



Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos

Isabella Iannuzzi
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

EVANGELIZE ASSIMILATING: THE FRAY HERNANDO DE
TALAVERA'S CATECHIZING LABOUR OVER MORISCOS

Resumen

En este trabajo se tratarán los aspectos más significativos de la labor evangelizadora llevada a cabo por fray Hernando de Talavera hacia los moriscos. Se analizará la génesis socio-cultural de su pensamiento sobre la conversión. La originalidad del proyecto de este fraile jerónimo reside en la individualización de la necesidad de la homogenización de toda la población bajo unos comunes valores cristianos como factor de asimilación que permitiera el asentamiento y ratificación de la monarquía de Isabel y Fernando.

Palabras clave

Reyes Católicos, Hernando de Talavera, evangelización, conversión, moriscos.

Abstract

This paper will afford some of the most relevant aspects of the evangelizing labour of fray Hernando de Talavera over moriscos. We will analyze the sociocultural origin of Talavera's thinking about conversion. The originality of Talavera's project is based on finding the need of homogenizing the population under the Christian values as the key to be the factor of assimilation that could allow the ratification of Isabel and Fernando's monarchy.

Key Words

Catholic Kings, Hernando de Talavera, evangelization, conversion, moriscos.

Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos

Isabella Iannuzzi
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

Analizar la labor llevada a cabo por fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, en la cristianización de los territorios reconquistados permite confrontarse con los novedosos elementos que caracterizaron la política socio-religiosa de la monarquía de los Reyes Católicos.

Lo primero que hay que destacar es el fundamental papel que Talavera jugó a partir de principios de los setenta en posibilitar la creación de una monarquía sólida y eficaz alrededor de las figuras de Isabel y Fernando. De hecho este fraile jerónimo, en calidad de confesor y consejero de los futuros Reyes Católicos, fue uno de los artífices del dinámico ascenso de Isabel a reina de Castilla y, posteriormente, un protagonista entre los que concibieron y regentaron un novedoso proyecto de centralización del Estado y de reforma de la Iglesia capaz de transformar el tejido social, político y religioso-cultural de la monarquía hispánica.

El elemento religioso, la necesidad de una reforma general del tejido conectivo de la misma cristiandad era el novedoso punto de partida a través del cual Talavera concebía el mismo proceso conversionista de los otros, los infieles, ya fuesen judíos o musulmanes. Aquí tocamos uno de los puntos centrales de la política talaveriana: en el momento en que se logra establecer un camino hacia la conversión, las diferencias desaparecen porque el llegar a ser cristiano tiene que ser el culmen de un proceso religioso y social capaz de transformar la persona en un "fiel" que como tal respeta el orden constituido de la autoridad religiosa y política y comparte los valores de la comunidad dentro de la cual entra, o sea que se transforma en un "fiel súbdito". Isabel y Fernando gobernando y reconquistando no solo hacen una operación política, sino algo más alto, crean un nuevo orden gracias al cual toda la cristiandad, papado incluido, se verá reformada, renovada y activa. No hay que olvidar que el siglo XV es una época donde las necesidades reformistas de la Iglesia habían propiciado la celebración de varios concilios, de intensos debates que replanteaban, bajo el directo estímulo de las intensas reflexiones humanistas, la forma de ser y sobre todo de estar del cristianismo dentro de la sociedad.

El orden socio-cultural del mundo cristiano estaba transformándose debido también a la presencia de diversidades, como la musulmana, que en ámbito mediterráneo estaban modificando el orden constituido. Baste solo pensar en la

impresión que causó la caída de Constantinopla bajo la acción expansiva del imperio turco.

Por esta razón el papado y todo el orbe cristiano miraron a lo que estaba ocurriendo en la Península Ibérica hacia los infieles, escuchaban con interés cuanto decían y escribían personajes de la talla de Juan de Segovia y Juan de Torquemada sobre la mejor manera de convertirlos e integrarlos dentro de las sociedad. A mediados del siglo XV se desarrolló una acción masiva y violenta que creó la gran paradoja de una sociedad que, por una parte, mediante las conversiones forzadas, abogó por un proceso de rápida homogeneización para eliminar la presencia de la minoría judía, y por otra, fundamentalmente por razones de orden social, desconfió de esta misma homogeneización¹. Seguía viéndose a esta masa de conversos como ex-judíos, demasiado diferentes y multitudinarios para considerarlos parte del tejido social cristiano sin cambiar los equilibrios sociales. Sobre todo había una absoluta falta de preparación por parte de los cristianos-viejos y de los órganos eclesiásticos que habrían tenido que mediar para lograr insertar sin traumas a ese complejo conjunto socio-cultural. Y esto estaba ocurriendo con una diversidad, la judía, que era minoría dentro del territorio cristiano. Podemos imaginar lo que pudo suponer todo esto unos años después en un territorio como el granadino donde en los primeros años la minoría eran los cristianos y donde la organización eclesial se estaba creando ex-novo.

La herejía de la división entre cristianos viejos y nuevos.

Era evidente que este problema de discriminación, de incapacidad homogeneizadora por parte de una religión evangelizadora como la cristiana era causado por la descristianización y falta de reforma de la Iglesia misma. A este propósito es interesante constatar como la mayoría de los protagonistas hispánicos del debate conciliar también estuviesen empeñados en luchar contra la elaboración y difusión de

¹ Ver a este propósito Nirenberg (2001). Para un estudio más detallado del tema ver Iannuzzi (2009: 301-335).

“doctrinas excluyentes”. Es el caso de Alonso de Cartagena, Alonso de Oropesa o Juan de Torquemada: para ellos la “escisión” entre dos tipos de cristianos, viejos y nuevos, era una herejía que engendraba subversión dentro de la comunidad, y que solo mediante el reformismo todo esto podía ser superado. Había que volver a interpretar el sentir religioso, a organizar su enseñanza, es decir había que unir la teoría teológica con las necesidades de la religiosidad popular, sin dejar que se creasen falsos valores cristianos.

