de ellas es el libre albedrío –concepto en el que luego nos detendremos– repite en capítulos sucesivos que ésta es la gran excelencia que diferencia a los humanos de las demás criaturas, sobre todo porque concluye que el hombre puede pagar a Dios por la obligación que le tiene, a saber, los bienes que él y las otras criaturas que le son útiles han recibido de la majestad divina. En el cap. IX de la primera parte, el maestro advierte “como sólo el hombre se conozca tener lo que tiene y de quien lo tiene y qué es lo que las otras criaturas tienen y para qué lo tienen, que aquí nos enseña su dignidad y excelencia y entiende cuanto lo haya amado y estimado el su hacedor, pues le hizo tan noble y capaz de razón, y le puso en este mundo como príncipe y señor de todo lo en él criado y contenido. (85) Primer pasaje éste en el que Cazalla habla del amor de Dios, que el hombre percibe en el don de saberse señor de todo o criado. La criatura humana, si es agradecida, se alegrará y gozará y alabará al hacedor por todas las cosas que han recibido el y las demás criaturas.

Según el argumento, sólo el hombre conoce qué es lo que ha recibido de Dios y lo que las otras criaturas a él sometidas también reciben, por lo cual está, obligado a dar gracias a Aqiel. “Y pues todas las cosas de este mundo son hechas por respecto al hombre, con razón decimos que el hombre rescibió y rescibe los bienes y mercedes a las otras criaturas hechas.” (85) Concluye el maestro: “Cata agora aquí la obligación moral que el hombre a Dios tiene, la cual tanto es mayor cuanto el dador libre y voluntariamente y sin alguna necesidad le hizo las mercedes y a quien las hizo no podía carecer de ellas ni vivir sin ellas.” (86) Y así, el cap X arguye, en efecto, las necesidades que el hombre tiene de los dones de Dios, tanto los exteriores, que recibe de las criaturas, como en su ánima, y arguye que las mismas criaturas, al ser provechosas al hombre, parecen decirle: “Toma el servicio de nosotros y beneficio de Dios, y daca y torna el agradecimiento que por ello a Dios debes” (88). El cielo, el fuego, el aire, el agua, la tierra dan voces diciéndole al hombre que se le otorgan como beneficio, y

³¹ En la publicación del proceso a María de Cazalla, una nota remite a la costumbre de proseguir acumulando material probatorio contra algún procesado pese a que ya hubiera muerto.

parecen también clamar: “cuanto te amó mi hacedor, pues me crió para que yo sirva a ti porque tú sirvas a él, que me crió y sostiene por ti” (88).

Es por las criaturas visibles, y tal dijo Pablo, como llegamos al conocimiento del Dios invisible. El discípulo confiesa ya conocer “que el fundamento y raíz de la obligación que a Dios, mi hacedor, tengo, me nasce de los beneficios que de su mano rescibo.” (83) Y el Cap. XI es un compendio de todo lo recibido por Dios, desde el propio ser, un ser más excelente que el de las demás criaturas, tan hermoso, tan artificioso “que el sol y la luna a ti comparados son estimados por groseros y feos,” (91) pero también la vida más excelente que la de cualquier otro viviente, el sentir tan vivo y además el entendimiento y libre alvedrio, “la cosa del mundo mayor, y de más alta dignidad porque a todo excede y vale más que el ser, vivir y sentir de todas las cosas del universo” (91).

Finalmente, es el cap. XIV, titulado *De un beneficio mayor que todos ya los dichos, que es el amor divino, del cual nacen todos los otros al hombre* (p. 103) trata Juan de Cazalla de “aquel inmenso y inestimable amor con que Dios nos amó y ama. Y todos los dones que nos dio no son sino señales y indicios de éste que es el mayor y el primero” (103). Induce al discípulo a sentir “qué tan grande debe ser el amor que Dios nos tiene, pues todos los beneficios y mercedes cuantos habemos dicho y otros infinitos que decir podríamos, y muy mayores, proceden y emanan de este su tan inmenso amor. Porque si Dios hizo el mundo, y a todo lo que en él criado por amor al hombre, síguese que primero amó al hombre, y que en todas las otras criaturas no amó ni ama sino al hombre por el cual las crió” (103).

Añade que este amor divino “excede en infinito a todas las otras cosas que su magestad nos dio” (104), de modo que se infiere que dándonos su amor nos dio un don tal que “no se puede estimar” (104). Un amor infinito y ‘sin remate’.³² Un don gratuito que el hombre se ve obligado a corresponder. Advierte aquí el maestro que

el dador de todos los bienes no tenía necesidad que nosotros los rescibiéramos, mas por sola su bondad y liberalísima voluntad nos los dio. Y nosotros teníamos la mayor necesidad del mundo de los rescebir, porque sin ellos ni un momento podríamos vivir. Pues tanto mayor suele y debe ser la obligación que nasce del beneficio, cuanto mayor es la necesidad del que lo rescibe, y mayor y más libre la voluntad del que lo hace. (104)

Le interroga el discípulo sobre la necesidad que Dios podría haber tenido de nosotros o de las cosas, y no es ninguna. Y los capítulos últimos de la primera parte dan respuesta al desasosiego del discípulo acerca de cómo podría pagarse tal amor infinito, si posee la criatura humana alguna cosa con qué pagarlo, a lo que el maestro arguye que no con algo perecedero y temporal, como su cuerpo

porque la recompensa debe corresponder al amor y voluntad del dador de los bienes, y aquel amor en Dios es inmortal, espiritual y invisible, síguese que lo que el hombre debe dar a Dios, ha de ser propio suyo, y tal que por ninguna violencia ni muerte le puede ser quitado, ha de ser inmortal, espiritual y invisible. Y esto solamente es la voluntad del hombre, libre y señora de sí, ca ni puede ser forzada, ni impedida, ni tampoco serle quitada. Esta tiene en sí un propio don que de continuo nasce de ella, y es que jamás puede estar sin darse a alguno, y tan liberal y noble que no se da sin que la misma voluntad dé con el mesmo don, que es el amor libre de la voluntad y propio suyo, precioso, inmortal tesoro del hombre. Este puede la voluntad dar a Dios con el

³² Distingue aquí Juan de Cazalla entre un infinito que ‘tiene cabos’, y otro absoluto, sin principio ni fin, ‘sin remate’.

cual, dado como debe y adelante verás, satisface a Dios plenamente, cuando en sí es. (108)

Había argüido el maestro también que puesto que Dios es justísimo, y no quiere que el hombre, por ingratitud, se pierda eternamente, le demanda que le pague “su tan grande obligación,” (195) la de amarle en la medida de sus fuerzas, en compensación al infinito amor que de Dios recibe.

Recuerda el maestro al discípulo que si Dios te reprehende o atemoriza, tú no puedes con él hacer lo mismo, pero

si él te ama, justísimamente le debes a él amar, aunque no puedes igualmente. Porque el amor con que Dios te ama a ti es infinito, mas el tuyo con que a él amas, finito es y medida tiene, pero debe ser muy limpio, entero y santo y sin mezcla alguna de otro amor, para que sea conforme al amor de Dios al cual responde.” (106-107)

Y describe el maestro la forma y manera de amar a Dios, tomando como ejemplo el modo en que él nos ama

Tu hacedor te ama a ti más que a todas las otras criaturas, así tú ámale más a él solo que a todo lo criado. Item, tu hacedor a todas las criaturas de este mundo ama por ti, así tú ámalas a todas ellas por amor de él. Ítem, tu criador a todas las criaturas ordenó para tu servicio y provecho, así tú ordena todas las cosas para el suyo. Ítem, tu hacedor te ama con infinito y perpetuo amor, así ámale tú a él de todo tu corazón, de toda tu ánima y de todas tus entrañas y fuerzas, y mira cómo te sirvan todas con lo mejor que tienen y en la mejor manera que pueden perfectamente a ti obedecer. (107)

El catálogo de obligaciones prosigue, en virtud de cómo el autor entiende que Dios nos ama, nosotros debemos darle lo mejor que tenemos, el amor antes descrito. Cabe preguntarse, antes de entrar en la cuestión del arbitrio, desde una perspectiva filosófica, si esta obligación no desvirtúa de alguna manera la libertad que aquel posee como mayor don, pero esta es una cuestión que trataremos en las próximas páginas. Sigue el maestro alegando que las criaturas nos sirven con todas sus fuerzas en este mundo, y por ello así debemos servir, a nuestra vez, al hacedor, “de día y de noche, en prosperidad y adversidades” (107), y según nuestra propia naturaleza, que es, sin embargo, de libre voluntad y con alegría. Entiende el maestro que las criaturas nos sirven a nosotros sin doblez, sin engaño, sino que se prestan a sernos útiles, “con simple y muy pronta intención” (108). Así nos conmina a amar a Dios, pero acaso cabría preguntarse si las criaturas nos sirven así porque carecen de libre albedrío ¿no será ésta la facultad que puede permitir al hombre actuar capciosamente al juzgar de modo erróneo acerca de su propia naturaleza?

Ya en el capítulo XVI, la bondad de Dios se concibe tan grande que obliga al hombre “a cosa tan fácil y delectable,” (109) como es amarle, obligación que de nuevo creemos que puede pensarse que impone cierta compulsión al albedrío, pese a que el maestro aduce a continuación que esta misma obligación de amarle lo es solo para conseguir el provecho del hombre, pues Dios ninguno consigue al obtener nuestro amor, que no necesita ni le aprovecha.

Es solo el hombre el que, amándole, se enriquece de verdaderas riquezas y se ennoblece. A este le son de necesidad crucial ser y conservar su ser, pero también el bien ser y conservar dicho bien ser. Su ser puede conseguirlo aprovechándose del servicio de las criaturas,

más del provechoso servicio del amor que el hombre libre y voluntariamente da a Dios, rescibe buen ser y al él mismo muy fructuoso con la perseverancia en aquel amor conserva el hombre buen ser que se llama ser de gracia.(109-110)

Introduce aquí Cazalla, a través del maestro, la expresión “cuando el hombre es el que debe”, referida a quien ama a Dios en la manera en que se ha especificado al discípulo en capítulos anteriores. Ocurre que, “cuando el hombre no es el que debe, todo lo pierde, y pervierte cuanto para él está criado. Pero con el amor que el hombre tiene a Dios, repara y encadena todas las cosas, junta y conserva todo el universo” (110-111). Aconseja el maestro al discípulo considerar

cómo todas las cosas proceden del amor de Dios y cómo por el amor que el hombre tiene a Dios se vuelven todas en ese mismo Dios” ¡Oh dulce y maravilloso círculo del cual se muestra que el hombre que ama a Dios es un medianero entre Dios y las criaturas, pues por él, amando a Dios, ellas se vuelven a su criador! (111)

El amor de Dios entre los primeros alumbrados

Este bucle lleva a una inversión en la consideración del amor a las criaturas, que si antes se amaban porque convergían en servir y satisfacer el provecho del hombre, ahora, tras aprender a estar “primeramente obligado a amar a su hacedor”, el hombre está también obligado, de idéntica suerte y con similar vínculo con las criaturas, solo porque estos son tales, criaturas de Dios (112), y como la más próxima a Dios por ser imagen suya, a los demás humanos, nos veremos obligados a amar a nuestros congéneres, también por ser, meramente, criaturas suyas. El edicto de fe de los alumbrados, hecho público por la Inquisición el 23 de septiembre de 1525, es el primer documento al que hay que atender para dar cuenta del pensamiento de los así llamados alumbrados toledanos, por supuesto tomando en consideración que un documento judicial, elaborado con la misión de encuadrar el movimiento en una estructura objetivable, de controlarlo. Carece de la sutileza de pensamiento adecuada para procurar la forja de un concepto. En su preámbulo, el inquisidor general Manrique explicaba cómo le habían llegado noticias al arzobispo de Toledo de algunas personas que se decían católicos pero parecían desviarse y se juntaban y organizaban conventículos secretos, que fueron siendo llamados alumbrados, dexados, o perfectos.

Pero antes de dar cuenta de aquellas nociones, queremos observar que la transcripción de los capítulos finales del segundo diálogo de *De natura hominis seu Viola animae*, que le permiten confirmar a Juan de Cazalla esta primera parte de *Lumbre del alma*, es fiel al espíritu de aquella y también del original de Sibiuda que Cazalla acaso no conoció, aunque el énfasis en que el libre albedrío está en la raíz de la elección del buen amor, y en la descripción de aquel arbitrio como el mayor bien, es quizá más incisivo en Cazalla, que elige reproducir los pasajes de *Viola animae* en los que esta cuestión se trata y dejar de lado otros. Sin embargo, la curiosa identificación entre amor y voluntad (que el amor es voluntario, y depende del libre albedrío) aunque se da, en efecto, en las obras de las que bebe Juan de Cazalla (así, en el Libro tercero de Sibiuda leemos: Nada tenemos que sea verdaderamente nuestro salvo el amor” (75), como si éste dependiera por entero de nosotros al darse y en el querer darse), nos parece antagónica con respecto a la concepción del mismo que alumbrados que se dijeron discípulos de Juan o que al menos admitieron admirarle, como Pedro Ruiz de Alcaraz, o su propia hermana, María de Cazalla, a tenor de las acusaciones a las que hubo de enfrentarse en su procesamiento, debieron mantener. De hecho, el amor de Dios, para aquellos, no se daba como una buena elección de la voluntad, como la elección que esta pudiera hacer del buen amor –como opuesto al mal amor, así en Sibiuda y en *Viola animae*- sino que dependía enteramente de que Dios insuflara aquel amor en el alma de quien había elegido, como puede

colegirse de las respuestas de Alcaraz ante quienes le interrogaban en torno a esta cuestión, pese a que Castro haya aducido, en su trabajo de 2010, que este amor se elige y que vindicar el libre albedrío como según el estudioso Juan y su hermana María lo hicieron, resulta consistente con sus doctrinas en torno al amor divino.

Parece Castro suponer, en cualquier caso, que esto es consistente con las doctrinas que pudo mantener como propalador de aquellas doctrinas años atrás, tanto en los sermones que profirió y que según Alcaraz y Medrano se constituyeron en la forja de las primeras doctrinas alumbradas, como en los pasajes bíblicos que él, al igual que su hermana María, leían y comentaban en reuniones domésticas. Olivari, en un artículo también de referencia, argumentó de algún modo una aseveración similar. La concepción del libre albedrío de los alumbrados los diferencia de Lutero; para este último, aquel no es ni siquiera un concepto, sino un *flatus vocis*. Aquellos, por su parte, no se demoraron en conceptualizar lo que sería la suspensión, el abandono de la voluntad, pero este abandono habrá de concebirse, según Olivari, como fruto de una elección libre. Sin embargo, creemos que quienes dictaron la sentencia de la Inquisición de Toledo contra Ruiz de Alcaraz, el 22 de julio de 1529, no erraron al exponer el pensamiento de este, y de como él “dezia y enseñaua que se subjectase [el] hombre a Dios en todas las cosas y negase toda su voluntad y hiziese la de Dios y negase su propio paresçer, que no curase de andar haciendo eleçiones [...] sino que se subjectase a Dios e le mostrase sus necesidades interiormente” (en Serrano y Sanz, 136).

Nos importa la prelación en el coligamiento ente amor y voluntad que Juan parece propugnar. La cosa amada da nombre a la voluntad que ama, de manera que en *Lumbre del alma* aduce una voluntad que ama y a la que da forma aquello a lo que ama. Así expresada, esta prelación no da cuenta de la cuestión esencial. Y es la de si la voluntad ama libremente aquello que le da naturaleza, nombre y forma. La dignidad del hombre, por la que por el amor ésta se puede transformar y mudar en cualquier cosa, no sabemos si depende de él, aun cuando –como condición suya- se afirma con claridad que de su propia naturaleza el amor es

don libre que de su mesma gana se da y que no puede ser forzada a se dar o a se quitar. Amar voluntariamente significa, en este caso, que el amor es libre y propio bien del amante, que dándolo él, luego pasa en verdadera posesión del amado a quien lo da. (121)

Según Sibiuda, sólo el amor hace al hombre bueno o malo, el amor es lo único que es verdaderamente nuestro y cuando lo damos, damos todo lo que tenemos “Y perdemos nuestro amor cuando lo damos a quien no debemos dárselo” (76). Aun no dicho explícitamente, pero se había vindicado por su parte, el libre albedrío, también en el segundo libro, parece que depende de nosotros dar el amor a quienes queramos, y así Castro asimismo dirá que de la idea del dejamiento que define la doctrina alumbrada, y por la cual suspendemos nuestra voluntad “la libertad humana sería un requisito previo para preferir alcanzar o buscar a Dios” (2010, 201). Pero curiosamente, cita a continuación el estudioso un fragmento del cap. IV de la segunda parte de *Lumbre del alma*, en el que se define el amor de Dios (que hay que entender cómo el amor a Dios por nuestra parte, no el de Él hacia nosotros) “es nuestra luz y lumbre, alegría, principio y raíz de nuestras obras y pensamientos” (131), para luego aducir el modo en que este amor, que habríamos escogido voluntariamente, transforma nuestra voluntad, la hace humilde y benigna, “muy ancha y muy capaz y en sus propias palabras “hace la voluntad libre y a ninguna criatura subjecta” (132)

El argumento sobre la libertad con que se da el amor, en Sibiuda, no era altamente demostrativo: “Pues el amor, por su propia naturaleza, es un don, y es el primer don, así que es una cosa dable por naturaleza, que no puede evitar darse, y por eso el amor no se puede forzar, pues es un don que se da libre y espontáneamente,” (77) que sea libre porque no puede

evitar darse no parece, como decimos, un sobresaliente argumento, pero en todo caso, en la definición de amor de Dios según la cual, en Cazalla, es justamente este el que hace libre la voluntad, aunque esto será acaso en otro sentido, distinto de aquel por el que ésta elegirá libremente el amor de Aquel, formándose un bucle de una notoria artificiosidad. Por lo demás, si la suspensión de la voluntad depende de esta misma -que se pone en manos de la divina por una decisión libre-porque ello sería lo mismo que otorgar al hombre la posibilidad de que, eligiendo el amor de Dios desde sus propias fuerzas, sepa hacer entrar a Dios en él, en una suerte de arrogancia que no parece caracterizar el talante y la doctrina conocida de los alumbrados, sobre todo si nos atenemos a sus respuestas ante quienes lo procesaban en las que, por lo demás, debieron intentar moderar asimismo sus consideraciones ante quienes les procesaban.

Todo lo anterior introduce interrogantes a los que es difícil enfrentarse ¿Habría un modo de instruirse en el dejamiento, cuando lo que los alumbrados pretendían es que cualquier pensamiento relativo a Dios, e incluso las plegarias, resultan ofensivos hacia Él? El intento voluntario de alcanzar su amor, suspendiendo libremente la propia voluntad, en una suerte de auto-aniquilación de la misma facultad, no parece siquiera ser concebible, pero en todo caso, no sería también presuntuoso a su respecto? Una vez se entra en el estado de suspensión, cualquier pensamiento debería desdeñarse, incluso las consideradas virtuosas. Pero la cuestión esencial, de la que por cuanto sabemos no se han ocupado explícitamente los estudiosos del alumbradismo, desde Melquíades Andrés a Selke, desde Márquez a Milagros Ortega o Beltrán de Heredia, es la siguiente: ¿tiene el libre albedrío la facultad de suspenderse a sí mismo? Parecería en principio paradójico que una capacidad actúe para anularse a sí misma, y en especial la capacidad de querer que es la voluntad. Por otro lado, está la cuestión de la elección ¿Entraría el amor de Dios en quien suspende la voluntad, y entonces este recibe dicho amor como recompensa por haber suspendido su facultad de querer, o por el contrario, el haber sido elegido para recibir el amor de Dios sería lo que daría el alumbrado el poder de la suspensión?

Habrá que considerar si cabe explicar cómo se da este proceso. Sabemos que María de Cazalla fue acusada en su proceso precisamente de negar el libre albedrío, y ella recusó la acusación, en los siguientes términos: Preguntada por si había dicho “que todo lo malo vey a obrava e lo bueno le pareçia mal y lo malo, bueno y que no podía querer otra cosa y quisyera querer lo bueno y que no lo podía querer” (Ortega Costa 1977, 464). Se le insta a que “diga esta declar(ant)e sy por esto que dezia esta declar(ant)e, sy negava el libre alvedrío necesitando la voluntad” (464). María negó haber dicho estas palabras, aunque “lo que yo creo que avie podido aver hablado es referir lo que san Pablo dize que vey a en sus miembros una ley que contradexia la ley de su ánima –“que lo malo que no quiero hago y lo bueno que quiero aquello no fago” –porque para lo malo se me ofresçian muchas ocasiones e para lo bueno muchos estorbos, o sería quexándome con los Santos, como para caer estamos prestos y para levantarnos syn Dios no podemos, conforme a los que santo Agostín dize en sus Soliloquios, en el xxiv, xxv ca[pítul]os: “*Velle quippe michi adjacet perficere autem non invenio. Velle autem quod bonum est non possum nisi tu vellis nec quod vollo possum nisi tua potentia me confortet*”, y en el xxv: “*non [sic] est ominis velle quod possit aut posse quod vellit*”, y desta manera posible sería que yo obiese dicho algo y a este propósito e pues de derecho, por lo susodicho, el dicho deste t[estig] o es ninguno y por tal pido sea dado” (223). Pero precisamente la negación del albedrío consiste en admitir que, en el hacer el bien, dependemos de Dios enteramente, de idéntico modo a cómo en el hacer el mal nos conducen, simétricamente, las fuerzas del mal que nos inducen a obrarlo aunque no queramos.

La cuestión de la fe

Tal como destacábamos en un reciente trabajo, un bucle más complejo se abre ahora, que haría inconsistente la doctrina alumbrada si de lo que se trata es de proclamar que el humano no tiene mérito alguno en sus acciones, y que así se entiende que Dios pueda elegir a los más ignorantes e iletrados para infundirles su amor –tal como Alcaraz afirma iteradamente, y sin embargo eligiera suspender su volición-. El precioso mérito inicial de conseguir suspenderla ¿no crearía una inmediata contradicción con respecto a aquel imperioso descrédito de los méritos que los primeros alumbrados postulaban? El derrotero más consecuente sería el siguiente. Los méritos no existen en el hombre, y el libre albedrío no es un don que se le otorgue para que los obtenga. Dios insufla en algunos la suspensión de la voluntad en virtud de una fe que les inflama, y que es signo de su amor; un amor que, estando en el hombre, es el mismo Dios, que ha obrado para que aquella voluntad se deje a merced de la suya. Lo anterior concuerda con el modo en que Alcaraz defiende en su proceso la verdad asignada al convencimiento de que el amor de Dios está en el ánimo de aquel a quien se otorga, y que quien en tal estado se halla no puede equivocarse. No cabe apelar a la potencia o a la elección de la voluntad primera que consigue aniquilarse para someterse a Aquel, si no es que Dios la elige previamente y para no actuar por sí misma.

El carácter místico de la fe, como vértice último y noción que permite clarificar la prelación que nos ocupa, entre las nociones de libre albedrío y de amor divino, se halla de continuo en la elección de los pasajes de Pablo que Alcaraz prefiere argüir para enfrentarse a los interrogatorios que conforman su proceso. Refiriéndose al texto latino de Rom 10, 17, *fides ex auditu*, enfatiza Alcaraz que el significado del pasaje no es del de *fee por el oydo*, sino el de *fee al oydo*, y así, el oído se abriría a la palabra por medio del Espíritu. En la primera carta a los inquisidores, de 22 de junio de 1524, cita Alcaraz Cor 2: 10-16 y Mat 11, 25-26, para vindicar esta prelación de la fe, que responde a designios divinos que el juicio humano no puede comprender. el Padre de las Lumbres ilumina con su espíritu, también a los niños y a los simples, de acuerdo con Mat 11: 25-26.

Así, es el propio Dios quien nos insufla su amor para que podamos juzgar, y Él es el que se encarga de librarnos de cualquier interpretación que no dé testimonio del Espíritu. Una interpretación enraizada en la propia lectura de la Biblia, de modo que no deberíamos recurrir a otros textos para alcanzar a saber lo que en ella se nos revela. La ciencia humana y el espíritu de Dios son antagónicos, es tiempo malgastado intentar aprehender el sentido de la Palabra en libros doctrinales. Uno de los cargos principales contra Alcaraz es que declaraba poseer el Espíritu para comprender la Sagrada Escritura, que él comprendía las cosas por gracia del Espíritu Santo y que le había sido concedida una maravillosa comprensión de las Sagradas Escrituras, por gracia de Dios.

En la segunda carta a los Inquisidores (31 de Octubre de 1524), Alcaraz escribe que “sabemos que este mundo peresce y que se hallarán burlados los que en el estan sy no lo dexan con tiempo y digo que para lo dexar es menester conoçerle y que sy a la lumbré de la fee, que con sola la vista de la razón humana nunca se conoscerá bien, ny tiene fuerça la razon para nos hazer renunciallê por dios syno sola la gracia que de parte dese mismo dios nos es dada”.

La fe es la que nos permite recibir el amor de Dios, y abandonarnos, no la voluntad o el albedrío libre, y aquella nos es dada sin nosotros perseverar o merecerlo. La doctrina del amor de Dios es la proclamación de que Dios descende a lo ínfimo, y es este amor el que cuenta. El hombre es su pecado queda a merced y en el amor de Dios, porque, como se lee en Rom 9, 16, también citado por Alcaraz: “no es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia”.

Algunos de los artículos del edicto, que apelan al dejamiento, podrían incluso explicar la consideración de la voluntad en Cazalla, que no parece ser poder activo, en el 10 décimo se

lee que “el que estaba en este dejamiento no tiene que dar cuenta a Dios de su alma ni de nada. Y que no hagan nada, sino que lo dejen a Dios, porque si [aquí] algo quisiesen obrar, se hacen incapaces de las obras de este amor a quien se han sujetado”. Un amor, pues, que obliga, y que parece rechazar que del libre albedrío pueda proceder obra buena o superior a aquel dejar actuar a Dios en uno mismo, a través del amor. No se trata de obrar, como destaca el artículo 12: “que estando en el dejamiento no habían de obrar, porque no pusiesen obstáculo a lo que Dios quisiese obrar” (Beltrán de Heredia, 112). El 34 redonda en la consideración que nos importa:

que tenia sospecha que tenía el amor de Dios en ellos mismos por el mismo Dios. Que hacían burla de quien amaba por méritos o decían, por más merecer hago esto o lo otro, teniendo ellos por cierto que quien estuviera en lo que ellos estaban, tuviera todo mérito. (116)

La calificación replica que

afirmar que no hay desigualdad de merecimientos es herejía; y negar el hábito de caridad infusa es contra la común doctrina de los teólogos; y por semejante decir que alguno puede venir a tan gran perfección que no pueda más merecer, es proposición condenada por la Iglesia, remitiendo a la reprobación de los begardos. (116)

En efecto, el hábito de caridad infusa habría de ser infundido por el espíritu santo, que desaparece como mediador si se realiza la identificación entre el amor de Dios en el hombre y Dios que se postula en el artículo. Además, el propósito del hábito de caridad es obrar, y las obras son despreciadas por esta misma consideración del amor como lo que salva. En lo relativo a Cazalla, este escribe que: “El amor de Dios alumbrá y esclarece la voluntad y entendimiento para que se conozca el hombre a sí mismo todo, de dentro y de fuera, y a su Dios, en el grado que le es otorgado, y a todas las otras criaturas” (129). La virtud de la caridad infusa, al igual que las otras, distintas de la gracia santificante, la alcanzamos por medio del espíritu santo que nos ha sido dado, y se infunde en nuestros corazones, y es de por sí un hábito de una naturaleza, esencia, y especie superior a las del hábito de la caridad natural –que también pueden adquirir los infieles- en virtud de sus fuerzas naturales tras conocer a Dios por la luz natural de la razón. El concurso de este hábito, según la Iglesia, produce un acto de dilección de una especie distinta y superior a la especie del acto que producen nuestras fuerzas naturales solas. En consecuencia, considerada en sí misma y según uno y el mismo concepto, la bondad divina se ama de distinta manera: por ello, se le aplica un concepto de dilectabilidad en relación a nuestras fuerzas naturales solas y otro en la medida en que, junto con ellas, influye el hábito de la virtud teologal de la caridad infusa.

Según hemos visto, en Cazalla afirmar que Dios necesita del amor humano sería atribuirle imperfección, en tanto que no poseería en sí todos los bienes. Sin embargo, el amor humano le satisface, y lo quiere y demanda. Se impone al entendimiento discernir las razones por las cuales este amor humano le satisface, y que Dios quiera que se le dé sin que le sirva en algo recibirlo, y además, que quiera sin que aquello que quiere represente un deseo de algo que no tiene.

Dios ama igual a todas sus criaturas en cuanto son imagen suya, en mayor o menor medida. En las palabras del maestro: “tu hacedor con igual misericordia reparte a todos sus beneficios proveyendo que el sol se comunique a los justos y no justos y que llueva sobre buenos y malos sin diferencia, así, pues, tú, con igual piedad socorre a todos, y mirando que son cada uno imagen de Dios e hijos de un mismo padre contigo, reparte de buena gana lo que tuvieses con todos.

Condiciones del amor del hombre hacia Dios, en *Lumbre del alma*

En la segunda parte de la obra se trata de las condiciones y propiedades del amor, que el discípulo recuerda que el maestro había dicho que (p. 119) “es todo nuestro bien y nuestro único y muy precioso tesoro, porque los otros bienes así los de fortuna como los naturales del cuerpo, ni son verdaderos bienes, ni son nuestros propios”. A lo que el maestro replica que “no teniendo cosa propia sino el amor, claro es que si aquél es malo, todo lo que tenemos es malo, y si bueno, todo lo que poseemos es bueno, ca sólo el amor nos hace buenos o malos.” (119) Pero nos interesa el cap. II, en el que se describen nueve propiedades del amor: “la primera es que tiene propiedad de unir y trabar, convertir y transformar al amante en el amado o en la cosa amada.” (121) Así pues, la transformación del hombre en Dios a través del amor es propiedad de este mismo amor.

La segunda condición es

que el amor, de su propia naturaleza, es don libre que de su misma gana se da y que no puede ser forzado a se dar o a se quitar, él no queriendo. Y porque las cosas que damos no pasan en verdadera posesión de aquellos a quien las damos, sino son propias nuestras y en nuestro libre poder, de aquí se sigue que el amor, como sea libre y propio bien del amante, que dándole él, luego pasa en verdadera posesión del amado a quien lo da. E por ende, poder libre y entero señorío tiene la cosa amada en el amor que de voluntad de su amante le es dado. (121)

La tercera es que

donde quiera que el amor va, lleva consigo la voluntad del amante: y porque la voluntad es todo el hombre, por consiguiente, decimos que se lleva consigo a todo el hombre. Y por ende, cuando alguno da a otro su amor, a sí mismo todo entero se da, y por la primera propiedad o condición del amor se traspasa en aquel a quien se dio. (121)

Así, pues, Dios, amando al hombre, se traspasa en aquel, pues se da a sí mismo en su amor. Una transformación –transformamiento, en el texto-, según la cuarta propiedad, “no es violento, ni forzado, ni penoso, ni trabajoso, mas voluntario, libre y dulce y muy delectable. Y de aquí es, que la voluntad que así por amor se junta con la cosa amada, no puede ser por alguna violencia apartada de ella, salvo por su libre querer” (122).

La quinta propiedad “es que el mismo amor siempre queda libre, aunque traspase la voluntad en la cosa amada. En así mesmo, la voluntad siempre queda voluntad y en su libre poder y querer, aunque por el amor sea transformada en el que ama.” (123)

La sexta es que cual es la cosa amada, tal se hace el amor, y cual es el amor, tal es la voluntad de donde nasce. De donde se sigue que la cosa primero y principalmente amada da nombre, naturaleza y forma a la voluntad que ama; y de aquí se concluye que si la voluntad primero ama a tierra, tierra se hace, e si cosas mortales ama, mortal y humana voluntad... e si ángeles ama, angelica es; y si a Dios primero ama, divina es. De donde se manifiesta una gran dignidad del hombre y es que por el amor se puede transformar y mudar cualquier cosa que quisiere más alta o más baja que él”. Según la séptima, “de su naturaleza y propiedad el amor siempre se lavanta a amar y querer cosas más altas y más excelentes que la voluntad de donde nasce...E así nuestra voluntad.” (123) es obligada a amar cosas más nobles y más excelentes que ella porque se pueda traspasar y convertir en ellas, pues solamente le cuesta el quererlo. E porque sobre la voluntad del hombre ninguna cosa hay más excelente sino Dios solo, de aquí es que es obligado, si quiere seguir su propia naturaleza, a primero y

principalmente amar a Dios y a quererse, por este amor, hacer una misma cosa con él conforma a aquello del Apóstol que dice: El que por amor se llega a Dios, un espíritu se hace con él [...] Así, la voluntad por muy justa razón se debe alzar sobre sí misma a amar y querer a Dios y transformarse en el por amor, pues es sumo, eterno y nobilísimo bien, y fuera del cual el alma no se puede mejorar amando todo lo creado, ni poseyéndolo” (123).

Concluye en la octava propiedad que, siendo el amor cosa tan noble, libre, y poderosa,

que muda la voluntad en la cosa amada, poniéndola debajo del impero y mando de aquélla, es cosa digna y fea, por cierto, que algo que sea más bajo o menos que la voluntad tan excelente, tengo imperio o señorío sobre ella y la posea. Y porque nuestro amor es espiritual y tal cual es la voluntad de donde nasce, por esto todas las cosas corporales, no son dignas de él ni le merescen, pues por ser espiritual es muy mayor que todas ellas. (123)

Más adelante:

Debes saber que amar su propia voluntad con primero amor, a sólo Dios pertenesce y ninguno otro lo debe hacer. De donde se sigue que, cuando la humana voluntad a sí misma primero ama, roba a Dios y atribuye a sí misma lo que sólo Dios poseer debe y es propio suyo y no otro. E hácese Dios, cuanto en sí es, dándose el tal hombre a sí mismo las alabanzas, honras, amor y gloria, lo cual es de solo Dios [...] Y así de esta manera se hace capital enemigo de Dios y muy desemejante a él porque injustamente se atribuye a sí mismo las cosas que son justamente de Dios, ca cual es su amor, tal es el que ama. (129)

El libre albedrío en *Lumbre del alma*

En su trabajo de 2018, Castro realiza un examen de la concepción del libre albedrío en el texto de Cazalla, y recuerda que los oficios de esta capacidad se describen en el cap III de la parte primera, y consisten en entender las palabras, discernir entre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, y el tercero es escoger lo bueno y provechoso y desechar lo malo y dañoso.

Las obras del entendimiento que el discípulo llama racionación o consultación, de la cual procede todo saber y todo bien y mal obrar” (64) es fin de todo lo demás, y nos lleva a llegar a comprender que “todo lo que hace perfecta nuestra ánima habemos de escoger y seguir trabajando por la alcanzar, pues las virtudes la hacen perfecta y a Dios más semejante. Luego debemos escoger las virtudes y trabajar con perseverancia por las haber” (64). No cabe pretender coligar más la buena elección con el racionio, de modo que, a diferencia de la suspensión pretendida por los alumbrados, por lo cual la voluntad se abstiene incluso de pensar, Juan expone una doctrina del albedrío por la que hacer depender la bondad de la elección de las capacidades humanas. Prosigue Juan ensalzando el libre arbitrio como “la mejor cosa que Dios ha dado al hombre” (66) de tal modo que si este no aprovechara dicha facultad “pervertiría el orden del universo, y sería de más baja condición que las otras criaturas a él subjectas y por él hechas y de tanta ingratitud, que mereciera que todas las criaturas se rebelasen contra él y le negasen el servicio que naturalmente le deben” (66). Así, (cap VI) “el hombre por las excelencias del libre albedrio, que tiene, obra libre y discretamente, es señor de sus obras, sabe que las hace, cómo y por qué las hace, obra cuando quiere y cesa de obrar cuando le place. E por ende, sus obras son libres y nobles, las más excelentes que todas las criaturas juntas del universo sensible en que [...] obrar pueden. Son suyas propias y al mismo, con mucha verdad, imputables [...] Por las cuales se le debe, y recibirá premio, si son buenas y bien hechas, o pena, si son malas o mal hechas” (71). Este mismo libre albedrío demuestra, según Juan, que es necesaria “que tenga el hombre otro algún

superior que le puede pagar o punir según sus méritos o deméritos” (72-73), y por lo tanto, el discípulo concluye: “Claro veo que del libre alvedrío se sigue que hay Dios, y este es buen argumento. El hombre puede pecar, luego hay Dios castigador. El hombre puede bien obrar, luego hay Dios premiador” (73). Le interesa a Juan demostrar que la remuneración que Dios ha de hacer al hombre por sus obrar habrá de ser espiritual y eterna, porque, según se lee en el cap. IX, “el libre alvedrío del hombre es inmortal” (83) puesto que después de la muerte la culpa y la pena perduran, y porque el libre albedrío y el mal en la cual está “es una misma cosa e substancia” (83). De nuevo, el vínculo que se produce aquí con el amor de Dios es a través del conocimiento, que solo atañe a la criatura humana, la expone el maestro en diversas consideraciones, la primera “es que el hombre sólo conoce tener lo que tiene él mismo y lo que todas las otras criaturas tienen la segunda que conoce que no de sí mismo tiene lo que tiene él y las otras criaturas. El conoce que ni de sí mismo ni del mismo hombre rescibieron ellas mas de otro muy mayor señor que él y ellas lo rescibieron. La tercera es que el hombre puede inquirir si queriendo hallar y conocer a aquel del cual él y todas las criaturas rescibieron todo lo que tienen. La cuarta es que a aquel a quien y a conocido le puede tener y para siempre poseer y con inseparable amor goza de él” (84). Esto es así porque conoce su dignidad y excelencia y entiende lo que le ha amado su criador, como ya referíamos. De nuevo es a través del conocimiento de su dignidad como criatura y de la de las demás, y de cómo todas dependen, en lo que tienen, de Dios, comprende también lo mucho que Dios lo ama, y de esto se alegra y goza, y ama en consecuencia al creador.

Dos razones entendemos que llevaron a Juan a escribir *Lumbre del alma*. El presagio o los prolegómenos de un proceso que se llevaría a cabo contra él debió hacerle pensar que había de alejarse de las doctrinas consideradas heréticas que se habían propalado –acaso con él como uno de sus principales adalides- en la atmósfera de los tiempos, y que de algún modo contenían *in nuce* lo que los alumbrados pensaban acerca de la suspensión de la voluntad, y su sujeción a la divina. Tal como Castro lo expresa: La insistencia de Juan de Cazalla en el libre albedrío no podía ser casual justo en ese año de 1528, cuando Lutero ya había contestado el ataque de Erasmo en *De libero arbitrio*” (2017, 27), en el que el de Rotterdam replicaba al *De servo arbitrio* que el reformador había dado a conocer dos años antes. Se alejaba, en efecto, de las sospechas de negar la libertad del arbitrio que –como hemos referido- caerían luego sobre su propia hermana en el proceso al que fue sometida. Pero también la estricta afirmación de que es por el conocimiento por lo que se llega a alcanzar la comprensión de que debe amarse a Dios se opone categóricamente a la propensión de los alumbrados a rechazar todo conocimiento como posible acercamiento a Él y a su amor. El énfasis en estas dos tesis se halla por igual en *Viola Animae* de Dorland y, expresada de otro modo, también en Sibiuda, quien introdujo en su obra la percepción de la dignidad del hombre por su capacidad de elección, y de la razón como instrumento para leer el libro de Dios que es el mundo, en el que “cada criatura no es sino una letra escrita por el dedo de Dios.” (68)

Obras citadas

- Andrés Martín, Melquíades. *Nueva visión de los “alumbrados” de 1525*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1973.
- Andrés Martín, Melquíades. *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975.
- Asensio, Eugenio. “El erasmismo y las corrientes espirituales afines”. *Revista de filología española* 36 (1952): 31-99.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia spiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Beltrán, Miquel. “Mística del abandon en los primeros alumbrados”. *Dossier thématique: La fabrique de l’hérésie. L’hérétique et ses représentations à l’époque moderne: Espagne, Portugal, Amérique (XVIe-XVIIe s.)*. Michel Boeglin coord. *Cahiers d’études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL* 4. http://cecil-univ.eu/CS_4.
- Beltrán de Heredia, Vicente. “El Edicto contra los alumbrados del reino de Toledo”. *Revista Española de Teología* 10 (): 105-130.
- Castro Sánchez, Álvaro. “El espacio del miedo. La filosofía de los alumbrados y el proceso de María de Cazalla.” En A. Castro Sánchez (coord.) *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*. Córdoba, Universidad de Córdoba, 2010. 177-214.
- . “Construcción del discurso místico y plebeyización de la santidad en *Lumbre del alma* de Juan de Cazalla”, *Cahiers d’Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines (Cecil)*, 3, <https://cecil-univ.eu/alvaro-2/>, 2017, consultado el 23/6/2018.
- . “Los alumbrados del reino de Toledo. Religiosidad interior y recepción de la Reforma en Juan y María de Cazalla”. En Boeglin, M., Terricabras, Ignasi Fernández, y Kahn, David (dir.). *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*. Madrid: Collection de La casa de Velázquez, 2018. 165-179
- Cazalla, Juan de. *Lumbre del alma*. Edición de Martínez de Pujanda. Madrid: Fundación Univesitaria Española, 1974.
- Clark, Gordon R. *The Word “Hesed” in the Hebrew Bible*. London : Bloomsbury Publishing, 2015.
- Dorlandus, Petrus. *Viola animae, sive De Natura hominis*. Toledo: Pedro Hagenbach, 1500.
- Fernández López, Sergio. “Del dicho al escrito. La autocensura en alumbrados de origen converso”. *eHumanista/Conversos* 6 (2018): 128-143.
- Foley, Augusta. “El alumbradismo y sus posibles orígenes”. *Asociación Internacional de Hispanistas, Actas VIII*, 1983. 527-532.
- Garbay-Velázquez, Estelle. “Dos alegatos místicos a favor del «no pensar nada»: el *Tercer Abecedario espiritual* (1527) y *La Ley de amor* (1530) de Francisco de Osuna.” *Cahiers d’Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines (Cecil)* 3 (2017).
- Giordano, Maria Laura. “Nel nome di Paolo: umanesimo biblico e risonanze converse in Isabel de la Cruz e María de Cazalla (1512-1534)”. En M. L. Giordano y A. Valero, eds. *Donne e Bibbia nella crisi dell’Europa cattolica (secoli XVI-XVII)*. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2004a. 49-70.
- . *Apologetas de la fe. Élités conversas entre Inquisición y Patronazgo en España (Siglos XV y XVI)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004b.
- Hamilton, Alastair. *Proceso de Rodrigo de Vivar*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979.
- . *Heresy and Mysticism in Sixteenth Century Spain: Los alumbrados*. Cambridge: James Clarke & Co. 1992.

- . "The *Alumbrados: Dejamiento* and its Practitioners". En H. Kallendorg ed. *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Leiden/Boston: Brill, 2010. 103-126.
- Montemayor, Diego de. *Diálogo espiritual*. Edición y notas de Maria Dolores Esteva de Llobet. Kassel: Reichenberger, 1998.
- Olivari, Michelle. "La spiritualità spagnola nel primo trentennio del Cinquecento". *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 29 (1993): 175-233.
- Ortega Costa de Emmart, Milagros. "Las proposiciones del edicto de los alumbrados. Autores y calificadores". *Cuadernos de investigación histórica* 1 (1977): 23-36.
- Ortega Costa, Milagros. *El proceso inquisitorial contra María de Cazalla*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1977.
- Pastore, Stefania. *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Pérez-Herranz, Fernando Miguel. *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico-hispano (siglos XV-XVII)*. Madrid: Editorial Verbum, 2016.
- Redondo, Augustin. "Luther e l'Espagne de 1520 à 1526". *Mélanges de la Casa de Velázquez* 1 (1965): 109-165.
- Sabunde, Ramón. *Theologia naturales, seve Liber creaturarum*. Estrasburgo: Martin Flach, 1496.
- Sabunde, Ramón. *Violeta del ánima; que es suma de la theologia natural a manera d[e] dialogo, que tracta del hombre*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1549.
- Sakenfeld, Katharine Doob. *The Meaning of Heseb in the Hebrew Bible. A New Inquiry*. Missouri: Missouri Scholars Press, 1977.
- . *Faithfulness in Action. Loyalty in Biblical Perspective*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Santiago-Otero, Horacio "En torno a los alumbrados del reino de Toledo". *Salmanticensis* 2 (1955): 614-654.
- Sánchez-Blanco, Francisco. "Ambivalencia de las referencias a San Agustín en la reprobación a los alumbrados por Juan Francisco de Villaba". *Criticón* 118 (2013): 113-135.
- Santonja, Pedro. "Las doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes". *Dicenda. Cuadernos de filología hispánica* 18 (2000): 353-392.
- Selke de Sánchez Barbudo, Angela. "Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz". *Bulletin Hispanique* 54 (1952): 125-152
- . *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968.
- Serrano y Sanz, M. "Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI". *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 7 (1903): 1-6, 123-139.
- Sibiuda, Ramón. *Tratado del amor de las criaturas. Libro Tercero del Libro de las Criaturas*. Traducción, prólogo y notas de Ana Martínez Alarcón. Madrid: Tecnos, 1983.

La influencia de las minorías en el pensamiento y la obra de Cisneros

M^a Dolores Cabañas González
(Universidad de Alcalá)

Es comúnmente reconocido que el Cardenal Cisneros (1436-1517) constituye una de las personalidades más notables de la España de los Reyes Católicos y de la Historia de España en general: Confesor de Isabel la Católica, Provincial de su Orden Franciscana, Arzobispo de Toledo y Primado de las Españas, lo que conllevaba ser Canciller Mayor del Reino de Castilla, Cardenal e Inquisidor General, Regente de la Monarquía Católica.

Tampoco cabe duda que su nombre está ligado a la realización de importantes empresas de alcance nacional llevadas a término con enorme eficacia: como religioso, es el instrumento de reforma de la Iglesia emprendida por los Reyes Católicos un cuarto de siglo antes que Lutero; como estadista, consigue salvar las dos primeras y más graves crisis políticas del Estado moderno a raíz de la muerte de sus creadores Isabel y Fernando; como mecenas de la Cultura, es el fundador de la Universidad de Alcalá y editor de la Biblia Políglota Complutense, el monumento humanístico más destacado de su tiempo.

Con motivo del V Centenario de la muerte del Cardenal Cisneros en el año 2017 son muchas las instituciones que han organizado actividades conmemorativas como homenaje a su figura, especialmente la Universidad de Alcalá, que me han permitido adquirir un mayor conocimiento de Cisneros y entender mejor muchas de sus decisiones.³³ Quiero destacar la ayuda y colaboración del profesor Joseph Pérez desde el año 2014 en la elaboración de los textos que aparecieron en las diferentes Exposiciones, así como su participación en los catálogos publicados.

La historiografía ha ensalzado en muchas ocasiones su personalidad y la ha denostado también en muchas otras. Los juicios negativos que, en muchas ocasiones, se han hecho de su obra, se deben a que se le ha juzgado con mentalidad del siglo XX o XXI y no se le ha situado en el contexto histórico de finales del siglo XV y principios del XVI, sin tener en cuenta que, para entender las acciones de gobierno de Cisneros, había que situarlas en el mundo religioso e ideológico de aquel tiempo.

Esos juicios negativos se centran fundamentalmente en su actuación en relación con las minorías. Su figura se ha comparado habitualmente con la de otro gran prelado: Hernando de Talavera, considerado “el bueno” y el tolerante con las minorías. Los biógrafos de ambos destacan dos personalidades muy diferentes (Iannuzzi 424-425), pero lo cierto es que los dos contribuyeron de forma complementaria a definir un programa político encarnado por los Reyes, de una notoria entidad mesiánica, y los dos sirvieron a esa Monarquía Hispánica desde posiciones y métodos diferentes. Ambos personajes fueron consejeros de la conciencia de la reina, predicadores, reformadores y hombres de Estado (Contreras 18).

³³ Por cuestiones de espacio, mencionaré sólo las actividades que yo he dirigido y las Exposiciones de las que yo he sido comisaria: Exposición “El Sueño de Cisneros. V Centenario de la edición de la Biblia Políglota Complutense (Universidad de Alcalá, 2014); Exposición “Cisneros: de Gonzalo a Francisco” (Diputación de Guadalajara, Obispado de Sigüenza y UAH, 2017); Exposición conmemorativa del V Centenario de la muerte de Cisneros “Cisneros: hombre de Iglesia, hombre de Estado. Una página de la Historia de España.” (UAH y Acción Cultural Española, 2017); Coloquio “Cisneros a debate: entre tradición y modernidad.” (UAH, 2017); Jornadas “Cisneros y Sigüenza” (actividad de la VI Edición del Programa Sigüenza Universitaria, UAH, Diputación Guadalajara y Ayto. Sigüenza, 2017); Jornadas de Estudios Seguntinos sobre Cisneros (UAH y Centro de Estudios Seguntinos, 2017); Ciclo de Conferencias “Cisneros 1517-2017” (Institución de Estudios Complutenses y UAH, 2017); Ciclo de Conferencias “Quinto Centenario de la Muerte del Cardenal Cisneros.”, en el que las intervenciones de los conferenciantes pueden verse en la web de la institución (Casa de América, 2017); III Simposio Internacional de Arte y Arquitectura Universitarias Patrimonio Mundial: “El Cardenal Cisneros, mecenas de las Artes. Su legado patrimonial” (Universidad de Alcalá, 2017).

Creo que la acción de Cisneros en relación a las minorías no se ha estudiado suficientemente, quizás por la escasez de fuentes sobre este tema, y de ahí el acertado trabajo realizado por el grupo de investigación “Groupe Européen les Minorités dans l’Espagne Médiévale et Moderne Centre d’Études Hispanique d’Amiens (CEHA)” y la oportuna celebración de este Coloquio titulado “Jiménez de Cisneros, sus ideas y obras: Las minorías en España y América (siglos XV-XVII). Aunque no soy especialista en el tema de las minorías, considero que Cisneros tuvo una especial simpatía hacia los judíos frente a los musulmanes. Sería importante que en este Encuentro pudiéramos llegar a algunas conclusiones sobre este tema.

Mi participación en el mismo se va a centrar en las relaciones de Cisneros con la minoría judía o, más bien, en la influencia de los judíos en Cisneros.

1. El personaje.

El itinerario biográfico de Gonzalo Jiménez de Cisneros se desarrolla entre 1436, posible fecha de su nacimiento en Torrelaguna, y 1517, año de su muerte en Roa.

Para entender la figura de Cisneros hay que tener en cuenta, como para cualquier otro personaje, la coyuntura histórica en la que vivió. Pero me interesa resaltar un hecho que ya han destacado otros autores y que cada vez considero más importante: su trayectoria biográfica es un reflejo de la coyuntura histórica que le tocó vivir, en el periodo de transición entre la Edad Media y la Moderna, época caracterizada por profundos cambios políticos, culturales y de mentalidad de la sociedad europea y que en España coincide con el reinado de los Reyes Católicos, en cuyo círculo de colaboradores más activos se integró (Escandell 34-35).

Es una época de contrastes. Es el tiempo de la aparición de nuevas corrientes intelectuales de carácter laico, de la construcción del Estado Moderno, del Renacimiento, de los avances científicos, de los descubrimientos geográficos que abren nuevas perspectivas a la Cristiandad al otro lado del Atlántico. Pero es también el tiempo de los movimientos de renovación espiritual y religiosa, de regeneración de la Iglesia, de la Reforma, que brota de las nuevas condiciones históricas que se suceden en el “otoño de la Edad Media”, y que se caracterizan por estar marcadas por el signo de la crisis económica, política, moral y religiosa (Cabañas 2010a, XVI-XVII).

Son años críticos para toda la Cristiandad. Los conflictos políticos, el hambre, la peste, la división de la Iglesia y el avance del turco hacen que muchos miedos atenacen a los creyentes, que buscan y necesitan un consuelo (Alvar 32). Estos miedos, generados por las calamidades desde 1348, han sido analizados de forma magistral por Jean Delumeau (Delumeau 37-41), quien nos describe la reacción de la Iglesia y el Estado, estrechamente vinculado a ella, cuando se sintieron amenazados por la respuesta de la sociedad.

Las inquietudes religiosas obligaron a revisar el ordenamiento tradicional: cada día se hacía más evidente que la Iglesia Católica y su misma cabeza, Roma, necesitaban una seria reforma; las gentes ya no se satisfacían con una religión rutinaria y formalista y anhelaban encontrar formas de espiritualidad acordes con sus exigencias (Alvar 32). Los creyentes reaccionaron buscando nuevas respuestas, desde la ortodoxia en algunos casos y desde la heterodoxia en otros (Fernández Conde 291-305). Era, por lo tanto, imprescindible poner orden dentro de la Iglesia (Pérez 209). Había que controlar la heterodoxia.

En la Península Ibérica los conflictos civiles y la última fase de la Reconquista contribuyeron a esta situación de desasosiego en el que la muerte está omnipresente.

El escenario en el que se desarrollaron los sucesos claves que marcarían la biografía del bachiller Gonzalo fue el de los convulsos reinados de Juan II (1406-1454), Enrique IV (1454-1474) y los Reyes Católicos (1474-1516), caracterizados por las fuertes tensiones entre nobleza y monarquía que abocaron a enfrentamientos civiles y luchas de bandos nobiliarios

que se prolongaron hasta que Isabel se afirmó en el trono de Castilla, junto con su marido Fernando II de Aragón, una vez que, tras su proclamación en 1474, derrotaron tanto a la oposición interna como al rey de Portugal, que defendían como sucesora de Enrique IV a su discutida hija doña Juana. Empieza entonces una era de paz y prosperidad para Castilla³⁴ (Val 1974). A Cisneros le tocó vivir en esta época de tránsito que marcó gran parte de sus decisiones, como las relativas a las minorías. Y fue uno de esos personajes que no sólo supo dar respuestas a los miedos que vivía la Cristiandad castellana, sino que también ocupó un primer plano de las decisiones políticas que configuraron esa coyuntura histórica.

La personalidad histórica del Cardenal ha suscitado una amplia bibliografía; una personalidad que tiene muchas luces y muchas sombras, y sobre la que todavía quedan muchos aspectos por descubrir.

Cisneros dejó pocos escritos pero contamos con la descripción detallada de su vida en las biografías de su secretario, el seguntino Juan de Vallejo, *Memorial de la vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros*, escrita a partir de 1517, la inmediatamente posterior de Álvaro Gómez de Castro, Catedrático de Griego de la Universidad de Alcalá, *De Rebus Gestis...* de 1569, redactada a petición de la propia Universidad, y la del franciscano Pedro Aranda de Quintanilla y Mendoza, *Archetipo de virtudes, espejo de preladados...* en 1653, que es un sumario de la vida, virtudes, santidad y milagros de Cisneros basado en interesantes fuentes documentales y presentado en Roma para su beatificación.

Interesantes datos ofrecen también los cronistas de principios del siglo XVI, así como las Cartas del propio Cardenal dirigidas a diferentes personalidades publicadas por Pascual de Gayangos y Vicente de la Fuente (Gayangos y De la Fuente). Sobre la base de estas biografías completadas con datos de otras fuentes documentales, José García Oro publicó en el año 1992 una magnífica monografía sobre la figura del Cardenal, actualizada, posteriormente, por el profesor Joseph Pérez en el año 2014.

Una gran parte de los documentos relativos a Cisneros, custodiados en la sección de Universidades del Archivo Histórico Nacional, estaban repartidos en diferentes series y colecciones bajo las denominaciones “Documentos varios y antiguos”, “Manuscritos de Cisneros”, “Colección Cisneros” y “Colección Madrid-Alcalá”, y han sido inventariados y descritos, entre los años 2007 y 2017, por el Centro Internacional de Estudios Históricos Cisneros de la Universidad de Alcalá, en colaboración con la Subdirección General de Archivos del Ministerio de Cultura. Gran parte de esa documentación está ya disponible en PARES (Portal de Archivos Españoles) y recogida en la Base de Datos del Archivo Virtual Cisneros de la Universidad de Alcalá (Cabañas 2019). El estudio de este fondo documental enriquecerá la información que tenemos sobre la personalidad y actuaciones del Cardenal.

Podemos señalar dos periodos muy definidos en la biografía de Cisneros: el primero sería el de la formación y acumulación de experiencias, que abarcaría hasta 1492, fecha en la que entra oficialmente en la HISTORIA; el segundo, a partir de esa fecha, es cuando pasa a la acción y pone en práctica su ideario.

Tenemos muy pocas noticias de su vida con anterioridad a 1492, por lo tanto, los primeros sesenta años de su existencia aparecen en penumbra. El contexto histórico de ese periodo, su formación como jurista y su condición de eclesiástico, su paso por Uceda, su estancia en Sigüenza de la mano de Pedro González de Mendoza y su ingreso como simple fraile en la orden franciscana, condicionarán todas sus acciones futuras. Es en esa primera etapa más desconocida, cuando Cisneros convive y aprende de la minoría judía.

Considero que la acción de Cisneros como hombre de Iglesia y hombre de Estado, con proyección nacional e internacional, fue posible gracias a las experiencias y conocimientos

³⁴ Este periodo ha sido magistralmente estudiado por Val Valdivieso, María Isabel del. *Isabel la Católica, princesa (1468-1474)*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1974.

adquiridos a nivel local en esa primera etapa, tanto en la provincia de Guadalajara como en Alcalá de Henares.

Todos estos aspectos, sobre los que hablé en la ponencia del Simposio que ahora se publica, se habían mostrado visualmente en la Exposición “Cisneros: de Gonzalo a Francisco” organizada en Sigüenza³⁵.

2. La formación.

Gonzalo Jiménez descende de una familia hidalga de la villa palentina de Cisneros que se trasladó al arzobispado de Toledo a comienzos de la década de 1430, concretamente a Torrelaguna, donde Gonzalo nació hacia 1436. Allí sus parientes se dedicaron a los negocios de explotación de vino, al hospedaje y a los oficios municipales (García Oro 1992-1993, I, 12-16). Esto le familiarizó desde pequeño con la aljama judía del lugar.

Comenzó sus estudios en Roa, al lado de su tío clérigo, los continuó en Alcalá de Henares, a donde sus padres le enviaron para seguir las enseñanzas de gramática de los prestigiosos maestros de esta villa, seguramente en el “Estudio Viejo”, anejo al Convento de los franciscanos.

[...] Sus padres, en efecto, dedicándolo desde su más tierna infancia a la vida eclesiástica, lo educaron honesta y santamente. Aprendidos en casa los primeros rudimentos de las letras, lo enviaron a Alcalá junto a los maestros de gramática, que ya en aquel tiempo gozaban de notable prestigio. (Gómez de Castro 31)

Desde esta primera estancia, la villa de Alcalá va a tener una importancia decisiva en Cisneros. Este núcleo se caracterizó, desde su fundación, por la alianza entre la Iglesia (arzobispos de Toledo) y la monarquía que materializaron en la villa de Alcalá los proyectos conjuntos, políticos, educativos, culturales que interesaban a las dos instituciones. Esta alianza explica el fomento de las actividades comerciales y artesanales, que implicaba la atracción de una numerosa población judía, cuyos derechos se recogen en el llamado *Fuero Viejo* de Jiménez de Rada, redactado a mediados del siglo XIII.

Y explica también la fundación del *Estudio General* por el rey Sancho IV en 1293, a petición del arzobispo Gonzalo García Gudiel (Archivo Histórico Nacional) (García Oro 1999, 40-43) (Aguadé 1999, 90-91). Se trata de un proyecto interesante tanto para la Monarquía como para la Iglesia, que consistía en dotar al arzobispado y al reino de Toledo de un centro para la formación del personal destinado a la administración del mismo bajo el directo control de los arzobispos de Toledo con objeto de controlar los problemas de heterodoxia que crea en Castilla la asimilación del corpus aristotélico y la difusión del averroísmo (Aguadé y Cabañas 1994, 39-72), así como los derivados de la estrecha relación entre la población judía y cristiana en Alcalá. Desde entonces quedó patente ya la unión indisoluble que en un contexto de reforma y de lucha contra la heterodoxia y la herejía debía cumplirse entre la monarquía, el arzobispado de Toledo y la propia villa de Alcalá (Cabañas 1999, 23-29) (Cabañas 2016, 51-52).

A mediados del siglo XV se reproduce una situación parecida. Por un lado, el arzobispo de Toledo Alonso Carrillo de Acuña se sirve de la abundante población judía para aumentar la recaudación de rentas derivadas del comercio pero por otro crea en 1453 el

³⁵ A este periodo de la vida de Cisneros se ha dedicado la Exposición: “Cisneros: de Gonzalo a Francisco” (Sigüenza, 23 mayo - 10 diciembre 2017), organizada por la Universidad de Alcalá, la Diputación Provincial de Guadalajara y la Diócesis de Sigüenza-Guadalajara. Comisarios: M^a Dolores Cabañas González (Centro Internacional de Estudios Históricos Cisneros, Universidad de Alcalá), Plácido Ballesteros (Diputación Provincial de Guadalajara) y Miguel Ángel Ortega (Museo de Arte Antiguo de la Diócesis de Sigüenza-Guadalajara).

convento franciscano observante de Santa María de Jesús, con la autorización del papa Pío II en 1459 de dotación de tres cátedras de Artes y Teología para tres maestros o doctores que formasen a personas preparadas para rebatir a judíos y musulmanes (Meseguer 172-174).

Es verdad que la administración eclesiástica demandaba un nuevo funcionariado de alto nivel académico, los letrados, pero lo que realmente buscaba Alfonso de Carrillo era la alianza entre la comunidad de Santa María de Jesús y los estudios franciscanos, pues veía necesaria la presencia de una orden mendicante con una adecuada y controlada formación que se dedicara con tesón a la predicación para neutralizar la influencia de la numerosa población judía que trabajaba y convivía con los cristianos del lugar (Cabañas 2016, 53-54) (García Oro 1992, 44).

Esta actuación ambivalente en relación con los judíos y la convivencia entre judíos y cristianos fueron conocidas y vividas en primera persona por Cisneros mucho antes de ser arzobispo de Toledo y señor jurisdiccional de Alcalá.

Hacia 1450 el joven Gonzalo y futuro Cardenal inició sus estudios de Teología y Derecho en Salamanca, donde alcanzó el grado de Bachiller en Leyes en 1456, lo que le facultaba para desempeñar cargos administrativos, tanto civiles como eclesiásticos.

[...] y viendo sus nobles padres cómo deprendía tan bien, y su mucha nobleza y honestidad, y el grand zelo que tenía á las letras, y darse á toda virtud y al seruiçio de Dios, Nuestro Señor, procuraron de lo enviar á la vniuersidad de Salamanca, adonde en aquellos tiempos el bendito varón aprovechó tanto, que se hizo grand letrado y tomó grado de bachiller en Decretos [...]. (Vallejo 2)

En esa ciudad inició el segundo tramo de su carrera universitaria entre 1456 y 1459, bajo el probable magisterio de Hernando de Talavera, Pedro Martínez de Osma y Alonso Fernández de Madrigal, “el Tostado” (Iannuzzi 424-425). En Salamanca fue testigo de importantes acontecimientos y debates religiosos que marcaron su vida y allí obtuvo una formación intensa y completa: clásicos latinos, retórica, gramática, los textos jurídicos de Graciano, las *Decretales* de Gregorio IX y todos los Padres de la Iglesia: San Jerónimo y San Agustín principalmente (Escandell 125).

Se convierte en un letrado, especializado en Derecho Civil y Canónico, y como tal, pasa a formar parte del grupo social en ascenso que controlaba muchos resortes del poder gracias al apoyo de los Reyes Católicos (Pérez 103-104).

En Roma, a donde viaja en torno a 1460, se hace sacerdote y se especializa en la administración eclesiástica (Pérez 27).

Hay que destacar la doble condición de letrado y de eclesiástico de Cisneros. Como eclesiástico, representa a uno de los grupos de interés, el de los grandes prelados, que junto con el cuerpo político y el gobierno central constituyen uno de los tres agentes que ejercen su influencia en un Estado que, en el tránsito del siglo XV al XVI, todavía no es más que una estructura en proceso de formación.

Cisneros como letrado y eclesiástico aspiraba a promocionarse social y profesionalmente a través de un buen puesto en la administración eclesiástica. Esta aspiración fue la causa del enfrentamiento con el arzobispo de Toledo Alfonso Carrillo cuando obtuvo en 1471 el arciprestazgo de Uceda gracias a una carta expectativa del papa Paulo II de 1465 sin la conformidad del titular de la mitra toledana (Vallejo 3) (García Oro 1992-1993, I, 30-32).

Lo que nos interesa destacar de este episodio que es bien conocido y que acarrió el encarcelamiento de Cisneros en 1471, es que, según el biógrafo Gómez de Castro, no fue tan dramático como recogen otros autores (Gómez de Castro 34), ni el tiempo de reclusión fue tan largo como recogen otros. La revisión de la documentación del Archivo Catedralicio de Sigüenza realizada con motivo de la Exposición “Cisneros: de Gonzalo a Francisco”, nos

permite afirmar que Cisneros estuvo vinculado a la Diócesis de Sigüenza, al menos, desde 1477, y no desde 1480, lo que cambia la cronología dada por muchos de sus biógrafos para los años de prisión del Cardenal (Cabañas 2018, 23 y 24). La verdadera causa del conflicto fue la cercanía de Cisneros a Pedro González de Mendoza (García Oro 1992-1993, I, 31-33).

Cisneros sufrió en primera persona las consecuencias de las luchas entre bandos nobiliarios. Carrillo pertenecía al que, durante la Guerra de Sucesión entre 1475 y 1479, se opuso a Isabel. Su enemigo Pedro González de Mendoza, obispo de Sigüenza desde 1467 y cardenal desde 1472, apoyaba a la futura reina. Cisneros apostó por Mendoza contra Carrillo y acertó de lleno (Val y Valdeón 11-92).

El poderoso cardenal Mendoza, también obispo de Sigüenza, se convirtió desde entonces en el gran protector del bachiller Gonzalo Jiménez de Cisneros, que, a fines de 1476 o principios de 1477, permutó el cargo de Arcipreste de Uceda por el de Capellán Mayor de la Catedral de Sigüenza, villa que pertenecía a la jurisdicción del Obispo de la Diócesis.

[...] ovo la capellanía mayor de la yglesia cathedral de la santa yglesia de Sigüença; adonde fué algunos años capellán mayor, y governó su dignidad y ánimas que tuvo en cargo con tanta saviduría y prudencia y con tan grand exenplo de vida y virtudes [...] (Vallejo 3)

A partir de ese momento discurre la interesante y muy desconocida etapa de la vida de Cisneros en tierras alcarreñas que se prolongará hasta 1495 a la que, como ya he mencionado, se dedicó la Exposición “Cisneros: de Gonzalo a Francisco” (Cabañas 2018, 15-53). Es el periodo en que éste tuvo una estrecha relación con la población judía de la provincia de Guadalajara.

3. La estancia en Sigüenza.

La ciudad de Sigüenza será fundamental para Cisneros, pues las experiencias vividas allí conformarán su pensamiento y su personalidad. Tras la conquista de Sigüenza por el obispo electo Bernardo de Agén en el año 1123, Alfonso VII le concedió el señorío jurisdiccional de la villa (Blázquez 46-47). Pedro González de Mendoza como titular del señorío de la diócesis de Sigüenza desde 1467, era el señor jurisdiccional de la villa y, por lo tanto, de él dependían todos los asuntos relativos su gobierno y administración.

