

MORISCOS E INDIOS. PARA UN ESTUDIO COMPARADO DE MÉTODOS DE CONQUISTA Y EVANGELIZACIÓN *

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

RESUMEN

Se esbozan en este trabajo líneas de investigación a partir de dos puntos de partida: la consideración del precedente granadino como modelo en la conquista y colonización de Nueva España en primer lugar y en segundo los paralelos en actitudes y medidas políticas respecto a la evangelización y consideración del indígena. Se parte de la base de que el espíritu de la Reconquista fue factor fundamental en la empresa de América. Las bases ideológicas de la conquista de Nueva España deben mucho a la exaltación mesiánica producida en torno a la conquista de Granada que incluye sueños de conversión universal y la percepción de una lucha cósmica entre la Cristiandad y el Islam.

SUMMARY

It is the aim of this article to suggest lines of research starting from two points: the precedent of the conquest of Granada as a model for the colonization of New Spain, and the points of coincidence and parallels in linguistic and missionary politics undertaken towards Indians and Granadan Muslims. We try to establish that the spirit of Reconquista was a main factor in the American enterprise. The ideological bases and justifications of the conquest of New Spain owes to the Messianic exaltation produced around the conquest of Granada including dreams of universal Conversion and the perception of a cosmic fight between Christianity and Islam.

Más que un estudio monográfico, me propongo con estas páginas esbozar una serie de líneas de investigación y señalar diversos puntos de referencia que ponen de manifiesto la existencia de fenómenos semejantes, y bajo actuaciones políticas paralelas, que tienen lugar a raíz de la Guerra de Granada y de la conquista de Nueva España (Méjico). Voy a presentar unas cuantas ideas, necesariamente impresionistas dada la extensión de este trabajo, e indicar en esbozo unas líneas que a mi parecer sería fructífero continuar y que se agrupan en torno a dos puntos de partida: la conside-

* Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada el día 25 de marzo de 1992, dentro del ciclo "1492. Minorías étnico-religiosas y dominio castellano", organizado por el Departamento de Historia Moderna y de América.

Agradezco a Guillermo Tovar y a Jaime Vilchis sus comentarios y orientaciones bibliográficas sobre el aspecto novo-hispano de este trabajo.

ración del precedente granadino como modelo en la “conquête spirituelle” de Nueva España¹ en primer lugar y en segundo explorar paralelos entre ambas empresas tanto en los argumentos y en las políticas lingüística y evangelizadora que desarrollaron los protagonistas de ambas como en las figuras de esos protagonistas.

Voy a exponer cómo a mi parecer el espíritu de la Reconquista fue factor fundamental en la empresa de colonización y cristianización de América. Las bases ideológicas de la conquista de Nueva España deben mucho a la exaltación mesiánica que se produjo en tomo a la conquista de Granada que incluye sueños de conversión universal y la percepción de una lucha cósmica entre la Cristiandad y el Islam que hacía necesario para aquella el ganar a su seno a los pueblos que todavía no pertenecían a una ni a otra, es decir, los pueblos en teoría “sin religión” (lo que los textos contemporáneos llaman “sin secta” o “sin ley”).

Por otra parte, las gentes que emprendieron la conquista de Nueva España se habían formado en la frontera de Granada y pertenecían a las últimas generaciones de españoles imbuidas de “mudejarismo”. Como consecuencia, es en el Nuevo Mundo donde encontramos las últimas repercusiones del Islam ibérico del mismo modo en que en la percepción y la consideración de las poblaciones indígenas americanas tuvieron peso de consideración las ideas acerca del moro o del musulmán como “otro” por antonomasia.

Es bien sabido que el aspecto más característico y diferenciador de la Edad Media española lo constituye la presencia del Islam en la Península Ibérica. La lucha prolongada, la simbiosis y las influencias mutuas entre ambas culturas, la cristiana y la musulmana, habían de determinar las características de una buena parte de la historia y la cultura hispanas. La síntesis cultural adquirió sus mayores cotas durante los siglos XIII al XV, precisamente aquellos en que las conquistas territoriales a costa del Islam adquirieron mayor ímpetu y éxito: en el año 1212 un gran ejército cristiano se enfrentó a los Almohades en las Navas de Tolosa infligiendo una derrota decisiva que se convirtió en uno de los principales puntos de referencia en la historia medieval de la Península. Esta batalla abrió para los cristianos la gran franja territorial del valle del Guadalquivir y dejó a los dominios musulmanes reducidos al Reino de Granada. Es difícil evitar la tentación de comparar la conquista de Andalucía en el siglo XIII con la de América en el XVI. En ambos casos las fuerzas cristianas, encabezadas por Castilla, hicieron prueba de la misma energía increíble en espíritu de empresa y

1. RICARD, R.: *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes des missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle Espagne, de 1523-24 à 1572*. Paris, 1933.

proeza militar, en una extraña combinación de fervor de Cruzada y ansia de botín. El oro amasado en las Navas constituyó las bases financieras de las empresas bancarias del rey Sancho el Fuerte de Navarra, lo mismo que el oro de los Incas nutrió las fortunas de los banqueros alemanes de Carlos V. En el siglo XVI, las posesiones urbanas de Méjico y Cuzco fueron distribuidas entre los conquistadores de la misma manera en que lo habían sido las casas de Baeza, Úbeda, Jaén y Sevilla en el XIII. Grandes latifundios con sus correspondientes trabajadores fueron distribuidas entre los conquistadores en ambos casos. Sin embargo, las características de las poblaciones subyugadas y de sus economías eran muy diferentes. En agricultura, artesanías urbanas y en tecnología, los musulmanes andaluces eran muy superiores a los castellanos que los conquistaron y la densidad de población de Andalucía era mucho mayor en el XIII que la de Castilla y León, mientras que en la América del XVI, las tierras conquistadas tenían una población menor y en tecnología y desarrollo económico eran inferiores a los conquistadores.