Cartagena escribió el *Defensorium unitatis christianae* para manifestar su oposición a la creación de los estatutos de pureza de sangre de Toledo de 1449: para él judíos y gentiles que abrazaban la fe constituían un solo pueblo, el pueblo de Dios. Compuso una obra doctrinal, perfecta desde el punto de vista teórico, pero que fue incapaz de penetrar en el imaginario colectivo de los fieles para desviarlos de sus errores, síntoma de la gran enfermedad que padecía en aquel momento la Iglesia: la incapacidad de enseñar a la población la doctrina, el recto sentir de la fe.

Los escritos del dominico Juan de Torquemada y del jerónimo Alonso de Oropesa logran con mayor lucidez y eficacia detectar la dimensión y las causas sociales de las actitudes excluyentes en cuanto estaban viviendo desde dentro la génesis y desarrollo del problema en calidad de distinguidos consejeros de los poderes que se tenían que enfrentar a estos acontecimientos: el primero en la Curia romana y el segundo dentro en la Castilla de Enrique IV.

Juan de Torquemada fue quien compuso las bulas papales de Nicolás V *Humani generis inimicus* y *Si ad reprimendas perversorum audacias* que en 1449 condenaban los hechos toledanos. La primera bula se centraba más en analizar los acontecimientos bajo el aspecto doctrinal contrario a cualquier tipo de discriminación, sería amenaza a la visión unitaria de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. La segunda trata el aspecto político y describe como crimen de lesa majestad lo ocurrido en Toledo, porque eran hechos que iban en contra de la autoridad constituida poniendo en peligro su función y operando una verdadera rebelión contra el rey. Algo que Torquemada volvió a subrayar en forma de sermón delante del mismo monarca Juan II en una predicación que hizo en agosto de 1449.

El general de la orden jerónima Alonso de Oropesa destaca por su protagonismo en los acontecimientos castellanos en calidad de activo reformador de la sociedad en sentido religioso y político. Detecta en la ignorancia y en la falta de una efectiva presencia educativa y de control del clero las razones de la disgregación y consecuente discriminación hacia los recién convertidos. Para el jerónimo solo defendiendo la verdadera y original doctrina universal cristiana se podía lograr romper el falso consenso de tipo social que se estaba imponiendo en ámbito religioso mediante los estatutos de limpieza de sangre. Significativamente Oropesa detecta en razones extra-religiosas las causas de las discriminaciones: «[...] hay algunos que promueven grandes riñas por pequeñas cosas o palabras, o también estimulados por motivos

*humanos y no divinos; éstos atraen muchos compañeros a su locura imponiendo a la contienda y arrogancia el grandioso y venerable nombre de la fe, tiñendo el motivo de su torpe intención con la apariencia de este noble apelativo»². Para él, la Iglesia poseía instrumentos adecuados de autodefensa para corregir y aislar estos problemas. Quería revitalizar la estructura eclesial interna a partir de la figura del obispo. Creía en la acción de un obispo residente y así atento en las almas de sus feligreses, acción que era uno de los caballos de batalla de la teorización del profesor salmantino Alonso de Madrigal, El Tostado. Otro símbolo de la lucha oropesiana es su recuperación del valor de los sacramentos, en particular del bautismo, elemento purificador y unificador, ceremonia de tránsito que sanciona la entrada en la *ecclesia* de Cristo.*

Política evangelizadora y homogeneizadora mediante la educación.

En este ambiente de la segunda mitad de siglo XV se formó fray Hernando de Talavera. Su formación socio-religiosa y cultural representa el punto de partida de la política evangelizadora posteriormente elaborada por el futuro primero arzobispo de Granada hacia los moriscos. Talavera es hijo de una tradición que, como emblemáticamente representan Torquemada y Oropesa, creía en la transformación de la sociedad mediante una estrecha colaboración entre poder político y religioso, mediante un camino educativo y evangelizador capaz de transformar una población homogénea que paulatinamente lograra asimilar las diversidades en nombre de un camino común, indicado por la monarquía, y de valores comunes, los de la fe cristiana.

Talavera utilizará algo tan extraordinariamente moderno como la conciencia individual y de grupo para promover un proceso de unificación: el individuo como conciencia y la sociedad como conjunto de individuos son los dos elementos de referencia sobre los que elabora y aplica su discurso socio-político-religioso.

Los conflictos jurisdiccionales, la obstinada búsqueda de los derechos de patronato, junto con la voluntad reformista a nivel organizativo y espiritual del clero regular y secular español, partían de esta misma exigencia: la convicción de que la lucha por el control social se jugaba y ganaba en el terreno mediático. De ahí el interés por la designación de las más altas autoridades religiosas, que, en aquel momento disponían de los mejores instrumentos de educación y control de la población.

La discriminación entre cristianos viejos y nuevos impregnó también al ámbito eclesial donde se contrapusieron dos distintas políticas “homogeneizadoras” que perseguían, paradójicamente, un mismo fin: la unidad y triunfo de un poder fuerte por medio de la utilización de un discurso

² Oropesa (1979: 70).

religioso y confesional. Pero, si en el primer caso, el apoyado por Talavera, fue mediante una labor de organización y catequesis tendente a unificar a todos bajo los mismos valores y las mismas leyes; en el segundo, el inquisitorial, el que se impuso, encontramos un proyecto que quiere unificar excluyendo a unas categorías sociales calificables como cristianos nuevos, utilizando como “factor de cohesión” la creación de un supuesto “cripto-peligro común”: o sea la presencia de “gente nueva” (y no solo religiosa, sino también socialmente).

La muestra de que Talavera percibe esta compleja situación la encontramos en las obras de su biblioteca³ que reflejan la honda reflexión que realizó en su camino intelectual sobre las problemáticas de la conversión, de la ética y de la moral de un Estado cada vez más sacralizado y transformado en renovado baluarte del cristianismo.

Otro pilar esencial del pensamiento y actuación de Talavera fue la predicación, una herramienta de trabajo imprescindible para llegar al control y convencimiento de la población. Dominar su práctica y ejercicio estuvo en la base del conflicto entre órdenes religiosas y estructura episcopal, la cual buscaba un reforzamiento del poder del obispo y de los sacerdotes de sus diócesis en la *cura animarum*. Talavera, de forma muy novedosa, intentará de alguna forma conciliar estas dos tendencias. Por un lado, reconociendo y utilizando la fuerza y técnica mendicante; por otro, intentando trasvasarla al bagaje cultural y práctico del clero regular. Crear, como este jerónimo hizo, seminarios para educar a los sacerdotes, siguiendo de alguna forma el modelo educativo mendicante, fue parte de esta estrategia. Talavera aplica sobre sí mismo este esquema. Sus escritos atesoran múltiples aspectos de la técnica de comunicación y predicación mendicante.

