

# EL PROBLEMA DEL ISLAM EN LA SEVILLA DEL DESCUBRIMIENTO, 1492-1502: POLÉMICA TEOLÓGICA Y POLÍTICA RELIGIOSA\*

---

RAFAEL M. PÉREZ GARCÍA  
Universidad de Sevilla

## 1. GRANADA, 1492-1502: ¿QUÉ HACER CON EL ISLAM?

El hecho de que la conquista del Reino de Granada se fuese cerrando mediante la firma de un sistema de capitulaciones que garantizaba a la población musulmana la práctica de su religión<sup>1</sup> está en relación con que los primeros esfuerzos evangelizadores se llevasen a cabo desde una perspectiva de respeto y diálogo. A ello colaboró también, y mucho, la figura del primer arzobispo de Granada, el jerónimo fray Hernando de Talavera (c. 1428-1507). Como es sabido, Talavera desarrolló desde su llegada a Granada una labor de cristianización pacífica y sosegada a la vez que intensa e incansable. Mármol Carvajal narra cómo se ganó Talavera con su comportamiento el aprecio de los musulmanes granadinos, tanto «*que ninguna cosa más estimada, más venerada ni más amada llegaba a sus oídos que el nombre del Arzobispo, a quien ellos llamaban el alfaquí mayor de los cristianos. De donde nació que hubo muchos que se vinieran a convertir espontáneamente de su propia voluntad*»<sup>2</sup>. Su método se basaba en

---

\* Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto de Excelencia «En los orígenes de la Andalucía multicultural. Integración y rechazo de los moriscos (Reinos de Córdoba y Sevilla, siglos XVI y XVII)», P07-HUM-2681, financiado por la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía.

<sup>1</sup> LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1969, especialmente p. 48-49.

<sup>2</sup> LUIS DE MÁRMOL CARVAJAL: *Rebelión y castigo de los moriscos*, introducción de Ángel Galán, Editorial Arguval, Málaga, 1991, lib. I, cap. XXI, p. 58. Sobre estos conversos, AZCONA, T. de: *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, BAC, Madrid, 1964, p. 547-550.

la explicación sosegada y «amorosa» de la fe cristiana utilizando para ella la lengua árabe, de modo que les resultase comprensible<sup>3</sup>.

Es de sobra conocido cómo este periodo de evangelización progresiva por convicción toca a su fin en la segunda mitad del año 1499. Entre julio y noviembre de este año los Reyes Católicos residen en Granada, y a mediados de octubre<sup>4</sup> hacen venir a la ciudad a fray Francisco Jiménez de Cisneros, franciscano y arzobispo de Toledo, «y le dejaron encomendado que juntamente con el arzobispo de Granada prosiguiese en la conversión de los moros, procediendo mansamente y de manera que no se alborotasen»<sup>5</sup>. Parece claro que se trataba de una intromisión en la esfera de actuación del arzobispo Talavera, ordenada desde una Corona que varía su política (religiosa, pero en realidad, de modo general hacia el régimen político de capitulaciones establecido en el Reino de Granada) con la finalidad de provocar un cambio de ritmo (y de tiempo) y conseguir una cristianización masiva<sup>6</sup>. Estamos ante una maniobra or-

---

<sup>3</sup> Continúa Mármol: «Comenzó ... a enseñar a los moros las cosas de la fe de Dios, dándoselas a entender con tan dulces y amorosas palabras, que no solamente no recibían pesadumbre los mesmos aljauís si los llamaban para que oyesen su doctrina, mas aun se venían muchos dellos a oirla sin ser llamados; y para los que se querían convertir, tenía casas particulares, que llamaban casas de la doctrina, donde iba de ordinario a predicarles y a enseñarles las buenas costumbres por medio de fieles intérpretes; y aun para este efeto procuró con mucho cuidado que algunos clérigos aprendiesen la lengua arábica, y él mesmo a la vejez quiso aprenderla, a lo menos tanta parte della que bastase para poderles enseñar los mandamientos, los artículos de la fe y las oraciones, y oír sus confesiones» (Idem). Gonzalo Fernández de Oviedo también insiste en este punto al tratar de Talavera: «fue mucho provechoso e util en aquella ciudad [Granada] para la conversion de los moros, e procuró luego de tener lenguas e interpretes para les dar a entender esta Yglesia e fee nuestra; e en esto se desvelaba e entendía sin perder punto ni momento, e para ello e para los pobres empleaba cuanta renta tenía, ... fue un sancto amigo de Dios» (Batallas y quinquagenas, RAH, Madrid, 2000, vol. III, p. 354).

<sup>4</sup> El cálculo de la fecha lo realiza MESEGUER FERNÁNDEZ, J.: «Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada», en PÉREZ VILLANUEVA, J. (dir.): *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo XXI, Madrid, 1980, p. 382.

<sup>5</sup> *Rebelión y castigo de los moriscos*, lib. I, cap. XXIII, p. 59.

<sup>6</sup> García Oro ha explicado cómo la actuación de Cisneros en Granada no se debe a una mera aventura personal, sino que se corresponde con toda una campaña misionera realizada y financiada por la Iglesia de Toledo: Cisneros va acompañado de un equipo de clérigos-misioneros toledanos, y para correr con los gastos el arzobispado de Toledo puso en marcha un subsidio extraordinario. Esta campaña se desarrolla en el marco de «un designio bien programado de la Corona» (GARCÍA ORO, J.: *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, BAC, Madrid, 1992, vol. I, p. 128-130). Los antiguos biógrafos de Cisneros dibujaron una «leyenda rosa» en la que Cisneros inició su empresa granadina simplemente porque «viéndose su señoría algo desocupado de los negocios de corte y del reyno, ynspirado por el Espíritu Santo», actúa al considerarse elegido por Dios para realizar la conversión de los moros (JUAN DE VALLEJO: *Memorial de la vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros*, publicado con prólogo y notas de A. de la Torre y del Cerro, Madrid, 1913, p. 32). En el relato de Vallejo, Hernando de Talavera simplemente no

ganizada desde la Monarquía y llevada a cabo con absoluta decisión, y ello explica, como demostró Meseguer, la instauración (al menos desde septiembre de 1499 y por más de dos años) de un tribunal de la Inquisición en Granada dependiente directamente de los inquisidores generales y con jurisdicción sobre el conjunto del Reino. Cisneros fue el hombre elegido por la Corona para aquella operación

aparece. Flechier, por su parte, inventó una situación ridícula en que un Talavera «*de espíritu dulce, paciente, caritativo, sin ambición, ni emulaciones*», «*no tuvo disgusto en consentir, que el Arzobispo de Toledo trabaxase con la misma autoridad que él en su diócesis*». Sin embargo, Flechier se traiciona acerca de estas pretendidas armonías cuando en su relato deja espacio a las disensiones habidas entre ambos prelados por el uso o no de la lengua vulgar (el árabe) en la liturgia (Misa, Divinos Oficios), la Palabra (Evangelios y Epístolas) y la catequesis (catecismos, oraciones, «*unos compendios de exemplos*»): frente a la práctica talaveriana, Cisneros opinaría que no era decente exponer las Escrituras al menosprecio de aquellos «*medio convertidos*», y «*que convenía persuadirles y hazerles gustar la Religión antes que permitirles tratarla tan familiarmente*» (ESPRIT FLECHIER: *Historia de el Señor Cardenal Don Francisco Ximenez de Cisneros*, Zaragoza, Pasqual Bueno, 1696, p. 75 y 85). En el mismo sentido escriben Alvar Gómez (*De rebus gestis a Francisco Ximeno Cisnerio...*) y Pedro de Quintanilla (*Archetipo de virtudes...*) (cf. GONÍ GAZTAMBIDE, J.: *Historia de la bula de la cruzada de España*, Vitoria, 1958, p. 403). Tarsicio de Azcona también se decanta por la colaboración amistosa de Talavera con Cisneros a partir de una cita de Bermúdez de Pedraza y una carta del propio Cisneros (AZCONA, T. de: *Isabel la Católica...*, p. 550-551; AZCONA, T. de: *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, CSIC, Madrid, 1960, p. 255-256, donde niega taxativamente la tesis de la intromisión de Cisneros), si bien son dos textos que uno por tardío y apologético y otro por interesado, no son pruebas claras en ese sentido. Cisneros intenta en esa carta de 4-I-1500 al cabildo de Toledo, al igual que en otras (como veremos), eliminar toda sombra de conflictividad en relación a su persona, y pinta a un Talavera plenamente identificado con su política (la carta la publicó LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, p. 235). Hace ya mucho tiempo que Fidel Fernández, en un libro algo novelesco pero bien informado, defendió que se trataba de una intromisión de Cisneros en la jurisdicción de H. de Talavera, una clara «*usurpación de atribuciones*» que respondía a una maniobra bien trazada en la corte como consecuencia del triunfo en la misma «*de los partidarios del rigor*», en referencia a un verdadero «partido» emergente, pro-inquisitorial, y con el que Cisneros estaría relacionado, frente a un Talavera que habría ido perdiendo el favor de la Reina por su alejamiento físico (como obispo verdaderamente reformista reside en Granada y no en la corte itinerante) y su sustitución por Cisneros en el puesto de confesor (FERNÁNDEZ, F.: *Fray Hernando de Talavera*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1942, p. 239-245). En la minuta original de una cédula real de 3-I-1500 (también publicada en LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, p. 232-235), los reyes se refieren explícitamente a la gravedad de las diferencias existentes entre Talavera y Cisneros. Por otra parte, habría que considerar la posibilidad de que la nueva política religiosa aplicada en Granada e inspirada por Cisneros se encuadrara en sus sueños («utopía» los denomina García Oro) de un Mediterráneo cristiano, por el que años más tarde luchará con sus conquistas norteafricanas (GARCÍA ORO, J.: «Cisneros, ideador de la monarquía católica del siglo xv», en PÉREZ, J. (dir.): *La hora de Cisneros*, Ed. Complutense, Madrid, 1995, p. 26-27). Tampoco puede pasarse por alto el efecto producido por la agudización de la amenaza turca en 1499-1502 y los intentos estériles del Papa Alejandro VI por revitalizar la idea de Cruzada y unir con ella a los príncipes cristianos (PASTOR, L.: *Historia de los Papas*, Barcelona, 1911, vol. VI, p. 29-43).