La conquista durante el siglo XIII del amplio territorio que se extiende entre Valencia y el Algarve iba a plantear múltiples problemas a la Corona de Castilla. La rápida ocupación militar de extensos territorios supuso para los conquistadores serios problemas sociales, políticos y económicos. Los castellanos estaban ocupando un territorio densamente poblado con una economía urbana y rural sumamente compleja y no tenían los artesanos especializados ni los labradores que supieran usar o mantener las industrias ni los complicados sistemas de irrigación necesarios para mantener esta economía, por lo que tuvieron que recurrir a la población conquistada, que era también muy superior en número. El resultado fue una enorme influencia mudéjar que dejó su marca en la vida diaria y básica de los conquistadores castellanos, sobre todo en las zonas urbanas. Los castellanos que ocuparon las ciudades andaluzas vivían en casas musulmanas que habían sido diseñadas para satisfacer las necesidades de sus ocupantes anteriores ². Las nuevas fueron construidas por artesanos mudéjares con alfombras y esteras, muebles, azulejos y tapices y utensilios caseros propios de los hogares andaluces. Los criados domésticos, los jardineros y hortelanos eran en su mayoría mudéjares. Los usos y gustos gastronómicos se vieron profundamente influenciados, así como las modas vestimentarias: hasta el siglo XV inclusive, los castellanos, y especialmente la aristocracia, gustaban de vestirse, aunque solo fuera ocasionalmente, a la moda mora. Incluso Isabel la Católica, como tantas mujeres de su tiempo, usó trajes

2. TORRES BALBAS, L.: *Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval*. Madrid, Real Academia de la Historia, 1954.

moriscos³. Esta influencia mudéjar en la vida cotidiana fue probablemente tan importante como difícil de evaluar, pero es evidente que los castellanos de los dos últimos siglos de la Edad Media estaban tan imbuidos de simbiosis y “convivencia” como de lucha y conquista como modos de vida. El año 1492 simboliza en la historia de España un doble movimiento: la expulsión del Otro interior, la negación de la heterogeneidad, y el descubrimiento del Otro exterior. Cronológicamente comienza con la expulsión definitiva del Islam español y marca el final de una larga y fértil superimposición de las culturas cristianas e islámicas en el interior de la Península. Los cristianos españoles se fueron separando a lo largo del siglo XVI de su imbricación con el Islam abandonando, incluso “olvidando” en palabras de Hess⁴, la frontera común. Según Todorov, la flexibilidad de adaptación de los españoles de la conquista les viene del hecho de ser herederos de dos culturas⁵. Los que llegaron al Nuevo Mundo representaban las últimas generaciones de aquellos inmersos en gustos y modas mudéjares, y en este sentido, las semillas del Islam andalusi quedaron transplantadas a América: allí también, para asimilar mejor al otro, tendrían que comenzar por asimilarse, al menos parcialmente, a él⁶. Y esto debe quedar claro porque existe una especie de leyenda según la cual los moriscos emigrados contribuyeron a difundir las artes mudéjares en América⁷. Pero en el siglo XVI la presencia de mudéjares o moriscos no era necesaria para que se dieran obras de arte o de arquitectura en ese estilo, ya que está firmemente probado que para este tiempo todos los albañiles y carpinteros españoles estaban familiarizados con las estructuras y las formas moriscas, no importa cuán puro o largo fuera su pedigríe cristiano viejo⁸. Como es bien sabido, desde el comienzo de la colonización, se fijaron una serie de reglas dentro de una política seleccionadora de los que partían a las Indias: la Corona no deseaba transportar al Nuevo Mundo los

3. BERNIS, C.: “Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXLIV, 2 (1959), pp. 199-228 y *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos*. Madrid, 1978-79.

4. HESS, A.: *The forgotten frontier. A history of the Sixteenth-Century Ibero-African frontier*. Chicago y Londres, 1978.

5. TODOROV, TZ.: *La conquista de América. La cuestión del Otro*. Méjico, 1987, p. 117.

6. Según palabras de TODOROV, TZ.: *La conquista de América. La cuestión del Otro*. Méjico, 1987 (trad. del original francés, París, 1982), p. 230. Véase también ALBERRO, S.: *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*. Paris, 1992.

7. TOUSSAINT, M.: *Arte mudéjar en América*. Méjico, 1946.

8. MARQUÉS DE LOZOYA: “Lo morisco en América”. *Archivo del Instituto de Estudios Africanos*, XIV (Madrid, 1960), pp. 23-27.

problemas que tenía en la Península, y deseaba evitar el traslado de todos aquellos que, en materia religiosa, pudieran suponer un mal ejemplo para los indios, como musulmanes y judíos, luteranos y conversos en general. El sistema de “licencias” no fue siempre estricto y hubo muchas prácticas fraudulentas y maneras de hurtar la ley (por ejemplo, un considerable número de conversos judíos consiguió emigrar en calidad de “portugueses”⁹); sin embargo, estudios recientes basados en los fondos inquisitoriales de los Tribunales de Méjico y Lima demuestran que el cripto-islamismo en América fue prácticamente inexistente¹⁰. Y si las reglas fueron estrictas y eficaces en lo que a musulmanes se refiere, en mi opinión esto no se debe tanto a un prejuicio acerca del linaje de estos individuos como al miedo atávico, producto de la última fase de la Reconquista y de los conflictos surgidos con posterioridad a la toma de Granada, en torno a una posible misión o influencia espiritual islámica que corrompiera la naturaleza aún sin mácula, de los nativos de las Indias¹¹. El obispo Zumárraga pidió a la Corona permiso para importar moriscos a Nueva España que trabajasen en el cultivo de la seda, pero no obtuvo más que negativas¹². De ahí que no vaya a ocuparme de una posible influencia de un reducido número de emigrantes, o de la existencia de una minoría cripto-islámica, obviamente neglible, al otro lado del Atlántico, sino de la consideración de la guerra y colonización de Granada, y de la sociedad guerrera que se desarrolló en su frontera.