La Católica Impugnación

Fue éste el modelo seguido cuando en 1478 el mismo Talavera se encargó de llevar a cabo una campaña en contra de presuntos fenómenos de criptojudasismo en Sevilla. Es él mismo quien nos lo atestigua en su *Católica Impugnación*, libro escrito a petición de la reina, que quería encontrar maneras de extirpar la herejía difundida en Sevilla. Y no solo en Sevilla, sino en todo el entorno de la monarquía de Isabel y Fernando. Por esta razón la *Católica Impugnación*⁴, se puede percibir como una especie de “manifiesto” de la acción talaveriana. Los acontecimientos andaluces pueden interpretarse como el más importante campo para ganar la batalla estratégica sobre los métodos de cristianización y homogeneización social. Talavera lo expresa muy claramente en el *incipit* de la obra: los problemas hay que solucionarlos

mediante la utilización y desarrollo de la «*jurisdicción eclesiástica*». Una jurisdicción que va más allá de la *correctio* puntual de los errores dado que su tarea central es sobre todo prever y erradicar de raíz la misma posibilidad de desviación. De hecho para él la Inquisición era un instrumento pastoral, más que político. Es una línea de política que cree en el valor de un episcopado fuerte y presente, de una Iglesia fortalecida en sus funciones con el objetivo de consolidar la monarquía de Isabel y Fernando.

Talavera quiere tutelar la práctica de la conversión, las dificultades concretas de quien se encontraba en el complicado camino del cambio de costumbres y leyes. Atacar a estas personas era muy sencillo: los “malos” predicadores manipulaban el porcentaje inevitable de procesos de conversión fracasados para deslegitimar a todos los neófitos y, así, llegar a demostrar que los cristianos nuevos no merecían confianza y que la sociedad cristiana estaba en peligro⁵. Talavera quiere enseñar que la distancia entre herejía e ignorancia, entre malentendido provocado o casual, puede resultar muy tenue, y advierte la invisible y frágil trama que envuelve la conversión de la masa silenciosa, un territorio que cualquiera puede invadir peligrosamente para desviar y confundir.

Su dialéctica, o su doctrina se ajusta a una doble acción, a la vez de continuidad y de ruptura: hacia los conversos, para darles un sentido de continuidad, distanciándoles de su pasado pero sin borrarlo totalmente; y hacia los cristianos viejos, para que los aceptasen con menos desconfianza, invitándoles a que considerasen a los conversos ex-judíos como parte de un necesario pasado del cristianismo, también indirectamente de su mismo bagaje socio-cultural. En realidad el rechazo hacia los cristianos nuevos fue un problema de “opinión” y no de derecho, hay que subrayarlo. Se transmite un mensaje negativo sobre los conversos, presentándolos como un grupo unido, homogéneo y peligroso, para así dificultar su asimilación. Algo que, como veremos, ocurrirá a principio del siglo XVI con los moriscos enjaulados en el prejuicio de grupo unido en la traición de los valores cristianos que unen bajo la monarquía⁶.

De hecho era complicado que la comunidad aceptase en su seno a quien había identificado hasta entonces como diferente y así admitir que un paria se transformara en “hermano”, en vecino y súbdito de primera categoría, también en competidor socio-económico.

El papel de las órdenes religiosas.

Las órdenes religiosas, mucho más que el clero secular, fueron los receptores e intérpretes preferentes del choque cultural y económico que suponía asumir la diversidad. Gracias a sus campañas de predicación, y a su acción en

³ Para una descripción detallada de los libros presentes en su biblioteca ver Iannuzzi (2009: 99-130).

⁴ Talavera (1961: 69).

⁵ Ver Contreras Contreras (1995: 684).

⁶ Ver Galán Sánchez (2010: 94).

directo contacto con la población, fueron el gran instrumento para buscar el consenso y convencer a las masas.

La predicación de Alonso de Espina es, en este sentido, un significativo ejemplo, tanto en su contenido como en su forma verbal y retórica⁷: se mezclan citas de los padres de la Iglesia con las del Talmud y con referentes al derecho canónico, todo resulta útil y funcional en la estructuración de un discurso creíble de cara a la población. Espina y sus escritos, que gozaron de mucha difusión y éxito, representan las tendencias de los sectores franciscanos más intransigentes que, a partir de mediados del siglo XV, trataban de imponerse mediante un discurso que acelerara un mesianismo de tipo excluyente.

La obra representa uno de los más duros ataques frontales a los judíos y a los cristianos nuevos, a los que también considera judíos, con la única diferencia de que en lugar de serlo públicamente lo ocultan. En *Fortalitium fidei* más que mostrarse interés por evangelizar y reconciliar, se apuesta por la “*inquisitio*” para descubrir quién yerra y así expulsarlo, en lugar de intentar educarlo y acogerlo en el tejido social cristiano.

Para Espina la única forma de salvaguardar a los cristianos es mediante el aislamiento y separación de los judíos, es decir, mediante su expulsión y la confiscación de sus bienes: medida extrema necesaria para salvaguardar la fortaleza de la fe⁸. Esta, como podemos claramente ver, es la tradición que directamente influirá en la creación de una línea excluyente hacia también el problema morisco.

Talavera comprende la importancia e influencia de este bagaje cultural “excluyente” y por esta razón multiplica sus esfuerzos para erradicar posturas tan equivocadas⁹. Talavera condena a todos los cristianos “soberbios” que, ignorando los verdaderos valores del cristianismo, los malinterpretan, llegando a traicionar su mensaje y a maltratar a los recién convertidos y a sus descendientes «*Lo cual es grande ofensa de nuestro señor Jesucristo, porque los que a su santa fé se convierten, como los santos dicen y aún como las leyes civiles quieren, han de ser honrados y muy humanamente tratados*»¹⁰. Es un paso muy importante, pues motiva su condena de la discriminación de los conversos no solo desde el punto de vista de la doctrina religiosa, sino también de las leyes civiles.