de cirugía sociorreligiosa, y por ello el 13 de noviembre de 1499 los inquisidores generales le concedieron facultades inquisitoriales plenas para actuar contra los renegados o elches, «*para rreconciliar a nuestra santa fe cathólica y absolver en forma de derecho a todas las personas, honbres e mugeres, que fueron christianos y agora viven moros en la ley de Mahoma, y para les ynponer la penitencia o penitencias que bien visto le fuere etc, y para relajar etc...*». Meseguer remarca que cuando Cisneros recibe el nombramiento para inquisidor, los reyes todavía estaban en Granada, conocían perfectamente su plan, y lo aprobaban plenamente<sup>7</sup>. Además, no se debe pasar por alto que la insistencia en el tema de los renegados guarda relación con la potestad del Rey, afirmada en las *Partidas*, para actuar contra ellos con extrema dureza<sup>8</sup>. Son estas las fuentes de derecho que se pretenden aprovechar, como explica claramente el manuscrito de la *Relación del caso de Granada* escrita a fines de febrero de 1500:

*«Al tiempo que sus altezas estavan para partir de Granada, vino allí el arçobispo de Toledo y, sabiendo que entre los moros de aquella çibdad avía algunos helches, que son los que en algund tiempo fueron christianos, y como era caso en que los ynquisidores podían entender, paresçió al arçobispo que se podía tener manera que aquellos se reconçiliasen e fuesen reduzidos a nuestra fe, y que con predicaciones y con dádivas por ventura se convertirían a nuestra fe algunos de los moros, y deseando ganar almas y servir en ello a Nuestro Señor, acordó de quedar en Granada para entender en ello, con facultad que le dieron los ynquisidores generales para lo de los helches, y asy quedó en la dicha çibdad...»<sup>9</sup>.*

El impulso cisneriano intensifica las conferencias y los debates con los líderes religiosos musulmanes, *disputas* teológicas que parecen haberse desarrollado todavía en un ambiente de no violencia y «*mansedumbre*»<sup>10</sup>, recurriendo también a la táctica de ganarse mediante regalos la voluntad de alfaquíes y morabitos. Las

---

<sup>7</sup> MESEGUER FERNÁNDEZ, J.: «Fernando de Talavera, ...», la cita en p. 384, los datos aludidos especialmente en p. 371 y 384-386. Opinión crítica respecto a la tesis de Meseguer acerca de la instauración en Granada de un tribunal inquisitorial en 1499-1500, en GARCÍA CÁRCCEL, R.: «Cisneros y la Inquisición», en PÉREZ, J. (dir.): *La hora de Cisneros*, Ed. Complutense, Madrid, 1995, p. 82.

<sup>8</sup> Pena de muerte y pérdida de los bienes para los cristianos que se tornan moros, y para los apóstatas que se arrepienten y vuelven a la fe cristiana, infamia «para siempre», además de varias penas económicas y limitaciones legales (*Partida Séptima*, leyes IV y V).

<sup>9</sup> *Relación del caso de Granada*, documento publicado en LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, p. 246-250, la cita en p. 246.

<sup>10</sup> «*El medio que tuvieron los prelados para negocio tan importante fue mandar llamar a los alfaquíes y morabitos de más opinión entre los moros, y con ellos solos en buena conversación disputaban, y les daban a entender las cosas tocantes a la religión cristiana, no con fuerza ni con violencia, sino con buenas razones y sentencias; y trataban el negocio con tanta modestia y mansedumbre, ...»* (*Rebelión y castigo...*, lib. I, cap. XXIII, p. 59).

prédicas de algunos de éstos en favor del cristianismo y en contra del Islam provocarían conversiones masivas de granadinos, siendo necesario incluso «*que el arzobispo de Toledo los rociase con hisopo en general bautismo*». De un modo muy rápido, la táctica de la paciencia y la convicción personal se había deslizado hacia la de la ingeniería social: ganarse a los líderes religiosos de la comunidad nativa (con regalos y la esperanza de «*gozar de la libertad con los vencedores*»), y conquistar el espacio simbólico (consagración por Cisneros de la mezquita del Albaicín como Iglesia Colegial de San Salvador), para utilizarlos como palancas de inducción social sobre las masas, que (por una causalidad diversa y muy compleja, pero ligada a los resortes básicos del comportamiento humano: imitación social, fe en el guía, temor, resignación, ...) efectivamente, responden pidiendo el bautismo<sup>11</sup>.

El éxito provoca reacciones, y muchos moros «*públicamente contradecían la conversión*». En este momento, algunos relatos reflejan una nueva vuelta de tuerca y un endurecimiento de la actitud de un Cisneros que llega a recurrir incluso a la fuerza y la coacción para: primero, reducir la oposición de los líderes granadinos (caso del encarcelamiento y fulgurante conversión del Zegrí); y, segundo, conseguir la conversión de los *elches* o renegados<sup>12</sup>, personas a las que las capitulaciones también aseguraban su libertad religiosa<sup>13</sup>. No es casualidad que las crónicas<sup>14</sup> señalen específicamente a esos elches en el siguiente paso cristianizador de Cisneros, pues había sido facultado como inquisidor para «operar» plenamente sobre ellos en la cuestión de su *salud*-(salvación) *espiritual* con la administración de las oportunas reconciliación, absolución e imposición de penitencias hasta la relajación: en tanto que bautizados, caían dentro del campo de acción de la Inquisición, la cual «podía» (es decir, su acción estaba «permitida» moral y jurídicamente, así como justificada teológicamente) proceder contra ellos. Por eso, la presencia de un inquisidor en Granada era una palanca clave para llevar adelante la decisión política de quebrar la resistencia masiva de la población musulmana a la conversión: es decir, tenemos de un lado la técnica política de aprovechar la casuística legal para dividir a aquellos sobre quienes se pretende actuar, un recurso habitualmente usado por la Monarquía durante la conquista del Reino de

<sup>11</sup> *Ibid*, lib. I, cap. XXIII, p. 60. Sobre esta primera etapa en Granada de Cisneros y su equipo, amplía la información habitual GARCÍA ORO, J.: *El Cardenal Cisneros...*, vol. I, p. 130-131.

<sup>12</sup> *Rebelión y castigo...*, lib. I, caps. XXIV y XXV, p. 60.

<sup>13</sup> LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, p. 48.

<sup>14</sup> Así Mármol y el manuscrito de la *Relación del caso de Granada*.