La de Granada (1482-1502) fue a la vez una guerra moderna y una guerra medieval. Los Reyes Católicos tomaron del pasado las justificaciones ideológicas acerca de la recuperación de tierras usurpadas por los moros, enemigos de la Fe: es decir, la idea de Cruzada, el incentivo religioso que había cobrado nuevo vigor desde la caída de Constantinopla en 1453 en manos de los turcos otomanos. Características modernas, además de la propia autoridad de los reyes, fueron el desarrollo extraordinario de la artillería, el esfuerzo por incrementar y regular la infantería, y muchos otros aspectos de la organización del ejército, tales como técnicas de batalla que habían de proporcionar la experiencia básica de numerosos

9. GARCÍA DE PRODIÁN, L.: *Los judíos en América. Sus actividades en los Virreinos de Nueva Castilla y Nueva Granada en el siglo XVII*. Madrid, 1966. Y sobre todo ALBERRO, S.: *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*. Méjico, 1988.

10. CARDAILLAC, L.: “Le problème morisque en Amérique”. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XII (1976), pp. 283-306. DRESSENDÖRFER, P.: “Cripto-musulmanes en la Inquisición de Nueva España”. *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura aljamiada y morisca*. Madrid, 1978, pp. 475-494.

11. *Disposiciones complementarias a las Leyes de Indias*. Vol. I (1935), p. 280.

12. BORAH, W.: *Silk raising in Colonial México*. Berkeley, 1943, p. 9.

hombres de armas que iniciaron allí sus carreras¹³. La frontera y las guerras granadinas proporcionaron escenario adecuado para hazañas caballerescas, tanto en la práctica como en los elementos simbólicos e imaginarios que las rodearon. Granada y su secuela, las expediciones españolas al Norte de África¹⁴ proporcionaron el marco donde se desarrolló la vida, obra y hazañas de múltiples castellanos que actuaron en ellas como soldados, misioneros, prisioneros o refugiados. Las historias que se contaron de ellos y en las que se recrearon sus vidas, o lo que sabemos de sus propias ideas, demuestran una actitud hacia el mundo islámico cercano en que se entremezclan realidad y fantasía y donde ideales caballerescos procedentes de las Novelas de Caballerías tan populares en la España de su tiempo, y de los romances fronterizos que cantaban los sucesos de la frontera de Granada, se superponen a aventuras guiadas por la ambición y el ansia de riquezas¹⁵. Entre la realidad y la anticipación de lo extraordinario o lo milagroso, entretejidos con expectativas mesiánicas, se mueven los intentos de evangelización. En la España de fines del siglo XV y principios del XVI se hallan ejemplos impresionantes de profetismo y de la aplicación de la idea mesiánica de la historia. La radical transformación de la existencia española, producida por el advenimiento de los Reyes Católicos, dio motivos a la descripción de la misma mediante conceptos tomados de la transformación radical de la existencia en general, producida por la actividad terrenal del Verbo encarnado¹⁶. A la luz de la inminencia del fin del mundo y de la consecuente urgencia de cristianizar a éste antes de su término, o sea, del imperativo de recuperar la Tierra Santa y de convertir a la Fe las Indias occidentales, interpreta Colón su propia obra, según el testimonio de su “Libro de Profecías”, comprendiendo el papel del rey Fernando el Católico en esta misma empresa escatológica, al tenor de la ideología del “Emperador final”, destinado a restituir a última hora el Cristianismo a su lugar de nacimiento. Ejemplos significativos se encuentran en los *Diarios de Colón* y en especial en el prólogo que escribió a su primer viaje: en él insiste en el hecho de que este viaje empieza, tanto en

13. LADERO QUESADA, M. A.: *Castilla y la conquista del Reino de Granada*. 2.^a ed., Granada, 1987.

14. GARCÍA-ARENAL, M. y BUNES, M. A. de: *Los Españoles y el Norte de África, siglos XV al XVIII*. Madrid, 1992.

15. LADERO QUESADA, M. A.: “El Islam, realidad e imaginación en la Baja-Edad Media castellana”. *Coloquio sobre la Utopía*. Madrid, Casa de Velázquez, 1988. CARRASCO URGOITI, S.: *El moro de Granada en la literatura*. Granada, 2.^a ed., 1988. MACKAY, A.: “The Ballad and the frontier in late Medieval Spain”. *Bulletin of Hispanic Studies*, LUI, 1 (1976), pp. 15-33.