La historia del linaje de los Mendoza va unida a la historia de la provincia de Guadalajara, estudiada minuciosamente por Layna Serrano. La edición de las Fuentes Históricas de Guadalajara, conservadas en el Archivo Municipal de la ciudad y del Archivo General de Simancas, ha permitido conocer datos de enorme interés sobre la actuación de miembros de esta familia en aquella provincia, principalmente de Pedro González de Mendoza (1428-1495) que fue el quinto de los hijos del Marqués de Santillana y protagonista de importantes episodios políticos en la Castilla del siglo XV³⁶. Tras recibir una esmerada y

³⁶ No es posible hacer una relación exhaustiva de los documentos editados por la Universidad de Alcalá en colaboración con la Diputación de Guadalajara. Las introducciones históricas y la relación de temas que preceden a la transcripción de documentos de cada uno de los volúmenes, confirman la actividad de los miembros de la familia Mendoza en Guadalajara. 5 volúmenes de Fuentes Históricas de Guadalajara: López Villalba, José M. *Fuentes históricas de Guadalajara. Archivo Municipal de Guadalajara (II) (1436-1459)*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008; Luis López, Carmelo. *Fuentes históricas de Guadalajara. Archivo Municipal de Guadalajara (III) (1460-1473)*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2007; Luis López, Carmelo. *Fuentes históricas de Guadalajara. Archivo Municipal de Guadalajara (IV) (1474-1485)*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2009; Cabañas González, María Dolores. *Fuentes históricas de Guadalajara. Archivo Municipal de Guadalajara (V) (1486-1500)*. Guadalajara y Alcalá de Henares: Diputación Provincial de Guadalajara y Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2010b; Ríos de la Llave, Rita. *Fuentes*

completa educación humanística en el entorno familiar, completó sus estudios en la Universidad de Salamanca, posiblemente en el prestigioso Colegio de San Bartolomé, donde se formaron los más destacados letrados de la época (Vilches). No sólo fue el gran protector de Cisneros, sino también su gran maestro.

En Sigüenza Cisneros aprendió bajo la dependencia del cardenal Mendoza cómo se organiza una villa que depende del señorío eclesiástico, se familiarizó con el ambiente cultural alcarreño, conoció el modelo educativo colegial, empezó a interesarse por el estudio de las Sagradas Escrituras y realizó una intensa labor como jurista, primero como capellán mayor y luego como vicario y provisor. Allí también conoció las consecuencias de las crisis de subsistencia, la peste y los problemas derivados de la pobreza. Todas estas circunstancias marcarán la trayectoria vital del bachiller Gonzalo y condicionarán las líneas maestras de sus futuras actuaciones como “hombre de Iglesia” y “hombre de Estado” (Cabañas 2018, 24-26).

En Sigüenza también convivió y trabajó con la comunidad judía, pues a lo largo del siglo XV fue muy estrecha la vinculación y colaboración de los judíos con la nobleza alcarreña, y muy especialmente con la familia Mendoza, tanto en temas económicos, como en la administración de las localidades de su señorío. Fue frecuente que la gestión de los temas hacendísticos de los señoríos de los Mendoza, se encargaran a judíos con el cargo de *mayordomo* (Viñuales 137).

La presencia de judíos en aquella localidad está documentada desde el siglo XI en tiempo de dominio musulmán, y su importancia fue en aumento a partir de la conquista castellana de 1123, momento en que Alfonso VII concedió la jurisdicción sobre ellos al obispo seguntino (Minguella y Arnedo I, 349) En el Padrón de Huete de 1290 la villa de Sigüenza figura como una judería de tipo medio-alto, con una aportación en el repartimiento de pechos entre aljamas de 25.000 maravedíes por 1007 habitantes, cantidad sólo superada en la provincia de Guadalajara por Atienza, perteneciente también al obispado de Sigüenza, que con 1654 habitantes aportó 42.434 maravedíes, y por encima de la ciudad de Guadalajara que pagó 16.986 maravedíes por 662 habitantes y de Cifuentes, la tercera localidad de la diócesis seguntina, que con una población de 79 habitantes aportó 2029 maravedíes (Carrete Parrondo 121-140) (Viñuales 80).

Las poderosas juderías de la provincia de Guadalajara que pertenecían a los territorios diocesanos de Sigüenza y Toledo no se vieron tan afectadas por los *Programs* de 1391 como las de otros lugares geográficos. Muchas localidades en que estaban asentadas pertenecían a poderes tanto laicos como eclesiásticos que evitaron que sus comunidades judías sufriesen violencia, pues estaban integradas en la vida social y económica de los concejos. La protección del obispo de Sigüenza, del de Toledo y de la poderosa familia Mendoza, hizo que las juderías del territorio de Guadalajara vivieran un gran esplendor hasta la expulsión de sus miembros en 1492 según Viñuales (Viñuales 28-29).

En todo caso hay que matizar un poco esta afirmación, pues los repartimientos fiscales de la segunda mitad del siglo XV, especialmente desde 1484-85 se aprecian cambios importantes respecto a la situación de finales del siglo XIII: la población de las juderías enclavadas en el territorio de la diócesis de Sigüenza descende por el aumento de las conversiones (Castaño 2000, 116 y 301) o la emigración hacia otras aljamas, como la de Guadalajara en Castilla o la de Calatayud en Aragón. Es el caso de la propia villa de Sigüenza y de Atienza. Otras desaparecen por las conversiones masivas de sus miembros, como Cifuentes, Molina y Alcocer (Viñuales 81-82). Por el contrario, aumenta mucho la población de las aljamas del obispado de Toledo, como la ciudad de Guadalajara e Hita, ambas bajo el señorío de la casa de los Mendoza, y aumentan las localidades que cuentan con judíos entre

históricas de Guadalajara. Archivo General de Simancas. Registro General del Sello (VI) (1479-1481). Alcalá de Henares: Institución Provincial de Cultura “Marqués de Santillana” de Guadalajara y Universidad de Alcalá, 2011.

sus vecinos, como Cogolludo, Tamajón, Almonacid y Loranca, que no aparecían en el repartimiento de 1290 (Viñuales 32).

Si tenemos en cuenta que Pedro González de Mendoza y su familia eran señores jurisdiccionales de las localidades en que aumenta la presencia de judíos, y que además él mismo era arzobispo de Toledo desde 1482, cargo que compaginó con la titularidad del obispado de Sigüenza, espacio en el que hemos dicho que aumenta el número de aljamas, resulta evidente el apoyo y la protección del clan Mendoza hacia esa minoría religiosa³⁷. La disposición de las Cortes de Toledo de 1480 sobre el apartamiento forzoso de judíos en barrios especiales causó muchos conflictos (Cantera Montenegro 501-510). Sabemos que la judería de Sigüenza ya había cambiado de ubicación en 1415 como consecuencia de la aplicación de las leyes de Ayllón de 1412 según consta en el Archivo Catedralicio de esa ciudad (Minguella y Arnedo II, 620-625, doc. 149 y 150) (Castaño 2000, 39-40), pero no hay constancia de que los Mendoza cumplieran esta disposición de las Cortes, pues eran conscientes de la importancia de los judíos para la prosperidad de sus señoríos alcarreños (Viñuales 152).

Me interesa destacar que la situación descrita sobre las juderías de la provincia de Guadalajara es la que Cisneros conoció y vivió muy directamente como estrecho colaborador del cardenal Mendoza y su familia, lo que implicaba también conocimiento de la situación de los señoríos de otros miembros de la nobleza cercanos a ellos que también “contrataron” a judíos cualificados profesionalmente.

3.1. El letrado.

Para comprender el éxito de la trayectoria profesional de Cisneros hay que tener en cuenta su vinculación al linaje de los Mendoza, pero también su condición de jurista, de letrado.

En Salamanca [...] se hizo bachiller en cánones y leyes y fue docto en ello; y por esta causa, como porque los graduados eran entonces raros, don Pedro González de Mendoza le tomó por provisor de Sigüenza. (Gómez de Castro 31)

La primera actuación documentada del bachiller Gonzalo Jiménez de Cisneros en esa villa como letrado al servicio de Pedro González de Mendoza es del 18 de enero de 1477, cuando éste, intitulándose Cardenal de España, Arzobispo de Sevilla, Obispo de Sigüenza y Señor de la villa de Jadraque, comisiona al bachiller Gonzalo para conocer el pleito que enfrentaba a los vecinos de Jadraque con el Cabildo de Sigüenza sobre los derechos de cortar leña, amesnar y apacentar sus ganados en determinados parajes (Minguella y Arnedo II, 177). Y en 1478 el bachiller Gonzalo, Canónigo y Capellán Mayor de la Iglesia de Sigüenza, testifica junto a Juan López de Medina, arcediano de Almazán, en una carta de censo de seis fanegas “pan por medio” en favor de Pedro García por una heredad en la Ventosa que dio a Pedro Berruero, vecino de Olmedillas (Minguella y Arnedo II, 178).

Vallejo nos indica que las acertadas actuaciones del canónigo y capellán mayor de la Catedral de Sigüenza, Gonzalo de Cisneros, hicieron que el obispo Mendoza le nombrara su provisor y vicario general de la Diócesis antes de 1480.

[...] que el reuerendísimo señor cardenal d España don Pero Gonçález de Mendoça, que á la sazón hera arçobispo de Sevilla é obispo de Sigüença, viendo el grand valor

³⁷ Además de las fuentes documentales publicadas por Minguella y Arnedo (*Historia de la Diócesis de Sigüenza y de sus Obispos*) y por Cantera y Carrete (“Las juderías medievales en la provincia de Guadalajara”) se recogen interesantes documentos sobre este tema en los cinco volúmenes de Fuentes Históricas de Guadalajara citados en la nota 4.

de su persona, le hizo su provisor é vicario general de su obispado de Sigüenza. (Vallejo 3)

Contamos con varios testimonios documentales, de los que ya hablé en otro trabajo, sobre la actuación de Gonzalo Jiménez de Cisneros como vicario y provisor del obispo (Cabañas 2018, 25-26).

Y en 1483, cuando Alonso de Silva, conde de Cifuentes, fue hecho prisionero en la batalla de la Axarquía de Málaga, encomendó a Cisneros la administración del Condado, por su formación como jurista (Vallejo 4).

Me interesa señalar con estos datos la implicación activa de Cisneros en los asuntos administrativos, judiciales y económicos del cabildo seguntino y su asistencia regular a las sesiones capitulares, pues ello suponía estrechas relaciones con los judíos del lugar. Las fuentes documentales publicadas por Minguella y por Cantera y Carrete en su exhaustivo trabajo sobre las juderías seguntinas (Cantera y Carrete 276-303) demuestran la estrecha convivencia entre los miembros de la aljama seguntina y el cabildo y obispo de la villa.

Ya desde el siglo XIII son frecuentes las noticias sobre los negocios de los judíos del lugar con el cabildo sobre la explotación de las salinas (Minguella y Arnedo I, 545, núm. 80). Desde el siglo XIV hay muchas escrituras contractuales en las que intervienen judíos (Cantera y Carrete, 280-283) y, la mayor parte de estos negocios jurídicos, se realizan entre el cabildo seguntino, que tenía importantes propiedades rústicas y urbanas, y miembros de la comunidad judía, con los que los canónigos realizaron ventas, arrendamientos y otras actividades comerciales (Viñuales 137). Más numerosos aún son los testimonios documentales del siglo XV sobre los negocios conjuntos entre el cabildo catedralicio y los judíos seguntinos, que están recogidos minuciosamente en la publicación de Cantera y Carrete (283-300). También dichos autores han publicado los documentos relativos a las consecuencias que provocó al cabildo la expulsión de los judíos, pues afectó directamente a la continuidad de sus arrendamientos (Cantera y Carrete 295-297) (Castaño 2000, 452) (Viñuales 137).

Es curiosa la situación que se planteó después de la expulsión en relación a sinagoga de Sigüenza cuya propiedad se atribuyó directamente Pedro González de Mendoza, el cual, próximo a morir, la donó el 12 de mayo de 1494 a su sobrino Pedro Laso de la Vega. Cuando un año después este último quiso vender el templo, se encontró con la oposición del cabildo que alegó que el templo era propiedad de la mesa capitular. (Cantera y Carrete 297-299) Sin duda, Cisneros participó como jurista en los negocios jurídicos entre el cabildo y los miembros de la comunidad judía seguntina, así como en los pleitos derivados de los desacuerdos entre las partes, lo que le sirvió para sus futuras actuaciones cuando tuvo responsabilidades de gobierno.

3.2. El regidor.

Cisneros, además de la administración eclesiástica, conoció también el funcionamiento y los problemas de la administración civil a nivel local, pues tuvo que atender como máximo cargo municipal, todas las cuestiones de Sigüenza que dependían de la jurisdicción del obispo: el gobierno de la ciudad con el nombramiento de los cargos y oficios municipales, las infraestructuras, la hacienda, el abastecimiento y, en definitiva, la atención al concejo, vecinos y moradores que formaban la comunidad ciudadana.

El nombramiento de Vicario General de la Diócesis llevaba anexo el de Alcalde Mayor. Ante la entrada occidental de la Catedral de Sigüenza, conocida como “Puerta de la Cadena”, el obispo o su representante ejercían su jurisdicción como señores de la ciudad, detrás de una cadena que los separaba de los enjuiciados. Así fue en la década de los ochenta del siglo XV, cuando el bachiller Gonzalo Jiménez de Cisneros actuó como representante del obispo Pedro González de Mendoza.

Como vicario y regidor, tuvo por tanto que ocuparse de las relaciones, no siempre fáciles, entre el Concejo, la Aljama y el Cabildo Catedralicio. Son muy frecuentes las desavenencias entre ellos recogidas en los documentos publicados por Minguella (Minguella y Arnedo II) y por Cantera y Carrete (Cantera y Carrete, 289-295) en relación con el pago de rentas o de arrendamientos, devolución de préstamos o pago de impuestos.

En Sigüenza, el oficio municipal de merino de los judíos, que era el contrapeso por parte del Concejo al cargo de adelantado de las aljamas propio de los judíos, era nombrado anualmente por el obispo, y por tanto dependía directamente de Cisneros como vicario de la Diócesis. Era el encargado de la recaudación de los tributos fiscales de la aljama, así como de controlar el cumplimiento de las sentencias del tribunal de la aljama en estas materias (Viñuales 112) (Castaño 2000, 241-242). Cisneros adquirió entonces un buen conocimiento de los temas fiscales y de los mecanismos y consecuencias de los sistemas de recaudación vigentes.

A partir de 1480, después de las Cortes de Madrigal y de Toledo, se advierte en la documentación un aumento de las ventas de las propiedades de los judíos y la preocupación por las deudas cristianas y la usura, temas que afectaban a los miembros de las dos comunidades³⁸.

Aunque en el Archivo Capitular de Sigüenza la primera mención que tenemos sobre los conversos del lugar es de 1492 (Cantera y Carrete 301-302), las conversiones debieron ser numerosas a comienzos del siglo XV, como sucedió en Cifuentes. Miembros de las familias conversas más importantes accedieron a los cargos concejiles hacia 1470, acentuándose esta tendencia en la década de los ochenta. Muchos de estos oficiales del concejo seguntino de origen converso tuvieron problemas con la Inquisición a partir de 1492. (Castaño 2000, 302-303)

Cisneros conoció de primera mano los conflictos entre el Concejo y algunos de sus oficiales conversos con miembros de la aljama y, al mismo tiempo, las cordiales relaciones de otros oficiales, también conversos, con los judíos y con el cabildo. Es el caso de Pedro Sánchez de Medina y algunos componentes de su familia, con muy buenas relaciones con el Cabildo Catedralicio y que, a su vez, solían intercambiar regalos con miembros de la aljama seguntina y de otras localidades cercanas, como Medinaceli. Estos regalos y el intercambio de presentes alimenticios, demuestran las relaciones de amistad y de lazos familiares entre judíos y cristianos nuevos. (Castaño 2000, 236-237)

En este contexto, y como responsable máximo del gobierno de Sigüenza por delegación del obispo, se esforzó por dinamizar las actividades económicas de la villa, apoyando a los que producían riqueza. Esta preocupación se plasmó, entre otras, en el apoyo a la agricultura y, especialmente, al cultivo de vides para fomentar la producción y venta del vino, la ganadería ovina para la manufactura local de productos derivados de la lana, la feria de agosto y el mercado franco, con especial dedicación al abastecimiento de la villa, y la mejora de las infraestructuras urbanas.

Todas estas medidas que beneficiaban a comerciantes y artesanos, se recogieron en las Ordenanzas redactadas entre el 3 de agosto y el 4 de septiembre de 1484³⁹ por el propio Cisneros y otros miembros del cabildo junto con los representantes del concejo de la ciudad, muchos de ellos conversos (Minguella y Arnedo, II, 649-655).

³⁸ Sobre las deudas dejadas sin cobrar y bienes de los judíos expulsados en 1492, ver Castaño, Javier. "La encuesta sobre las deudas debidas a los judíos en el arzobispado de Toledo (1493-96)". En *En la España Medieval*. Nº 29, 2006. 287-309.

³⁹ Minguella transcribe el documento *Capitulaciones y Ordenaciones para la buena gobernación de la ciudad*, (1484, 3 de Agosto) del Archivo Catedralicio de Sigüenza, Núm. CLXV, legajo Señorío 2º, núm. 5. En la actualidad no es posible localizar este documento en los fondos de dicho Archivo.

Estas Ordenanzas reflejan claramente la influencia del grupo que está en alza -los “burgueses”- en las actuaciones de Cisneros. Hay que recordar lo expuesto anteriormente sobre la inclusión de los conversos en los cargos concejiles y su relación estrecha con los judíos, lo que nos permite afirmar que detrás de todas estas medidas de Cisneros está el impulso y la capacidad emprendedora de estos dos grupos.

En ellas, además de quedar latente la preocupación de Cisneros por todos los aspectos relativos a la mejora de la vida de los vecinos, que será una constante en su actuación política futura, hay que destacar también la mención expresa al “interés de la comunidad”, a la necesidad de evitar el “daño de la res pública” y procurar el “bien de la res pública” (Minguella y Arnedo, II, 651 y 653). Estas expresiones reflejan la concepción humanista de “ciudadano” asumida por Cisneros y que, como letrado, aprendió en Salamanca de sus maestros Alfonso de Madrigal y de Sánchez de Arévalo. El concepto de “res pública” y de “comunidad”, de acuerdo con la doctrina tomista, marcará posteriormente la acción de gobierno de Cisneros: “el reino no es del rey, sino de la comunidad” (Pérez 46).

Hambre, pobreza, enfermedad y muerte fueron también realidades a las que Cisneros tuvo que enfrentarse como regidor del señorío episcopal de Sigüenza. La importación de trigo para paliar su escasez y atender las necesidades de los vecinos en un momento de crisis de subsistencia, la preocupación por que los pobres consiguieran pan y productos de casquería a buen precio y la preocupación por remediar las situaciones de enfermedad de los vecinos están recogidas también en las ordenanzas promovidas por él. Probablemente también los judíos seguntinos influyeron en el interés de Cisneros por la enfermedad puesto que está documentada la estrecha relación entre los judíos que eran físicos y boticarios con los clérigos de la catedral de Sigüenza, quienes no dudaron en contratar sus servicios. (Castaño 2000, 161 y 195) (Viñuales 126-127).

Los conocimientos adquiridos por Cisneros en Sigüenza sobre la hacienda municipal, el comercio y la administración, en los que los judíos tuvieron tanta influencia, le fueron de gran utilidad cuando, como señor jurisdiccional de Alcalá, fomentó las actividades económicas de la localidad, entre las que destaca el fomento de la agricultura, con especial dedicación a la producción y comercialización del vino, la protección del mercado local y el apoyo a la feria anual, igual que había hecho cuando era vicario del obispo Mendoza (Cabañas 2013, 34-36) (Cabañas 2016, 58-59).

Así mismo, la experiencia seguntina fue fundamental para la redacción de las Ordenanzas de 1504 y del Fuero de Alcalá, otorgado por Cisneros el 22 de Febrero de 1509, en el que se actualiza la legislación anterior relativa al gobierno y buen funcionamiento de la villa, con apoyo expreso al común de los pecheros, dominado por los conversos. (Cabañas 2009, V-XXXIX) Estos textos legislativos suponen un claro apoyo de Cisneros a los sectores “burgueses”, organizados en la comunidad o concejo de pecheros, y por los que Cisneros apuesta decididamente y, por decisión propia, les integra con voz y voto en el máximo órgano del gobierno local (Cabañas 2016, 58-60).

No es casualidad que años más tarde muchos de estos “hombres buenos pecheros” conversos a los que tanto había apoyado Cisneros en Alcalá apareciesen en las filas de los que defendían los derechos del común y el programa comunero.

Cuando en trabajos anteriores señalé el claro apoyo de Cisneros en Alcalá al común de los pecheros dedicados a actividades artesanas y mercantiles, y conversos en su mayoría, frente a la oligarquía tradicional, no conocía como ahora la estrecha relación de Cisneros con la aljama seguntina y la influencia que sus miembros tuvieron en él.

La aplicación de las Ordenanzas de 1484 en las que tanto entusiasmo había puesto Cisneros crearon enormes conflictos entre las autoridades eclesiásticas y los oficiales del concejo, conversos en su mayoría. La situación ambivalente que ya he descrito y que se

traducía en grandes amistades y enemistades entre miembros de la aljama, la oligarquía local y el cabildo, explotó, precisamente, por causa de las Ordenanzas.

Los representantes del concejo se resistieron a dejar de cobrar los derechos de correduría el día del mercado franco y propusieron que fuesen los miembros del cabildo los que dejasen de cobrar el portazgo. El conflicto desembocó en la muerte de dos miembros del cabildo a manos de dos representantes del concejo y terminó con el apresamiento de varios representantes concejiles (Castaño 2000, 228 y 236).

Sabemos que, en 1484, próximo ya a la cincuentena, se produjo un giro fundamental en su vida que supuso una verdadera conversión: contra todo pronóstico renunció a todo tipo de dignidades eclesiásticas, cargos públicos y rentas, e ingresó como simple fraile en la rama de la observancia de la Orden Franciscana, en el humilde eremitorio alcarreño de Santa María de la Salceda. Es el momento en que Gonzalo cambia su nombre de pila por el de Francisco e inicia un profundo proceso de reforma interior. (Cabañas 2018, 43-44)

Pedro Mártir de Anglería, nos dice lo siguiente:

[...] Dicen que se llama Francisco Ximénez y que vive bajo la regla y hábito de San Francisco. Cuentan que fue en otro tiempo dignidad de la catedral de Sigüenza, con pingües rentas y honores y disfrutando de mucho prestigio entre el clero. Dando de lado a todas las cosas humanas y temiendo los vaivenes del mundo y las insidias del demonio, lo abandonó todo para no verse enredado en los perniciosos halagos y delicias del siglo [...]”⁴⁰ (Anglería 200)

Todos los biógrafos de Cisneros se han preguntado por los motivos de este giro radical que se produjo en su vida. Después de conocer más en profundidad muchos detalles de la vida del futuro Cardenal en Sigüenza, me atrevería a sugerir que los conflictos que vivió entre grupos tan vinculados a él, como los judíos, conversos y canónigos, especialmente las muertes violentas que de ellos se derivaron, le provocaron una crisis personal tan importante.

4. El mecenas de la Cultura.

A pesar de ser de enorme importancia para Cisneros las enseñanzas de Pedro González de Mendoza en las facetas que ya se han mencionado, considero más importante, si cabe, su magisterio en el terreno cultural. Es de todos conocida y reconocida la labor cultural de los miembros de la familia Mendoza, y Cisneros tuvo también la oportunidad de vivir junto a ellos el ambiente cultural de la nobleza castellana, promotora, junto con los monarcas, de las nuevas corrientes culturales.

Cisneros fue testigo de excepción de los importantes cambios culturales que se produjeron en Castilla a lo largo del siglo XV y, desde 1495, fue protagonista activo de los mismos.

A lo largo del siglo XV, los cambios en el contexto socio-cultural europeo se plasman en la reaparición de un público culto y en la formación de las lenguas vulgares. En relación con la Corona de Castilla, hay que destacar el proceso de alfabetización laica que se plasma en el aumento del número de lectores y los cambios sociales que ello produce, especialmente el paso de la nobleza guerrera a la cortesana. Hay que situar en este contexto la polémica entre las armas y las letras.⁴¹ La imagen del sepulcro de Martín Vázquez de Arce, el Doncel de Sigüenza, cuya familia conocía bien Cisneros, nos muestra que el libro, la lectura y la formación humanística empiezan a formar parte de la vida de los caballeros. Este personaje

⁴⁰ Epístola 108: *Al Conde de Tendilla, su guía en España, Virrey de Granada*, 29 mayo 1492.

⁴¹ Para ampliar los conocimientos sobre estos aspectos, véase: Maravall 1983a; Maravall, 1983b; Lawrence y Tate. He tratado todos estos temas en el trabajo: Cabañas 2004.

es un exponente de la nueva nobleza que protagoniza el paso de su función guerrera a la cortesana.

El papel de la reina Isabel I de Castilla en este “proceso civilizatorio de la sociedad castellana” fue decisivo. Ella se implicó personalmente en el desarrollo cultural alcanzado en Castilla durante su reinado; su interés por la lectura, por el latín, por la formación intelectual de la nobleza, así como su mecenazgo cultural, es de todos reconocido (Cabañas 2004, 325-334).

Aunque en este trabajo no me es posible detenerme en estos aspectos, sí destacaré la preocupación de la reina por la formación intelectual de la nobleza (Val 2003, 375-376), que había llevado a llamar a la corte al humanista milanés Pedro Mártir de Anglería, encomendándole la tarea de abrir una academia para miembros de este sector social, tal como él mismo nos cuenta en su *Opus epistolarum* (Anglería 209 y 212)⁴².

En esa academia de jóvenes nobles aspirantes a entrar al servicio de la Corte se formó Pedro González de Mendoza y otros miembros de su familia, lo que explica su protagonismo en relación con la introducción y difusión del Renacimiento en Castilla y, especialmente, en la provincia de Guadalajara, estudiada por Helen Nader (Nader 89-97). El Cardenal Mendoza, además de su condición poco conocida como poeta, poseía una de las bibliotecas más importantes de su época (Vilches 47 y 62-74) y utilizó la imprenta, recién introducida en Castilla, para la difusión de sus proyectos político-culturales en colaboración con los judíos alcarreños. Es posible, incluso, que la sistemática utilización de la imprenta por los Reyes en su política de recopilación, uniformización y difusión de las leyes haya sido inspirada por la persona del prelado al que se conocía como “tercer rey de España” (Sánchez Cantón 71).

Cisneros tuvo oportunidad de familiarizarse con el ambiente cultural alcarreño desde 1477, donde adquirió los fundamentos del humanismo cristiano, el interés por los libros y el conocimiento de la imprenta. Hay que tener en cuenta la importancia de la aljama judía de la ciudad de Guadalajara en relación con las actividades culturales y que en esa ciudad se instaló la primera imprenta hebrea en 1476, que se estrenó con la edición de un ejemplar de la Biblia (Viñuales 159-161).

Cuando, a partir de 1495, Cisneros se convirtió en señor jurisdiccional de Alcalá se propuso convertirla en “la ciudad de los libros”, pues a ellos dedicó el Cardenal toda su atención. Su intervención personal, así como el papel de la institución académica y de la corte de intelectuales que le rodeaban, fueron fundamentales en la creación y desarrollo de la imprenta y del mercado librario en Alcalá. Era consciente de la importancia de la imprenta para la realización de sus proyectos culturales y la difusión de su ideario, y para ello contó siempre con la complicidad de la reina Isabel (Aguadé 2002).

4.1. La educación al servicio de los nuevos objetivos.

Los Reyes Católicos, junto con los grandes prelados que colaboraron con ellos en la tarea de incluir a la Iglesia en su programa político eran conscientes de la importancia de la educación y de la cultura para la formación del nuevo Estado y de las clases dirigentes. Esos eclesiásticos -muchos de ellos miembros a su vez de importantes familias nobiliarias- contribuyeron a diseñar los grandes proyectos educativos y culturales del programa político de los monarcas.

Es conocido y aceptado el carácter reformista de la política de Fernando e Isabel (Suárez 89 y 209). Sabían muy bien que sus aspiraciones no podrían convertirse en realidad si no se las integraba en un programa de renovación moral y religiosa de la sociedad, y, muy especialmente del clero, que había abandonado sus obligaciones pastorales y la vida espiritual para dedicarse a labores más mundanas. Consideraron que un clero renovado, activo, sin

⁴² Epístola 113: *Al Canciller Ascanio Visconti*, 30 julio 1492.

Epístola 115: *Al Arzobispo de Braga y al Obispo de Pamplona*, 1 septiembre 1492.

preocupaciones feudales, podía ser el mejor aliado de la Corona y por ello, desde el principio de su reinado en 1474, elaboraron un amplísimo programa de reformas eclesiásticas (García 1971, 32 y 33).

Para la reforma de la Iglesia y de la sociedad emprendida por los Reyes, que va unida a la elaboración de un nuevo programa de desarrollo cultural y educativo, fue crucial el papel desempeñado por los personajes más allegados a sus personas y a sus proyectos: fray Hernando de Talavera, fray Diego de Deza y el cardenal Pedro González de Mendoza (García 1999, 25-26). A partir de 1495, Cisneros, como Arzobispo de Toledo, se sintió heredero de esa política de reformas emprendida por la Monarquía y la Iglesia muchos años antes, que hacía hincapié de una necesidad de una mejor formación intelectual del clero y de una mejora de la formación religiosa de los fieles en general y del clero muy en particular. La creación Colegio-Universidad de Alcalá fue el fruto de la puesta en práctica de los ideales de esta corriente de pensamiento reformador. (Escandell 141) (Cabañas 2010a, I-XXI)

Notemos que todos ellos son grandes eclesiásticos, que tienen en común su formación universitaria, que, por eso mismo, el modelo cultural y educativo que ellos proponen, y que ha dado forma a la política educativa elaborada y desarrollada a lo largo del reinado, no es tanto estatal como supraestatal, y que a ellos deben los reyes la mayor parte de sus ideas y proyectos, entre otros, en el campo de los libros y de la literatura romance.

El otro aspecto que preocupaba tanto a la Iglesia como a los monarcas peninsulares era la defensa de la ortodoxia. Los sínodos diocesanos reunidos en Castilla desde 1377 manifiestan la obsesión por la absoluta “pureza” dogmática y la permanente sospecha de heterodoxia ante cualquier planteamiento de renovación eclesiástica.

El bachiller Gonzalo Jiménez de Cisneros convivió en Sigüenza con importantes prelados reformadores que formaban parte del Cabildo Catedralicio: Juan López de Medina, Diego de Muros, secretario del Cardenal Mendoza y que llegaría a ser obispo de Oviedo y fundador del Colegio Mayor de San Salvador en Salamanca, y el propio Pedro González de Mendoza (Martínez Gómez-Gordo 10). Su influencia fue decisiva no sólo en la configuración de su mentalidad, sino también en el conocimiento del modelo educativo colegial, que utilizará para su Colegio-Universidad de Alcalá.

Esta organización educativa, a imitación del modelo de San Clemente de Bolonia, fundado por el Cardenal Gil de Albornoz en 1364, y de los creados en París, se desarrolló en España durante los siglos XV y XVI impulsada por los grandes prelados castellanos, preocupados por elevar la educación en la sociedad española y, muy especialmente, la formación cultural del clero. Implicaba la formulación de un triple modelo: de gestión académica, de gestión económica y de modo de vida (Cabañas 1999, 28-29) (Aguadé 2001, 54-58).

Se trataba de facilitar el acceso a los estudios universitarios a estudiantes pobres, tanto clérigos como laicos, con la consiguiente exclusión del clero regular, que recibían una beca en régimen de internado, tras ser seleccionados entre quienes reunieran unos requisitos muy concretos, que tenían en cuenta ciertas circunstancias tanto personales como familiares pero, especialmente, la condición de pobreza y, posteriormente, la limpieza de sangre (Carabias 339-356) (Cabañas 1999).

En Sigüenza el verdadero creador del sistema universitario fue el arciano de Almazán Juan López de Medina (1410?-1488), Bachiller en Decretos por la Universidad de Salamanca, provisor y oficial eclesiástico de la diócesis seguntina desde 1432 principal colaborador de Pedro González de Mendoza en la diócesis seguntina y con quien Cisneros trabajó muy activamente en los asuntos relacionados con el Obispado, especialmente en la puesta en marcha del Colegio Grande de San Antonio de Portaceli y en la redacción de las Constituciones del mismo aprobadas en 1485 (Montiel II, 3-73). Hay que reseñar la presencia

de muchos conversos en este Colegio y los conflictos que surgieron en 1497 que propiciaron la implantación de un estatuto de “limpieza de sangre”. (Cantera y Carrete 301)

La fundación de este centro de enseñanza superior forma parte del proyecto educativo de los grandes eclesiásticos reformadores ya mencionado, impulsado, entre otros, por Pedro González de Mendoza, quien realizó numerosas gestiones para la creación de un Colegio similar en Valladolid, que culminó en 1483 con la carta fundacional del Colegio de Santa Cruz (Villalba 128-129).

Mucho habló Gonzalo en esa época con su amigo y contertulio Juan López de Medina sobre primacía de los estudios de Teología, que orientará el estudio seguntino y, posteriormente, el de Alcalá.

Cuando en 1498 Cisneros solicita al papa Alejandro VI la autorización para fundar un “colegio de escolares” bajo la advocación de San Ildefonso en su villa de Alcalá de Henares, lo hace de acuerdo con la tradición de los prelados reformadores de la que se sentía heredero y, sin duda, de acuerdo con el modelo del Colegio-Universidad de San Antonio de Portaceli de Sigüenza. (García 1992-1993, II, 336)

Había que instruir y reformar al nuevo clero que supiese predicar para que condujeran rectamente a los fieles, y había que proporcionarle textos sagrados rigurosos. Las Universidades no siempre respondían a lo que esperaban de ellas sus oyentes y, por tanto, necesitaban también una renovación. Cisneros trabajó también para conseguir este objetivo, y a ello se debe la fundación de la Universidad de Alcalá.

En abril de 1499 el Papa autorizó la petición de Cisneros de creación del Colegio-Universidad de San Ildefonso con Facultades de Teología, Derecho Canónico y Artes Liberales. Era el núcleo de un gran complejo educativo del que dependerían financiera y administrativamente los Colegios Menores o de Pobres (García 1992, 160-162) y la culminación del programa de reforma de la Iglesia que se centraba esencialmente en la formación del clero: formación en Teología y en Sagradas Escrituras pero también en lenguas antiguas (Escandell 141) (Pérez 28).

Cisneros había aprendido en Sigüenza el camino a seguir con el ejemplo de Vicente Ferrer, cuyo paso por la provincia de Guadalajara a principios del siglo XV tuvo como consecuencia las conversiones masivas al cristianismo de los judíos de determinadas localidades, como Cifuentes, de la diócesis de Sigüenza, cuya aljama desapareció casi por completo. (Castaño 2000, 116) (Viñuales 30).

El paso de Vicente Ferrer por tierras alcarreñas no debió dejar indiferente a Cisneros, que conoció bien la eficacia de su predicación y la actividad proselitista de las órdenes mendicantes años atrás, en relación con las conversiones de los judíos. Se trataba de catequizar a los judíos para que voluntariamente abrazasen la fe cristiana. Se convenció entonces de la necesidad de contar con un clero formado, con buenos conocimientos de Teología y que conociese bien las Escrituras para demostrar las carencias doctrinales de la religión mosaica. Curiosamente Cisneros no aplicó estos mismos métodos a los musulmanes de Granada o de Orán.

Se materializó a fines del siglo XV la idea gestada durante muchos años de estancia en tierras alcarreñas de crear una institución eclesiástica que elevase el nivel espiritual de la sociedad en general y del clero en particular por medio de un organismo completo de enseñanza elemental y superior orientado hacia la enseñanza de la Teología, sin ninguna conexión con las Universidades tradicionales y con un novedoso planteamiento de acceso directo a los textos sagrados en hebreo, griego y latín, permitió asumir el espíritu del mejor humanismo cristiano. (García 1992, 221-222 y 250-254)

El nuevo centro fundado en Alcalá es también fruto de la colaboración entre los Monarcas Católicos, el Arzobispado de Toledo, con Cisneros, y el Pontificado, representado

por Alejandro VI, y su creación responde a los ideales políticos, religiosos y educativos de los nuevos tiempos que todos ellos compartían.

En su ideario reformador la Iglesia y la Monarquía necesitaban un hombre nuevo, que tenía que ser cristiano de espiritualidad reformada y humanista, y que considerara que el mejor servicio a Dios era el de servir a los reyes, que lideraban un ideal del Cruzada (Contreras 24). Hay que enmarcar en este contexto cuestiones como la expulsión de los judíos, las conversiones más o menos forzadas de los musulmanes de Granada, el recelo hacia los cristianos nuevos o la vigilancia de la ortodoxia.

4.2. La Biblia Políglota.

Y de nuevo tenemos que dirigirnos a tierras alcarreñas en las que Cisneros concibió la empresa de la *Biblia Políglota* (1514-1517), considerada como uno de sus grandes logros culturales.

Según relata Álvaro Gómez de Castro, cuando, el 10 de julio de 1517, el impresor Brocar entregó a Cisneros el último de los seis volúmenes que componían la obra, el Cardenal afirmó:

A la verdad, aunque hasta el presente he llevado a cabo muchas empresas duras y difíciles por la Nación, nada es tan de mi agrado, por lo que debáis felicitarme con más efusión que por esta edición de la Biblia, la única, que abre las fuentes sagradas de nuestra Religión, más que necesaria en este momento, y de donde se sacará una ciencia teológica mucho más pura que de los arroyos formados después. (Gómez de Castro 118-119)

El título de la Exposición organizada en 2014 por la Universidad de Alcalá con motivo de celebración del V Centenario de la publicación del primer volumen de esa Biblia, de la que fui comisaria, fue “El sueño de Cisneros”. Me pareció que este título reflejaba el gran anhelo de Cisneros: la revisión crítica del texto bíblico y la posterior impresión en una misma obra del Antiguo y del Nuevo Testamento en varias columnas y en sus lenguas originales (hebreo, arameo, griego y latín).

Y ese proyecto respondía también a su ideario reformador de la Iglesia y de la cristiandad que había asumido en la primera etapa de su vida. Había que instruir al nuevo clero y había que dotarlo de unos textos sagrados rigurosos. Nada mejor que profundizar en el estudio filológico, gracias al que se podría construir el monumento impreso útil y verdadero; era el camino para que los clérigos pudieran entender y explicar el dogma cristiano. Como ya se ha dicho, esa fue la verdadera razón de la fundación de la Universidad de Alcalá (Pérez 226-227).

Los biógrafos del Cisneros relatan que fue en Sigüenza donde Cisneros amplió sus conocimientos bíblicos y aprendió con un maestro judío las lenguas imprescindibles para acceder a los textos originales.

[...] Mientras vivía en Sigüenza, una vez fijado su tenor de vida y arreglados sus emolumentos, se entregó por completo al estudio de las ciencias sagradas; incluso buscó un maestro judío, en su afán de aprender el hebreo y el caldeo. (Gómez de Castro 35-36)

En este hecho, como en tantos otros, la actuación de Cisneros es un reflejo de la realidad histórica y cultural de las tierras de Guadalajara en el siglo XV.

Hay que destacar en el contexto cultural de la nobleza de la provincia de Guadalajara que ya hemos descrito, que buen número de las traducciones medievales de la Biblia al

castellano, fueron encargadas por nobles para sus bibliotecas, y las hicieron rabinos judíos trasladando los textos hebreos y arameos. Es el caso de la traducción encargada en 1422 por el maestre de la Orden de Calatrava, don Luis de Guzmán, a Rabí Mossé Arragel, procedente de la ciudad de Guadalajara y que se había afincado en la villa toledana de Maqueda. En la carta que el maestre de Calatrava dirige al Rabino expone las dos razones que tiene para solicitar esta traducción de la Biblia con comentarios interpretativos: “En primer lugar, la lengua vernácula de la Biblia se encuentra muy corrupta hoy en día; en segundo lugar, la gente como nosotros tiene una gran necesidad de glosas sobre los pasajes difíciles” (Girón).

En 1430 se terminó la traducción al castellano de esta Biblia ilustrada que deseaba tener Luis de Guzmán “por razones devocionales”. El texto está acompañado de más de seis mil trescientas glosas exegéticas, entresacadas en su mayoría de la comentarística rabina medieval judía y ampliadas con las aportaciones cristianas (Girón 2014b, 89 y 90).

Interesa señalar que el proyecto fue el resultado de la colaboración entre judíos y cristianos. Los primos del Maestre de Calatrava, el franciscano Arias de Encina y el arcediano de Toledo, Vasco de Guzmán, además del dominico Juan de Zamora realizaron con Arragel un importante trabajo de “crítica textual”, pero, lo más destacable, es que trabajaron juntos sobre el texto bíblico en cuestiones teológicas, que se revisó de acuerdo con la tradición cristiana (Girón 2014a, 195 y 196).

Sin duda el canónigo Gonzalo Jiménez de Cisneros conoció esta traducción y el modelo de trabajo empleado durante su estancia en Sigüenza, pues las familias Mendoza y Guzmán tenían una estrecha relación entre ellas. En este contexto se explica que Cisneros contratara como preceptor a un famoso rabino para que le enseñara hebreo y arameo. Ya hemos visto en páginas anteriores la estrecha colaboración que existía en Sigüenza entre la aljama judía y los canónigos de la Catedral.

No es de extrañar que Cisneros quisiera aprender hebreo, pues con ello seguía el camino trazado por sus admirados Ramón Llull y Savonarola que procuraron desarrollar el estudio de las lenguas orientales como tarea previa a la evangelización de los infieles (Pérez 227).

Pero las enseñanzas del rabino de Sigüenza tenían para Cisneros un alcance mayor que el mero interés filológico. Al canónigo Gonzalo le interesaba llegar a la correcta interpretación de algunos pasajes bíblicos y quien mejor podía ayudarle era sin duda un judío que conociese bien la *Biblia*, la *Torah* y el *Talmud*. Para ello no dudó en recurrir a la “verdad hebraica” y en reunirse habitualmente con su maestro rabino y otros canónigos y judíos de Sigüenza para debatir sobre la interpretación de los textos del Antiguo Testamento. Con este grupo de estudiosos Cisneros conformó, en opinión del prof. Claramunt, “un centro de estudios bíblicos en su palacio episcopal.” (Claramunt 281)

Cuando Cisneros pudo poner en marcha en Alcalá la empresa de la Políglota, lo hará de acuerdo con la tradición medieval, tanto en relación con la continuidad del pensamiento bíblico hispano-judío como en relación al modelo de colaboración entre judíos y cristianos. Sin duda, tenía muy presente las vivencias de su época de estancia en Sigüenza.

Cisneros fue mucho más que el mecenas y editor de la *Biblia Políglota Complutense*⁴³. No cabe duda de que él directamente asumió la dirección de la obra, estableciendo unas normas estrictas, de acuerdo con el objetivo religioso que buscaba. Según Juan de Vallejo, Cisneros reunió entre mayo y septiembre de 1502 a un selecto equipo de eruditos y filólogos humanistas, conformando una Academia Bíblica, que empleó una década en los trabajos preparatorios.

Como es bien conocido, de los textos griegos se ocuparon, entre otros, el cretense Demetrio Ducas, primer catedrático de griego de la Universidad, el vallisoletano Hernán

⁴³ Para los aspectos relacionados con la *Biblia Políglota Complutense*, véase: Cabañas, 2014; Gonzalo y Alvar, Antonio.

Núñez, «el Pinciano», también conocido por el «Comendador Griego», sucesor en la cátedra de lengua griega del anterior, y Diego López de Zúñiga. La corrección de la versión latina de la Vulgata corrió a cargo del reconocido gramático Elio Antonio de Nebrija. Para los textos hebreos y arameos incorporó a tres conversos recién bautizados que, por tanto, conocían bien la “verdad hebraica”: Alfonso de Zamora, primer catedrático complutense de lengua hebrea, el médico Alfonso de Alcalá y Pablo Coronel, pues, después de la expulsión de los judíos en 1492, ya no podía contar con expertos rabinos, como había sucedido en el caso de la edición de la Biblia de Arragel.

El principio editorial que se hallaba detrás de cada equipo era construir el texto más perfecto utilizando los mejores materiales codicológicos posibles en forma de manuscritos y códices de textos bíblicos, fundamentalmente hebreos y arameos, muchos de ellos adquiridos para la biblioteca del Colegio de San Ildefonso.

El proyecto de la Políglota era muy diferente al de las Biblias anteriores. Como Cisneros indica en la carta que dirige al papa León X y que figura en el primer volumen, su propósito era ofrecer a la Cristiandad una edición con los textos originales y su traducción en griego y en latín, recurrir por tanto a la fuente misma. Era el camino para contar con instrumento útil para estudiar y comentar la Sagrada Escritura. (Pérez 214)

Era la primera vez que confluían en una misma obra la exégesis judía y cristiana en sus lenguas originales, pero como un proyecto católico. Nunca hasta ese momento se había transmitido el texto bíblico en hebreo en una Biblia cristiana. La gran aportación son los cuatro tomos del Antiguo Testamento hebreo en una columna independiente, en paralelo a la Vulgata latina y la Septuaginta griega. (Carbajosa 2016, 109 y 115).

Ello fue posible, en opinión del prof. Carbajosa, por la convivencia entre judíos y cristianos durante la Edad Media peninsular, la vuelta a las fuentes propia del Renacimiento, la apuesta por el principio de la “verdad hebraica” por parte de la Iglesia católica y, fundamentalmente, por la incorporación al proyecto de los tres judíos conversos, ya mencionados, perfectos conocedores de la exégesis rabínica. (Carbajosa 2014b, 201)

Por otra parte, la invención de la imprenta, a mediados del siglo XV, va a marcar un antes y un después en la transmisión del texto bíblico. Hasta entonces, la Biblia se conservó gracias a la labor de los copistas que la transmitieron palabra por palabra, bien en formato de rollo o códice, lo que implicaba muchos errores. La imprenta permitía ahora perpetuar y difundir el mejor texto posible. Ese era “el sueño” del Cardenal. (Carbajosa 2014a, 155-156).

Cisneros conseguía los objetivos que se había propuesto al fundar la Universidad de Alcalá: el estudio de las Humanidades, de la Teología y de la Biblia en sus lenguas originales. (Pérez 228)

6. Colofón.

En el largo primer periodo de su vida, Cisneros fue testigo de excepción de la construcción de la Monarquía Hispánica, el gran proyecto político que emprendieron los Reyes Católicos después de la Guerra de Sucesión junto con las altas jerarquías eclesiásticas y sus consejeros más próximos, como pueden ser Diego de Deza, inquisidor, maestro de las infantas y arzobispo de Sevilla (1443-1523), Tomás de Torquemada, Hernando de Talavera, arzobispo de Granada (1430-1507), y Pedro González de Mendoza (1428-1495), entre otros, y que plasmaron en las Cortes de Toledo de 1480. (Suárez 357-359)

Son estos grandes eclesiásticos del reino los que colaboran con los Reyes en la tarea de incluir a la Iglesia en su programa político y los que definen el carácter de la Monarquía, encarnación en lo temporal de la propia Iglesia, que ejercía su soberanía sirviendo los designios de la providencia. El Rey es considerado vicario de Dios en el Reino. (Pérez 46-47) (Contreras 18 y 19)

Pedro González de Mendoza (1428-1495) enseñó directamente a Cisneros los entresijos del poder, enseñanzas que serían de gran utilidad para Cisneros a partir de 1497, cuando la Monarquía Hispánica vivió una encrucijada decisiva en la que el proyecto de los Reyes Católicos estuvo a punto de desmoronarse y que ha sido analizada magistralmente por el Profesor Joseph Pérez.

La acción de Cisneros como hombre de Iglesia y hombre de Estado, con proyección nacional e internacional, fue posible gracias a las experiencias y conocimientos adquiridos a nivel local, tanto en la provincia de Guadalajara como en Alcalá de Henares, en la primera etapa de su vida. El contexto histórico, su formación como jurista y su condición de eclesiástico, su estancia en Sigüenza de la mano de Pedro González de Mendoza y su ingreso como simple fraile en la orden franciscana, condicionarán sus futuras acciones como Príncipe de la Iglesia, como estadista, como reformador de la Iglesia y de la sociedad y como mecenas de la cultura, aspectos de los que he hablado en este trabajo, se recogieron visualmente en la Exposición *Cisneros: hombre de Iglesia, hombre de Estado. Una página de la Historia de España* (Cabañas 2017a), comisariada por mí.⁴⁴

Cisneros fue fundamentalmente un hombre de Iglesia, pero hay que considerar que, a fines de la Edad Media, todos los aspectos de la sociedad estaban integrados en el orden religioso cristiano. Fue un activo protagonista de la reforma de la Iglesia, de acuerdo a las enseñanzas de su admirado Girolamo Savonarola, y un destacado seguidor del nuevo ideal de vida religiosa denominado *Devotio Moderna*, que hacía hincapié en la interiorización de la fe personal y de sus manifestaciones piadosas. Representó también a una Iglesia militante que tenía como objetivo final la unificación religiosa, la consecución de una sola fe en el seno del Cristianismo, lo que implicaba la necesidad de integrar tanto a los herejes como a los musulmanes y a los judíos, de acuerdo con las enseñanzas del maestro franciscano del siglo XIII, Ramón Llull.

Como hombre de Estado concibió su acción de gobierno integrada en el orden religioso. En ese contexto, para Cisneros, el cuerpo político que encabezaba la Monarquía y al que él servía era el mismo cuerpo místico de Cristo que, en su vertiente temporal, se ordenaba como un reino, es decir, como una unidad política corporativa que se había constituido como resultado de un pacto entre el rey y el reino, pacto presidido y regulado por la Divinidad (Contreras 19).

La Monarquía era la institución necesaria para el orden político seglar y para la Iglesia del reino en sus aspectos temporales. Por ello se admitió la intervención de la monarquía en aspectos de la administración eclesiástica y en la utilización de recursos financieros de la Iglesia. La contrapartida era el apoyo de la monarquía católica a la fe cristiana y ello explica su protagonismo en la reforma del clero y de la sociedad, y su participación en la cruzada contra el Islam y en las labores misioneras en Indias (Ladero).

Cuando Cisneros tuvo que asumir directamente la acción de gobierno, actuó como hombre de Estado, de acuerdo a esos principios ya establecidos por los reyes Isabel y Fernando.

El sepulcro que preside la Capilla de San Ildefonso, diseñado por Domenico Fancelli a imitación del de los Reyes Católicos y del de su único hijo varón, el infante Don Juan, resalta la figura de Cisneros como Príncipe de la Iglesia y fundador de la Universidad de Alcalá, y especialmente como Cardenal que ocupó dos veces el trono de España.

En él aparece el siguiente epitafio:

Yo, Francisco, que edificué a las Musas un grandioso templo, /
Me encuentro sepultado ahora en este sarcófago estrecho. /

⁴⁴ Agradezco al Profesor Joseph Pérez su colaboración en la realización de este proyecto.

La purpúrea veste uní al hábito áspero y al capelo el yelmo, /
Fui fraile, capitán, obispo y cardenalicio padre.
Es más, gracias a mi firmeza, se unió a la cogulla la corona/
Cuando, gobernando como rey, me obedecía España.⁴⁵

El texto refleja su condición de hombre de Iglesia, a la que sirvió encabezando el movimiento de la reforma y la defensa de la fe, su condición de hombre de Estado, que defendió en nombre de los monarcas, de los que se consideró su servidor en lo temporal, y su condición de mecenas de las artes y fundador de la Universidad de Alcalá.

⁴⁵ Traducción de la inscripción del sepulcro.

Obras citadas

- Aguadé Nieto, Santiago, coord. *Cisneros y el Siglo de Oro de la Universidad de Alcalá*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1999.
- . “Los arzobispos de Toledo y los orígenes del modelo universitario moderno”. En Ángel Vaca Lorenzo coord. *Educación y transmisión de conocimientos en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001. 43-94.
- . dir. *Civitas Librorum = La ciudad de los libros: Alcalá de Henares 1502-2002: [exposición] Capilla del Oidor, 22 de noviembre-22 de diciembre de 2002*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2002. 55-82.
- Aguadé Nieto, Santiago y Cabañas González, M^a Dolores. “Heterodoxia y poder en los orígenes de la Universidad de Alcalá de Henares”. En *Indagación. Revista de Historia y Arte*. Núm 0. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá (1994): 39-72.
- Alvar Ezquerro, Alfredo. “Reforma Eclesial Cisneriana in Caput et Membris: conflictos, adhesiones y resistencias”. En Antonio Alvar Ezquerro coord. *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2016. 27-36.
- Alvar Ezquerro, Antonio, coord. *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2016.
- Anglería, Pedro Mártir de. *Epistolario*, estudio y traducción por José López de Toro: *Documentos inéditos para la Historia de España*, tomo IX, Libros I-XIV, Epístolas 1-231. Madrid: Imprenta Góngora S.L., 1953.
- Aranda Quintanilla y Mendoza, Pedro de. *Archetipo de virtudes, espexo de prelados, el Venerable Padre y Siervo de Dios Fray Francisco Ximénez de Cisneros*. Palermo: Nicolás Bua Impresor, 1653.
- Archivo Histórico Nacional. Universidades, Carpeta 1, doc.1
- Blázquez, Adrián. *El señorío episcopal de Sigüenza*. Guadalajara: Institución Provincial de Cultura “Marqués de Santillana”, 1988.
- Cabañas González, María Dolores. “Isabel la Católica y la difusión de la cultura”. En *Cuadernos Abulenses*, nº 33. Ávila (2004): 325-364.
- . ed. *Ordenanzas y Fuero de Alcalá de Henares*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá y Ayuntamiento de Alcalá de Henares, 2009.
- . ed. *Constituciones de la Universidad de Alcalá. 1510*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá y Ayuntamiento de Alcalá de Henares, 2010a.
- . *Fuentes históricas de Guadalajara. Archivo Municipal de Guadalajara (V) (1486-1500)*. Guadalajara y Alcalá de Henares: Diputación Provincial de Guadalajara y Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2010b.
- . “Algunas notas más sobre la cultura del vino en la Edad Media”. En Pablo de la Cruz Díaz, Fernando Luis Corral e Iñaki Martín Viso eds. *El HISTORIADOR y la sociedad: homenaje al profesor José Ma. Mínguez*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2013. 23-38.
- . Exposición y Catálogo ed. y textos. *El sueño de Cisneros. V Centenario de la edición de la Biblia Políglota Complutense (Museo Luis González Robles-Universidad de Alcalá, 14 de noviembre 2014 - 1 de febrero de 2015)*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2014.

- . “La ciudad del saber”. En Antonio Alvar Ezquerra coord. *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2016. 48-63.
- . Exposición y Catálogo ed. y textos. *Cisneros. Hombre de Iglesia, hombre de Estado. Una página de la Historia de España*. Madrid: Acción Cultural Española y Universidad de Alcalá, 2017a.
- . Exposición y Catálogo ed. y textos. *Cisneros: de Gonzalo a Francisco*. Guadalajara: Diputación Provincial de Guadalajara, Obispado de Sigüenza y Universidad de Alcalá, 2017b.
- . “Alcalá y Guadalajara, escenarios de la vida de Cisneros”. En M. Vicente Sánchez Moltó ed. *Cisneros, 1517-2017. Ciclo de Conferencias, Alcalá de Henares, 5 de octubre – 14 de diciembre de 2017*. Alcalá de Henares: Institución de Estudios Complutenses y Centro Internacional de Estudios Históricos Cisneros, 2018. 15-53.
- . dir. *Catálogo de documentos de la base de datos del Archivo Virtual Cisneros* (Libro electrónico). Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2019.
- Cantera Burgos, Francisco y Carrete Parrondo, Carlos. “Las juderías medievales en la provincia de Guadalajara”. En *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*. Año 33, II, (1973): 3-44.
- Cantera Montenegro, Enrique. “El apartamiento de judíos y mudéjares en las diócesis de Osma y Sigüenza a fines del siglo XV”. En *Anuario de Estudios Medievales*, Enero 1 (1987): 501-510.
- Carabias Torres, Ana María. “Los Colegios Mayores en el siglo XVI”. En Manuel Fernández Álvarez, et al., eds. *Historia de la Universidad de Salamanca*, I. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989. 339-356.
- Carbajosa Pérez, Ignacio. “La empresa de la Políglota”. En María Dolores Cabañas González dir. *Exposición El sueño de Cisneros. V Centenario de la edición de la Biblia Políglota Complutense (Museo Luis González Robles-Universidad de Alcalá, 14 de noviembre 2014 - 1 de febrero de 2015)*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2014a. 155-158.
- . “Fundamentos de crítica textual. Exégesis judía y cristiana”. En María Dolores Cabañas González dir. *Exposición El sueño de Cisneros. V Centenario de la edición de la Biblia Políglota Complutense (Museo Luis González Robles-Universidad de Alcalá, 14 de noviembre 2014 - 1 de febrero de 2015)*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2014b. 201-202.
- . “La confluencia de la exégesis judía y cristiana en la Biblia Políglota Complutense”. En Antonio Alvar Ezquerra, coord. *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2016. 105-115.
- Carrete Parrondo, Carlos. “El repartimiento de Huete de 1290”. En *Sefarad* XXXVI (1976): 121-140.
- Castaño González, Javier. *Las comunidades judías en el obispado de Sigüenza en la Baja Edad Media: transformación y desgregación del judaísmo en Castilla a fines del Medievo*. Madrid: Tesis Doctoral Universidad Complutense, 2000. (Ejemplar depositado en Biblioteca Histórica “Marqués de Valdecilla”)
- “La encuesta sobre las deudas debidas a los judíos en el arzobispado de Toledo (1493-96)”. En *En la España Medieval*. Nº 29, 2006. 287-309.
- Claramunt Rodríguez, Salvador. “Cisneros y la vida universitaria”. En *Acta histórica et archaeologica mediaevalia*, nº 13. Barcelona (1992): 275-283.

- Contreras Contreras, Jaime. “La Monarquía de los Reyes Católicos: goticismo político y providencialismo religioso”. En Antonio Alvar Ezquerra coord. *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2016. 17-26.
- Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus, 2012.
- Escandell Bonet, Bartolomé. *Estudios Cisnerianos*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1990.
- Fernández Conde, Francisco Javier. *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 2011.
- García Oro, José. *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Jerónimo Zurita”, 1971.
- . “La cruzada del cardenal Cisneros”. En *Archivo Ibero-Americano (Revista Franciscana de estudios Históricos)*. Año 51, nº 203-204 (1991): 553-766.
- . *La Universidad de Alcalá de Henares en la etapa fundacional (1458-1578)*. Santiago de Compostela: Independencia Editorial, 1992.
- . *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992-1993.
- . “Cisneros, ideador de la monarquía católica del siglo XVI”. En Joseph Pérez coord. *La hora de Cisneros*. Madrid: Editorial Complutense, 1995. 23-33.
- . “Alcalá de Henares en el siglo XV: de Villa Toledana a Ciudadela del Humanismo”. En Santiago Aguadé, coord. *Cisneros y el Siglo de Oro de la Universidad de Alcalá*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1999. 33-48.
- Gayangos, Pascual y De la Fuente, Vicente, eds.: *Cartas del cardenal Don Francisco Jiménez de Cisneros, dirigidas a Don Diego López de Ayala, publicadas de real orden por Pascual Gayangos y Vicente de la Fuente*. Madrid: Impr. del Colegio de Sordo-Mudos y de Ciegos, 1867.
- Girón Negrón, Luis M. Estudio introductorio a Luis M. Girón Negrón; Andrés Enrique-Arias; Francisco Javier Pueyo Mena; Ángel Sáenz Badillos eds. *The Old Spanish Bible of Rabbi Moshe Arragel*. Leiden: Brill, en prensa.
- . “Biblia de Moshe Arragel”. En María Dolores Cabañas González dir. *Exposición El sueño de Cisneros. V Centenario de la edición de la Biblia Políglota Complutense (Museo Luis González Robles-Universidad de Alcalá, 14 de noviembre 2014 - 1 de febrero de 2015)*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2014a. 195-196.
- . “De la Biblia de Arragel a la Políglota Complutense”. En María Dolores Cabañas González dir. *Exposición El sueño de Cisneros. V Centenario de la edición de la Biblia Políglota Complutense (Museo Luis González Robles-Universidad de Alcalá, 14 de noviembre 2014 - 1 de febrero de 2015)*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2014b. 87-104.
- Gómez de Castro, Álvaro. *De rebus gestis a Francisco Ximeno Cisnerio, Archiepiscopo Toletano. Libro octo*. Alcalá de Henares: Apud Andream de Angulo, 1569. Edición y traducción por Oroz Reta, José. *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1984.
- Gonzalo Sánchez-Molero, José Luis, dir. *V Centenario de la Biblia Políglota Complutense: La Universidad del Renacimiento, el Renacimiento de la Universidad*. Madrid: Universidad Complutense, 2014.

- Iannuzzi, Isabella. *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera*. Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2009.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Castilla en el tiempo de la Políglota. 1505-1517”. En Antonio Alvar Ezquerro (coord.) *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2016. 37-47.
- Layna Serrano, Francisco. *Historia de Guadalajara y sus Mendoza en los siglos XV y XVI*. Madrid: CSIC, 1942. Tomos I y II.
- Lawrance, Jeremy Norcliffe Haslehurst. “The spread of lay literacy in late medieval Castile”. En *Bulletin of Hispanic Studies*. LXII, nº 2. Liverpool (1985): 79-94.
- López Villalba, José M. *Fuentes históricas de Guadalajara. Archivo Municipal de Guadalajara (II) (1436-1459)*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2008.
- Luis López, Carmelo. *Fuentes históricas de Guadalajara. Archivo Municipal de Guadalajara (III) (1460-1473)*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2007.
- . *Fuentes históricas de Guadalajara. Archivo Municipal de Guadalajara (IV) (1474-1485)*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2009.
- Maravall, José Antonio. “La concepción del saber en una sociedad tradicional”. En *Estudios de Historia del Pensamiento Español, serie I: Edad Media*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1983a.
- . “Los ‘hombres de saber’ o letrados y la formación de su conciencia estamental”. En *Estudios de Historia del Pensamiento Español, serie I: Edad Media*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1983b.
- Martínez Gómez-Gordo, Juan A. “Cisneros, en su etapa seguntina”. En *Anales Seguntinos*, vol. 5, nº 15. Sigüenza (1999): 7-13.
- Meseguer Fernández, Juan. *El Cardenal Cisneros y su villa de Alcalá de Henares*. Alcalá de Henares: Editorial Diputación de Madrid, 1982.
- Minguella Arnedo, Toribio. *Historia de la Diócesis de Sigüenza y de sus Obispos*. Madrid: Tip. de la Revista de Archivos Bibliotecas y Museos; Sigüenza: Talleres Tipográficos Box, 1910-1913. 3 vols.
- Montiel, Isidoro. *Historia de la Universidad de Sigüenza*. [s.l.]: Universidad de Zulia, Facultad de Humanidades y Educación, 1963.
- Nader, Helen. *Los Mendoza y el Renacimiento Español*. Madrid: Institución Provincial de Cultura “Marqués de Santillana”, 1986.
- Pérez, Joseph. *Cisneros, el cardenal de España*. Madrid: Taurus, 2014.
- Ríos de la Llave, Rita. *Fuentes históricas de Guadalajara. Archivo General de Simancas. Registro General del Sello (VI) (1479-1481)*. Alcalá de Henares: Institución Provincial de Cultura “Marqués de Santillana” de Guadalajara y Universidad de Alcalá, 2011.
- Romero Saiz, Miguel. *Las juderías de Cuenca y Guadalajara*. Cuenca: Editorial Alderabán, 2013.
- Sáez, Carlos; Caballero, Antonio y Torrens, María Jesús. *Fuero de Alcalá de Henares*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1992.
- Sánchez Cantón, Francisco Javier. *La biblioteca del Marqués de Cenete, iniciada por el Cardenal Mendoza (1470-1523)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.
- Suárez Fernández, Luis. *Historia de España* (Ramón Menéndez Pidal, dir.), Tomo XVII, vol. II: *El Máximo religioso*, 1ª edición. Madrid: Espasa-Calpe, 1969.

- Tate, Robert Brian. "Mitología en la historiografía española de la Edad Media y del renacimiento". En *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV* (trad. de Jesús Díaz). Madrid: Gredos, 1970. 13-32.
- Val Valdivieso, María Isabel del. *Isabel la Católica, princesa (1468-1474)*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1974.
- . "Isabel la Católica en el contexto cultural de su tiempo". En Julio Valdeón Baroque coord. *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica: ponencias presentadas al III Simposio sobre el reinado de Isabel la Católica, celebrado en las ciudades de Valladolid y Santiago de Chile en el otoño de 2002*. Valladolid: Ámbito, 2003. 369-390.
- Val Valdivieso, María Isabel del y Valdeón Baroque, Julio. *Isabel la Católica, reina de Castilla*. Valladolid: Ámbito, 2004.
- Vallejo, Juan de. *Memorial de la vida de fray Francisco Jiménez de Cisneros*. Madrid: Publicado con prólogo y notas por Torre y del Cerro, Antonio de la. Imp. Bailly-Baillière, 1913.
- Vilches Vivancos, Fernando. *El Cardenal Mendoza: datos biográficos definitivos y obra literaria*. Guadalajara: Institución Provincial de Cultura Marqués de Santillana, 1994.
- Villalba Ruiz de Toledo, Francisco Javier. *El Cardenal Mendoza (1428-1495)*. Madrid: Rialp, 1988.
- Viñuales Ferreiro, Gonzalo. *La Edad Media en Guadalajara y su provincia: Los Judíos*. Guadalajara: Diputación Provincial de Guadalajara, 2003.

Cisneros, los moriscos y los indios: de la nueva Iglesia granadina a la nueva Iglesia indiana

Youssef El Alaoui
(Université de Rouen Normandie)

La historia de los moriscos se enmarca cronológicamente entre el reinado de los Reyes Católicos y el de Felipe III, siendo el alfa de esta historia, el arzobispo de Toledo Cisneros, hechura⁴⁶ de la reina Isabel de Castilla, a partir de 1499 (Bermúdez de Pedraza, 196v), y el omega, el duque de Lerma, favorito de Felipe III, entre 1609 y 1614.

En el marco de este coloquio, quisiera reflexionar sobre dos facetas de nuestro protagonista, personaje a caballo entre dos épocas, a quien le tocó vivir en un tiempo en el que el mundo estaba cambiando a gran velocidad; unos cambios a los que aportó unas respuestas, en el caso de Granada y del islam, con postulados medievales, con su faceta de misionero pero imbuido todavía por el ideal de cruzada, y en el caso de las Indias de Castilla, nuevo mundo en el que todo estaba por hacer, con su faceta de misionero y de reformista con un ideal de cruzada, pero espiritual.

Nuestro marco cronológico será el periodo que corre de 1499 hasta 1516 o sea desde su intervención directa en la conversión de los mudéjares granadinos (1499-1500) y castellanos, pasando por sus proyectos de cruzada contra los moros, ilustrados por la conquista de Mazalquivir en 1505 y de Orán en 1509, hasta el plan de reformación de las Indias elaborado con Bartolomé de las Casas y los jerónimos.

Cisneros, los moriscos, la jornada de Orán y la empresa de Jerusalén.

Tras la toma de Granada por los Reyes Católicos, se inicia un periodo de 1492 a 1499 en el que el arzobispo fray Hernando de Talavera, llamado el *Alfaquí Santo* por los mudéjares, sería el encargado de aplicar las directrices de los monarcas con respecto a la nueva minoría mudéjar quien, en virtud de las Capitulaciones de 1491, aparecía cada vez más como un obstáculo para la política de unidad religiosa de la corona.