Ahora, con los Reyes Católicos es posible crear un nuevo tiempo y nuevos espacios, un territorio unificado geográficamente y homogeneizado en sus creencias y finalidades y dirigido por una nueva ley, de caridad y amor.

Para el jerónimo no es el temor el que inculca a las personas una moral y sus leyes, sino una acción suave, fraternal, capaz de guiar y convencer, como padre a hijo, y no patrón a

esclavo. La razón es muy sencilla: «*lo que se hace por miedo y como por fuerza más que por voluntad, no puede mucho durar, como dura y es perpétuo lo que se hace por amor y por caridad*»¹¹.

La experiencia abulense.

En 1485 Talavera es nombrado obispo de Ávila, una experiencia de grandísima importancia por ser una diócesis heterogénea en su composición social y que se caracterizaba por la presencia de importantes comunidades judías y mudéjares.

La comunidad abulense destacaba, desde la edad media, por la lenta “asimilación” de su entorno, en cuanto las circunstancias socio-económicas favorecieron su aceptación por parte cristiana, y permitieron al aljama llevar una presencia institucional. Donde la presencia musulmana era evidente existía la voluntad por parte de los Consejos y del rey de crear figuras institucionales dentro de la comunidad que garantizasen un cierto orden y control social y una representatividad que, sobre todo en el ámbito fiscal, permitiesen un buen sistema de control y reparto¹².

El poder cristiano buscaba referentes locales que garantizasen el pleno funcionamiento de la máquina administrativa real, como por ejemplo los veedores de la aljama y los alfaquies, que ejercerán un importante papel mediador. Estos últimos destacarán como figuras de contacto y diálogo, junto con los alguaciles, entre el mundo cristiano y los musulmanes recién conquistados de Granada¹³.

Ávila demostraba cómo, actuando desde un punto de vista socio-cultural y normativo se podía paulatinamente disgregar a la comunidad musulmana y, además, hacerlo sin perder su considerable e importante aportación económico-financiera. La acción talaveriana en Granada fue, desde este punto de vista, muy coherente con este modelo.

A partir de finales del siglo XV en toda la Península Ibérica, aunque de manera distinta, un cúmulo de circunstancias provocó un brote de persecución e intolerancia generalizadas en contra de las minorías, desde los judeoconversos hasta los mudéjares. Una intolerancia que también será utilizada para facilitar la aplicación de mecanismos de exacción de recursos económicos a estas minorías, para hacer frente a los cada vez más cuantiosos gastos de la reconquista. Si, por una parte el monarca, era el garante de tales grupos y estaba interesado en su no opresión por la importancia económica que representaban; por la otra, él mismo forzó el peculiar equilibrio que había permitido la convivencia, en razón de sus esfuerzos y necesidades bélicas con una rapaz exacción tributaria.

⁷ Meyuhas Ginio (1996: 230).

⁸ Sobre el contenido de esta obra y más en general el pensamiento de Alonso de Espina ver Meyuhas Ginio (1998a: 13-18 y 98-99), (1998b) y (1996: 215-237); Espósito (1948: 514-536), donde se proporciona el interesante elenco de las obras de referencia citadas por Espina a lo largo de su trabajo. También Netanyahu (1976: 107-165).

⁹ Talavera (1961: 82).

¹⁰ *Ibidem*, p.83.

¹¹ *Ibidem*, p.106.

¹² Vid. Tapia (1989: 105) donde trata detenidamente el tema.

¹³ Ver a este propósito Galán Sánchez (2010: 41-42)

Un “juego” de tira y afloja que como bien sabemos no terminará tampoco al final de la reconquista ni más tarde cuando se llegará a la cristianización forzada de todos los mudéjares del territorio granadino y castellano. Como acertadamente ha escrito Galán Sánchez nos encontraremos a partir del 1504 con una: «*explotación sistemática por parte del aparato del nuevo estado cuya expresión es el establecimiento de una fiscalidad dual en el reino*»¹⁴.

Talavera: primer arzobispo de Granada.

Talavera como primer arzobispo de Granada e importante representante político de los monarcas intentó llevar a cabo una política de colaboración, de asimilación cultural y de respeto, siguiendo lo que económica y fiscalmente se había pactado en las capitulaciones.

La experiencia de Talavera en Granada representa por un lado la derrota de su modelo, pero por otro una experiencia organizativa muy dinámica. Según dice Talavera en su *In festo deditiois nominatissime urbis granatae*, himno que compuso para festejar la toma de Granada, los monarcas tienen el apoyo divino¹⁵ que permitirá el inicio de una nueva fase y un proyecto amplio de conversión, evangelización y civilización.

Si la primera parte de la misión era reconquistar España, ahora había que conquistar nuevos cristianos: hay que abrir los ojos “*Adaperiat oculos*” de los infieles, mediante la fe en Dios, para que “*Intelligent etiam et videant*”, entiendan y vean el misterio de Cristo, la novedad y bondad de su mensaje, el sentido de su sacrificio. Es una afirmación muy rotunda sobre una acción que mediante la catequesis convenciera y no obligase a abrazar la nueva fe. En esto consiste la misión monárquica de difusión y expansión, de conversión de viejas y nuevas poblaciones¹⁶.

Para Talavera no hay sólo una Granada, sino varias, pues ésta es una monarquía llamada a seguir allende las fronteras en su guerra justa, en su mesiánica misión evangelizadora y civilizadora. Algo que se intentó publicitar tanto en el aspecto histórico como en el mesiánico o político-militar creando una importante memoria histórico-mítica sobre su pasado, su presente y su futuro.

Talavera fue uno de los personajes más influyentes del reino granadino, era el hombre de confianza de los Reyes en

Granada. En los primeros años es él quien se ocupará de la reorganización física del espacio granadino para que se edificase la “nueva” Granada. Es decir, que se implantase el poder cristiano no sólo metafóricamente, sino también físicamente, mediante la construcción de iglesias o la creación de un nuevo trazado urbano¹⁷, derribando edificios, ensanchando calles o reutilizando edificios o mezquitas para transformarlas en iglesias.