16. FRANKL, V.: *El “Antijovio” de Gonzalo Jiménez de Quesada*, pp. 290 y ss.

el tiempo como en el espacio, con Granada¹⁷. Coloca lo que él llama “mi empresa” bajo el signo de la lucha contra el Islam y la necesidad de ganar para la Fe a los pueblos paganos: ...“en este presente año de 1492, después de Vuestras Altezas haber dado fin a la guerra de los moros que reinaban en Europa y haber acabado la guerra en la muy grande ciudad de Granada adonde este presente año a dos días del mes de enero, por fuerça de armas vide poner las banderas reales de vuestras Altezas en las torres de la Alfambra, que es la fortaleza de dicha ciudad y vide salir al rey moro... y luego en aquel presente mes, por la información que yo había dado a Vuestras Altezas de las tierras de India y de un príncipe que es llamado Gran Can, que quiere dezir en nuestro romance Rey de los Reyes, como muchas vezes él y sus antecessores habían enviado a Roma a pedir doctores en nuestra Sancta Fe por que le enseñasen en ella y que nunca el Sancto Padre le había proveido, y se perdían tantos pueblos cayendo en idolatrías... y Vuestras Altezas como católicos cristianos y príncipes amadores de la Sancta Fe cristiana... y enemigos de la secta de Mahoma...” La victoria universal del Cristianismo sobre el Islam como móvil de su viaje queda patente en diversos pasajes: “Al tiempo que yo me moví para ir a descubrir las Indias, fui con intención de suplicar al Rey y a la Reina Nuestros Señores que la renta que de sus altezas de las Indias hobiere que se determinase de la gastar en la conquista de Jerusalem, y así se lo supliqué”¹⁸. Por si estuviera poco claro, quiso iniciar su cuarto viaje a América luchando contra los moros del Norte de África llevando ayuda a los portugueses sitiados en Arcila (en la cosa Atlántica de Marruecos).

Particularmente significativa también, desde el punto de vista mesiánico, es la Cruzada y conquista de Orán realizada en 1509 por el Cardenal Cisneros, que tuvo una enorme repercusión, que se encuentra inmersa de lleno en las esperanzas mesiánicas que profetizaban el fin definitivo del Islam, la conversión al Cristianismo de toda la humanidad y el restablecimiento de la Iglesia primitiva, incluida la recuperación de Jerusalén. España, la España victoriosa del Islam, estaría a la cabeza de una última y decisiva Cruzada. M. Bataillon ha puesto de manifiesto la expectación mesiánica que la conquista de Orán despertó no solo en España, sino en los medios de la pre-reforma europea y en particular en los grupos en torno a

17. A este respecto es interesante MOLINA MARTÍNEZ, M.: “Consideraciones en torno a la obra *Colón en Santa Fe y Granada* de Francisco de Paula Valladar”. *Chronica Nova*, 17 (1989), pp. 451-472.

18. MILHOU, A.: *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid, 1983, pp. 169-179. TODOROV, TZ.: *La conquista de América. La cuestión del Otro*. Méjico, 1987 (trad, del original francés, París, 1982), pp. 20-21.

Charles de Bouvelles¹⁹. Bouvelles, discípulo y amigo de Lefèvre d'Étaples, visionario apocalíptico, vino a España a seguir con exaltación los empeños de cruzada de Cisneros y también a comprar o hace copiar manuscritos de Ramón Lull, figura clave a la que volveremos más abajo. Savonarola, Joaquín de Floris, los Franciscanos, convergen todos en un profetismo iluminado cuyos vaticinios entreven una cristiandad renovada interiormente, que convertirá a musulmanes y paganos. En una extraordinaria atmósfera de exaltación mesiánica y patriótica se llevó a cabo unos años más tarde (1513) la expedición portuguesa contra el puerto marroquí de Azamor.

Hay que tener en cuenta además otra de las razones del mesianismo español de la época de los Reyes Católicos que había de exacerbarse sobremedida con la conquista de Granada y de Orán: se trata de la frustración de los españoles cultos por no haber podido España, dada su historia interna y sus siglos de Reconquista, seguir el modelo de Francia, la hermana enemiga, cuya primacía en la Cristiandad se había manifestado en la cruzada de Jerusalén. La ilustración mejor de este sentimiento es la que queda plasmada en la famosa obra de Martín Martínez de Ampíes, en la que traduce, y sobre todo anota el *Viaje de Tierra Santa* de Bernardo de Breidenbach, donde se trasluce el rencor hacia Francia, la “hija mayor de la Iglesia” y se reivindica una historia diferente donde la conquista de Granada y de las plazas del Norte de Africa ponen a España a la cabeza de la Cristiandad y del conflicto cósmico que enfrenta a ésta con el Islam²⁰. Es este el marco donde toma forma el universo mental con que los conquistadores confrontan la empresa de América.

Conviene señalar que los protagonistas de ambas empresas (Granada y Nueva España) proceden del mismo ámbito geográfico y de la misma clase social en el que predominan hidalgos y pequeña nobleza de los territorios de los dos siglos de frontera, a saber, Extremadura y Andalucía. J. Elliott ha dedicado un importante estudio a las ambiciones, costumbres, prejuicios y mundo cultural en general de los conquistadores de América²¹ insistiendo en la necesidad de estudiar a los conquistadores dentro del contexto de la sociedad de la que surgieron, la de la España del Renacimiento, saturada de medievalidad. El caso de Hernán Cortés, cuyo conocimiento y uso de las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio ha sido estudiado en detalle²², nos permite pensar que muchas de sus ordenanzas militares y administrativas

19. BATAILLON, M.: *Erasmus y España*. Trad, española. Madrid, 1979, pp. 53-56.

20. Un excelente análisis de esta obra en MILHOU, A.: *Colón y su mentalidad mesiánica*. Valladolid, 1983, pp. 13 y ss.

21. ELLIOTT, J.: *Spain and its world*. Yale, 1989, chapt. I.

22. FRANKL, V.: “Hernán Cortés y la tradición de las Siete Partidas”. *Revista de Historia de América*, 53 (1962), pp. 9-74.