Francisco Bermúdez de Pedraza, en su *Historia eclesiástica de Granada* (1637), ilustra bien la voluntad de los monarcas de acabar con esta situación de dualidad, presentándolos como los artífices del cambio que se produciría a partir de 1499, cuando entrara en escena Cisneros, llamado el *Alfaquí Campanero*, por su afán de transformar mezquitas en iglesias (Prescott, 48); según Bermúdez, los reyes querían “que se desterrase del [reino] la secta de Mahoma, mandando que los Moros que quisiesen quedar en él, se bautizassen, o vendiessen sus haziendas, y se passassen a Berbería” (Bermúdez, 195). El problema estribaba en escoger el buen momento para hacerlo ya que la situación de Granada podía todavía revertirse. Bermúdez de Pedraza sigue proporcionándonos elementos esclarecedores al añadir que “aunque las razones persuadían a los reyes, no se atrevían a ejecutarlas por no estar la tierra segura, ni recogidas todas las armas. Quisieron esperar tiempo para que se hiziesse con más seguridad, y voluntad dellos” (Bermúdez, 195). Esto explicaría la política de tolerancia de los monarcas, en el sentido que le da por ejemplo Damián Fonseca al concepto de tolerancia, unos monarcas que “ordenaron, que con blandura

⁴⁶ Según el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias, 1611: “*Hechura: Para dar a entender que un señor ha valido a qualquiera persona, y le ha puesto en estado y honor, dezimos ser este tal hechura suya: y para mayor encarecimiento e hipérbole, dezimos ser criatura suya, y que le deve el ser: hase de entender cum grano salis*”.

y amor les enseñassen la Fe Católica, y Dotrina Christiana, sin hazerles opresión ni violencia”⁴⁷.

Esta línea correspondería a la acción evangelizadora de la etapa de Talavera, con su método paternalista y progresivo y también a los primeros pasos de Cisneros de 1499-1500 (proselitismo con las elites, atracción de los alfaquíes con incentivos, mercedes y franquicias, utilización de religiosos conocedores del árabe). Bermúdez termina con una frase que lo resume todo: “con estos lamedores [halagos] los fueron disponiendo para purgarlos después con el jarave [sic] del Rey” (Bermúdez, 195). Si seguimos su argumentación, los Reyes Católicos no estaban dispuestos a respetar por mucho tiempo la situación de Granada resultado de las Capitulaciones de 1491 y solo esperaban la ocasión propicia para romperlas ya que todo ello era incompatible con sus proyectos políticos. Sea dicho de paso, por razones políticas, estos nuevos monarcas, que estaban doblegando a la nobleza y al clero, no tolerarían ningún obstáculo al ejercicio de su soberanía y las capitulaciones firmadas con Cristóbal Colón en abril de 1492 serían también revocadas. Esa ocasión se les presentó con el levantamiento de los mudéjares, tras el asunto de los renegados elches en 1499, propiciado por la acción inquisitorial de Cisneros.

Otro cronista, Luis del Mármol Carvajal, considera que fue Cisneros quien tomó la iniciativa y que con su política de hechos consumados acabó proporcionando a los monarcas la excusa que necesitaban para poder cuestionar las capitulaciones:

Y viendo tan buena ocasión, como de presente se ofrecía, les aconsejó que no partiesen mano de la conversión de los Moros, que ya estaba comenzada, y que pues habían sido rebeldes, y por ello merecían pena de muerte y perdimiento de bienes, el perdón que les concediese fuese condicional, con que se tornasen christianos o dexasen la tierra (Mármol, 122).

¿Política de los Reyes Católicos o iniciativa de Cisneros? Tanto monta, lo importante es que el arzobispo comulgaba con los ideales y la política de sus monarcas y que fue un fiel ejecutor de su voluntad. En todo caso, se le dio un nuevo impulso a la conversión de los mudéjares entre 1495 y 1499 (Mármol, 110), fecha ésta en que Talavera tuvo que aceptar la colaboración de Cisneros por voluntad de los monarcas.

Cisneros llegó a Granada, como lo hemos subrayado, a fines de 1499 y progresivamente cambiaría el rumbo de la política de evangelización impulsada por Talavera ya que su acción pastoral no daba los resultados apetecidos.

Juan Meseguer Fernández, que maneja documentación de primera mano (Meseguer, 3-47), destaca la buena sintonía entre Talavera y Cisneros citando una carta de éste, del 4 de enero de 1500, en la que insiste en el apoyo de los monarcas y de Talavera:

y también el Señor Arzobispo de Granada, que es santa persona, se ha juntado con nos y trabaja y aprovecha tanto en este negocio, que cierto nos pone fe e confianza diciendo que creamos firmemente que ninguno ha de quedar que no sea christiano (Meseguer 28).

Si es cierto que compartían indiscutiblemente el mismo objetivo, la conversión de los moros, en una carta de Talavera a los Reyes Católicos del 30 de marzo de 1500, de la que Boronat publica un fragmento, Talavera le escribía a los monarcas que “acá los que habían de ayudar, estorban; no con mala intención, sino porque les parece que aciertan” (Boronat, 112).

⁴⁷ Damián Fonseca, *Justa expulsión de los moriscos de España* (1612), p. 157: “Antes en razón de buen gobierno se han de escusar (quando fuere possible) los castigos de grandes Comunidades, porque algunas vezes son mayores los daños, que el beneficio que dellos redundan”.

Esta alusión al método de Cisneros ilustra una disensión que, hay que señalarlo, era más bien sobre la forma que sobre el fondo. Según Tarsicio Azcona, las diferencias entre ambos prelados podían ser “o de principios teológicos y canónicos, o de presiones institucionales como la Inquisición, o de la diferente manera de orientar la política religiosa en la corte” (Azcona, 695).

El famoso *Memorial* para los moradores del Albaicín redactado por Talavera en aquel momento ilustra bien ese cambio de rumbo hacia el uso de un proselitismo más agresivo como lo muestra el caso del notable mudéjar, el Zegrí, quien acabó convirtiéndose, tras pasar entre las manos de Pedro de León, un capellán de Cisneros, que consiguió doblegarlo con métodos “muy persuasivos”, según relata Juan de Vallejo, biógrafo de Cisneros que llegó a ser uno de sus más íntimos:

Este cavallero lo tuvo el dicho capellán León más de XX días en cadenas é con guadafiones [ligaduras], y le hazía dormir de noche en el suelo en la prisión que estava, y le hazía regar el dicho suelo en que estava ladrillado, y le maltratava su persona (Vallejo, 33-34).

Este método violento no era, por lo visto, una excepción ya que el autor añade que

tenía su señoría señaladas y nonbradas çiertas personas para ello, en espeçial á vn capellán suyo, que se dezía León, que se conformava el nonbre con el fecho, que los que venían en su poder los trastava tan crudamente, que por rezios é yncrédulos que estoviesen, dende á iiiii á v días que estuviesen en su poder luego venían diziendo que querían ser christianos (Vallejo, 33-34).

El proyecto misionero de Cisneros comprendía también un vasto programa de transformación arquitectónica de la ciudad de Granada, tendente a cristianizarla, a borrar las huellas de lo moro; estos proyectos son calificados por Bernard Vincent y Antonio Luis Cortés como “operación quirúrgica”⁴⁸, calificación que podríamos aplicar a los métodos evangelizadores de Cisneros.

No obstante, hay que recordar que el método coercitivo no fue utilizado en un primer momento con los alfaquíses y notables de la comunidad, a quien atrajo con agasajos y con métodos similares a los de Talavera; sin embargo, para los reacios, que no cabe duda que fueron numerosos, Cisneros optó por la línea escotista, basada en una argumentación política, que interpretaba el *compelle eos intrare* de manera extrema; para el teólogo escocés franciscano, Duns Escoto, el príncipe podía imponer el bautismo a sus súbditos, quienes acabarían por convertirse sinceramente con el tiempo (Piron *et al.*, 21-62). Mármol Carvajal, al hablar de la conversión del Zegrí, destaca también esa violencia apuntando que Cisneros “determinó, dexada aparte toda humanidad, de traerle por fuerza al yugo de Dios, pues no aprovechaban buenas razones con él” (Mármol, 115). Al contrario, acerca del bautismo de los mudéjares y de la política de Cisneros, Boronat afirma que “no fue, pues sanguinario ni fanático el espíritu que encerraban los consejos del prelado de Toledo a los monarcas; no fue cruel su conducta, no fue inhumana” (Boronat, 108-113).

Los hagiógrafos de Cisneros y numerosos cronistas dan por sentado que muchos mudéjares se convirtieron por su propio pie, siguiendo a sus elites; también hay autores, hoy, que consideran que la violencia fue un epifenómeno, que no hubo prácticamente conversiones forzadas entre 1499-1501, que los mudéjares se convirtieron disciplinadamente (Poutrin, 64, 67-68); sin embargo, estas conversiones más las tensiones que había en Granada por el

⁴⁸ Bernard Vincent y Antonio Luis Cortés Peña, *Historia de Granada. III La época moderna siglos XVI, XVII y XVIII*, Granada, Don Quijote, 1986, cap. 1.

cambio de situación provocaron una reacción de los mudéjares que desembocó en el levantamiento de las Alpujarras y daría lugar a la promulgación de las famosas pragmáticas del 20 de julio de 1501 y del 12 de febrero de 1502 que suponían, para los moriscos, una ruptura de las capitulaciones (Mármol, 83; Prescott, 138*sq*), objetivo de los Reyes Católicos. José García Oro considera que ante las reacciones de los moriscos contra la campaña de Cisneros “consta que se usó sin vacilar el castigo” (García Oro 1993, 515).

Este levantamiento fue debido, según Jerónimo Zurita,

al zelo desordenado de aquellos perlados, señaladamente del Arçobispo de Toledo porque se fue desviando del camino que los santos decretos dexaron para la conversión de los infieles, prosiguiendo esto con demasiado rigor, y aspereza, contra los que rehusavan de venir al conocimiento de nuestra Santa Fe Católica, encomendando este tan sancto, y caritativo negocio de conversión, a ministros demasiadamente rigurosos, que los mandavan poner en muy duras prisiones, y los vexavan, y atormentavan muy inhumanamente, hasta que por fuerça pidían el baptismo (Zurita, 171v-172).

El jesuita Ignacio de las Casas consideraba, en base a un argumento muy interesante, el del origen cristiano de los mudéjares, que su bautismo era válido: “el intento de los sanctos reyes era el verlos convertidos porque entendían que los más dellos, o casi todos, eran descendientes de christianos”, pero era muy crítico con la manera en que se llevó a cabo la conversión:

Fue muy grande la multitud déstos assí convertidos y baptizados con tal violencia, el qual baptismo, aunque fue bastante para hazellos hijos de la Iglesia o por dezir mejor súbditos della, se duda que lo fuessen para poderse salvar (El Alaoui, 371).

La evangelización a partir de su conversión dejaba mucho que desear:

aunque los del reyno de Granada se baptizaron de su propia voluntad (...) dexados en sus costumbres, sin tener quien los enseñasse y desengañasse en su lengua, se quedaron en sus errores sin jamás salir dellos (El Alaoui, 371).

Y lo mismo afirmaba Mármol Carvajal para quien “esta conversión hizo el bendito Arzobispo de Granada, dándoles el sagrado baptismo, sin prevención de catecismo, y sin instruirlos primero en las cosas de la fe” (Mármol, 123).

Para afianzar los resultados de esos bautismos multitudinarios, Cisneros organizó y financió en concordancia con la Corona varias campañas misioneras entre octubre de 1500 y 1514 (García Oro 1991, 664*sq*). Primero una “campaña masiva y galopante” (García Oro 1991, 667) en Granada y alrededores con protección militar, siguiendo un mismo esquema ante el proselitismo de clérigos y religiosos franciscanos y dominicos: alborotos, represión, algunas ejecuciones y conversión. Esta primera campaña duraría hasta la pragmática del 12 de febrero de 1502. Otra campaña se organizaría a partir de 1508 con quejas de los mudéjares por el proceder de curas y religiosos. García Oro publica unos documentos de archivo que ilustran cómo Cisneros constata los límites de su método al ver que los cristianos nuevos siguen comportándose como musulmanes; en uno de esos documentos les reprocha que “dexando la carrera del señor vos volveys a vuestras setas e ritos e cerimonias” (García Oro 1991, 670) y a raíz de ello, organizó una nueva campaña de cristianización de 1511 a 1514 que abarcaría a los moriscos granadinos y a los castellanos.

Sin entrar en detalles, podríamos destacar que durante este periodo van a ir surgiendo problemas y reflexiones que se desarrollarían a lo largo de la historia de nuestros moriscos

hasta su expulsión: colaboración de órdenes religiosas –franciscanos, dominicos y jerónimos– con el clero secular, con una preferencia por parte de la Corona por los religiosos; dificultades para financiar las campañas de evangelización; preferencia por la catequesis de los niños; atracción de las élites para convencer a la masa; programa de aculturación; necesidad de un catecismo adaptado; tutela de los cristianos nuevos por los cristianos viejos; combinación de catequesis y represión con la amenaza de la Inquisición; problema de la lengua árabe que fue utilizada por Talavera y puntualmente por Cisneros en 1499-1500 (García Oro 1991, 671*sq.*). Todo ello sería objeto de debates y de experimentaciones durante todo el siglo XVI.

Los resultados de esta primera evangelización no estuvieron a la altura por la rapidez con la que se llevó a cabo y por las dificultades que entrañaba el obligar a unas poblaciones a abandonar sus creencias y sus señas de identidad. El optimismo de Cisneros en cuanto a los resultados de su política nos recuerda el de los misioneros en las Indias antes de caer éstos en la cuenta, en la segunda mitad del siglo XVI, de que numerosas creencias indígenas seguían vivas tras años de evangelización y tuvieron que cuestionar el proceso llevado a cabo durante la llamada primera evangelización de la primera mitad del siglo XVI.

Si el método Talavera fue apartado por requerir mucho tiempo; el método de conversión rápida de Cisneros fue un fracaso como lo subrayan Rafael Benítez y Eugenio Ciscar (Benítez y Ciscar, 261*sq.*). Es cierto que dicho método tuvo como efecto formal la consecución, al menos en teoría, de la tan ansiada unidad religiosa, ya que a partir de 1502 no habría oficialmente musulmanes en Castilla, y sentó las bases de la política morisca de la Corona, sobre todo a partir del reinado de Felipe II, ya que entre 1501 y 1526 se acumularon una serie de medidas que conformarían un programa aculturador que, según Bernard Vincent y Antonio Domínguez Ortiz, “eran el resultado de una política deliberada de los medios oficiales, decididos a destruir las peculiaridades de la cultura morisca” (Domínguez Ortiz y Vincent, 21).

Como muy bien lo sintetiza Tarsicio Azcona, el programa de Cisneros en cuanto a política religiosa “ofrecía grandes claroscuros”; en cuanto a la reina Isabel, añade que

ella había optado, con conciencia moral recta y con encendido fervor católico, por la unidad religiosa, por la confesionalidad del estado y de la sociedad, por las conversiones incluso estimuladas y por la protección oficial a los presuntos convertidos. Era el ambiente y así se lo inculcaron. Sin embargo, no solo teorizantes provenientes de las minorías étnicas reprimidas discreparon de sus criterios, sino que fieles y doctos súbditos suyos vislumbraron opciones menos radicales e intolerantes. (Azcona, 701)

Este hombre de estado (regente de septiembre de 1506 a agosto de 1507 y de enero de 1516 a noviembre de 1517), pieza clave en la política centralizadora y reformista de los Reyes Católicos (Rodríguez Molina, 31) preocupado por la instrucción de niños y adultos, favorecedor de la exégesis bíblica, fundador de la Universidad de Alcalá, asceta, de estricta observancia, autoritario, a pesar de su apertura, de su interés por la tradición rabínica para comprender los textos sagrados; a quien le gustaba por lo visto la arquitectura mudéjar, fue muy intransigente en su lucha contra el islam (línea escotista ante los reacios y espíritu de cruzada) y el cripto-judaísmo (en su calidad de inquisidor general en 1507) en consonancia con la política de los Reyes Católicos, de la Iglesia y de gran parte de la sociedad cristianovieja de su tiempo.

Este espíritu de cruzada fue el que lo condujo a financiar y a dirigir las conquistas de Mazalquivir (1505) y la jornada de Orán, en la que participó en 1509, en la línea de la política expansionista de Fernando.

Con el fin de la conquista de Granada, la expulsión de los judíos y el descubrimiento del Nuevo Mundo, los Reyes Católicos aparecían como defensores y propagadores de la verdadera fe. En un contexto de mesianismo político y religioso elaboraron proyectos de conquista militar y espiritual de Berbería como prolongación de la conquista de Granada con el principal objetivo de asegurar el tráfico marítimo en el Mediterráneo y de proteger el sur de la península ibérica e Italia. Uno de los promotores de estos proyectos fue Cisneros quien, a partir de 1505-1506 hasta 1511 (García Oro 1993, 533) soñaría con una Berbería cristiana como primera etapa para la llamada *empresa de Jerusalén* que se enmarcaba en un proyecto más global de atacar al islam otomano por la retaguardia. En realidad, estos sueños de cruzada se limitaron a reducir el peligro que representaban los berberiscos, aliados de los turcos, construyendo fortalezas y presidios en la costa de Argel y Marruecos.

El sueño mesiánico de conquista de Jerusalén, que compartía con Fernando de Aragón, sólo sirvió, según Alain Milhou (Milhou, 37), para consolidar la unión entre la Corona y el pueblo reforzando el sentimiento de ser, como los monarcas, un nuevo pueblo elegido. Estos sueños chocaron con las realidades políticas y militares (ambiciones de la Francia de Luis XII, auge de la amenaza de Barbarroja, resistencia de ciudades castellanas), aunque hasta su muerte, Cisneros siguió acariciándolo. Orán, tras su victoria de 1509, durante dos siglos no sería una plataforma para la cristianización de Berbería, sino una ciudad mediocre, con sus conventos y colegiata dependiente de Toledo (ni siquiera fue obispado).

Cisneros y las Indias: espíritu misionero y plan para la reforma de las Indias

Decíamos al principio que era un hombre a caballo entre la Edad Media y la Edad Moderna; su acción misionera se enmarcó entre la publicación de dos importantes documentos papales, la bula *Ortodoxae Fidei*, obtenida del Papa Inocencio VIII, el 12 de diciembre de 1486, que concedía a la Corona el patronato universal sobre los territorios que estaba conquistando (Granada y Canarias) y la bula *Inter Caetera*, del 3 de mayo de 1493, obtenida del papa Alejandro VI para las Indias que concedía a los Reyes Católicos la soberanía plenaria sobre las tierras y habitantes descubiertos y por descubrir a cambio de la obligación de mandar a aquellas tierras “varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos para instruir a los residentes y habitantes citados en la Fe católica e inculcarles buenas costumbres”⁴⁹ (Gomez, 121-122). Esta bula llevaba implícito el patronato, que sería aumentado en 1501 y 1508 con la bula *Universalis Ecclesiae* que otorgaba el patronato universal como contrapartida de la financiación del culto y la evangelización. El primer documento se enmarca en la guerra de conquista granadina, con un espíritu de cruzada y de misión (abatir y convertir a los infieles y bárbaros) mientras que el segundo sólo está animado por un espíritu misionero. Nuestro protagonista se situaba entre estos dos polos, como lo hemos apuntado, pero en las Indias, destacaría sobre todo su faceta de misionero y de reformista.

A la par que impulsaba la evangelización de los moriscos en Granada, desempeñó un papel importante en los primeros años de la instalación del poder colonial en los territorios recién descubiertos y explotados por los españoles (bajo la férula de los Colón), y sobre todo en la organización de la incipiente evangelización, que no arrancó realmente hasta 1502 con la llegada del nuevo gobernador de la Española, Nicolás de Ovando y un grupo de 17 franciscanos. Éstos, junto con los dominicos, serían los protagonistas de la primera etapa de la evangelización que duraría hasta la llegada de los jesuitas a mediados del siglo XVI.

⁴⁹ Ver Christiane Birr y José Luis Egío, “Alonso de Cartagena y Juan López de Palacios Rubios. Dilemas suscitados por las primeras conquistas atlánticas en dos juristas salmantinos (1436-1512)”, *Azafea: revista de filosofía*, nº20, 2018, 9-36; Carmen Mena García, “Don Fernando el Católico, Dueño o «Señor de las Indias del Mar Océano»”, *Revista de Indias*, vol. LXXVIII, n.º 272, 2018, p. 9-47.

1493-1517 son los años de la espantosa caída demográfica⁵⁰ (Koch *et al.*, 13-36) debida al encuentro con los españoles (choque militar/conquista, choque microbiano, explotación desenfrenada), del inicio de la colonización y de la encomienda, pieza clave para entender las relaciones de dominación que se establecieron en las Indias, en las que los indios serían “súbditos libres y no sujetos a servidumbre”⁵¹ pero puestos bajo la tutela de los españoles y obligados a trabajar y a pagar un tributo para financiar el esfuerzo misionero y civilizador de los españoles. Son los años también del inicio de la lucha por la justicia y la política indigenista liderada por los dominicos con figuras como fray Antonio de Montesinos y su famoso sermón de 1511 que sentaría las bases del intenso debate en torno a los justos títulos que se desarrollaría a partir de los años 30, o Bartolomé de las Casas, primer defensor de los indios, infatigable luchador contra los abusos de los colonos, partidario de reorientar la conquista y suspender la encomienda, quien protagonizaría, con Cisneros, un proyecto de reforma de las Indias en 1516 sin consecuencias inmediatas⁵².

Uno de los hechos más importantes de este periodo fue la promulgación de las leyes de Burgos (1512) (Sánchez Domingo, 1-55), primer intento de reglamentar la encomienda. Cisneros, sensible a las tesis indigenistas de los dominicos (Las Casas, Montesinos, Córdoba) era partidario de limitar los abusos de los colonos, pero tendría un punto de vista intermedio, más pragmático, entre defensa de los indígenas y defensa de los intereses económicos de la corona; no se opuso categóricamente a las encomiendas que aparecían como una pieza importante para llevar a cabo la tarea encomendada por la bula de 1493 (Azcona, 810-871). Los planes de reforma de la colonización de las Antillas fueron presentados por Bartolomé de las Casas al rey Fernando, poco antes de su muerte, y a Cisneros. Estos planes pretendían conciliar la evangelización, los derechos de los indios y los intereses de la colonización. Las Casas preconizaba la introducción de esclavos negros y defendía una colonización pacífica con la colaboración de labradores españoles e indios. Las Instrucciones de Cisneros se publicaron en septiembre de 1516, ya bajo el reinado de Carlos I; el regente mandó a un grupo de tres comisarios jerónimos y a las Casas que tuvieron que escoger entre tres soluciones: reformar la encomienda, crear pueblos de indios autónomos, dejar a los indios vivir en libertad. Los comisarios, presionados por los colonos, escogieron la primera opción (Fernández Rodríguez, 47-74).

Al igual que en Granada, durante su gobierno se sentaron las bases de la colonización y evangelización de las Indias con un creciente protagonismo de las órdenes religiosas, una incipiente organización eclesiástica que se desarrollaría con Carlos V. Los habitantes de este nuevo mundo no eran infieles, no parecían tener secta (las grandes civilizaciones con su organización religiosa serían conquistadas a partir de 1519), había muchas esperanzas de conseguir su rápida conversión; el obstáculo mayor lo encarnaban en este momento los propios conquistadores y colonos que la Corona, con el apoyo de la Iglesia, acabaría doblegando.

En Granada, la impronta de Cisneros tuvo consecuencias a corto y largo plazo, con el nacimiento de la nación morisca y las grandes líneas de la política de aculturación seguida por la Corona hasta su expulsión; en las Indias, la intervención de Cisneros fue incipiente ya que las grandes transformaciones se producirían tras su muerte, siguiendo pautas similares a las de Granada. Cisneros y la Corona tuvieron verdaderas preocupaciones misioneras, tanto en

⁵⁰ Ver también: <https://theconversation.com/la-colonizacion-de-america-acabo-con-el-10-de-la-poblacion-mundial-y-provoco-un-enfriamiento-global-111164>.

⁵¹ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, selección, edición y notas de José Miguel Martínez Torrejón, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, lib. II, cap. III.

⁵² Ver los tres últimos y densos capítulos sobre la política indiana de Cisneros en José García Oro, *El Cardenal Cisneros, op. cit.*, p. 591-690 y la excelente síntesis divulgativa de su labor en las Indias en José Carlos Vizuete Mendoza, “Cisneros y las Indias. Evangelización y reforma”, *Cisneros: arquetipo de virtudes, espejo de preladados* / coord. por Juan Pedro Sánchez Gamero, 2017, p. 125-133.

Granada como en las Indias, preocupaciones que eran complementarias o tributarias de otras eminentemente políticas y económicas: la unidad religiosa y la nueva situación de tipo colonial en las Indias.

Obras citadas

- Azcona, Tarsicio. *Isabel la Católica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael y Ciscar Pallarés, Eugenio, “La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos”. *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. IV: 255-310.
- Bermúdez de Pedraza, Francisco. *Historia eclesiástica de Granada*, 1637.
- Birr, Christiane y J.L. Egío. “Alonso de Cartagena y Juan López de Palacios Rubios. Dilemas suscitados por las primeras conquistas atlánticas en dos juristas salmantinos (1436-1512)”. *Azafea: revista de filosofía* 20 (2018): 9-36.
- Boronat y Barrachina, Pascual. *Los Moriscos españoles y su expulsión: estudio histórico-crítico*. Valencia: 1901, t. 1.
- Casas, Bartolomé de las. *Historia de las Indias*. Selección, edición y notas de José Miguel Martínez Torrejón. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006. Lib. II, cap. III.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Imprenta de Luis Sánchez, 1611.
- Domínguez Ortiz, Antonio y Vincent, Bernard. *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- El Alaoui, Youssef. *Jésuites, Morisques et Indiens. Etude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- Fernández Rodríguez, Pedro. *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1994.
- Fonseca, Damián. *Justa expulsión de los moriscos de España*. Roma: Iacomo Mascardo, 1612.
- García Oro, José. *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- García Oro, José. *La cruzada del cardenal Cisneros*. Separata de *Archivo Ibero-Americano* 51.203-204 (1991): 555-766.
- Gomez, Thomas y Olivares, Itamar. *La formation de l'Amérique hispanique, XV^e-XIX^e siècle*. Paris: Armand Colin, 1993.
- Koch, Alexander, Brierley, Chris, Maslin, Mark M., Lewis, Simon L. “Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492”. *Quaternary Science Reviews* 207 (2019): 13-36.
<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0277379118307261>;
<https://theconversation.com/la-colonizacion-de-america-acabo-con-el-10-de-la-poblacion-mundial-y-provoco-un-enfriamiento-global-111164>.
- Mármol Carvajal, Luis del. *Historia del rebelión y castigo de los moriscos de Granada*. Málaga: Juan Rene, acosta del autor, 1600.
- Mena García, Carmen. “Don Fernando el Católico, Dueño o «Señor de las Indias del Mar Océano»”. *Revista de Indias* 78.272 (2018): 9-47.
- Meseguer Fernández, Juan. “Cartas inéditas del Cardenal Cisneros al cabildo de la catedral primada”. *Anales Toledanos* 8 (1973): 3-47.
- Milhou, Alain. “Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVI^e siècle”. *Anejos de Criticon* 13. Toulouse: Presses Universitaire du Mirail, 1999.
- Piron, Sylvain y Marmursztejn, Elsa. “Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs”. En O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag. *Duns Scot à*

- Paris, 1302-2002*. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002. Turnhout: Brepols, 2004. 21-62.
- Poutrin, Isabelle. *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*. Paris: PUF, 2012.
- Prescott, William H. *Historia del reinado de los Reyes Católicos D. Fernando y D^a Isabel*. México: Tipografía de R. Rafael y F. Escalante, 1854. Vol. 2.
- Rodríguez Molina, José. “Poder político de los arzobispos de Toledo en el siglo XV”. En José Luis Betrán Moya, Antonio Luis Cortés Peña, Eliseo Serrano Martín eds. *Religión y poder en la Edad Moderna*. Granada: Universidad de Granada, Editorial Universidad de Granada, 2005. 11-36.
- Sánchez Domingo, Rafael. “Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista”. *Revista jurídica de Castilla y León* 28 (2012): 1-55.
- Vallejo, Juan de. *Memorial de la vida de fray Francisco Jiménez de Cisneros*. Antonio de la Torre y del Cerro ed. Madrid: imprenta Bailly-Bailliere, 1913.
- Vincent, Bernard y Antonio Luis Cortés Peña. *Historia de Granada. III La época moderna siglos XVI, XVII y XVIII*. Granada: Don Quijote, 1986.
- Vizueté Mendoza, José Carlos. “Cisneros y las Indias. Evangelización y reforma”. En Juan Pedro Sánchez Gamero ed. *Cisneros: arquetipo de virtudes, espejo de preladados*. Toledo: Cabildo Primado Catedral de Toledo, 2017. 125-133.
- Zurita, Jerónimo. *Historia del rey D. Hernando el Católico*. Zaragoza: por los herederos de Pedro Lanaja y Lamarca, 1670 [1580].

Recepción de las ideas de Cisneros en las misiones franciscanas del Cerro de la Sal (Perú): adaptación a una realidad con múltiples intereses.

Natividad Ferri Carreres,
(Université de Caen-Normandie, ERLIS)

Francisco Jiménez de Cisneros anhelaba realizar la evangelización de América inculcando un espíritu renovado. Para él, las Indias estaban llamadas a convertirse en el trono del monarca universal y refugio del romano pontífice⁵³, y en el escenario perfecto para la búsqueda de una vida más afectiva, más sentida y contemplativa dentro de las órdenes religiosas. Este retorno a la espiritualidad daba cabida al sueño de un cristianismo primitivo, y a los ideales primigenios de la labor evangelizadora de los 12 Apóstoles, como la imitación de Cristo, la pobreza itinerante, y la búsqueda de un cristianismo más interior y puro. A partir de estos postulados, los franciscanos en América, al encontrarse con una masa de indios tan dócil y moldeable deseaban que “de su labor misionera, surgiera una nueva cristiandad, mucho mejor, más depurada...” (Martínez y Álvarez 230).

La idea de reforma de Cisneros llevaba aparejada un cambio mental y religioso que se llevaría a cabo con la creación de escuelas y la divulgación de estudios bíblicos encauzados por una empresa editorial ([García Oro](#) & [Pérez López](#) 49).

Ya desde 1502, Cisneros se ocupó de enviar las primeras órdenes de religiosos franciscanos, dominicos y jerónimos para realizar la tarea de ganar las almas de los gentiles. Pero, en 1516, al constatar la pésima situación en la que se encontraba la evangelización de las Indias, decidió planificar una Reforma de la iglesia indiana que acabó plasmada en las *Instrucciones para el Gobierno y reforma de las Indias*, ordenadas por Fernando de Aragón ese mismo año.

Los primeros franciscanos en llegar al Perú lo hicieron varios años después de la muerte de Cisneros, hacia 1532, acompañando a Francisco Pizarro durante la conquista. El reparto de la tarea misional franciscana en el Perú incluyó la zona de la Selva Central⁵⁴, en la Amazonía peruana, donde los misioneros realizaron una enorme labor fundando pueblos y reducciones, y ganándose a los jefes indígenas para facilitar la evangelización. Hacia 1635, realizaron la primera incursión en el Cerro de la Sal⁵⁵, un lugar poco seguro, al que acudían diferentes grupos étnicos a abastecerse del preciado mineral que daba su nombre al cerro. La actitud hostil de los indios y el valor comercial que había adquirido el Cerro para la Corona hicieron difícil la permanencia de los misioneros y convirtieron el lugar en un enclave estratégico en el que los franciscanos tuvieron que sacrificar los ideales de evangelización inspirados en la reforma de Cisneros, e incluso hacer valer habilidades políticas y militares.

Este trabajo analiza los factores que favorecieron o entorpecieron la transmisión de los ideales cisnerianos en las misiones franciscanas del Cerro de la Sal. Las circunstancias a las que se tuvieron que plegar los franciscanos que intervinieron en la región amazónica del Cerro de la Sal y las exigencias emanadas del orden colonial, hicieron necesario modificar e incluso sacrificar los ideales de evangelización heredados del cardenal Cisneros. Nuestro análisis se ha realizado en base al examen de las crónicas escritas por frailes franciscanos, testigos de la conquista o cronistas tardíos, que relatan el proceso de evangelización en esta región durante los siglos XVI y XVII⁵⁶.

⁵³ El padre Gonzalo Tenorio, peruano, escribió un folleto-prospectivo explicando su teoría. (Meseguer Fernández 424).

⁵⁴ Anexo, mapa 1.

⁵⁵ Anexo, mapa 2.

⁵⁶ Hacemos referencia a Fray Diego de Córdova Salinas, considerado el primer cronista franciscano del Perú por su relación: *Crónica Franciscana de las provincias del Perú*, publicada en Lima en 1651 (1957); también nos

Cisneros, América y el Perú

Cuando se produce el Descubrimiento de América, Francisco Jiménez de Cisneros, quien ya había asumido diversas responsabilidades evangélicas bajo el reinado de los reyes Católicos, se erige como el impulsor de la evangelización de las almas de aquel territorio ignoto. Como hemos apuntado más arriba, su programa incluía el envío de misioneros y el retorno a una espiritualidad primitiva. En 1500, una de sus primeras decisiones fue devolver su libertad a los Indios que Colón había traído a España como esclavos.

Los métodos misionales propugnados por Cisneros, aplicados por los franciscanos para la evangelización de las Indias, consistían en la atracción personal y el afecto paternal para transmitir la catequesis. Sus armas principales debían ser el ejemplo, la predicación y la liturgia, con el auxilio admirable de la música, de tan gran influencia entre la población indígena (Heras 1990, 700); también preconizaban educar y elaborar gramáticas a partir de intercambios recíprocos con las nuevas culturas, esto es, aprendiendo al mismo tiempo las lenguas autóctonas e integrando las tradiciones indígenas.

La creación de escuelas e internados para los niños hijos de caciques fue otro de los retos que Cisneros propuso a los misioneros que llegaron a las Antillas, labor que éstos trataron de continuar en todas las misiones con mayor o menor éxito. Desde 1535, se promulgaron disposiciones para establecer este tipo de escuelas en el Perú (Gómez Canedo 238). Otro principio que prevaleció en todas las órdenes religiosas que estuvieron en América fue que los indios nunca fueran compelidos a convertirse y que se utilizaran con ellos métodos suaves y de persuasión. Los franciscanos traían instrucciones en las que les pedían que fueran a predicar el Evangelio y no a “guardar ceremonias ni ordenaciones” (Alonso del Val 3). En estas instrucciones se les decía cómo realizar su labor misional, pero sin encerrar una metodología misional particular. Lo importante era recordarles “... el mandato de Cristo de evangelizar al mundo, que habían cumplido primeramente los Apóstoles. Y así como [el] padre Francisco aprendió esto de Cristo y de los Apóstoles, así [...] lo mostró yendo él a predicar por una parte y enviando a sus frailes por otra” (Gómez Canedo 224).

Se notaba la idea primigenia de Cisneros de crear en las indias una “nueva y original provincia misionera” (García Oro 1986, 659), una especie de paraguas misionero en la región del Caribe y que se extendería más tarde hacia tierra firme. Los franciscanos realizaron el programa de Cisneros rebasando sus metas originales (Tonda Magallón 69). Sin embargo, este ideal utópico no pudo mantenerse en todas las circunstancias. Los misioneros que partían a las Indias, estaban obligados a adaptarse a múltiples realidades que obligaban a abandonar sus postulados primitivos y a participar con frecuencia en las conquistas que precedían la evangelización.

En 1516, tras conocer por Bartolomé de las Casas la situación deplorable en la que se encontraban las Indias, Cisneros decide elaborar unas *Instrucciones* que podían resumirse en tres remedios⁵⁷: el remedio de poblados indígenas con autonomía tutelada, es decir que los indios serían libres de vivir en sus pueblos y gobernados por sus caciques; si no funcionaba este primer remedio, proponía la concentración en poblados de autonomía compartida, lo que suponía reunir a los indios en pueblos de unas 300 almas y ser gobernados por autoridades nativas - caciques- encargadas del gobierno del poblado bajo la supervisión de otras

remitimos al Padre Manuel de Biedma, en sus cartas y *Relación* del 8 de abril de 1682, dirigida al marqués virrey de la Palata, publicadas por J. Heras (1989), al padre Bernardino Izaguirre, autor de la *Historia de las misiones franciscanas...*, publicada en 1781 (1922-1929), y al padre José de Amich, autor del *Compendio histórico de los trabajos, ...* (1854).

⁵⁷ Para un estudio en profundidad sobre la relación entre Cisneros y Bartolomé de las Casas y la reforma de la Iglesia indiana véase Giménez Fernández (1984), Pérez (2014) y Magaz Fernández & Prim Goicoechea (2018).

hispánicas; el tercer remedio proponía el sostenimiento del sistema de encomienda⁵⁸. Cabe decir que en la práctica, Cisneros nunca abandonó la idea de mantener dos repúblicas separadas- república de españoles y república de indios-, quedando sometida esta última a la Corona pues manifestaba que éstos

[...] por ser gente sin fee ni doctrina, sin las industrias e buenas artes en que se suele ejercitar la razón humana, les era expediente e provechoso servir, mientras que en esto de la fee e buenas artes se les enseñaba, con tal que el servicio fuese más de fijos que de esclavos. Y para hacer esto con mejor conciencia, ganaron los sobredichos Reyes de esclarecida memoria, de nuestro muy Santo Padre, entera facultad como más largamente parece por su Bula. (Giménez Fernández 142)

En estas repúblicas de indios era relevante pues mantener el protagonismo de los caciques de quienes era indispensable ganarse la confianza para facilitar la evangelización. Pese a que su reforma encontró un sinnúmero de opositores en América, podríamos decir que tuvo plasmación en la realización de las Leyes de Burgos y de manera más general en las Leyes de Indias. Cisneros fue un ferviente defensor de la política de la Corona sobre todo en lo referente a las ordenanzas para la protección de los indios que había ideado la reina Isabel de Castilla. Así lo señalan José María Magaz y Juan Miguel Prim al resaltar “[...] el hecho de que el cardenal convocara la Junta, redactara las Instrucciones y enviara a las personas responsables de ejecutarlas, marca la continuidad de la actuación de la monarquía en defensa de los súbditos indianos [...]” (285).

Para el caso del Perú nos parece apropiado pensar que el ideal de Cisneros encontró aplicación concreta con la plasmación de las conclusiones de la Junta Magna de 1568. En esta Junta se sentaron de manera contundente las bases para una reforma de la iglesia, para quien la Corona debía facilitar la evangelización y eliminar todos los impedimentos a la doctrina. El obispo de Cuenca, quien participó en esta Junta, confirmaba la tutela de la Corona en las Indias señalando que “...el justo título con que Su Majestad y sus antecesores entraron a reinar y a ser señores de aquellos estados fue la promulgación del Santo Evangelio” y también subrayaba las ideas primigenias del cristianismo recalcando que “[Cristo] quiso que los predicadores del Evangelio no fuesen solícitos de las cosas temporales, pues las actitudes interesadas eran impedimento a la doctrina y al Evangelio” (Ramos Pérez 9). Estas palabras revelan una coincidencia con los postulados de Cisneros: el rey había de hacer todo lo que estuviera en su mano para quitar los impedimentos a la doctrina y esto suponía que se justificara la propia conquista.

El virrey Francisco de Toledo, enviado al Perú en 1570 con las instrucciones precisas sacadas de la Junta Magna para “sanear” el territorio, explicitaba la necesidad de reformar de esta manera: “[y] en esto han sido tantos los contrarios de unos en forma de piedad de los yndios y otros a la descubierta por sus propios intereses [que] se puede decir que casi se ha hecho nada respecto de lo que vuestra magestad ha mandado [...]” (Levillier 1921, 342). Este virrey, coincidiendo también con la posición de Cisneros a favor de la intervención de Corona en las Indias, señalaba en una carta dirigida al cardenal Espinosa que la Junta Magna se convocó inicialmente para que “Su Magestad cumpla con las obligaciones que deve y tiene en aquellas provincias” (Levillier 1940, 31-36).

Ese “intervencionismo” de la Corona fue el elemento que marcó la diferencia entre Cisneros y Bartolomé de las Casas quien preconizaba la exacta y justa paridad entre el pueblo indio y los españoles. Como dice Manuel Giménez Fernández

⁵⁸ Para un examen de las Instrucciones dadas por Cisneros a los padres de la Orden de San Jerónimo para la reformación de las Indias 1516 véase Magaz Fernández & Prim Goicoechea (2018).

Es pues claro que la posición doctrinal de Cisneros, si abominaba de los abusos economicistas...no estaba de acuerdo con el humanitarismo sentimental de Casas [...] Si doctrinalmente Cisneros estaba de acuerdo con las Casas, políticamente no creía factible el sueño de éste sobre las comunidades indias libres [...]. (142)

En las misiones franciscanas del Cerro de la Sal, como veremos más adelante, quedó patente la necesidad de poner en aplicación esta idea de tutela de la Corona.

La conquista espiritual del Cerro de la Sal

Cuando los franciscanos llegan al Perú con Pizarro, la misión evangelizadora auspiciada por Cisneros ya comenzaba a recoger los frutos en Nueva España⁵⁹. Los misioneros que actuaron en el Perú, y en particular en el oriente peruano, en la región de la Amazonía, llevaban también impresa la idea de retomar la labor del apostolado itinerante que lograron realizar con un alto grado de iniciativa. Sin embargo, tuvieron que enfrentarse a una realidad que modificó el ideal y la metodología franciscana, adaptándola a las necesidades de un contexto geográfico y cultural particular. Los franciscanos que actuaron en esta región de la Selva Central, de difícil acceso y habitada por tribus aguerridas y, en ocasiones, poco hospitalarias, tuvieron que improvisar y hacer uso de imaginación, dotes negociadoras, políticas e incluso militares, y, sobre todo, de mucho espíritu de sacrificio.

Recubierta por una enmarañada selva, relieves tormentosos y angostas gargantas, esta vasta región amazónica del oriente peruano, situada a unos 500 km al este de Lima, estaba compuesta por una compleja multitud de etnias a las que los incas llamaban Antis y los españoles llamaron Campas, pertenecientes todos a la familia de los Arawak⁶⁰. A ojos de los Incas y de los españoles, en los pueblos que habitaban esta región reinaban la anarquía y el salvajismo.

La penetración española en la Selva Central se programó inmediatamente después de la conquista de Perú⁶¹. Como lo afirma Stefano Varese, las exploraciones de la selva fueron alentadas por dos tipos muy distintos de móviles: el móvil mítico que buscaba la fortuna terrenal con ofrecimientos de retribución propuestos por los propios monarcas a quienes se lanzaban a realizar estas entradas a tierras de infieles; y el místico, en busca almas para el reino de Dios⁶². Pero las primeras incursiones de religiosos en la Selva Central se llevaron a cabo muchos años después de la muerte de Cisneros, hacia el 1595, por un jesuita, el padre Joan Font (26 años después de la llegada de la Compañía de Jesús al Perú). Font realizó varias exploraciones desde el este de Jauja y Andamarca⁶³ y encontró un territorio, el de los campa, “muy poblado y llen[o] de grandes cosas” (Varese 122). Sin embargo, la ambición del padre Font le hizo sugerir que “[...] el cuidado de doctrinar este pueblo... [se diera] a los frailes de la Compañía”, sugiriendo que “... a los obispos no conviene se entremetan en cosas de este pueblo, ni en visitarlo ni en cobrar diezmos” (Varese 123). Este plan de “independencia”

⁵⁹ Aunque es importante destacar que la Nueva España sirvió como base para la aplicación del cristianismo indiano: programas para congregar en pueblos la dispersa población indígena, intensos trabajos de catequesis, inclusión en los pueblos de indios de elementos de la organización prehispánica, jerarquías sociales y organización del trabajo. Los franciscanos llegaron inclusive a aceptar modalidades de la antigua religión como canticos y danzas.

⁶⁰ Encontramos así a los cashibo, shipibo, piro, amusha ashaninka, entre otros.

⁶¹ Por el norte, el territorio chachapoyas es explorado por Alonso de Alvarado en 1535; dos años después Pedro de Candia penetra por la zona meridional del Amarumayo, en el actual Ciudad de Dios y por las mismas fechas Alonso Mercadillo lo intentará por la zona central de los Andes, desde Huánuco, aprovechando el curso del río Huallaga (Varese 102).

⁶² “Míticos y místicos se suceden en la selva del Perú en la búsqueda afanosa de la fortuna terrenal del reino de Dios” (Varese 109).

⁶³ Mapa 3.

tropezó con la oposición del rector jesuita, quien lo desaprobó⁶⁴. De este modo, el proyecto de establecer misiones en el territorio de la Selva Central fue abandonado hasta que cuarenta años después, en 1635, los franciscanos iniciaron las primeras tentativas con la incursión de fray Gerónimo Jiménez.

Las primeras misiones franciscanas se establecieron en la región por donde transcurren dos afluentes del Ucayali, los ríos Pichis y Perené, en la región oriental de las provincias de Oxapampa y Satipo, de los departamentos actuales de Pasco y Junín respectivamente⁶⁵. Aunque toda la zona septentrional del Amazonas también pasó a manos de las mismas cuando la orden de la Compañía de Jesús fue expulsada del territorio en 1767.

En la Selva Central, el Cerro de la Sal⁶⁶ era un enclave muy concurrido desde tiempos inmemorables para la extracción de la gema de sal, producto muy reputado por su aspecto rojizo y su abundancia. El padre franciscano José Amich lo describía así:

Diez leguas mas al oriente de Quimirí está el famoso Cerro de la Sal, [...] y en este paraje se eleva dicho cerro como un pan de grande altura [...] Este cerro tiene una beta de sal, que desde la cumbre corre al sudoeste por espacio de mas de tres leguas, y otras tantas hacia el nordeste[...]. La sal es de piedra mezclada con algún barro colorado. (18)

Este enclave era célebre no solo entre las etnias que habitaban la región (los *campa* y *amuesha*), sino también entre las más alejadas, que acudían en gran número allí - hasta 1000 indios - a recoger su suministro anual de sal (Renard-Casavitz, Saignes, Taylor 56). El padre Amich relataba así el intenso tránsito de etnias que concurrían en la región:

Este Cerro de la Sal es muy famoso por el grande concurso de indios infieles, que de las naciones mas remotas de la montaña acuden á él por sal ; porque como dentro de la montaña no hay salinas, les es forzoso venir á este cerro á buscarla, los unos para su uso y consumo, y otros para comerciar con ella otras cosas que necesitan de las otras naciones; siendo tan varias las que suben á este cerro por la comodidad que, tienen de muchos rios navegables, que algunas tardan dos meses en llegar á este cerro.(19)

Ya desde el periodo de máxima expansión inca, atraídos por sus riquezas, los soberanos del imperio habían intentado prolongar las fronteras hacia el oriente amazónico ocupado por los indios Antis, *campas* o *Moxos*. Estas conquistas habían resultado siempre dificultosas y llenas de reveses y fracasos, sin embargo, las crónicas relatan la existencia de relaciones e intercambios periódicos entre los habitantes del piedemonte amazónico, autosuficientes e independientes, y los serranos incaicos. Estas relaciones se establecían habitualmente en base a lazos político-culturales y por cuestiones de prestigio⁶⁷. Pese a los vínculos creados, algunos cronistas, como el inca Garcilaso, insistían en el carácter independiente de las relaciones que mantenían los *campas* con los incas, ya que, los Antis “holgaban de ser sus amigos y confederados y que por vía de amistad harían todo lo que

⁶⁴ En una entrevista secreta mantenida con el virrey sin el conocimiento del rector jesuita del colegio de San Pablo, el padre Font reivindicó que este territorio pasara a ser jurisdicción de la Compañía de Jesús. Sin embargo, su proyecto no obtuvo el beneplácito del Rector jesuita del colegio de San Pablo quien adujo el reducido número de “barbaros y crueles que matan [no siendo] prudente aventurarse ni posible proteger a los españoles” (Varese 124).

⁶⁵ Mapa 4 y 5.

⁶⁶ Mapa 6

⁶⁷ La periodicidad de las visitas de las delegaciones *campas* y *amuesha* a las “metrópolis” de la sierra coincidía con la celebración de fiestas religiosas.

conviniere al servicio del inca, mas no por vasallaje, que ellos querían ser libres como lo habían sido sus pasados”⁶⁸. Sea como fuere, es justo decir que estas etnias de la Amazonía mantuvieron un contacto permanente con las poblaciones de la sierra andina⁶⁹, sin perder por ello su autonomía.

Con la llegada de los misioneros españoles, esta región adquirió con más fuerza la función de lugar de frontera⁷⁰, pero al mismo tiempo se produjeron también importantes transformaciones que acarrearón cambios y rupturas.

Los franciscanos que trabajaron allí para la conquista espiritual se esmeraron en poner en práctica los valores cisnerianos, adaptando sus métodos a los usos y costumbres de aquellos indios. Así, se dedicaron a la traducción de catecismos, y la transmisión de la doctrina por medio de cánticos e himnos, muy anclados en la cultura de estos pueblos. Por ejemplo, Fray José de Araujo, quien intentó la conquista espiritual de Cajamarquilla y de los indios Hitibos hacia 1676 “...aprendió su idioma y formó arte y vocabulario; tradujo el catecismo y testo de la doctrina cristiana con muchas oraciones, himnos y cánticos espirituales, pláticas y sermones, de la misma suerte que los había compuesto en lengua general [el] ilustrísimo Oré” (Amich 77). El padre Gerónimo Oré, fue uno de los primeros misioneros franciscanos en haber nacido en el Perú, autor de traducciones del catecismo a las lenguas quechua y aymara.

Por otra parte, son numerosas las referencias a los misioneros que se afanaron por aprender el idioma autóctono. Bernardino de Izaguirre relata a propósito del padre Jiménez que “no descuidó la enseñanza de la doctrina cristiana, en lengua campa, que aprendió de buen gusto” (164). El padre Biedma, uno de los principales organizadores de las misiones del Cerro de la Sal, también aprendió la lengua indígena y subrayaba el esfuerzo y la dedicación de todos los misioneros en esta tarea, así como el cuidado que ponían en escoger a los indios más capaces para enseñarles la lengua⁷¹. Este método junto con la elaboración de catecismos fueron labores muy valoradas según el ejemplo trazado por Cisneros. El padre Amich corrobora esta idea cuando escribe que “[...] se entendió en formar catecismo, arte, vocabulario y manual para la administración de los santos sacramentos. Después se tradujeron en dicho idioma las oraciones, himnos y cánticos que en la lengua general” (41).

En las crónicas escritas por los franciscanos que trabajaron en esta región tampoco faltaban las alusiones a la plena dedicación así como el amor al prójimo y la entrega total a Dios. Así, mientras unos catequizaban, otros aprendían el idioma “... con tanto tesón que no les quedaba tiempo para descansar un rato” (Amich 41). Se insistía en que en ningún caso bautizaban a nadie sin que antes se le hubiese instruido en la doctrina y bautizado de manera voluntaria. A título de ejemplo, el padre Amich subraya que “una india... a quien... había dado tiempo a instruir y catequizarlo muy bien...pidiole con devotas instancias le concediese el bautismo” (117). Llama la atención en esta cita el postulado de que el indio era un ser racional con capacidad intelectual para comprender el catecismo y que el franciscano tenía la necesidad de elevarle humanamente como condición *sine qua non* para evangelizarle (Benito 1154).

⁶⁸ El Inca Garcilaso escribe estas líneas para hablar de los Moxos, situados a un centenar de leguas al sur del Cuzco (117).

⁶⁹ Los Andes fueron poblados desde épocas remotas por oleadas de pobladores de la Amazonía; hay evidencias del uso y consumo de productos tropicales en la costa y sierra; restos de coca han sido hallados en entierros de la costa con casi cuatro milenios de antigüedad (Santos 33).

⁷⁰ Los Campa extraían la sal del cerro y luego la intercambiaban con las etnias del interior a cambio de productos selváticos que luego intercambiaban por otros productos con la población local. Estos productos los llevaban después a Tarma y otros enclaves de la serranía donde los intercambiaban por herramientas que luego entregaban a las etnias de río abajo. Se trataba de una especie de comercio diferido (Santos 25).

⁷¹ El padre Manuel de Biedma subraya estos aspectos en su Relación dirigida al marqués virrey de la Palata, 8 de abril de 1682 (Heras 1989, 114).

A este respecto, el padre José Amich distinguía entre la labor de los misioneros franciscanos y la de los religiosos que actuaban en la Ceja de selva⁷², quienes no prestaban la atención suficiente a la catequesis, y, por culpa de estas negligencias, los indios volvían fácilmente a sus antiguos ritos, apostasías e idolatrías, practicando sus antiguas costumbres pecaminosas, como la poligamia. Para Amich:

[...] se debe advertir que los serranos mestizos y españoles que tienen sus bocales y sementeras en las entradas de la montaña, como son Monobamba, Uchubamba, Bitoc y otros; y también los que tragan por aquellos parajes suelen bautizar á los indios infieles que encuentran, sin instruirlos en lo que es necesario saber, sin temor de Dios, ni escrúpulo de conciencia, causando notables daños, así á los ministros del Señor, como á los mismos indios; pues confiados en que para salvarse basta estar bautizados, se quedan en la ignorancia de su gentilidad, sin cuidar de saber las obligaciones de cristiano, y muchos ignoran hasta el nombre que les pusieron. (62)

Por lo tanto, había un empeño en dejar patente que la verdadera labor de evangelización la realizaban los frailes franciscanos en oposición a la falta de rigor religioso de los sacerdotes.

Salta a la vista que una de las mayores preocupaciones de los franciscanos en el Perú y, particularmente, en la región de la Amazonía fue la lucha contra las idolatrías, que consideraban una de los principales impedimentos para el dominio español y la propagación del cristianismo. El padre Gerónimo Oré, lamentaba, hacia 1595, a propósito del empecinamiento en las idolatrías, que:

... assi se van consumiendo los indios naturales de los Andes, los quales aunque tienen mucha noticia de la fe christiana , y desseo de recibir el baptismo, por el inconveniente de no querer salir ellos a sujetarse a los Españoles ni dexarlos entrar a que se enseñoreen dellos, nunca se les ha dado sino muy pocos dellos [...]. (Martínez y Álvarez 237)

El amor que prodigaban los misioneros franciscanos en la Selva Central hizo que se ganaran rápidamente las almas de los indios⁷³ quienes, como indicaba Amich, durante la semana de Pentecostés acudían grandes embajadas "... para dar obediencia al rey nuestro señor, y se alegraban de tener en sus tierras ministros que les enseñasen la ley de Dios" (34). El padre Biedma les regalaba "algunas cosillas" y aprovechaba para predicarles el evangelio con la ayuda del curaca Tonté quien pudo actuar más adelante como coadjutor de la conversión.

Es de notar, de nuevo, la coincidencia de algunos elementos esenciales que Cisneros quería emplear en América: ganarse la confianza de los caciques mediante métodos suaves, por ejemplo, obsequiando a los jefes de las tribus con presentes para ganarse la confianza de los indígenas. A este respecto, las crónicas muestran que la destreza del padre Biedma fue tal, que pese a la hostilidad inicial que manifestaron algunas tribus que amenazaban para que se

⁷² La Ceja de selva hace referencia a la región limítrofe situada en la vertiente oriental de la montaña entre la sierra y la selva.

⁷³ El padre Manuel de Biedma describe el vínculo entre los franciscanos y la población evangelizada de la selva central y cómo los indios más jóvenes habían interiorizado las enseñanzas de sus hermanos seráficos: "*un muchacho de 10 a 12 años, tan inclinado a la doctrina...que enamorado de los elogios que oía a los padres acudía sin faltar noche a rezarle el rosario con los religiosos*". Véase la Relación del Padre Biedma dirigida al marqués virrey de la Palata, 8 de abril de 1682 (Heras 1989, 115).

“echase de sus tierras a los *Viracochas*⁷⁴”, logró convencerles para que “...les enseñase a conocer al verdadero Dios [de manera que] de ahí a pocos días vinieron a dar la obediencia otras muchas naciones” (Amich 35).

Por lo demás, las ideas fundadoras de la orden franciscana como la predicación itinerante, el interés por ganar almas, la caridad, la compasión y la pobreza se reflejaron en la labor de los franciscanos de la Selva Central. Fray José Amich no dudaba en subrayar estas acciones cuando señala a propósito de la labor de Francisco Izquierdo que:

[...] no perdió instante de comunicar el fuego del amor divino que llevaba en su pecho, y de día en la balsas y de noche en los parajes [...] y como la caridad no sabe estar ociosa procuró aliviar al paciente con afectuosas palabras alma á peligro de perderse, despidió á los compañeros para que llegasen cuanto antes á ayudar al venerable padre Biedma, diciéndoles que en breve estaría con ellos. Quedóse solo entre aquellos bárbaros, hasta que consiguió el fruto de sus deseos, enviando al cielo á aquella alma con el santo bautismo. Y habiendo oido decir á aquellos indios que los de Quiringa eran muchas familias, deseoso de convertirlos á la santa fé, salió en busca de ellos solo con su bordón y breviario como apóstol del Señor, sin alforjas ni mas prevención que las seguras esperanzas en la divina providencia... anduvo errante un mes entero por lo intrincado de aquella montaña. Si alguna vez encontraba con algunos indios, les predicaba la ley de Dios⁷⁵. (37-38)

Las alusiones al sacrificio, la pobreza y la miseria en la que vivían los frailes franciscanos eran frecuentes; estas alusiones manifestaban el deseo de retornar a los principios primitivos del apostolado. El Padre Biedma no dudaba en hablar de los primeros misioneros franciscanos llegados al Perú como: “Aquellos apostólicos y primitivos ministros... descalzos y desnudos, que a costa de mucha paciencia y espera con indecibles trabajos, sudor y mucha sangre, habían sembrado, plantado y cultivado... la religión [...]”⁷⁶. Elementos que en ocasiones son llevados a su máximo exponente al comparar los sufrimientos de los misioneros con las penurias pasadas por Cristo durante su vía crucis, como una necesidad de redimirse. Así lo señalaba el José Amich en alusión a fray Manuel de Biedma: “...el siervo de Dios, deseoso de padecer mas, y tener que ofrecer á la divina Majestad en los dolores de sus llagas, no quiso admitir medicina alguna dé las muchas que traian los indios” (40).

Sin embargo, la obra evangelizadora reposaba sobre unos cimientos frágiles que podían en todo momento derrumbarse por agentes externos, como por ejemplo por las epidemias o por rebeliones que podían hacer desaparecer en cualquier momento las doctrinas. Así, en 1674, la doctrina de Santa Cruz parecía marchar viento en popa pero una epidemia azotó la región y los indios comenzaron a retirarse a sus poblados.

Cuando la utopía de Cisneros se disipa: ¿una “misión” de alto valor lucrativo?

La de las misiones del Cerro de la Sal es una historia de idas y venidas, de pérdidas y vueltas a fundar desde 1636 hasta 1742, cuando tras la revuelta de Santos Atahualpa se pierden definitivamente por más de un siglo.

Los franciscanos habían sopesado el alto nivel estratégico de estas tierras que consideraban como un elemento clave para establecer misiones, pensando que si llegaban a controlar el acceso al depósito de sal, controlarían también a las pobladas tribus de los

⁷⁴ Viracocha, en quechua “Dios”, era el término que utilizaban los indígenas para hablar de los españoles a quienes consideraban inicialmente “hijos de Dios”.

⁷⁵ El subrayado es nuestro.

⁷⁶ Relación del Padre Biedma al marqués virrey de la Palata, 8 de abril de 1682, (Heras 1989, 99).

alrededores que acudían a suministrarse. El padre Biedma subrayaba la importancia numérica de estas poblaciones que “hasta la mar del norte no tienen fin” (Heras 1989, 157). Como señalaba el geógrafo Antonio Raimondi, los misioneros comprendieron “...la gran importancia que tiene este cerro, y cuán fácil sería someter todas las naciones de infieles que habitan aquella región, tan solo con apoderarse del Cerro de la Sal” (193). Como Cisneros, Biedma deseaba que el territorio quedara bajo la tutela de la Corona y, en su segunda Carta dirigida al padre Félix de Como, fechada el 23 de diciembre de 1685, sugirió que la Corona “...tomara posesión de dicho sitio [pues podría] por allí ganar muchas más almas y fuera un freno total a toda la tierra y medio para que todos se redujesen” (Heras 1989, 158). Para darle mayor atractivo al lugar Biedma no vaciló en presentar los beneficios económicos potenciales que podrían despertar el interés de la Corona. El franciscano llegó a insinuar que esta vería aumentada su hacienda considerablemente en caso de obtener el control de un territorio⁷⁷ tan rico y concurrido, que “le hace maravilla del mundo o prodigio de la providencia la sal que produce, sustento de toda la multitud de gente que habita aquel nuevo mundo”⁷⁸.

Sin embargo, este potencial hizo que, hacia 1645, empezaran a correr noticias de que no sólo había un filón de cloruro de sodio, sino que además podían encontrarse “minerales de otra especie, o productos de explotación más lucrativa sin excluir minas de oro”⁷⁹. Los rumores de riquezas infinitas atrajeron a conquistadores sin escrúpulos que se adentraban en la montaña. A ellos solían acompañarles religiosos franciscanos que “...llevaban el anhelo de convertir las almas”. Pero, como lo subraya el padre Amich, la imprudencia de los conquistadores “instigados del común enemigo” destruyó el trabajo de “los operarios de la viña del Señor” (21-22). Y así “fue desgraciada la expedición”⁸⁰.

Por consiguiente, en su misión evangelizadora tuvieron que lidiar los franciscanos con la codicia e intereses personales de algunos oportunistas⁸¹ que llegaban incluso a comprar la complicidad de funcionarios so pretexto que “en el Cerro de la Sal había muchas betas y lavaderos de oro”⁸². De este modo, ciertos cargos oficiales de la Corona empezaron a forzar la

⁷⁷ “...si su majestad tomara posesión [sería] con interés y aumento en la hacienda real”. Carta segunda del Padre Biedma al padre Félix de Como (Heras 1989, 157).

⁷⁸ El padre Manuel de Biedma, en su Relación al marqués virrey de la Palata, fechada el 8 de abril de 1682, señalaba de esta manera las riquezas que poseían estos pueblos: “Sirvese el dicho rey con vajillas de oro, platos hecho en forma de mates, el palacio donde vive lo adornan hermosas colgaduras de plumas que siendo de diversas aves de varios y hermosísimos colores...forman exquisitas y singulares labores y bordados, que sirven de materia a la admiración y deleite a la vista [...] Los materiales le ofrecen a manera de tributo las naciones que le reconocen señor; porque unos pagan tributos en plumas y pajaritos muertos...; otros en oro, por ser tierra de él y tenerle en abundancia, otros lo dan en flechas y de esta suerte tiene distribuida y determinada la materia del tributo según la diversidad y poder de las naciones y vasallos” (Heras 1989, 102).

⁷⁹ Hoy en día se sabe que los campesinos del cerro de la sal fundían hierro. También se escuchaban maravillosas historias que contaban los indios sobre la opulencia y el dinamismo de sus tierras dominadas por el rey Enim (Izaguirre 186).

⁸⁰ “Consta pues por declaración jurídica, tomada al capitán don Alonso Sánchez Bustamante, que por este tiempo entraron por Quimiri porción de Españoles, gobernados por un cabo, con ánimo de internar en la montaña, y que en su compañía iban dos religiosos menores; y que aunque los padres llevaban el anhelo de convertir las almas, se reconocía en las conversaciones de los Españoles que ellos iban más bien á buscar oro” (Amich 22).

⁸¹ Hacia 1673, un español Juan de Villanueva, deudor del corregidor de Tarma se instaló en Quimiri para explotar el cacao. Este español vivía a costa del trabajo de los indios quienes, cansados, pidieron al padre Robles, encargado de la misión de Quimiri, que le echase. Sabedor de la oportunidad que se le abría allí, Villanueva “negoció favores económicos con el corregidor de la región (Tarma) a cambio de que le dejara seguir explotando libremente el cacao que abundaba en estas tierras”. Aseguraba al corregidor que todos podían enriquecerse: “Airado Villanueva escribió al corregidor de Tarma que si el padre Robles no le obligase a salir pronto le pagaría lo que adeudaba pues disponía de una cosecha próxima de cacao excelente”. (Izaguirre 234)

⁸² Juan de Villanueva se había retirado a Quimiri para huir de las deudas que había contraído con el corregidor. Para subsanarlas alegaba estar en un paraje donde abundaba el cacao, de cuya extracción podría satisfacer al corregidor. El tal Villanueva era conocido por los indios como el español que “no tenía allí ni chacara ni hacienda de que poder sustentarse”. Este hecho es revelador de la manipulación que se hizo de la región del

expulsión de los misioneros. Por ejemplo, el corregidor de Tarma vio que sería más fácil hacer prevalecer sus intereses privados si los franciscanos abandonaban la misión de Quimiri, una de las más prósperas del lugar. Este corregidor urdió una treta mediante el soborno a algunos indios para que pidiesen la anexión del Cerro de la Sal al curato de Huancabamba, en el norte, cuya misión se encontraba desamparada por aquel entonces y pidió que los misioneros de Quimiri se fuesen allí (Izaguirre 234-235). De esta manera, por las veleidades e intereses privados de algunos, la misión de Quimiri quedó desamparada durante un tiempo. Los franciscanos acusaron a estos buscadores de fortuna de entorpecer su labor sobre los indios, que "...viéndose [...] sin el respeto y enseñanza de los religiosos, se volvieron a los montes y a su gentilidad" (Amich 70-71).

Salta a la vista pues lo importante que era para los franciscanos obtener el control militar en el Cerro de la Sal y evitar las incursiones de oportunistas.

¿Misioneros, soldados o estrategas?

Sin embargo, para la Corona este enclave seguía sin despertar el interés necesario porque a sus ojos no era lo suficientemente valioso, ni se trataba de una frontera amenazada y, por consiguiente, no quiso aportar la ayuda necesaria a los frailes franciscanos, que no obtuvieron jamás el control definitivo del comercio de la sal (Renard-Casavitz, Saignes, Taylor 56).

A este propósito, el padre Biedma, en la Carta tercera dirigida al padre Félix de Como, fechada el 25 de marzo de 1686, señalaba que "El medio [...] mas fácil para recoger...las almas que tenemos ... [y] muchas más y asegurar la conversión, conservando los ministros y nuestra santa ley, era que se cogiese el Cerro de la Sal por parte del rey, o que se diese a algún particular por conquista o por encomienda" (Heras 1989, 160-161).

Se insistía así en la necesidad de que el territorio fuera controlado militarmente por la Corona mediante un fuerte y una guarnición (Santos 25), o por encomenderos particulares para que hicieran allí reducciones para "anclar [a los indios] en poblados por ser gente traidora e inconstante" (Heras 1989, 160-161).

El tema de las reducciones fue obsesivo para los franciscanos. Recordemos que el principal remedio que proponía Cisneros en su reforma de la iglesia indiana era la concentración en poblados de autonomía compartida y gobernados por caciques autóctonos. Los franciscanos buscaron por todos los medios hacer vivir a los indios juntos y en "policía cristiana" para mejor evangelizarlos e instruirlos en los usos y costumbres cristianas. Sin embargo las circunstancias hicieron que en determinados momentos tuvieran que utilizar métodos violentos, alejados de las ideas de Cisneros. El padre Biedma por ejemplo, sacó a los indios de las quebradas y montes, les quemó incluso las casas "para que no tengan tanta facilidad de volverse" (Heras 1989, 161), lo que provocó efectos nefastos, que se hicieron sentir más hacia el siglo XVIII. Así, hacia 1736 tenemos constancia de que los franciscanos habían sacado familias campo de sus lugares de residencia y las habían instalado a la fuerza en el pueblo de la Marca⁸³.

Los nuevos reasentamientos fueron nefastos para las poblaciones autóctonas. Muchas etnias, enemigas desde tiempos ancestrales, se vieron obligadas a vivir juntas mientras que

Cerro de la Sal para favorecer los intereses económicos de algunos cargos españoles. Los indios pidieron al padre-presidente que expulsara a Villanueva, pero el corregidor, temiendo perder sus intereses económicos pidió al cura de la doctrina de Guancabamba que pidiese la población de Quimiri alegando que era aneja a su doctrina (Amich 69-70).