El proceso de evangelización.

Para llevar a cabo la evangelización Talavera quiso en primer lugar identificar las irrenunciables necesidades propias de la comunidad, de su estructura identitaria y de sus endogámicos sistemas familiares para luego estudiar una estrategia y una pastoral dirigida a “cristianizar” el ser y vivir de los mudéjares.

Es importante subrayar que en aquellos años en la región granadina los cristianos eran minoría, y esto determina la importancia que tuvieron los alfaquíes como representantes del grupo musulmán y como elementos de diálogo¹⁸. Incluso después de la conversión forzada de 1499 los alfaquíes mantuvieron y regentaron las viejas comunidades mudéjares, muchos se transformaron en alguaciles.

Otro aspecto que Talavera tomó muy en cuenta fue todo lo referente a la liturgia. Ensalzó celebraciones de sabor político-religioso, como la fiesta de la Toma de Granada. Dio acogida a una espiritualidad más popular mediante la creación de cofradías y hermandades¹⁹ y mediante un lenguaje litúrgico que el pueblo pudiera asumir. Por la misma razón introdujo en el rito romano variantes de la liturgia mozárabe hispana, puso los oficios canónicos a unas horas a las que pudiera asistir más gente y utilizó el canto y la música sagrada como medio para conectar con ella.

Talavera quería superar la excesiva rigidez del pontificado romano y de su lenguaje oficial, el latín, desconocido por la mayoría de los fieles. La música, mediante órganos interpretando al estilo de la zambra morisca, y el idioma “vernáculo” –en el caso granadino el árabe– fueron otras herramientas importantes. Eran novedades litúrgicas de éxito, tanto que se recogieron en el concilio tridentino²⁰.

Granada representa un ejemplo, un laboratorio mediante el cual aplicar y testificar la validez de un modelo socio-cultural y religioso. Así lo atestigua un valioso documento de su

¹⁴ Galán Sánchez (2010: 232) y aún más tajante y clarificador es cuanto afirma unas líneas más adelante: «... la verdadera ruptura con el sistema de capitulaciones de la conversión la constituye el cobro del servicio extraordinario de 1504. De forma muy sintentizada hemos afirmado que lo que se inició como un servicio de Cortes, que en teoría tenían que pagar todos los granadinos, con independencia de su origen, terminó siendo una contribución que afectaba sólo a los vencidos, asemejándose así a los servicios extraordinarios que los mudéjares granadinos concedieron a los Reyes Católicos, cuando todavía eran musulmanes y por tanto un cuerpo político perfectamente diferenciable, en los años noventa del siglo XV.» p. 234.

¹⁵ H. de Talavera, *In festo deditiois nominatissime urbis granatae*, AG Simancas PR 25-41, transcrito por Azcona (1992: 83-84).

¹⁶ *Ibidem*, p. 88.

¹⁷ *Orden de proceder a un nuevo trazado urbano*, Medina 24 de marzo de 1494, A.G.S., *Libros de cédulas*, 1, fol. 12rv., citado por Azcona (1964: 676).

¹⁸ Ver a este propósito la *Minuta de lo tocante al asiento que se dio á la ciudad de Granada por los Reyes Católicos acerca de su gobierno*, donde se habla detenidamente del papel de los alfaquíes dentro de la ciudad de Granada, manuscrito de la Biblioteca del Escorial, finales siglo XV, en Codoín, Vol. VIII, en particular pp. 467 y 475.

¹⁹ Marín López (1995: 65-92).

²⁰ *Concilium tridentinum*, v. XII/ 1, 671, cit. en González Novalín (1980: 379).

arzobispo sobre las disposiciones para gestionar la comunidad morisca de Granada²¹.

Talavera, como ya lo había expresado claramente en la *Católica Impugnación*, trabaja en el interior de estos hombres, para transformar sus creencias, y en el exterior para que a la comunidad cristiana resulte evidente el cambio²². «Mas para vuestra conversación sea syn escándalo a los xpianos, de nación y no piensen que aún teneys la seta de Mahoma en el corazón es menester que vos conformeyes en todo y por todo a la buena y onesta conversación de los guenos y honestos xpianos y cristianas en vestir y calçar y afeytar y en comer y en mesas y viandas guisadas como comunmente las guisan y en vuestro andar y en vuestro dar y tomar y mucho y más que mucho en vuestro hablar olvidando quanto pudieredes la lengua aráviga y faziendola olvidar y que nunca se hable en vuestras casas.»²³.

El “bautizo” que Talavera propone no sólo transforma interiormente, sino que intenta redefinir la imagen y percepción del recién convertido: tiene que cambiar su lenguaje físico y mental, ya que la cotidianidad es el factor de normalización más importante. Solo así se puede conquistar el corazón de la sociedad. La conversión se caracteriza por dos procesos significativos: primero, el momento de la conversión del infiel en cristiano, gracias a su catequesis y finalmente su bautizo; segundo la transformación radical de la percepción cristiana sobre el status del converso: de distinto por no ser cristiano, a cristiano, sin más. Estos son los dos momentos culminantes apoyados por documentos reales que establecen que se respete a los recién convertidos²⁴.

Desde este punto de vista el documento más claro sobre la voluntad de seguir tales dictámenes es la *Instrucción que ordenó el Reverendísimo señor fray Hernando de Talavera, primero Arzobispo de Granada, por do regiesen los oficiales, oficios y otras personas de su casa*²⁵. Son normas prácticas, con mucha probabilidad ejecutadas a partir de 1493 y abandonadas después de 1499, que denotan la firme voluntad de crear una eficaz estructura catequética:

« [...]Instruir a los que se quieren convertir, segund la ynstrucción que para ello hiço el arçobispo. Curar que los nuevamente convertidos sean bien enseñados en la fe catholica y bivan como lo manda la religión chris-

²¹ Memorial y tabla de ordenaciones dirigidas por Talavera para la comunidad morisca de Granada. Se le reglamenta taxativamente la vida religiosa que debían llevar y se les adelantan diversas exigencias para la buena convivencia con los cristianos, en: AGS, *Diversos de Castilla*, libro 8, fol.114, editado por Azcona (1964: 761-762).