Granada<sup>15</sup> y que estaba destinado a ser enormemente fructífero en la gestión de la población morisca hasta su expulsión en 1609-1610 (y años sucesivos)<sup>16</sup>; por otro lado, a la fuerza legal de unas capitulaciones que van a ser violadas, se oponen otros derechos, el de la Iglesia y la Monarquía a actuar sobre los apóstatas. De nuevo, la *Relación del caso de Granada* nos explica lo sucedido, señalando con claridad que la estrategia de Cisneros pasaba por los elches:

*«con las dichas predicaciones e dádivas convirtió algunos a nuestra fe, y andando en la prosecución del negoçio, porque a los helches que avían sido christianos se hazían algunas pequeñas premias que el derecho quiere para que se reconçiliasen e convirtiesen a nuestra fe, e también porque tornavan christianos a los hijos de los dichos helches de menor bedad, como quiere el derecho, viendo esto los moros del Albaezin, y paresciéndoles que asy se avía de hazer con todos ellos, alborotaronse...»<sup>17</sup>.*

A partir de aquí, el episodio famoso en que Sacedo (criado de Cisneros) y un alguacil llevan presa a la hija de un elche del Albaicín (una acción coactiva narrada por las crónicas<sup>18</sup> pero que ahora cobra sentido desde la consideración de la variable inquisitorial en manos de Cisneros no como episodio puntual sino como caso parte de una acción global) conduce al estallido de la célebre rebelión del Albaicín el 18 de diciembre de 1499. Era el resultado lógico de la progresiva incorporación de la violencia y la coacción durante el desarrollo de esta fase de la política cisneriana<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> LADERO QUESADA, M. A.: *Castilla y la conquista del Reino de Granada*, Univ., Valladolid, 1967.

<sup>16</sup> A su vez, la casuística legal generada por la Corona fue aprovechada por los moriscos de cara a mejorar sus posibilidades de ascenso y mejora social y defenderse de todas aquellas medidas, como las de expulsión, que les afectaban negativamente. Del tema nos hemos ocupado en FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. & PÉREZ GARCÍA, R. M.: *En los márgenes de la Ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, en prensa.

<sup>17</sup> *Relación del caso de Granada*, en LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, p. 246-247. La minuta de una cédula de 3-I-1500 también corrobora esta versión: *«porque a los elches que habían sido christianos los apremiava, y también porque bautizaron y tornaron christianos a los fijos que no son de edad de algunos de los dichos elches y dizen los moros que otros de quien no hay entera provanza que ayán sido christianos, y por otras premias que ellos dizen que en ellos se hazían, los moros del Albayzín se alborotaron...»* (*ibid.*, p. 232-233).

<sup>18</sup> *Rebelión y castigo...*, lib. I, cap. XXV, p. 60; también, aunque con variación en los detalles, la *Relación del caso de Granada* (AZCONA, T. de: *Isabel la Católica...*, p. 551; y LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, p. 247), etc.

<sup>19</sup> La *Relación del caso de Granada* cuenta de modo transparente que cuando los reyes tienen noticia del levantamiento del Albaicín, *«después sus altezas supieron que los que entendían en este negoçio, en Granada no guardaron en el la forma que sus altezas avian mandado que se guardase, para que se bisiese sin escandalo y como mas cumplia al servicio de Nuestro Señor, antes tovieron formas y maneras algo premiosas para que los moros del Albaezin y los de la moreria de la çibdad de Granada se tornasen christianos, como se tornaron»*. De igual

Sofocada la revuelta rápidamente<sup>20</sup>, las conversiones se aceleran. El propio Cisneros, en su carta de 23-XII-1499, cuenta cómo los moros «con el temor que tenían de lo que avían fecho», acuden a bautizarse en masa: «fasta oy son convertidos y bautizados tres mill ánimas; esperamos en Nuestro Señor que no ha de quedar ninguno, sino que será una fides et unum baptisma»<sup>21</sup>. También contribuyó a este fenómeno masivo el perdón (de cualquier pena corporal y de hacienda) otorgado por los reyes en los últimos días de diciembre de 1499 a todos los moros que se hiciesen cristianos<sup>22</sup>. El día 16 de enero de 1500 Cisneros afirma que:

«Este su negocio de la conversión va muy bien, y no queda ya ninguno en esta cibdad que no sea cristiano, y todas las mezquitas son yglesias... y esto mesmo hacen las alcarias de aquí al derredor, de manera que son ya convertidas más de cinquenta mill ánimas, y todo este reyno espero en Nuestro Señor se convertirá, en que ay más de dozientas mill ánimas»<sup>23</sup>.

Parece bastante claro que el objetivo de Cisneros fue siempre y desde un principio la conversión del conjunto de la población musulmana del Reino de Granada, y que los elches sólo representaban el comienzo de la operación. Más aún, la actuación inquisitorial sobre los elches parece haber funcionado como un mecanismo

---

modo, la cédula de 3-I-1500 encargando a Enrique Enríquez la tarea de implementar la cuestión de la conversión de los moros, limando las diferencias surgidas entre Talavera y Cisneros, pone especial hincapié en que todo se haga «sin premias y sin fuerças y sin ademanes de ellas, salvo por las vias que el derecho quiere, porque abunque el arzobispo de Toledo dizę que algunos moros le enbiavan a dezir que querian ser christianos y no osavan yr a fazerlo de verguença de los otros, y que los enviase a prender, no queremos que este ni otro ademan de fuerça se haga, sino que se reciban los que vinieren de su voluntad» (LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, las citas en p. 247 y 234).

<sup>20</sup> Según carta de Cisneros del día 23 a su cabildo, el motín habría estallado el día 18 hacia el mediodía y el día 19 estaría apaciguado (MESEGUER, J.: «Fernando de Talavera, ...», p. 388; la carta ha sido publicada en LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, p. 229-230). Mármol dice en dos ocasiones que la rebelión del Albaicín duró diez días (*Rebelión y castigo...*, p. 61). Mártir de Anglería habla de «algunos días» («Epistolario», t. IX, p. 405). Lo cierto es que la rebelión duró tres días, como lo prueba tanto una minuta de una cédula real de 3-I-1500, como la *Relación del caso de Granada* (documentos publicados en LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, y los datos en p. 233 y 247). Cisneros, en la carta aludida, intenta reducir el alcance de lo sucedido y desligarlo totalmente de cualquier actuación que tuviera que ver con su política, defendiendo que los moros mataron al alguacil sin ninguna causa: «yendo un alguacil del corregidor encima de una mula, sin facer ni devir le mataron los moros del Albaizín et se levantaron todos».

<sup>21</sup> LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, p. 230.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 231 y 233.

<sup>23</sup> BNM: ms. 13.020, f. 109r-v, carta de Cisneros al cabildo de Toledo, publicada en LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, p. 236; recogida en AZCONA, T. de: *Isabel la Católica*, p. 552.

para incrementar la tensión religiosa, lo que propició, finalmente, la rebelión de los granadinos. Este no es un hecho baladí, ya que suponía la violación, por *su* parte, del régimen de capitulaciones. A pesar de las protestas de los albaicineros de que no se levantaban contra los reyes sino «*en favor de sus firmas*»<sup>24</sup>, la rebelión será diestramente aprovechada y considerada como una ruptura legal que permitía el establecimiento de un nuevo orden político y religioso. Es precisamente Cisneros quien lidera y propone esta idea ante los reyes, considerando la rebelión/ruptura legal como «*tan buena ocasión que de presente se ofrecía*» para, olvidando el régimen de las capitulaciones, plantear ya a los granadinos una disyuntiva tipo solución final: conversión o emigración<sup>25</sup>. La rebelión extinguía el límite legal que para los monarcas suponían las capitulaciones, y da la impresión incluso, de que haya sido una situación buscada e incluso magnificada a tal fin<sup>26</sup>. De esta situación se realizó una interpretación jurídica que reducía a los moros a la condición de súbditos rebeldes contra su señor. Es la propuesta de Cisneros a los reyes: «*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 cristianos o dejasen la tierra*»<sup>27</sup>. Y de modo similar la narra en julio de 1500 Pedro Mártir de Anglería considerándola «*muy acertada providencia*»: «*En castigo de su falta se les ha aplicado la ley o de la pena de muerte o del bautismo*»<sup>28</sup>.

A partir de aquí, la suerte estaba hechada. Las sublevaciones que siguen en las Alpujarras, en la zona oriental del Reino (Vevefique, Níjar) y, por último, en la serranía de Ronda, Villaluenga y Sierra Bermeja, extienden la situación de inestabilidad hasta la primavera de 1501. Aplacadas o aplastadas, son seguidas de conversiones

---

<sup>24</sup> *Rebelión y castigo*..., p. 61.

<sup>25</sup> *Rebelión y castigo*..., lib. I, cap. XXVI, p. 62. Pedro Mártir de Anglería también coincide en señalar directamente a Cisneros la paternidad de la idea de conversión o expulsión y haberlo aconsejado así a los reyes (PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA: «Epistolario», *Documentos Inéditos para la Historia de España*, Madrid, 1953, t. IX, p. 409, epístola 215).