⁸³ Información proporcionada por fray Manuel Bajo, misionero de las conversiones de Sonomoro, Gran Pajonal y Pauja, de cómo se sacaron del río llamado Masachenique, en septiembre del año de 1736, las almas que se expresa en un padrón anexo y se agregaron de inmediato al pueblo de Quisopango. Las reducciones fueron también una de las principales causas del despoblamiento, ya que facilitaron la propagación de epidemias (Varese 177).

etnias de la misma familia fueron reasentadas en sitios diferentes lo que provocó constantes fugas (Santos 214). Además, muchas etnias enemigas que se encontraron agrupadas por una autoridad común, se unieron entre sí creando alianzas contra la autoridad cristiana (Santos 214-215). Por último, con las reducciones, los franciscanos eliminaron también ciertas formas de vida indispensables para las etnias *campa* y *amuesha*, como la condición itinerante y el comercio inter-étnico de productos. Esta pérdida progresiva de libertad de los indios *campa* fue formando un resentimiento latente que fue aprovechado por ciertos caciques para atizar el odio y justificar resistencias⁸⁴.

Poco a poco la labor evangelizadora fue dejando paso a un control pseudo-militar. Los franciscanos seguían buscando de manera obsesiva obtener el control de la población de esta región, incluso mediante la confiscación de las armas y utensilios de metal de los indios *campa*. Asimismo, establecieron la obligación de llevar licencias previas para poder circular y acudir al Cerro a sacar sal⁸⁵. El padre Biedma, en su Carta sexta dirigida al padre Félix de Como y fechada el 13 de abril de 1687, aclara que la concesión de tales licencias vendría dada por los propios padres franciscanos, con lo que se aseguraban el monopolio del control de la zona al no “permitirles cargar sal si no llevan papel de los padres que hubiere por acá dentro” (Heras 1989, 166). En su quinta Carta al padre Félix de Como, del 22 de abril de 1687, el padre Biedma pedía, para evitar fugas o abusos en su uso, que las licencias contuvieran los nombres de los indios que la requerían “...porque a un papel no se alleguen otros de los forajidos...” (Heras 1989, 168).

Las dádivas y presentes de herramientas eran cada vez más indispensables para la pacificación y reducción de aquellos pueblos⁸⁶. Por eso, para los franciscanos era tan importante recibir apoyo económico de las autoridades españolas ya que “...mientras [se] tiene dijes que regalar, [se] tiene adeptos para el catecismo y la misa, [pero] cuando cesan las ofertas, [el misionero] se halla reducido a la soledad más desesperante” (Izaguirre 221).

Los caciques *campa*, el fino hilo del que pendía el control de este territorio, ejercieron un rol fundamental para el éxito de estas misiones, ilustrando de manera ejemplar la idea de Cisneros de procurar la conversión de los caciques como uno de los objetivos primordiales. Ya en 1594, teníamos noticia de la llegada a Lima de cinco o seis caciques *campa* procedentes de la Ceja de selva de Jauja para manifestar que querían ser instruidos por religiosos (Renard-Casavitz, Saignes, Taylor 20). La colaboración de los caciques *campa* con los franciscanos fue, desde el primer momento, un elemento clave, ya que de esta dependía el éxito o el fracaso de la misión. Sabemos por las crónicas que en todo momento los caciques podían ordenar consignas de silencio, expulsión, guerra o cierre de las fronteras, y que el impacto de estas decisiones podía ser crucial para los misioneros. M.F. Renard-Casevitz muestra un ejemplo de cómo una asamblea de caciques decide expulsar a los franciscanos que intentaban extender sus misiones en El Cerro de la Sal⁸⁷.

⁸⁴ “Todo iba viento en popa, menos la conducta del cacique, quien prevaleciendo del poderío que ejercía, no solo en Quimiri y Nijandáriz, sino también en el Perené, hasta la región de los Andes, dejó entrar el orgullo en su pecho, aún salvaje, y tras de esto dio rienda suelta a sus concupiscencias poco reprimidas. Hízose con tres mujeres y una de ellas arrebató injustamente a un criado suyo Gamaitillo [...]” (Izaguirre 166).

⁸⁵ El padre Manuel Biedma, en su Carta tercera dirigida al padre Félix de Como, fechada el 25 de marzo de 1686, escribía: “... no se diese ni permitiese sacar sal a los infieles, sino llevasen papel de nosotros los ministros de por acá y los demás de aquellos parajes” (Heras 1989, 161).

⁸⁶ Para Izaguirre estos pueblos nunca abrazarían la fe divina porque “el corazón del indio es mármol frío, roca dura y bronce insensible a los halagos del misionero y a las soberanas influencias de la gracia” (Izaguirre 221).

⁸⁷ “*Siquincho, chef principal du Cerro de la Sal* », *envoie des ambassades aviser les chefs de Pichana, Quimiri, Sonomoro et Satipo de bouter les étrangers installés chez eux hors des terres campá. Une assemblée réunit les chefs concernés et leurs voisins et décide d'expulser les missionnaires qui projetaient de s'étendre vers le Cerro de la Sal*” (Renard-Casevitz 40).

Esta colaboración tuvo en la Selva Central un exponente claro con el cacique Tonté de los Pangoa (poblado situado en el camino entre Jauja y Andamarca), quien se convirtió en el más claro colaborador de los franciscanos en estas primeras misiones en el Cerro de la Sal.

Como señalamos en líneas precedentes, Tonté abrazó muy pronto la fe cristiana y actuó como “coadjutor del misionero para la conversión de su gente” (Izaguirre 197). No sólo ayudaba en las conversiones, también ejerció una gran influencia sobre sus indios para que aportaran ayuda logística inmediata en la construcción de una capilla en su pueblo⁸⁸.

Además, los franciscanos eran plenamente conscientes de la importancia de abrir caminos que conectaran mejor las rutas del territorio para obtener el control de la región con mayor facilidad⁸⁹ y proseguir la evangelización itinerante⁹⁰. Para ello, la ayuda de los indios, que acudían espontáneamente o por voluntad de sus caciques, fue indispensable. De nuevo gracias a Tonté, se consiguió abrir un camino que uniera los dos extremos del Cerro de la Sal⁹¹. Tonté fue además un informador y guía de gran valía para los franciscanos que desconocían el estado de los caminos⁹². Así, en su crónica, el padre Izaguirre subrayaba esta colaboración al describir que “si los Padres misioneros contaron siempre con camino franco y seguro por Andamarca y Santa Cruz, se debió en buena parte a la conducta digna de Tonté” (Izaguirre 195). El cacique actuó, por lo demás, como muro de contención frente a la hostilidad que manifestaban otros caciques hacia los misioneros. Aquellos llegaron a decir a Tonté “...que echase de sus tierras a los *Viracochas* y [dijeron] que si no lo hacía, le iría mal pues estaban resueltos a no permitir la permanencia de gente nueva y desconocida en su vecindad” (Izaguirre 198). Pero gracias a la determinación de Tonté hallaron “un muro infranqueable” (Izaguirre 195).

El ejemplo del cacique Tonté está lejos de ser un caso aislado⁹³, pero no debemos olvidar que también hubo caciques que emboscaron o se rebelaron contra los misioneros. Veremos dos ejemplos. El primero, el del cacique Andrés Zampati quien estaba al frente de los indios de Quimiri. En 1636 había recibido el bautismo y participó con fray Jerónimo Jiménez en la construcción de una iglesia en aquel pueblo; sin embargo, poco tiempo después la vanidad fue ganando terreno en su persona hasta poner fin, con alevosía, a la vida del padre. A este respecto, el Bernardino de Izaguirre escribe:

La conducta del cacique empezó a cambiar y prevaliéndose del poderío que ejercía, no solo en Quimiri y Nijandáriz, sino también en el Perené, hasta la región de los Andes,

⁸⁸ “Apenas conocieron la voluntad del siervo de Dios, cuando a porfía se dieron tal prisa en ejecutarla, que aquel mismo día por la tarde tuvieron acabada una iglesia, que parecía obra de muchos meses” (Amich 33).

⁸⁹ “Viendo los indios Andes este trabajo, se aplicaron por familias y naciones alternando sus tareas en abrir nuevos caminos con incansable fatiga, ya rompiendo quebradas y vadeando ríos, ya cortando gruesos arboles [...]” (Amich 62).

⁹⁰ El padre Biedma, en su Relación al marqués virrey de la Palata, señalaba “unidos nos pudiésemos dar las manos en la salvación de tantas almas y fuese una la conversión, socorrida de dos puertas, por donde se pudiese amparar” (Heras 1989, 122).

⁹¹ Por un lado, De Santa Cruz de Sonomoro al Cerro de la Sal (desde Jauja) y, por otro lado, establecer otra misión entre Quimiri (en el norte) y Santa Cruz (Heras 1989, 30).

⁹² Caminando por Comas y Andamarca para ir a Quimiri, donde tenía la base franciscana, “...consultó el padre Biedma el caso con Tonté, para ver si sería posible ir a Quimiri sin salir de la sierra por Andamarca. Tonté dijo que se podía; que los indios que del Pangoa van a Quimiri era claro que no salían de la sierra, pero que el viaje no dejaba de ser dificultoso y acompañado de grandes penalidades” (Izaguirre 200).

⁹³ “Era el día 23 de mayo de aquel año de 1631, cuando se presentaron a los padres cinco caciques, que eran cabezas de otros tantos bandos, ubicados en los contornos. Dijeron cortésmente que venían a congratularse de su arribo a aquella tierra: que no temiesen, pues disfrutarían allí de una paz inalterable; que no serían los Panatahuas quienes les hostilizaran, ni hiciesen desagradable su estadía entre ellos: que para recibirlos con amor y benevolencia, era bastante la fama que había precedido a su entrada al lugar, confirmada ya con la bondad paternal que les distinguía y de que habían dado muestras inequívocas” (Izaguirre 99-100).

dejó entrar el orgullo en su pecho, aún salvaje, y tras de ésto dio rienda suelta a sus concupiscencias poco reprimidas. El cacique urdió una treta contra los misioneros: les indujo a que se adelantaran a convertir a los indios Antis... que se extendían por todo el Perené, hasta la confluencia del Pangoa[...] Allí el padre Jerónimo fue víctima de una emboscada [Los indios le tiraban flechas] y Zampati, empero, mostrando un loco furor, arrojando espuma por la boca, prorrumpiendo en imprecaciones salvajes, se arrojó en persona al río, llegó a la balsa, tomó uno de los remos, y con él le dió dos golpes en la cabeza, y lo dejó tendido y muerto. (Izaguirre 166-173)

Zampati no fue el único cacique que puso fin a la vida de un franciscano, el padre Amich cita un segundo ejemplo, el del cacique Mangoré. Éste era indio bautizado, pero demostró no ser fiel al cristianismo ya que fue amonestado en varias ocasiones por el padre Izquierdo por practicar la poligamia. Además, tenía pactos ocultos con otros caciques de la región, como el cacique de Cerro de la Sal, llamado Siquincho, quien “instigado por el común enemigo contra los religiosos de Quimirí y de toda la montaña... envió á decir á Mangoré que matase á los padres, que en ello le haría mucho placer y gusto” (Amich 63). Y eso hizo Mangoré finalmente, asesinó al padre Izquierdo con una flecha. Su rebeldía provocó la pérdida de la misión de Quimirí, en 1674, cuarenta años después de su fundación. Estos ejemplos no son más que una muestra de la capacidad que tuvieron algunos caciques de unir otras etnias a su lucha contra la ocupación de su territorio. Y, por supuesto, la gran rebelión de Juan Santos Atahualpa en 1742 que acabó con toda la labor misionera en el oriente peruano.

No es de extrañar que el celo cristiano con que los franciscanos ejercían su misión provocara el descontento de algunos caciques, a quienes se prohibió la práctica de costumbres hartamente arraigadas.

Cabe señalar, además, que la permanencia de las misiones en esta región estuvo sujeta a veleidades de los conquistadores, a emboscadas de los indios y al desinterés que mostraba la Corona. Otros frailes, como Gerónimo Jiménez llegaron a señalar que el fracaso de la evangelización y el resentimiento que guardaron los indios contra ellos se debieron a los entorpecidos esfuerzos de los franciscanos por controlar la sal, lo que frecuentemente fue fuente de revueltas y rebeliones (Heras 1989, 56).

V. Conclusiones

En conclusión, parece claro que el ideal reformador de Cisneros se trasladó al oriente peruano con los franciscanos que operaron en aquella región, pese a que había transcurrido más de un siglo de su muerte. Ciertamente, los franciscanos que actuaron en la Amazonía de la Selva Central quisieron llevar la semilla evangélica tal y como la entendía Francisco Jiménez de Cisneros, quien fue ferviente defensor de la política de la Corona sobre todo en lo referente a las ordenanzas para la protección de los indios que había ideado la reina Isabel de Castilla.

El ideal de Cisneros para la Iglesia Indiana fue que los indios viviesen en comunidades libres bajo un sistema mixto de repúblicas, bajo la tutela de la Iglesia y la soberanía de la Corona (Giménez Fernández 142). Manuel de Biedma, conocido como “el genio de la Selva”, reconoció en 1686, tras años de éxitos y fracasos, que para conservar y recoger las almas de aquel lugar era necesario poner el Cerro en manos del rey o que “se le diese a algún particular en encomienda para impedir que la sal fuese sustraída por los infieles sin permiso de la Corona” (Heras 1989, 161).

Pese a los esfuerzos realizados y a los resultados conseguidos en las misiones que se iban creando, este ideal no tuvo la plasmación deseada en las misiones de la Selva Central peruana. Algunos cronistas, como fray Córdova y Salinas ponían de manifiesto la necesidad de reimplantar las misiones franciscanas por la excelente labor que realizaron en la selva

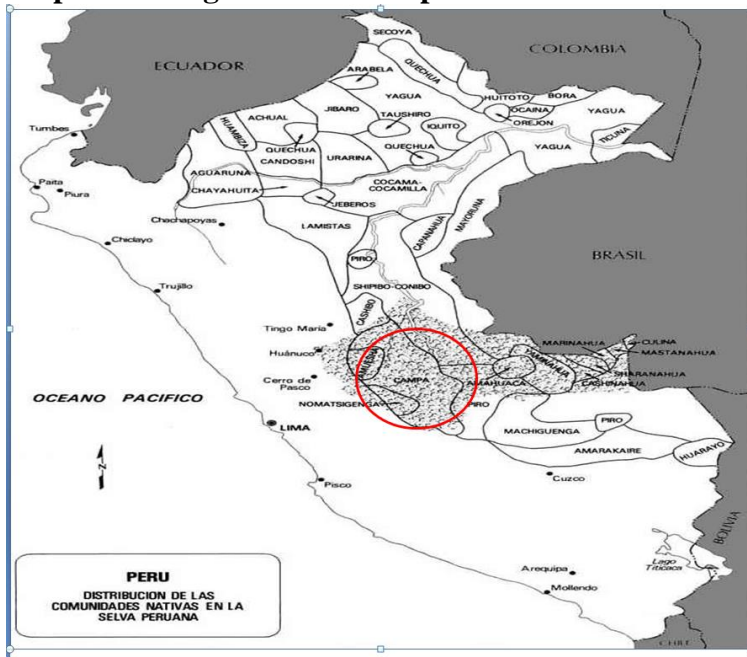
amazónica y no dudaban en criticar el trabajo de las órdenes seculares que tomaron el relevo de los franciscanos. Córdova Salinas resalta a este respecto que:

[...] dejaron nuestros frailes las dotrinas de la provincia de Cajamalca; mas los indios con grandes llantos fueron hasta el Puerto de Paita (que son más de cien leguas de camino) y pidieron de rodillas al excelentísimo Don Francisco de Toledo, que llegaba de España por virrey destos reinos (año de 1568) que obligase a los Frailes Franciscos volviessen a recibir las dotrinas e iglesias de sus pueblos [...]. (155)

Este afán por ganar territorios para la Corona y las almas para la religión estuvo presente en los franciscanos de la Amazonía peruana. Pero en el Cerro de la Sal, la planificación tuvo que dejar paso en muchas ocasiones a la improvisación y adaptación a unas circunstancias que a menudo eran desesperantes, dada la resistencia y los escasos resultados evangélicos que obtuvieron en territorio de los campa-amuesha. Por esa razón, no sorprende que en 1716 el padre Francisco de San Joseph, comisario general de las Indias para las misiones del Cerro de la Sal, reiterase la propuesta de intervención militar en esta región (Varese 170). Lo cierto es que tras varios años de intentos frustrados por obtener el control, los franciscanos se dieron cuenta de que las misiones debían acompañarse de un apoyo militar y de asentamientos demográficos estables en la frontera tanto por parte de los indios serranos de la ceja de la selva que ya estaban acostumbrados a estos contactos con los pobladores del amazonia, como por parte de los colonizadores a quienes convencían de que podían beneficiarse de la comercialización de productos tropicales (Santos 238).

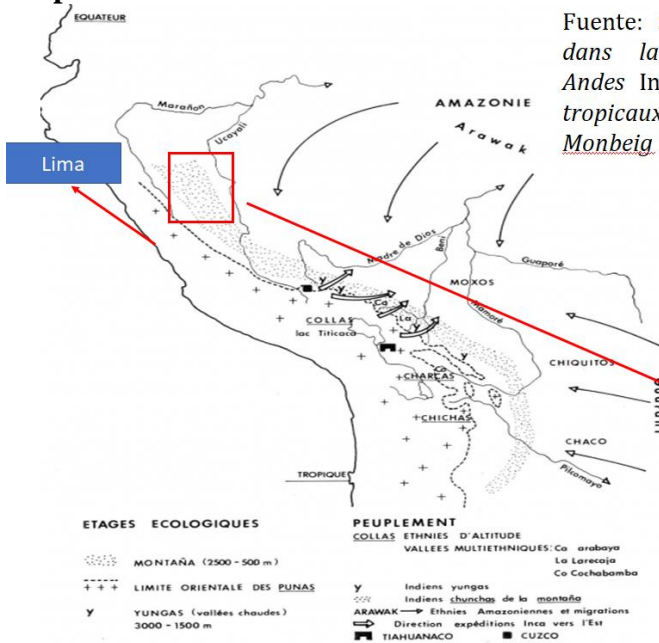
Anexos

Mapa 1: La región de los campa en la Selva Central del Perú



Fuente: Estudio de casos de manejo ambiental: desarrollo integrado de un área en los trópicos húmedos - selva central del Perú, 1987.

Mapa 2: Cerro de la sal



Fuente: SAIGNES, Thierry. *Continuités et discontinuités dans la colonisation du Piémont amazonien des Andes* In : *Les phénomènes de frontière dans les pays tropicaux : Table ronde organisée en l'honneur de Pierre Monbeig* [en ligne]. Paris : Éditions de l'IHEAL, 1981

Selva Central: la zona central oriental del Perú se encuentra ubicada en las provincias de Chanchamayo, Jauja, Huánuco, Oxapampao, Pucallpa Satipo.



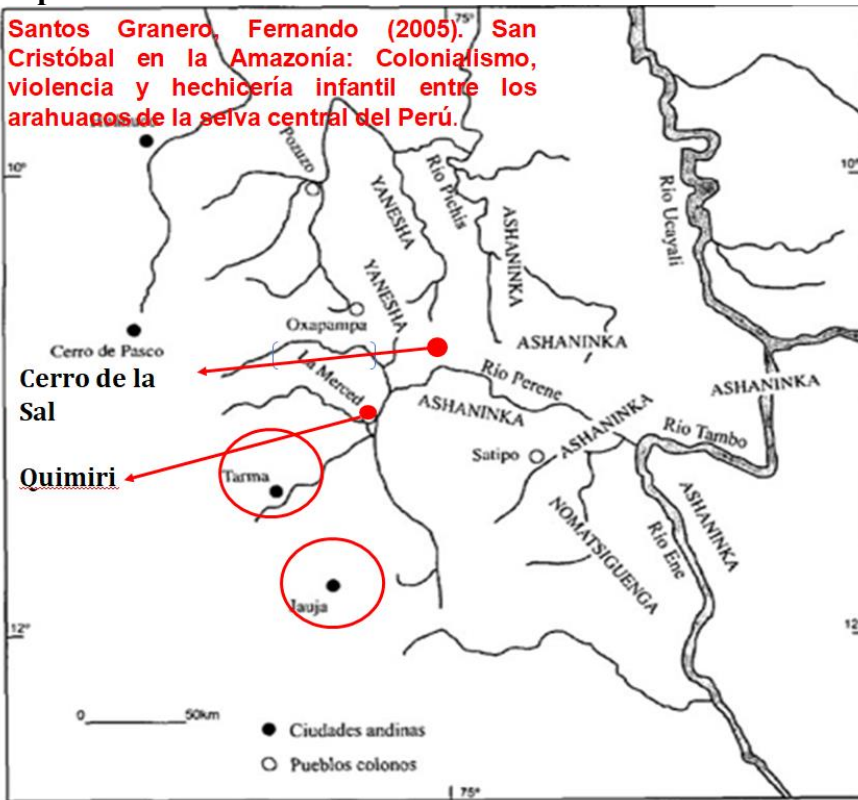
Mapa 3: Tarma, Jauja, Andamarca



Fuente: IZAGUIRRE, Bernardino, *Historia de las misiones franciscanas y narración de ellos progresos de la geografía en el oriente del Perú (1619-1921)*, Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 1922 [1870]

Mapa 4:

Santos Granero, Fernando (2005). San Cristóbal en la Amazonía: Colonialismo, violencia y hechicería infantil entre los arahuacos de la selva central del Perú.



Mapa 5:

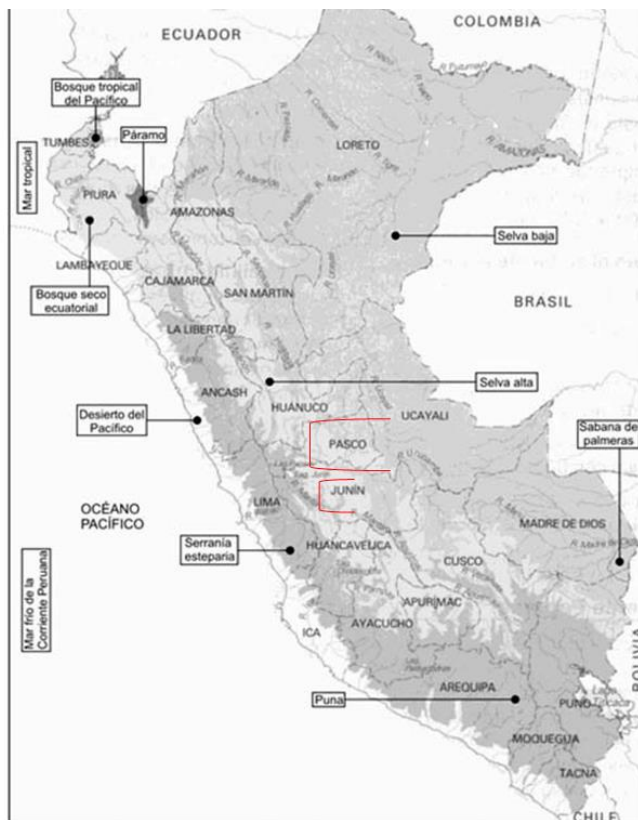
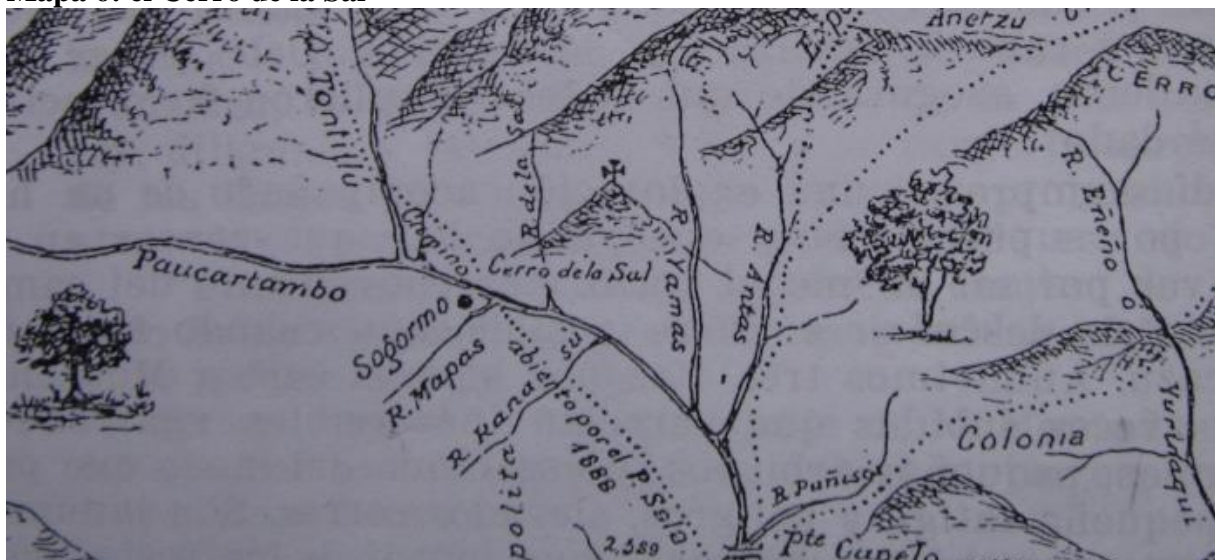


Figura 1. Las once ecorregiones del Perú (Fuente: Adaptado de Brack & Mendiola, 2000).

Fuente: Madrigal Martínez, Santiago. *Tipología de unidades de síntesis definidas por criterios ecológicos que pueden adoptarse en los procesos de meso zonificación ecológica económica: Una aproximación al territorio peruano*. *Ecol. apl.* 13.1 (2014) 1-13. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-22162014000100001&lng=es&nrm=iso.

Mapa 6: el Cerro de la Sal



Fuente: Izaguirre, Bernardino. *Historia de las misiones franciscanas y narración de ellos progresos de la geografía en el oriente del Perú (1619-1921)*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, 1922 [1870].

Obras citadas

- Alonso del Val, José María O.F.M. “Los métodos misionales franciscanos entre indígenas”. En *Los franciscanos y el contacto de las lenguas y culturas*. Universidad Carolina de Praga, 2013. 13-22.
- Amich, José de. *Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles en las montañas de los Andes*. París: Librería de Rosa y Bouret, 1854.
- Benito, José Antonio. “La primera evangelización del Perú: El protagonismo de los laicos”. *Verbo* 319-320 (1993): 1137-1179.
- Córdova Salinas, Fray Diego de. *Crónica Franciscana de las provincias del Perú*. México: Editorial Jus, 1957 [Lima, 1651].
- García Oro, José. “Santa Cruz de Indias: hombres e ideas de Cisneros en América”. *Archivo Ibero-Americano* 46.181 (1986): 653-684.
- García Oro, José & Pérez López, Segundo. “La reforma religiosa durante la gobernación del Cardenal Cisneros (1516-1518) hacia la consolidación de un largo proceso”. *Annuarium Sancti Iacobi* 1 (2012): 47-174.
- Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios Reales* [1609]. Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 1985 [1609].
- Giménez Fernández, Manuel. *El plan Cisneros-Las Casas para la reformación de las Indias*. Madrid: CSIC, 1984.
- Gómez Canedo, Lino. “Desarrollo de la metodología misional franciscana en América”. En *Actas del primer Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, La Rábida, 16-21 de septiembre de 1986. *Archivo Ibero-Americano* 46.181 (1986): 209-250.
- Heras Julián. *La Conquista franciscana del Alto Ucayali. Manuel de Biedma y otros*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos del amazonia/ Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana, 1989.
- . “Las doctrinas franciscanas en el Perú colonial”. En *Actas del III Congreso sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo, siglo XVII*. Rábida, 18-23 de septiembre de 1989. *Archivo Ibero-Americano* 50.197 (1990): 693-724.
- Izaguirre, Bernardino de. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*. Lima: Talleres tipográficos de la Penitenciaría, 1922 [1781].
- Levillier, Roberto. *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles del siglo XVI*. Madrid: Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Sucesores de Ribadeneyra, 1921, vol. III.
- . *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú; su vida, su obra (1515-1582)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1940.
- Magaz Fernández, José María & Prim Goicoechea, Juan Miguel, eds. *F. Ximénez de Cisneros: reforma, conversión y evangelización*. [Actas del Congreso celebrado en Alcalá de Henares el 26 y 27 de octubre de 2017]. Vol. 53. Ediciones San Dámaso, 2018.
- Martínez y Álvarez, Patricia. *Espiritualidad franciscana en el Perú: continuidades, rupturas y debate en el proyecto evangelizador, Siglo XVI*. Lima: *Histórica* 22.2 (1998).
- Meseguer Fernández, Juan O.F.M. “Pensamiento franciscano en América”. En *Actas del Primer Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, La Rábida, 1985. *Archivo Ibero-Americano* 46.181 (1986): 405-442.
- Pérez, Joseph. *Cisneros, el cardenal de España*. Barcelona: Taurus, 2014.

- Raimondi, Antonio. *Historia de la geografía del Perú*. Lima: Imprenta del Estado, II, lib. 1, 1876.
- Ramos Pérez, Demetrio. “La crisis indiana y la Junta Magna de 1568”. En *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 23 (1986): 1-61.
- Renard-Casavitz, F.M, Saignes, Th. et Taylor A.C. *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito-París: I, Ediciones Abya-Yala, IFEA, 1988.
- Renard-Casevitz F.M. “Guerriers du sel, sauniers de la paix”. *L'Homme* 33.126-128 (1993): 25-43.
- Santos, Fernando. *Etnohistoria de la Amazonia, siglos XV-XVIII*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1992.
- Tonda Magallón, María del Pilar. “La reforma cisneriana”. *Revista Fuentes Humanísticas* (1997): 57- 75.
- Varese, Stefano. *La sal de los cerros*. Lima: Retablo de papel Ediciones, 1973.

El Cardenal Cisneros, la articulación de los partidos cortesanos y la cuestión de las minorías

Germán Gamero Igea
(Universidad de Valladolid)⁹⁴

Introducción

Desde prácticamente el inicio de los estudios sobre la Corte en la Península Ibérica, y muy especialmente desde la perspectiva modernista, la cuestión de las minorías (conversas) y de la religiosidad ha sido un tema a considerar (Martínez Millán; Rivero Rodríguez y Versteegen). Central en la mentalidad de la época, ha requerido la misma atención por parte de nuestros estudiosos. Así, ya la historiografía tradicional ya señaló en su día los ‘logros’ de los Reyes Católicos (siempre en plural) en su política religiosa⁹⁵. Sin embargo, las últimas tendencias sobre el poder han valorado el papel del séquito regio en este proceso. La comitiva regia es un lugar desde el que promover diferentes formas de religiosidad (Ruiz-Gálvez Priego, Silleras; Tabbagh), expresiones ligadas a la liturgia (Nogales Rincón) e incluso modelos de santidad (Nieto Soria). Pero, sobre todo, en el entorno del rey se fraguan las decisiones que marcan el rumbo de la política, también de la religiosa. La monarquía del bajo medievo, y en especial la castellana es un ejemplo muy bien documentado a este respecto (Prieto Sayagués; Nieva Ocampo). Gracias a estos estudios es posible conocer y seguir investigando sobre las relaciones que las élites de la sociedad política tuvieron con la Corte del soberano. En esta relación de ida y vuelta se encuentra la cuestión de las minorías, influyendo en las decisiones tomadas al respecto tanto en un sentido descendente (del rey a sus súbditos) como ascendente (de los súbditos al rey). Por ello creemos que debe desterrarse de nuestros presupuestos el personalismo del monarca, quizás sobrevalorado en historiografías anteriores.

Para el caso de la Baja Edad Media un investigador de referencia, y alejado del interés por las cortes, como es Tarsicio de Azcona, proponía ya hace tiempo las líneas directrices cuando hablaba de la Inquisición: “No fueron los Reyes Católicos, fue la sociedad castellana con antelación de algunos decenios la que pensó en esa medida excepcional de sanidad religiosa” (Azcona). Sin embargo, que valoremos esta participación ascendente no implica que no surgiesen debates y confrontación entre esas mismas élites rectoras. Así se explica, por ejemplo, la resistencia mostrada al establecimiento de la Inquisición tanto en Castilla como en Aragón; tanto en la Corte como en los reinos (Amrán 2000 y 2016). Lo mismo podemos decir de los cambios de rumbo, ya en décadas posteriores, de su labor. Estas serán las coordenadas de nuestro ensayo, que necesariamente se centrará en la comitiva regia. No obstante, ello no quiere decir que no deban enriquecerse nuestras posiciones con las situaciones que ya se han hecho de otras esferas de actuación política como en las ciudades y los reinos (Banères; Belenguer; Cruselles Gómez; Dedieu; Domínguez Ortiz), y entre los intelectuales responsables de la construcción del régimen monárquico (Amran 2012, Del Val Valdivieso; Perea Rodríguez y González Ruiz). Tampoco es nuestra intención en este momento acercarnos al surgimiento y evolución del problema converso, que tan fecundos debates

⁹⁴ El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación HAR2017-83004-P, con título *Estudio de los espacios rituales mudéjares en la Castilla Medieval: Mezquitas y cementerios islámicos en una sociedad cristiana*, cuya Investigadora Principal es doña Olatz Villanueva Zubizarreta.

⁹⁵ Por considerarse un hito en el estudio de Fernando el Católico destacamos especialmente las obras recogidas en el volumen colectivo *Pensamiento político, política internacional y religiosa de Fernando el Católico* (Maravall), donde se recogen estudios y bibliografía a este respecto que se muestran como un ejemplo de una corriente mucho más amplia. Renovada en sus presupuestos, pero sin atender al tema cortesano, consideramos obras de referencia en la actualidad las de Alcalá Gálvez y Benito Ruano.

historiográficos ha suscitado (Montes Romero-Camacho). Por el contrario, nos interesa más acercarnos a la Corte, también a la de los Reyes Católicos, e incluso en la cuestión religiosa, como un espacio de discusión política. Para ello dividiremos este trabajo en tres partes. En primer lugar, consideraremos la dinámica de partidos imperante en el sistema cortesano de Fernando II e Isabel I. Tras ello, valoraremos la cuestión religiosa en esta dinámica, con especial atención a la figura de Cisneros, vehicular en este volumen. Finalmente señalaremos una de las manifestaciones de estos debates y actuaciones políticas en el ámbito de la Corte: su dimensión material, ya sea en la distribución de la gracia o en la construcción administrativa. No es, sin duda, el único de los aspectos en los que podríamos detenernos, deteniéndonos en este aspecto como parte de un trabajo todavía en desarrollo.

La división de los partidarios de los Reyes Católicos

Es una novedad relativa en nuestra historiografía considerar la estabilidad interior de la Monarquía del reinado de Isabel I como un equilibrio de partidos. Frente a tendencias historiográficas previas destinadas a ensalzar la unidad de los monarcas, son varias las generaciones que se han preocupado por matizar o simplemente poner en duda este hecho. Ya un historiador de referencia como L. Suárez Fernández afirmaba que “hay un error que conviene rectificar; no se trata de ningún acuerdo entre marido y mujer, sino entre dos facciones políticas rivales” (Suárez, 1990a, 85), pero no incidía en su relato en esta división. El investigador, conocedor como pocos de la época, simplemente identificó las diferencias existentes a inicio del reinado como algo estructural y no personal. Por su parte, más recientemente M. Rivero Rodríguez se ha interesado por estas diferencias en el momento en el que empiezan a ser más evidentes, a partir de 1492 (Rivero 88). No incide el autor (no era el objetivo ni cronología de su trabajo) en periodo anterior. Sin embargo, tomamos sus consideraciones como punto de partida y tomamos el testigo para el análisis de épocas anteriores. Para ello partimos de consideraciones de una generación incluso anterior a la de los autores previamente citados. Así ya J. Vicens Vives analizaba la inestabilidad del reinado de los Trastámaras castellanos como resultado de las profundas remodelaciones que habían supuesto tanto las fases de expansión como de contracción económica en la Baja Edad Media (Vicens Vives 26). Lo mismo podría decirse de la situación en la Corona de Aragón, y muy especialmente en el principado catalán, que vive en estas mismas fechas un gran periodo de inestabilidad.

Decidir entre beamonteses y agramonteses en Navarra; entre Francia y sus enemigos; entre Granada o el Rosellón; entre el campesinado y la nobleza; entre la exportación de la lana o las ciudades manufactureras; entre buscaires y bigaires, o simplemente entre diferentes equipos de gobierno deseosos de beneficiarse del mercado de la gracia, son algunas de las múltiples disyuntivas que los soberanos debieron seguir resolviendo, como habían hecho sus predecesores (Gamero Igea 2016a, 110-111). Por eso creemos que para entender esta etapa se debe trazar una línea continua en donde las cuestiones seculares se armonizaron a través de la creación de plataformas de consenso, *amor* (político) y el sistema diárquico de Fernando e Isabel⁹⁶. Quizás no debemos seguir intentando buscar el *señorío a una* en la pareja real, sino valorar dos señoríos complementarios, en muchos casos unidos más por la necesidad que por la voluntad. La guerra, casi constante en el interior hasta 1492, y en el exterior desde aquel año, oculta la mayoría de las ocasiones, pero también hace evidente en otras, estas divisiones.

⁹⁶ No entendemos este concepto de diarquía como una expresión exclusivamente castellana (por el reparto de poderes entre Fernando e Isabel) sino como una expresión de la libertad de ejercicio del poder. Tampoco los esfuerzos por la creación de consenso son un resultado del reinado, sino de una larga tradición por parte de las fuerzas políticas. Véase para el caso castellano Nieto 2010 y para el aragonés, los estudios de T. Earenfight.

Así, desde el mismo 1469 las fuentes nos muestran los recelos entre dos o tres grupos de poder cercanos a la pareja real. Así, afirma Zurita que poco después de la boda en Valladolid.

Estaba el rey [Juan II] con mayor cuidado en este tiempo de las cosas de Castilla que de las de Cataluña, considerando la edad del rey de Sicilia su hijo y las pretensiones de los grandes de aquel reino, con cuyo favor había de suceder en él, y la diversidad de naciones y condiciones de los privados de su hijo y de la princesa en que habría bien que reformar y moderar; y comenzóse luego *cierta competencia* con don Ramón de Espés que era mayordomo mayor del rey de Sicilia por querer servir de su oficio de mayordomo delante de don Alonso Enríquez tío del rey y por hacer oficio de capellán mayor fray Embún, delante del confesor de la princesa. Y así luego *pareció que había competencia formada sobre las preeminencias no sólo entre sus privados y oficiales pero entre los mismos príncipes*. (Zurita, 2003, Vol. 7, 328)⁹⁷

Era un inevitable mal comienzo para un grupo muy heterogéneo (como dice el texto) y que se había formado, en buena medida, por el mero interés y expectativas de recompensa⁹⁸. En efecto, y a pesar de los esfuerzos que se hicieron por la conciliación entre los grupos para mantenerse unidos, sobre todo por parte de Juan II, finalmente las cabezas de partido harían visible su disconformidad. La ingratitud (personal) o la falta de atención al *consejo* (estructural) de los príncipes, terminó estallando en el caso del arzobispo Carrillo (Zurita, 2003, Vol. 7, 333). Sin embargo, encontramos aquí un nuevo motivo de diferenciación entre el príncipe y la princesa. Fernando de Trastámara pareció mas dispuesto a la conciliación. Quizás estaba influido por las constantes cartas y enviados de su padre. O quizás no le interesaba desintegrar el partido aragonés que podía defender también sus intereses⁹⁹. Por su parte, Isabel parece (las fuentes son imprecisas y debemos fiarnos sólo de la pluma de los cronistas¹⁰⁰) más reacia, y el arzobispo de Toledo, más resentido con su desafección como muestra su famosa salida de Alcalá de Henares¹⁰¹. Mencionamos este pasaje, típico de cualquier periodización del reinado, porque en él creemos encontrar uno de los cambios sustanciales en la articulación de partidos en este momento. Isabel liderará un partido de marcado carácter aristocrático. Pero no será el de los infantes de Aragón, sino el de los

⁹⁷ La cursiva es nuestra.

⁹⁸ Poco antes el cronista nos muestra las mercedes prometidas por el rey de Sicilia y el rey de Aragón a los principales consejeros de Isabel (Zurita, 2003, Vol. 7: 312) y en esos mismos momentos encontramos la famosa carta de Fernando de Trastámara a su padre apremiándole, incluso a la venta de patrimonio real aragonés con las que disponer de liquidez para mantener y seguir con esta política. Vid. BNE, MSS/20211/55 Carta del rey Fernando el Católico a su padre, el rey Juan II de Aragón, Valladolid, 11 febrero 1470.

⁹⁹ Este complejo asunto requiere mucha más atención de la que podemos dedicarle en estas páginas. Basten, por el momento, algunas referencias del cronista Zurita, como el envío de embajadores especiales para este asunto por parte de Juan II (Hernando de Rebolledo) y Fernando de Aragón (Pedro Vaca) dos pilares de sus gestiones políticas y que el arzobispo rechazaría (Zurita, 2003, Vol. 8, 51-52). Una vez terminada la guerra sería de nuevo Fernando el que procuraría establecer algún puente con el arzobispo como demuestra el mismos cronistas cuando dice que en 1478 “Tratando el tiempo allí [en Madrid] estuvo de reducir a su obediencia y de la reina al arzobispo de Toledo, le envió a Gaspar de Ariño su secretario para asegurarle de algunos temores que le habían puesto del rey; y después por medio del conde de Saldaña se asentaron algunas cosas entre el rey y el arzobispo” (Zurita, 2003, Vol.8, 172-173).

¹⁰⁰ Sin duda Alonso de Palencia, muy contrario a la reina, sería de esta misma posición (Palencia, Vol. 2, 188), si bien debemos tener en cuenta las pasiones arrojadas por el cronista en este tema, como en tantos otros.

¹⁰¹ Dice Zurita, todavía en 1470, que “mostraba en esta sazón el arzobispo de Toledo mucho descontentamiento del rey de Sicilia y *mayor de la reina su mujer* porque a su parecer y aun de los más de aquellos reinos, le debían tanto que todo lo que por el entonces podían hacer le parecía muy poco” (Zurita, 2003, Vol. 7, 332). Para 1471 afirma que “cuando el arzobispo llegó a Dueñas, el príncipe y princesa se fueron a ver con él a aquel lugar; y estando la princesa muy desdeñada con el arzobispo por su terrible condición, el almirante procuró reducir los ánimos a buena concordia” (*ibid*, p.348). La cursiva es nuestra.

Mendoza¹⁰². Tampoco se nos puede escapar un matiz. No es en la salida del arzobispo de la Corte 1471 cuando se produce este viraje. Es en la llegada del cardenal legado Borja en 1472 cuando se produce este cambio. Y la intervención de Fernando de Aragón no es en absoluto secundaria en este proceso. El príncipe mostró un estilo de gobierno muy diferente al de su padre. No osó contrariarle, y en vida tan sólo prorrogó *sine die* sus expectativas, en especial desde su salida de Aragón¹⁰³. Pero resulta evidente que el cambio de trayectoria entre un soberano y otro.

Indagar por la relación padre e hijo supondría alejarse de los objetivos de este trabajo y por ello nos contentamos con avanzar en el tiempo para ponderar la vigencia de estos dos grupos. Es cierto que el Rey de Sicilia aparece en connivencia con las primeras directrices en política exterior en Castilla, auspiciadas por Mendoza, con gran pesar de su padre. Recoge Zurita:

Y decía que en haberse movido tales pláticas de matrimonio sin su comunicación y sabiduría era negocio que no se debía proponer; y aunque la culpa se cargaba sobre Lucena, como aquél era criado del cardenal y de la casa de Mendoza, lo cierto era que el rey tenía gran sentimiento del cardenal y de los más principales del consejo del rey y de la reina sus hijos por quien se gobernaban todos aquellos negocios. Maravillábase que aquello se platicase así, siendo el rey de Francia formado enemigo suyo y habiéndole procurado tantos cargos y daños no guardándole la fe ni las treguas que estaban concertadas entre ellos; y también le pesaba que don Luis de Espés fuese por embajador a Nápoles para tratar del matrimonio de la princesa de Castilla con don Hernando príncipe de Cápua nieto del rey de Nápoles; porque aunque don Luis era principal caballero, quisiera que aquello se encargara al maestre de Montesa o a otra persona de mucha autoridad. (Zurita, 2003, Vol. 8, 46)

La referencia no es inocente pues las amargas quejas hacían referencia tanto a la cesión de poder a castellanos de asuntos que competían a Aragón (el caso de Lucena) como el uso de diplomáticos aragoneses (Luis Espés) al margen de su soberano. Incluso, la referencia a los Espés refiere a un personal claramente vinculado con el entorno juanista. Se trata de nobles aragoneses servidores tanto de Juan II como de Juana Enríquez y que controlaban el séquito del príncipe en sus primeros años (Gamero Igea 2016b). Pero si esto podía hacer entender que el príncipe aragonés se entregaba a las directrices castellanas muy pronto se observa que se trata de un mero espejismo. Así, la guerra de sucesión castellana nos deja algunos ejemplos de divergencia entre el rey de Castilla y los consejeros de su esposa. Alonso de Palencia, mordaz y resentido con la evolución de los acontecimientos, llegaría a decir que “ninguno de los grandes seguía con entera lealtad la causa de don Fernando” (Palencia, Vol. 2, 229). Aunque seamos cautelosos a sus exageradas consideraciones sobre la tensión entre *los pueblos y los grandes*, no podemos negar que entre Isabel y Fernando (esto es, entre sus consejeros) se proponían diferentes maneras de abordar la guerra e incluso se contó con el apoyo de diferentes capitanes y tropas. El príncipe aragonés se apoyaría en su hermanastro Alfonso y haría uso de las hermandades, revitalizadas por uno de sus más estrechos colaboradores en este momento: Juan de Ortega (García Campra). La discutida reina en Castilla se haría valer de los consejos de algunos nobles castellanos, en especial Mendoza y

¹⁰² Mucho tiempo después, una vez muerta al reina y ante el alejamiento de Felipe I del consejo de los nobles castellanos, dice Zurita que los nobles “no podían tener tan secreto lo que sentían de aquel tratamiento, que no se conociese en algunos de los suyos, que decían públicamente, que nunca tan mal tratados fueron los grandes en la corte: ni recibieron tantos ultrajes en tiempo de la reina, cuando ella estaba más retraída (Zurita, 2005, Libro 6, 96-97), dejando entreverse que era la soberana y no Fernando II a quien tenían más acceso los nobles, incluso en los últimos años del reinado, cuando su actividad política decayó.

¹⁰³ Los constantes ‘retrasos’ de Fernando en su política aragonesa se explican en Belenger.

de sus recursos. La división, incluso física, de los dos soberanos y la delimitación de las dos áreas de actuación (Castilla la nueva para Isabel, Castilla la vieja para Fernando) marcan el culmen de una tensión entre los dos soberanos que venía aumentando desde las primeras campañas contra el portugués. Así, en 1476, de nuevo Zurita nos pone sobre aviso de la tensión entre los consortes, ahora con motivo de la pacificación del reino:

Esto era en sazón que estaban el rey y la reina de Castilla en alguna manera discordes y desavenidos; y según condición de la reina era menester mucho tiento y cordura. Y porque el rey de Aragón procuraba en el mismo tiempo verse con el arzobispo de Toledo y con el marqués de Villena por reducirlos en la buena gracia del rey su hijo porque lo del marqués aún estaba en duda por no se entregar la fortaleza de Trujillo como estaba acordado, y destas vistas entendía el rey de Castilla que la reina tomaría gran sospecha y aquello haría mucho daño para en las cosas de aquellos reinos, procuró que el rey [Juan II] sobreseyese en lo de las vistas. (Zurita, 2003, Vol. 8, 119)

Aunque el pasaje pueda leerse de muchas maneras (firmeza de la reina en el control de los asuntos castellanos¹⁰⁴; enemistad de la soberana con Carrillo, etc.) nos conformamos con hacer notar el contexto general de la cita de las desavenencias entre marido y mujer. Así, y aunque podamos detenernos en todas las situaciones a lo largo del reinado, la siguiente gran empresa de los soberanos, la Guerra de Granada, muestra un comportamiento semejante. Parece que no caben dudas, Isabel I y sus consejeros tenían una premisa firme: Granada primero. Fernando II, rey propietario de sus propios territorios tenía una visión más amplia de la situación. La ‘decisión de Tarazona’ o la ‘paciencia’ de Fernando II y la decisión de poner incluso a Mendoza al frente de la situación granadina son un ejemplo de ello. Pero la tensión entre las facciones fue mucho más evidente. Las pugnas en el ‘consejo de guerra’ que parece funcionar en estos momentos entre el Marqués de Cádiz y los isabelinos es un rasgo que conviene explorar¹⁰⁵. Lo mismo creemos que debe decirse de la presencia diferencial de la reina en el real cuando los ‘ánimos’ comienzan a flaquear. Pero también la guerra *per se* tuvo sus repercusiones en el juego político. El prestigio de los monarcas, pero sobre todo el de Fernando II, se vio relanzado en Roma y en Europa cambiando muchas percepciones en el exterior¹⁰⁶. En el interior, este impulso (de legitimación, pero también en rentas y hombres cuando acabó la guerra) se vio acompañado de una profunda crisis generacional, en especial entre las élites castellanas y entre los integrantes del partido isabelino en particular. De ahí la evolución mencionada en trabajo precedente de M. Rivero Rodríguez y a la que nos remitimos con ánimo de no reiterar conclusiones ya defendidas.

Al contrario, creemos que puede servirnos de puente para comprender la situación tras la muerte de la reina. Parece erróneo, con las discrepancias que se han señalado, considerar la oposición de Felipe I y Fernando II como un ataque a la obra de los Reyes Católicos, una ‘traición’ de la nobleza o una influencia foránea. La situación que se producen 1505-1506 no es más que la reacción al desequilibrio que provocó el lento declinar de la reina y su retraimiento progresivo de las cuestiones públicas. Destaquemos, por ejemplo cómo a inicios de la nueva centuria ya señalaba Zurita el malestar de los nobles por su alejamiento del poder, en especial a causa del rey:

¹⁰⁴ Las siguientes páginas del cronista se centran en describir los ‘consejos’ que Juan II daba a su hijo para la buena gobernación del reino, sin duda en lo que respecta a Carrillo, pero también a los duques de Arévalo, a la liberalidad de los reyes o a la situación de Navarra.

¹⁰⁵ Uno de los testimonios más interesantes a este respecto es el cronista Alonso del Pulgar que a pesar de su carácter oficialista no deja de mostrar estas desavenencias (véase por ejemplo Pulgar, Vol 1: 124, 163,226; Vol 2, 231)

¹⁰⁶ Es famosa la apreciación de Maquiavello de que “é quella impresa [Granada] fú il fundamento dell stato suo”

Juntando todo esto con la pasión en que estaban los grandes de Castilla, señalaba, que era cierto, no estar muy contentos con la prosperidad a que el rey había llegado: pues ellos mismos conocían haber caído de aquella autoridad, y poder, en que los sustentaba la necesidad de los príncipes pasados: y que como agora estaban temerosos de lo que podían perder. (Zurita, 2005, Libro 5, 12)

Igualmente, el mismo cronista nos señala (ya a la muerte de la reina) cómo aquella enemistad provenía de antiguo, en especial por la gestión de las mercedes enriqueñas a inicios del reinado:

Mostraban estar descontentos los grandes, porque en tiempos pasados no se les dio tanta parte en las cosas de estado como solía: y fueron reducidos a una gran sumisión, y obediencia: y que fue el rey el que hizo mayor instancia que se restituyesen a la Corona real las tierras, y estados que se enajenaron en los tiempos del rey don Enrique el postrero. (Zurita, 2005, Libro 6, 40)

Por tanto no puede hablarse de nuevas fuerzas en liza con al llegada de Felipe al trono castellano. Quizás existiese una mayor virulencia, que rompió el concepto de monarquía dual, a pesar de que Fernando II la pusiera sobre la mesa en las negociaciones con su yerno en la Concordia de Salamanca (Ladero 2016, 87). Creemos que Fernando II pensaba en ésta como la opción más favorable para su gobierno (quizás porque, simplemente, no tenía otra opción que aceptarla). Y es interesante remarcar que, en cierta medida, se mantuvo durante su gobernación (y no regencia) en solitario. El poder que se le dio a Cisneros, al cual se le da el título de príncipe (de la Iglesia) es un ejemplo de ello. Se trata de un descendiente directo del partido de los Mendoza y mantendría algunas de sus propuestas. Así, siguiendo a sus biógrafos (García Oro), una de las primeras noticias que tenemos de Cisneros, en 1471, es precisamente su oposición al arzobispo Carrillo cuando éste todavía se podía considerar defensor del grupo *aragonés*. El motivo de la disputa apenas nos compete: se trataba de la disputa por un beneficio menor en la sede toledana. Lo anodino de la noticia nos sirve, creemos, para contextualizar en parte el juego cortesano. Ni la estela de Carrillo será fecunda (mucho menos en relación con Fernando el Católico), ni hablamos de un enfrentamiento ideológico ni relevante. Sea como fuere ello implicó que Cisneros se vinculase a un grupo de poder, el de los Mendoza, quizás por el simple y mero hecho de que eran los más firmes enemigos de su enemigo. Se trata de uno de los más firmes aliados del clan, pero también podríamos preguntarnos si tenía otra opción al carecer de apoyos permanentes. En cualquier caso, recibiría el arzobispado primero y el capelo después siguiendo la estela de su protector integrándose además en una posición en donde lo económico, lo ideológico y político y lo militar se entremezclaban sin solución de continuidad. Así, por ejemplo, no puede dudarse que fue un primado celoso de sus prerrogativas, igual que lo había sido Mendoza. Si para el segundo podemos destacar incluso algunos enfrentamientos con su reina por cuestiones jurisdiccionales (Pulgar, Vol. 2, 205), a Cisneros no le temblaría tampoco la mano en la defensa de su patrimonio archiepiscopal. Como gobernador, además, no dudó en emplear la fuerza en caso de ser necesario (Pérez 106). Incluso los estudiosos de su persona han señalado el grupo de poder prioritario del cardenal: la nobleza media. Mientras que temía el peligro de los grandes, desconfiaba de la volatilidad de los letrados, que tan fácilmente se dejaban conquistar (según su criterio) por las riquezas de los grandes (Pérez 107). Finalmente, en muy pocas ocasiones podemos adentrarnos en la conciencia de un sujeto histórico, y nosotros no intentaremos eso en esta ocasión. No obstante, es cierto que sí participó del problema de las minorías, crucial en su tiempo, a veces de manera personal y decidida. Ello nos da pie a

considerar estas nociones de manera individualizada, tratando de enmarcarlo en el contexto que acabamos de describir.

Las minorías y la política de partidos en la Corte

Si la política exterior o el rumbo de la guerra podían abrir diferentes frentes en la sociedad política de la época, en el caso de la religiosidad y en concreto del tema de las relaciones entre los cristianos con los judíos, mahometanos y conversos, la línea divisoria puede trazarse entre los rigoristas y los moderados. No cabe duda de que la salvación del alma sería siempre la aspiración máxima de cualquiera de los integrantes de las posturas. Pero su puesta en ejecución llevaba aparejado su debate. Además, lo que más nos interesa en este momento es que, en la Corte, estas posturas se entrelazan, en relaciones no siempre duraderas, con otros problemas y con grupos de poder. Pensemos en el archirrepetido ejemplo de la Inquisición y el fortalecimiento del poder regio, que será en buena medida el hilo conductor de este apartado. Así, para una cronología temprana puede señalarse como ejemplo el caso de Lope de Ribas, obispo de Cartagena, defensor de la Inquisición monárquica ya en el reinado de Juan II, y que en tiempos de los Reyes Católicos fue también el primer presidente de la Hermandad General.

¿Cómo se materializó este problema en la dinámica de partidos y camarillas cortesanas? Sin caer en personalismos, como indicábamos al principio, parece que fue especialmente el grupo fernandino el más firme defensor tanto del proceso inquisitorial como de cierto rigorismo en su actuación, frente a una moderación del grupo isabelino. Una vez más L. Suárez Fernández encuentra algunos de estos rasgos que procura matizar. Así, según el investigador hubo “cierta disyunción [...] pero no discrepancias” (240) y sigue diciendo que Torquemada tendrá con Isabel “relaciones [...] siempre distantes, respetuosas, pero no afectivas” (241). También el grupo isabelino protagonizó ciertas resistencias a la implantación del tribunal (durante casi tres años). Tanto Mendoza como Talavera, los dos representantes más fieles de la soberana en los primeros años del reinado, parecen defensores de los moderados con su defensa del periodo de catequización a los conversos en Sevilla o la lenta labor con los musulmanes en Granada¹⁰⁷. Probablemente no se tratase de dos casos aislados sino del sentir del partido nobiliario, que no dudó en acoger a los judeoconversos bajo su servicio (Diago). Cisneros siguió este ejemplo, una vez más, como prelado (Gil Ortega) y como gobernador (Pérez). Pudiera achacarse de contrasentido, cuando Cisneros y Talavera se enfrentaron por sus medios en lo que respecta a la conversión de los granadinos. No obstante, ambos muestran una posición muy semejante frente a los conversos, incluso frene a los conversos de moro.

Dos son los textos que investigadores de la talla de Alvar Ezquerro contraponen para entender esta misma línea de pensamiento. De mano de Cisneros se pone en evidencia como su voluntad era “poder aprovechar a aquellos nuevamente convertidos [...] para que no se hiciese diferencia de ellos a los otros cristianos”, mientras que Talavera diría en su *Católica Impugnación* que “yerra gravemente el que denuesta a los cristianos nuevamente convertidos llamándolos marranos y marrandíes y mucho más llamándolos herejes” (Alvar Ezquerro 52-53).

Tampoco cabe duda que, entre sus contemporáneos, a Cisneros le catalogaron entre los moderados, en especial por adversarios suyos como Deza, arzobispo de Sevilla. Es famosa la carta a Fernando el Católico en la que el prelado hispalense afirmaba que “la provisión [de Cisneros al cargo de Inquisidor General] será en gran ofensa de Dios y para destrucción de la Inquisición [...] la impugnación que le ha hecho y hace a este Santo Oficio sale de odio y

¹⁰⁷ Para una actualizada biografía de Talavera consúltese la obra de Iannuzzi.

enemiga que le tiene” (recogido en Pérez 201). Sin duda estas afirmaciones están exageradas, y motivadas por las enemistades personales entre ambos. Pero no es menos cierto que durante el gobierno inquisitorial de Cisneros la presión inquisitorial se redujo, e incluso se promulgaron nuevos edictos de reconciliación.

Frente a estos reparos encontramos, por el lado contrario, la defensa de Fernando II y de sus principales colaboradores al procedimiento inquisitorial. La labor en Aragón resulta tan clara y ha sido estudiada en tan detalle que creemos innecesario redundar en estas ideas (Sesma Muñoz; Contreras Contreras; García Cárcel 1976 y 1998). Sin embargo, esto no quiere decir que no encontrase resistencias también en el grupo cortesano fernandino. Famosa es la implicación de los Sánchez y Santángel (de la rama aragonesa) en la conjura contra el inquisidor Arbués. Lo mismo podemos decir del proceso inquisitorial contra el protonotario Climent. Sin embargo no conocemos hasta el momento si existió alguna conexión de los moderados aragoneses con el grupo isabelino. Quizás pudiera existir dado el influjo que la reina tuvo sobre sus súbditos aragoneses, en especial a inicios del reinado. Lo único que podemos proponer es que las reclamaciones que desde los reinos se esgrimieron contra Fernando II tomaron un nuevo impulso con la reina Germana de Foix. Ella procuró una reducción de la severidad de la *sanidad* religiosa, contando incluso con la ayuda del propio inquisidor de Aragón. Sea como fuere no parece que el grupo más próximo a la toma de decisiones se inclinase a esta opción. Desde el comienzo de la larga vida del tribunal observamos una defensa de la labor inquisitorial fernandina. Así, por ejemplo, la defensa de Torquemada en 1488 en Roma quedó en manos del rey de Aragón, quien envió, además, a uno de sus mayores colaboradores: Gabriel Sánchez. Más allá de la ironía de la procedencia conversa del tesorero y de la participación de algunos de sus familiares en el asesinato de Arbués, no puede dudarse del grado de implicación y seguridad que demostraba Fernando II al enviar a su tesorero a la Corte de Roma (Suarez Fernández, 1990b, 65). Pero no debemos aportar una visión totalizadora. El predominio de la opinión pro-fernandina siempre estuvo en compensación con la isabelina y, en el caso del rigorismo, puede destacarse cómo el gran periodo de reconciliación entre 1495 y 1497 es claramente el momento de consolidación de los fernandinos en la Corte. En cualquier caso, el refuerzo del rigor aparece en el famoso caso de Lucero.

Son de sobra conocidos los procesos iniciados por este clérigo contra un supuesto brote hereje en Córdoba que terminaría afectando a los Baeza, al secretario Zafra y al mismísimo Talavera. También sabemos de estos procesos que se llevaron a instancia del, o al menos con el beneplácito del, arzobispo sevillano. Incluso podemos señalar una breve actuación de Fernando II a favor del inquisidor en 1507. Una vez vuelto a Castilla el Rey Católico escribe al cabildo de Ávila para que no osase dejar de pagar la canonjía que Lucero gozaba en la catedral, por estar “entendiendo en las cosas de la fe” encontrando el rey un cargo para su conciencia quitarle su mantenimiento “no habiendo más causa ni razón para ello que la que vosotros escribís” (AGS, CCa, Ced, Libro 15, fol. 68). ¿Encontramos una reacción del cabildo donde Talavera había sido obispo en contra del Inquisidor? ¿Estaba Fernando II refrendando a Deza y a sus secuaces ante sus enemigos? Es una noticia muy breve pero no puede hacernos perder de vista que, en 1508, Deza, aun sin el cargo de Inquisidor General, se encargaba del más que delicado asunto de la minoría del Duque de Medinasidonia. Se trataba no sólo el control político de media Andalucía, es además un golpe directo a las pretensiones nobiliarias lideradas por los Girón. La expedición inmediatamente anterior del rey a Córdoba, foco de las revueltas contra Lucero y donde el Rey Católico descargó su ira contra el marqués de Priego, daba también por finalizado este capítulo, conectando la gestión de las minorías desde su dimensión laica.

Se trata, por tanto, de un elemento interconectado con otros muchos capilares de la sociedad del momento. Así, dentro de este contexto debe recordarse que el rigorismo partió en

buena pedida de la actitud *de los pueblos*, o mejor, de sus élites. L. Suarez recoge como a inicios del reinado la ‘voluntad popular’ especialmente la recogida en las Cortes (de Castilla) “se mostraba francamente adversa, presionando sobre los reyes para que limitaran o suprimieran tal protección” (2004, 235). La misma animadversión parece encontrarla José Ángel Sesma, también a inicios del reinado, en Aragón (recogido en Suarez, 1990b, 242). Pero incluso puede rastrearse esta conexión entre las clases populares y la Inquisición en el memorial enviado por Gonzalo de Ayora al rey para el buen gobierno del reino en donde pedía (junto con la guerra en el Norte de África, que no nos compete ahora) “que la Inquisición se hiciese como debía y que, procediendo con derechura, no aflojase” y “que se hiciese alguna suelta o relajación a los pueblos, que estaban muy afligidos y castigados” (Ladero 139). Como sabemos, son dos deseos que no se cumplieron. Las cargas impositivas, votadas en Cortes, continuaron su ascenso, mientras que la Inquisición quedaba controlada por Cisneros en Castilla y Enguera en Aragón, probablemente como concesión al partido nobiliario y como recompensa a un fiel servidor que no dudó en limitar con la fuerza las pretensiones de los oligarcas en ausencia de su rey. Sin embargo, no sólo las recompensas debían recaer sobre las cabezas de los partidos, en un último apartado nos gustaría detendremos sobre algunas conclusiones provisionales sobre la actuación de los cortesanos en este asunto.

Algunas noticias sobre la participación cortesana

La evolución que hemos detallado hasta el momento se basa en una visión desde la ‘alta política’ y sus ejecutores. Es, sin duda, la que más ha interesado a los historiadores y es necesaria en el esfuerzo por reconstruir las múltiples líneas que se solapan en el entramado político. Pero estos argumentos, en muchos casos, no son realmente objeto del análisis cortesano. Ni Deza, ni Talavera ni Mendoza ni Cisneros están siempre en la Corte. Es más, a veces se mantienen alejados de manera muy duradera de la comitiva real. Tampoco la identificación de los grupos rigoristas y moderados entiende de la barrera cortesana, si es que ésta llegó a existir.

El papel de los cortesanos, de los acompañantes de los soberanos, es mucho más discreto. Como ya hemos destacado en otros trabajos (Gamero Igea 2017), el clero palatino fernandino no participó masivamente en el grupo de los inquisidores. Más bien resulta interesante señalar que el grueso de la Corte aparece como un motor administrativo en vez de mostrarse como un elemento dinamizador en lo ideológico. Así, hemos destacado en párrafos atrás que poco importaba la voluntad del individuo si no se encuadra en un grupo que la hace efectiva. Quizás ahora debamos señalar la presencia de un aparato administrativo, de gestión, muy alejado de los debates que pudieran proponer un partido u otro. Así pues, dentro de esta dimensión administrativa podemos destacar algunos primeros rasgos que hemos encontrado en nuestras investigaciones. Uno de ellos es que estos gestores inquisitoriales, pero también los gestores de los bienes de los judíos expulsados, estaban fiscalizados en los primeros años por los Maestres Racionales. No sabemos cuál sería el papel del Maestro Racional de la Corte, pero el de Barcelona, que tiene una cierta preeminencia sobre el resto, muestra claramente esta dinámica. Gracias a esta fiscalización sabemos que algunas de las grandes familias cortesanas aparecen mezcladas en estas gestiones. Tal es el caso, por ejemplo, de los Claver, quienes aparecen como receptores de la Inquisición en las Aldeas del Albarracín primero (ACA, RP, MR, Vol. 802, fol. 59r), y más adelante (concretamente en 1489) en Valencia (*ibid.* fol. 61r). También los Gamboa (en concreto Juan de Gamboa) recibirían parte de esta responsabilidad en concreto en Navarra, donde ellos radicaban su actuación. Así, para los primeros años de Carlos V podemos mencionar al dicho Juan de Gamboa (su contino) como gestor de todos los bienes de moros y judíos en Navarra pertenecientes a la cámara real (AGS,

CCA, Ced, libro 36, fol. 44v-45r). Pero sin salirnos de la cronología fernandina no podíamos dejar de destacar otras figuras con un pasado menos *limpio*. Puede señalarse, por ejemplo, la participación de los Ruiz, sobre los que pesaban no pocas sospechas de su carácter judeoconverso (ACA, RP, MR, Vol. 802, fol. 59r). Ocurre lo mismo con los Ram (que en ocasiones la historiografía les tacha de conversos), y que también se dejan ver en estos negocios (*ibid.*, fol. 82v).