²² *Ibidem*, p. 762.

²³ *Ibidem*, p. 763.

²⁴ Ver a este propósito la documentación reunida por Ladero Quesada (1969), donde a partir de 1495 se encuentran misivas para la tutela de los granadinos recién convertidos.

²⁵ BN Madrid, Mss 11.050, también editado por J. Domínguez Bordona en «*Boletín de la Real Academia de la Historia*», XCVI, (1930), pp. 787-835.

tiana y que tengan todo lo que ovieren menestar cumplidamente.

[...] Procure de casarlas con christianos viejos, cada una segund meresciere; con buenas personas, e sean ofiçiales o buenos trabajadores.

Requerirles amenudo y ver como biven casados o por casar.

[...] Mirar que en su conversión se guarde la capitulación que sus altezas tienen con los moros çerca desto»²⁶.

Un momento característico del “método” talaveriano es la voluntariedad de la conversión. Obtener pruebas de su sinceridad representa el punto de no retorno de la misma, el momento para definir la radicalidad de esta. Son unas conversiones que apuestan por el *pater familias* como la figura que puede imponer el respeto de las nuevas reglas, obligando a sus mujeres e hijos a rezar, santiguarse y tener reverencia por las imágenes. Se invierte mucha energía en la educación de las mujeres y los niños²⁷, de los elementos de transmisión y continuidad dentro del núcleo familiar.

La mujer organizaba la casa presidiendo “momentos” sociales fundamentales como la comida, las vestimentas o la observancia de normas específicas de higiene personal de la familia.

En los primeros años Talavera utilizó todo su prestigio y sabiduría para crear un ámbito de convivencia entre comunidad cristiana y mudéjar y mantener un difícil orden, continuamente amenazado por las muchas dificultades que creaba la gestión de un territorio tan diferente y lejano. Los intentos de estafas hacia la población mudéjar eran muchos y Talavera, junto con el secretario real Hernando de Zafra y el capitán general Íñigo López de Mendoza, conde de Tendilla, intentaban dar soluciones evitando los abusos más flagrantes.

Talavera quiso hacer aprender el árabe al clero que operase en el reino granadino. Sus biógrafos cuentan que intentó hablarlo. Verdad o leyenda, esta idea muestra perfectamente la mentalidad que le llevó a encargar a un fraile jerónimo, Pedro de Alcalá²⁸ la composición de una gramática-manual para aprender el árabe acompañada de un reducido catecismo cristiano en esta lengua y de un vocabulario²⁹.

Complicada tarea pese a que traducción era sólo del castellano al árabe, y no al revés, síntoma de una apertura cultural con el único fin de la conversión y asimilación dentro del mundo cristiano. En este sentido podemos comprender la apertura hacia el sincretismo religioso practicado por Talavera en determinadas manifestaciones de la religiosidad popular musulmana. Se quiere conocer al otro para conquistarlo y no por un principio de tolerancia: el infiel sigue sien-

²⁶ Talavera (1930: 787-791).

²⁷ *Ibidem*, p. 811.

²⁸ Pedro de Alcalá, [*Epilogo*] al lector de la presente obra, del *Vocabulista arávigo en lengua castellana*. Granada, 1505.

²⁹ *Arte para ligeramente saber la lengua araviga emendada y añadida y segunda-mente imprimida*, BNM, R 2306.

do infiel y consentir su presencia forma parte del discurrir natural de los procesos conversionistas y se debe a designios divinos conseguir, en el momento adecuado, su salvación.

El conocimiento del otro.

El interés y la necesidad de informaciones sobre el islam y su principal obra, el Alcorán, se remonta a la época medieval y era consecuencia de un fuerte componente mesiánico que, alimentado sobre todo por la presencia de la amenaza turca, insistía en la necesidad de debelar al infiel, cuya conversión era la apocalíptica necesidad de dar cumplimiento a la anunciada llegada de los tiempos. Así se fue generando una creciente sensibilidad hacia los métodos para llevar a cabo esta derrota. Por esto el estudio de la cultura, de la tradición y de la lengua del infiel resultaron de un importante y primario interés. Esta era una guerra que se pensaba ganar no sólo con las armas, sino también con la palabra y con atención a los fenómenos sociales, a los aspectos estrictamente antropológicos. En definitiva, con todos los elementos que permitiesen conquistar y homogeneizar al otro. El debate que se desarrolla entre Nicolás de Cusa y Juan de Segovia es una clara muestra de esto y de una tendencia que tomó forma entre los círculos culturales como posibilidad para avanzar en la instauración y consolidación del mundo cristiano y en su vocación evangelizadora.

En muchos aspectos la estrategia catequética y pastoral de Talavera recuerda muy de cerca cuanto Juan de Segovia había ido desarrollando mediante su profunda reflexión, sus diálogos y la colaboración con personajes como Nicolás de Cusa y Enea Silvio Piccolomini, el futuro Papa Pío II, que se estaban ocupando de la presencia musulmana, de su amenaza para la cristiandad y de los posibles instrumentos que permitieran desarticularla³⁰. Debaten sobre cómo dirigir una política evangelizadora realmente eficaz, que estableciera la paz cristiana evitando o limitando las guerras porque, esto hay que tenerlo claro, sobre todo en el caso de Segovia, el fin principal es la conversión³¹.

Dentro de este contexto Segovia instauro con Cusa una correspondencia epistolar para analizar cómo favorecer la conversión musulmana. Discuten no sólo cuestiones teóricas, sino también problemas concretos, como la utilidad de enviar predicadores³² y de cómo tenían que interactuar con la población musulmana. Para el profesor salmantino la Iglesia tiene que hacerse portadora de valores, portadora de un diálogo “beligerante”, que mediante la palabra, usada como “*enchiridion* espiritual”, difundiese su verdad, conquistase a los infieles.

³⁰ Sobre el tema ver Rando (2003: 159). Una primera iniciativa fue, sin embargo, la dieta de Mantova de 1459 para llamar a la cruzada contra el turco.

³¹ Sanz Santacruz (2007: 188).