(hasta hace poco interpretadas como ejemplos de su genio organizador) pueden estar directamente inspiradas en modelos derivados de las condiciones extremeñas y de las circunstancias en torno a la guerra de Granada²³. La explotación que hace Cortés de las disensiones internas entre las diferentes poblaciones que ocupan la tierra mejicana, su buen provecho de las luchas intestinas entre facciones rivales, ¿no tiene un antecedente directo en la política castellana de intervenir en los asuntos internos granadinos y aprovechar las disensiones del reino nazari? Los conquistadores, en su experiencia militar, en su mentalidad legalista que les llevaba a dictar documentos en las circunstancias más inverosímiles, en el asombro ante el extraño mundo que se alzaba ante ellos y que interpretaban de acuerdo con su experiencia previa y sus conocimientos²⁴ eran ante todo hombres creados por la sociedad formada tras dos siglos de guerra de frontera con Granada. También en este sentido sería interesante, y está por hacer, una lectura paralela de la abundante producción literaria española concerniente al Norte de África²⁵, con sus contemporáneas las Crónicas de Indias. Encontramos el mismo espíritu, los mismos objetivos en las descripciones geográficas, en los retratos de ciudades y habitantes, flora y fauna, combinación maravillosa de antropología “avant la lettre” con gusto por lo extraordinario y lo sobrenatural, todo ello narrado con una credulidad sorprendente al lado de una mentalidad que de algún modo se perfila “científica”. Se hacen las mismas consideraciones al describir por un lado los sistemas de gobierno de los Incas y Aztecas, por otro de los sultanes norteafricanos u otomanos: son admirados por su poder y eficacia al mismo tiempo que se hace a poder equivalente de tiranía, tiranía siendo uno de los ingredientes básicos de lo que ellos consideran bárbaros. Se reserva la más alta admiración romántica para aquellas tribus que se niegan a tolerar reyes y gobernantes absolutos: todo ello refleja las contradicciones de los españoles del siglo XVI y también, muy implícitamente, la satisfacción de ser lo que se es. Ante los indios americanos Tamara, en su “Libro de las Costumbres” da gracias a Dios “por hacemos cristianos y no paganos, civilizados y no bárbaros, españoles y no Turcos o Moros”²⁶. Las Casas ve todo el conflicto, el de los españoles con los indios, en términos de una oposición única fiel/infiel. La originalidad de su posición estriba en que atribuye el valor positivo (fiel) al “otro” y el desvalorizado, a “noso-

23. ELLIOTT, J.: *op. cit.*, pp. 27 y ss. “The mental world of Hernán Cortés”.

24. Un estudio importante es LEONARD, A.: *Books of the Brave*. Harvard, 1949.

25. GARCÍA-ARENAL, M.: Introducción a la obra de Diego de Torres. *Historia de los Xarifes*. Madrid, 1980. BUNES, M. A. de: *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, 1989.

26. *Apud* ELLIOTT, J.: *Spain and its world*.

tros”: “Las guerras... han sido peores... que las que hacen los turcos e moros contra el pueblo cristiano”. Es decir, nosotros, los españoles, nos hemos portado como turcos y moros. La inversión de valores no varía el esquema²⁷. De nuevo debe recordarse el caso de Cortés que participó en la campaña de Carlos V contra Argel y que utiliza los términos de “alfaquis” y “mezquitas” en sus cartas desde Méjico para designar los templos y los sacerdotes aztecas²⁸. Cortés habla de “habitaciones moriscas”, llama al maíz “grano turco”, describe en la ciudad de Méjico al mercado que “parece propiamente alcaicería de Granada”²⁹. Durante la expedición de Hernández de Córdoba, la primera ciudad que ven es denominada, según nos dice Bernal, “el Gran Cairo”³⁰. El intento de explicar lo desconocido en función de lo conocido en cuanto a casas, templos, mercados, ciudades, se extiende al uso de los baños por parte de los indios, tan semejante al de los moros que se discute si son peligrosos o no desde el punto de vista religioso. El Otro exterior es medido, casi sistemáticamente al principio de la conquista, en los términos conocidos para el Otro interior (sobre todo el musulmán, pero también el judío) y los ejemplos son demasiado abundantes como para poder incluir aquí algo más que una muestra. El padre Martín de Jesús, por ejemplo, al hablar de los indios de Michoacan, dice “no se mezclan los linajes, como los judíos”³¹. Durán, en su historia escrita en 1580-1581, afirma que los aztecas no son sino una de las tribus perdidas de Israel. El primer capítulo de su obra se inicia: “...podríamos ultimadamente afirmar ser naturalmente judíos y gente hebrea. Y creo no incurriría en capital error el que lo afirmase, si considerado su modo de vivir, sus ceremonias, sus ritos y supersticiones, sus agüeros e hipocresías, tan emparentados y propios a los de los judíos, que en ninguna cosa difieren”³². Las numerosas imágenes de Santiago Matamoros en el Méjico colonial son otro claro ejemplo de la fuente de buena parte del simbolismo de conquistadores y pobladores. Las fiestas de “moros y cristianos”, tan abundantes en toda la América hispánica, que celebran la victoria de los cristianos sobre los infieles y que fueron introducidas por los españoles desde la Conquista, merecerían ser consideradas bajo este punto de vista³³ y en paralelo con sus equivalentes peninsulares.

27. Cita y análisis de TODOROV : *op. cit.*, p. 180.

28. BUNES, M. A. de: “El descubrimiento de América y la conquista del Norte de África, dos empresas paralelas en la Edad Moderna”. *Revista de Indias*, XLV (1985), pp. 225-233.

29. TODOROV, TZ.: *op. cit.*, p. 118.

30. TODOROV, TZ.: *op. cit.*, p. 117.

31. “Relación de Michoacan”, *apud* TODOROV : *op. cit.*, p. 238.

32. *Apud* TODOROV : *op. cit.*, p. 220.