Más interesante sería conocer el papel de los cortesanos en la distribución de estos bienes. Sabemos que, por razones institucionales y de conservación documental, los bienes de la Inquisición en su primera etapa nos resultan opacos. Pero no ocurre lo mismo con los pertenecientes a la Cámara. Casi siempre mostrencos (por ejemplo, tras la huida de muchos moriscos) quedan a disposición del rey para su redistribución. Los registros de cédulas nos muestran numerosos ejemplos, sobre todo de bienes de antiguos musulmanes (y en especial granadinos). Más que una relación nominal de estas mercedes resultaría interesante conocer el mecanismo de cómo estos bienes terminan en ‘manos’ de sus destinatarios cortesanos, cuáles son las vías por las que se reclaman bienes concretos. Se nos escapan en muchas ocasiones las redes clientelares encargadas de esta gestión, que son más fáciles de suponer cuando las mercedes se refieren a un área concreta, que no es el caso. Por otro lado, es legítimo preguntarse si podemos caracterizar a aquellos cortesanos que reciben estas mercedes. Por el momento y aunque nuestras investigaciones continúen, podemos definirlos como servidores de tipo medio, si acaso, vinculados a la Cámara del rey. No es algo sorprendente. Ya otros autores han destacado entre los beneficiarios de mercedes de este tipo al ama del príncipe Juan (Ortego Rico). Para el caso de Fernando II podríamos destacar a Ramón Vega (hermano del todopoderoso Hernando de Vega), a Pedro de Montalvo, o Fernando de Cevallos. Todos ellos son personajes relacionados con la Cámara. Podríamos mencionar también caso de García ‘el rico’ y contino del rey, quien recibiría en 1509 la merced de un osario de moros granadinos (AGS, CCa, Ced, Libro 17, fols. 60v-61r); el del cataribera Lope de Ordían, con una merced de 40.000 maravedís sobre los bienes de moros ‘que pasaron allende’ (*ibid.*, fol.75v); o el de Bernardino de la Torre, repostero de camas, que recibe los bienes de un moro que no había testado (*ibid.*, Libro 34, fol. 278r). Sin embargo, se trata de personajes posicionados en una segunda o tercera fila. Pero estas afirmaciones pueden matizarse desde múltiples puntos de vista. Así, por ejemplo, los Santángel aparecen entre esos beneficiados, como no podía ser de otra manera, dados los beneficios que su gestión había reportado a ala monarquía. También entre los gestores económicos el contador Vargas recibiría algunas de estas mercedes (AGS, RGS, Leg., 150604, doc. 72). Jaime de Albión, gran contino del rey recibiría una merced semejante (*ibid.*, Leg. 151104, doc. 113); Almazán es otro ejemplo del mismo comportamiento (*ibid.*, Leg. 150906, doc. 56). También otros grandes cortesanos recibirían este tipo de bienes, como el mismo marqués de Denia. Así, hablamos de los bienes de algunas mezquitas granadinas tras la conversión, o de grandes despoblados que surgen tras la huida de los moriscos; Fernando de Ribera recibe igualmente una partida de los bienes raíces de los moriscos huidos en 1512 (*ibid.*, Leg., 151212, doc. 27) de igual manera el doctor Aguirre, del Consejo, recibiría ciertas rentas de esas mismas mezquitas (*ibid.*, Leg. 151404, 51). El espectro por tanto se amplía y, sobre todo, se jerarquiza en función de la propia situación de los cortesanos mostrándonos una vez más la proyección del organigrama cortesano en asuntos relacionados con la gestión del reino.

Conclusión

Con los datos e interpretaciones que hemos presentado en estas páginas podemos llegar a algunas conclusiones que pueden interpretarse como puntos de partida para reflexiones de más calado respecto al tema de las minorías, Cisneros, y el juego de partidos en

el seno de la Corte de los Reyes Católicos. En primer lugar, parece necesario seguir revisando la política religiosa de los Reyes Católicos y el carácter unidireccional con el que en ocasiones se ha caracterizado. Las diferencias que parecen surgir a la muerte de Isabel I respecto a muchas decisiones políticas llevaban cohabitando desde inicios del reinado. Los privados de la reina como el Cardenal Mendoza, Talavera y al final de su vida Cisneros, mostraron una línea más o menos homogénea que trascendería su reinado. De la misma manera no puede entenderse tampoco el problema religioso en el seno de la Corte sino se vincula con otros muchos rasgos, estructurales y coyunturales, que se fueron solapando a lo largo de los años y que, sin su interrelación, en ocasiones es difícil explicar la evolución política del reinado.

De la misma manera creemos que es necesario seguir explorando el papel de los cortesanos en el proceso, más allá de la toma de decisiones. Los datos que podemos aportar hasta el momento nos permiten ser optimistas sobre las posibilidades de la documentación, mostrándonos una realidad contrapuesta: se trata de un grupo del que poco podemos saber en algunos aspectos más ideológicos (como ocurre en el caso de los capellanes, que ya hemos mencionado) pero, a su vez los vinculados con los procesos inquisitoriales son personajes especialmente cercanos al monarca, sobre todo en lo que respecta a sus asuntos económicos. Esperamos que, avanzando en nuestra investigación, podamos seguir aportando algunas luces sobre este complejo problema en el que parecen implicadas todas las capas de la Corte.

Fuentes documentales inéditas

- Archivo de la Corona de Aragón, Real Patrimonio, Maestre Racional, Volumen 802.
Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, Libros de Cédulas 15, 17 y 34.
Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, Legajos. 150604, 150906, 151104, 151212 y 151404.
Biblioteca Nacional de España, Sección de Manuscritos, Legajo 20211.

Fuentes documentales publicadas

- Palencia, Alonso. *Crónica de Enrique IV*. Introducción de A. Paz y Meliá. Madrid: Atlas, 1975.
Pulgar, Hernando. *Crónica de los Reyes Católicos*. Edición y estudio por Juan de M. Carriazo. Madrid: Espasa Calpe, 1943.
Zurita, Jerónimo. *Anales de Aragón*. Edición de Ángel Canellas López; edición electrónica de José Javier Iso (coord.) y María Isabel Yagüe y Pilar Rivero. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2003.
—. *Historia del rey Don Fernando el Católico. De las empresas, y ligas de Italia*. Edición de José Javier Iso (coord.), Pilar Rivero y Julián Pelegrín. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005.

Obras citadas

- Alcalá Gálvez, Ángel. “Política religiosa de los Reyes Católicos: La inquisición y la expulsión de los judíos”. En J. Valdeón Barunque dir. *Isabel la Católica y la política*. Valladolid: Ámbito. 117-157.
Alvar Ezquerro, Alfredo. “Cisneros, eclesiástico y estadista”. En M. A. Ladero Quesada coord. *De Fernando el Católico a Carlos V 1504-1521*. Madrid: Real Academia de la Historia 2017.
Amrán, Rica. “Evolución y crítica de un problema social. Conversos y oposición inquisitorial: el caso del memorial anónimo de 1358”. *Espacio, tiempo y forma. Serie III Historia Medieval* 13 (2000): 29-44.
—. “De 1449 a 1467: el problema converso y la construcción de la monarquía bajo los Reyes Católicos”. En J. I. Ruiz Rodríguez y I. Sosa Mayor eds. *Identidades Confesiones y construcciones nacionales en Europa (s. XV-XIX)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2012. 195-214.
—. “El Fuero real de Alonso Díaz de Montalvo y la problemática conversa a finales del siglo XV: ¿puntos de vista e influencias de una minoría?”. En R. Amrán y A. Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Bárbara: Publicacions of eHumanista, 2016. 24-38.
Azcona, Tarsicio. *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y reinado*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
Banères, Patricia *Histoire d'une répression: les judéoconvers dans le royaume de Valence aux premiers temps de l'Inquisition (1461-1530)*. Tesis doctoral inédita defendida en la Universidad Paul Valéry - Montpellier III.
Belenguier, Ernest. *Los Trastámara. El primer linaje real del poder político en España*, Barcelona, Pasado y Presente, 2019.
Benito Ruano, Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.

- Contreras Contreras, Jaime. “Fernando el Católico y la Inquisición en Aragón”. En E. Sarasa Sánchez (ed.). *Fernando II de Aragón, el Rey Católico*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1996. 339-362.
- Contreras Contreras, Jaime y Dedieu, Jean-Pierre. “Geografía de la Inquisición Española. La formación de los distritos (1470-1820)”. *Hispania. Revista Española de Historia* 40/144 (1980): 37-94.
- Cruselles Gómez, José María “Cristians nous a València a la primeria del segle XVI. Conversió i immigració després del decret de 1492.” *Afers: full de recerca i pensament* 27/73 (2012): 663-692.
- Del Val Valdivieso, María Isabel. “Los conversos en la obra historiográfica de Alonso de Palencia”. *eHumanista/Conversos* 1 (2013): 32-46.
- Dedieu, Jean-Pierre. “Pecado original o pecado social? Reflexiones en torno a la constitución y a la definición del grupo judeo-converso en Castilla”. *Manuscrits: Revista d’historia Moderna, siglos XVI y XVII* 10 (1992): 61-76.
- Diago, Máximo. “El ascenso de los judeoconversos al amparo de la alta nobleza en Castilla después de 1492: el caso de Almazán”. *Sefarad* 74-1 (2014): 145-184.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Los judeoconversos en la España Moderna*. Madrid: Mapfre, 1991.
- Earenfight, Theresa. “Two Bodies, One Spirit: Isabel an Fernando’s Construction of Monarchical Partnership”. En B. Weissberger ed. *Queen Isabel I of Castile: Power, Patronage, Persona*. Woodbridge: Boydell, 2008. 3-18.
- García Cárcel, Ricardo. *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia (1478-1530)*, Barcelona: Ediciones Península, 1976
- . “La inquisición en la Corona de Aragón” *Revista de la Inquisición* 7 (1998): 151-163.
- Gil Ortega, Carmen Concepción. “Alfonso Carrillo de Acuña: un arzobispo proconverso e el siglo XV castellano”. *eHumanista/conversos* 3 (2015):138-155.
- Giménez Soler, Andrés. *Fernando el Católico*. Barcelona: Labor, 1941.
- González Ruiz, Julio. “¿A cómo vale el ardor /que traéis en vuestra silla?: otredades no-cristianas, sodomía y propaganda en la corte de Enrique IV de Castilla”. *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 36 (2017): 340-352.
- Iannuzzi, Isabella. *El poder de la palabra en el siglo XV: fray Hernando de Talavera*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Los últimos años de Fernando el Católico 1505-1517*, Madrid: Dykinson, 2016.
- . *Francisco de Vargas, Tesorero Real. Un testimonio sobre los últimos años de Fernando el Católico 1506-1517*. Madrid: Dykinson, 2017.
- Gamero Igea, Germán. “Epílogo de un reinado y desmembramiento de una Corte: servidores de Juan II de Aragón a su muerte”. *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 26 (2016a): 9-133.
- . “Ordenar la Corte y gobernar los territorios. Dinámicas y estructuras de poder en el entorno de Fernando el Católico”. En G. Nieva coord. *El príncipe, la corte y sus reinos*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2016b. 139-166
- . “Una aproximación a la integración del servicio religioso en la Corte de Fernando el Católico: su papel dentro y fuera del séquito regio”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 26 (2017): 259-284.
- García Campara, Emilio “Juan de Ortega. Primer obispo de Almería”. *En Almería entre culturas (siglos XIII-XVI)*. Almería: Instituto de Estudio Almerienses, 1990. 335-368.
- García Oro, José. *Cisneros: el Cardenal de España*, Barcelona: Ariel, 2002.

- Maravall, José Antonio (et. al.). *Pensamiento político, política internacional y religiosa de Fernando el Católico. V Congreso de Historia de la Corona de Aragón*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1956.
- Martínez Millán, José. “Las élites de poder durante el reino de Carlos V a través de los miembros del Consejo de Inquisición (1516-1558)”. *Hispania Revista Española de Historia* 46/168 (1988):103-168.
- . “La evolución de la corte castellana durante la segunda regencia de Fernando (1507-1516)”. En J. Martínez Millán dir. *La corte de Carlos V*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000. 103-113.
- Martínez Millán, José, Rivero Rodríguez, Manuel y Versteegen, Gijs coords. *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Polifemo, 2012.
- Montes Romero-Camacho, Isabel. “El problema converso. Una aproximación historiográfica (1998-2008)”. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 18 (2008): 109-248.
- Nieto Soria, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder real*, Madrid: EUEDEMA, 1988.
- . “El consenso en el pensamiento político castellano del siglo XV”. *Potestas. Estudios del mundo clásico e Historia del Arte* 3 (2010): s/f.
- Nieva Ocampo, Guillermo, “El confesor del Emperador: la actividad política de fray García de Loaysa y Mendoza al servicio de Carlos V (1522-1530)”. *Hispania. Revista Española de Historia* 251 (2015): 641-668.
- . “De la colaboración a la oposición: los frailes dominicos y la realeza cristiana (1370-1474)”. *Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna* 2 (2016): 89-99.
- Nogales Rincón, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*. Tesis Doctoral Inédita defendida en la Universidad Complutense de Madrid, 2010.
- Ortego Rico, Pablo. “Cristianos y mudéjares ante al conversión de 1502: mercedes a moros, mercedes de bins de moros”. *Espacio Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval* 24 (2011): 279-316.
- Perea Rodríguez, Oscar “Enrique IV de Castilla y los conversos: testimonios poéticos de una evolución histórica”. *Revista de poética medieval* 19 (2007): 131-175.
- Pérez, Joseph. *Cisneros, el cardenal de España*. Madrid: Taurus, 2014.
- Prieto Sayagués, Juan Antonio “La clerecía regular ante los conflictos internos y guerras exteriores de la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media”. *En la España Medieval* 40 (2017). 309-337.
- Rivero Rodríguez, M., “De la separación a la reunión dinástica: la Corona de Aragón ente 1504 y 1516”. En J. Martínez Millán dir. *La corte de Carlos V*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000: 73-101.
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella “La fortaleza de la fe: en torno al principio de la fe, sus implicaciones sociales y devocionales (Castilla, siglos XIII-XV)”. En I. Beceiro Pita coord. *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno (siglos XII-XV)*. Madrid: Silex, 2014.
- Sesma Muñoz, José Ángel. *El establecimiento de la Inquisición en Aragón (1484-1486)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1987.
- Silleras Fernández, Nuria. “Mystical Traditions Are Political: The Life and Afterlife of Teresa Enríquez”. *English Language Notes* 56-1 (2018): 223-229.
- Suárez Fernández, Luis. *Los Reyes Católicos. Fundamentos de la monarquía*. Madrid: Rialp, 1989.
- . *Los Reyes Católicos. La conquista del trono*. Madrid: Rialp, 1990a

- . *Los Reyes Católicos. La expansión de la fe*. Madrid: Rialp, 1990b.
- . “El máximo religioso”. En E. Sarasa Sánchez (coord.). *Fernando II de Aragón, el Rey Católico*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico. 47-60.
- . *Fernando el Católico*. Barcelona: Ariel, 2004.
- Tabbagh, Vicent. “Cour du prince et vie religieuse à la fin du Moyen Âge”. *Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre*. 8 (2004): s/f.
<https://journals.openedition.org/cem/904>
- Vicens Vives, Jaime. *Juan II de Aragón (1398-1479): Monarquía y revolución en la España del siglo XV*. Barcelona: Teide, 1953.

La percepción de las mujeres de la minoría islámica en el entorno del Cardenal Cisneros

Diana Pelaz Flores
(Universidade de Santiago de Compostela)¹⁰⁸

La figura de Francisco Jiménez de Cisneros es una de las más insignes de la política peninsular en la frontera del siglo XV al XVI (García Oro 1992-1993). Cardenal, arzobispo de la sede primada de Toledo, fiel defensor de la Observancia franciscana, confesor de la reina Isabel I y posterior regente de Carlos V son solo algunas de las principales tareas que acometió en la andadura de la Corona de Castilla, además de ser un gran promotor de la cultura y el saber, a través de la Universidad y su buena consideración hacia el pensamiento erasmista. A ello se añade su manera de entender el fenómeno de las conversiones al cristianismo en un momento especialmente sensible: aquel que se produce tras la rendición de Granada y que plantea un intenso debate teológico, mediatizado entre la postura de la conversión pacífica o la forzosa, una vez se entendía fracasada la primera, ya fuera por la resistencia mostrada por las comunidades afectadas o por la lentitud a la hora de conseguir los resultados esperados mediante el método catequético y la predicación. De estas dos posturas, la primera se asocia a fray Hernando de Talavera, mientras la segunda señala al Cardenal Cisneros, en su intento por acelerar el proceso y conseguir los resultados idóneos para los intereses de Roma (Herrero del Collado; Folgado García 2016).

Este hecho plantea dos cuestiones: por un lado, la percepción del arzobispo de Toledo hacia los varones y mujeres que se vieron sujetos a sus políticas de conversión; por otro, el tratamiento llevado a cabo por parte de Cisneros con esas personas, y si existió una dicotomía sujeta al género a la hora de relacionarse con unos y otras. Derivado de la sociedad y mentalidad patriarcal en la que se insertan tanto los acontecimientos propiamente dichos como el discurso que se generó en las décadas siguientes al fallecimiento de Cisneros, es conveniente realizar un análisis de la categoría de género a la hora de profundizar en la percepción de las minorías religiosas, prestando especial atención al proceso de conversión forzosa de los moriscos granadinos. De esta manera se pretende tener acceso a la consideración de Cisneros hacia la minoría islámica, así como al papel adoptado por la figura femenina a la hora de configurar la memoria de los sucesos que posteriormente se iban a asociar al perfil histórico del que fuera cabeza de la iglesia toledana. Tomando en consideración los testimonios biográficos que se conservan, y más concretamente los que son coetáneos al arzobispo, ¿es posible observar un papel determinado en la voz femenina de la minoría musulmana que aún permanecía en el territorio castellano en los primeros años del siglo XVI? ¿En qué medida se les otorgó un papel relevante en el proceso de conversión forzosa, o de resistencia? ¿Cómo se aprovechó la experiencia femenina en la creación del discurso literario, en aras de la coherencia y verosimilitud histórica? Gracias a las obras que recogieron la vida de Cisneros se pretende dar respuesta a estos interrogantes y así valorar el papel femenino de aquellas comunidades que vieron retroceder en un breve espacio de tiempo las garantías que se les habían prometido con respecto al mantenimiento de los rasgos culturales y religiosos que formaban parte de su identidad en las postrimerías del periodo medieval.

¹⁰⁸ <https://orcid.org/0000-0002-5499-4739>. Miembro del Grupo de Investigación de Referencia Competitiva “Síncresis. Estudios en Formas Culturales”, de la Universidade de Santiago de Compostela.

¿“Arrojar las margaritas delante de los cerdos”¹⁰⁹? Miradas hacia las minorías religiosas por parte de Cisneros.

Es un hecho sobradamente conocido que la Corona de Castilla hubo de enfrentarse a importantes retos en materia de política religiosa en el tránsito del siglo XV al XVI. Cisneros resultó ser clave en algunas de las decisiones que tuvieron lugar al respecto, tras su llegada a la corte de la Reina Católica casi dos meses después de que se produjera la expulsión de los judíos, de acuerdo al decreto promulgado el 1 de marzo de 1492 (Martínez Peñas, 109). Hombre avanzado en cuanto al progreso del Humanismo y sensible a los cambios espirituales acordes a la *Devotio*, no tardó en convertirse en uno de los principales mecenas del saber universitario y de la imprenta (Herrán Martínez de San Vicente, 86), además de ser el motor de la reforma franciscana cercana al Erasmismo¹¹⁰ que repercutirá después en el movimiento de los “alumbrados”, como se comprueba en el caso de los hermanos Alfonso y Juan Valdés (Rodríguez Alfageme, 2256-2257). Ello no impediría, no obstante, que mostrara una visión más estricta a la hora de procurar que el proceso de conversión en el reino de Granada, como posteriormente señalaremos, diera sus frutos en un breve espacio de tiempo.

La compleja personalidad política y religiosa del arzobispo toledano ha propiciado que la misma figura que encargara la confección de la *Biblia Políglota* desde el estudio que fundara en Alcalá de Henares, tuviera una percepción muy diferente de la comunidad mudéjar y morisca (Pérez).¹¹¹ Mientras consideraba que el judaísmo compartía con el cristianismo su pertenencia a un tronco común y que, en consecuencia, se podía establecer un diálogo más cercano por tratarse de visiones hasta cierto punto complementarias gracias a la andadura común que ofrecía el conocimiento del Antiguo Testamento, la religión islámica no estimulaba ese posible entendimiento. La lengua era considerada por Cisneros como un rasgo cultural y social que debía ir de la mano del credo que se profesara, lo que explica que se mostrara contrario a la traducción de fragmentos del Antiguo y Nuevo Testamentos al árabe para que fueran comprendidos por los habitantes del reino de Granada y que ello facilitara el proceso de conversión, a diferencia de la estrategia planteada por Hernando de Talavera.¹¹² De este modo, la frontera lingüística se presentaba, con respecto a la cultura mosaica, como un vehículo de aprovechamiento para profundizar en el estudio de los textos bíblicos y un canal para potenciar que se corrigiera la desviación en la que, a ojos del arzobispo toledano, vivían las comunidades hebraicas. Cisneros se mostró partidario de reconocer la idoneidad de rabinos y conversos desde el judaísmo para entender en cuestiones exegéticas y lingüísticas relacionadas con los textos antiguos y sagrados para el cristianismo. De esta manera les otorgaba autoridad y respeto a través del reconocimiento del necesario trabajo conjunto entre ambas realidades culturales.¹¹³

¹⁰⁹ La cita es puesta en boca de Cisneros en Gómez de Castro 1984.

¹¹⁰ Acerca de la difusión del pensamiento erasmista en los reinos hispanos y su relación con la imprenta, véase: Sanz Hermida, 128-139.

¹¹¹ Acerca de la promoción literaria de Cisneros, y más concretamente sobre la confección de la *Biblia Políglota*, pueden consultarse el trabajo de Muntada Torrella y la obra coordinada por Cabañas González.

¹¹² A través del *Arte para ligeramente saber la lengua árabe* y el *Vocabulista árabe en letra castellana*, Hernando de Talavera encargó a Pedro de Alcalá la confección de instrumentos que estimularan el acercamiento a las comunidades mudéjares, también desde la liturgia y la doctrina, de acuerdo con su percepción de la lengua como vehículo del conocimiento y herramienta de acercamiento entre las dos identidades religiosas en cuestión, que podían establecer puntos de encuentro a propósito del catecismo y misas árabes formuladas a propósito. Folgado García 2014, 231-237.

¹¹³ En la traducción de la *Biblia Políglota* participaron expertos en diferentes lenguas, como: “maestre Pablo Coronel y á maestre Alonso [se refiere a Alfonso de Zamora], físico, vezino de la noble villa de Alcalá, que heran cathólicos christianos, convertidos de judíos, los quales eran muy doctos en la lengua hebrea y chaldea [...] la qual [Biblia] se truxo, sobre el texto del latín, en lengua hebráyca, caldea y griega” (de Vallejo, cap. VI, p. 56). También hace referencia a estos personajes: Gómez de Castro, Lib. II, fol. 38.

Aunque la lengua islámica no gozara de la misma consideración para Cisneros, esto no quiere decir que desechara cualquier tipo de reconocimiento hacia la cultura musulmana. Bien es cierto que el Cardenal había estimado oportuna la quema de varios miles de ejemplares de libros escritos en árabe, por entenderlos perversos para el proyecto de la conversión al cristianismo. Tanto Vallejo como Gómez de Castro, dos de sus biógrafos y servidores, señalan este episodio insistiendo en la importante presencia de Coranes, constituyendo el objetivo principal de la campaña de destrucción planteada por el arzobispo toledano (de Vallejo, cap. IV, 35; Gómez de Castro Lib. II, fol. 30v). No obstante, la consciencia de los avances en materia médica alcanzada por los árabes logrará que los libros relacionados con este saber fueran seleccionados para salvarse del fuego. Así, según recoge Gómez de Castro: “Ignibus omnia, publica in pyra, ad vnum exuri, preterquam aliquot ad rem medicam pertinentia, cuius gens illa, non sine magno profectu studiosissima semper fuit, quae propter saluberimae artis dignitatem, ex incendio illo liberata, in Bibliotheca Complutensi nunc seruantur” (Gómez de Castro, Lib. II, fol. 30v). No deja de ser interesante la mención que el biógrafo hace señalando a la “raza” islámica, puesto que permite señalar de manera indistinta tanto a varones como a mujeres en el avance de la praxis médica con respecto a la sociedad cristiana.¹¹⁴

En consecuencia, pueden señalarse diversas cuestiones a la hora de centrarse en la mentalidad cisneriana con respecto al tratamiento hacia judíos y musulmanes: en primer lugar, el papel desempeñado en el recorrido histórico por cada una de las dos identidades religiosas con las que el cristianismo compartía su existencia, una situación que, en el caso de las comunidades de tradición islámica, permitía distinguir a los grupos de mudéjares de los poderes políticos y militares adscritos al credo musulmán, constitutivos de un peligro frente a la Cristiandad, no solo peninsular, sino europea. Directamente relacionado con lo anterior, la percepción hacia unos y otros se presenta radicalmente distinta, al menos en tanto que poderes establecidos, hecho que ahondará en la brecha que supone el proceso de conversión de las comunidades musulmanas del sur de la Península, en la que el procedimiento adoptado por Cisneros no puede compararse al experimentado por la minoría mosaica, cuyo edicto de expulsión se produce en fecha más temprana al ascenso cortesano de Cisneros; un episodio que responde, en cualquier caso, a una escenografía diferente, al haber participado de una política de conversiones más prolongada en el tiempo. Quedan al margen las suspicacias sufridas en muchas ocasiones por los conversos o, incluso, las sospechas que autores como Alonso de Espina con su *Fortalitium Fidei* pretendieron impulsar, ya a finales del siglo XV, sobre los nuevos miembros de la comunidad cristiana (Cavallero; Vidal Doval). Por último, debería ser tenido en cuenta el papel que la conversión presenta en la mentalidad de Cisneros, un rasgo que le permite distanciarse, precisamente, de personajes como el anteriormente citado Alonso de Espina. La conversión supone una posición desde la que acercar posturas con aquellas personas que han decidido abandonar su anterior identidad religiosa, un acto desde el que poder reconocer los logros culturales y la riqueza del intercambio, así como buscar el establecimiento de nuevos vínculos que afianzaran el camino hacia una compactación social en torno al credo cristiano. Este es, precisamente, el aspecto en el que nos detendremos a continuación, en aras de observar las diferentes vertientes de la política

¹¹⁴ Habría que pensar en la participación de las mujeres en el ámbito de los cuidados, y muy especialmente de las dolencias femeninas y el procedimiento obstétrico, un rasgo común a lo largo de la Corona de Castilla en las comunidades judías y musulmanas, que se evidenciará con especial relevancia a partir de las políticas segregadoras adoptadas durante la Baja Edad Media (Molenat; Pelaz Flores 2016a). Esta misma situación se trasladaría al reino de Granada, donde también se puede apreciar la participación de mujeres en el arte de la partería, así como la reticencia a que se siguiera recurriendo a las mujeres musulmanas por parte de las cristianas, siempre que no hubiera otra alternativa, tal como se contiene en un bando dado por Talavera en 1498: “[...] que ningún christiano ni christiana [...] se vañen en vaños de moros o de moras, ni las christianas paran con parteras moras pudiendo aver parteras christianas [...]”. Citado por Martínez Medina, 73.

cisneriana al respecto, así como trataremos de observar la caracterización de los diferentes personajes que se introducen en los relatos que detallan la vida de Cisneros, con el fin de comprender la imagen que se trata de proyectar de varones y mujeres al respecto.

La conversión de las comunidades mudéjares a través de la mirada de Cisneros. Métodos y prácticas.

A diferencia de los métodos llevados a cabo por Talavera, la intervención de Cisneros en Granada se vincula a un proceso de conversión efectivo, en tanto que entendido como una empresa que debía acometerse con rapidez y obteniendo resultados que fueran relevantes en términos cuantitativos. Así, su llegada a Granada supuso un cambio drástico, al pasar de las conversiones individuales a las masivas a partir de 1499, sin lograr, con todo, obtener una homogeneización de las costumbres y vida religiosa de las nuevas poblaciones conversas, hecho que se explica por el mantenimiento de los vínculos familiares y relacionales de las personas que se habían mostrado dispuestas a convertirse de forma voluntaria, tanto más en el caso de aquellos que se veían forzados a abrazar una nueva fe (Echevarría, 195-199).

La búsqueda de una mayor eficacia en los métodos de conversión redundó en que se produjeran desórdenes y episodios violentos, fruto de la resistencia de las nuevas poblaciones moriscas de la Corona castellana por mantener su identidad originaria y los elementos culturales ligados a ella, lo que permitió posteriormente obtener un pretexto para, además de sofocar los tumultos, propiciar conversiones coercitivas, que buscaban acelerar el proceso (Folgado García 2018, 199-204). Espinar Moreno describe castigos y torturas para las personas que mostraban una mayor reticencia, siendo especialmente virulenta en el caso de los elches, es decir, aquellas personas que, nacidas en la fe cristiana, habían sido convertidas al Islam.¹¹⁵

Fue, precisamente, su resistencia la que propició la revuelta del Albaicín ante las políticas de Cisneros, en contra de las capitulaciones dictaminadas por los Reyes Católicos tras la conquista. La actuación de los criados del Cardenal, destacando dos mozos de espuelas y el contino Salcedo, en su intento por poner fin a las diferencias religiosas, sirvió para desatar las protestas. De acuerdo con el testimonio ofrecido por uno de los discípulos del Cardenal, Gómez de Castro, el detonante habrían sido las quejas de una mujer morisca (“maurae mulieris beneficio sublecto occultus tantisper delitisset, quoad ille tumultus sedaretur.” Lib. II, fol. 31), que Espinar Moreno identifica con la hija de un elche (148). Sus gritos alertaron a la población, al denunciar que la llevaban en contra de su voluntad para convertirla al cristianismo, violando lo establecido por los reyes. A continuación, un grupo de musulmanes se habría dispuesto en contra de las autoridades cristianas, en un encuentro violento que puso fin a la vida del alguacil Barrionuevo, mientras Salcedo conseguía salvarse gracias a la actuación de una mujer musulmana, que lo habría escondido debajo de su cama (Espinar Moreno, 148). Versión que coincide con la ofrecida por el canónigo de Sigüenza, biógrafo y paje de cámara del arzobispo, Juan de Vallejo:

¹¹⁵ El biógrafo Quintanilla, siguiendo a Jerónimo Zurita y al Padre Juan de Mariana, sostiene que el proyecto de la conversión del Cardenal Cisneros se habría iniciado prestando especial atención a la comunidad de elches que vivían en el reino de Granada, con el fin de conseguir un efecto de mayor alcance entre la población tras conseguir su vuelta al cristianismo: “El docto S. Geronimo Zorita atribuye esta conuersion solo al sieruo, de Dios como nacida de su espíritu; pues dize, quando el Rey y la Reyna estauan para partirse de Granada, à Seuilla, llego aquella ciudad el Arçobispo de Toledo, y sauiedo que entre los moros de aquel Reyno, auia algunos, que fueron Christianos, que llamauan Eccles, como era caso en que los Inquisidores podían entender, pareciol, que se podía tener tal forma, que aquellos se conuirtiesen, y fuesen traídos otros muchos a N. S. Fee católica, persuadiéndose, que con predicaciones charitatiuas, y dadiuas, y buenos tratamientos por ventura se conuenterían algunos de los principales, y deseando reducir, y ganar aquella jente, con zelo de seruir en elo a N. S. deliberó de quedarse en Granada, para ocuparse en este ministerio.” (Quintanilla y Mendoza, Lib. II, cap. II, 52-54)

Fueron acaso dos moços despuelas de su señoría al Albayzín, que está en lo alto de la çibdad, que lo parte otra cerca que es casi otra çibdad, y con ellos vn gentilhonbre, hidalgo, criado de su señoría, que yva juntamente con ellos, que se llamava Salzedo; y entrando juntos todos tres, çiertos moriscos se reboluieron con ellos en palabras, de manera que mataron á los dichos moços despuelas de su señoría y entrando en pos del dicho Salzedo para lo matar también en vn casa, vna morisca lo metió so vna cama y lo salvó, que no osó paresçer ni salir dende á dos ó tres días, que todos pensaron que también lo avían muerto; de manera que todo el dicho Albayzín se enpeçó de alborotar y poner en armas, con grandísimos gritos y alaridos, y ansimismo toda la çibdad, que paresçia que se quería hundir. (de Vallejo, cap. IV, 36)

El levantamiento en armas del Albaicín por el mantenimiento de sus derechos para con su fe impulsó la actuación de Talavera y el conde de Tendilla para tratar de reconducir la situación (Carrasco García, 338), una descripción muy diferente de la proporcionada por Vallejo quien, en tanto que uno de los “testigos de vista” que solía acompañar al arzobispo, es percibido como uno de sus biógrafos más fiables para conocer los pormenores de su vida. Desde su visión, en cambio, la organización de la defensa cristiana desde la Alcazaba se llevó a cabo por parte de Cisneros, llegando a rehusar a ausentarse del Albaicín por su propia seguridad, en aras de continuar con la labor de evangelización tal como él la había ideado, descripción sin duda destinada a ensalzar la figura del cardenal hispano (de Vallejo, 36-37).¹¹⁶

Si nos detenemos ante los dos fragmentos contenidos en los dos textos biográficos más cercanos a la vida del Cardenal, tanto por la situación personal de los autores que los confeccionan como por el momento en el que emprenden la redacción de sus relatos, no deja de ser interesante la introducción, en cada uno de ellos, de dos figuras femeninas, a la hora de resaltar la viveza narrativa de cada discurso. Ya sea como símbolo que desata el estallido de la violencia, o como encarnación de piedad hacia el contino Salcedo, se trata de dos circunstancias dispares pero, hasta cierto punto, recurrentes, en el ámbito historiográfico y literario bajomedieval (Archer). Se trata de estereotipos que responden a la percepción de la figura femenina en el contexto social y que permiten confeccionar un discurso verosímil. Asimismo, también podrían plantear un poso de veracidad, en particular en el caso del regreso del contino al ámbito curial cisneriano una vez superado el momento de mayor virulencia del levantamiento morisco. Hasta tal punto resulta esto así, que no se introducen distinciones en la caracterización de la comunidad islámica, sino todo lo contrario. De hecho, la alusión a la mujer musulmana que decide cobijar a Salcedo en su casa describe un comportamiento sujeto a la piedad o, de acuerdo a la terminología utilizada por Quintanilla y Mendoza, a la caridad, esto es, una de las virtudes teologales cristianas. La actuación de la morisca enlaza con una percepción universal, no sujeta a condicionantes religiosos de ningún tipo, ni siquiera a la hora de describir el levantamiento de los moriscos granadinos desde visiones completamente afines a Cisneros.¹¹⁷

¹¹⁶ Todavía más edulcorada resulta ser la visión ofrecida por Pedro de Aranda Quintanilla quien, aunque destaca la actuación del conde de Tendilla, insiste en la constancia del arzobispo, su visión del martirio y el rápido apaciguamiento de los musulmanes granadinos: “Armoste todo el Albaicín contra los católicos, [...] persuadianle [al arzobispo de Toledo] los caualleros, y criados, que se retirase a la Alambra, y huuse del peligro en que estaua. Y su Señoría como constanse varon respondió, que no pluguiese a Dios, que tal hiziesse porque si el se la permitiesse que el quería allí esperar la muerte, y morir mártir con ellos. Dieronse tan buena maña el Conde de Tendilla, capitán General y Alcayde de la Lambra, y el sieruo de Dios N. Arçobispo, que dentro de tres días, estaua apaciguado este primer reuelión, que sucedió por el mes de Henero, del año 1500, sin que los vnos, ni los otros llegasen a rompimiento, ni a las manos, ni sucediesen mas muertes, que las dos dichas de los lacayos.” Quintanilla y Mendoza, Lib. II, Cap. II, 55-56.

¹¹⁷ “[...] fueron dos lacayos del sieruo de Dios, con otro criado que se llamaua Salcedo a el Albaicín, que era el

De esta manera, insistiendo en diferentes facetas femeninas de las mujeres moriscas – extrapolables más allá de la diferencia religiosa al comportamiento femenino transmitido en otros instrumentos de memoria, como las crónicas– tanto el secretario de Cisneros como uno de sus discípulos ofrecen una determinada visión de los acontecimientos, en la que el género juega un papel relevante, al igual que otros elementos, como los sonidos que se vinculan al enfrentamiento. Un rasgo que, como ya ha puesto de manifiesto M^a Isabel del Val Valdivieso, contribuye a la hora de generar identidad religiosa, a través de su análisis sobre las ciudades medievales castellanas y la minoría mudéjar (2018, 93-94 y 96-102), al que se concedía un importante papel, también desde el punto de vista simbólico. Así lo expresa el interés de Cisneros por hacerse con “las trompetas e añafiles con que llamaban a la zala”, lo que, junto con la conversión de los muecines granadinos (“ser convertidos los que llamaban”), le permitía afirmar que “recebimos aquellos añafiles como si nos entregasen las llaves,” en clara alusión a la importancia de la conquista sobre los sonidos propios de los musulmanes y la realidad simbólica asociada a los mismos (Meseguer Fernández, 27. Carta fechada en Granada. 1499, diciembre, 23).¹¹⁸

La política de conversiones forzosas no supuso el fin de las prácticas propias del Islam, sino que, además de los descontentos y desórdenes generados, redundó en la aparición de la *taqiyya*, el mantenimiento de la fe morisca a través del criptoislamismo que permitía al musulmán que viviera en una sociedad hostil a sus creencias, mantener la fidelidad de sus convicciones, aunque no las profesara abiertamente (Velázquez de Castro, 138). De acuerdo con Folgado García, los monarcas mostraron su reticencia hacia las prácticas de Cisneros, como demuestra el que fuera relevado de su cargo como Inquisidor a comienzos de 1500 (2018, 208-210), más allá de que los resultados le valieran el reconocimiento a su labor por parte de Alejandro VI (AGC, PR, Leg. 61, doc. 95. Roma. 1500, marzo, 27). Con todo, la política de conversión masiva continuó durante el verano y otoño de 1500, en el que el tratamiento hacia varones y mujeres apenas difirió, al ser testigo de su caída en el cautiverio en los casos de la Alpujarra, Almería, Baza y Guadix. Un destino similar al que encontraron las poblaciones de Güejar y Níjar, donde fueron esclavizadas aquellas personas mayores de once años, mientras los de menor edad eran convertidos. Una política de gran virulencia que explica, a ojos de Espinar Moreno, que otros grupos mudéjares más alejados en el marco de la Corona castellana de la situación vivida en Granada, también optaran ahora por convertirse, como ocurrió en Ávila, Toro o Zamora (150).

El propio Cisneros se hacía eco de la sublevación y sus consecuencias para la población en una de sus misivas a la sede toledana:

Ciertos lugares de una serranía que se llama Guéjar se revelaron, y plugo a nuestro señor que los captivaron todos, de manera que fueron captivas cerca de tres mill ánimas, y muchos otros que murieron, y todos ellos piden ser bautizados, pero vale el despojo de estos más de L quentos; a seydo grande escarmiento para las cosas de aquí adelante. (Meseguer Fernández, 30. Carta fechada en: Granada. [1500], febrero, 3)

Añadía que “Los de las Alpuxarras hicieron también levantamientos” pero que las represalias a la comunidad de Güejar habían hecho que buscaran tratos con los reyes, que

lugar donde auitauan más moros, y sobre vna niñería traparon palabras con ellos, desnudaron vnos y otros las espadas y mataron los dos lacayos y hizieran lo mismo con Salzedo, si la caridad de vna mora no le pusiera encobro.” (Quintanilla y Mendoza, Lib. II, cap. II, 56)

¹¹⁸ El interés de Cisneros por aquellos objetos que representaban la autoridad o condición de las autoridades islámicas volverá a demostrarse tras su paso a África y producirse la toma de Orán, portando en los días siguientes el bordón que había pertenecido al cadí de la ciudad, para depositarlo después en Alcalá de Henares (de Vallejo, cap. VIII, 83).

contribuirían a acallar las quejas, a lo que apuntaba que “más querríamos que se convirtiesen y fuesen cautivos como estos otros, porque seyendo captivos serían mejores christianos, y la tierra quedaría segura para siempre; que como están a la costa de la mar y está tan cerca aliende y como es mucha gente podrían hacer mucho daño, si los tiempos se mudasen.” Cisneros percibía en las disputas, por tanto, una oportunidad para imponer el sometimiento a la religión cristiana y aplacar la voluntad de los moriscos, incluso mediante el cautiverio, una medida por la que se verían afectados tanto varones como mujeres (Meseguer Fernández, 30. Carta fechada en: Granada. [1500], febrero, 3).

No obstante, la empresa evangelizadora del arzobispo toledano no quedaba concluida. Por el contrario, la experiencia de las conversiones coercitivas y el apaciguamiento de las revueltas del Albaicín y las Alpujarras dejaba paso a un nuevo proyecto a través del que expandir los límites de la fe católica a costa de los principados islámicos del norte de África. Cisneros participaría de un modo activo, tanto como instigador a nivel político, como a nivel económico, al ser él quien se encargó de su financiación, en concreto de la toma de Orán, a cambio de que la plaza quedara bajo la jurisdicción de la archidiócesis de Toledo. Todo su propósito giraba en torno a la renovación del modelo apostólico y la emulación de una de sus principales características: la experiencia martirial, en la que la población, sin distinción de su sexo, se vería afectada, como trataremos de poner de manifiesto a continuación.

“Ansí que agora queda lo de allende.¹¹⁹” La búsqueda del martirio en el norte de África.

El afán del fraile franciscano por expandir la fe católica le llevó a promover y enrolarse directamente en la guerra que se libró en el norte de África, fruto de su convencimiento en la experiencia martirial a la que debía enfrentarse como creyente y como responsable de afrontar una política apostólica, en defensa del cristianismo. Tras ser elegido provincial de la Orden de San Francisco en la Provincia de Castilla, impulsando la reforma de la observancia de norte a sur (García Oro & Pérez López), el proyecto personal de Cisneros buscaba traspasar las fronteras de la Corona de Castilla, mostrando sus aspiraciones de pasar a África para predicar la doctrina cristiana y convertirse en mártir:

Fue tan eficaz el deseo de ser mártir de nuestro santo Prouincial, y derramar su sangre, por la mucha que auia vertido su Redentor Iesu Christo, que visitando la dicha prouinçia, llegando a la Ciudad de Gibraltar, puerto de mar, corta distancia del Africa, con zelo Santo, y compasión de las almas que allí se perdían por falta de la predicación; quiso hazer la enbarcaçión allá, con deseo de sembrar la palabra de Dios aquellos infieles, y si fuera necesario padecer martyrio en defensa de nuestra fee, como verdadero hijo de la iglesia y de su P. S. Françisco, que con el mismo proposito, pasó al Soldán, que no pudo conseguir la execución, aunque tuuo el merito de verdadero Martyr, porque auendolo consultado con vna sierva de Dios, por quien obraua nuestro señor marauillosos efectos, le dixo: que no pasara, y persuadiole, aque olvidase tan açertado proposito, porque se agradaría mas su diuina magestad en que se voluiesse à Castilla, donde le esperauan mayores penalidades, trabajos y martirios no pequeños bien se conoçio luego, en las persecuciones que tuuo, ya de sus religiosos mismos, ya de su hermano, ya en Granada, en Orán ya, y vltimadamente ya en el Gouierno de España. (de Quintanilla y Mendoza, Libro I, cap. X, pp. 20-21)¹²⁰

Pese a la controversia que suscitó la empresa entre la nobleza, la voluntad de Cisneros era firme al respecto. Su voluntad por expandir los límites de la Cristiandad y reducir la

¹¹⁹ Meseguer Fernández, 32. Carta fechada en: Sevilla. [1500], marzo, 11.

¹²⁰ Vuelve a hacerse eco de este episodio: Fernández del Pulgar, 11.

dominación islámica, enarbolando el espíritu de Cruzada y la recuperación de Tierra Santa (García Oro 1991), pesaba más que las críticas de temeridad que se llegaban desde Castilla, donde la nobleza desconfiaba de que tuviera capacidad para entender en cuestiones de índole militar o se preocupaba por los costes económicos asumidos (de Quintanilla y Mendoza, Libro II, cap. II, 53). El paso a tierras africanas era la empresa idónea para acercar a Cisneros a la experiencia del martirio, una idea que está muy presente en el perfil biográfico que se construye de su figura, así como él mismo demuestra en su correspondencia. Un rasgo que alababa en los primeros conversos moriscos granadinos por redundar en el mantenimiento de su nueva fe tras asistir al levantamiento de las Alpujarras y al enfrentamiento con los moriscos sublevados:

Y, para mostrar nuestro Señor que esta conversión ha sido de su mano, ha mostrado la prueba dello que algunos destos nuevamente convertidos han sido tomados por los moros y, diciéndoles que los matarían, si no negasen la fe, han recibido diversos martirios confesando la fe; y llamando a Jesu Christo y a nuestra Señora murieron. Otros tomó su Alteza [el rey Fernando] en mazmorras que havía más de un mes que les daban tormento por que negasen la fe y tornasen a ser moros, y estuvieron allí sufriendo con tanta constancia y fe como en la primitiva Iglesia. (Meseguer Fernández, 32. Carta fecha en: Sevilla. [1500], marzo, 11)

El nuevo proyecto que se perseguía en el Mediterráneo trasladaba el peso de la defensa de la fe de una manera activa y visceral sobre las tropas hispanas que debía comandar el Rey Católico y con él Cisneros bajo la categoría de capitán general. Más allá de la leva de tropas o los pormenores de la contienda, cabe preguntarse acerca de la respuesta de la población musulmana y la mirada proyectada desde el ámbito del arzobispo de Toledo hacia los pueblos que pretendía someter al cristianismo. Como ya ocurría en el caso de las conversiones granadinas, las menciones a la realidad femenina en el ámbito de la conquista son escasas, una circunstancia que se asemeja a otras descripciones bélicas del periodo bajomedieval, donde las víctimas quedan frecuentemente englobadas de forma genérica (Guerrero Navarrete, 8; Pelaz Flores 2015, 145-149). Si bien la alusión indeterminada a “moros” resulta habitual en la correspondencia cisneriana, así como en los textos que recogen su biografía, no se ha de desdeñar la presencia de varones y mujeres bajo esa denominación común. Una realidad que también puede adivinarse tras la utilización de los vocablos “ánimas” o “personas”, recurrentes de nuevo en las cartas remitidas por Cisneros a la sede toledana (Meseguer Fernández).

Tal como ha señalado Alonso Acero, la crudeza de la guerra no concedió distinciones entre varones, mujeres y niños, ni cuando las tropas cristianas entraron en la mezquita de Trípoli, donde se había refugiado la población (191), ni cuando se produjo la entrada en el Peñón de Vélez de la Gomera. Es interesante, en este sentido, la memoria que se forjó para justificar el acceso de los cristianos al interior de la plaza del Peñón, debido a sus características defensivas. La figura femenina se introduce a propósito como sinónimo de traición, al barajarse, entre las diferentes versiones ofrecidas, la entrada de un grupo de mujeres musulmanas que habrían sido llevadas desde Vélez para el disfrute del alcaide de la plaza, que sería después asesinado por un soldado de la guarnición hispana, aprovechando que el alcaide se había enamorado de su esposa (Alonso Acero, 246). Dejando al margen la historicidad del hecho, se comprueba la utilización del *topos* literario de la traición femenina en conjunción con la idea de lujuria que se asocia al cuerpo femenino de manera convencional a lo largo de toda la Edad Media (del Val Valdivieso 2005, 20-38).

Los testimonios acerca de la toma de Orán, el principal hito de la empresa cisneriana

en África,¹²¹ no ahondan en el grupo femenino, salvo en su presentación como víctimas, ya fuera entre las bajas producidas por la contienda, o bien a la hora de mencionar a los supervivientes. Este es el caso de una carta enviada por el maestro Cazalla al doctor de Villalpando, capellán mayor de Toledo, provisor y vicario general, en la que señala que

tomadas todas las puertas pelearon luego dentro especialmente en las mezclitas (sic) y algunas casas fuertes donde vuo más resistencia, algunos sin orden, non contentos con la cibdad, siguieron por las huertas en alcance de los que yvan huyendo con sus mugeres y haciendas, y retornaron los moros sobre ellos a acausa de la desorden, hiçieron algún daño, mas muy poco [...] y antes que anocheciese toda estaba [la ciudad] por los nuestros: murieron moros e moras mas de quatro mil e avn dicen que cinco mil, los catiuos non tienen número [...] (*Cartas de Cisneros*, 245. Carta fechada en: Cartagena. 1509, mayo, 24)

El grupo femenino servirá también para señalar un colectivo sensible a la hora de conseguir la tregua o abandono de la plaza fuerte. Así, en una carta escrita por Jerónimo Illán, secretario del cardenal Cisneros, señalaba que las bajas entre los musulmanes en la toma de Orán habían sido tantas que “no se podía cabalgar por la muchedumbre de los muertos, que estaban en la çibdad” y continúa diciendo que “solo ochenta moros se escaparon de los de Orán, y algunas mugeres” (*Cartas de Cisneros*, carta XVII, 46-48. Carta fechada en: Cartagena. 1509, mayo, 25). Mujeres y niños se convierten, en consecuencia, en el instrumento a destacar a la hora de frenar las hostilidades y rendir la plaza y no como un grupo activo en la defensa de la integridad del dominio musulmán. Asimismo, el hecho de que se prefiera la acepción “mugeres” –y no “moras”, de acuerdo al calificativo que reciben los varones– o “hijos” –como sinónimo de los niños y niñas afectadas por el conflicto armado– constituye la evidencia del grupo que se prioriza a la hora de conducir la acción bélica, pero también histórica, en su sentido más amplio. En contraposición, los otros dos grupos que se especifican introducen una diferencia específica, ya sea a través de su género o de su edad. De esta manera, la evidencia de la alteridad se lleva a cabo a través de las características citadas, dejando implícita la que supone la condición religiosa, reservada únicamente al varón en tanto que rasgo que lo distingue con respecto a los cristianos llegados al norte de África.

Únicamente al referirse a las treguas negociadas por parte de los musulmanes de Almarçaquebir con los cristianos, se detalla la importancia de no atentar contra varones o mujeres, un elemento que, más allá del carácter jurídico que quería transmitir el pregón en el que se contenían las condiciones de la tregua, justificará la actuación contra un soldado cristiano, de acuerdo a su “descortesía” hacia una mujer musulmana:

enbiaron á dezir al dicho capitán general [...] que si dentro de viii días no les enviase socorro, que dexándoles salir con sus haciendas é mugeres é hijos, que ellos les dexarían la fortaleza é villa [...] el dicho capitán general é alcayde de los donzeles mandó dar pregón que, dentro de otros tres días, sacasen los dichos moros que en la dicha villa é fortaleza estaban toda quanta hazienda pudiesen, é la llevasen á la çibdad de Orán ó adonde quisiesen, é sus personas é hijos é mugeres, libres, é le dexasen libremente la fortaleza é villa de Almarçaquebir [...] el dicho capitán general en vna silla, mandó dar pregón que, so pena de muerte, ninguna persona no fuese osada de hablar con ninguna persona, moro ni mora, ni les hazer ningún enojo, ni tomarles

¹²¹ Será, sin duda, uno de los acontecimientos que tendrán un mayor alcance en la vida de Cisneros, como deja sentir su testamento, en el que mandaba la fundación de un aniversario perpetuo en la Iglesia de la Encarnación de Nuestra Señora de Orán, “donde solía ser la mezquita mayor”, cada 18 de mayo, en recuerdo del día en que se ganó la plaza. (AHN, Universidades, Leg. 563, nº 3 (1). Alcalá de Henares. 1512, abril, 14)

cosas de lo que llevasen. Y ansí los dichos moros y moras se yvan é pasavan por medio dellos con todo lo que podían llevar, dentro destos dichos tres días, estando, como dicho es, toda la gente de guerra en su orden, á punto de guerra [...]. E el postrimero día de la tregua é conçierto, yendo que pasava vna muger mora, quasi al cabo, acaso vn soldado le habló él le fue á hazer çierta descortesía en quererle tomar çierta cosa; y supiéndo el dicho capitán general, luego le mandó passar por las picas, porque avía ydo contra el pregón é palabra que avía puesto con los sobredichos moros. (de Vallejo, cap. VIII, 81-82)

Un ejemplo que, en cualquier caso, mantiene la visión de las mujeres musulmanas como un grupo pasivo, completamente relegado de la visión historiográfica que proporcionan los testimonios cristianos acerca de la contienda africana, una circunstancia que solo se ve alterada gracias a la potencialidad que adquiere la figura femenina como prueba de una alteridad que trasciende los principios identitarios, así culturales como religiosos.

La figura femenina en los textos biográficos del Cardenal Cisneros.

La política de conversión adoptada por el arzobispo toledano afectaba, como se ha señalado, de igual forma a varones y mujeres, que asistían, de forma precipitada y forzosa, a la renuncia y mitigación de uno de los rasgos más destacados en el proceso de configuración de su identidad personal, pero también colectiva. Junto con la religión toda una serie de prácticas culturales, que van desde la indumentaria a la lengua, pasando por la alimentación y los procesos de sociabilidad, debían verse alterados de manera irrevocable. Más allá de los testimonios de resistencia que pueden existir al respecto –ya fuera prefiriendo el abandono de sus lugares de origen, en el caso de los judíos castellanos (Rábade Obradó, 42-43), o el recurso a la violencia, como habría ocurrido en las Alpujarras granadinas–, resulta difícil adentrarse en lo que supuso el proceso a escala individual o familiar, un entorno particularmente sensible para la experiencia femenina, que ocupaba un rol de primera índole en la reproducción y salvaguarda de las prácticas culturales y espirituales, en su beneficio y en el de sus familiares, tanto en el seno de las comunidades mosaicas como islámicas (Pelaz Flores 2016b, 146-153; Marín, 102-114). Las mujeres cristianas no serían ajenas a esta circunstancia que las convertía en objetivo de escritos de moralistas y teólogos en su intención de que mantuvieran los principios de la fe y se alejaran de los vicios que aquejaban de acuerdo a la naturaleza de su sexo, entre los que podría proponerse como uno de los ejemplos más tardíos, el tratado de Hernando de Talavera a la condesa de Benavente, María Pacheco, sobre la buena distribución del tiempo (97-103).

En este sentido, el Cardenal Cisneros se preocupó por promover tanto la educación como la espiritualidad femenina, de la mano de la fundación de los monasterios de San Juan de la Penitencia, con una casa en Toledo y otra en Alcalá de Henares, de los que dependían, respectivamente, el Colegio de Santa Isabel y la “Casa de las Doncellas”, además del Hospital alcalaíno de Santa Isabel, constituidos en los primeros años del siglo XVI (Coolidge). Las casas conventuales se adscribían a la Tercera Orden Franciscana, cuya fundación también había procurado el propio Cisneros, en su afán por el impulso de la observancia y el retorno a la pureza de los ideales franciscanos, una empresa que también continuaría como reformador de la Orden de las Concepcionistas, fundada por la dama portuguesa Beatriz de Silva, bajo el auspicio de Isabel I de Castilla, en la segunda mitad del siglo XV (Graña Cid). De ello se desprende la importancia que Cisneros concedía a la formación femenina y también al mantenimiento de los ideales de pureza cristiana en el ámbito monástico a través de la Orden franciscana (García Oro 1988, 32-46), dos cuestiones que pueden conectarse con la consideración hacia las mujeres de la minoría islámica, una vez que estas aceptaran

convertirse, de cara al afianzamiento del proceso de cristianización.

Para afianzar esta apreciación contamos con un ejemplo transmitido por el biógrafo Juan de Vallejo, en el que se muestra la confianza depositada por el Cardenal en una de las mujeres de su entorno curial. Tras la partida de la infanta Catalina a Inglaterra, en 1501, Cisneros enfermó mientras estaba hospedado en la Alhambra, sin que los físicos de la reina Isabel consiguieran su recuperación. Ni sus remedios ni las visitas de los cortesanos, ni las de la propia reina, lograban propiciar ninguna mejoría en el arzobispo, de acuerdo al testimonio que ofrece Vallejo al respecto. Si bien el biógrafo no insiste en el perfil de las visitas, debía ser más heterogéneo de lo que él mismo da a entender, al introducir al hilo de su relato la presencia de una mujer que habría sido convertida por el arzobispo de Toledo durante su primera visita a Granada, y que habría recibido a partir de entonces el elocuente nombre de Francisca, es decir, la misma onomástica que la del Cardenal, un gesto que estaría poniendo de manifiesto la estrecha conexión entre ambos. El mantenimiento de esa relación en el tiempo ha de ser tenido también en cuenta, algo que habría sido posible gracias al matrimonio que habría contraído con Zaballos Vallejo, adscrito a la Casa del arzobispo como veedor (de la Torre, 241), lo que subraya el interés del arzobispo por estrechar vínculos entre los nuevos conversos y su propia persona, ya fuera a través de sus propiedades o de su red de relaciones. Una realidad que también coincide con el testimonio aportado por Quintanilla, quien indicaba, a propósito del tratamiento hacia los hijos de los elches, “si eran niños los bautizaua y se criaban à su quenta” y “si eran de edad de discreción vsaua de la misma dotrina, que con los otros Moros que no eran Christianos y quedaua a su voluntad la conuersion, y à su spiritu el catiquizarlos” (Quintanilla y Mendoza, Lib. II, cap. II, 55). El ejemplo de Francisca refuerza la idea de la creación de una red de relaciones que, gravitada en el Cardenal, permitiera afianzar los resultados obtenidos del proceso de conversión, estrategia en la que cobra sentido la consideración hacia los miembros de menor edad de la antigua comunidad musulmana granadina.

Así narra Vallejo el episodio de la enfermedad y la mejoría propiciada gracias a la intervención de Francisca y de otra mujer que, de acuerdo a los datos ofrecidos al respecto, todavía formaría parte de la minoría morisca granadina:

Y estando así el dicho rreuerendísimo señor enfermo y sin ninguna mejoría y quasi desanparado de todos los médicos, le vino á visitar vna doña Françisca, que su señoría avía convertido la primera vez que su señoría avía estado en la sobredicha cibdad de Granada y casado con vn hidalgo, criado y veedor de su casa, que se decía Çavallos. Y como ella fuese persona muy discreta y servidora de su señoría, y supiese hablar nuestra lengua, que ellos llaman el aljamía, como qualquier christiano de nosotros, estando su señoría rretraydo y solamente los religiosos con él, sin físico ninguno, á las x horas de la noche, ella pescudó largamente de dónde á su señoría le avía procedido aquella enfermedad. E ynformada, dixo cómo en aquella çibdad avía grandes personas, así hombres como mugeres, muy sabios en la medicina; en especial, que ella conosçia vna honrrada mujer, morisca, la qual hera de más de lxxx años, muy sabia, y que con yngüentes, sin dar purgas ni sangrías ni otras melezinas, avía hecho y hazía muy grandes curas; y que ella la trahería para que lo viese, sy su señoría fuese dello servido.

Y así oyda por los dichos padres religiosos, dixeron á su señoría que su señoría le mandase que la traxese secretamente para que le viese, que por ventura Nuestro Señor le daría salud. Y así luego la dicha doña Françisca fue por ella. Y venida, vístole y mirado los pulsos, hablando á la dicha doña Françisca en su lengua arábiga, le dixo que, avnque aquella enfermedad en que los físicos le avían curado hera grand y peligrosa, pero que con el ayuda de Dios, dentro de viiii días ella daría á su señoría

sano; y que desto, si su señoría fuese servido, no quería que los doctores médicos lo supiesen, ni se les diese parte; y que ella vernía cada noche y le curaría con sus yngüentes é yervas. Y así se mandó, syn dar parte á los médicos. (de Vallejo, cap. V, 50-51)

El relato acerca de la recuperación de la salud del Cardenal Cisneros alerta sobre una consideración distinta, no tan tajantemente contraria a la que ofrecen otras facetas de su caracterización histórica y de su concepción con respecto a la conversión de los moriscos. Además, el hecho de que sean dos mujeres las protagonistas de esta intervención vuelve a insistir en la participación femenina en los procesos relacionados con los cuidados y la intermediación, pero sobre todo refleja la consideración demostrada por el arzobispo de Toledo hacia la minoría islámica conversa.

En esta ocasión, consideramos que el relato de Vallejo sin duda es verosímil, en tanto que conecta con la buena consideración profesada por Cisneros hacia el saber médico islámico, que a sus ojos merecía ser preservado, como ya se comentó con anterioridad, así como hacia el saber femenino, en última instancia. Si a ello se añade el que el relato se adscribe a unos parámetros de actuación determinados de acuerdo al género de las protagonistas de la acción, se puede plantear que la descripción parta de un indicio de veracidad histórica, y no solo de la necesaria verosimilitud textual. Más aún al haber incorporado la figura de Francisca, que presenta un perfil concreto dentro de la Casa del Cardenal. Así, la unión de Francisca y Çavallos ejemplificaría la intención del Cardenal Cisneros por ir difuminando las diferencias entre los antiguos moriscos y los cristianos, pergeñando una estrategia de interacción estrecha entre ambas partes, en aras del afianzamiento de los progresos de la conversión. La política de seguimiento de la obra emprendida por el Cardenal refiere, a su vez, su intención por normalizar sus relaciones para con la población granadina, a través de la prolongación de su magisterio y la evangelización en la fe cristiana. Esto es, mientras la conversión se había planteado como una empresa compleja, que buscaba resultados inmediatos y cuantitativamente sobresalientes, una vez conseguida, era necesario trazar diferentes canales de actuación, en la que el contacto cotidiano con varones y mujeres de origen converso buscaba redundar positivamente en el afianzamiento de los progresos conseguidos. Una política que se iniciaba tras el momento mismo del bautismo, como detalla Pedro de Aranda Quintanilla, buscando estrechar una relación basada en la entrega de concesiones y dones que facilitaran el contacto con el arzobispo y, en consecuencia, el proceso de la conversión:

En este mismo día consagró la Mezquita mayor desta Ciudad de Granada, y fue hecha Iglesia Catedral, y à pocos días se fueron bendiciendo las demás. A los más destos Moros les vistió ricamente de paños de grana, y seda, dándolos su mesa, y los regalaua en su casa, y à los que no eran tan principales algunas aiudas de costa, bonetes, y calzado; constan estos dichos gastos en el libro original de quantas, y assi mismo parece otros que hazía con los Sacerdotes y Clérigos que los catequizauan. (Quintanilla y Mendoza, Lib. II, cap. II, 55)

Dentro de esos métodos de consolidación de las conversiones, el Cardenal también se preocupó por adquirir algunos bienes inmuebles en la ciudad de Granada para ponerlos después a disposición de familias de conversos de moro, en régimen de arrendamiento. De esta manera se encargaba de establecer vínculos con miembros de la antigua comunidad morisca y de controlar que continuaran su andadura conversa de forma adecuada a la doctrina

cristiana.¹²² El mantenimiento de un contacto estrecho, ya fuera a través del establecimiento de este tipo de contratos o bien mediante visitas al arzobispo de Toledo parecen ajustarse a las políticas de seguimiento programadas para evaluar los progresos de los nuevos conversos. Así lo explica Vallejo:

Adonde en este tienpo su señoría estando, que passarían bien dos meses, entre los grandes y arduos negocios que sienpre su señoría tenía de consulta y de aquel rreyno, nunca su palacio se partía de ynfinitos cavalleros moriscos y moras de las que su señoría avía mandado convertir, con los quales avía gran placer, pescudando cómo les yva, y si heran buenos cristianos; y sienpre les mandava hacer merçedes y dar limosnas según la calidad de las personas. Y viniéndole en este tienpo vn día á visitar el reuerendísimo in Christo padre y señor don fray Fernando de Talavera, prior que fue del Prado, de la horden de Sanct Jerónimo y del Consejo de sus altezas, arçobispo de la dicha çibdad de Granada, dixo á su señoría, entre otras cosas: “ita vere, reuerendísimo señor, vuestra señoría ha hecho más seruiçio á Dios que todos, porque los reyes, nuestros señores, ganaron las piedras, y vuestra señoría ha ganado las ánimas. (de Vallejo, cap. V, 48)

La mención inequívoca hacia la presencia de varones y mujeres de origen morisco en el entorno de Cisneros refiere su interés por procurarse una red de relaciones extensa para asegurar el triunfo de la conversión, y señala la importancia concedida a los dos sexos en el mantenimiento y expansión de la nueva fe cristiana que se habían visto avocados a abrazar de manera reciente. El intento de Cisneros por fortalecer la obra que había llevado a cabo en Granada requería de la participación de varones y mujeres a la hora de conservar e inculcar la nueva identidad cristiana que habían asumido, situación que se desliza en los textos biográficos referidos a la trayectoria del Cardenal, ya sea respondiendo a la realidad histórica del momento o a las necesidades del relato. En cualquier caso, la figura femenina se introduce en el discurso, partiendo de comportamientos estereotípicos que oscilan desde la exaltación de la identidad religiosa a la representación de la aflicción, o rasgos tradicionalmente vinculados a las mujeres, ya sea en las labores que desempeñaban en su quehacer cotidiano o que señalan la configuración de la alteridad femenina con respecto a la autoría textual del varón.

Conclusiones

A la luz de los testimonios biográficos conservados acerca de la figura de Jiménez de Cisneros, se aprecia la relevancia que la voz femenina es capaz de alcanzar, rasgo que no se relaciona únicamente con las mujeres moriscas, sino también con el papel de las mujeres dentro del cristianismo. Más allá de plantear la posibilidad de una existencia verídica por parte de los diferentes personajes femeninos que aparecen a lo largo del relato del periplo cisneriano, su introducción resulta de gran interés, en tanto que describe una serie de actitudes que resultan verosímiles en la configuración del discurso, incluso más allá del *topos* literario que confeccionan a propósito. En consecuencia, el relato adquiere pluralidad y se enriquece

¹²² Como ha señalado Manuel Espinar Moreno en un trabajo dedicado a estos contratos de arrendamiento que se conservan en el Archivo de Protocolos Notariales de Granada, se trataría de una casa con un pequeño establo en la colación de San Juan de los Reyes, que fueron entregados a Juan Dafir (antes Mahomad Dayr) y a su esposa, Inés Abenfarax (antes Ayxa Benfarax); una casa con un corral en la misma colación para Jorge de Santiago; unas casas para Francisco de Navas, cañero; otras casas para el tejedor de seda Juan Alfaquí (antes llamado Alí Alfaquí); unas casas para Lope de Torreblanca Albazti, espartero; una casa macería para Luis de Castillo; un corral para Diego Almogizgiz (antes llamado Mahomad); otro corral para Fernando Helil (anteriormente Hamed), curador de lienzos y claverero; y, finalmente, unas casas para Francisco Hernández el Morogi, antes llamado Açan, vecino de la colación de Santa María la Mayor de Granada (Espinar Moreno, 151-154).

gracias a la participación de los personajes femeninos, mientras da muestras de la consideración existente hacia las capacidades de las mujeres en su relación con el cardenal hispano, el mismo que prestó un especial interés hacia la educación de las huérfanas, como bien demuestra la fundación de los colegios femeninos en Alcalá de Henares y Toledo.

En las diferentes descripciones que se poseen de los episodios que tienen lugar respecto a la conversión, las mujeres tienen un papel representativo, protagonista en varios casos, como la mujer que se resiste a perder su fe islámica de acuerdo a lo establecido con la Corona, o la que ayuda a Cisneros a recuperarse de su enfermedad, pero siguiendo métodos musulmanes. Con ello se pone de manifiesto la percepción activa del papel femenino en lo que rodea a las decisiones de Cisneros o a su periplo vital, demostrando las diferentes visiones que se pueden elaborar del que fuera arzobispo de Toledo y Cardenal hispano. Por el contrario, los varones aparecen como un colectivo ambiguo, en tanto que se engloban en menciones que pretenden servir como contenedor de un conjunto social determinado, ya sea en la rebelión del Albaicín y de las Alpujarras, o posteriormente, ya fuera de los límites peninsulares, en la plaza de Orán, cuya victoria había sido emblemática tanto a la hora de confeccionar la biografía de Cisneros como en su propia percepción, tal como recoge su testamento. En todo caso, se dibujan escenas plurales frente a la conversión o la conquista, que informan acerca de la forma en la que esos sucesos afectan a toda la sociedad en su conjunto. Del mismo modo, también se observa la importancia que los dos sexos tienen para Cisneros en sus propósitos, gracias a las estrategias de integración que habría llevado a cabo, desde su entorno curial.

El relato biográfico, en cuanto que creador de memoria, se nutre de la introducción de comportamientos, actitudes y personajes, cuya veracidad histórica no siempre resulta tan fácil de desentrañar, si bien su presencia, incluso cuando responde a los intereses del discurso biográfico, obedece a la intencionalidad del autor y, en consecuencia, a la mentalidad de la época, mientras se contribuye a humanizar el hilo narrativo. La conceptualización de género y las necesidades textuales de construir un discurso detallado y bien fundamentado favorecen la individualización de varones y mujeres, si bien otorgando un peso específico a estas últimas gracias al potencial semántico que la tradición literaria tardomedieval concedía a su intervención. Más aún, si se tiene en cuenta el peso que jugó la espiritualidad femenina en el ideario y programa cisneriano, es posible encontrar un nexo con la realidad histórica del Cardenal, además de encajar con el propósito literario que suele acompañar la introducción de personajes femeninos, capaces de enarbolar el ideal de una comunidad o la voz de la alteridad.