<sup>26</sup> Meseguer, a partir de las listas de moros bautizados por Cisneros el 18 de diciembre y los días siguientes, llega a preguntarse si no se habrá exagerado el alcance del motín del Albaicín (MESEGUER, J.: «Fernando de Talavera, ...», p. 387-388). Cisneros, por su parte, no oculta su contento por el hecho de que la oportuna rebelión ha acelerado y facilitado el proceso de convertir al conjunto de la población musulmana del Reino de Granada: «*ha plazido a Nuestro Señor que aquello [la rebelión del Albaicín] por donde pensaron estorvar la conversión ha sido causa que fasta oy son convertidos y bautizados tres mill ánimas*» (carta de 23-XII-1499, en LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares*..., p. 230).

<sup>27</sup> *Rebelión y castigo*..., lib. I, cap. XXVI, p. 62.

<sup>28</sup> PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA: «Epistolario», *op. cit.*, t. IX, p. 408-409.



masivas realizadas ya sin ninguna tarea previa de evangelización, o de migraciones importantes al Norte de África<sup>29</sup>.

Finalmente, en febrero de 1502, se decretaba la conversión o expulsión de todos los mudéjares de la Corona de Castilla. Así, desde la conquista de Granada, se habían sucedido tres fases muy claras en el camino que llevó al bautismo de los moros: hasta 1499, de inspiración netamente talaveriana; de fines de 1499 a la primavera de 1500, con la intervención de Cisneros; y, a partir de esta fecha, otra en que la Corona suprime de modo oficial, completa y definitivamente la cuestión islámica con una política de rigor<sup>30</sup>. Estos acontecimientos marcan el momento culminante de la nueva política religiosa desarrollada por los Reyes Católicos, verdaderamente *moderna*, y contrapuesta a la característicamente medieval que condenaba el empleo de la fuerza para convertir a los moros<sup>31</sup>.

## 2. SEVILLA, 1500-1501: POLÉMICA ANTIISLÁMICA Y POLÍTICA RELIGIOSA

Más allá del desarrollo de los acontecimientos durante la coyuntura 1499-1502 en la ciudad y Reino de Granada poblados con una importante población musulmana, la polémica en torno al Islam se reproduce en esos años en el conjunto de una Corona de Castilla en la que habitaban pequeñas y dispersas comunidades mudéjares<sup>32</sup>.

De un modo muy especial se vivió en la ciudad de Sevilla, donde, aparte de la existencia de dos morerías y de una pequeña población musulmana dispersa por toda la ciudad (mudéjar, berberisca y de esclavos granadinos producto de la guerra, aparte de la cercana comunidad rural mudéjar de La Algaba), la presencia del Islam era todavía muy visible en los numerosos e importantes edificios de arte islámico y mudéjar, en la arquitectura de las casas, en una cerámica heredera que lo debía todo a las tradiciones mudéjares y que en parte era todavía obra de los alfareros musulmanes de Triana. Además, la proximidad del Reino de Granada y la finalización de

<sup>29</sup> BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R. & CÍSCAR PALLARÉS, E.: «La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos», en *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid, 1979, vol. IV, p. 256-258; *Rebelión y castigo...*, lib. I, caps. XXV-XXVII, p. 60-63.

<sup>30</sup> AZCONA, T. de: *Isabel la Católica...*, p. 548.

<sup>31</sup> Alfonso X había dispuesto en las *Partidas* que: «*Por buenas palabras e convenibles predicaciones deben trabajar los cristianos de convertir a los moros para hacerles creer la nuestra fe e aducirlos a ella e no por fuerza ni por premia pues si voluntad de Nuestro Señor fuese de los aducir a ella e de se la hacer creer por fuerza, Él los apremiaría si quisiese que tiene acabado poderío de lo hacer*» (*Partida Séptima*, ley II).

<sup>32</sup> CF. LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares de Castilla...*

las hostilidades en 1492 había estrechado aún más los lazos y relaciones comerciales casi naturales entre el mundo cristiano sevillano (y del valle del Guadalquivir) y el granadino islámico<sup>33</sup>.

Durante las dos décadas precedentes, Sevilla había sido escenario destacado de la controversia religiosa en torno a judíos, judeoconversos y judaizantes. En ella se había establecido el primer tribunal de la Inquisición en 1481, de ella se había expulsado en primer lugar a los judíos, y en ella habían tenido lugar los autos de fe más duros y espectaculares contra los judaizantes. También en aquellas circunstancias, fray Hernando de Talavera había sido protagonista con la publicación de su *Católica Impugnación*<sup>34</sup>. La expulsión definitiva de los judíos de España en 1492 (incluido los del Reino de Granada) había acabado por «sumergir» u ocultar la cuestión judía, sin que por ello desapareciesen tendencias y brotes de tinte mesiánico indicadores del alto nivel de tensión emocional y religiosa vivido en aquellos años.

Ahora, al calor de lo sucedido en Granada y de las disputas teológicas con los alfaquíes musulmanes, la polémica antiislámica también se aviva en Sevilla, ciudad que los Reyes Católicos y su corte alternan con Granada como residencia durante

---

<sup>33</sup> Sobre la presencia mudéjar en Sevilla, los trabajos fundamentales son los siguientes: LÓPEZ MARTÍNEZ, C.: *Mudéjares y moriscos sevillanos*, Sevilla, Tipografía Rodríguez Giménez y Compañía, 1935 (hay reed. de Renacimiento, Sevilla, 1993); GESTOSO PÉREZ, J.: *Historia de los barros vidriados sevillanos desde sus orígenes hasta nuestros días*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 1995 (reed. de la edición de 1903); WAGNER, K.: *Regesto de documentos del Archivo de Protocolos de Sevilla referentes a judíos y moros*, Universidad de Sevilla, Salamanca, 1978; ANGULO ÍÑIGUEZ, D.: *Arquitectura mudéjar sevillana de los siglos XIII, XIV y XV*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 1983; WAGNER, K.: «Un padrón desconocido de los mudéjares de Sevilla y la expulsión de 1502», *Al-Ándalus* 36 (1971), p. 373-382; COLLANTES DE TERÁN, A.: «Los mudéjares sevillanos», *Actas del I Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Madrid-Teruel, 1981, p. 225-235; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M.: «El trabajo mudéjar en Andalucía. El caso de Sevilla (siglo XV)», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudéjarismo*, IET & CEM, 1995, p. 39-56; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M.: «Los mudéjares andaluces (ss. XIII-XV)», *Andalucía a debate*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1994, p. 121-154; MONTES ROMERO-CAMACHO, I.: «El trabajo de los mudéjares en el abastecimiento de agua a la Sevilla bajomedieval: los moros cañeros y el acueducto de los caños de Carmona», *VI Simposio Internacional de Mudéjarismo*, IET & CEM, 1995, p. 231-255; WUNDER A.: «Classical, Christian and Muslim Remains in the Construction of Imperial Seville (1520-1635)», *Journal of the History of Ideas* 64 (2003), p. 195-212. Una puesta al día con un enmarque más amplio en FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. & PÉREZ GARCÍA, R. M.: *En los márgenes de la Ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, cap. 1, en prensa.

<sup>34</sup> HERNANDO DE TALAVERA: *Católica Impugnación*, Juan Flors, Barcelona, 1961.

estos años<sup>35</sup>. Signo de ello son una serie de obras salidas de las imprentas hispalenses cuya publicación no es, desde luego, fruto de la casualidad: en 1500 se publica en latín la *Improbatio Alcorani* del dominico fray Ricoldo de Monte Croce<sup>36</sup>; ese mismo año se imprime el *Carro de dos vidas* del sacerdote toledano Gómez García, un grueso tratado de vida espiritual que contiene un buen número de páginas destinadas a convencer a los judíos y un interesante capítulo dirigido a probar la falsedad de la ley islámica<sup>37</sup>; y en 1501 vuelve a aparecer una nueva edición de la obra de Ricoldo de Monte Croce, esta vez traducida al castellano<sup>38</sup>.

La lectura de las obras de Ricoldo y Gómez García nos ofrece las coordenadas teológicas en torno a las cuáles se planteaba la polémica con la religión islámica. Más allá, nos permite saber qué conocimiento se tenía de ella, cómo se la percibía y concebía, y, finalmente, cómo se la pretendía abordar en el terreno dialéctico con el fin de derrotarla. Pero sobre todo, la publicación de estas obras en Sevilla en la coyuntura de 1500-1501 refleja las luchas en el seno y en torno a la corte y los Reyes Católicos con el fin de orientar la política religiosa en un sentido más evangélico y talaveriano o en otro más impositivo o cisneriano.