³² *Carta de Juan de Segovia al cardenal Nicolás de Cusa, 2 diciembre 1454*, cit. en Cabanelas (1952: 305).

De la misma forma, Cusa afirma la necesidad y responsabilidad de la Iglesia y de sus fieles para llevar a cabo actitudes de gobierno justas y buenas. La palabra, recta y sagazmente utilizada puede abrir caminos. Acompañada por un conocimiento inteligente de usos y costumbres musulmanes facilita el descubrimiento de puntos de contacto. Cusa, en concreto, proporciona a Segovia aspectos teológicos que más que dividir unen. También señala rasgos culturales, basándose en la sabiduría de Avicena, o elementos, como en el caso del símbolo de la cruz, que no tenían en el texto alcoránico un matiz negativo o que formaban parte de su propia tradición³³. Cusa tiene una postura dialogante, aunque no excluye la hipótesis de la guerra y violencia. Ayuda y aconseja a Segovia también como experto eclesiástico y diplomático en la forma de actuar para obtener el respaldo del papado³⁴.

En muchos aspectos Talavera demuestra una fuerte cercanía al modelo segoviano y cusiano absorbido en el ámbito cultural universitario salmantino. De hecho en su biblioteca se hallan dos versiones del Alcorán, en latín y castellano –que bien podrían ser las dos partes de la obra que compuso el mismo Segovia–, y probablemente gracias a él, en 1501, se imprimió una versión en castellano de la *Improbatio Alcorán* de Riccoldo de Monte Croce³⁵. En su biblioteca había una edición de esta misma obra, en latín, fechada en 1500 e impresa en Sevilla por Estanislao Polono³⁶.

La derrota de la línea talaveriana

Como bien sabemos la acción de Talavera fue suplantada a partir de 1499 por la política de choque cisneriana de repentina conversión y expulsión: no hay que adaptarse y comprender las necesidades de la población y de su territorio, sino, al revés, son ellos los que tienen que insertarse dentro de él. Significativamente en 1501 se procede a la quema de todas las copias del Corán y de todos los libros religiosos, se procede a borrar las huellas de las raíces culturales de la diversidad musulmana. Gana otro tipo de mesianismo que piensa que la purificación y el consenso divino se obtienen a través de una violenta y fanática acción. La iglesia cisneriana triunfaba, aunque muchos de los hilos y sugerencias talaverianas serían utilizados y se quedaban vivos, caldo de cultivo en el debate sobre la conversión y la reforma de la Iglesia.

³³ Este último caso parece el más significativo, vista la fuerte utilización de la cruz por parte de Talavera, dentro de su acción catequética, como sus mismos catequismos y folletos demuestran. Sobre la utilización del símbolo de la cruz en la tradición musulmana ver la interesante referencia bibliográfica proporcionada por Cabanelas (1952: 188): Habib al-Zayyat, *La croix dans l'Islam, Harissa* (Lybano), 1935. Es un estudio basado en fuentes islámicas orientales.

³⁴ *Respuesta del cardenal Nicolás de Cusa*, 29 de diciembre de 1454, ibidem, pp. 317-318.

³⁵ Gallardo (1863: 363) donde habla de una edición imprimida en Sevilla en 1501 por “dos alemanes compañeros”. Citan la existencia de esta obra en castellano también Bataillon (1967: 58) y Ladero Quesada (2002: 490).

³⁶ BNM, Inc. I/1537 (3). Véase también Martín Abad, J.; Moyano, I (2002).

Había ganado la ideología de la exclusión y sucesivamente de la expulsión: para los moriscos será imposible la integración en cuanto, como acertadamente señala Galán Sánchez, estos: «...»*vasallos súbditos naturales del rey*» *estaban sujetos permanentemente a la sospecha de traición y se hacía recaer sobre ellos un régimen fiscal claramente discriminatorio respecto del de los cristianos viejos, y ello a pesar de la igualdad teórica que se hizo presente tras las conversiones, como recordatorio permanente que eran súbditos imperfectos y que, por tanto, en cualquier momento podía discutirse su condición de verdaderos naturales del reino. De igual manera, la justicia regia los trataba mayoritariamente como culpables permanentes*»³⁷.

Se repetía una vez más cuanto había ocurrido hace cincuenta años con la implantación de los estatutos de pureza de sangre: en nombre de la defensa de la “pureza” doctrinaria cristiana se volvía a excluir socialmente, apartando e infravalorando todo un grupo de individuos, porque: «... *los dichos basiliscos fazen entender diciendo que por la persecución a ellos fecha e por ser excludos de los dichos benefiçios e ofiçios, no se convertirían a la fée de Jesuchristo los otros judíos, por quanto si alguno se quisiessse convertir con intención santa e justa de ser salvar, no le embarga privación ni exclusión de honrra ni de ofiçios ni benefiçios, que los que ouvieren verdaderamente caridad con Jesuchristo dirán con Sant Pablo que fue judío “¿quien me apartará a mi del amor y caridad de Jesuchristo? ¿Por ventura apartarme a el amor o temor de personas humanas, o fambre o frío o desnudamiento o temor de la muerte o temor de passion es? Por cierto alguna de estas cosas no me aparterá dél.” Este amor y caridad hizo convertir a la fe de Jesuchristo todos los sanctos mártires e confesores, y no deseo de arrendar ni appetito de engañar ni codicia de lo emplear con factura agena,...*»³⁸.

Esto es un significativo trozo del Memorial de Marquillos, redactado por Pedro Sarmiento, para defender la bondad de la actuación excluyente en Toledo. Lo que aquí se proclama no es una negativa total a la conversión, sino que la misma no tenga ningún tipo de reconocimiento social. En otros términos, que la conversión vaya acompañada de la condición de que estos “nuevos cristianos” no se trasformen en competidores sociales de los cristianos viejos, es decir, en la categoría que él y Sarmiento están defendiendo. Partiendo de posturas racistas y excluyentes, también él detecta que el núcleo del problema es de naturaleza social, más que estrictamente religiosa. El fenómeno conversionista implicaba procesos de amplio alcance que afectaban al orden y la jerarquía social existente, un terreno que a toda costa se trataba de preservar. Un terreno donde por el contrario Hernando de Talavera quería operar porque era consciente de que el proceso de evangelización, para poder ser efectivo, tenía que pasar por un proceso de naturaleza social como la asimila-

ción del individuo dentro del grupo. Paradójicamente lo que ocurrirá en territorio granadino al final de la experiencia talaveriana será lo contrario: un tajante proceso de exclusión a través del cual será negado a los moriscos el poder ser cristianos y súbditos a todos los efectos y donde la discriminación fiscal y judicial serán los más llamativos efectos de este proceso. Se romperán los equilibrios internos de la sociedad provocando fuertes fracturas.