Fuentes documentales inéditas

Archivo General de Simancas (AGS)
Patronato Real (PR)

Archivo Histórico Nacional (AHN)
Universidades, Leg. 563, nº 3 (1).

Fuentes documentales publicadas

Cartas del Cardenal Don Fray Francisco Jiménez de Cisneros dirigidas a don Diego López de Ayala. Editadas por la Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta del Colegio de sordo-mudos y de ciegos, 1867.

Fernández del Pulgar, Pedro. *Vida y motiuos de la común aclamación de Santo del Venerable siervo de Dios don Fray Francisco Ximénez de Cisneros*. Madrid: Imprneta de la viuda de Melchor Alegre, 1673.

Gómez de Castro, Alvar. *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*. Edición, traducción y notas por Joé Oroz Reta. Madrid: Fundación Universitaria española, 1984.

Gómez de Castro, Álvaro. *De Rebvs Gestis A Francisco Ximenio, Cisnerio, Archiepiscopo Toletano*. Alcalá de Henares: Andrea de Ángulo, 1569.

de Quintanilla y Mendoza, Pedro. *Archetypo de Virtvdes. Espejo de Prelados. El venerable padre y siervo de Dios: F. Francisco Ximenez de Cisneros*. Palermo: Impresor Nicolas Bus, 1653.

de Talavera, Hernando. *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expedido*. En *Escritores místicos españoles*. Edición de Miguel Mir. Madrid: Casa Editorial Bailly Bailliere, 1911. Vol. 1.

de Vallejo, Juan. *Memorial de la Vida de Francisco Jiméenz de Cisneros*, edición, prólogo y notas por Antonio de la Torre y del Cerro. Madrid: Imprenta Bailly-Bailliere, 1913.

Obras citadas

Archer, Robert. *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*. Valencia. Cátedra–Universitat de València–Instituto de la Mujer, 2001.

Alonso Acero, Beatriz. *Cisneros y la conquista española del norte de África: cruzada, política y arte de la guerra*. Madrid: Ministerio de Defensa, 2005.

Cabañas González, M^a Dolores coord. *Exposición El Sueño de Cisneros. V Centenario de la edición de la Biblia Políglota Complutense (Museo Luis González Robles-Universidad de Alcalá, 14 de noviembre de 2014 – 1 de febrero de 2015)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2014.

Carrasco García. “Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albayzín (1499-1500).” *En la España Medieval* 30 (2007): 335-380.

Cavallero, Constanza. “A facie inimici: La dimensión política de la demonología cristiana en el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV).” *Edad Media. Revista de Historia* 13 (2012): 209-239.

Coolidge, Grace E. *Guardianship, Gender, and the Nobility in Early Modern Spain*. Londres: Routledge, 2016.

Echevarría, Ana. *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los Reyes de Castilla (1410-1467)*. Madrid: Universidad Española de Educación a Distancia, 2013.

Espinar Moreno, Manuel. “Bienes urbanos del Cardenal Cisneros en Granada entregados a algunos mudéjares convertidos.” *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias*

- medievales* 7-8 (2005-2006): 143-162.
- Folgado García, Jesús R. “Las lenguas romances y la evangelización granadina. La aportación de Hernando de Talavera y la liturgia en arábigo de Pedro de Alcalá.” *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* 27 (2014): 229-238.
- . “Fray Francisco Jiménez de Cisneros y fray Hernando de Talavera: dos religiosos, arzobispos y confesores en el Reino de Granada.” *Toletana: cuestiones de teología e historia* 34 (2016): 51-77.
- . “La acción de Jiménez de Cisneros y Hernando de Talavera ante la conversión de los moros granadinos.” En José María Magaz Fernández & Juan Miguel Prim Goicoechea eds. *F. Jiménez de Cisneros. Reforma, conversión y evangelización*. Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2018. 191-228.
- García Oro, José. “Los laicos y el franciscanismo: “La Casa de las Doncellas”. El Cardenal Cisneros y la educación de la mujer.” *Verdad y vida: revista de las ciencias del espíritu* 46, 181 (1988): 31-58.
- . *La Cruzada del Cardenal Cisneros: de Granada a Jerusalén*. Madrid: Archivo Ibero-Americano, 1991.
- . *El Cardenal Cisneros: vida y empresas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992-1993, 2 vols.
- & Pérez López, Segundo L. “La reforma religiosa durante la gobernación del cardenal Cisneros (1516-1518): hacia la consolidación de un largo proceso.” *Anuarium Sancti Iacobi* 1 (2012): 47-174.
- Graña Cid, M^a del Mar. *Beatriz de Silva (ca. 1426-ca. 1491)*. Madrid: Ediciones del Orto, 2004.
- Guerrero Navarrete, Yolanda. “Las mujeres y la guerra en la Edad Media: Mitos y Realidades.” *Journal of Feminist, Gender and Women Studies* 3 (2016): 3-10.
- Herrán Martínez de San Vicente, Ainara. “El mecenazgo de los jerarcas eclesiásticos en la época de los Reyes Católicos.” En Nicasio Salvador Miguel & Cristina Moya García eds. *La literatura en la época de los Reyes Católicos*. Madrid–Frankfurt am Main: Universidad de Navarra, Iberoamericana & Vervuert, 2008. 79-101.
- Herrero del Collado, Tarsicio. *Talavera y Cisneros: dos vivencias socio-religiosas en la conversión de los moros de Granada*. Madrid: Darek-Nyumba, 2001.
- Marín, Manuela. “Mujeres en el entorno de la santidad: testimonios del Marruecos medieval.” En Fátima Roldán Castro ed. *La mujer musulmana en la Historia*. Huelva: Universidad de Huelva–Cajasol–Ayuntamiento de Almonaster la Real, 2007. 95-118.
- Martínez Medina, Francisco Javier. *Cristianos y musulmanes en la Andalucía moderna. La Granada del siglo XVI, una ciudad intercultural: Invenciones de reliquias y libros plúmbeos*. Universidad de Granada: Tesis Doctoral inédita, 2015.
- Martínez Peñas, Leandro. *El confesor del rey en el Antiguo Régimen*. Madrid: Editorial Complutense, 2007.
- Meseguer Fernández, Juan. “Cartas inéditas del Cardenal Cisneros al cabildo de la catedral primada.” *Anales toledanos* 8 (1973): 3-47.
- Molénat, Jean Pierre. “Privilégiées ou poursuivies: Quatre sages-femmes musulmanes dans la Castille du XVe siècle.” En Cristina de la Puente ed. *Identidades marginales*, 413-430. Madrid: CSIC, 2003.
- Muntada Torrellas, Anna, “Del *Misal Rico* de Cisneros y de la *Biblia Políglota* Complutense o bien del manuscrito al impreso.” *Locvs Amoenvs* 5 (2000-2001): 77-99.
- Pelaz Flores, Diana. “¿Al margen del conflicto? Estrategias, implicación y participación de las mujeres en las luchas nobiliarias del siglo XV en Castilla.” *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval* 4 1-1 (2015): 140-163.
- . “El servicio de las parteras musulmanas en la Corte castellana bajomedieval a través de

- las crónicas y otros testimonios documentales.” En Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Barbara: Publications of e-Humanista, 2016a. 181-191.
- . “Sociabilidad en femenino a través de los procesos inquisitoriales a finales de la Edad Media. Un diálogo entre identidad y alteridad.” *eHumanista/Conversos* 4 (2016): 145-161.
- Pérez, Joseph. *Cisneros, el Cardenal de España (1436-1517)*. Barcelona: Taurus, 2014.
- Rábade Obradó, M^a del Pilar. “Ser judeoconverso en la Corona de Castilla en torno a 1492.” *Kalakorikos* 10 (2005): 37-56.
- Rodríguez Alfageme, Manuel Ignacio. “Influjos Clásicos en los Hermanos Valdés.” En José María Maestre Maestre, Joaquín Pascual Barea, & Luis Charlo Brea eds. *Humanismo y Pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Antonio Prieto*. Alcañiz-Madrid: Instituto de Estudios Humanísticos-CSIC, 2010. IV, 5. 2555-2574.
- Sanz Hermida, Jacobo S. “La imprenta y la difusión de la espiritualidad erasmistas.” En *Erasmo en España: la recepción del humanismo en el primer renacimiento español: Escuelas Menores de la Universidad de Salamanca, 26 de septiembre de 2002 – 6 de enero de 2003*, 128-139. Salamanca: Sociedad Estatal para la acción Cultural Exterior, 2002.
- de la Torre, Antonio. “Servidores de Cisneros.” *Hispania. Revista Española de Historia* 23 (1946): 179-241.
- del Val Valdivieso, M^a Isabel. “El mal, el demonio, la mujer (en la Castilla bajomedieval).” En Magdalena Santo Tomás Pérez, M^a Isabel del Val Valdivieso, Cristina de la Rosa Cubo y M^a Jesús Dueñas Cepeda coords. *Vivir siendo mujer a través de la Historia*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2005. 13-40.
- . “La presencia sonora de los mudéjares castellanos en el siglo XV.” En Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna: Asimilación y/o exclusión (siglos XV al XVII)*. Santa Barbara: University of California, 2018. 93-105.
- Velázquez de Castro, María. “La evangelización de los moriscos en el reino de Granada.” En *30 años de mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005): actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 14-16 de septiembre de 2005*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses–Centro de Estudios Mudéjares, 2007. 137-144.
- Vidal Doval, Rosa. “Modelos de asesinato ritual: la influencia de *Fortalitium Fidei* en el caso del Santo Niño de la Guardia.” En José Manuel Nieto Soria & Óscar Villarroel González coords. *Comunicación y conflicto en la cultura política peninsular (siglos XIII-XV)*. Madrid: Sílex, 2018. 169-188.

La pervivencia de la identidad en las minorías: Mudéjares y moriscos de Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena¹²³

Juan Rebollo Bote
(Universidad de Valladolid)

1. A modo de introducción: minorías e identidad en tiempos de Cisneros

A comienzos del siglo XVI, el Cardenal Jiménez de Cisneros impulsó la creación de la *Capilla del Corpus Christi* en la Catedral de Toledo con el objetivo de disponer de un espacio en la iglesia primada dedicado al rito hispánico que aún conservaban las cofradías mozárabes de la ciudad. Asimismo, se llevaron a cabo copias y mejoras de ediciones de misales y cantorales mozárabes que pudieran ser usados en la nueva capilla. Estas acciones del arzobispo toledano iban encaminadas a mantener y revitalizar un rito de origen hispano-godo en claro retroceso en aquel tiempo de cambios hacia la *modernidad*. Como ocurriera en el siglo XI, cuando los aires europeos de la reforma gregoriana terminaron por arrinconar exclusivamente en la ciudad de Toledo los restos del legado litúrgico visigodo debido a la fuerza expansiva del rito romano, las nuevas ideas renacentistas de finales del *Cuatrocientos* amenazaban de nuevo con llevarse por delante las particularidades hispánicas. Sea como fuere, la nueva *Capilla Mozárabe*, así llamada popularmente, venía no solo a ejercer de estímulo de una liturgia ibérica *antiqua* venida a menos sino también a reconocer la persistencia en la urbe toledana de un colectivo social guardián de aquella herencia histórica e identificado con unos rasgos culturales definitorios.

En efecto, los mozárabes, o cristianos arabizados, se mantuvieron desde la conquista de Toledo en 1085 como una comunidad cultural diferenciada del resto de grupos cristianos asentados en la ciudad – castellanos y francos – y no cristianos – mudéjares y judíos –. Además de conservar el rito hispánico, continuaron rigiéndose por el Fuero Juzgo (el *Liber Iudiciorum* de los godos), disponiendo de hasta seis iglesias propias en la ciudad, de escuelas de enseñanza bilingüe – latín y árabe – y de escritura *cuasi sacra* en letra visigótica. Su relevancia social y cultural fue tal que varios arzobispos del siglo XIII y algunas familias de la nobleza toledana bajomedieval tuvieron origen mozárabe e incluso perpetuaron el conocimiento de la lengua árabe en la urbe toledana hasta principios del siglo XIV. Con el devenir, la generalidad castellana acabaría por diluir las características propias del colectivo mozárabe en materia jurídica o lingüística pero, sin embargo, no ocurrió así en lo que a la cuestión litúrgica se refiere. Si bien el enflaquecimiento de la comunidad redujo el número de espacios de culto a finales de la Edad Media, la minoría mozárabe consiguió mantener el rito mediante la pervivencia de sus cofradías y la construcción de la capilla fundada por el Cardenal Cisneros.

Este hecho es un ejemplo manifiesto de la perdurabilidad de caracteres culturales identificadores e identificativos de grupos minoritarios en la Península una vez que la inercia política y social ibérica amenazaba con su desaparición. Es, además, una muestra de que la identidad cultural en las minorías no se circunscribe únicamente a una cuestión de fe y/o de lengua hablada, como podría demostrarse también con la existencia de multitud de comunidades étnicas diferenciadas según su origen geográfico y/o su estructura antropológica, por ejemplo: los musulmanes no árabes de al-Andalus en la etapa omeya – bereberes *Butr* o *Baraníes*, muladíes –; los propios cristianos no castellanos de la Toledo plenomedieval – francos, mozárabes –; o los grupos no cristiano-viejos en la España moderna – judeoconversos, moriscos, gitanos –. Aunque, ciertamente, son los aspectos religioso y

¹²³ Este trabajo se inserta en el marco del Proyecto de Investigación "Estudio de los espacios rituales mudéjares en la Castilla medieval: Mezquitas y cementerios islámicos en una sociedad cristiana"(HAR2017-83004-P), dirigido por la profesora Olatz Villanueva Zubizarreta (Universidad de Valladolid).

lingüístico los más reconocibles en la mayoría de los colectivos étnicos medievales, la identidad puede ser tan múltiple como factores culturales diversos puedan darse. Así, el origen común (real o imaginado), la estructura antropológica, la clase social, la dedicación profesional, el territorio político, la lealtad a un señor o la fiscalidad podían ejercer igualmente de fundamento identitario.

Estas circunstancias son proclives de darse en situaciones expuestas a vaivenes fronterizos de todo tipo, tanto territoriales como socioculturales. Y la península Ibérica medieval fue un escenario privilegiado en ese sentido. Por ello, las distintas comunidades religiosas hispánicas pueden considerarse, en cierta manera, comunidades de frontera. Sobre todo cuando hablamos de la minoría musulmana que habitó en el seno de una sociedad mayoritariamente cristiana, los mudéjares de Castilla en nuestro caso de estudio particular, a caballo entre el mundo andalusí y el mundo hispano-cristiano en su momento de conformación durante los siglos XII y XIII. Lo mismo en lo que refiere a su identidad, también de frontera, entre lo islámico y lo castellano, una vez que pasaron las primeras generaciones de musulmanes después de su incorporación a los reinos cristianos. A finales de la Edad Media, los mudéjares castellanos eran, además de musulmanes, habitantes de Castilla a todos los efectos, independientemente de su condición sociojurídica. Y como tal, su identidad, más allá del vínculo religioso, abarcaría aspectos variados que van desde la lengua que utilizaban o el nombre propio por el que eran llamados hasta el lugar que habitaban, la posición social de la que disfrutaban o la profesión que desempeñaban.

Claro que lo que podemos entender por identidad mudéjar no puede desligarse de la fe islámica que profesan los individuos de esa comunidad. Tampoco de su organización colectiva en aljamas regidas por autoridades propias y por las leyes coránicas. Y no hemos de olvidarnos de sus espacios de identidad, tales como mezquitas, cementerios, carnicerías, etc. Estas características mudéjares perduraron toleradas en Castilla – o, mejor, consentidas – hasta 1502, cuando el edicto de conversión forzosa decretado por los Reyes Católicos terminó con la permisión del islam en el reino y con la desaparición de las aljamas, oratorios y otros elementos identitarios del grupo. A partir de ese momento, y a pesar del evidente criptoislamismo profesado por los moriscos, si bien identificados como *cristianos nuevos de moros*, irían diluyéndose progresivamente muchos de aquellos rasgos culturales característicos del periodo mudéjar.

Sin embargo, esta inevitable generalización de la pérdida gradual de caracteres culturales de los musulmanes a nivel hispánico necesita de matizaciones regionales. Los condicionantes son múltiples según la comarca o la localidad que estudiemos. Y uno de esos casos dignos de análisis son los de las villas extremeñas de Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena, donde las particularidades identitarias islámicas, incluida la lengua árabe, pervivieron durante toda la Edad Media resistiendo incluso, en gran medida, a las embestidas inquisitoriales de la etapa morisca. Ello fue debido, como veremos, a que la minoría musulmana de estos tres pueblos de Extremadura constituyó, en realidad, la mayoría de sus poblaciones, facilitando así, aunque con ciertas alteraciones, la continuidad cultural en el tiempo. La identidad de los habitantes de aquellas localidades extremeñas siguió fuertemente marcada por el islam y la lengua árabe en los tiempos del Cardenal Cisneros.

2. El caso mudéjar extremeño: condicionantes identitarios

A pesar de que se registran vecinos musulmanes en multitud de localidades de Extremadura durante la Baja Edad Media, son aproximadamente una docena de aljamas de moros las que están documentadas para el último tercio del siglo XV.¹²⁴ Las rápidas

¹²⁴ Según los datos fiscales del “servicio y medio servicio” y de los “castellanos de oro” habría aljamas mudéjares en Plasencia, Trujillo, Medellín, Alcántara, Valencia de Alcántara, Magacela, Benquerencia de la

conquistas leonesas y castellanas de las áreas hoy extremeñas entre el río Tajo y Sierra Morena, en poco más de tres décadas (1213-1248), exigirían a reyes y señores una política de integración de al menos parte de la población musulmana autóctona, ante la escasez de efectivos repobladores cristianos, para su permanencia en un territorio ya de por sí débilmente habitado. Exceptuando la comunidad islámica organizada en Plasencia, que podría tener su origen en musulmanes emigrados de otras zonas andaluzas durante el reinado de Alfonso VIII, el resto de las aljamas mudéjares extremeñas serían resultado, principalmente, de la continuidad de poblamiento preexistente (Rebollo 2018, 67-70). Esta circunstancia, el origen autóctono de gran parte de la población islámica de Extremadura, debió ser importante desde el punto de vista identitario, sobre todo para las primeras generaciones de mudéjares. Su filiación con la tierra que habitaban desde antiguo, más allá del factor político y religioso imperante, es un componente que ha de ser tenido en cuenta a la hora de estudiar la pervivencia de la identidad de un grupo poblacional.

Uno de los rasgos característicos de Extremadura en época medieval es su enorme extensión de áreas señorializadas. Este aspecto condicionaría los establecimientos y el desarrollo histórico de muchas de las comunidades mudéjares de la región, asentadas en su mayoría en tierras bajo jurisdicción señorial, especialmente de las Órdenes Militares de Alcántara y Santiago. Tan solo las aljamas de Trujillo, Plasencia (exceptuando el periodo de señorío de los Zúñiga, entre 1440 y 1488) y Badajoz - las tres urbes principales de la Extremadura bajomedieval - quedaron bajo la jurisdicción realenga. La última, la badajocense, llegó muy disminuida demográficamente a finales del siglo XV, apenas una o dos familias pecheras en 1498-99, debido probablemente a la atracción que ejercían para los mudéjares las comunidades vecinas de Elvas y de la Provincia de León de la Orden de Santiago. Todo parece indicar que las aljamas constituidas en ciertas poblaciones alentejanas y, principalmente, en los maestrzgos extremeños de Alcántara y Santiago gozaban de condiciones algo más favorables desde el punto de vista tributario y de protección frente a las agresiones de autoridades locales. La política benefactora con los mudéjares que llevaron a cabo algunos grandes maestros, como sabemos para el caso alcantarino en La Serena, intuimos que estrecharía los lazos identificadores con el territorio que habitaban. La identidad fiscal y/o señorial sería, en consecuencia, otro aspecto concluyente de vínculo territorial de algunos colectivos de moros extremeños. Ejemplos podrían ser la ayuda militar que los musulmanes de Alcántara dieron a su maestre en la guerra contra los infantes de Aragón o el decisivo apoyo de los de Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena a Isabel y Fernando, “los Católicos”, en su conflicto con “la Beltraneja” y el rey portugués.

La proximidad a Portugal es precisamente otro elemento distintivo que determinaría la evolución de las aljamas extremeñas. Si para Badajoz esta circunstancia pudo estar detrás de la decadencia que su aljama parece presentar en los últimos años mudéjares, lo contrario debió ocurrir para las comunidades islámicas de Alcántara y Valencia de Alcántara, sitas igualmente en *la Raya*, que se beneficiarían, por ejemplo, de la llegada de musulmanes portugueses tras su expulsión del reino luso en 1496-97. Esta inmigración mudéjar procedente de Portugal también acrecentaría las aljamas de Plasencia y Trujillo. Así, las relaciones familiares, el comercio o el contrabando entre reinos también influirían en la vida islámica de Extremadura. De igual manera, la vecindad del país portugués favorecería la huida en caso de necesidad, ya fuera por delito, persecución religiosa u otros motivos. De todos modos, habría que diferenciar entre una primera zona de influencia fronteriza – *la Raya* o, mejor, *la Franja* –, donde podríamos incluir las aljamas de Alcántara, Valencia y Badajoz, y una segunda zona, algo más alejada pero del todo próxima, donde se encontrarían el resto de las comunidades mudéjares extremeñas. La gradual mayor definición de la frontera entre Castilla y Portugal en

Serena, Mérida, Hornachos, Llerena, Badajoz y, en algún año concreto, también se señala Burguillos del Cerro (Ladero 1969, 19; Viñuales 2003, 194-195).

los siglos bajomedievales y las guerras que sucedieron entre ambos reinos habrían fortalecido también la identidad política de los musulmanes de uno y otro lado (Rebollo 2018, 70-73). Por tanto, la frontera castellano-portuguesa sería otro de los factores determinantes para la minoría islámica, tanto en Extremadura como en Alentejo.

Un último elemento de consideración en lo referente a la cuestión identitaria de los mudéjares extremeños sería su propia entidad demográfica y su proporción minoritaria en el contexto local y regional en el que se desenvuelve. De un lado, siguiendo los datos que nos aportan las fuentes fiscales, y en concreto los castellanos de oro, hablaríamos de unas 925/932 familias musulmanas pecheras en Extremadura en 1495-96, a las que habría que sumarle ciento y pico más tras la llegada de los expulsados de Portugal (Ladero 1969, 19). Esto supondría una población entre 4.000 y 5.000 mudéjares, dependiendo del año y del coeficiente multiplicador que escojamos, lo que correspondería con en torno al 1,5% del total regional en el más generoso de los casos.¹²⁵ En consecuencia, no parece muy relevante su peso demográfico a escala extremeña y ratifica la condición minoritaria del colectivo. De otro lado, las aljamas más pobladas eran, en el año 1501: en primer lugar Hornachos, con 427 vecinos pecheros; le seguirían Plasencia, Alcántara, Mérida y Trujillo, con en torno a un centenar de familias cada una; Benquerencia de la Serena y Magacela, con unas 80 pechas; Llerena y Valencia de Alcántara, con algo más de una treintena; y, por último, Medellín y Badajoz, con unas siete la primera y, como advertíamos, prácticamente insignificante la segunda (Ladero 1969, 19). En otras localidades extremeñas, como en Garrovillas de Alconétar, Cáceres, Burguillos del Cerro, Zafra, Jerez de los Caballeros y en muchas más de ambos maestrazgos, habitarían asimismo algunos moros, pero sin entidad suficiente para conformar aljama propia perdurable en el tiempo y por ello pecharían con las citadas más arriba.

Así las cosas, casi ocho de cada diez mudéjares extremeños se concentraban en territorio de las Órdenes Militares. Ello representaría aproximadamente, con la debida cautela ante tan precaria información demográfica, en torno al 3% en el maestrazgo alcantarino y el 2,4% en el santiaguista.¹²⁶ En este contexto señorial, desde la perspectiva numérica, sí resulta algo más relevante el componente poblacional islámico, aunque sigue siendo notablemente minoritario. Podríamos decir, entonces, que el fenómeno mudéjar en Extremadura está, a excepción de las aljamas de carácter más urbano (Plasencia y Trujillo) fundamentalmente ligado al domino señorial de las Órdenes de Santiago y Alcántara. Acotando más aún, en la Baja Extremadura – aljamas de Mérida, Hornachos, Llerena, Magacela, Benquerencia de la Serena, Medellín y Badajoz – habitarían el 77% de los musulmanes de la región antes del arribo de los portugueses y poco menos después de aquella migración. La excepcionalidad de la aljama hornachega explica esta mayor densidad mudéjar en la provincia de Badajoz. En cuanto a la proporción que representa el colectivo islámico a nivel local en los maestrazgos alcantarino y santiaguista es interesante destacar que supondría en torno a un 3-4% de la población total de Llerena y de Valencia de Alcántara, superaría el 10% en Mérida y en Alcántara y acariciaría la totalidad demográfica en Magacela, en Benquerencia de la Serena y, sobre todo, en Hornachos. Estaríamos, pues, ante distintas proporciones de la minoría en las cuatro primeras localidades y ante una mayoría evidente en las últimas tres. El carácter mayoritario de la minoría mudéjar hornachera y de ambas villas serenenses sería la piedra angular sobre la que giraría la pervivencia de su identidad.

¹²⁵ Si tomamos como orientativa la estimación de 70.000 vecinos (unos 350.000 habitantes) realizada por Ladero Quesada (2004, 178).

¹²⁶ Siguiendo los datos, nuevamente, que da por válidos Ladero Quesada para inicios del siglo XVI: 23.430 vecinos en la Provincia de León de la Orden de Santiago y 9.945 vecinos en el territorio de la Orden de Alcántara (2004, 177).

3. Caracteres socioculturales islámicos en Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena

Las comunidades de moros de Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena fueron herederas del poblamiento andalusí precedente en la región, pertenecieron a la jurisdicción señorial de la Orden de Santiago la primera y de la de Alcántara las otras dos - quedando situadas, por tanto, en la segunda zona de influencia de la frontera con Portugal - y llegaron a constituir la mayoría de los habitantes de sus lugares. Estas características actuarían decisivamente en la configuración de la identidad de los mudéjares de estas tierras y en su perdurabilidad en el tiempo. Las tres localidades se enclavan a caballo entre las comarcas bajoextremeñas de Tierra de Barros y La Serena, en una posición central-oriental en la actual provincia de Badajoz, y quedaron confinadas a una situación geopolítica periférica tras su integración en la Corona de Castilla a partir del segundo tercio del siglo XIII. Con anterioridad, estas plazas se habían constituido como fortalezas de cierta importancia estratégica en los caminos que comunicaban Córdoba con Mérida durante la época Omeya. Posteriormente, el progresivo viraje hacia occidente de los centros políticos y militares andalusíes sustitutivos del cordobés y del emeritense, Sevilla y Badajoz en la Plena Edad Media, fueron confinando aquellas comarcas a una posición secundaria, circunstancia que se confirmaría en el periodo cristiano. Las previsiones de escasez demográfica y las dificultades que acarrearía la repoblación por parte de las Órdenes Militares empujarían a concertar pactos de conquista que abogaran por la continuidad de la población islámica autóctona. A finales del siglo XIII ya se reseñan *morerías* (léase aljamas) en *Magazella*, *Bienquerencia* y *Fornanches* (Rebollo 2018, 68).

El carácter rural de este territorio, su debilidad demográfica y el relativo aislamiento con respecto a los núcleos de poder político regional ayudarían a la reafirmación de estas comunidades musulmanas como mayoría social. Pero esto no se habría dado sin la aquiescencia de las autoridades santiaguistas y alcantarinas. Los propios maestros, que habrían auspiciado su permanencia mediante las capitulaciones, concederían ciertos privilegios de índole tributaria y protectora que terminarían por consagrar en la práctica a Hornachos, Magacela y Benquerencia como islas mudéjares en el seno de los maestrzgos. Si bien carecemos de fuentes documentales que permitan comprobar este hecho para los primeros momentos, disponemos de algunas referencias para la segunda mitad del siglo XIV y para el siglo XV. Se trata, para el caso de La Serena, de privilegios otorgados a las aljamas de moros de Magacela y Benquerencia por algunos maestros de Alcántara que garantizan su vecindad protegida frente a agravios diversos (exención del pago de impuestos exigidos por comendadores o del reparto derivado de las cortes castellanas - Briviesca, 1387 -, equiparación de testimonios en pleitos con cristianos, restitución de bienes tomados por alcaldes, etc.) al tiempo que ratifican su identidad diferenciada (cárcel propia, justicia impartida por alcalde musulmán, etc.) pero plenamente integrada en las estructuras de la orden alcantarina (Díaz 2010, 91 y ss.; Miranda y Córdoba 2010, 40).¹²⁷ Privilegios que son confirmados una y otra vez por gran parte de los maestros que se van sucediendo. Pese a la ausencia de este tipo de documentación para Hornachos, intuimos una política parecida por parte de la Orden de Santiago, a juzgar por la vitalidad de su comunidad musulmana en el siglo XV.¹²⁸ De hecho, a finales de la era mudéjar, la aljama hornachega aparece ejerciendo las funciones de concejo de la villa en alguna que otra ocasión, muestra de la autonomía del colectivo a nivel local (Molènat 2008, 164).

¹²⁷ En las Ordenanzas de Magacela de 1499 el maestre Juan de Zúñiga equipara las penas carcelarias entre hidalgos, caballeros cristianos y mudéjares lo que, a juicio de Bartolomé Miranda, demuestra inexistencia de distinción entre los cristianos y los musulmanes magacelenses (Miranda 2003, 14)

¹²⁸ La comunidad mudéjar de Hornachos estuvo, directa o indirectamente, privilegiada por su condición numérica y exclusiva en su contexto castellano (Rebollo, en prensa).

El cronista Alonso de Palencia señala en su *Cuarta Década* que Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena se mantuvieron en manos de los moros, a excepción de sus fortalezas, *por convenio de otros tiempos* – seguramente se refiere a pactos de conquista –, justificando así el protagonismo musulmán de sus poblaciones (Palencia 1974, 206). Como indicábamos más arriba, la entidad y proporción demográfica local sería uno de los condicionantes identitarios de mayor relevancia en la minoría mudéjar y, en el caso de estas tres localidades extremeñas, resultaría fundamental. Ya hemos señalado que en Hornachos la práctica totalidad de la vecindad era islámica, en torno a dos mil habitantes. En Magacela y en Benquerencia los mudéjares rondarían los setecientos individuos entre las dos localidades, unas 80 familias cada una en el año 1500. Tomando como orientativos los datos demográficos de los que se disponen para principios del siglo XVI y yuxtaponiéndolos a las pechas de moros de las décadas precedentes obtendríamos una abrumadora mayoría musulmana en ambos lugares.

Llama la atención el incremento de la comunidad mudéjar de Magacela en veinte familias (de 58 a 78 pechas) en el mismo momento – entre 1496 y 1498 - en que decrecen la de Benquerencia en diez (de 88 a 78) y otras aljamas cercanas como Mérida (de 87 a 83), Medellín (de 9 a 7) y Llerena (de 36 a 34) (Ladero 1969, 19). Esto puede estar en relación con la relativa prosperidad que parece disfrutar la villa y aljama magacelense durante el señorío de Juan de Zúñiga, quien en 1487 ordenaba que *el concejo y aljama de Magacela [...] lo tengan los dichos moros* y que pocos años después – en 1499 - otorgaba las ordenanzas locales sin distinción manifiesta entre habitantes cristianos y musulmanes (Miranda, 14). Primero como maestro de Alcántara y luego como señor de La Serena con categoría de abadengo, Juan de Zúñiga destacó como benefactor de los mudéjares de Magacela y de Benquerencia hasta su muerte en 1504. Esta circunstancia acrecentaría la singularidad de estas aljamas, el fuerte arraigo local y la pervivencia de los caracteres culturales de sus habitantes musulmanes.

La conjunción del predominio sociodemográfico islámico y el amparo recibido por los maestros en estos tres lugares extremeños devino, por ejemplo, en el incumplimiento – por innecesario – de las órdenes regias emanadas de las Cortes de Toledo de 1480 por la cual los moros debían vivir en espacios apartados y encerrados, es decir, en morerías propiamente dichas. De llevarse a efecto, se habrían tenido que cercar las villas enteras. Además, no hay constancia de tensiones o enfrentamientos entre musulmanes y (la minoría de) cristianos. Las únicas noticias conflictivas que nos han llegado aluden a abusos de las autoridades locales (comendadores, alcaldes) sobre las aljamas o algún lance entre miembros de la propia comunidad islámica. En otros lugares de las jurisdicciones alcantarina y santiaguista sí que se efectuarían los apartamientos, como en Mérida, Llerena o Alcántara, pero solamente cuando los maestrzgos habían pasado a administración regia, esto es, con algunos años de retraso con respecto al edicto general (Rebollo 2015). La condición mayoritaria de la población musulmana de Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena, por tanto, fue decisiva en cuestiones tan ligadas a la identidad del colectivo mudéjar de Castilla como serían sus morerías, en este caso por la inexistencia de ellas. Al contrario, estas tres villas extremeñas ejercían *cuasi* enteramente como espacios de identidad islámica. Y resulta sorprendente en este punto la ausencia de alusiones a mezquitas y cementerios musulmanes que, sin duda alguna, tuvieron que existir pero que desconocemos totalmente. Este desconocimiento sobre el urbanismo medieval de aquellas localidades se debe, por un lado, a la insuficiente documentación de carácter local, siendo una muestra más de la limitada presencia de autoridad castellana en la zona, que suponemos hubiera legado una mayor información escrita sobre aquel periodo, y, de otro lado, a la falta de intervenciones arqueológicas que solventara tal silencio documental.

En relación a estos desconocidos espacios de identidad musulmana tan solo podemos elucubrar que la existencia de hasta veinte alfaquíes en Hornachos, según un documento de

1501 (Molènat 2008, 165-166), implicaría un número considerable de mezquitas, al menos tantas como fueran necesarias para dos millares de fieles. Sabemos que la proyección territorial del fenómeno fornacense superaba su ámbito comarcal por lo que intuimos que el oficio de alfaquí hornachero debió ser de los más y mejor considerados socialmente, tal vez disponiendo la villa de alguna escuela islámica de carácter supralocal. El hallazgo de un manuscrito en Hornachos relacionado con el aprendizaje de la escritura árabe podría apoyar esta hipótesis (Pérez y Rebollo 2008 y 2009). De todos modos, la profesión de alfaquí la desarrollaría una élite culta minoritaria dentro de la comunidad mudéjar, si bien muy determinante a efectos de identidad religiosa.

Otra profesión circunscrita a una minoría social pero igualmente relacionada con la identidad local hornachera serían los cargos de autoridad política y jurídica desempeñados en el seno de la aljama. Hablaríamos, por extensión, de autoridades políticas de Hornachos, ya que, como hemos apuntado, la aljama ejercía las funciones de concejo de la villa acaparando los musulmanes el poder local subyugado a la jurisdicción santiaguista. Este poder político es en sí mismo un privilegio si lo comparamos con otras aljamas mudéjares castellanas y una razón manifiesta de fortalecimiento identitario de la comunidad hornachera. A lo largo del siglo XVI, surgirán conflictos políticos entre las familias moriscas tradicionalmente acaparadoras del poder local y las familias de cristianos viejos que iban llegando a la localidad. Es muy posible que esta particularidad se diera igualmente en Magacela y Benquerencia de la Serena. Imaginamos que estos cargos de relevancia social y política quedarían circunscritos a unas pocas familias, pero la escasez documental no nos permite aseverarlo.¹²⁹

Además del acaparamiento del poder religioso y político – bien es sabido el valor identitario que engendra la dedicación profesional –, otras actividades sociales y económicas que monopolizaron los moros de Hornachos fueron las relacionadas con la construcción (Mogollón 2004, 243-254), con la arriería y la venta de ganado (Molènat 2008, 165) y, al menos en el periodo morisco, con la minería (Sánchez 1989, 548 y 564-565). En Magacela parece haber sido relevante el trabajo en los hornos, principalmente de cal, como se tiene atestiguado entre los moriscos en el siglo XVI (Miranda y Córdoba 2010, 103-105). Pero, sin duda, serían las dedicaciones pecuaria, agraria y artesanal las más extendidas entre la población islámica de las tres villas (Rodríguez 1985, 372). Tal es así por cuanto estas comarcas extremeñas, y particularmente La Serena, han destacado históricamente por su riqueza adhesionada para el ganado, tanto estante como trashumante, con predominio del ovino y con evidente ausencia del porcino hasta bien entrado el siglo XVI. En lo que refiere a la agricultura, aún son afamados los cultivos de las *huertas moriscas* de Hornachos. En artesanía trabajaban los musulmanes, como en otros lugares de Castilla, en los subsectores del metal, del barro, del textil, del cuero y de la piel (Rodríguez 1985, 407; Fernández 1985, 236). De aquella época se conservan en Magacela los topónimos *Alfarerías*, *Ollerías*, *Hornos*, *Barril* y *Cántaro*, agrupados todos en un mismo barrio. Tenemos constancia también de otros oficios menos comunes en la minoría mudéjar como el de arrendador en Hornachos (Rodríguez 1985, 220) o, para el caso de los moros de la vecina Llerena, el de *experto en las artes de la música y la danza* (Rodríguez 1985, 376).

Este último aspecto es interesante desde la perspectiva cultural e identitaria. Aunque la referencia documental de la que disponemos hace mención a los vecinos mudéjares llerenenses y su asistencia a festividades cristianas (*bodas e misas nuevas*), no sería extraño que aquellas danzas islámicas – posiblemente *zambras* – se practicasen igualmente en las fiestas de las comunidades de Hornachos y La Serena. Estos bailes eran habituales en los

¹²⁹ Apellidos como Merino en Hornachos o De la Peña en Magacela aparecen asociados a personas de cierta influencia a nivel local en el siglo XVI. El que se documenten tanto en la etapa mudéjar como en la morisca nos hace pensar en la posibilidad de que estuvieran relacionados con familias importantes.

desposorios musulmanes y son una muestra de la pervivencia de elementos culturales andalusíes en la etapa mudéjar y morisca subsiguiente. Las bodas son precisamente una de las prácticas islámicas de las que tenemos noticia documentada en Hornachos. Nos referimos a una carta dotal fechada en 1498 que el alfaquí Mahomat Palafresa firmó para el matrimonio entre Hamet Adorramin y Ayxa Hayti (Gómez Moreno 1944, 503-505). Sobre *esponsales a la morisca* también nos hablan, ya para el periodo posterior a la conversión obligatoria – año 1535 –, fuentes conservadas en el Archivo General de Simancas en las que se denuncia a Gutierre de la Peña, vecino de Magacela *nuevamente convertido*, de haber realizado un casamiento *conforme a la ceremonia de Mahoma*.¹³⁰ En el interrogatorio a los testigos se cuestiona si el ocultamiento de la mujer durante la ceremonia o la toma de manos entre padres de los contrayentes se correspondía o no con la costumbre de *tiempos de moros*. Estamos, en cualquier modo, ante prácticas sociales y religiosas que identifican al colectivo islámico de la Baja Extremadura en un momento a caballo entre las eras mudéjar y morisca.

Por último, otro de los signos de identidad más marcados entre las comunidades islámicas de Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena – acaso el más particular de todos – es el uso de la lengua árabe entre sus miembros. Muchas aljamas de Castilla ya no conservaban el árabe como vehículo de comunicación a finales de la Edad Media. Al menos en el común de los habitantes musulmanes, pues hay indicios de su pervivencia en las esferas intelectuales de algunas aljamas. El carácter sagrado que el árabe había tenido tradicionalmente para el islam fue quedando relegado en gran parte del territorio castellano a su sistema de escritura (*alifato*), dando lugar al fenómeno del aljamiado. Sin embargo, en la zona geográfica extremeña que nos concierne sí que se constata su uso hasta incluso finales del periodo morisco. Ya apuntábamos anteriormente que la existencia de un considerable número de alfaquíes en Hornachos podría corresponderse, más allá de con su consabida importancia demográfica, con algún tipo de educación institucionalizada en la que la enseñanza del alifato – para la escritura aljamiada –, y quizás de la propia lengua árabe, fueran elementos imprescindibles. Es más, podemos percibir una cierta proyección de los moros de Hornachos a nivel peninsular, según se desprende de la alusión a ellos en un documento de 1523 relativo a los inconvenientes de encontrar a alguien versado en lengua árabe de una comunidad morisca tan distante como la de Valladolid¹³¹. De esta fama de los hornacheros no tenemos dudas para los tiempos moriscos pero noticias tan cercanas a la fecha de la conversión forzosa como la señalada permiten vislumbrar su reputación lingüística y cultural ya en época bajomedieval.

El descubrimiento de unos manuscritos en Hornachos – un devocionario en árabe y el mencionado cuaderno de aprendizaje de la escritura aljamiada – vino a fortalecer la hipótesis del uso de aquella lengua entre los musulmanes hornacheros, en mezcolanza con la castellana.¹³² Las fuentes cristianas del siglo XVI también insisten en la pervivencia del árabe en esta zona de Extremadura. El viajero Erich Lassota dejaba constancia de ello en 1580: “*el seis de junio marchamos a Hornachos, hermosa y muy agradable villa, situada en una*

¹³⁰ AGS, Consejo Real de Castilla, Leg. 60, fol. 15 r y vto., publicado en Miranda y Córdoba, 2010: 219-220.

¹³¹ Se trata de un pleito del año 1523 entre Antonio de Valladolid contra Inés de Corral, vecinos de Valladolid, conservado en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, PLEITOS CIVILES, ZARANDONA Y WALLS (D), Caja 0243.0005. Valladolid, 13 de noviembre de 1523. La parte de Inés de Corral vuelve a presentar otro escrito: “... digo (el procurador) que en la avdiencia pasada yo pedí que Vuestra Alteza me asynase término conveniente para yr a la villa de Hornachos ques aliende los puertos a buscar quien me declarase vna carta de dote que en este pleito por mi parte está presentada en lenga (sic) árabe y por Vuestra Alteza fue respondido a mi parte que en esta villa avía personas que la declarasen, las quales personas yo no allo para que la declaren...”. Agradezco a Luis Araus y a Olatz Villanueva haberme facilitado esta referencia.

¹³² No entramos a debatir qué tipo de árabe hablarían los musulmanes extremeños de finales de la Edad Media e inicios de la Moderna, acaso mezcla del dialecto andalusí y de las lenguas de los bereberes que se asentaron en la zona, pero imaginamos que tendría notables influencias de la lengua castellana.

montaña, y donde se habla la lengua árabe o mora". No solo en Hornachos, sino también en Magacela y Benquerencia de la Serena, como vemos en los informes inquisitoriales de los que trataremos a continuación. La cuestión lingüística fue quizá el factor identitario más determinante de las localidades que analizamos y un auténtico quebradero de cabeza para las autoridades cristianas hasta la expulsión de los moriscos a comienzos del siglo XVII. Sin llegar a aquellas fechas, veamos ahora las acusaciones que se realizaron contra estos moros extremeños en los años posteriores al edicto de conversión de 1502 y que nos permiten reconocer otras costumbres y características culturales propias de la religión islámica.

4. Tornando la identidad, o no: de mudéjares a moriscos

La distinta nomenclatura que utilizamos los historiadores para clasificar las etapas diferenciadas de los tiempos pasados – necesaria pero siempre circunscrita a un determinado punto de vista –, puede no ajustarse en todos los casos a la realidad histórica de una región o localidad concreta. Al fin y al cabo, se trata de generalizaciones que hacen posible y comprensible un estudio histórico. Sin embargo, se ha de partir honestamente de las limitaciones lingüísticas y temporales a las que nos enfrentamos y de lo subjetivo de los casos. Hay que ser conscientes de la linealidad del proceso histórico, independientemente de la impronta real o simbólica, en su momento o en el actual, del acontecimiento referido. Esto ha de tenerse en cuenta especialmente en cuestiones que atañan a factores identitarios, difícilmente observables desde la lejanía temporal y cultural. No cabe duda que el decreto dado por los Reyes Católicos que ponía fin al consentimiento de la práctica islámica en Castilla fue un punto de inflexión en la propia dinámica peninsular de la minoría musulmana. A partir de entonces, los “tolerados” mudéjares (*moros* en la terminología de la época) pasan a ser conocidos como “cristianos” moriscos (*nuevamente convertidos* o *cristianos nuevos de moros*, según el lugar y el tiempo concerniente). Pero dependiendo del punto de vista que se adopte, intrínseco o extrínseco, se podrá obtener una u otra visión del hecho identitario de la minoría étnica que estudiamos y su evolución temporal. En otras palabras, el bautismo no significa conversión, y tornar de musulmán a cristiano (de “mudéjar” a “morisco”) necesitaría en la práctica de varias generaciones y no se produciría con la misma intensidad en el ámbito más urbano que en el rural, en el realengo que en el señorío o en lugares donde las prácticas islámicas gozaran de mayor o de menor vitalidad.

En la zona extremeña objeto de nuestro estudio se daban todas las condiciones para que la cristianización de los moros fuera dificultosa. Insistimos: territorio rural, alejado de núcleos urbanos de importancia, arropado por sierra en el caso de Hornachos, bajo jurisdicción señorial de Órdenes Militares cuyos maestros coadyuvaron a la persistencia de la cultura islámica y con clara mayoría social musulmana que, además, continuaba usando la lengua árabe. Los momentos inmediatamente posteriores al decreto de 1502 no debieron tener demasiadas consecuencias en los moros de La Serena si tenemos en cuenta que Juan de Zúñiga, como abad desde 1494, siguió rigiendo aquel territorio un par de años más con presumible favor hacia la minoría (Miranda y Córdoba 2010, 48). En Hornachos, por el contrario, sabemos que se produjo la emigración de muchos musulmanes tras el edicto, algunos de los cuales fueron capturados y vendidos como esclavos en Sevilla en 1504 (Molenat 2008, 174-175; Mira 2010, 18-20). En otros lugares de Extremadura donde también se habían conformado aljamas mudéjares no parece que se dieran consecuencias dignas de reseñar y las noticias se limitan a insistir en la enseñanza de las prácticas cristianas a los convertidos,¹³³ aunque las reminiscencias islámicas se mantuvieran inevitablemente durante un tiempo.

¹³³ En 1503 se manda a los convertidos emeritenses a asistir a la iglesia en las fiestas cristianas y que *todos vayan en procecion uno tras otro e rezando con la mas devoçion que pudieran* (Rodríguez 1985, 382).

Hasta la llegada de los granadinos a tierras extremeñas a partir de 1570, las actuaciones del Tribunal de la Inquisición de Llerena contra los moriscos se centraron, tras un primer momento de persecución judeoconversa, en las localidades de Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena. No se tienen noticias de que ninguna otra colectividad morisca extremeña, salvo alguna concreta excepción, estuviera en el punto de mira inquisitorial hasta el último tercio del siglo XVI, prueba evidente de la singularidad social y cultural islámica de aquellos tres pueblos.¹³⁴ Por focalizar la atención en las décadas más cercanas a la orden de conversión, son de nuestro interés dos informes inquisitoriales, de 1510 y de 1522,¹³⁵ que nos hablan de las prácticas islámicas que aún realizaban los moriscos hornacheros y serenenses y que nos permiten conocer la realidad cultural de estas comunidades no solo de principios del siglo XVI, sino también de la última etapa mudéjar. Dictados ambos en la villa de Benquerencia en los citados años, el primero de ellos va dirigido contra los moriscos de las tres localidades que venimos tratando, mientras que el segundo excluye a Hornachos y solo se va destinado a las poblaciones de La Serena.

El informe de 1510, en primer y más relevante lugar, acusa a los moriscos de hablar la *lengua araviga*, tanto *en público* como *en secreto*, lo que *redunda en grande escandalo entre cristianos viejos*, por ello se prohíbe su uso *so pena de escomunión mayor e demás por la primera vez de medio real a cada uno que hablare la dicha lengua y por la segunda dé tres reales de plata y aliende dos maravedís*. El de 1522, veinte años después del mandato de conversión, insiste, esta vez para los moriscos de Magacela y Benquerencia en que hablan la lengua árabe conociendo la castellana, lo que significa que lo hacen *por no perder las costumbres antiguas*. La pena esta vez se estipula en *cuatro maravedís por cada vez que lo hablaren fuera de la iglesia e ocho dentro [...]*, *los que lo oyeren hablar e no lo manifestaren que cayan en las mismas penas*. Sin embargo, estas sanciones económicas no erradicarían el uso del árabe como lengua de aquellos moriscos extremeños y en los años siguientes se quejarían los de Magacela de las elevadas penas nuevamente impuestas por el prior. Todavía a fines del XVI se continuaba promulgando la prohibición del árabe, aunque, en el caso de La Serena, su uso estaría más restringido que a principios de siglo. No así en Hornachos, cuyos habitantes musulmanes siguieron siendo mayoría hasta la expulsión de 1609-10.

Algo muy ligado a la lengua árabe y a la identidad individual de los musulmanes es la onomástica por la que se reconocen y son conocidos socialmente y sobre la que también se advierte en los informes: que se llamen *por los nombres de cristianos y no [...]* *como antes de ser convertidos*. En Magacela y en Hornachos conocemos varios nombres propios de mudéjares (Mahomat, Hamet/e, Abdalla, Yuza, Alí, Hayxa, Fátima, etc.) – que no difieren de otras zonas de Castilla -. No obstante, la mayor parte de los apellidos que nos han llegado son castellanos (De la Peña, Monje, Buenaño, Merino, Palafresa, etc.), siendo los de origen árabe una minoría (Adorramin, Hayti, Chauchau, etc.). Esto nos indica que, independientemente del grado de islamización religiosa o arabización lingüística de las aljamas, se insertan de una manera u otra en el marco político y social de Castilla. Al fin y al cabo, la identidad mudéjar era una identidad de frontera, a caballo entre lo islámico y lo castellano.

Otro de los aspectos sobre el que inciden los informes es el de la apariencia de los hombres moriscos, que llevan las *barbas crecidas*, y de las mujeres moriscas, que *van y*

¹³⁴ En la década de 1540 fueron condenados seis moriscos de Hornachos acusados de rebelión y en la de 1550, fueron objetivo inquisitorial 4 vecinos de Magacela y 11 de Benquerencia (Fernández 1985, 240). En la década de 1560 las investigaciones inquisitoriales se centraron en Valencia de las Torres y Cabeza del Buey, únicas excepciones a las tres localidades anteriores hasta la llegada de los granadinos (Testón, Hernández y Sánchez 2013, 1029).

¹³⁵ Ambos informes inquisitoriales se encuentran en el Archivo General de Simancas (AGS, Consejo Real de Castilla, Leg. 60, fols. 45r – 48r; y Leg. 60, fols. 49r-52r) y están publicados en Miranda y Córdoba 2010, 221-231. Las menciones que siguen sobre ambos informes están tomadas de dicha publicación.

andan cubiertas. Se obliga a ellos a afeitarse *a navaja a lo menos de a tres a tres semanas* y a ellas a ir *descubiertas a la manera de las cristianas viejas*. También se les prohíbe saludarse *al modo que de antes cuando moros [...] tomados de las manos e después besando cada uno sus mismas uñas*. Y, entre las prohibiciones referentes a las costumbres rituales y culinarias, se encuentran las de *no degollar las reses, ny aves, ny caça [...] como era costumbre de moros* o que no comieran *hormigos ny cuz, cuz ny otros semejantes*. Sin embargo, se obliga a que en las ollas *en los días de carne echen toçino y coman de la carne y verças que se guisaren en ella* y que se acostumbren *a beber vino poco a poco*. Los moriscos serenenses argumentaban que el tocino *les hacía mal o que su estómago no lo podía recibir* y que no criaban puercos *porque destruían las dehesas, lo qual es cosa muy impertinente como en todos los lugares de Extremadura*. En efecto, a diferencia de otras partes de la región extremeña en el siglo XVI, la cría del cerdo parece que siempre estuvo muy por debajo de la cría de ovejas, vacas y cabras en lugares como Magacela (Miranda y Córdoba 2010, 101-102).

Por último, la documentación inquisitorial también nos da información de las prácticas de los moriscos en bodas y entierros, sin duda, dos de los momentos más trascendentales de toda tradición religiosa y que forjan mayor identificación comunitaria. Sobre los desposorios y casamientos se disuade que los moriscos no se casen *dentro del quarto grado de parentesco* y se dice que se celebraban *según costumbre de moros [...] asy en los baños como en el llevar del axuar en manojos de romeros e lanças y las manos de las novias alheñadas*. Los novios se encerraban *por ocho días* y les daban *dineros* y hacían *otras supersticiones*. Se denuncia que *las hijas donzellas desposadas e rezien casadas no van a misa los domingos*. En cuanto al momento de la muerte, se acusa a las moriscas de permanecer en casa y cantar *endechas y llantos a los muertos*. El informe de 1510 es explícito igualmente sobre los enterramientos islámicos: *mandamos que abrays las huesas y las fagays anchas e largas e sean de tres palmos y medio en ancho e de ocho palmos en largo e mas, salvo que fueren niños e muchachos y fenbras [...] e no pongays ny metáis dentro de las sepolturas lanchas ny piedras salvo e solamente los cuerpos amortajados con sabanas e las mortajas cosidas con su filo y no atadas con cuerdas ny a la manera que tenyais costumbre*. En 1522 se cuenta que *los vecinos de allí procuran por exquisitas maneras de se sepultar [...] no buscando sepulturas donde otros no se ayan enterrado* y amortajándose. Se exige que sean enterrados en adelante dentro del cementerio de la iglesia. Se señalan, asimismo, otros detalles sobre la necesaria cristianización de los moriscos, como llevar a *hijos y siervos de siete años arriba a mysas mayores* o buscar una persona que les enseñe *el Ave Maria, y el Pater Noster, y el Credo, y la Salve Regina y los mandamientos y los artículos de la fee, y los siete pecados mortales y las obras de misericordia*, etc, amén de otras obligaciones religiosas.

Como puede verse, estos informes nos aportan una valiosísima información sobre las costumbres propias de los musulmanes extremeños, que podemos tomar tanto para su etapa mudéjar como para la morisca. Prácticas culturales, más allá de lo meramente religioso, que identifican a la comunidad (una forma de hablar, de vestirse, de nombrarse, de saludarse, etc.) y que mantiene los lazos entre sus individuos. Sin embargo, todos esos rasgos distintivos no debieron salvaguardarse por igual en el global de la comunidad morisca, tampoco en las tres villas de la misma manera, y con el correr del siglo se abrirían diferentes actitudes para amoldarse a la nueva realidad. Es interesante en este punto ver como en el informe de 1522, que se dirige solamente a Magacela y Benquerencia y que suscribe en gran medida las advertencias del de 1510, hace mayor hincapié en las relaciones entre moriscos y cristianos viejos. En concreto, se señala que *los dichos nuevamente convertidos no dexan venir a bivir a otros cristianos viejos puesto que algunos biven entre ellos*. También se pide que no hagan burlas ni injurias a los moriscos que quieren llevar una vida cristiana. Estas amonestaciones nos indican el rechazo de parte de la comunidad morisca, más intransigente, ante los cambios que ya se venían produciendo en las villas, tales como la llegada de nuevas familias cristianas

o la verdadera conversión de ciertas familias musulmanas. Igualmente, sabemos que en Hornachos se asientan a comienzos del siglo XVI varias familias de cristianos viejos. En última instancia, los musulmanes, que habían gobernado tradicionalmente con relativa comodidad las tres localidades habrían de lidiar a partir de entonces con una minoría cristiana cada vez numerosa, nutrida de cristianos viejos y otros convertidos *verdaderamente*.

Las particularidades del desarrollo histórico en Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena durante la Edad Media llevaron a que la mayoría de sus habitantes conservaran más allá del tiempo mudéjar tolerado unos caracteres culturales muy arraigados en la tradición islámica. A diferencia de otros colectivos musulmanes extremeños, los hornacheros y los serenenses se resistieron a compartir el poder local con familias recién llegadas de cristianos viejos, a olvidar su nombre propio árabe, a dejar de ser bilingües, a comer lo que nunca habían comido, a abandonar su tradicional manera de casarse y de enterrarse o a consentir como parte de su comunidad se pasaba “al otro bando”. La resistencia se mantendría durante un largo siglo y la consecuencia final sería la deportación de muchos moriscos, la mayoría aún musulmanes, otros ya cristianos, de sus tierras. Sus lazos culturales identitarios, de raíz musulmana, añadirían en el nuevo destino norteafricano el de la geografía de la que procedían, como demostraría la historia hornachera de Salé-Rabat. La identidad de frontera de los extremeños islamizados tuvo un trance crucial entre finales del siglo XV y comienzos del XVI - el tiempo de los Reyes Católicos y del Cardenal Cisneros -, un momento en que los mudéjares tuvieron que convertirse, o no, en algo distinto de lo que llevaban siendo durante trescientos años.

Obras citadas

- Díaz Gil, F. “Herederos de al-Asnām, aljamas de la Serena (siglos XIII-XV)”. En *Actas de los III Encuentros de Estudios Comarcales Vegas Altas, La Serena y La Siberia*. Magacela-La Coronada: SISEVA, 2010. 87-107.
- Fernández Nieva, J. “El enfrentamiento entre Moriscos y Cristianos Viejos. El caso de Hornachos en Extremadura. Nuevos datos”. En *Les Morisques et leur temps*. París: CNRS, 1983. 269-295.
- Fernández Nieva, J. “Inquisición y minorías étnico religiosas en Extremadura”. *Revista de Estudios Extremeños* 41.2 (1985): 213-260.
- Gómez Moreno Martínez, M. “Carta de dote que se dio en tiempo que eran moros en Hornachos”. *Al-Andalus* 9 (1944): 503-505.
- González Rodríguez, A. *Hornachos, enclave morisco. Peculiaridades de una población distinta*. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 1990.
- Ladero Quesada, M. Á. *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*. Valladolid: Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1969.
- Ladero Quesada, M. Á. “La caballería y la población de Extremadura según los alardes de 1502”. *Norba, Revista de Historia* 17 (2004): 157-186.
- Mira Caballos, E. “Los moriscos de Hornachos: una revisión histórica a la luz de nueva documentación”. En *XXXVIII Coloquios Históricos de Extremadura*. Trujillo: T. I, ACHDE, 2010. 17-54.
- Miranda, B. y Córdoba, F. de. *Los moriscos de Magacela*. Don Benito: Ayuntamiento de Magacela, 2010.
- Miranda Díaz, B. *La Tierra de Magacela entre la Edad Media y la modernidad (Las Ordenanzas de 1499)*. Don Benito, Ayuntamiento de Magacela, 2003.
- Molénat, J. P. “Hornachos fin XVe – debut XVIe siècles”. En *la España Medieval* 31 (2008): 161-176.
- Pérez Álvarez, M^a Á. & M^a J. Rebollo Ávalos. *Manuscritos árabes de Hornachos. Introducción, estudio y traducción*. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2008.
- . “Lengua y cultura de los moriscos: la comunidad de Hornachos”. *Alborayque. Revista de la Biblioteca de Extremadura* 3 (2009): 127-143.
- Rebollo Bote, J. “Moreries de Extremadura: espacios urbanos de vecindad islámica (mudéjar) a finales del siglo XV”. *Roda da Fortuna, Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval* 4.1-1 (Número Especial) (2015^a): 456-475.
- . “En la frontera: el poblamiento islámico de Extremadura antes y después de la Raya con Portugal”. En *eHumanista. Minorías en la España medieval y moderna: asimilación, y/o exclusión (siglos XV al XVII)*. Rica Amrán, & A. Cortijo eds. Santa Barbara: eHumanista, 2018. 61-75.
- . “Antes de ‘ser moriscos’: datos e hipótesis sobre la etapa mudéjar de Hornachos”. *Actas de las X Jornadas de Historia de Almendralejo y Tierra de Barros*, (en prensa).
- Rodríguez Blanco, D. *La Orden de Santiago en Extremadura en la Baja Edad Media (siglos XIV y XV)*. Badajoz: Editora Regional Extremeña, Colección de Historia, Excma. Diputación Provincial de Badajoz, 1985.
- Testón, I., M.Á. Hernández, & R. Sánchez. “En el punto de mira de la Inquisición: Judaizantes y moriscos en el Tribunal de Llerena (1485-1800)”. *Revista de Estudios Extremeños* 59.2 (2013): 1005-1054.
- Vincent, B. “Comprender el mito hornachero”. *Revista de Estudios Extremeños* 59.2 (2013): 965-976.
- Viñuales Ferreiro, G. “El repartimiento el ‘servicio y medio servicio’ de los mudéjares de Castilla en el último cuarto del siglo XV”. *Al-Qantara* 24.1 (2003): 179-202.

Obligaciones y prácticas ligadas a la muerte entre los musulmanes castellanos del Duero en tiempos del cardenal Cisneros

Olatz Villanueva Zubizarreta¹³⁶
(Universidad de Valladolid)

Francisco Jiménez de Cisneros, Iça de Gebir y un anónimo Ramiro Alcalde fueron tres personajes coetáneos que vivieron en la Castilla del siglo XV. A mediados de la centuria, los tres habían alcanzado la madurez personal y despuntaban ya en su actividad. Cisneros, de vuelta a Castilla en 1466 tras su estancia en Roma, fue ocupando cargos eclesiásticos destacados hasta que la reina Isabel lo nombrara su confesor y el encargado de la evangelización de los granadinos conquistados. Mientras, en Segovia, su alfaquí adquiría una sólida formación en la ley y el derecho islámicos que le convertiría en una figura notable entre sus correligionarios castellanos. Y no muy lejos de allí, en Valladolid, un miembro de una familia alcarrera desarrollaría su actividad artesanal y contribuiría modestamente al desarrollo económico de la villa.

Pues bien, los musulmanes Iça de Gebir (el alfaquí segoviano) y Ramiro Alcalde (el alcarrer vallisoletano) serán los protagonistas de nuestra narración, a través de la cual pretendemos profundizar en el universo funerario de los musulmanes de la región del Duero, cómo afrontaban la muerte y cómo debían ser enterrados.

Las enseñanzas sobre la muerte del alfaquí segoviano Iça de Gebir

Nadie mejor que el “onrrado sabidor, moftí y alfaquí del aljama de moros de la noble y leal ciudad de Segovia Don Iça Jedih” para ilustrarnos sobre la actitud de los musulmanes castellanos ante la muerte. En 1462, este docto mudéjar escribió un compendio o resumen de los principales preceptos que debía observar el buen musulmán para actuar en la vida de acuerdo con la Sunna o Ley islámica, que se conoce como “al-Kitab Sigubyanu” (el Libro Segoviano) o “Breviario Sunní”, según anotó en el colofón de su obra. En él resumió en sesenta capítulos su visión de la doctrina islámica, de su credo en “los trece artículos de la fe” y ciertas consideraciones sobre el derecho (fiqh) según la corriente malikí, una de las escuelas sunníes dominante en la Península Ibérica y el Magreb (Villanueva 2015, 196-198).

El mejor conocedor de la obra de Gebir¹³⁷, el profesor Gerard Wiegers, apenas ha podido desentrañar datos de su biografía. Los únicos testimonios documentados de su actividad profesional abarcan el período de 1454 a 1462. Ninguna indicación permite fijar su nacimiento (tal vez hacia la década de los 20 ó 30), pero mediada la centuria ya ocupaba los cargos de alfaquí y alcalde de la aljama de su ciudad, Segovia (Wiegers 1994, 147). En esos años, ya debía contar con una sólida formación en el terreno del pensamiento y la religión, pues en 1455 entregó a su paisano el teólogo y humanista Juan de Segovia una obra sobre la vida y la genealogía del profeta Mahoma. El mismo le invitó a continuación (1455 y 1456) a viajar a la abadía de Aiton en Saboya, donde éste se había retirado, para traducir al castellano una versión del Corán (no conservada) para su proyecto de difundir un Corán Trilingüe (en latín, árabe y castellano) que sirviera para tender puentes hacia un diálogo pacífico con el Islam (Ibidem, 75). A éstas siguieron más obras, además de su Breviario, que circularon por Castilla durante la segunda mitad del siglo, tanto entre los musulmanes castellanos como entre

¹³⁶ Este trabajo se ha realizado con el apoyo del Proyecto I+D Excelencia "Estudio de los espacios rituales mudéjares en la Castilla medieval: Mezquitas y cementerios islámicos en una sociedad cristiana" (MINECO HAR2017-83004-P).

¹³⁷ En los distintos manuscritos conservados de la obra aparece indistintamente como Yça de Jedih, Isa de Jebir, Hice de Xebir o Yçe de Chebir (Wiegers 1994, 143) y en la documentación cristiana de la época, Iça Gidelli o Cidili, lo que podría hacer pensar que su nisba era Al-Sāḍilī (Wiegers 2010, 130).

destacadas figuras de la sociedad cristiana de la época. Entre ellos, la polémica religiosa que sostuvo y dejó por escrito con el teólogo dominico Juan López de Salamanca (Wiegers 2010, 132).

Recientemente, una mención a un tal “don Isa” en el relato del viaje del castellano Omar Patún, (1491-1495), permite aventurar que Gebir pudo morir durante el regreso de su peregrinación a La Meca, tal vez en la década de los 70 u 80. En un pasaje del texto de Patún, se advertía de los peligros que entrañaba el retorno de aquellas tierras por el norte de África frente a la ruta marítima, recordando lo que había leído en una carta de un alfaquí de Segovia, que contaba que su compañero, un tal Don Isa, había muerto a su vuelta del “hajj”.

Tuvimos que esperar aquí, en El Cairo, estas mismas galeras un año, que en todo este tiempo nunca pasó seguro para nosotros si eran las galeras de la tornada, que solían venir cada un año para irnos con ellas por la (...) y por escarmiento de lo que leí en la carta del alfaquí de Segovia, no osamos adentrarnos en los desiertos que hay entre Alejandría y los arrabales de Berbería, que allí, durante el viaje por el norte de África, murió su compañero Don Isa; y él murió en Túnez y yo visité su sepultura (Casassas et alii 2017, 116).

Pues bien, a través de su “Breviario Sunní”, Gebir quiso mostrar a sus correligionarios castellanos las enseñanzas y prácticas de la religión islámica. Como él mismo dice en su obra¹³⁸, resumió en

trece números de libros de nuestra Ley y Açunna, de los cuales colegi y acopilé sesenta capítulos, en los cuales resumí la fé y obra que hombre ó mujer debe tener o facer, siguiendo aquello que al bienaventurado profeta Muhamad fue revelado: la qual escriptura consideré que hubiese nombre Breviario çunni (Gayangos 1853, 249).

En su capítulo III repasaba los trece artículos en los que el buen musulmán estaba obligado a creer: en la fe en Alá y su profeta Mahoma y en la divina ley del Corán, en la mortalidad, el juicio divino y la vida en el más allá, en la gloria para los bienaventurados y el infierno para los malditos de dios. El muftí segoviano pormenorizó a lo largo de varios epígrafes en qué consistían y cómo debían realizarse unas y otras obligaciones del creyente musulmán, entre ellas, las referidas a la muerte. A éstas dedicó dos capítulos en los que detallaba cómo debía prepararse al difunto para su enterramiento y cómo sepultarlo (capítulo XXII, “del bañar y amortajar y açala y enterramiento de las alchaneras y lo que ha de hacer en ellas”) y los actos a realizar por la memoria del difunto (capítulo XXIII, “de las novenas”). En otros, se ocuparía además de aspectos más materiales, como fijar los términos de los testamentos (capítulo XLIII, “de los testamentos”) y las reglas de las herencias (capítulo XLIV, “de las herencias y tutoría y bienes de los menores”).

Gebir recomendaba iniciar el ritual de despedida bañando al difunto, por aquél o aquéllos que mejor supieran hacerlo, aunque normalmente se indicaba que lo hiciera el marido a la mujer, la mujer al marido o la madre a su hijo o hija. Para ello, se oprimía el vientre “piadosamente por que salga la rudeza que se le removiò con las congoxas de la muerte” y luego se cubría su cuerpo con una sábana a la que se rociaba de agua, “bañándolo como cuando se baña el bibo con su alguaddo, bolbiendolo del un cabo al otro” (Ibidem, 299). El cuerpo debía ser enterrado con sus cabellos y uñas¹³⁹.