### 2.1. La *Refutación del Alcorán* de Ricoldo de Monte Croce en Sevilla

La presencia en Sevilla de la *Refutación del Alcorán* del dominico fray Ricoldo de Monte Croce (c. 1243-1320) es muy significativa. Ricoldo había sido uno de los mayores conocedores cristianos del mundo musulmán, pasando años de su vida en Oriente y en Bagdad, donde pudo estudiar y conocer de primer mano la religión musulmana. En sus escritos incorpora las tendencias de la apologética cristiana de su tiempo, muy especialmente la desarrollada por los teólogos y misioneros de su Orden, a la vez que asume una serie de *topoi* comunes de largo recorrido y lleva

<sup>35</sup> Las estancias de los reyes son las siguientes: en Granada desde julio de 1499 a 30-XI-1499; en Sevilla entre 10-XII-1499 y 29-I-1500; desde 30-I-1500 al 21/22-III-1500 Isabel queda en Sevilla y Fernando marcha a Granada para sofocar la revuelta de los moros; después, y según Rumeu, quedarían en Sevilla hasta el 22-VI-1500; entre 3-VII-1500 y 20-X-1501 en Granada; y, finalmente, desde 14-XII-1501 a 22-II-1502 en Sevilla (RUMEU DE ARMAS, A.: *Itinerario de los Reyes Católicos, 1474-1516*, CSIC, Madrid, 1974, p. 256-278).

<sup>36</sup> ESCUDERO Y PEROSO, F.: *Tipografía hispalense. Anales bibliográficos de la ciudad de Sevilla*, Ayuntamiento de Sevilla, 1999, p. 111-112.

<sup>37</sup> GÓMEZ GARCÍA (1500): *Carro de dos vidas*, introducción y edición por Melquíades Andrés Martín, UPS-FUE, Madrid, 1988.

<sup>38</sup> RICOLDO DE MONTE CROCE: *Reprobación del Alcorán*, Sevilla, 1501. 4.º. BN R/4037.

a su máximo desarrollo las acusaciones de «carnalidad» e «irracionalidad» hacia el Islam<sup>39</sup>. En la *Refutación del Alcorán*, Ricoldo presenta los elementos claves de la visión que el Occidente cristiano medieval había ido fraguando del Islam:

- Mahoma como gran falsario y vicioso, inventor por consejo del diablo de una ley mentirosa y abominable;
- Mahoma como el mayor perseguidor de la Iglesia que ha habido en la Historia, bien mediante la fuerza (*«atormentándola por gran tiranía»*), bien mediante la hipocresía y la mentira con la que consiguió engañar a *«los simples»* y *«muy grand parte del mundo»*;
- El Islam como una «ley de maldad» cuyos errores principales se relacionan con:
  - la negación del misterio de la Trinidad, de la divinidad de Cristo y de que sea Hijo de Dios, así como de su muerte y resurrección;
  - la conversión de Cristo en un profeta que anuncia la venida de Mahoma, y la tergiversación a tal fin de los textos evangélicos;
  - ofrecer una imagen del Paraíso y de la otra vida puramente carnal, conformada por los placeres de la comida, la bebida y las mujeres;
  - la moral sexual, al aceptar la poligamia y mostrar permisividad hacia la sodomía;
  - la violencia: guerra santa contra los no musulmanes, muerte e impuestos para los que no aceptan el Islam, y, sobre todo, tratarse de una ley impuesta y extendida por la fuerza de las armas.

Para luchar contra esta religión de mentira y carnalidad, Ricoldo recurre al estudio del árabe y de la religión islámica en territorio musulmán para conseguir un conocimiento preciso de ella. En un segundo momento, nuestro dominico utiliza una metodología de confrontación racional y dialéctica de matriz escolástica: demostrar con argumentos que la ley de Mahoma no viene de Dios, que está llena de contradicciones, que no ha sido probada por ningún milagro y no es conforme a razón, y que su éxito se debe a la imposición violenta y a la demagogia de ofrecer carnalidad a los simples e ignorantes. A los argumentos dialéctico-rationales, Ricoldo une los que le proporciona la crítica textual (en el Corán no hay orden alguno, ni siquiera temporal, luego Mahoma fue un hombre *«necio»* y *«sin letras»*) e histórica: el batiburrillo coránico se explica por la propia historia de Mahoma y

---

<sup>39</sup> TOLAN, J. V.: *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Universitat de València, 2007, cap. 10, especialmente p. 281-289.

del desarrollo de su religión, para la que fue fundamental la ayuda supuestamente prestada por algunos judíos herejes, cristianos herejes y nestorianos<sup>40</sup>.

Por último, Ricoldo incorpora un pequeño utillaje pedagógico para la disputa: explica la manera que se ha de seguir para disputar con los moros, proponiendo algunas preguntas que se les pueden hacer a fin de convencerlos y ofreciendo respuestas a las posibles respuestas de aquellos<sup>41</sup>.

Desde luego, salta pronto a la vista la oportunidad de la publicación y traducción de la *Refutación* de Ricoldo en el contexto de las disputas que realizaban en Granada en aquellas fechas. La relación con ellas la pone también de manifiesto que el responsable de la traducción al castellano fuera precisamente un religioso de la Orden de San Jerónimo, hermano de religión de Talavera<sup>42</sup>.

## 2.2. El *Carro de dos vidas* en Sevilla

La publicación en Sevilla del *Carro de dos vidas* en julio de 1500 no era menos oportuna<sup>43</sup>. Desde luego, en el *Carro* Mahoma sigue apareciendo como un falsario ávido de poder que habría engañado a numerosos pueblos mediante una ley bestial que prometía carnalidad y vicio en cantidades ingentes, aquí y en la otra vida, excitándolos a la rebelión contra el Imperio bizantino «so color de los librar de las pagas [tributos]». Mahoma, «malvado», «sabio en mal y muy cauteloso e aun enseñado en arte mágica», habría conseguido el éxito de su «malvada» y «falsa» secta y ley por la fuerza de las armas, nunca por los milagros (prueba del apoyo divino y de verdad) ni por la razón. Asimismo, su conocimiento de la ley de Moisés y de Cristo lo debería a la ayuda de «un ereje monje, por nombre Sergio». A este Islam de violencia y bajas pasiones, Gómez García contrapone una religión cristiana confirmada por la multitud de milagros y señales realizadas por los apóstoles, basada en el amor a los enemigos y

---

<sup>40</sup> La huella de estos nestorianos en el Corán se delata, por ejemplo, por el hecho de que en él se diga que Dios no nació de la Virgen María (*Refutación del Alcorán*, cap. 14), en relación con la oposición de Nestorio al uso del título de «Madre de Dios» para María (DROBNER, H. R.: *Manual de Patrología*, Herder, Barcelona, 2001, p. 505).

<sup>41</sup> *Refutación del Alcorán*, caps. 2 y 18. Recursos de este tipo se encuentran ya en escritos anteriores de otros dominicos, como en *De seta Machometi* de Ramón Martí (escrito antes de 1257) o en el tratado *Razones a favor de la fe contra los musulmanes* (TOLAN, J. V.: *Sarracenos...*, p. 272 y 280).

<sup>42</sup> *Refutación del Alcorán*, colofón.

<sup>43</sup> La cuestión islámica la aborda el *Carro de dos vidas* en el capítulo 33 de su segunda parte, p. 381-391.

la masedumbre, y extendida por la aceptación de las gentes hacia una verdad tan manifiesta.

Pero más que por su posible utilización polémica frente al Islam (en realidad no aporta ningún argumento nuevo respecto a lo que ya había construido la Edad Media cristiana), la oportunidad del *Carro de dos vidas* se ha de relacionar con la pugna en el seno de la corte, entonces en Sevilla, por orientar la política religiosa de los Reyes Católicos en un sentido u otro: el *Carro* insiste en que la ley de Cristo no se impuso históricamente por la fuerza de las armas, no por la violencia, sino por su veracidad intrínseca demostrada por los muchos milagros, tal y como ponen de manifiesto los Evangelios y los *Hechos de los Apóstoles* cumpliendo lo profetizado por Isaías hablando de la derrota de los ídolos. Es muy significativo que Gómez García recurra a Eusebio Panphilio y su *Del Aparejamiento evangélico (De evangelica preparatione)*, para recordar el triunfo del cristianismo sobre un mundo de paganismo y ancestrales costumbres brutales (canibalismo, incestos, sacrificios humanos, ...): Eusebio de Cesarea, el obispo historiador del triunfo definitivo de la Iglesia en la época romana<sup>44</sup>, narraba una victoria tan paradójica como asombrosa por sus medios<sup>45</sup>. Como recordaba el mismo Gómez García:

«No atraxeron [los apóstoles] los pueblos por fermosura e adornamiento de palabras, non por fuerça de armas para que creyesen a Jhesu Christo e le diesen e presentasen el onor divino. ¡O cosa muy mucho espantosa! ¡O virtud no vencida de Dios todo poderoso! Doçe hombres simples, escogidos por Jhesu Christo, pudieron sembrar la verdad evangélica en todos los pueblos e naciones»<sup>46</sup>.