En la voluntad de crear una sociedad unida bajo unos mismos valores cristianos, una sociedad que no tuviese miedo de asimilar evangelizando es donde reside la modernidad talaveriana. El jerónimo es un hombre proyectado dentro de la dinámica de monarquías centralizadas y absolutistas que por medio de la religión logren homogeneizar al tejido conectivo de sus súbditos: sólo mediante la asimilación, la plena adhesión a los valores comunes proclamados por la Corona es posible edificar un estado estable y fuerte. Para él no creer en la capacidad transformadora y educadora de la monarquía significaba dudar del proyecto mesiánico e innovador que se le atribuía, era no tener confianza en su acción catequética y evangelizadora dentro de la sociedad.

³⁷ Galán Sánchez (2010: 206).

³⁸ *El memorial del bachiller “Marquillos de Mozaramboz”, en Benito Ruano (2001: 122-123).*

BIBLIOGRAFÍA

- AZCONA, T. de (1964): *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y de su reinado*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- AZCONA, T. de (1992): “El oficio litúrgico de Fr. Fernando de Talavera para celebrar la conquista de Granada”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, I, Pamplona, pp. 71-92.
- BATAILLON, M. (1967): *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BENITO RUANO, E. (2001): *Los orígenes del problema converso*, edición revisada y aumentada, Madrid, Real Academia de la Historia.
- CABANELAS, D. (1952): *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Madrid).
- CONTRERAS CONTRERAS, J. (1995), “Los primeros años de la Inquisición: guerra civil, monarquía, mesianismo y herejía”, RIBOT GARCÍA, L. (coord.): *El tratado de Tordesillas y su época (Actas del Congreso Internacional de Historia). Vol. II: Religión*, Valladolid, Sociedad V Centenario del Tratado de Tordesillas, pp. 681-703.
- ESPÓSITO, M. (1948): “Notes sur le Fortalitium Fidei d’Alphonse de Spina”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, XLIII, pp. 514-536.
- FERNÁNDEZ DE MADRID, J. (1992): *Vida de Fray Hernando de Talavera. Primer Arzobispo de Granada*, ed. del p. F. G. Olmedo (Madrid, 1931). Estudio preliminar e iconografía inédita por F. J. Martínez Medina, Granada, Universidad de Granada.
- GALÁN SÁNCHEZ, Á. (2004): “De mudéjares a moriscos: los problemas metodológicos de una transición”, BARRIOS AGUILERA, M., GALÁN SÁNCHEZ, A. (eds.): *La historia del reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Málaga, Servicio de Publicaciones, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga, pp. 303-318.
- GALÁN SÁNCHEZ, Á. (2010): *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- GALLARDO, B. J. (1863): *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, vol. I.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L. (1980): “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, *Historia de la Iglesia en España...*, vol. III-1, pp. 351-384.
- IANNUZZI, I. (2009): *El poder de la palabra. Fray Hernando de Talavera*, Salamanca, Junta de Castilla y León.
- LADERO QUESADA, M. Á. (1969): *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica.
- LADERO QUESADA, M. Á. (2002): “Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500”, *VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada, Teruel 15-17 de septiembre de 1999*, Teruel, Actas, pp. 481-541.
- MARÍN LÓPEZ, R. (1995): “Notas histórico-diplomáticas sobre capellanías y cofradías en la catedral de Granada el siglo XVI: la cofradía de escribanos”, *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, 20, pp. 65-92.
- MARTÍN ABAD J. y MOYANO, I. (2002): *Estanislao Polono*, Salamanca, Universidad de Alcalá.
- MEYUHAS GINIO, A. (1996): “The fortress of faith – At the end of the West: Alonso de Espina and his Fortalitium Fidei”, LIMOR, O. y STROUMSA, G.: *Contra Iudeos: ancient and medieval polemics between Christian and Jews*, Tübingen, pp. 215-237.
- MEYUHAS GINIO, A. (1998a): *Fontes Iudaeorum Regni Castellae, VIII, De bello iudaeorum, fray Alonso de Espina y su Fortalitium fidei*, Salamanca, Universidad Pontificia.
- MEYUHAS GINIO, A. (1998b): *La forteresse de foi. La vision du monde d’Alonse de Espina (? - 1466)*, París.
- NETANYAHU, B. (1976): “Alonso de Espina: was he a new christian?”, *American Academy for Jewish Research* vol. XLIII, pp. 107-165.
- NIRENBERG, D. (2001): *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península, (ed. original Princeton, 1996).
- OROPESA, A. (1979): *Luz para conocimiento de los gentiles*, Madrid, Fundación Universitaria Española/Universidad Pontificia de Salamanca.
- RANDO, D. (2003): *Dai margini la memoria. Johannes Hinderbach (1418-1486)*, Bologna, Il Mulino.
- SANZ SANTACRUZ, V. (2007): “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16, pp. 181-194.
- TALAVERA, H. de (1930): *Instrucción de Fray Hernando de Talavera para el régimen interior de su palacio*, editado por J. DOMÍNGUEZ BORDONA en «Boletín de la Real Academia de la Historia», XCVI, pp. 787-835.
- TALAVERA, H. de (1961): *Católica Impugnación*, “Estudio preliminar” de MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., edición y notas de MARTÍN HERNÁNDEZ, F., Barcelona, Juan Flors.
- TAPIA, S. de (1989): “Los mudéjares de la Extremadura castellano-leonesa: notas sobre una minoría dócil (1085-1502)”, *Studia Histórica. Historia Medieval*, VII, pp. 95-125..