¹³⁸ Hemos utilizado en esta ocasión la versión que publicara Pascual de Gayangos en 1853 junto a las Leyes de Moros bajo el título “Tratados de legislación musulmana”, como referimos en la bibliografía.

¹³⁹ En caso de muerte en batalla, se dice que no le amortajaran ni hicieran oración por él, y que lo enterraran con sus vestimentas (Ibidem, 300).

Sea amortajado el difunto en tres lienços ó cinco ó siete, blancos, hechos tiras, ó camisas una sobre otra de grado en grado. No sea amortajado en seda nin en sirgo ni le metan oro ni plata ni otra cosa; póngale olores buenos en los lugares del çuchud [postración], y llebenle á enterrar quando aya pasado la ora de la açala [oración] sobre él, y si oviere mortandad, no guarden á ninguna ora del açala (Ibidem, 300).

El cuerpo sería así conducido al cementerio. Durante el cortejo, los acompañantes debían situarse delante del difunto y no detrás, y debían haberse purificado previamente (“tahor”). En él no podían participar mujeres salvo esposas, madres, hermanas, siervas o tías maternas del difunto. El ritual del traslado indicaba que

Lleben el alchaneza [funeral] lo más que puedan de cara al alquibla en el annax [litera]; y si hay muchas alchanezas o más de una, póngalos el alimen [docto] á par de sí, y los barones delante y las mujeres detrás, y hagan su açala con rogativas y con adua [rezo] de barones; y no bañen, ni hagan çala [oración] sobre quien naçiere muerto, que no lloró ni hizo cosa de bibo, pues ni hereda ni es heredero. La doctrina y actos son los siguientes: ase de poner el alfaquí al hombre á mitad del cuerpo y á la mujer á sus hombros: para el açala [oración] echarán las manos diciendo (una oración). Despues que a dicho tres bezes Allah ua aqbar [Dios es el más grande], que con la primera ataquebira¹⁴⁰ serán quatro, y despues de todas dichas, diga (otra oración) y después dará açalem [saludo] (Ibidem, 300-301).

Por último, en este capítulo XXII “del bañar y amortajar y açala y enterramiento de las alchaneras y lo que ha de hacer en ellas”, se establece cómo debían de ser las características de la sepultura.

Hagan la fuesa [fosa] no honda sino á medio estado de ombre, y entierrenle á la xusrriba [en la parte de arriba, no muy honda] si la tierra lo sufre, y pongan losas ó adobes delante; donde no, haganlo de madera y echen tierra dentro. Y si fuera necesidad, podrán enterrar en una fuesa mas de uno, despues de otro, y pongan tierra entre medio; y asi mesmo en la fuesa que largo tiempo habrá pasado, podrán enterrar otros, si fuera necesidad (Ibidem, 302).

Tras el entierro del difunto comenzaba el duelo de sus allegados. Gebir recomendaba celebrar un novenario (nueve días con sus correspondientes noches) practicando un ayuno en las mezquitas. Toda una serie de prescripciones recogidas en el capítulo XXIII establecían el comportamiento y las acciones a seguir durante esos días.

Por último, la memoria y voluntades del difunto quedaban expresadas en su testamento, el derecho que según Gebir cada uno tenía de hacer “alguasía” o escritura sobre el tercio de sus bienes, y de establecer qué hacer con ellos y con sus hijos menores. En los dos capítulos referidos a estas mandas se establecía quiénes y en qué circunstancias debían legarse los bienes y las curadurías de los menores. También se especifican quiénes actuarían de testamentarios y curadores (en caso de hijos menores de edad) y cuáles eran sus funciones en el reparto de los bienes. A lo largo de los numerosos y variados supuestos establecidos, se observa en general las limitaciones de las féminas en la herencia del difunto; mientras que hasta veinte varones pueden considerarse con derecho a heredar, solo una decena de mujeres,

¹⁴⁰ Seguramente se refiera a la proclamación de la “tasbiha”, una oración que empieza con las palabras: “Alaba el nombre de tu Señor”.

todas ellas ligadas al titular por vía paterna, serían consideradas legítimas herederas. En esos casos, incluso, sus privilegios respecto a los varones, eran igualmente menores.

Quando el hijo quede solo hereda todo el algo, y si quedan con él hijas, el hijo haya dos partes y la hija una parte, de suerte que hereda tanto un hijo como dos hijas, el hijo del hijo es en lugar de hijo. Y quando el difunto dexará una hija sola, aya la mitad del algo. Y si haya dos hijas, ayan dos terçios del algo (...) La una hermana es como hija y hereda la mitad, y dos hermanas sacan dos terçios (Ibidem, 362-363).

Si el difunto dejaba huérfanos menores de edad, y no había establecido sus voluntades, un juez designaba entre sus parientes o allegados la persona encargada de administrar sus vidas y bienes. El abuelo actuaría en ese caso de testamentario o ante su ausencia, otro miembro varón de la familia designado a tal fin se convertiría en su tutor o curador. Él sería el administrador del legado, el encargado de arrendar las propiedades si las hubiere y de gestionar el patrimonio hasta su mayoría de edad, cuando se entregaría al juez un detalle de las cuentas administradas (Ibidem, 364).

Yça de Gebir dejaba así compendiada la Ley y Sunna en su Breviario, un texto para que los musulmanes castellanos pudieran practicar correctamente su fe islámica. Imaginamos que aquellas enseñanzas fueron difundidas y puestas en práctica por los alfaquís locales entre los miembros de sus aljamas. Y, como ahora veremos, algunos testimonios escritos y arqueológicos parecen corroborarlo.

Las últimas voluntades del alcaller Ramiro Alcalde

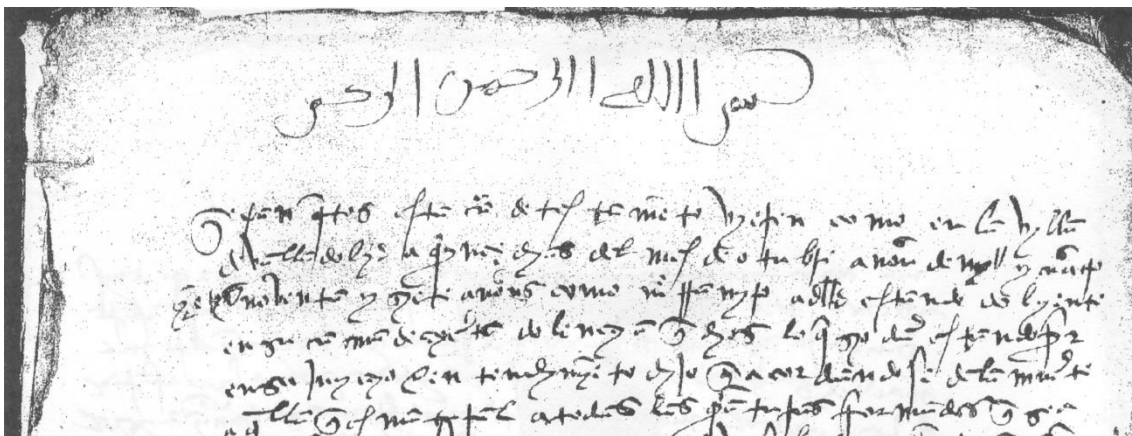
Ramiro Alcalde consagró su vida a la alcallería. Era hijo de Farax Alcalde y doña Çete y seguramente nació en Valladolid antes de mediados del siglo XV en el seno de una familia dedicada, por los datos que tenemos, casi mayoritariamente a este oficio. Sus cuatro hermanos varones (Aly, Farax, Mahomad y Hamed), sus hijos Farax y Ali (bautizados como Diego y Alejo Ramírez tras 1502) y su yerno Gonzalo del Trigo, también fueron como él alcalleres. Todos residieron en la morería, donde asimismo instalaron sus talleres de trabajo. Antes de la década de los 60, Ramiro, su hermano Mahomad (que desde 1502 pasaría a llamarse Bernaldo de León) y su madre doña Çete habían comprado la propiedad conocida como “el corral de los olleros”, lo que delata la vocación profesional de la familia. La repartición de los bienes de sus padres en 1464 detalla los bienes que poseía la familia y que fueron objeto de reparto entre los hermanos (los cuatro varones y la fémina Alhojar): tres inmuebles en la morería, además del “corral de los olleros” (que albergaba un total de catorce casas, algunas de ellas nuevas, y ciertos suelos para construir que se dividieron entonces en tres partes) y una decena de tierras en pagos próximos a la villa (Villanueva 2009, 79-81).

Imaginamos que gran parte de la actividad profesional de Ramiro Alcalde se desarrolló durante la segunda parte de la centuria. E imaginamos también que se centró en la elaboración de utillaje cerámico doméstico, como han documentado las excavaciones arqueológicas realizadas en los últimos años en distintos solares de la antigua morería.

Sin embargo, la única referencia documental a su trabajo es la que realizó precisamente en sus últimos años de vida, los últimos de la centuria, en compañía, entre otros, de su hermano Farax. Ambos participaron junto a otros ocho alcalleres musulmanes de la villa en la fabricación de los caños de barro (“atanores”) que se encargaron para el proyecto de la traída de agua desde el paraje de Las Marinas hasta una fuente a construir en la Plaza del Mercado, encargado al maestro Yuza, vecino de Guadalajara. Los alcalleres locales suministraron cerca de 3.000 piezas entre los años 1494 y junio de 1497 (Agapito y Revilla 1907-1908, 43).

Seguramente, éste fue uno de sus últimos trabajos pues el 15 de octubre de aquel año de 1497, Ramiro Alcalde estaba ya “dolyente en su cama de çierta dolencia que Dios le quiso dar” aunque en plenitud de “su juyçio e entendimiento” y dejaba por escrito sus últimas voluntades. El testamento quedó inserto en un pleito que años más tarde (en 1501) sostuvieron ante la Real Chancillería de Valladolid su hermano Mahomad y su hijo Farax, a razón de los “muchos bienes muebles e rayzes, oro e plata e moneda amonedada e joyas e preseas de por casa que valían todos los dichos bienes que asý dexaron fasta en quantýa de seysçientos mill maravedís poco más o menos” que Ramiro dejó a su muerte a sus hijos Farax, Ali, Çete y Fátima (Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pl. Civiles Zarandona y Walls (O), C. 1168.0001, fol. 1). Las desavenencias entre el tío y sobrino surgieron como consecuencia de la administración por parte del tío de los bienes y la tutela de los tres menores, y que Farax, como primogénito y mayor de edad, reclamaba para sí siguiendo “la ley e açuna de moros”. El montante heredado y en litigio que reclamaba el hijo de Ramiro ascendía, como se ha dicho, a la nada desdeñable cantidad de 600.000 maravedíes (Araus 2017, 214).

El testamento del padre presentado como prueba es un interesante documento en sí mismo, de dos folios de extensión. Fue redactado y escrito en castellano ante un notario público, pero se insertó en la parte superior (donde en otros testamentos suele ir la cruz) la “basmala” (en el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso), la fórmula recitativa con la que se abre el Corán y todas sus suras y, por extensión, la mayoría de los textos árabes, religiosos o no. Se escribió en letra cursiva, con soltura, en tinta y trazo diferentes al resto del documento, por otra mano que la que redactó el escrito y *a posteriori*.



Basmala que encabeza el testamento de Ramiro Alcalde (Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pl. Civiles Zarandona y Walls (O), C. 1168.0001, fol. 47r)

Según apunta Jiménez Gadea, quien analizó inscripción, parece letra de alguien acostumbrado a escribir en árabe, al que no le suponía ninguna dificultad la escritura de derecha a izquierda. Ello, y el hecho de que la fórmula sea tan común y conocida, hace que se tomara ciertas licencias ortográficas, que no parecen indicativas del desconocimiento de la lengua árabe, sino que por el contrario, apunta a una relajación en su escritura, con un cierto desinterés en reflejar correctamente ésta en toda su plenitud ortográfica. El carácter marcadamente islámico de la “basmala” indica el interés por islamizar el contenido del documento, por enmarcar éste en un contexto jurídico islámico o por afirmar la pertenencia al Islam de su titular, no sabemos si por propia voluntad de Ramiro o de su familia (Villanueva y Araus 2014, 530).

El texto redactado nos informa además de las últimas voluntades y la actitud ante la muerte del alcaide. En las primeras líneas ya manifiesta que:

acordándose de la muerte, aquella que es natural a todas las criaturas formadas, que se afirmava y se afirmó que no ay más de un solo Dios cryador que fiso a todas las cosas en que el firmemente crehe e adora, e crehe que Mohamad fue su siervo y su mensajero, e que todo lo que dijo de su parte es verdad, y que es verdad que ay parayso para los buenos y justos y que ay ynfierno para los malos, e que las gentes an de ser resuçitadas para el día del juycio a dar cuenta de sus obras, e que en esta crehença a vevido e vivirá lo que a Dios pluguiere, e que en ella morirá quando aya de morir, e que en aquella crehença será rresuçitado el día del juysio (Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pl. Civiles Zarandona y Walls (O), C. 1168.0001, fol. 47r y v).

En el acto de redacción del testamento estuvo presente su hermano Mahomad, haciéndose constar su voluntad de que se convirtiera a su muerte en tutor de sus hijos, como así reivindicó más tarde ante su sobrino Farax en el pleito que ambos sostuvieron. Como a continuación expresó, en esa fecha sus cuatro hijos eran aún menores de edad, lo que explica las posteriores desavenencias entre el primogénito y su tío.

E rruega ante Mahomadad Alcalde, su hermano questá presente, que sy al dicho Ramiro Alcalde Dios le quisiere levar, que sea tutor de mis fijos e fijas Farax e Aly y Çete y Fátima, mis fijos y fijas, legítimos erederos, herederos en toda mi hacienda según ley y açuna de moros, y añado que sean partidos mis vienes muebles y rrayçes entre mis fijos y fijas según ley de Moros (Ibidem).

A continuación, el texto recoge una serie de indicaciones acerca del reparto de ciertas posesiones de su propiedad y bienes, en algunas de las cuales su hermano Mahomad sigue teniendo protagonismo.

Otrosy mando que en la media de la casa en que vive Ysmael Aly, moro, que mis fijos y fijas no ayan parte en ella ni la hereden cosa alguna, o que la rrenta que rrentara la dicha media casa que sea dado en limosna por mi alma, de lo qual mando al dicho my hermano M^o Mahomad Alcalde que lo rreparta por su mano a las personas que el viere que lo han menester, e que después de sus días del dicho mi hermano que haya de rrepartir (¿?), que no sea ynpotecado ni traspasado a poder del aljama ni de otra persona ninguna. Y sy mis hijos e hijas por ser menores como son non consintieren, mando que sea conplido en el terçio de mis bienes todo aquello que rrentara aquella dicha media casa para syempre jamás.

Otrosy mando que de un terçio que Alí Montero me mandó de su hasyenda hago graçia y donasyón a (A)lí e a Farax, fijos de Avdallá Montero e de Çete, mi sobrina, su muger, y si algunos de los dichos fijos del dicho Avdalla Montero fallerçieren, que quede para el que quedare dellos, y si amos los dichos Alí e Farax falleçieren que quede e sea el dicho terçio para su madre Cyti (sic), mi sobrina.

Otrosy mando que mis rropas de vestir sean rrepartidas por (¿?) mi hermana viere que más les agan menester.

Otrosy mando que dios (sic) mill mrs. que uve prestado a sus alteças, que se trabaje por los cobrar para ayuda de los casamientos de mis fijos e fijas (Ibidem).

La última voluntad manifestada en el testamento indica dónde quería ser enterrado: “mando que si fallerçiere que sea enterrado en el almocabyr viejo questá aserca de la yglesia de San Pedro, y sea enterrado a par de Jence, mi muger, que Dios aya” (Ibidem). El dato resulta muy interesante por lo que aquí tratamos. A la muerte de Ramiro Alcalde, la aljama

vallisoletana disponía de dos cementerios. Uno situado al norte de la villa, éste que él denominaba “almocabyr viejo questá aserca de la yglesia de San Pedro”, y que probablemente se mantuvo en uso desde la instalación de los musulmanes en la villa hasta su bautismo en 1502. Más tarde, como consecuencia de la instalación de los musulmanes en la morería en 1412, y acaso para que el cortejo fúnebre no tuviese que atravesar toda la villa hasta este cementerio septentrional, la comunidad compró en la década de los 60 una tierra al sur, junto al camino que conducía a Simancas, al otro lado del ramal meridional del Esgueva y próximo visualmente de la morería (Villanueva 2016, 104-106). Así, en las últimas décadas del siglo XV, la aljama mora de Valladolid (que congregaría entonces a más de medio millar de integrantes) disponía de dos cementerios, y Ramiro Alcalde eligió el primero, “el viejo” situado junto a la iglesia de San Pedro al que llamaba “almocabyr” (lugar de tumbas), para ser enterrado y hacerlo junto a la sepultura de su mujer Jence, ya fallecida con anterioridad, aunque en una fecha que desconocemos.

Estas últimas voluntades del alcaller fueron puestas por escrito, según consta al final del testamento, por su sobrino Mahomad (también alcaller, que luego se haría llamar Cristóbal de León), hijo de su hermano de mismo nombre. Ambos además firmaron como testigos del acto, en el que también lo hicieron tres alcalleres más, compañeros de oficio: Çoulima Mejorado, Brayme Castañón y Brayme Osemy. Curiosamente, Mejorado¹⁴¹ y Osemy fueron dos de los diez alcalleres que participaron con él en los años precedentes (1494-1497) en la fabricación de los atanores para la traída de aguas a la villa (Agapito y Revilla 1907-1908, 43). Es probable así que el doliente Ramiro Alcalde quisiera rodearse de familiares y compañeros de vida y profesión para acompañarle en aquellos últimos días de su existencia.

Los cementerios castellanos a la luz de la arqueología

El testimonio de Ramiro Alcalde documenta y fecha el uso del “almocabyr viejo questá aserca de la yglesia de San Pedro” y la arqueología ha arrojado información sobre las características del mismo. Pero no solo de éste. En las últimas décadas la información obtenida mediante el registro arqueológico de los cementerios mudéjares castellanos del valle del Duero está siendo muy nutrida y reveladora.

A lo largo de la década de los 90 del siglo pasado y los primeros años del presente, diversas excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Valladolid, Cuéllar y Ávila documentaron restos de los cementerios musulmanes de esas villas. El de Valladolid (precisamente el “almocabyr” septentrional próximo a la iglesia de San Pedro) fue el primero en excavar parcialmente. Las obras de restauración del antiguo edificio de la de la Beneficencia para ser destinado a un uso administrativo por parte de la Universidad de Valladolid (Casa del Estudiante) generaron una serie de actuaciones de documentación arqueológica de su subsuelo que depararon el hallazgo de algo más de medio centenar de tumbas islámicas en la parte que hoy es el jardín trasero de la misma. Los sondeos practicados a lo largo de dos campañas de excavación (febrero/abril y noviembre/diciembre de 1990, respectivamente) abarcaron una superficie total de 107 m² de excavación (Palomino y Hoyas 1990; Herrán et alii 1990; Marcos et alii 1991).

Años más tarde, nuevamente obras urbanísticas desarrolladas en la villa segoviana de Cuéllar, documentaron restos de la necrópolis de la aljama musulmana local, concretamente en las inmediaciones de las calles Barrio Nuevo y Santa Clara. Años antes (1989), la intervención en el solar había deparado el hallazgo de una veintena de sepulturas, pero no fue hasta 1994 cuando una excavación arqueológica sistemática en los 400 m² restantes pudo

¹⁴¹ Por otro lado, parece que Çulema Mejorado no solo tuvo una relación profesional con los Alcalde por su actividad alcarrera, sino que también pudo compadecer en el acto por ostentar cierto cargo en la organización de la aljama. Tal vez ya entonces (como se constata en 1499) podría ser uno de los veedores encargados de la hacienda de la comunidad, como también lo era entonces Mahomad Alcalde (Villanueva 2017, 68).

documentar una superficie ocupada por casi un centenar de tumbas de ritual islámico (Vega 1989 y 1994; Herrerín 2004). Más tarde, en 2007, otra intervención en el contiguo número 32 de la misma calle Barrio Nuevo volvió a registrar ocho enterramientos más pertenecientes al mismo cementerio (Fraile 2007).

Pero sin duda, el hallazgo arqueológico más sobresaliente de los constatados hasta la fecha es el de la necrópolis abulense cercana a la iglesia de San Nicolás, localizada en un extenso paraje con vocación funeraria situado al mediodía de la villa, a orillas del río Adaja. La aljama musulmana de la ciudad de Ávila (la más populosa del valle del Duero con casi un millar de integrantes a fines de la Edad Media) disponía de tres cementerios en uso en esas fechas, de los que conocemos además, merced a la documentación escrita conservada, la relación de tamaño entre ellos: el “onsario de San Nicolás” era el más ocupado, seguido del “onsario que está cabe Solana” y del menor, el “onsario de Santespritos” situado junto al monasterio del Sancti Spiritus (Ortego 2011: 298-299). Precisamente, tres campañas de excavaciones arqueológicas practicadas entre los años 1999 y 2003 pusieron al descubierto más de 3.000 tumbas del cementerio de San Nicolás, que se extendían a lo largo de una superficie de entre 2 y 3 Ha. (Alonso y Centeno 2006; Moreda y Serrano, 2008).

Por lo observado arqueológicamente en los tres cementerios de Valladolid, Cuéllar y Ávila, todos comparten unas características comunes en cuanto a la disposición de las tumbas y su tipología. Los cuerpos eran depositados en la tumba de lado, tendidos sobre el costado derecho, ligeramente flexionados y con los brazos recogidos sobre la región púbrica, con los pies a oriente y la cabeza a poniente, dirigiendo el rostro hacia el sureste, hacia su ciudad santa de La Meca. Para ello, en ocasiones se introducían junto a la cabeza del difunto una piedra para que el rostro quedara perfectamente orientado hacia el sureste, e incluso otras a los pies para estabilizar el cuerpo en la posición decúbito lateral derecho (Alonso y Centeno 2006: 80).

Los enterramientos se disponían con cierta ordenación, como si estuviesen organizados a lo largo de calles separadas por estrechos pasillos de tránsito, aunque sin un orden perfectamente planificado, muy próximos unos de otros, tanto longitudinal como lateralmente, y orientados en sentido este-oeste o noreste-sudoeste. Resulta muy arriesgado concluir a partir de la evidencia arqueológica que existieran agrupaciones familiares por sectores o calles, como expresara Ramiro Alcalde en su testamento (recordemos su voluntad de ser enterrado junto a la sepultura de su mujer Jence); solo los estudios antropológicos de ADN podrían arrojar luz sobre el tema. Ni tampoco tenemos datos rotundos para sospechar que existieran espacios reservados a varones, a mujeres o a menores. Por lo general, se observa una coexistencia de los tres tipos de enterramientos en los mismos corredores; solo en el caso de Cuéllar apareció una concentración excepcional de tumbas infantiles en la parte más meridional de la parte excavada del cementerio (Herrerín 2004: 14).

Probablemente, las tumbas fueron progresivamente ocupando las áreas cementeriales de forma horizontal, según un esquema, decíamos, presumiblemente planificado. Los enterramientos individuales fueron extendiéndose a medida que su uso lo demandaba y solo excepcionalmente, algunas fosas fueron ocupadas por más de un cadáver y muy puntualmente, el espacio fue aprovechado de forma vertical con tumbas superpuestas (Alonso y Centeno, 2006: 85; Herrán et alii 1990: 64-65). Tal vez, los enterramientos múltiples pudieron responder a casos en los que más de un individuo (acaso de una misma familia) fallecieron simultáneamente o, en el de las superposiciones, a unas limitaciones de espacio en un momento dado del uso de estos cementerios.

En general, los cuerpos se depositaban en estrechas fosas rectangulares con sus ángulos redondeados, de apenas 40 cm. de anchura y de una longitud variable en función de si pertenecían a adultos o a infantes, y normalmente a no más de un metro de profundidad. La mayoría presentaban una tipología de fosas simples, aunque en algunos casos también se documentaron otros tipos de carácter más excepcional. Por ejemplo, en Ávila se registraron media docena de tumbas en fosa recubiertas de una especie de encofrado de madera alrededor de las paredes (no en el fondo), que apenas superaba el marcado por el cadáver y sobre el que se disponían una serie de tablillas a modo de tapa (Alonso y Centeno 2006: 34-35); igualmente, en varios de los enterramientos de Valladolid se constataba claramente la cubrición de los mismos a base de hasta siete tablones de madera, a los que se habían añadido refuerzos perpendiculares en las partes distal y central (Herrán et alii 1990: 29). En otros casos, tanto en Ávila como en Valladolid, algunas fosas se reforzaban lateralmente con muretes de piedra, adobe (de hasta cuatro hiladas superpuestas en algunos) o arcilla (Ibidem: 81; Herrán et alii 1990: 62-63).

Estelas islámicas en el Museo de Ávila

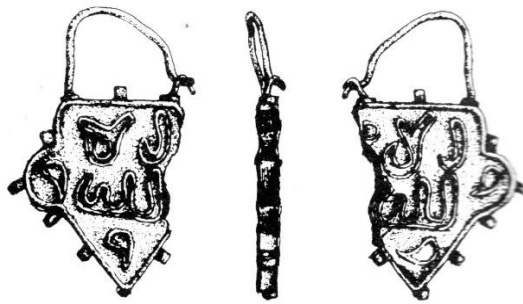


Las tumbas quedaban finalmente colmatadas con tierra, la misma extraída de la excavación de las fosas. Y tal vez algunas, si atendemos a ciertas evidencias, se cubrían posteriormente con piedras, lajas o madera. No sabemos si todas o las más privilegiadas se señalizaban. La colección de estelas recuperada únicamente en la ciudad de Ávila nos informa de ello. Podían tratarse de una simple estela o cipo hincado verticalmente, o una pieza horizontal, longitudinal al enterramiento, rematada en uno o sendos fustes verticales. Todas se tallaron en granito y medían entre 1,60 y 1,70 m. las piezas horizontales y de 1 m. de altura, de media, las verticales. Muchas de ellas (en torno a dos tercios de la muestra total conocida de unas trescientas) se decoraban con arquerías ciegas, motivos en zig-zags, escamas y triángulos, que ornamentaban por igual estelas horizontales y verticales (tanto cilíndricas como prismáticas), como con bolas, molduras, sogas y rosetas, que sólo se han documentado sobre piezas prismáticas. Excepcionalmente, algunas incluyeron un epitafio en escritura y lengua árabes, con pasajes del Corán alusivos a la muerte o con menciones a la identidad y circunstancias de la muerte del difunto (Jiménez Gadea 2002 y 2009).

Por lo observado, las prácticas funerarias documentadas arqueológicamente en los tres cementerios castellanos seguían las recomendaciones anotadas por el alfaquí segoviano Iça de

Gebir en su Breviario. La profundidad a la que se excavaron las fosas no superaba por lo general como se decía el “medio estado de ombre”, esto es, el metro. Se contemplaba sellar las tumbas con “losas ó adobes delante” o, en su lugar, con madera y tierra dentro, como asimismo se registró en algunos casos. Y también cuando, decía él, “la fuesa que largo tiempo habrá pasado, podrán enterrar otros, si fuera necesidad”, podría explicar las tumbas duales y las superpuestas.

Como igualmente recomendaba Gebir, los cuerpos se enterraron generalmente sin ajuar envueltos en un sudario blanco, del que no se han conservado restos en ningún caso y, como él también decía, “sin oro ni plata ni otra cosa”. Tal vez por ello¹⁴², los elementos de adorno aparecidos junto a los difuntos son excepcionales. En Ávila, dos de los enterrados (o enterradas) lo hicieron, uno, con un pendiente de azabache de forma trapezoidal sujeto con un arete de bronce o, el otro, con siete pulseras de bronce en su brazo izquierdo (Alonso y Centeno 2006: 65). En Valladolid, otros dos individuos se enterraron con un alfiler de bronce, una chapa de hierro de forma cruciforme y sendas monedas, ambas acuñadas en tiempos de Alfonso X (Herrán et alii 1990: 51-52). Y en Cuéllar, varios difuntos portaron un anillo y hasta cinco pendientes (Herrerin 2004: 15), entre los que destaca por su belleza y singularidad uno de oro de sección triangular de apenas 2 cm. de longitud que llevaba grabada mediante hilos de filigrana en lengua y escritura árabes la parte final de la “shahāda” (Villanueva 2015:198; Jiménez Gadea 2016:69).



‘Pendiente de oro con la parte final de la “shahāda” (Cuéllar, Segovia)

Conclusiones

Nos hemos propuesto en este trabajo aproximarnos al universo funerario de los musulmanes de la región del Duero (sus obligaciones y prácticas), a través de distintos testimonios como han sido las enseñanzas del alfaquí segoviano Iça de Gebir, puestas por escrito en su “Breviario Sunní” (1462), las voluntades de un musulmán castellano atendiendo su fe islámica, registradas en su testamento (1497), y las evidencias arqueológicas de algunos de los cementerios excavados en la región.

Las indicaciones sobre el ritual funerario islámico están prácticamente ausentes en el Corán, el Libro que recoge la palabra de Dios. Solo la alusión a “de la tierra os creamos, a ella os retornaremos y de ella os haremos surgir otra vez” (20, 55) podría ser la mención más directa en el Corán al enterramiento de los musulmanes. Son por lo tanto las enseñanzas de su Profeta (hadices), recogidas en la Sunna (la tradición) las que muestran las prácticas a seguir. Y seguramente, fue ahí donde Iça de Gebir encontró la base doctrinal que trasladar a sus

¹⁴² O siguiendo una enseñanza del Corán (2, 266): “Los hombres no pueden en absoluto sacar provecho en la otra vida de lo que adquieren. Dios no guía a la gente infiel”.

correligionarios castellanos sus “trece artículos de la fe” y las demás consideraciones sobre el derecho islámico que plasmó en su Breviario.

En las referidas a la muerte, los mudéjares del Duero siguieron los preceptos de su fe. El doliente Ramiro Alcalde manifestaba en el lecho de muerte “que en esta crehença a vevido e vivirá lo que a Dios pluguiere, e que en ella morirá quando aya de morir, e que en aquella crehença será rresuçitado el día del juysio”. Y Gebir detallaba a lo largo de cuatro capítulos cuáles eran las obligaciones del buen musulmán ante la muerte y sus prácticas, cómo debía de realizarse el ritual funerario y cómo debía trasmitirse el legado del difunto conforme a la Ley y Sunna. Y en este sentido, la arqueología muestra que efectivamente los mudéjares castellanos se enterraron conforme dicta su religión e indicaba Gebir, siguiendo, como hemos visto, la observancia en el tipo de las sepulturas, en la disposición del cadáver y en la ausencia de lo material en ellos.

Todas las tumbas documentadas en los cementerios castellanos (o “almocvabyr”, como llamaba Alcalde al de Valladolid donde quería enterrarse) responden a una misma tipología, de las varias que se documentan en el mundo islámico: fosas simples con una única cavidad no muy profunda, que en algunas ocasiones se reforzaban lateralmente con muretes de piedra o barro (Chávet el alii 2006: 152). Y, como decía Gebyr en su Breviario, eran esos cementerios y esas tumbas donde los creyentes esperarían “la resurreçion que Allah hordenó” y el día del juicio, en el que “los buenos berán la cara de Allah aquel dia” (Gayangos 1853: 256-257).

Obras citadas

- Agapito y Revilla, Juan. “El abastecimiento de aguas de Valladolid”. *Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones* 49 y 50 (1907-1908): 42-46.
- Alonso Gregorio, Óscar y Centeno Cea, Inés. *La Maqbara de San Nicolas. Trabajos de excavación arqueológica en la Parcela A del Plan Parcial San Nicolás 2 (Ávila)*. Ávila: Informe Técnico inédito. 2006.
- Araus Ballesteros, Luis. “En tiempo que todos ellos heran moros. Pervivencias islámicas en una familia morisca de Castilla la Vieja”. En *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2017. 405-425.
- Casassas Canals, Xavier; Villanueva Zubizarreta, Olatz; Tapia Sánchez, Serafín de; Jiménez Gadea, Javier y Echevarría Arsuaga, Ana. *De Ávila a La Meca. El relato del viaje de Omar Patún 1491-1495*. Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid. 2017.
- Chávet Lozoya, María; Sánchez Gallego, Rubén y Padial Pérez, Jorge. “Ensayo de rituales de enterramiento islámicos en al-Andalus”. *AnMurcia* 22 (2006): 149-161.
- Fraile Vicente, Alberto. Excavación arqueológica en la Calle Barrio Nuevo 32 (Cuéllar, Segovia). Informe técnico de los trabajos de excavación arqueológica (junio-agosto 2007). Segovia: Informe Técnico inédito. 2007.
- Gayangos, Pascual de. *Tratados de legislación musulmana*. Madrid: Memorial Histórico Español, Colección de documentos, opúsculos y antigüedades, Tomo V, 1853.
- Herrán Martínez, José Ignacio; Santamaría González, José Enrique; Escribano Velasco, Consuelo y Balado Pachón, Arturo. *Informe de la excavación arqueológica de urgencia desarrollada en el solar de la Casa de la Beneficencia (Valladolid)*. Valladolid: Informe Técnico inédito. 1990.
- Herrerín López, Jesús. *La maqbara de Santa Clara. Estudio de una necrópolis musulmana en Cuéllar*. Segovia: Obra Social y Cultural de caja Segovia. 2004.
- Jiménez Gadea, Javier. “Acerca de cuatro inscripciones árabes abulenses”. *Cuadernos abulenses* 31 (2002): 25-71.
- “Estelas funerarias islámicas de Ávila: clasificación e inscripciones”. *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie I, Nueva época 2 (2009): 205-252.
- “Espacios y manifestaciones materiales de los musulmanes castellanos: presencias y ausencias de una minoría medieval”. *Edad Media, Revista de Historia* 17 (2016): 67-95.
- Marcos Villán, Miguel Ángel; Palomino Lázaro, Ángel Luis y Hoyas Díez, José Luis. “Excavaciones arqueológicas en la Casa de la Beneficencia de Valladolid (calle Chancillería, n.º 12, 13 y 14)”. En *Arqueología Urbana en Valladolid*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social, 1991. 215-229.
- Moreda Blanco, Javier y Serrano Noriega, Rosa. “Excavación arqueológica de rito islámico de San Nicolás. Ávila (mayo-junio de 2002)”. *Oppidum* 4 (2008): 185-212.
- Ortego Rico, Pablo. “Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros”. *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie III, Hª Medieval 24 (2011): 279-318.
- Palomino Lázaro, Ángel Luis y Hoyas Díez, José Luis. *Informe preliminar sobre la excavación arqueológica desarrollada en el solar de la Casa de la Beneficencia. Calle de la Chancillería, Núms. 12, 13 y 14 (Valladolid)*. Valladolid: Informe Técnico inédito. 1990.
- Vega Melero, Domiciano. *La Maqbara de Santa Clara. Primera Campaña de Excavaciones*. Segovia: Informe Técnico inédito. 1989.

- *La Maqbara de Santa Clara. Segunda Campaña de Excavaciones*. Segovia: Informe Técnico inédito. 1994.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz. “La alcallería mudéjar en Valladolid con nombres propios. La familia Alcalde”. En Val Valdivieso, María Isabel del & Martínez Sopena, Pascual dirs. *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al Profesor Julio Valdeón*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009. 69-86.
- “Los mudéjares del norte de Castilla en vísperas del bautismo: expresiones religiosas de un Islam que no fue al-Ándalus”. *eHumanista/Conversos* 3 (2015): 195-209.
- “Conflictos y arbitrajes en la morería de Valladolid. Entre litigios de la aljama y desavenencias particulares”. En *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII) - Minorities in Medieval and Early Modern Spain (15th-17th c.)*. Santa Barbara: Publications eHumanista, 2016. 103-115.
- “Espacios artesanales en la morería de Valladolid. Litigios por el trabajo y la venta de los productos de las alcallerías”. En *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII) - Minorities in Medieval and Early Modern Spain (15th-17th c.)*. Santa Barbara: Publications eHumanista, 2017. 64-73.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz & Araus Ballesteros, Luis. “La identidad musulmana de los mudéjares de la Cuenca del Duero a finales de la Edad Media. Aportaciones desde la aljama de Burgos”. *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie III, Hª Medieval 27 (2014): 525-546.
- Wiegers, Gerard. *Islamic Literature in Spanish and aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*. Leiden, New York and Köll: E.J.Brill, 1994.
- “Breviario Çunní, de Iça de Gebir”. *Memoria de los Moriscos, Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010. 130-133.

Cisneros y la cuestión del bautismo de los musulmanes (a través de la Crónica de Alonso de Santa Cruz)¹⁴³

M^a Isabel del Val Valdivieso
(Universidad de Valladolid)

Como es bien conocido, la coexistencia de cristianos, judíos y musulmanes se fue quebrando en los reinos ibéricos a lo largo de la última centuria medieval. Tras los pogroms de finales del siglo XIV, la decisión tomada durante la minoría de Juan II en Castilla marca un punto de no retorno. Me refiero a la pragmática de 1412 de Catalina de Lancaster, una decisión de gran interés, porque pone de manifiesto la progresiva intolerancia para con los fieles de las dos religiones minoritarias. Es cierto que esa orden no se cumple en muchos lugares, y que habrá que esperar hasta 1480 para que el apartamiento en barrios cerrados y separados se generalice. Pero es un síntoma preocupante de quiebra de la coexistencia.

Precisamente, esa es una de las razones que explican que la medida de apartamiento no se aplique solo a judíos, a los que se ve como una amenaza para que los conversos mantengan la pureza y fidelidad a la nueva fe. También se aplica a los musulmanes, a pesar de que la realidad de este grupo es diferente, dado que debía de ser escaso el número de conversos, y porque su posición social no lleva a que sean vistos en ningún caso como amenaza al orden establecido y al equilibrio en el reparto de poder en el reino, como parece suceder con los judíos.

Otra razón que explica que esa decisión de 1412 vaya dirigida a musulmanes y judíos es el empuje que ha alcanzado el deseo de conseguir la unidad de fe en el reino como meta política. Esta idea se afianza en la segunda mitad del siglo cuando, después del avance turco en el Mediterráneo, la amenaza musulmana es sentida por toda la cristiandad, o al menos empieza a ser utilizada en su favor por los diferentes monarcas, en particular por quienes luchan por imponer su poder en el área mediterránea.

En ese complejo contexto, que provoca tensiones políticas de diverso tipo, el papa Eugenio IV promulga una bula (*Super Gregem Dominicum*) que regula la convivencia de judíos y musulmanes con los cristianos, restringiéndola severamente. Seguramente como respuesta a esa acción pontificia, e inspirado por Alvaro de Luna, Juan II de Castilla firma en 1443 la pragmática de Arévalo, tomando a los miembros de esas dos religiones bajo el amparo de la corona. Pero esa decisión regia no soluciona los problemas (Castaño, 181).

El reinado de Enrique IV es una etapa relativamente tranquila en este aspecto. Los serios problemas políticos por los que atraviesa el reino hacen que uno y otro bando en conflicto tengan la atención puesta en otros asuntos. Sin embargo, hay un dato revelador, la propaganda contra el rey alude a su inclinación hacia lo musulmán, hasta el punto de llegar a acusarle de no querer hacer la guerra contra Granada. La difamación no se compadece con la realidad, pues el monarca inició su reinado organizando, precisamente, una campaña contra el reino nazarí y esa empresa se extendió hasta 1458, pero la falsa acusación es sintomática de un ambiente en el que ahora también son objeto de atención los mudéjares (Martín, 101-110).

El reinado de los Reyes Católicos marca el punto culminante de esa evolución bajomedieval, y también de las ideas políticas que han ido cristalizando a lo largo del bajomedievo, circunstancia que hay que tener en cuenta para analizar la cuestión propuesta (Galán 2002, 617-619). La idea política de Isabel implica un reino unido en una sola fe, el

¹⁴³ El presente trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación I+D de Excelencia "Estudio de los espacios rituales mudéjares en la Castilla medieval: Mezquitas y cementerios islámicos en una sociedad cristiana" del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (HAR2017- 83004-P).

cristianismo. Una vez superada la primera fase del reinado, marcada por la guerra de sucesión, el otro objetivo predominante en el ideario isabelino es mantener el reino controlado bajo el poder regio, y en paz. Tenemos ahí dos ideas relevantes para el tema que ahora nos ocupa, gobernar sobre un reino en el que dominara la paz y la recta justicia y en el que hubiera una sola comunidad religiosa. Expulsados los judíos en 1492, quedó una única minoría por razón de fe, la musulmana.

En términos generales la convivencia con los mudéjares en Castilla no había causado problemas de especial relevancia (Montes, 389-417). Sin embargo, en la última etapa de la Edad Media, la religión profesada se había convertido en una cuestión política, de ahí la insistencia en la conversión, vía a través de la cual se alcanzaría la deseada unidad en la fe. Por otro lado, al final del siglo XV la mayoría cristiana veía ya con creciente desconfianza tanto a los mudéjares como a los moriscos. Ese sentimiento se exagera en Granada, donde se encuentran evidentes testimonios al respecto, de los musulmanes, que consideran traidores a quienes colaboran los cristianos, y sobre todo de los católicos respecto a los fieles de la religión islámica o a los moriscos; en este caso, encontramos ejemplos de castellanos como Hernando de Zafra (Ladero 1969, 62-63; 1988, 281-285), y también de foráneos, como Lalaing quien, en el relato de su viaje de 1501, dice que los mudéjares se hicieron cristianos “por temer el perder de sus bienes” y se hace eco de falsas atrocidades similares a las que en alguna ocasión se atribuyeron también a los judíos (García Mercadal, 444).

Ese es el contexto general. Centrándonos en Granada, cuando en enero de 1492 Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón suman este reino a la corona castellana, más allá de otras consideraciones, se incrementa de forma notable el número de mudéjares de Castilla. Se trata además de una población “recién llegada”, es decir que, a diferencia de los musulmanes de otras zonas, desconoce la forma de ser y estar propia del reino al que acaban de ser incorporados por la vía de la conquista. Eso explica que el problema que plantearon fuera también diferente al de los mudéjares que eran castellanos desde siglos atrás.

Además de un grupo de religión diferente, los granadinos son una población incorporada a Castilla como consecuencia de una derrota militar. Para el tema que ahora nos ocupa hay que resaltar que en las capitulaciones que se firmaron entonces se establecía que su religión sería repetada, pero eso no es más que letra escrita, que responde a la doctrina general referente a que no deben forzarse las conversiones. En realidad los nuevos gobernantes de Granada buscan desde el primer momento la conversión de su población al cristianismo, y para alcanzar ese objetivo emplearán medios diversos que culminarán en el decreto de febrero de 1502 que afectaba al resto de los mudéjares del reino. Sin duda esto responde a razones de carácter religioso, pero lo que tiene mayor peso en esa determinación es lo político. Por una parte, lograr la mencionada unidad en la fe para alcanzar un reino bien organizado y gobernado, pero también controlar a una población de la que se desconfía, pues se desconoce su cultura y su lengua y se la percibe como susceptible de rebelarse contra sus nuevos gobernantes.

Por tanto la conversión era una necesidad de primera magnitud desde la perspectiva política castellana. De ahí que, al no alcanzarse esa meta, ante la actitud levantisca de los granadinos y cierto temor a que su ejemplo se extendiera, pero también a que los conversos tuvieran tratos con la población islámica de otras zonas del reino, los reyes acabarán imponiendo a los mudéjares castellanos, en 1502, la opción de elegir entre la conversión o la expulsión. Como es bien conocido la orden real del mes de febrero de ese año les obliga a salir del reino por los puertos de Vizcaya y les prohíbe desplazarse a cualquiera de sus otros reinos o a Navarra, dándoles de plazo hasta finales del mes de abril; en septiembre la reina firma otra pragmática prohibiendo a los conversos salir del reino y vender sus bienes en un plazo de dos años (publica ambos documentos Ladero 1989, 127-132).

Junto a lo político hay que atender a lo religioso. En este campo conviene indicar que la doctrina cristiana establece que, cuando un adulto manifiesta voluntad de ser bautizado, el clérigo de la parroquia debe, primero cerciorarse de la sinceridad de esa voluntad, y después formarle en la nueva religión que va a adoptar. A este respecto los sínodos castellanos de la Baja Edad Media establecen cómo debe cumplirse con estos requisitos, pero quizá lo más significativo es que se observa una progresiva relajación en cuanto a las cautelas mínimas necesarias para administrar el bautismo a un neófito adulto (Del Val 2016).

Todavía en el siglo XVI se sigue insistiendo en la necesidad de que los adultos que reciben el bautismo han de estar bien instruidos. Se trata de un ordenamiento antiguo que se repite de sínodo en sínodo, en el que llama la atención el acento que se pone en que los clérigos no han de bautizar a ningún adulto sin que sea suficientemente “instruido en nuestra sancta fe catholica”, sin que conste que viene con buena intención, y “sin que lo pida y demande expresamente e con insistencia”, como se dice todavía en el sínodo de Coria Cáceres de 1537 (Del Val 2016, 17).

La instrucción debía durar ocho meses. Aunque no se indica la intensidad a lo largo de ese tiempo, parece un periodo suficiente para que el neófito conozca al menos los grandes rasgos de la que va a ser su nueva religión. Sin embargo en los años finales del siglo XV esa práctica se ha relajado sensiblemente, quedando reducida en la práctica a la enseñanza del Credo, a pesar de que la preocupación por la formación de los fieles es general en la cristiandad castellana de la Baja Edad Media. A lo largo el siglo XIV aparecen manuales orientados a ese fin, que hacen hincapié en el conocimiento de los mandamientos, sacramentos, vicios y virtudes y, por supuesto, los artículos de fe. En el siglo XV los libros de confesión también se ocupan de este asunto, sobre el que vuelven los sínodos, como puede constatarse en el de Alcalá de 1480, en el que se trata sobre la formación de los niños. En esta línea hay que recordar que Cisneros fue autor de un breve catecismo que se incluyó en las actas del Sínodo de Talavera de 1498, y que Hernando de Talavera redactó diversos tratados formativos (Etxeverría, 65-67 y 87; Sánchez Herrero 1976 y 1986).

Pero más allá de la mayor o menor insistencia en la necesidad de la formación, hay que llamar la atención sobre dos elementos que destacan al respecto en el ámbito que ahora nos ocupa, el de las nuevas conversiones: que el bautismo tiene que ser voluntario y que el neófito tiene que ser previamente instruido en el cristianismo. No obstante, en el caso de los mudéjares, parece que acabaron predominando otros métodos, y otros intereses. Desde el punto religioso, quizá la urgencia de salvar nuevas almas; desde el lado político, la necesidad de acabar con los mudéjares granadinos y por extensión, y para evitar otros problemas, con todos los del reino. Eso es lo que condujo al decreto de 1502 que, como ya he indicado, si bien establecía la posibilidad de elección entre el bautismo o el exilio, en la práctica obligaba a bautizarse a todos los musulmanes del reino que pasaron así a integrar el grupo de los moriscos. De esta forma, la actitud de los poderes políticos y religiosos se deslizó desde la exigencia de una voluntad expresa y un periodo de formación que debía manifestar y seguir quien se iba a bautizar, a una conversión forzosa. Ese proceso se aceleró en Granada en el tránsito del siglo XV al XVI, y en ese proceso el cardenal Cisneros tuvo un destacado papel.

1. La conversión de los moros granadinos

Tras la entrada en Granada de los reyes en enero de 1492, la tarea de convertir a la nueva población es confiada al confesor de la reina fray Hernando de Talavera. Conforme a su modo de pensar, que en buena parte coincide con la letra de la doctrina eclesiástica, opta por buscar la convicción y formación de los conversos, a la vez que intenta acercarse a la comunidad mudéjar con el afán evidente de conocerla para mejor actuar en pro de alcanzar su objetivo: que admitan el bautismo. No me voy a detener en la labor de Talavera, pero sí creo que es preciso hacer hincapié en el interés de las autoridades políticas y religiosas en lograr

esa conversión, y los esfuerzos que se hacen para alcanzarla, a pesar de lo establecido en las capitulaciones (Ladero 2002, 483-487). Es un tema ya estudiado, en el que destaca, por ejemplo, la utilización de la imaginería (Pereda) y lo popular, hábilmente manejado por Talavera, que fomentó la creación de cofradías y hermandades, las fiestas, en particular la de la toma de Granada, y la utilización de algunos gestos procedentes del ritual mozárabe así como el canto y la música, además de distribuir estampas (Martínez Pelaez, 111-113; López Guadalupe 2018, 886). También se ocupó de la creación de una red parroquial, actividad que se incentivó con la llegada de Cisneros y tras el inicio de las conversiones forzosas (López Guadalupe 2016, 13-14 y 17). En este último punto podría plantearse, como se ha hecho para el resto de los territorios castellanos (De Tapia, 144-145), que habría que hablar más de “bautizos” que de “conversiones”, puesto que la “conversión” implica realmente una aceptación voluntaria de la nueva fe y una adaptación o asimilación a lo que eso suponía en la vida práctica, circunstancia que, evidentemente, no se dio en Granada, al menos a partir de noviembre de 1499.

Si de la cuestión religiosa y de fe pasamos al ámbito de lo político y material, para abordar el tema que nos ocupa hay que tomar en consideración las medidas adoptadas para premiar a los recién convertidos o incentivar la conversión. En este sentido hay que destacar que, contraviniendo lo pactado en la rendición de Granada, en octubre de 1499 los reyes permitieron que los conversos pudieran heredar los bienes de sus parientes musulmanes y ordenaron que se liberara a los convertidos al cristianismo después de 1492 (Ladero 1969, doc. 83, 226-228). Es decir, entre las medidas incentivadoras del bautismo está la cuestión de los esclavos, que se convierte en instrumento de la política proselitista en cuanto que podrían ser liberados si abrazaban la fe cristiana, como se constata en ese documento de octubre de 1499 y en el que los reyes habían dirigido a sus contadores mayores en agosto de ese año, para que librasen las cantidades precisas para liberar a los moros cautivos convertidos en Granada (Ladero 1989, doc. 77, 218). Por otro lado, como es bien sabido, a algunos de los moriscos, en el momento de la conversión o inmediatamente después, por decisión o inspiración de la reina se les hace merced de algunos cargos o se les entrega cantidades en metálico, situados en las rentas, ropas o telas como medio para favorecer su paso al cristianismo; con ello se buscaba además garantizar la fidelidad y apoyo de las élites moriscas y proporcionar ejemplos a seguir para el resto de la comunidad mudéjar. Pero no es solo la corona la que actúa de esa forma, también lo hacen los concejos que realizan donaciones de este tipo con el mismo fin (Ortego, 283-286; Del Val 2017, 89-91).

Es decir, esas mercedes, en particular las de ropa, tienen varias explicaciones, a las que ya he aludido en otra ocasión. Por un lado la parte que podemos entender “caritativa”, de ayuda a los necesitados. También deben responder a la voluntad de facilitar el cambio de la forma tradicional de vestir de los recién convertidos mediante una ayuda económica que favorecería, al margen de la situación de cada uno, el desembolso imprescindible para materializar ese cambio de vestuario, que siempre sería elevado. Sin olvidar el ya señalado efecto de reclamo, pues es una forma de dar publicidad a la conversión de las personas así beneficiadas, en el sentido de manifestar las ventajas materiales de la conversión, pero sobre todo de mostrar como modelo a seguir por otros mudéjares a los recién convertidos, que con su nueva ropa a la cristiana ostentaban el paso dado. Aunque el ejemplo es tardío, pues data de 1502 y es de Madrid, resulta expresivo señalar aquí que en la consignación por escrito de una donación de paño realizada por el concejo de Madrid en beneficio de un alcarrer morisco recién convertido se dice que se hizo “porque puede redundar en mucho provecho de hazer que se tornen otros” (Ortego, 287-288).

Volviendo a la cuestión de Granada, pronto se constata que la acción de Hernando de Talavera y las dádivas daban escasos frutos, por lo que en 1499 se tomaron otras medidas tendentes a alcanzar en el menor plazo posible el objetivo deseado. Para comprenderlo en su

contexto hay que tener en cuenta que, como ya he indicado, la conversión de los granadinos al catolicismo tenía un doble objetivo, buscar su salvación eterna e integrarlos plenamente en Castilla rompiendo con su comunidad de origen para que adoptaran, y se adaptaran, a la cristiana. Se trataba, por tanto de una misión pastoral y política, que llevará a la conversión forzosa, pero también, una vez convertidos, a forzar su aculturación. Eso se acelera a partir de 1511, cuando se adoptan medidas que imponen las costumbres cristianas a través de disposiciones emanadas de la corona (Peinado Santaella 2019, X), pero ese cambio de costumbres se busca desde los inicios del siglo, pues ya Talavera lo recomendaba a los conversos, quizás en 1500 (López de Coca, 528).

Como decía, el intento inicial de alcanzar esas metas lo acomete el primer arzobispo de Granada, pero fracasado el camino propiciado por Talavera, se toma la decisión de utilizar nuevos métodos. En esa tarea Cisneros estuvo en primera línea, propiciando el bautismo masivo de los granadinos, primero de los elches, y luego de los demás, empezando por los alfaquíes con el fin de que sirvieran de ejemplo al resto de su comunidad. En esa misión el futuro cardenal parece que se considera respaldado por Dios, además de por lo reyes (García Oro 1993, 509-518). Es cierto que los monarcas no estuvieron muy de acuerdo con sus métodos (Galán 1991, 362 y 364-365), tal y como se desprende de sus referencias a que la conversión se hiciera “sin premios y sin fuerças y sin ademanes de ellas, salvo por las vías que el derecho quiere” (Ladero 1969, doc. 87, 234), y también de que le consideraran responsable de la sublevación del Albaicín, que vincularon con sus conversiones forzadas. Pero respaldaron su acción desde el momento en que se incorpora a esa empresa como miembro de la Inquisición en noviembre de 1499. Su labor sólo debía ceñirse a los elches, sin embargo actuó también sobre el resto de la comunidad musulmana de Granada como es bien conocido (Salvador, 155-157, 160 y 174). Con todo, los reyes avalaron su actuación y recogieron sus frutos, la pretendida unidad en la fe de todos los habitantes del reino.

Ese objetivo se alcanzó en buena parte porque Cisneros estuvo dispuesto a conseguir la cristianización de Granada, sin dudar en los métodos a emplear. En algunos casos, hay una muy leve tarea formativa (de pocos días, como hace con los alfaquíes en noviembre) con la que cumplía mínimamente con lo establecido por las normas eclesiásticas, a la vez que conseguía un indudable fin propagandístico, pues, como ya he indicado, la conversión de las personas principales de la comunidad musulmana podía suponer un ejemplo a seguir por el resto de sus miembros. Pero también empleó la fuerza y la violencia, contraria a lo establecido y al deseo de los reyes. Los acontecimientos son bien conocidos y han sido estudiados por destacados especialistas en el tema (Ladero 2002; Suárez, 289-300). Por eso no voy a volver sobre ello, lo que voy a presentar es la visión que la generación inmediatamente posterior recibe y transmite de lo sucedido.

Es decir, indicaré a grandes rasgos cómo actuó el arzobispo de Toledo en Granada, o dicho de otro modo, cómo intentó alcanzar esos dos objetivos a los que me he referido y que consecuencias tuvo su acción, a partir del relato de una crónica que, sin ser coetánea, se inspira en escritores que estuvieron cerca de los acontecimientos; y que al haber sido escrita no muchos años después de aquellos sucesos, mantiene una distancia prudente y ofrece una visión en cierta medida cercana pero desde el exterior. Me refiero a la Crónica de los Reyes Católicos de Alonso de Santa Cruz (1505-1567), escrita en Sevilla en torno a 1550 (Carriazo, CCXXXII). Es una crónica que sigue muy de cerca, como dice su editor (Carriazo, CCXXXIX-CCLXIX), a las narraciones contemporáneas, en particular a Andrés Bernaldez (1450-1513), Galindez de Carvajal (1472-1528) y Lucio Marineo Sículo (1460-1533). Con ello vamos a acercarnos también a cómo se transmitieron esos hechos y como fueron percibidos a mediados del siglo XVI.

2. La actuación del Cardenal Cisneros a la luz de la Crónica de Alonso de Santa Cruz

Como toda la sociedad del momento, en especial el sector superior del clero y la elite política, Cisneros entiende que un reino bien ordenado debe tener unidad en la fe. De ahí que toda relación con las otras confesiones no tenga más que un objetivo, convencer a sus fieles del error en que se encuentran y atraerlos al cristianismo. A eso habría que unir la urgencia de la acción tras la conquista de Granada, primero para alcanzar ese fin general, pero también en particular para garantizar que los conversos estuvieran libres de tentaciones que pudieran provenir de sus convecinos y anteriores correligionarios. Pero para comprender la urgencia de convertir a los moros granadinos, y con ello las decisiones tomadas por el cardenal Cisneros, a lo anterior hay que sumar el ya mencionado interés político, que podemos resumir en la necesidad de garantizar el sometimiento del reino de Granada a la corona castellana, evitando cualquier resistencia que pudiera surgir debido a la diferencia de costumbres y de creencias que podrían dar lugar a una resistencia activa, tal y como efectivamente sucedió y se fue haciendo más evidente a medida que pasaban los años (Peinado 2011).

El ideario de Cisneros respecto a las conversiones queda reflejado, como bien estableciera en su día García Oro, en las constituciones sinodales de los sínodos de Alcalá de 1497 y Talavera del año siguiente, de los que salieron las Constituciones del arzobispado de Toledo. En este articulado destaca, para lo que ahora nos interesa, tanto la “*tabla de lo que han de enseñar a los niños*” como la llamada que se hace a atender la necesidad de ahondar en la formación de los adultos (García Oro 1971, 336-7). Se trata de principios pensados para una población cristiana de origen, no para convertir infieles, pero en cualquier caso hay que llamar la atención sobre la insistencia que se hace en la formación de los fieles. Esto enlaza con la posición que se observa en otras diócesis durante el final de la Edad Media, donde se recomienda, como ya he indicado, atender a la instrucción de quienes se van a hacer cristianos, con la salvedad de que en el caso de Cisneros esa preocupación se orienta hacia toda la población, es decir también a los ya bautizados. Pero en Granada, donde la situación es muy diferente a la que existía en Toledo, el arzobispo no va a actuar de esa forma; rompe con la doctrina tradicional que predicaba formar antes de bautizar cuando se trataba de la conversión de personas con uso de razón, quizá confiando en poder enseñar después a los ya cristianos (que no bien cristianizados) tal y como propugnaba en su diócesis. Pero no es de eso de lo que voy a ocuparme. Como ya he indicado, en las líneas siguientes vamos a ver cómo transmite su actuación, y los acontecimientos que provoca, una crónica de mediados del siglo XVI, la de Alonso de Santa Cruz.

Tras la toma de Granada, y la misión encomendada a fray Hernando de Talavera, se hace preciso elegir un nuevo confesor para la reina Isabel. Finalmente el puesto es ocupado por Cisneros. Con este motivo Santa Cruz ofrece un primer perfil del personaje, del que dice que fue elegido por ser “un hombre de mucha verdad y santa doctrina [...] y en su conversación y buena doctrina tenían los Reyes Católicos mucho placer y consuelo” (cap. IX, 68-69)¹⁴⁴. Es decir, desde el primer momento el cronista le presenta como un hombre que inspira confianza a los monarcas. Por otro lado, para comprender su acción, hay que pensar que tenía cierto espíritu misionero, como lo demostraría después su política africana; y que era un hombre experimentado y conocedor de la comunidad judía, pero no tanto de la musulmana (García Oro 1992, 37-38 -51 y 127-131). Así se desprende de una carta del rey Fernando quien, seguramente ofuscado y preocupado por los problemas de orden que habían provocado las decisiones del arzobispo, se quejaba de su desconocimiento de la realidad mudéjar, lo que por otra parte denota una actitud diferente hacia él de la tenía la reina Isabel (Ladero 1969, doc. 84, 228). Es decir, aunque el cronista se refiere al agrado que despertaba

¹⁴⁴ Todas las citas a la crónica de Santa Cruz, cuya referencia aparece en el listado bibliográfico, se harán indicando solo el capítulo y la página, para evitar una excesiva reiteración.

en ambos monarcas, a tenor de la información proporcionada por la documentación, hay que pensar que en el caso del rey esa percepción estaba más atenuada que en la reina.

Si de Cisneros pasamos a Granada, vamos a ver que según el cronista la intención regia no se limitaba a poner al frente de ese reino a alguien de su confianza que pudiera encargarse de la tarea evangelizadora, como ya habían hecho con fray Hernando de Talavera. Junto a eso llama la atención sobre un asunto político, el hipotético problema que se plantearía en caso de que la población de Granada se sublevara. Es decir, considera a los granadinos como una amenaza a conjurar. Explica entonces Santa Cruz que, con esa intención, los reyes toman algunas medidas desde los primeros momentos. Expone entonces que, contraviniendo lo pactado respecto a las Alpujarras, en 1492 negociaron con los embajadores “del rey Chiquito de Granada”, que este había enviado a visitar al rey a Barcelona donde había sido herido en el famoso atentado. Según este relato los monarcas aprovecharon la circunstancia para maniobrar a su favor y contra la voluntad del nazarí, pues

por que los Reyes Católicos siempre tuvieron pensamiento de que de la quedada de aquel rey moro en las Alpuxarras les podría venir algún peligro en alborotalles el reino, por estar casi todo el poblado de moros, acordaron de negociar con aquellos cavalleros que el rey Chiquito les envió, para que el dicho rey les vendiese todo lo que tenía en el reino de Granada.

Quien negoció por la parte mudéjar fue “el Pequemir, que hera un hombre principal entre los hombres moros, que después se tornó cristiano y se llamó Fernando Enríquez”. El cronista afirma que la venta se llevó a efecto a pesar de la resistencia del interesado (cap. XVII, 99). Es decir la crónica pone de relieve que, para la mentalidad política castellana, la población islámica representaba una amenaza para la paz y el orden en el reino de Granada. Es esta percepción lo que justificaría esa actuación de los reyes contraria a lo pactado en la rendición de la ciudad sin un motivo suficiente y claro.

Pero ese trato no solucionaba todos los problemas, y sobre todo no hizo desaparecer el temor a una posible resistencia activa contra el poder castellano, máxime cuando la conversión propiciada por fray Hernando de Talavera mediante métodos pacíficos, y por tanto lentos, en los que dominaba el intento de convencer y atraer voluntariamente a la población musulmana, no daba resultados suficientemente satisfactorios. Así fueron pasando los años hasta llegar al final del siglo, momento en el que las cosas van a cambiar.

En julio de 1499 los reyes van a Granada, donde atendieron los asuntos de su gobierno, regresando después a Sevilla (López de Coca, 523-531). Quizá entre los temas tratados se encontraba el del proceso de conversión, que estaba resultando especialmente lento; y quizá también la actuación de la Inquisición, a cuyo frente en Granada estará desde el mes de septiembre de ese año Diego Rodríguez Lucero; es posible que los reyes llamaran a Cisneros en octubre por las discrepancias que pudiera haber entre Lucero y Talavera; sea como sea, tras la marcha de los reyes, Cisneros se queda en Granada con un encargo relacionado con la Inquisición al que ya hemos hecho referencia más arriba. Esa estancia se prolonga hasta la firma de la capitulación de las Alpujarras, que se produjo el 8 de marzo, momento en el que acudirá a Sevilla llamado por la reina tal y como él mismo expresa en una carta dirigida a su diócesis, de la que se desprende que esa llamada tiene relación directa con lo que consideraba el éxito de su misión, “visto que eran acabadas todas las cosas de Granada”¹⁴⁵; allí se encuentra también con Fernando (López de Coca, 524-525 y 530-531). En

¹⁴⁵ De las cartas publicadas por Ladero (1969), dirigidas al deán y cabildo de Toledo en enero y febrero de 1500, se deduce con claridad que Cisneros está convencido de la rectitud y el éxito de su misión: “esto de la conversión va de bien en mejor” (4 de enero) (doc. 88, 235); “la conversión va muy bien y no queda ya ninguno en esta cibdad que no sea christiano” (16 de enero) (doc. 89, 236); convertidos ya los de la ciudad y su tierra, les pide

ese momento estaba dispuesto a explicar su forma de proceder, a justificar y dar realce a las conversiones logradas, y a eludir cualquier responsabilidad en las sublevaciones del Albaicín y Las Alpujarras (García Oro 1992, 132-134)

Entre una fecha y otra, su llegada a Granada en octubre de 1499 y el viaje a Sevilla en marzo de 1500, Cisneros se ocupó del tema de los elches y procedió al bautizo masivo de musulmanes. En su crónica Santa Cruz da noticia de lo sucedido a partir de que a raíz del viaje regio se constatará el relativo fracaso de la misión evangelizadora encomendada a Talavera. Dice que Cisneros “se quiso quedar en Granada con buen çelo y propósito de intentar si pudiese tornar a los moros a la fe de Jesucristo”. Y se hace eco del proceso, indicando que el futuro cardenal empezó su intervención por los llamados elches, aplicando la fuerza cuando lo consideró preciso:

los que se convertían desta manera, ayudávalos y gratificávalos; y a los que no lo querían haçer, los mandava echar en la cárçel, y teníalos allí presos hasta que se convertían. Y como esto tocase a muchos moros, se escandalizaban dello. Y día de Nuestra Señora de la O, como un alguacil del dicho arçobispo de Toledo fuese a prender un moro al Albaicín, y lo viesen los moros, se juntaron muchos de ellos y le mataron. Y como hubiesen hecho esta muerte, se alborotó todo el Albayçin, y se puso en armas.

Es decir explica el método cisneriano de conversión y lo relaciona directamente con la sublevación, que sería una consecuencia de esa política relativa a las conversiones mediante la violencia. Narra a continuación los enfrentamientos que se produjeron tras la sublevación del Albaicín en diciembre de 1499, y contrapone a ellos la actitud pacífica de Hernando de Talavera que puso todo su empeño en dirigirse en procesión portando un crucifijo hacia el Albaicín, “y aun que le tiraban piedras, continuaba su camino. Hasta que algunas dinidades y canónigos y cavalleros que allí se hallaron le hicieron tornar a bajar por fuerça”. El choque fue virulento pues se empleó la fuerza contra los musulmanes, que se defendieron con denuedo. Hasta que, finalmente, aceptaron el perdón que se ofreció a quienes abrazaran el cristianismo, sobre todo porque en caso contrario se les amenazó con juzgarles por los delitos cometidos, “rebelión, muertes, robos y delitos”. Es decir, aceptaron ser bautizados y abandonar su rebeldía, “y con esto quedó todo pacífico, y se tornaron cristianos todos, que según dicen fueron hasta cincuenta mil animas. Fueron consagradas todas las mezquitas de Granada, grandes y pequeñas, y hechas yglesias”. (cap. XLIV, 190-193). Esas conversiones masivas se extendieron hasta febrero de 1500 y supusieron un aparente triunfo de los nuevos métodos, pero también quebraron la paz, pues como es bien sabido el ejemplo de la resistencia del Albaicín prendió en otras partes del reino de Granada, con lo que el temido peligro de rebelión acabó por hacerse realidad.