¿Los métodos de esta expansión fulgurante de la época apostólica por un mundo comprendido entre la India y España, Etiopía, Asia e Italia? Nunca las armas, sólo las armas de Dios, como afirman San Pedro (1 Pe, 3) y San Pablo (2 Cor, 10) y comenta Santo Tomás:

---

<sup>44</sup> Véanse EUSEBIO DE CESAREA: *Historia eclesiástica. Texto bilingüe*, versión española, introducción y notas de A. Velasco-Delgado, BAC, Madrid, 2008, y EUSEBIO DE CESAREA: *Vida de Constantino*, Gredos, Madrid, 1994.

<sup>45</sup> *De evangelica preparatione* de Eusebio de Cesarea había sido traducido del griego al latín por el erudito bizantino Jorge de Trebisonda, e impresa en Venecia en 1470, 1497 y 1500. Se tiene constancia de que a España llegaron ejemplares correspondientes a estas ediciones, por lo que Gómez García bien pudo usar la obra de primera mano. No deja de ser significativo que el arzobispo Hernando de Talavera también tuviera un ejemplar de esta obra en su biblioteca (ALDEA VAQUERO, Q.: *Política y religión en los albores de la Edad Moderna*, RAH, Madrid, 1999, p. 305).

<sup>46</sup> *Carro de dos vidas*, p. 384.

«Mas ningunas armas fueron en el entretenimiento desta fe ni en el defendimiento della. Assí lo dize el apóstol en la segunda epítola a los corinthios: Las armas de nuestra caballería no son carnales, mas potencia por Dios etc. E quiere dezir, según santo Thomás, que las armas de nuestra cavallería no son carnales, porque las armas de aquellos que pelean según la carne son las riquezas e los deleytes, los onores e las potencias mundanas e temporales. Mas las armas de nuestra cavalleria son segund Dios e a onor de Dios. Las quales armas son a destruyimiento de los rebelles e destruyen los consejos de los tiranos e toda altura que se ensalça contra la sciencia de dios, como ende dize el Apóstol. E dize que estas nuestras armas reduzen e traben en captividad todo entendimiento en servicio de Jhesu Christo. Lo qual se faze quando todo lo que el hombre sabe, pone debaxo del servicio de Jhesu Christo e lo mete debaxo de la fe. Porque el entendimiento no se captiva ni vence por las armas carnales, que solamente empecen al cuerpo, más captívase e véncese por armas spirituales, es a saber, por razón e por obras de miraglos, las quales cosas en todo captivan e vencen el entendimiento en servicio de Jhesu Christo, es a saber, que crean en él e le onrren»<sup>47</sup>.

Así procedieron los apóstoles, por buenas obras y milagros, al contrario que Mahoma al expandir su secta por engaño y violencia.

De este modo, el *Carro de dos vidas* se convierte en el capítulo 33 de su segunda parte en un alegato en pro de la conversión pacífica de los moros, usando los métodos propios de la religión cristiana (buenas obras, razón, milagros, confianza en Dios), y en un ataque a la política religiosa coactiva que se estaba imponiendo: las armas, recuerda su autor, sólo conquistan los cuerpos; los entendimientos sólo creerán y honrarán a Cristo por la fuerza de la razón. No deja de ser llamativa la alusión directa a «los rebelles» en unos meses en que diversas comarcas del Reino de Granada se habían sublevado, y la referencia explícita de que «nuestra cavallería» les derrotaría con armas «segund Dios e a onor de Dios» y no con la violencia. Frente a la conquista militar, el texto del *Carro de dos vidas* representa un último intento, casi desesperado, de propuesta de conquista espiritual.

Mármol relata el enfado con Cisneros de los Reyes Católicos (entonces en Sevilla) durante los últimos días de 1499, achacándole la responsabilidad de la rebelión del Albaicín, y en concreto el enojo de Fernando con Isabel «diciendo que había sido causa de que viniese aquel hombre a Granada». La intervención posterior ante los reyes de fray Francisco Ruiz, enviado por Cisneros a Sevilla, y de éste mismo

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 387-388.

que se desplaza allí desde Granada<sup>48</sup>, no sólo consiguen rebajar la tensión sino confirmar el proyecto de extirpación definitiva del Islam granadino aprovechando las circunstancias:

*«el cual [Cisneros] con su mucha elocuencia y discreción lo allanó todo, dándoles a entender que lo que había hecho y hacía era por servicio de Dios, y no por otro interés, y desculpándose con tan buenas razones, que los Reyes quedaron satisfechos, y él en mayor gracia con ellos. 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 cristianos o dejasen la tierra»<sup>49</sup>.*

El cronista Mármol apostilla que *«este consejo tuvieron por bueno los Reyes Católicos, aunque tardó la resolución dél más de ocho meses»<sup>50</sup>*. Resulta cruel pensar que después de que el arzobispo Talavera hubiese penetrado desarmado y sin escolta (*«confiando más en la misericordia de Dios que en la fuerza de las armas»*) en un Albaicín soliviantado, y hubiese convencido (con la ayuda del conde de Tendilla) a los moros para que depusiesen las armas prometiéndoles conseguir el perdón real y la guarda de sus capitulaciones<sup>51</sup>, Cisneros se dedicaba a hacer política en la corte en un sentido diametralmente opuesto y ganaba para sí el favor real. Son hechos que representan la pugna que en estos meses se desarrolla en la corte y en torno a los reyes entre

---

<sup>48</sup> La entrevista de Cisneros con los Reyes Católicos en Sevilla tuvo lugar en la segunda semana de marzo de 1500. Según García Oro, *«se realizó más bien con la Reina Isabel y su comitiva, a los cuales, según escribe Cisneros, «les avían dicho muchas mentiras»»* (GARCÍA ORO, J.: *El Cardenal Cisneros...*, vol. I, p. 131).

<sup>49</sup> *Rebelión y castigo...*, lib. I, cap. XXVI, p. 62.

<sup>50</sup> *Idem*. Teniendo en cuenta que la reunión de Cisneros con los Reyes en Sevilla tuvo lugar en el mes de marzo, esta cronología de Mármol de los *«ocho meses»* nos induce a situar en realidad los consejos de Cisneros y las decisiones regias a finales de 1499 (hacia noviembre o diciembre).

<sup>51</sup> *Rebelión y castigo...*, lib. I, cap. XXV, p. 61. En el mismo sentido la anónima *Vida de fray Hernando de Talavera*, de 1557, publicada en VEGA GARCÍA-FERRER, M. J.: *Fray Hernando de Talavera y Granada*, Univ., Granada, 2007, el relato aludido en p. 153-155. La narración de Diego Hurtado de Mendoza contrasta profundamente con éste: no hace mención al episodio de la subida de Talavera al Albaicín, ni a que éste se comprometiese a interceder para restablecer el status legal de las capitulaciones, limitándose a mencionar la subida del Conde de Tendilla (que según Mármol sólo fue al Albaicín después y detrás de Talavera) y a que la rendición de los moros del barrio rebelde se efectuó ya bajo las que serían las condiciones posteriores impuestas por los Reyes Católicos de conversión o expulsión (cf. DIEGO HURTADO DE MENDOZA: *Guerra de Granada*, Castalia, Madrid, 1970, p. 101-102).



los partidarios de una política coactiva (encabezados por Cisneros), y los defensores de la vía «lenta» y realista de conversión por un convencimiento paulatino, representados por Talavera y entre los que hemos de contar al autor del *Carro de dos vidas*<sup>52</sup>.

El *Carro de dos vidas* representa una continuación en lengua romance de toda una trayectoria doctrinal en el seno del cristianismo que desde época de los Padres se había opuesto a la idea del empleo de la fuerza para propagar la fe. Asimismo, los elementos claves de su análisis (recurso a la predicación y la persuasión y no a la fuerza) así como la insistencia en el empleo de la lengua como elemento comunicativo básico habían sido formulados por diversos autores medievales como Roger Bacon o Ramón Llull<sup>53</sup>. Desde luego, es evidente que estos planteamientos se relacionan con los de aquellos teólogos que se oponían a la posibilidad de administrar el bautismo a los infieles contra su voluntad: Santo Tomás de Aquino y otros de inspiración tomista y dominica (como Durando), y autores franciscanos como Ricardo de Mediavilla.