33. RICARD, R.: “Contribution à l’étude des fêtes ‘Moros y Cristianos’ au Mexique”.

Pero volvamos a Granada. Durante la primavera de 1490 el ejército de Fernando e Isabel acampó en la llanura a las afueras de la ciudad y en los meses siguientes, mientras se llevaban a cabo complicados preparativos para el asedio y asalto final, se construyó una ciudad en el sitio del campamento siguiendo el trazado de una parrilla, que recibió el nombre de Santa Fe: esta ciudad había de ser el modelo de la ciudad de Méjico. Granada se rindió en enero de 1492. Las condiciones de la rendición eran generosas siguiendo el trazado de los pactos de mudejarismo medievales: los musulmanes podrían mantener sus armas y sus propiedades, y se les garantizaba el uso de sus propias leyes, religión, lengua, costumbres y modos de vestir. Continuarían siendo gobernadas por sus magistrados locales y no tendrían que pagar más tributo que el que pagaban a sus propios reyes. Los primeros años del nuevo régimen en Granada se caracterizaron por la moderación por parte de la Corona, aún preocupada en tareas de seguridad militar.

Cuando el rey y la reina dejaron Granada en la primavera de 1492, transfirieron sus poderes de administración a un triunvirato formado por Hernando de Zafra, secretario general, por el conde de Tendilla, miembro de la eminente familia de los Mendoza cuyos antepasados habían sido adelantados en la frontera de Granada durante un siglo, y cuyo hijo iba a ser el primer virrey de Nueva España, y por Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada cuya tolerancia e interés en los estudios árabes contribuyó grandemente a reconciliar a los moros granadinos con el gobierno cristiano.

Quiero ahora detenerme a considerar una serie de figuras claves interrelacionadas y participantes en ambas empresas. Me refiero a Íñigo y Antonio de Mendoza, padre e hijo, conquistador y gobernador de Granada uno, virrey de Méjico el otro, Pedro Mártir de Angleria y Hernando de Talavera todos los cuales fueron destacados representantes de la generación del humanismo renacentista.

Íñigo López de Mendoza fue una personalidad de gran importancia en la España de los Reyes Católicos. Sobrino del Cardenal Mendoza y nieto del Marqués de Villena, sus antepasados habían ocupado durante varias generaciones puestos importantes en la frontera de Granada³⁴. En 1485 Íñigo fue enviado como embajador a Roma con el fin de obtener una bula papal que hiciera de la guerra de Granada una Cruzada. Los Mendoza están generalmente considerados como unos de los principales introductores del Renacimiento en España, movimiento del que Íñigo fue uno de los más

Journal de la Société des Americanistes, XXIV (1932), pp. 51-84. WACHTEL, N.: *La vision des vaincus*. Paris, 1992 (1.ª ed., 1971), pp. 77 y ss.

34. LEYVA SERRANO, F.: *Historia de Guadalajara y sus Mendoza*. Madrid, 1942.

claros exponentes³⁵. En Roma Mendoza conoció a Petrus Martyr de Anghiera o Pedro Mártir de Anglería a quien convenció para que le acompañara a su vuelta a España una vez acabada su misión diplomática. Anglería fue testigo de la toma de Granada en la cual Mendoza desempeñó un papel protagonista y sobre la cual sus escritos contienen informaciones muy interesantes. Anglería presenció la construcción de Santa Fe, el “castrum” que Fernando e Isabel construyeron en el sitio de Granada³⁶. Su nombre, su trazado y su aspecto general había de constituir el modelo que la monarquía española había de adaptar más tarde como símbolo de Guerra Santa y Modernidad, y es el precursor de las ciudades americanas como todos los historiadores del urbanismo colonial coinciden en reconocer³⁷. Los “hospitales-pueblo” fundados por Vasco de Quiroga en Nueva España, siguiendo el modelo de la *Utopía* de Tomás Moro llevaban el nombre de Santa Fe³⁸ y numerosos pueblos y ciudades en el nuevo mundo serían construidos siguiendo el trazado de la ciudad provisional construida frente a Granada³⁹. Más tarde, en 1541 Vasco de Quiroga y Mendoza, esta vez me refiero al virrey novo-hispano, intentaron bautizar a Valladolid de Michoacan con el nombre de Santa Fe de Granada.

Pedro Mártir de Anglería permaneció conectado a Granada. Carlos V le concedió el priorato del cabildo de la catedral de la ciudad, que ocupó hasta su muerte. Inmediatamente después del levantamiento de los mudéjares granadinos en 1500, fue enviado como embajador español ante el sultán mameluco de El Cairo para negociar la no-intervención de éste en los asuntos internos de España y el que el sultán musulmán no tomara represalias sobre sus vasallos cristianos. Anglería escribió una importante crónica de esta embajada que es un excelente ejemplo de la visión de un renacentista sobre el Islam⁴⁰. Anglería formaba parte además del Consejo

35. GÓMEZ MORENO, M.: *Sobre el Renacimiento en Castilla*. Madrid, 1942; CEPEDA, J.: “Un caballero y un humanista en la corte de los Reyes Católicos”. *Cuadernos Hispano-Americanos* (1969). La bibliografía sobre Tendilla es abundante. *Vid.* ARIAS DE SAAVEDRA, I.: “Granada en el siglo XVI. Panorama de la historiografía reciente”. *Hispania*, L/3, 176 (1990), p. 1.270 y nota 64.

36. LAPRESA, E. de: *Santafé. Historia de una ciudad del siglo XV*. Granada, 1979. El papel central de Santafé en todos los acontecimientos conectados con el año 1492 ha sido puesto de manifiesto por VINCENT, B.: *1492. El “año admirable”*. Madrid, 1992.

37. KUBLER, G.: *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*. New Haven, 1948, especialmente pp. 9-13.

38. ZAVALA, S.: *Utopía de Tomás Moro en Nueva España y otros estudios*. Méjico, 1937, y *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospital of Santa Fe*. Washington, 1963.