Como puede observarse en el relato de lo sucedido, el cronista trata los dos problemas entrelazados, la conversión y el sometimiento a la corona, porque en realidad lo que se planteaba era un problema político derivado de la propia conquista con una vertiente religiosa. Así parece indicarlo que la narración de esos hechos cincuenta años después de que sucedieran haga hincapié en los desórdenes y pase muy por encima por la cuestión de las conversiones, es decir se centra en lo político y militar y en lo que atañe al orden interno en el reino, y dedica bastante menos atención a la cuestión de la conversión, que en general pone en

que sigan rezando “para que los otros infieles que quedan en este reyno se conviertan a nuestra santa fe” (3 de febrero) (doc. 91, 238); da noticia de que todos los de Huéjar se han bautizado por lo que en “ocho leguas en derredor de Granada no queda nadie sin bautizar”. Ese sentimiento de éxito se vería reforzado por la apreciación favorable que realiza el papa Alejandro VI en un documento fechado el 27 de marzo de ese mismo año (Ladero 1988, doc. 101, 435).

relación con esos otros asuntos señalados. Seguramente en el momento en que se produjeron los acontecimientos el asunto de lograr el bautismo de los nazaríes tendría más fuerza que en 1550, pero Cisneros también tuvo esa percepción de lo político, pues su intervención directa en el problema de Granada buscó hacer nuevos cristianos (y devolver a su fe de origen a los elches y sus descendientes), pero también garantizar el orden y el sometimiento de los granadinos a la autoridad regia; no hay que olvidar que se trata de un personaje con una fuerte faceta política, y que la idea política dominante en el momento lleva consigo la unidad en la fe, lo que a su vez va parejo a la consecución y mantenimiento de la paz. Dicho de otra forma, la crónica transmite la idea de que hay que tener en cuenta las preocupaciones políticas de fray Francisco además de las pastorales y misionales. Eso explicaría que, constatada la lentitud del camino del convencimiento y la aproximación, optara por la fuerza, lo que significaba dejar de lado de alguna manera lo que era la doctrina de la iglesia y lo que él mismo había recomendado apenas un año atrás en su diócesis respecto a la formación de los fieles.

Las medidas cisnerianas propiciaron la confrontación, de lo que Santa Cruz se hace eco con claridad pero sin citar al arzobispo de Toledo. Primero explica que el ejemplo del Albaicín animó la rebelión de Guéjar, que acabó con la venta como esclavos de los moros en manos del Gran Capitán (cap. XLIV, 193). A partir de aquí los acontecimientos se precipitaron. El cronista se ocupa de la rebelión de las Alpujarras en 1500, que presenta como una reacción a los intentos de hacerles abandonar su religión por la fuerza, como había sucedido en Granada: “y la razón deste levantamiento fue porque no los hiciesen por fuerza cristianos” (cap. XLVII, 201). Es decir, Alonso de Santa Cruz se muestra consciente de la resistencia religiosa y cultural de la población islámica granadina, que deriva en actitud de rebeldía política. Describe la entrada de las tropas del rey, la muerte de numerosos musulmanes, varones y mujeres, y la victoria regia que supuso que los derrotados “se volvieron cristianos” (cap. XLVII, 201-203). Es decir Santa Cruz pone el acento en la acción militar, que describe, y añade el dato de la conversión como colofón de la victoria. Pero con ello también invita a pensar que esa rebelión legitimó las conversiones masivas que se impusieron, en las capitulaciones firmadas en cada caso, a todas las poblaciones a medida que fueron siendo sometidas (Galán 2002, 637-644, 652; Bello León).

Es decir, la crónica se centra sobre todo en los hechos políticos y de armas; y tras la sublevación del Albaicín no vuelve a ocuparse de Cisneros ni de los asuntos de la conversión, de hecho no relata los conocidos episodios de bautismos masivos. Pero sí narra algunos hechos de las sublevaciones posteriores de 1500 y 1501 (Ladero 1988, 297-298) resaltando el caso de Velefique que se subleva en octubre de 1500 (aunque en el relato cronístico se sitúa en 1501; en el mes de enero de ese año se sublevaron numerosos lugares de la Serranía de Ronda): “se levantaron los moros con el castillo de Belefique, que es muy fuerte de sitio, y se recojieron dentro del muchos de ellos y de otros cristianos nuevos” (cap. LVIII, 242). En la exposición de los hechos, llama la atención que el cronista se haga eco de que cuando se toman cautivos se exceptúa a los niños menores de once años “por ser inocentes y los tornaron cristianos” (cap. LVIII, 242), es decir, le vemos nuevamente entrelazando la doble misión de someter a la población y bautizarla; pero aquí lo relevante y novedoso es que otorga personalidad precisa a la infancia (García Herrero), a quienes por su edad y situación se presentaban como más fácilmente asimilables a la nueva fe y costumbres. Quizá en esto podría verse una influencia cisneriana, si pensamos en que en las constituciones de su arzobispado hacía hincapié, como ya señalé, en la formación de los menores. Pero también ese detalle enlaza con la política regia, ya que, además de otros indicios, en la pragmática del 12 de febrero de 1502 se expulsa a los varones mayores de 14 años y a las mujeres de más de 12, es decir no a los menores de edad.

Volviendo a la narración de los hechos, capítulos más adelante se refiere de nuevo a las vicisitudes finales de ese enfrentamiento que terminó con la intervención del propio rey, que se vio obligado a tomar esa decisión una vez que Alonso de Aguilar fuera derrotado por los sublevados. Las tropas reales se impusieron a los insurgentes, a quienes, dice el cronista, se dio la opción de abandonar el reino yéndose a África o bien hacerse cristianos. “Y con esto se acabó toda la conversión y conquista del reino de Granada” (cap. LVIII, 243-244), es decir, a juicio de Santa Cruz, y sin duda también al de los contemporáneos de los hechos, la derrota militar implicaba la religiosa, ya que con aquella se imponían las nuevas capitulaciones locales que suponían la conversión de los que se quedaban.

Al año siguiente de esos últimos hechos, el 12 de febrero, los reyes firman la pragmática que expulsaba a todos los musulmanes (mayores de 14, en el caso de los varones, y de 12 en el de las mujeres), es decir los mudéjares castellanos se ven en la obligación de optar entre la conversión y el exilio, y como sucedió poco antes en Granada. La orden real proponía la disyuntiva de bautizarse o salir del reino, si bien ponía tantas dificultades para abandonar Castilla que la conversión parecía forzosa (De Tapia, 135-136; Ladero 1989, 127-130); es más hay un evidente interés por que no se fueran como se pone de manifiesto en el mes de septiembre de ese mismo año cuando la reina establece que los conversos no podrán abandonar el reino ni vender sus bienes en un plazo de dos años (Ladero 1989, 131-132). Más allá del interés que puede haber detrás de esa medida, que hay que relacionar con la política del Norte de África, parece clara la idea de que los mudéjares, convertidos en cristianos, debían permanecer en Castilla. Santa Cruz tiene esa percepción, y lo expone con bastante claridad y realismo: “como se llegase el plazo de su salida, no los consintieron salir de sus reinos. Sino que se volviesen cristianos. Lo qual todos hicieron, aunque les pesó” (cap. LXVI, 274). Pero no parece tener muy claro cómo fue el proceso, dado que mezcla problemas propios de la Corona de Aragón con la pragmática de 1502. En efecto, en el capítulo 66, tras aludir a Granada se refiere a los problemas que surgen en Aragón y en Valencia con las respectivas comunidades mudéjares y a la expulsión, pero de forma confusa ya que solamente dice que se les dio un plazo de tres meses para abandonar el reino, que se cumplía a finales de mayo (sic). Es decir, quizá la distancia temporal le lleva a unir ambos acontecimientos a pesar de la diferencia temporal que separa a uno del otro (de Aragón y Valencia fueron expulsados/obligados a convertirse en 1525). De cualquier modo, al volver a referirse al caso castellano dos capítulos más adelante, en el 68, en el que recoge las pragmáticas y leyes de 1502, dice que los reyes expulsaron a

todos los moros e moras de sus reinos de Castilla y León y que jamas tornasen ni bolviesen a ellos A todos los moros naturales de sus reinos como no naturales que en qualquier manera ubiesen venido e estuviesen en ellos; ecepto los moros cautivos, con tanto que truxiesen hierros porque fuesen conocidos[...] Y les mandaron que no pudiesen yr por mar ni por tierra a sus reinos de Aragón, Valencia y principado de Cataluña, y reino de Navarra, sino que se pudiesen ir a tierra del Soldán, o a qualquier otras partes que quisiesen (cap. LXVIII, 282-283).

El cronista, la primera vez que se refiere a estos hechos, lo justifica por la actitud “de los que vivían en los reinos de Aragón y Valencia” que según su versión “hacían muchos daños y vituperios a los cristianos” (cap. LXVI, 274), pero en ningún momento se refiere a posibles motivos internos que justificaran la expulsión de la corona castellana, confundiendo de alguna manera hechos de su contemporaneidad con el tiempo de su narración (recuérdese que la orden de expulsión/conversión de los mudéjares de la corona aragonesa es 1525). Sin embargo sí da alguna pauta interpretativa, cuando al referirse a 1501, recoge que los reyes establecieron que

ningún moro ni mora, no siendo cautivos, fuesen osados de entrar ni estar en ninguna ciudad, villa o lugar del reino de Granada, so pena de muerte y prendimiento de todos sus bienes, para su cámara y fisco. Y si algunos estuviesen en el dicho reino, saliesen dentro del tercer día. Y que ninguno de los dichos moros cautivos o cautivas, ni otra persona alguna, fuesen osados de decir a los nuevamente convertidos a nuestra sancta fe católica cosa que les atraiga a dexarla, so pena de muerte (cap. LX, 248-249).

Es decir, lo que preocupa de nuevo según el cronista de medidos del XVI es el llamado problema de los conversos, que ya se diera con quienes procedían del judaísmo; ahora la desconfianza se manifiesta hacia los moriscos, por sospechar o temer que perseveraran secretamente en su fe.

Puede pensarse que, de alguna forma, las medidas adoptadas eran acordes con los intereses políticos de los reyes, aunque no tanto con las formas que hubieran deseado; no obstante con ellas se logró culminar el proceso iniciado por Cisneros en Granada en noviembre de 1499. Visto desde hoy, y según la interpretación de Santa Cruz, el final del proceso de la conversión de los granadinos al cristianismo propiciado por el cardenal Cisneros puede entenderse como una derrota de las aspiraciones e intereses de los reyes y de la Iglesia, a pesar de que aparentemente alcanzan sus objetivos (la unidad en la fe y cierta garantía de paz interna en el reino). La conversión lograda es superficial y provocará nuevos problemas (resistencias, rebeliones, expulsión/conversión forzosa en los otros reinos). La paz viene impuesta por la fuerza de las armas tras unos violentos enfrentamientos. Y surge un amplio grupo de nuevos conversos en Granada, y en el resto de los territorios de la Corona castellana, de los que desconfían la monarquía y su aparato de poder, la Iglesia y los castellanoviejos. Las tensiones continuarán y el proceso de deterioro progresivo de las relaciones culminará con la expulsión de los moriscos un siglo después.

Obras citadas

- Bello León, Juan Manuel. "Las milicias andaluzas en la sublevación mudéjar de 1500 y 1501." *Historia, Instituciones, Documentos* 37 (2010): 9-61.
- Carriazo, Juan de Mata. "Introducción." En Alonso de Santa Cruz, *Crónica de los Reyes Católicos* (edición y estudio por Juan de Mata Carriazo). Sevilla: Escuela de estudios hispanoamericanos, 1951. Vol. 1 (1491-1504) I-CCC.
- Castaño González, Javier. "Las aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV: la Carta Real de 1450." *En la España Medieval* 18 (1995): 181-203.
- De Tapia, Serafín. "1502 en Castilla la Vieja, de mudéjares a moriscos." *Edad Media. Revista de Historia* 17 (2016): 133-156.
- Del Val Valdivieso, M^a Isabel. "La doctrina sinodal en relación a moros y judíos: el bautismo." En Rica Amrán & Antonio Cortijo eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. e-Humanista: Universidad de California Santa Bárbara, 2016. 12-22 (volumen 2 de Minorías eBooks de e-Humanista Journal of Iberian Studies, www.ehumanista.ucsb.edu).
- . "Moros y moras en el entorno de Isabel la Católica." En Rica Amrán & Antonio Cortijo eds. *Vivir en Minorías en España y América (siglos XV al XVIII)*. e-Humanista: Universidad de California Santa Bárbara, 2017. 86-99 (volumen 3 de Minorías eBooks de e-Humanista Journal of Iberian Studies, www.ehumanista.ucsb.edu).
- Etxeverría Mendizábal, Olatz. *Magia contra la enfermedad. Médicos del alma y sanadores del cuerpo en la Corona de Castilla (1414-1545)*. Vitoria: Universidad de País Vasco (Tesis doctoral inédita), 2018. https://www.academia.edu/37904131/Magia_contra_la_enfermedad._M%C3%A9dicos_del_alma_y_sanadores_del_cuerpo_en_la_Corona_de_Castilla_1414-1545_ (3 junio 2019)
- Galán Sánchez, Ángel. *Los mudéjares del Reino de Granada*. Granada: Universidad de Granada, 1991.
- . "Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la corona de Castilla. Una visión teológico-política." En *VIII Simposio internacional de mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Teruel: Instituto de estudios turolenses, 2002. 617-660.
- García Herrero, María del Carmen. *Los jóvenes en la Baja Edad Media. Estudios y testimonios*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2018.
- García Mercadal, J. recopilación, traducción, prólogo y notas. *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX* (Prefacio de Agustín García Simón). Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999. vol. 1.
- García Oro, José. *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*. Madrid: CSIC, 1971.
- . *El cardenal Cisneros. Vida y empresas*. Madrid: BAC, 1992 y 1993. 2 vols.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Los mudéjares en Castilla en tiempos de Isabel I de Castilla*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969.
- . *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*. Granada: Diputación de Granada, 1988.
- . *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada: Universidad de Granada, 1989.
- . "Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500." En *VIII Simposio internacional de mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Teruel: Instituto de estudios turolenses, 2002. 481-542.

- López de Coca, José Enrique. “La *conversión general* del reino de Granada (1499-1501).” En *Fernando II de Aragón, el rey Católico*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1996. 519-538.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Primeras devociones en la Granada conquistada por los Reyes Católicos: la tradición cristiano-vieja.” En José Antonio Peinado Guzmán & María del Amor Rodríguez Miranda coords. *Meditaciones en torno a la devoción popular*. Córdoba: Asociación Hurtado Izquierdo, 2016. 9-30.
- . “Otra cara de la conquista: primeras devociones en Granada (1492-1516).” En Eliseo Serrano Martín & Jesús Gascón Pérez coords. *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2018. 883-901.
- Martín, José Luis. *Enrique IV de Castilla, rey de Navarra, príncipe de Cataluña*. Hondarribia: Nerea, 2003.
- Martínez Peláez, Agustín. “Iconografías del perdón en la conversión de musulmanes al cristianismo en la Granada del siglo XVI.” En Rica Amrán & Antonio Cortijo eds. *Vivir en Minorías en España y América (siglos XV al XVIII)*. e-Humanista: Universidad de California Santa Bárbara, 2017. 111-128 (volumen 3 de Minorías eBooks de e-Humanista Journal of Iberian Studies, www.ehumanista.ucsb.edu).
- Montes Romero Camacho, María Isabel. “Las comunidades mudéjares en la corona de Castilla durante el siglo XV.” En *VIII Simposio internacional de mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Teruel: Instituto de estudios turolenses, 2002. 367-480.
- Ortego Rico, Pablo. “Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros.” *Espacio, Tiempo y Forma* III/24 (2011): 279-318.
- Peinado Santaella, Rafael. *Los inicios de la resistencia musulmana en el reino de Granada (1490-1515)*. Sevilla: Consejería de Cultura, 2011.
- . *El corregidor y el capitán. Documentos sobre la represión de los moriscos en el reino de Granada a comienzos del siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada, 2019.
- Pereda, Felipe. *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2007.
- Salvador Miguel, Nicasio. “Cisneros en Granada y la quema de libros islámicos.” En Antonio Alvar Ezquerro coord. *La Biblia políglota complutense en su contexto*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2016. 153-184.
- Sánchez Herrero, José. “La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553.” *En la España Medieval* 9 (1986): 1051-1118.
- . “Enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV. Catecismos, catequesis y predicación.” *Archivos Leoneses. Revista de Estudios y Documentación de los Reinos Hispano-Occidentales* 59-60 (1976): 145-183.
- Santa Cruz, Alonso de. *Crónica de los Reyes Católicos* (edición y estudio por Juan de Mata Carriazo) T. 1 (1491-1504). Sevilla: Escuela de estudios hispanoamericanos, 1951. 2 vols.
- Suárez Fernández, Luis. “El máximo religioso.” En *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal*, Tomo XVII, La España de los Reyes Católicos (1474-1516), Madrid: Espasa Calpe, 1999. vol. 2, 203-301.

El protagonismo de Alonso de Granada Venegas en la empresa africana de Cisneros

Hamza Zekri
(Université de Picardie Jules Verne
Universidad de Bielsko Biala)

El presente trabajo se presenta como una continuación de la labor de investigación iniciado ya hace dos años. Resultado de las participaciones a los coloquios del grupo europeo sobre las Minorías en España y América (siglos XV-XVII). Respetando una línea de indagación enfocada sobre el estudio de la población morisca del reino de Castilla a partir de los finales del S XV. Tomando como muestra del estudio; la creación y el desarrollo de la dinastía de los Granada Venegas como testigos privilegiados de los grandes alborotos del reino de Granada a la hora de integrarse como parte indivisible de la corona castellana.

De hecho, tras un artículo donde se analizaba la situación polémica de la población musulmana granadina entre los partidarios de una asimilación total o mejor dicho una aculturación personificada por los Granada Venegas y una corriente de la élite granadina que defendía otra vía de integración menos radical que alegaba que la cultura musulmana granadina es un elemento inherente a la identidad local granadina. En el segundo artículo, hemos esforzado a exponer y analizar con más detenimiento la estrategia elaborado y puesta en marcha por Pedro de Granada antiguamente Yahya Al Nayar para el asentamiento de una de las más exitosas casas nobiliarias de origen musulmán.

A base de las indagaciones anteriormente citadas, queremos proponer un estudio sobre el segundo representante de la Casa de Granada Venegas, el primogénito de Pedro de Granada; Alonso de Granada Venegas otrora Ali Omar Ibn Nazar. Nos interesaremos sobre su protagonismo bélico en las empresas de la corona castellana y deteniéndose en su adhesión a la cruzada africana llevado a cabo por el Cardenal Cisneros.

Ante todo, nos parece imprescindible de presentar una breve semblanza del sucesor legítimo de Pedro de Granada, Ali Omar Ibn Nazar convertido al cristianismo como su progenitor en las vísperas de la desaparición del reino nazarí. Según el documento apócrifo atribuido falsamente¹⁴⁶ a Hernando de Pulgar insertado en su obra *Claros Varones de Castilla*

Don alonso fue alto de cuerpo, de buena proporçion, de miembros tan fuertes que mostraban su gran fortaleça y la barba de color traëña,¹⁴⁷ de muy graue y apaçible presencia, que mostraua su linaxe Real [...] (mss 7867 fol 101r)

Una disposición física predestinada por su cargo de caudillo militar en el que se destacó a lo largo de su vida según las fuentes halladas. Antes de exponer sus hazañas bélicas, cabe detenerse sobre su alta alcornia, un elemento imprescindible para entender su adhesión enérgica en las empresas de la corona castellana.

1. La genealogía al servicio de la propaganda

Como queda mencionado anteriormente, es el hijo de Yahya al Nayar convertido en Pedro de Granada tras su conversión al cristianismo. Una conversión extensiva a toda la familia: la esposa de Yahya al Nayar, Ceti Meriem se llamó María de Venegas, las hijas se bautizaron respectivamente en Isabel y Brianda. En cuanto, el primogénito de Yahya al Nayar

¹⁴⁶ En el manuscrito 7867 de BNE (fol 88v-89v), encontramos dos semblanzas de Don Pedro de Granada y Don Alonso de Granada Venegas, que pretenden formar parte de los *Claros Varones de Castilla* y por consiguiente escritas por Hernando de Pulgar. Esa versión fue refutada rotundamente por diferentes historiadores tal como Jesús Domínguez Bordona en su edición crítica de *Claros Varones de Castilla*.

¹⁴⁷ Transcripción correcta es: alheña que se refiere el pelo o la barba roja.

y Ceti Meriem, Alí Omar Ibn Nazar se convirtió bajo el nombre de Alonso de Granada Venegas, unificando así las dos ilustres estirpes de sus progenitores. (Espinar Moreno, Grima Cervantes 74)

En efecto, Alonso de Granada Venegas junta un doble abolengo noble y real en ambas ramas de su árbol genealógico. Del lado paterno, se encuentra un linaje remoto que toma raíces según la documentación encontrada en los primeros tiempos de la presencia musulmana en la Península Ibérica:

El ilustre apellido de los Granada, vino de los nobilísimos reyes de Çaragoza de Aragón y de los de Granada, cuyo progenitor fue Abenhut, primer rey de Granada y último de los de Córdoba, que descendía por vía recta de varón de los reyes antiguos de Çaragoza de Aragón, para entrar a dar cuenta de esta nobilísima genealogía, es necesaria enpezarla desde el infante Yahia Aben Abrahin Alnayar, señor de la ciudad de Almería el qual cassó con hija de Mahomad Benalamar el Bermejo, séptimo de este nombre entre los reyes de Granada, fueron sus hijos Jusephe Abenalmul Alnayar, que fue rey de Granada; Abenayar, Infante de Granada (Información genealógica del linaje Granada Venegas 259r)

[...] hablando de la descendencia y casa de los dichos don Pedro de Granada el primero, que fue descendiente lexítimo de los reyes de Granada porque el dicho don Pedro el Primero que era fixo del ynfante Abenzelín [...] Adenayar, y nieto del rey Joseph Abenalmaud Alnayar, rey que fue de Granada, y que a como tan principal cavallero y decendiente de los dichos reyes todos los cavalleros os e principales de este reyno le avían respetado y respetaban e tenían en mucho, e que los dichos señores Reyes Católicos concedieron al dicho don Pedro el Primero, por ser persona tan grave y de tan grande calidad [...] (Información genealógica hecha a petición de don Pedro Granada Venegas III, caballero veinticuatro de Granada 19v-20r)

A ese doble origen noble y real musulmán atestado con una serie de documentos fehacientes, se ha añadido una ascendencia alejada y incierta a un hipotético origen godo. Tal como lo expone el tratado genealogista “Origen de la Casa de Granada. Señores de Campo Tejar”

[...] la dicha cassa de Granada y los Reyes y los Reyes donde dezienden cuyo principio fue un Príncipe del linaje de los godos que vino a ser Rey de Zaragoza en el año del señor de setezientos y setenta y cinco y poseyeron aquel reyno asta el año de mil siento y diez en que perdieron aquel Reyno [...] (Origen de la casa de Granada 1r)

La explicación de esa fabricación genealógica, reside en la voluntad de los miembros de la familia Granada Venegas de legitimar su presencia de en la Península Ibérica, antes de la presencia musulmana con el fin de contrarrestar y bloquear todo intento de desacreditar su sincera adhesión a la corona castellana. El argumento de un origen ilustre gótico y por supuesto cristiano, se fragua en la necesidad vital de un clan de la aristocracia morisca granadina de reescribir la Historia y de crear una identidad cripto-cristiana, asegurándose así una inmunidad contra la Nueva Inquisición o una expulsión hacia el Norte de África. Una tesis corroborada con el estudio de los libros plúmbeos¹⁴⁸ de (García-Arenal 69-78).

En cuanto a la genealogía de la madre de nuestro protagonista, padecemos de fuentes tan nutridas y precisas como las de la parte de su padre. No obstante, con el estudio de los diferentes códices y sobre todo la documentación acerca de la genealogía de la Casa de

¹⁴⁸ Un nutrido género muy productivo en España entre los años 40 del siglo XVI y los principios del XVIII en torno a los orígenes de España.

Granada Venegas en inicio del siglo XVI analizada por (Soriano Fernández 5-12) podemos exponer unos datos sobre el origen materno. Tal como el testimonio escrito de don Fernando Muley de Fez tras la petición de don Pedro Granada Venegas III para las tramites de la solicitud de la obtención del Marquesado de Campotéjar:

[...] que los dichos don Pedro de Granada el Primero e doña María Venegas, su mujer, que era de los Venegas de Casa de Luque e ambos obieron e procrearon por su hixo lexítimo a don Alonso de Granada Venegas [...] (Información genealógica hecha a petición de don Pedro Granada Venegas III, caballero veinticuatro de Granada 15v)

De hecho, el apellido Venegas no tiene orígenes musulmanes remotos, sino que se relaciona con una de las casas andaluzas cristianas del reino de Castilla, la Casa de Luque¹⁴⁹. La cual tuvo un importante protagonismo durante la Baja Edad Media en la frontera de Granada debido a la posición geoestratégica de la villa de Luque, una puerta hacia el reino nazarí manteniendo así una intensa vida política, económica y por supuesto bélica (Pino García 231).

El primer punto de encuentro entre los Venegas y los futuros Granada toma raíces con el tercer hijo del señor de Luque, Egas Venegas llamado Pedro Venegas. Según los datos encontrados en diferentes fuentes, el paso de Pedro Venegas del reino castellano al reino nazarí tuvo lugar en una escaramuza fronteriza cayendo así bajo la custodia nazarí a la edad de ocho años (Durán Lerchundi 167-168).

A ese dato, se sigue la información de su conversión al islam y su educación en la corte del rey nazarí. La tradición historiográfica identifica al mozo cautivo Pedro Venegas con Ridwan Bannigas. De hecho, constatamos un cambio de nombre de pila de un nombre de connotación castellana a uno de connotación árabe. Sin embargo, conservando el apellido arabizándolo. A esa interpretación, se suma otra explicación en cuanto el apellido arabizado ‘Bannigas’ que pretende ver en éste una corrupción del apellido a la usanza árabe. Desde luego, Bannigas tiende a ser una traducción árabe de ‘Hijo de Egas’ (Ibn Egas). (Vidal Castro)

A esa confusión onomástica (Pedro de Venegas/Ridwan Bannigas) se añade otro patronímico “Gilayre o Gilaire” encontrado únicamente en las crónicas castellanas, tal como en la crónica de Juan II. La tradición cronística llama a Pedro Venegas a la hora su conversión musulmana con el apodo de *el Tornadizo*. A ese personaje le atribuye un papel de consejero del rey Juan II en el año de 1431 a la hora de entrar en el territorio nazarí. Las pesquisas de (Salicrú i Lluch, 501-502) demuestran la falsedad de esa amalgama entre Pedro Venegas-Ridwan Bannigas y el personaje cronístico Gilayre.

El acontecimiento que más nos atiende, reside en el matrimonio de Pedro Venegas-Ridwan Bannigas con Ceti Meriem, la hermana de Yusuf Ibn al Mawl, futuro rey nazarí más conocido con el título Yusuf IV. Además de ser la nieta materna del rey nazarí Muhammad VI el Bermejo. Una alianza matrimonial que le abrió un acceso a las más altas esferas del poder nazarí.

De aquel matrimonio, se consta de dos hijos varones y una hija llamada como su madre en las fuentes castellanos (Durán Lerchundi, 167) “Ceti Meriem Venegas”. A esta última, le debemos el segundo e importante punto de encuentro asentado en el matrimonio de la sobrina del antiguo señor de Luque, Pedro Venegas, Ceti Meriem Venegas con Yahya Al Nayar convertido en Pedro de Granada, padre de nuestro protagonista Alonso de Granada Venegas.

¹⁴⁹ Los titulares del señorío tienen orígenes portugueses, un linaje antiguo que se implanta en Córdoba en los primeros momentos de la conquista de ésta. El ancestro de la Casa participó en la dicha conquista, ganando como recompensa el derecho de propiedad de una proporción de tierra en forma de casa-fortaleza (Escobar Camcho 217).

En síntesis, Alonso de Granada Venegas luce de una ascendencia y prosapia prestigiosa de los dos lados de su árbol genealógico; una línea paterna realizada por una estirpe doble real y noble musulmana, doblada por un hipotético origen godo cristiano y una línea materna que sintetiza la vida de la frontera de Granada en la Baja Edad Media. La interacción de la nobleza andaluza con sus beligerantes fronterizos como fue el caso de Pedro Venegas convertido tras su captura en Ridwan Bannigas. A eso origen cordobés cristiano se infiltró y se fusionó con la alta nobleza nazarí para darnos una de las Casas que personificó la realidad política, social y económica del fin de la Edad Media y el inicio de la Edad Moderna.

En definitiva, la decisión de Alonso de unir los dos nombres patronímicos de sus progenitores está dictada por la realización del proyecto, ya iniciado por su patriarca que reside en la defensa de una retórica genealógica argumentada, por un abolengo que remonta a los inicios de la Hispania y que luce por su alta alcurnia que travesó los siglos, manteniendo un rango noble real y una condición de cripto-cristianismo durante la dominación musulmana.

2. La alianza con los Mendoza

Por consiguiente, el hijo seguirá las pautas de su padre a la hora de escoger de emparentarse con una de las familias más prestigiosas y poderosas de Castilla “los Mendoza”. Es importante señalar, que esa alcurnia desde los inicios del siglo XV, focalizó su interés en la parte fronteriza entre los dos reinos limítrofes, desempeñando el cargo de Capitán general de la frontera de Granada. Para luego, adherir como toda la nobleza castellana a la empresa bélica de los Reyes Católicos, contra el último baluarte de la presencia musulmana en la Península Ibérica. Al final de la contienda, los Mendoza salieron más poderosas con el nombramiento del segundo conde de Tendilla, Iñigo López de Mendoza, Capitán general del reino de Granada y alcaide de la Alhambra, cargos conservados por sus sucesores y que le ponían junto con Hernando de Zafra y Hernando de Talavera en la jefatura del reino recién conquistado (Elliott, 35).

Todo eso no ha sido posible, sin la política y gestación del Cardenal Pedro González de Mendoza, para la afianza y la promoción de sus familiares. Esa línea de conducta se consolidó con el título de Marquesado de Mondéjar y su estrategia de protección de la élite morisca granadina, con el objetivo de consolidar su presencia y prestigio. Como lo destaca (García-Arenal 77) revelando los lienzos estrechos entre los miembros de casa Mondéjar con aristocracia granadina de origen morisco (los Nuñez Muley y los Granada Venegas). Una muestra de esa alianza, es el matrimonio de Alonso de Granada Venegas con Juana de Mendoza con la aprobación real de los Reyes Católicos y su “Gran Cardenal”, Pedro González de Mendoza:

Casó dos veces, la primera le casaron los Reyes Cathólicos con doña Juana de Mendoza, hija de don Francisco Hurtado de Mendoza, y fueron los padrinos los Reyes Cathólicos y le dieron un cuento de dote y el cardenal don Pedro González de Mendoza su tío, le dio trescientos mil maravedíes. Fueron sus hijos de éste matrimonio don Pedro de Granada Venegas que sucedió en la Cassa (Información genealógica del linaje Granada Venegas 260r).

3. Alonso de Granada Vengas: Caudillo militar al servicio de la corona castellana:

Siguiendo la línea de colaboracionismo hacia la corona castellana instaurada por su predecesor, Alonso intensificó y fortificó ese auxilio bélico en las diferentes contiendas, con su implicación personal destacándose en los campos de batalla. A continuación, expondremos a base de testimonios y fuentes concordantes, dicha participación bélica dividiéndola en dos periodos tomando como punto referencia la guerra de Granada (1482-1492).

3.1 Hazañas militares durante la guerra de Granada (1482-1492)

Las primeras actuaciones de Alonso se marcan en las últimas batallas de la guerra de Granada, asociándose a su padre. Como lo revelan (Espinar Moreno y Grima Cervantes 72), Pedro de Granada consiguió el compromiso de los Reyes Católicos de otorgar los mismos privilegios y mercedes obtenidos gracias a su colaboracionismo militar a su sucesor legítimo, Alonso, y por consiguiente a la descendencia de la estirpe.

Es importante señalar que los privilegios disfrutados por Alonso no son una mera herencia sino un logro consolidado y fructificado por medio de sus propias hazañas militares. Por primero, acompañando a su progenitor en los últimos esfuerzos bélicos en la vega de Granada. Tal como lo relatan diferentes documentos que agrupan la genealogía de la casa de Granada Venegas:

Don Alonso de Granada Venegas sucedió a don Pedro de Granada, su padre señor de Campotéjar y en los más señoríos de su padre y en el alguacilazgo de la ciudad de Granada ; fue continuo de los Reyes Cathólicos, y Capitán General de la Armada del Mar y costas del reyno de Granada. Fue valerosíssimo cavallero en la militar disciplina como lo manifestó en servicio de estos príncipes en la Vega de Granada estando cercada esa ciudad con mucha gente de a pie y de a caballo, ganando en esta ocasión mucha opinión y siete vanderas por cuyos servicios le dieron cédula en que pudiesse orlar el escudo de sus armas con la siete vanderas (Información genealógica del linaje Granada Venegas 259v-260r)

Fue uno de los más valerosos y esforçados capitanes de su tiempo, fue a servir a los señores Reyes Católicos a la Vega de Granada, estando çercada Granada, con çiento y çinquenta hombres de a caballo y mucha gente de a pié a 21 de agosto de 1491. Despacharon los señores Reyes Católicos una çédula para que pisiese alrededor de sus armas, siete banderas que ganó a los moros este día [...] (Memorial de servicios autógrafo acerca de pedro de Granada y sus antepasados 262r)

Dentro de esos enfrentamientos, el joven Alonso se destacó por su primera hazaña atestiguada donde dirigió a unos 150 caballeros, saliendo victorioso con la toma de siete banderas al bando nazarí. Otra victoria militar apadrinada por Alonso se presenta en la captura de la Torre Romaní o llamado Soto de Roma, una torre a dos leguas de Granada que servía como retaguardia a las tropas nazaríes (Durán y Lerchundi 197).

Sin embargo, la victoria la más notable gracias a la cual Alonso muestra todas sus habilidades tácticas militares en el ámbito marítimo se desarrolla durante la batalla marítima de Adra (Espinar Moreno y Grima Cervantes 75). En efecto, gracias a su estrategia de camuflaje que consistió en disfrazar los barcos y los soldados del ejército cristiano bajo la apariencia del ejército del bando enemigo. Ese subterfugio provocó un desconcierto de las tropas nazaríes, a la hora de darse cuenta de la trampa tramada por Alonso y se acabó con un éxito contundente, reconocido y agradecido por los propios Reyes Católicos, en una carta donde se le concede al instigador de la victoria de Adra de incorporar en su escudo la bandera colorada ganada durante la dicha contienda, un privilegio extendido a los sucesores de su linaje:

Por quanto somos informados y çertificados que vos Don Alfonso Venegas, contino de nuestra Cassa, peleando contra los moros enemigos de la sancta fe católica en la fortaleza de Adra, donde por la bondad de Dios los cristianos e vos ovistes vitoria y tomastes una vandera de los dichos moros. Por ende, por la presente vos damos licencia y facultad para que, juntamente con vuestras armas, vos y vuestro linaje y descendientes podáis traer y traygais en señal de vuestra vitoria, porque de ella vos

quede memoria, una bandera colorada en la parte del escudo e según que vos quisieredes [...] (Título de la vitoria de Adra 45v)

3.2 Hazañas militares después de la guerra de Granada (1482-1492): la cruzada africana

A partir de esa hazaña marítima, la monarquía castellana acudirá frecuentemente a los servicios de Alonso de Granada Venegas esencialmente, en los enfrentamientos bélicos marítimos que se estrenaron durante los últimos años del siglo XV y inicios del siglo XVI. La corona castellana obnubilada por su reciente gran éxito bélico que causó la desaparición del reino nazarí de Granada y por consiguiente el fin de un reinado musulmán en la Península Ibérica, se emprendió a continuar su cruzada mas allá del estrecho de Gibraltar en las costas del África del Norte.

La monarquía castellana disfrutaba del apoyo incondicional del Papado; un aliado espiritual y logístico que dio una legitimidad religiosa al proyecto expansionista representado en el papado. En efecto, en 1495, Alejandro VI concedió la bula *Ineffabilis* a la corona castellana que entraba como una continuidad del apoyo pontifical a la cruzada iniciada con la guerra de Granada y trasladada al otro lado del litoral mediterráneo. De hecho, se confirmó la continuación del tributo eclesiástico llamado ‘cruzada’ con el fin de suministrar los proyectos expansionistas norteafricanos. (Giménez López & Martínez Ruiz & Armillas Vicente 61)

Tenemos que señalar que el ideólogo de la exportación de la guerra contra el infiel musulmán a las costas norteafricanas era la reina Isabel la Católica apoyada y animada por su confesor el Cardinal Jiménez de Cisneros. En efecto, Cisneros marcó un giro radical en la política de la corona ante la población musulmana del recién reino conquistado de Granada. Desde su nombramiento como sustituidor del arzobispo de Granada, Hernando de Talavera se empeñó a aplicar una política más agresiva que su predecesor para un conversión obligatoria y masiva de la población musulmana.

Las revueltas de Alpujarras de 1499, reforzaron más su doctrina intolerante hacia la existencia de una religión ajena a la religión católica y la necesidad de dirigir una cruzada contra al Islam en todos los frentes. Reforzado por el testamento de su protectora la reina Isabel I la Católica cuyo texto estipula su gran deseo de continuar la pugna contra los infieles y la conquista de las plazas africanas. Cisneros puso en ejecución el proyecto expansionista africano con la expedición marítima del otoño de 1505 que se terminó con la toma de la fortaleza de Mazalquivir, una puerta para la siguiente campaña contra la ciudad de Orán. Continuando la línea de sus predecesores, el Papa Julio II concedió una décima, una cruzada y un jubileo de tiempo limitado destinado al apoyo de la compañía africana del Cardinal Cisneros. (Valdeón Baroque 396)

En 1509, Reuniendo todas las condiciones óptimas, el Cardenal en persona se lanzó con un ejército efectivo de 90 barcos al asalto de Orán dirigido militarmente por el conde Pedro Navarro, experto en las guerras de Italia. La presencia y la participación activa de Alonso de Granada Venegas resulta imprescindible debido a sus hazañas militares especialmente en el ámbito marítimo. Desde luego, la decisión de Cisneros de incorporar a Alonso de Granada Venegas en el mando ejecutivo de la armada se presenta como una decisión estratégica. La historiografía tradicional registra la participación de Alonso de Granada Venegas en la campaña africana cisneriana con un episodio caballeresco relatado al estilo de las crónicas medievales donde se alza el heroísmo y la osadía del hidalgo cristiano contra los infieles. Así en la *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V* de Prudencia de Sandoval relata el desafío de Alonso de Granada Venegas con

un infante moro, llamado Muley Amida-dice- hijo del Rey de la Gomera, hizo contra cualquiera que del ejército cristiano quisiera pelear con él, cuerpo á cuerpo, salió Don

Alonso de Granada Venegas y peleó con el moro, que era muy valiente y diestro jienete y Don Alonso le venció y le cortó la cabeza, habiendo sido él herido en un muslo, pero no de manera que en esta y otras ocasiones este caballero no sirviera á Dios y al Rey como valiente y generoso (Cap XXX)

La última hazaña militar dentro de la cruzada africana mencionada por las fuentes castellanas atribuida a Alonso de Granada Venegas se registra en la llamada jornada del Peñón que consistía en la toma del Peñón de Argel, plaza estratégica para una futura campaña contra la ciudad de Argel. Fuerte por su destacable participación en la toma de Orán, Alonso pudo conseguir una victoria castellana con la toma de tres galeras de con infantería y la quema de la famosa “carraca negrona”.

[...] le conçió ser capitán de la jente de guerra, de caballo i de a pie de la costa de Granada en el partido de Motril i Almuñecar i Salobreña i por la mar, porque así lo vio este testigo ser e pasar e usar los dichos ofiçios. E siendo tal capitán se acuerda este testigo que hiço una entrada por la mar en Ververia i prendió una caraca que deçian que era ginovisca, i la saqueó, i tomó lo que traían en ella i la quemó; lo qual fue cossa pública y notoria en esta ciudad; i este testigo vido muchas cosas del saco de la dicha carraca en esta ciudad; i que esto sabe de esta pregunta i es cossa cierta e notoria lo en ella contenido (Filiación de don pedro de Granada Venegas 23r)

A modo de conclusión

En síntesis, Alonso de Granada Venegas supo continuar el proyecto ambicioso de su progenitor Pedro de Granada. El hijo primogénito se reveló digno sucesor del padre de la dinastía de Granada, animado por el mismo espíritu de integrar las altas esferas de la nobleza castellana, única protección inmune ante el peligro inquisitorial. El hijo superó su padre en la realización del proyecto de adhesión a las empresas monárquicas, destacándose en los campos de batalla. La presencia de Alonso de Granada Venegas se convirtió en piedra perpendicular para la lucha contra las rebeliones moriscas y el proyecto expansionista africano. Cisneros no vaciló en ponerle en el mando de la conquista de Orán a pesar su origen morisco. Su talento táctico se reveló un arma decisiva en las victorias de las campañas africanas. A esas habilidades militares se adjuntan un talento político a la hora de negociar mercedes y privilegios como moneda de cambio de su activo protagonismo bélico, siguiendo y perfeccionado la ideología colaboracionista de Pedro de Granada.

Nos parece interesante de acabar nuestra exposición con un retrato de Alonso de Granada Venegas otrora Alí Omar Ibn Nazar, un cuadro perteneciendo a la colección del Generalife del museo de la Casa de los Tiros. El dicho personaje representado de pie luciendo al habito militar de la alta nobleza estampido en su pecho con la cruz del Orden de Santiago, en la mano derecha sostiene la bengala o bastón de mando, símbolo de su rango militar. En el rincón derecho, se percibe el escudo de la Casa con los privilegios de exponer elementos exclusivamente reales tal como las granadas y el coronel con las banderas ganadas durante las contiendas. Un retrato que apoya la propaganda de la dicha casa de liberarse de todo elemento que pueda relacionarse con el pasado islámico de la estirpe y al mismo tiempo reforzar su integración total a los Grandes del reino. Lo que se concretizará definitivamente generaciones más tarde con la obtención del marquesado de Campotéjar.



Obras citadas

Manuscritos

- Archivo y Biblioteca de la casa de Cabra. *Don Fernando Muley de Fez, nieto del Infante don Fernando de Fez, declara sobre una Información genealógica hecha a petición de don Pedro Granada Venegas III, caballero veinticuatro de Granada*. Sección: Granada Venegas. Sig.N(787). Fols 14r-20v.
- Archivo Histórico Nacional. *Filiación de don Pedro de Granada Venegas según testificaion en el ayuntamiento de Granada para demostrar su parentesco con el linaje Granada Venegas*. Sección: Nobleza, colección Casa Granada Venegas, fols 22r-25r.
- Archivo Marqués de Campotéjar. *Los Reyes Católicos conceden a don Alfonso Venegas y descendientes que en su escudo de armas pueda figurar una bandera en memoria de la victoria obtenida en Adra*. Sección S.Y, fols 45v.
- BN Madrid. *Claros Varones de Castilla de Hernando de Pulgar*. Mss 7867, fols 36r-111v.
- Real Academia de la Historia. *Información genealógica del linaje Granada Venegas*. Colección Salazar y Castro. Sección Nobleza. Sig G(89), fols 259r-262r.
- Real Academia de la Historia. *Memorial de servicios autógrafo acerca de Pedro de Granada y sus antepasados*. Colección Salazar y Castro, Sig G(654), fols 262r-263v.
- Real Academia de la Historia. *Origen de la casa de Granada*. Mss B-86, colección Salazar y Castro.

Estudios

- Benito Rodríguez, José Antonio. “La proyección americana de Isabel la Católica”. En Julio Valdeón Baruque ed. *Visión del reinado de Isabel la Católica*. Valladolid: Ámbito, 2004.383-437.
- Durán y Lerchundi, Joaquín. *La toma de Granada y caballeros que concurrieron à ella*. Madrid: Imprenta y litografía de los huérfanos, 1893. 2 vols.
- Eliot, John Huxtable. Marfany, Joan Lluís (traducción). *La España imperial*. Barcelona: Vicens-vives, 1986.
- Espinar Moreno, Manuel & Juan Antonio Grima Cervantes, “Un personaje almeriense en las crónicas musulmanas y cristianas. El Infante Cidi Yahya Alnayar ‘1435?-1506): su papel en la guerra de Granada”, En *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses. Letras 7* (1987): 57-83.
- García-Arenal, Mercedes, “El entorno de los Plomos: historiografía y linaje”. En M.Barrios Aguilera & M. García-Arenal eds. *Los plomos del Sacramonte invención y tesoro*, Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2006.51-78
- Giménez López, Enrique & Martínez Ruiz, Enrique & Armillas Vicente, José Antonio. *La España moderna*. Madrid: Istmo, 1992.
- Pino García, José Luis del, “Luque en la Baja Edad Media”. En *la España Medieval 33* (2010): 203-231.
- Salicrú i Lluch, Roser. “Nuevos mitos de la frontera: Muhammad X el cojo, Ali al-Amin y Ridwan Bannigas entre historiografía e historia, entre realidad y leyenda”. En Rodríguez Molina, José & Francisco Toro Ceballos eds. *Historia, tradiciones y leyendas en la frontera: IV Estudios de Frontera: congreso celebrado en Alcalá la Real en noviembre de 2004: homenaje a Don Enrique Toral y Peñaranda*. Jaén: Diputación provincial de Jaén, 2002. 484-505.
- Soriano Fernández, José Manuel. El linaje Granada Venegas: una aproximación histórica a una familia conversa. En *Scribd* (20-12-2008).
- Vidal Castro, Francisco, “Ridwan Bannigas”. En *Real Academia de la Historia, Diccionario Biografico electrónico* (www.rah.es).

Entre Cisneros y Talavera: las actuales polémicas sobre los moriscos

Bernard Vincent
(École des Hautes Études en Sciences Sociales- EHESS)

En los estudios moriscos la plaza reservada a Cisneros es particularmente discreta. Al menos en apariencia. Es verdad que la cuestión morisca ha ocupado poco tiempo de su larga vida. Llegando a Granada en octubre de 1499, probablemente a instancia de los Reyes Católicos para tomar parte en el proceso de conversión de los musulmanes, juzgado demasiado lento, no sabemos bien cuanto tiempo estuvo el arzobispo de Toledo en la ciudad de la Alhambra, probablemente hasta marzo de 1500 con una breve vuelta en la primavera de 1510 (Salvador Miguel 2016).

Pero a pesar de su brevedad el episodio ha tenido una impronta mayúscula en el devenir de la población mudéjar residiendo en territorios de la Corona de Castilla. En Granada, Cisneros colaboró con Hernando de Talavera, arzobispo de la nueva diócesis desde 1492 y obviamente principal responsable de la campaña de evangelización. Pero los prelados no veían la empresa de la misma manera. Mientras el jerónimo Talavera, siguiendo la enseñanza del dominico Tomás de Aquino (1225-1274) era deseoso de obtener de los neófitos un acto voluntario y sincero resultado de un acercamiento carente de violencia y requiriendo tiempo a través de una instrucción profunda, Cisneros en la línea del pensamiento de Juan Duns Escoto (1266-1304), franciscano como él, buscaba un bautismo rápido resultado de un proceso que podía estar marcado por presiones de todo tipo (Poutrin. 52 y ss.) - Joseph Perez habla en una reciente biografía del arzobispo de Toledo de su brutalidad ilustrada por la quema de libros, de 4.000 a 5.000, de lengua árabe en la plaza Bibarrambla (Perez 2018). Quema de libros que le es tradicionalmente atribuida, aunque no haya ninguna prueba documental de su responsabilidad en el acto (Salvador Miguel 2016). A la oposición de medios en cuanto a la conversión se añadía el desfase entre el desconocimiento por parte de Cisneros de la situación de los mudéjares muy poco presentes en las tierras castellanas que él había frecuentado y la familiaridad con el tema de Talavera viviendo en tierras granadinas desde el tiempo de la guerra de conquista del último reino musulmán de la península ibérica.

La brutalidad de Cisneros en la materia explica al menos en parte la discreción de la historiografía cuyo malestar es a menudo palpable. Es así que se puede entender las líneas que dedicó el mejor conocedor de la vida de Cisneros, José García de Oro, a su biografiado en el *Diccionario biográfico español* de la Real Academia de la Historia. “[Cisneros] debía ir en persona a Granada y realizar el antiguo valimiento toledano en este nuevo reino. La cita tenía su momento: el otoño de 1499. No era sólo el arzobispo: era la Iglesia de Toledo la que se desplazaba en la ciudad de la Alhambra con letrados, capellanes y catequistas. No había objeciones de fondo: el capitán general, conde de Tendilla, debía favorecer esta conversión pública; el arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera sabía que con este gesto comenzaba la cristianización inicial a la que debían seguir un proceso de consolidación y castellanización que exigía tiempo y sudores. Así llegó 1504, año de lutos...” (García de Oro)

Estas palabras dejan perplejo al lector. En ningún momento se alude a los métodos cisnerarios y a las protestas que provocaron en el seno de la comunidad musulmana que no tardó a amotinarse. Precisamente Tendilla y Talavera fueron los apaciguadores del movimiento en el Albaicín granadino en diciembre 1499 pero luego fueron impotentes delante de su duradera propagación en el ámbito rural, principalmente alpujarreño. Lo que no impidió proceder a conversiones inmediatas y masivas. El 12 de octubre de 1502, una vez acabada la insurrección, los Reyes Católicos pudieron promulgar el edicto obligando todos los mudéjares de la Corona de Castilla a elegir entre la conversión o el exilio. La inmensa mayoría recibió el bautismo. Cisneros había ganado (Ladero Quesada 1989).

La poca atención acordada a la acción cisneriana en esta materia tiene una segunda causa: la profunda instrumentalización por parte de la historiografía de la oposición de métodos entre el arzobispo de Toledo y él de Granada en beneficio de este último. Talavera visto como el creador de una opinión favorable y benévola hacia los moriscos toma toda la luz y sus hagiógrafos han poderosamente contribuido a ello. Se ha querido ver en el jerónimo un *santo alfaquí* deseoso de aprender el árabe y de tener excelentes relaciones continuas con los neófitos. Si Cisneros ha triunfado en el terreno, ha servido de potenciador a Talavera considerado en muchos de los estudios recientes en un chantre de la tolerancia.

Las diferencias entre los dos prelados han sido objeto de una verdadera construcción particularmente en la de las últimas décadas del siglo XX. Bajo la tutela muy llevadera de Francisco Márquez Villanueva se ha instalado la convicción de la existencia en la sociedad cristiano-vieja de una opinión (o vía o corriente, las tres palabras están idénticamente empleadas) *moderada*. El padre de esta corriente sería Hernando de Talavera y su herencia hubiera cruzado todo el siglo XVI hasta llegar a Pedro de Valencia humanista extremeño autor en 1605 de un *Tratado acerca de los moriscos de España* donde examina las posibles soluciones del problema morisco preconizando una eficaz evangelización a los minoritarios previamente dispersados entre grupos pequeños (Márquez Villanueva 1991).

No voy a repetir aquí el conjunto de desacuerdos que tuve con Francisco Márquez Villanueva y cuyos términos se pueden leer en una correspondencia llena de respeto y cortesía (Márquez Villanueva y Vincent en la revista *Sharq Al-Andalus* (2008-2010): 279-304). Por desgracia Don Paco no puede más intervenir en el debate. Pero quiero volver sobre dos temas que han conocido desarrollos importantes después de su muerte. El primero es él de la *opinión moderada* a la cuál prestaba tanto interés. Decía que la expulsión de los moriscos fue en 1609 una decisión tomada por una archiminoría de políticos (Felipe III, Margarita de Austria, el duque de Lerma, el patriarca Ribera...) en contradicción con una potente opinión favorable al mantenimiento de los moriscos. Una vez más me limito a decir que si hubo obviamente numerosas personas opuestas a la medida eran económicamente interesadas (señores, ediles municipales etc...) o preocupadas por la salvación de seres que la expulsión iba a alejar en tierras sometidas al islam. Y si existían buenas relaciones entre viejos y nuevos cristianos en la vida cotidiana la conversión podía dejar paso en cualquier momento al conflicto.

En particular la expresión *corriente moderada* no me parece adecuada. Márquez Villanueva la define como “una coalición de fuerzas en la lucha contra una política de amenaza y de violencia” (Márquez Villanueva 1991. 121). Y veo solamente una colección de individuos cuyos intereses y motivaciones son distintos sin coherencia entre ellos y bastantes de ellos proponían medidas coercitivas y perseguían claramente objetivos drásticos. El propio Pedro de Valencia escribió a propósito de los moriscos “que se acaben”. A estos fines sugería la dispersión de pequeños grupos de minoritarios entre cristianos viejos, una eficaz evangelización y el aliento a los matrimonios mixtos. La moderación del humanista extremeño, sus suaves métodos eran un camino hacia el etnocidio. Esta vía estaba preconizada por muchos de los partidarios de la conversión. En su libro, Isabelle Poutrin hace un análisis pormenorizado de las propuestas de civiles y eclesiásticos entre 1570 y 1609. Constata que la línea de Duns Escoto, basada en la obligación, en la imposición, en la fuerza, triunfa. Concluye que los paladines de la conversión conseguida gracias a un último esfuerzo de la Iglesia y de la Corona, lejos de ser palomas, se sitúan en la continuidad de Cisneros (Poutrin. 286).

Hay que preguntarse sobre el sentido de la moderación del propio Hernando de Talavera. Lo que le diferencia de Cisneros, es la voluntad de dejar al tiempo hacer sin violencia su obra. Pero esta postura, heredada de Tomas de Aquino, repitámoslo, no implica ninguna simpatía suya hacia el islam. Francisco Javier Martínez Medina y Martín Biersack, los mejores conocedores del arzobispo de Granada, escriben “no había en Talavera ninguna

concesión hacia el Islam como tal, por considerarlo religión o mejor “secta” errónea.” (Martínez Medina y Biersack, 9). En su *In festo deditiois nominatissimae urbis Granatea* escrito poco después de la toma de la capital nazarí, el arzobispo compara los musulmanes a unos crueles jabalíes que han assolado España durante siglos. Isabelle Poutrin recuerda que más allá de su función pastoral, Talavera participó activamente al gobierno del reino de Granada y fue a menudo artífice de medidas represivas.

Pero la fuerza y el entusiasmo de Francisco Márquez Villanueva han convencido a bastantes investigadores. Entre ellos el historiador Michele Olivari ha declarado en palabras entusiastas su adhesión a las tesis marquezianas. Dos largas citas suyas son a la vez aclaratorias y útiles. Dice primero “Márquez evidenció en términos, en mi opinión absolutamente convincentes, que entre los miembros de este sector había tomado forma una *opinión moderada* aún propensa a la *integración* de los moriscos en la sociedad española, auspiciada por *muchos* en numerosas ocasiones durante el siglo XVI.¹⁵⁰ Subraya que algunos partidarios de dicha perspectiva intentaron reiteradamente influir en los ambientes que rodeaban el trono, sin implicar a interlocutores ajenos a dichos ámbitos”. Y añade “Sobre el carácter únicamente palaciego de las tendencias críticas y sobre la total desaparición de sus manifestaciones en el periodo inmediatamente posterior – admitido más que afirmado por el estudioso – considero útil algún sondeo más, porque estoy convencido de que las filas de la opinión moderada pueden resultar más consistentes y locuaces de lo que se piensa” (Olivari. 367).

Estas frases me parecen pertenecer a la ciencia-ficción. Pero para dar cuerpo a sus convicciones, Michele Olivari intenta encontrar soldados que incorporar al ejército “moderado”. Entre sus reclutas está el jesuita Pedro de León, nacido en 1545 en Jerez de la Frontera, cuya carrera se desarrolló enteramente en la provincia de Bética. Pedro de León realizó varias misiones en el mundo rural del reino de Granada (val de Lecrín y arzobispado de Guadix) y en las almadrabas que poseía el duque de Medina Sidonia en tierras gaditanas, y sobre todo fue durante varias décadas, a finales del siglo XVI y a principios del XVII, capellán de la cárcel real de Sevilla, la más grande de España. Pedro de León ha dejado largas notas sobre sus andanzas y sus ocupaciones, casi un diario que ha sido parcialmente publicado (Puga Herrera 1981). La lectura de este libro ha conducido a Michele Olivari a poner a Pedro de León entre los miembros de la vía moderada. El explica “la asistencia a los detenidos, a los condenados a muerte, las misiones en las Alpujarras lo ponían en contacto con los moriscos en carne y hueso con sus luces y sombras, non con los estereotipos construida por la sociedad cristiana vieja. Así fue como la piedad, la indignación por las vejaciones que los moriscos debían sufrir, el aprecio por sus dotes, pudieron sustituir o por lo menos dominar aquella hostilidad” (Olivari. 379).

El fundamento de estas líneas es particularmente débil. Olivari invoca el agudo conocimiento de León de los moriscos y la excelente formación que tuvo en su acercamiento a ellos gracias a sus maestros los padres Plaza y Albotodo. Hay que precisar que León entró en la compañía en 1567 en Granada cuando la tensión, consecuencia de las decisiones de la junta de Madrid, unos meses antes, era muy fuerte. Se exigía a los moriscos abandonar el árabe, vestirse como los cristianos viejos... Se destruían los baños. En su correspondencia los jesuitas se quejaban del fracaso de sus esfuerzos (Medina 1988). Pronto, a finales de 1568, iba a estallar la rebelión. El padre Plaza se incorporó al ejército del Marqués de Mondéjar como capellán y el padre Albotodo, que era morisco, escapó a los amotinados que querían asesinarle. No sé cuáles fueron los sentimientos de Pedro de León en estas circunstancias, pero su complacencia es por lo menos dudosa. Más tarde los moriscos que conoció fueron los presos de la cárcel de Sevilla que poco aparecen en su relato. Acompañó a la decena de ellos

¹⁵⁰ Las itálicas son mías.

que fueron ajusticiados y sus pocas palabras no translucen, en ningún momento, simpatía. Puede tener compasión, sentimiento que le provoca casi siempre la suerte cualquier de los condenados. Así escribe acerca de Juan, morisco ahorcado en 1580, “murió como muy buen cristiano que no es poco para morisco” (León. 411). Cuando narra el asesinato de un bañero sevillano, hecho del cual unos moriscos fueron cómplices, precisa que estos habían participado en el acto “tanto era el odio que tenían a los cristianos viejos y las ganas de quitarles las vidas y las haciendas” (León. 466). Una morisca, coautora de un envenenamiento en 1595, se convirtió en la cárcel lo que provoca el comentario del capellán “a (Dios) se dé la gloria por todo y muy particularmente por la conversión de esta morisca, que no es poco para los de este linaje confesar lo que han hecho, pues de ordinario no lo hacen así” (León. 544). Y la muerte como buen cristiano en 1610, de Luis López, le conduce a palabras faltas de emoción “y no hay duda sino que en esta expulsión de los moriscos se echó muy bien de ver quienes eran los que estaban bien fundados en nuestra Fe y Religión porque así a la salida de España como en la estadía por allá, se conoció en ellos que lo estaban y en otros lo contrario” (León. 546).

No veo en todos estos pasajes nada que permita ver en Pedro de León un hombre teniendo empatía para los moriscos y cuestionando lo oportuno de la expulsión. Probablemente la lectura – a mi modo de ver equivocada – que hace Michele Olivari del escrito de León proviene de las páginas contando las misiones del jesuita en el reino de Granada. En ellas el misionero alaba con insistencia la honestidad, la laboriosidad, la templanza de los cristianos nuevos. Pero hay que tener en cuenta el contexto. León recorre el Valle de Lecrín o el marquesado del Cenete en 1590-1591 cuando es patente que la repoblación del reino de Granada posterior al destierro de los moriscos no corresponde a las esperanzas de las autoridades (Olivari. 104; 116). Por todas partes se elevan voces para comparar las cualidades de los expulsados a la pereza y a la deshonestidad de muchos de los pobladores, “la escoria de toda España” según un administrador. Es un tópico que volvemos a encontrar en los textos de los apologistas de la expulsión final, Aznar Cardona, Bleda o Guadalajara, y que corre junto a los de herejía y de traición.¹⁵¹ La expulsión satisface a León porque permite hacer la selección entre los que han dado muestras de su salvación y los, la inmensa mayoría, que no las han dado. Y es muy probable que la convicción del jesuita estaba compartida por muchos de sus coetáneos.

El segundo tema marqueziano objeto de muchos comentarios es él de la identidad de los moriscos: ¿son españoles o son extranjeros? Hay que recordar que el sentido del vocabulario del siglo XVI difiere totalmente del nuestro en cuanto a la nación. Por ejemplo Hernando de Talavera hablaba de la nación cristiana y de la nación morisca. Pero Márquez Villanueva no vaciló en decir que centenares de millares de españoles fueron obligados por otros a abandonar su patria, su casa, sus tierras (Márquez Villanueva 1991. 290). Esta afirmación provocó dos tipos de críticas. La primera vino del arabista Serafín Fanjul y es particularmente ácida. En un volumen publicado en 2004, este autor dedica un capítulo al asunto bajo el título ¿Eran españoles los moriscos? Contesta por la negativa con dos argumentos: los moriscos no querían pertenecer a la comunidad española y manifestaban una hostilidad constante en contra de los cristianos (Fanjul 2004. 54 y ss.). Unos años más tarde Jean-Pierre Dedieu examinaba la cuestión desde el punto de vista del derecho (Dedieu 2011). Se preguntaba si los moriscos respondían a las tres exigencias que hacían del individuo un

¹⁵¹ El libro de Bleda, Jaime. *Defensio Fidei in causa neophytorum, sive Morischorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniae*, se publicó en Valencia en 1610; él de Aznar Cardona, Pedro. *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias christianas de nuestro Rey D. Phelipe Tercero deste nombre*, en Huesca en 1612; él de Guadalajara y Javier, Marcos de. *Memorable expulsión y justísimo destierro de los Moriscos de España*, en Pamplona en 1613.

“español” en los albores de los tiempos modernos. Si el vasallaje de los minoritarios respeto al soberano era evidente, la necesaria pertenencia al reino y la obtención del derecho de vecindad no le parecían estar cumplidos. Por eso dice que, afirmando que unos españoles hayan expulsado a otros españoles, Márquez Villanueva comete un contrasentido. La demostración de Jean-Pierre Dedieu me parece cuestionable porque creo que los moriscos pertenecen a otro reino diferente del de los cristianos, exactamente como sus antepasados mudéjares. En eso la conversión no ha cambiado todo nada contrariamente a lo que pretende Dedieu. Las aljamas (que pueden tener otros nombres) siguen funcionando y negocian sus intereses con el soberano. Y en cualquier documento constatamos que la expresión *vecino de* se aplica a cualquier morisco en cualquier momento. Lo que si concedería a Jean-Pierre Dedieu es que perteneciendo a “un reino aparte” sometido a una fiscalidad específica, los moriscos están considerados por los cristianos y se consideran a si mismos como españoles de segunda zona teniendo un estatuto muy cercano al de los dhimmies (cristianos y judíos) de Al-Ándalus.

Es mucho más fácil contestar a Serafín Fanjul. Es muy curioso que en ningún momento este autor se haya preocupado de saber lo que pensaban en la materia tanto moriscos como cristianos viejos del siglo XVI. He hecho un rastreo de documentos que indican que entonces nadie dudaba de la españolidad de los moriscos. Si muy a menudo los cristianos viejos veían en los minoritarios un serio peligro por su condición de “enemigo doméstico”, su naturaleza de españoles estaba admitida por todos (Vincent 2016). Mi punto de vista ha sido recientemente enriquecido por una importante aportación de Luis Bernabé Pons que desarrolla principalmente dos temas, él de la visión no univoca que los moriscos han tenido de Al-Ándalus y él de la relación de los moriscos con la nación. Aporta muchos datos, muchos elementos de reflexión estableciendo la españolidad de los moriscos que se hizo notar hasta en tierras del exilio durante décadas. Hay que subrayar que el trabajo de Bernabé Pons pertenece a un riquísimo dossier titulado *Al-Ándalus y la identidad española: historia y mito* (Bernabé Pons 2017).

De hecho podemos decir que los moriscos constituyen un blanco colateral de una gran ofensiva revisionista teniendo por objetivo destrozarse el modelo de tolerancia representado por Al-Ándalus que tuvo favor en muchos medios durante bastantes años. Es verdad que este modelo no resiste a un examen científico, pero Serafín Fanjul denunciando el mito de Al-Ándalus, paraíso perdido, afirma que donde empieza la ideología se borra el pensamiento. Nos podemos preguntar si su postura no es tan ideológica como la que quiere combatir. El ha iniciado un movimiento que se ha extendido notablemente estos últimos años con dos otros libros publicados en España y Estados Unidos (Sánchez Saus 2016, Fernández Morera 2016). Los tres han sido traducidos al francés (y él redactado en inglés al español) estos últimos años. Han sido alabados por la prensa y las redes sociales de la extrema derecha francesa y también por algunos investigadores. Este movimiento debe suscitar preocupación porque por ejemplo cuando Serafín Fanjul pregunta ¿eran españoles los moriscos? quiere sugerir que nadie, hoy como ayer, puede ser a la vez musulmán (o descendiente de musulmán) y español.¹⁵² Como si volviéramos al tiempo de Cisneros y Talavera.

¹⁵² La traducción de los libros de Serafín Fanjul (*La quimera de Al-Ándalus* y *Al-Ándalus contra España, la forja de un mito*. Madrid: Siglo XXI, 2000, reunidos en un único volumen titulado *Al-Ándalus, l'invention d'un mythe, la réalité historique de l'Espagne des trois Cultures*. Paris: éditions de l'artilleur, 2017, han sido objeto de un comentario muy laudatorio en la revista de divulgación *L'Histoire* 43 (marzo de 2017), por el medievalista arabista Gabriel Martínez-Gros y, en la revista *Histoire des civilisations* (julio-agosto 2019), en un artículo titulado *Al-Ándalus, la mythe du paradis perdu*, Joseph Perez recomienda la lectura de tres libros, él suyo *Andalousie, vérités et légendes*, que tiene un largo apartado titulado *Al-Andalus, mythe et réalité*, él de Serafín Fanjul y él de Rafael Sánchez Saus cuyas referencias completas encontrará el lector en la bibliografía aquí adjunta.

Obras citadas

- Bernabé Pons, Luis. “Musulmanes sin Al-Ándalus. ¿Musulmanes sin España? Los moriscos y su personalidad histórica.” En José Torecilla y Antonio Cortino eds. *Al-Ándalus y la identidad española: historia y mito*. Dossier de *eHumanista* 37 (2017): 249-269.
- Dedieu, Jean-Pierre. *Les morisques, des étrangers sur leur propre sol*. En Mohamed Lazhar Charbi ed. *HAL archives ouvertes*. Tunis: Université de Tunis, 2011. 19-32.
- Fanjul, Serafín. *La quimera de Al-Ándalus*. Madrid: Siglo XXI, 2004.
- Fernández Morera, Dario. *The Myth of the Andalusian Paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*. Chicago: North Western University, 2016.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*. Granada: Universidad de Granada, 1989.
- León, Pedro de. Pedro Herrera Puga ed. *Grandeza y miseria en Andalucía*. Granada: Facultad de Teología, 1981.
- Márquez Villanueva, Francisco. *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias, 1991.
- . “Carta abierta a Bernard Vincent”. *Sharq Al-Ándalus* (2008-2010). 279-293.
- Martínez Medina, Francisco Javier y Biersack, Martín. *Fray Hernando de Talavera, Primer arzobispo de Granada. Hombre de iglesia, estado y letras*. Granada: Universidad de Granada, 2011.
- Medina, Francisco de Borja. “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”. *Archivum Historicum Societatis Iesus*, 1988. 3-106.
- Olivari, Michele. *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVII*. Barcelona: Cátedra, 2014.
- Perez, Joseph. *Andalousie. Vérités et légendes*. París: Taillandier, 2018.
- Poutrin, Isabelle. *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*. París: PUF, 2012.
- Salvador Miguel, Nicasio. “Cisneros en Granada y la quema de libros islámicos tras la Reconquista”. En Alfredo Alvar Ezquerro ed. *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*. Alcalá de Henares: UP, 2016. 153-184.
- Sánchez Saus, Rafael. *Al-Ándalus y la cruz: la invasión musulmana de Hispania*. Barcelona: Stella Maris, 2016.
- Vincent, Bernard. “Una extraña pregunta ¿eran españoles los moriscos?”. En José Betrán, Bernat Hernández y Doris Moreno eds. *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 2016. 121-130. Tr. francesa Bernard Vincent. *L’Islam d’Espagne au XVI^e siècle. Résistances identitaires des morisques*. Paris: Bouchène, 2017.
- . “Carta abierta a Francisco Márquez Villanueva”. *Sharq Al-Ándalus* (2008-2010). 295-304.