Frente a éstos, se impone ahora el criterio teológico opuesto que acepta la coacción como método válido para conducir a los adultos a la fe, y que había sido defendido por Escoto y por un autor de rabiosa actualidad como Gabriel Biel. El mismo Diego de Deza, dominico e inquisidor general en estos años, se aparta en esta cuestión de la opinión de Aquino y los tomistas, y admite con Escoto (a quien no menciona) que se puede emplear la coacción para obligar a aceptar la fe no sólo a los herejes sino también a los infieles<sup>54</sup>. Es evidente que ésta va a ser la

---

<sup>52</sup> La delimitación de «partidos» o grupos en la corte defensores de una u otra política religiosa no resulta fácil, y no hay lugar para ello en el espacio de este trabajo. Lo que parece claro es que el estallido de la rebelión del Albaicín fue aprovechado por los críticos con la política de Cisneros en Granada para intentar provocar en el ánimo de los reyes un cambio de orientación. A ellos se refieren, sin duda, de modo despectivo, algunos biógrafos del Cardenal, como Flechier al escribir que los «*los enemigos del Arzobispo ... renovaron sus quejas y emulaciones contra él*» y «*procuravan exacerbar el animo del Rey*» en contra suya (ESPRIT FLECHIER: *Historia...*, p. 90).

<sup>53</sup> Escribe R. Bacon († 1294): «*La fe no ha entrado en este mundo por medio de las armas, sino, como es evidente, por la simplicidad de la predicación*». Llull, por su parte, en su *Libro de contemplación* criticó a los príncipes cristianos que querían conquistar Tierra Santa usando el método de Mahoma, las armas, en vez del de Cristo y los apóstoles: el amor y las oraciones, la predicación y el martirio (cf. GONZÁLEZ GAZTAMBIDE, J.: *Historia de la bula...*, cap. VIII, en concreto p. 244 y 248-249).

<sup>54</sup> Un repaso sobre la posición de los principales teólogos medievales, desde Aquino a Deza, frente a la cuestión del bautismo de los infieles en ARIMÓN, G.: «El problema del bautismo de los niños infieles. Orientación escotista de la opinión de fray Diego de Deza y Francisco Vitoria. Antecedentes doctrinales y circunstancias históricas», *Analecta Sacra Tarraconensia* 30 (1957), p. 203-232.

justificación teológica sobre la que se apoya la acción de Cisneros en Granada en 1499-1500, compartida, y es importante, por la Inquisición, y enmarcable, para su mentalidad y comprensión del franciscanismo, en la larga trayectoria franciscana de acción orientada al mundo musulmán<sup>55</sup>. No obstante, el carácter de excepcionalidad y discrecionalidad de las medidas adoptadas en Granada lo pone de manifiesto la considerable repulsa que produjeron en la Cristiandad: no era fácil aceptar en ámbitos alejados de la realidad hispánica la aplicación taxativa de una opinión teológica tan disputada<sup>56</sup>. Así lo refleja Pedro Mártir de Anglería escribiendo el 16 de julio de 1500 a Roma al cardenal de Santa Cruz, Bernardino López de Carvajal:

*«En castigo por su falta se les ha aplicado [a los del Albaicín] la ley o de la pena de muerte o del bautismo. Se han bautizado todos, aconsejándole esto a los Reyes el Arzobispo de Toledo, para que no se perdieran. Tú objetarás, sin embargo, que ellos seguirán viviendo en la misma disposición de ánimo para con su Mahoma, como es lógico y razonable sospechar. Duro es, efectivamente, abandonar las instituciones de los antepasados»*<sup>57</sup>.

Es llamativo que Pedro Mártir reconozca la necesaria insinceridad de estas conversiones obtenidas bajo presión. A pesar de ello, se muestra partidario de la medida ya que con el tiempo y el paso de las generaciones iría produciendo una paulatina cristianización (y desplazamiento del Islam) que comenzaría a surtir efecto entre los niños y jóvenes<sup>58</sup>: tampoco es casualidad que su opinión del éxito en tres o cuatro generaciones la hallemos también en Escoto<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Y que viene del propio San Francisco que, aparte de viajar a Oriente, dedica un espacio significativo de la Regla a los misioneros «entre sarracenos y otros infieles» (cf. *Primera Regla*, cap. XVI; *Segunda Regla*, cap. XII).

<sup>56</sup> El problema era muy serio, pues afectaba a la validez del sacramento administrado y se volvió a plantear cuando numerosos moriscos valencianos fueron bautizados por la fuerza durante la revuelta de las Germanías. En esta ocasión, la comisión reunida en 1525 para el caso, a pesar de notables reticencias iniciales, se pronunció en sentido afirmativo (Cf. GOÑI GAZTAMBIDE, J.: «La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo xv», *Anuario de Historia de la Iglesia* 16 (2007), p. 209-215; DANVILA Y COLLADO, M. (1889): *La expulsión de los moriscos españoles*, edición, introducción y notas de Rafael Benítez Sánchez-Blanco, Universidades de Valencia, Granada y Zaragoza, 2007, p. 94-97).

<sup>57</sup> PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA: «Epistolario», *op. cit.*, t. IX, p. 409.

<sup>58</sup> *Idem*. «No obstante, yo estimo que ha sido muy acertada providencia el admitir sus peticiones [de Cisneros], porque al imponerse poco a poco la nueva disciplina, los jóvenes, o al menos los niños, y con más seguridad todavía la generación de los ahora nietos, se irán deshaciendo de estas vanas supersticiones e imbuyendo en los nuevos ritos, cosa que no espero suceda con los viejos de almas encallecidas».

<sup>59</sup> Cf. ARIMÓN, G.: «El problema del bautismo...», p. 208.

La oposición a la política religiosa inspirada por Cisneros también fue muy fuerte en la corte, si bien los detalles y entresijos de este conflicto se nos escapan. El choque entre Talavera, cuya acción pastoral y jurisdicción eclesiásticas habían sido manifiestamente ninguneadas, y Cisneros, que había actuado de un modo realmente prepotente, debió ser muy duro. Tanto, que el 3 de enero de 1500 los reyes encargan desde Sevilla a Enrique Enríquez que vaya a Granada a mediar para «conformar a los dichos arzobispos» en la tarea de convertir a los moros sin recurrir, a buenas horas, a medios violentos:

*«porque sentimos [los Reyes] que entre el arzobispo de Toledo y el arzobispo de Granada hay algunas diferencias, de lo cual todo, no se remediando, se podría seguir grande inconveniente en el negocio, por ser cosa en que tanto va al servicio de Nuestro Señor y nuestro ... no estando ellos conformes podría ser grande inconveniente para el negocio»*<sup>60</sup>.

Pedro Mártir de Anglería, testigo directo de lo sucedido, escribe al cardenal Carvajal en julio de 1500 que «*todos murmuraban del Arzobispo de Toledo, Francisco Ximénez, por haber aconsejado que se impusiera esta ley a los de Granada, achacando a esto en plan de queja la causa de su defección [se refiere concretamente a la rebelión de los alpujarreños tras las conversiones en Granada]*»<sup>61</sup>. Esos «murmuradores», mencionados en diversas fuentes, eran los enemigos de la nueva política y debieron de ejercer bastante presión tras la rebelión del Albaicín, tanta que Mármol afirma que se «*hubiera interrumpido la buena obra comenzada, y hecho perder al arzobispo de Toledo la gracia con los Reyes, y cayera en gran falta con ellos, si el soberano Señor no le ayudara y favoreciera*»<sup>62</sup>. El propio Cisneros alude el 11 de marzo de 1500, cuando está en Sevilla por la entrevista con la Reina Isabel, a las «*muchas mentiras*» que habían echado a los reyes sobre la gravedad de las alteraciones de Granada, y las «*tantas alegrías que se han fecho aquí en Sevilla*» por el desarrollo final y feliz de los acontecimientos<sup>63</sup>. El *Carro de dos vidas*, alineándose con los críticos, apunta afiladamente que el empleo de las armas de Dios, propias de la caballería cristiana, no sólo destruiría a los rebeldes, sino también «*los consejos de los tiranos e toda altura que se ensalça contra la sciencia de Dios*»<sup>64</sup>. No fue este el caso como sabemos, pues finalmente prevaleció el consejo de Cisneros.

<sup>60</sup> El documento publicado en LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, la cita en p. 233-234.