39. TOVAR, G.: *La ciudad de México y la Utopía en el siglo XVI*. Méjico, 1986.

40. MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro: *Le gaño Babylonica y Opus Epistolarum. (Sevilla, 1511). Una embajada de los Reyes Católicos a Egipto*. Trad. de L. García García. Valladolid, 1947.

de Indias y estuvo en contacto personal con todos los navegantes y conquistadores de su tiempo, tales como Cristóbal Colón, Magallanes y Vasco de Gama, recogiendo información de primera mano muy interesante que incluyó en sus escritos y que hacen de él un verdadero “cronista de Indias”.

Antonio de Mendoza, hijo de Iñigo, nació en Alcalá la Real, Granada, en 1492. En abril de 1535 fue nombrado Virrey de Nueva España donde unió sus esfuerzos a los de un franciscano erasmista, Juan de Zumárraga, primer obispo de Méjico, y los del oidor Vasco de Quiroga, más tarde obispo de Michoacán. Mendoza y Zumárraga introdujeron la imprenta en Méjico y fundaron el famoso colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco para la preparación de clero indio, donde la enseñanza se impartía en nahuatl, español y latín. El colegio trilingüe acabaría fracasando, pero no sin antes formar a una serie de gentes que ayudaron a los misioneros a escribir gramáticas y diccionarios en las lenguas indígenas, y a editar catecismos y libros de sermones. Con los franciscanos y agustinos Mendoza diseñó una “traza moderada” para los conventos y fundó varias ciudades (Valladolid, Guadalajara, Querétaro), y apoyó el programa lingüístico de los franciscanos, iniciadores del aprendizaje de las lenguas indígenas⁴¹. El papel de Mendoza fue importantísimo y aún no ha sido debidamente estudiado⁴². Sin embargo podemos ver la acción de un hombre del Renacimiento empeñado en alcanzar la Utopía⁴³, junto con Quiroga y Zumárraga. Estos hombres encaman el aspecto renacentista de la cruzada.

Pero quizá la figura clave ha de buscarse en Fr. Hernando de Talavera, el primer arzobispo de Granada⁴⁴. Trazar su influencia, que fue evidentemente muy grande sobre las generaciones posteriores y en especial sobre los erasmistas⁴⁵, significaría iluminar más de un rincón oscuro de la vida intelectual y espiritual de la España del siglo XVI. Inmerso en la doctrina de San Pablo, Talavera persiguió el objetivo inalcanzable de “reducir su Iglesia al estado de la primitiva”. La mayoría de los rasgos que caracte-

41. SALA, J. y VILCHIS, J.: “Apocalíptica española y empresa misional en los primeros franciscanos de México”. *Revista de Indias*, XLV (1985), pp. 421-447 y sobre todo *Pensamiento utópico y profético hispano-americano*, Méjico, 1991, pp. 64 y ss.

42. PÉREZ BUSTAMANTE, C.: *Don Antonio de Mendoza, primer Virrey de Nueva España*. Santiago, 1928.

43. IMIZ, E.: “Topía y Utopía”. Prólogo a *Las Utopías del Renacimiento*. Méjico, 1941.

44. SIGÜENZA: *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Madrid, 1600-1607, 3.^a parte. Libro II, caps. 29-37. RIOS, A. de los: *Historia crítica de la literatura española*. Madrid, 1861, vol. II, p. 355.

45. Véase las numerosas referencias a Talavera en BATAILLON, M.: *Erasmus y España, passim*.

rizan la religiosidad de los erasmistas y la piedad franciscana aparecen en su concepto de una cristiandad purificada de corrupción terrenal y empapada de directivas místicas y evangélicas⁴⁶. Pero sobre todo Talavera está imbuido de Lullismo en cuanto a toda la ideología de Lull respecto a la necesidad de convertir a los musulmanes “por razones necesarias” en las que resplandezca persuasivamente la verdad en el indispensable testimonio de un “comportamiento amoroso”⁴⁷. Las ideas de Talavera de ganarse a los musulmanes de Granada haciendo resplandecer la superioridad del Evangelio no por el vencimiento de las armas sino por el convencimiento de la palabra y por el ejemplo personal, son ideas eminentemente lulianas⁴⁸. Talavera inició la evangelización en Granada respetando las costumbres moras y en particular la lengua árabe. Instó al clero y a los hombres de religión a que aprendieran árabe, cosa a la que llegó a aplicarse él mismo, para que se pudiera predicar a los musulmanes en su vernácula. Aprobó las manifestaciones culturales moras aplicadas a la liturgia cristiana hasta el punto de incluir “zambras” y otras danzas moras en la procesión del Corpus Christi o permitir la sustitución del árabe por el latín en algunos momentos de la misa. Encargó y financió la edición de la obra de Pedro de Alcalá, “Arte para ligeramente saber la lengua arábica” impreso en Granada en 1505, libro en donde se mezclaban los rudimentos de la lengua con catecismo y conocimientos teológicos. Su manera de acercarse a los musulmanes es muy semejante a la de franciscanos novo-hispanos con los indios, como Fr. Andrés de Olmos⁴⁹ o Fr. Bernardino de Sahagún, ambos destacados etnógrafos, políglotas empeñados en promover la necesidad de aprender la lengua y el pensamiento de los gentiles para rescatar lo bueno de entre la idolatría, según las directrices lullianas. Trazar los eslabones de la cadena de transmisión del lullismo contribuirá a aclarar no pocas cuestiones, puesto que lo encontramos por supuesto en todo lo que afecta a la conversión y evangelización de musulmanes, pero también está presente como componente en la formación intelectual de personas significativas en el entorno novo-hispano⁵⁰. J. Xirau en su obra sobre Lull llama constantemente la atención sobre el hecho de que la utopía de éste es matriz

46. MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Investigaciones sobre Juan Alvarez Gato*. Madrid, 1960, p. 124 y también el estudio del mismo autor incluido en la ed. de TALAVERA, H. de: *Católica impugnación*. Barcelona, 1961.