<sup>61</sup> PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA: «Epistolario», *op. cit.*, t. IX, p. 409.

<sup>62</sup> *Rebelión y castigo...*, lib. I, cap. XXVI, p. 61.

<sup>63</sup> LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, p. 250-251.

<sup>64</sup> *Carro de dos vidas*, p. 388.

En enero de 1500 Fernando el Católico había marchado de Sevilla a Granada con el fin de sofocar la rebelión de las Alpujarras, objetivo logrado en el mes de marzo. Después regresó a Sevilla. Durante la campaña el Rey estuvo acompañado por don Juan de Silva<sup>65</sup>, (III) Conde de Cifuentes y Alférez mayor de Castilla, y por una nutrida representación de la nobleza sevillana<sup>66</sup>. El Conde, Asistente de Sevilla en 1501 cuando se distingue dirigiendo sus milicias en las operaciones de Sierra Bermeja<sup>67</sup>, llegó a formar parte del Consejo real, y su familia a estar muy bien posicionada políticamente junto a los reyes<sup>68</sup>. Asimismo, don Juan de Silva era una persona que desde hacía mucho había demostrado su aprecio por Cisneros<sup>69</sup> y, por ello, era amigo y próximo a éste. Es interesante constatar cómo el *Carro de dos vidas*, escrito por un clérigo presbítero de la ciudad de Toledo, está dedicado y dirigido a doña Leonor de Silva, fundadora del convento de Madre de Dios en Toledo (ciudad donde se encontraba uno de los centros del poder de la familia Silva) y hermana del III Conde de Cifuentes: una doña Leonor, «a la cual señora la religión dio e puso nuevo nombre, soror Magdalena. A respecto e conformidad del cual nombre y estado es escripto todo lo contenido en este primero tratado del mesmo libro», dedicado a la vida contemplativa<sup>70</sup>. Es muy probable que Gómez García estuviese vinculado a la clientela de los Silva o al ambiente religioso que envuelve a la familia condal en Toledo<sup>71</sup>, y parece claro que la dedicatoria está destinada a hacer llegar a la presencia del Conde un libro que contiene un alegato muy claro en pro de una determinada política religiosa progresiva y no impositiva.

---

<sup>65</sup> *Rebelión y castigo...*, p. 62.

<sup>66</sup> DIEGO ORTIZ DE ZÚÑIGA: *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, Madrid, Imprenta Real, 1796, vol. III, p. 175-178.

<sup>67</sup> ANDRÉS BERNÁLDEZ: *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, RAH, Madrid, 1962, p. 396-399; GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO: *Batallas y quinquagenas*, RAH, Madrid, 1983, vol. I, p. 290-291; DIEGO ORTIZ DE ZÚÑIGA: *Anales...*, vol. III, p. 181.

<sup>68</sup> Como lo pone de manifiesto, por ejemplo, el encargo a su hermano don Alonso de una importante embajada en Roma (JERÓNIMO ZURITA: *Anales de la Corona de Aragón*, lib. XX, cap. 82).

<sup>69</sup> Prueba de ello es que cuando el conde marchó a la guerra de conquista del Reino de Granada, en la que participó de modo destacado, constituyó a Cisneros, que por entonces era sólo un personaje secundario, como administrador temporal de su señorío durante su ausencia; la suplencia se prolongó en el tiempo más de lo previsto a causa de su captura por los moros el 21-III-1483 (GARCÍA ORO, J.: *El Cardenal Cisneros...*, vol. I, p. 40).

<sup>70</sup> *Carro de dos vidas*, p. 93; PÉREZ GARCÍA, R. M.: *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento*, FUE, Madrid, 2005, p. 462.

<sup>71</sup> PÉREZ GARCÍA, R. M.: *Sociología y lectura espiritual...*, p. 157-170 y 213-226.

Al comenzar el verano de 1500, y a pesar de estar pendientes de resolver diversas complicaciones bélicas en el reino, la suerte de la cuestión religiosa estaba completamente echada. El 22 de junio de 1500, un Talavera bastante afectado<sup>72</sup> escribía con poco protocolo al secretario Almazán desde una Granada «*en verdad muy desgranada y muy tornada a nada*», comunicándole de modo irónico su alegría por el anuncio de la venida de los reyes a la ciudad, porque, comenta el arzobispo, «*aquí se podía proveer mejor, así lo creo yo, todo lo que toca a esta çibdad se podía mejor proveer aquí*», en alusión a una política de enorme trascendencia que los Reyes habían dirigido desde Sevilla y, en la práctica, dejado en manos de Cisneros. Ahora que los reyes vienen por fin a Granada, no se recata lo más mínimo en mostrar su descontento por el desplazamiento que ha sufrido en todo el asunto de la conversión de los moros, y en insistir que de haberse hecho las cosas a su manera, todo hubiera ido mejor:

«*Pareçeme que sus altezas quieren para si todo el merito y el premio de esta conversion de las Alpuxarras y de lo restante del reyno, segund la poca parte que dan de ello a quien [el propio Talavera] devía aver mucha, y quiça aprovecharia mas...*»<sup>73</sup>.

Teniendo en cuenta las circunstancias, la publicación del *Carro de dos vidas* llegaba tarde en cualquier caso, pues se terminó el 23 de julio de 1500<sup>74</sup>, varias semanas después de que los Reyes Católicos abandonara n Sevilla para trasladarse a Granada<sup>75</sup>, y cuando se cumplían los ocho meses a que antes se refería Mármol. De hecho, este cronista acierta al establecer una relación directa entre esta ida de los reyes a Granada y las definitivas conversiones generales y en masa de los moros

---

<sup>72</sup> De su estado de ánimo son indicativas las palabras que siguen y la consideración de invierno al verano que comenzaba. Véase la nota siguiente.

<sup>73</sup> Documento publicado en LADERO QUESADA, M. A.: *Los mudéjares...*, p. 262-263. Helen Nader ha sostenido que el cambio de política operado en el Reino de Granada con la intervención de Cisneros y de la Inquisición responden en realidad al deseo de la Corona de restringir los amplios poderes que hasta el momento habían detentado Tendilla y Talavera, partidarios ambos de una política suave y en «buenas» relaciones con la población musulmana (NADER, H.: *Los Mendoza y el Renacimiento español*, Diputación, Guadalajara, 1986, p. 185-189).

<sup>74</sup> *Carro de dos vidas*, p. 673.

<sup>75</sup> Según Rumeu, los reyes abandonaron Sevilla el día 22 de junio y habrían llegado a Granada el 3 de julio (RUMEU DE ARMAS, A.: *Itinerario...*, p. 262-263). Pedro Mártir de Anglería dice que entraron en Granada «*hacia el 15 de julio*» (PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA: «*Epistolario*», t. IX, p. 411), mientras que Mármol retrasa dicha fecha hasta el 23 de julio (*Rebelión y castigo...*, p. 62). Ortiz de Zúñiga, por su parte, dice que salieron de Sevilla el 5 de junio y entraron en Granada el 17 de julio (DIEGO ORTIZ DE ZÚÑIGA: *Anales...*, t. III, p. 179).

granadinos durante los meses siguientes<sup>76</sup>. Un momento en que se apuntaba ya con fuerza lo prometedor de la carrera política de Cisneros al tiempo que el desplazamiento de un Talavera que acabaría siendo sometido a un proceso inquisitorial inicuo y cruel<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> «y [el Rey] trayendo consigo a la Reina, tornaron a Granada sábado 23 días del mes de julio. Y en los meses de agosto, setiembre y octubre se convirtieron todos los moros de la Alpujarra y de las ciudades de Almería, Baza, Guadix, y de otras muchas villas y lugares del reino de Granada» (*Rebelión y castigo...*, lib. I, cap. XXVII, p. 62-63).

<sup>77</sup> HERRERO, T.: «El proceso inquisitorial por delito de herejía contra Hernando de Talavera», *Anuario de Historia del Derecho Español* 39 (1969), p. 671-706. Acusado de herejía, apostasía y de judaizar, el proceso contra Talavera llevado a cabo por el inquisidor Lucero parece haber respondido a cuestiones de venganza personal por parte de los perjudicados por el papel de Talavera en las Cortes de Toledo de 1480. La actitud de Talavera hacia moros y judíos, y su resistencia a la introducción de la Inquisición en Granada habrían colaborado a despertar también hacia él el odio de Lucero, personaje que, no lo olvidemos, coincidió como inquisidor en Granada con el arzobispo y posiblemente tuvo con él diferencias de relieve (MESEGUER, J.: «Fernando de Talavera, ...», p. 382-384).