47. URVOY, D.: “Ramón Lull et l’Islam”. *Islamochristiana*, 7 (1981), pp. 127-146, y *Penser l’Islam. Les présupposés islamiques de “L’Art” de Lull*. Paris, 1980.

48. XIRAU, J.: *Vida y obra de Ramón Lull*. Méjico, 1963, pp. 242 y ss.

49. BAUDOT, G.: *Tratado de hechicerias y sortilegios de Fray Andrés de Olmos*. Méjico, 1979.

50. URVOY, V.: “L’apport de Fr. B. de Sahagún à la solution du problème lulien de la comprehension d’autrui”. *Estudios Lulianos*, XVIII (1974), pp. 5-24.

generadora de todo el pensamiento utópico del siglo XVI español, representando en los famosos “Doce” franciscanos que llegaron a Méjico⁵¹. Obras de Lull se han encontrado en la biblioteca personal de Zumárraga⁵².

Pero volviendo a Talavera, según una relación contemporánea “holgaba mucho de andar entre esta gente (los moros) y alabava mucho su pobreza con tanto contentamiento, y mucho su humildad, i mucho su obediencia, alabava mucho sus costumbres, dezía que ellos avían de tomar nuestra fe y nosotros sus costumbres, i que tovieran o no tovesen fe, hazen en sus costumbres a los christianos mucha ventaja”⁵³. Su ideal era pues el de una asimilación gradual por medio de la predicación y el ejemplo; con ese fin era necesario no sólo formar a clero que supiera árabe sino clero indígena granadino, para lo cual fundó una serie de escuelas para moriscos. El seminario de San Cecilio fundado por él fue precursor y quizá modelo para la experiencia de Tlatelolco: Antonio de Mendoza, escribiendo en 1537 a Carlos V para pedir fondos de la Corona para sustentar Tlatelolco dice “y así se hizo en el Reino de Granada”⁵⁴. Talavera se mostró escrupuloso en el cumplimiento de los acuerdos de 1492 que garantizaban a los musulmanes el libre ejercicio de su fe y mantuvo hasta el final que una política de conversiones forzosas era desaconsejable. Iñigo de Mendoza y él son los dos últimos ejemplos importantes del mudejarismo como mentalidad o actitud cultural y representan los últimos exponentes de la vieja tradición hispana de “convivencia”⁵⁵. Talavera quería convertir a los musulmanes (y por lo tanto, que dejaran de serlo). Pero difería respecto a otros contemporáneos no sólo en sus métodos sino en la idea de que la religión cristiana se podía superponer sobre otra cultura, otros hábitos sociales y otra lengua. Es en la consideración del alcance de la religión sobre la cultura en la que, tanto en el caso de moriscos como en el de indios, hay dos bandos de opinión encontrados, o más bien, que entran en acción de modo consecutivo. En el caso morisco, el punto de inflexión lo será la Pragmática de 1567 de que hablaré más abajo. El de Talavera es el mismo punto de vista que el de Bernardino de Sahagún, que achaca al haber roto las estructuras de la sociedad indígena, la pérdida de los valores de ésta: “Cómo esto cesó por la venida de los españoles y por que ellos derrocaron

51. XIRAU: *op. cit.*, pp. 264-268.

52. BATAILLON: *op. cit.*, p. 55 y n. 12.

53. MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Investigaciones sobre Juan Alvarez Gato*, p. 117.

54. La carta es reproducida in extenso por GARRIDO ARANDA, A.: *Moriscos e Indios*, pp. 80-81.

55. ASENSIO, E.: “El erasmismo y las corrientes espirituales afines”. *Revista de Filología Hispánica*, XXXVI (1952).

y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros, perdióse todo el regimiento que tenían... Pero ahora que esta manera de policía crea gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras, las cuales los hace a ellos odiosos a Dios y a los hombres y aún les causan grandes enfermedades y breve vida...”⁵⁶.

En 1499 el arzobispo de Toledo, Cisneros, llegó a Granada y destituyó a Talavera, iniciando una política de conversiones forzosas y de bautismos en masa. Su actividad pronto produjo los resultados esperados: miles de musulmanes quedaron nominalmente convertidos al cristianismo, y en noviembre de 1499 un levantamiento se iniciaba en las Alpujarras que se extendió al Albaicín de Granada donde los rebeldes llegaron a poner en peligro la vida del propio Cisneros. La rebelión fue aplastada pero fue considerada una violación de las capitulaciones de 1492, y tras su rendición los musulmanes fueron forzados a elegir entre la conversión o el exilio. En 1502 se hizo público un decreto que ordenaba la expulsión de todos los granadinos y de todos los mudéjares de los territorios de la Corona de Castilla que no se convirtieran al cristianismo. Las condiciones para la emigración la hacían virtualmente imposible, y así el problema morisco comienza con este decreto que puso en existencia una masa de cristianos nominales que secretamente practicaban el Islam y a los que era necesario instruir y asimilar.

Talavera no fue solo apartado de la vida pública sino que se inició en contra de él un proceso inquisitorial, aunque Pedro Mártir de Anglería tomó su defensa e intentó evitarlo, del que solo le libró el que muriera por enfermedad en 1505. Todos los estudiosos de las corrientes erasmistas en España y en Méjico han puesto de manifiesto la influencia modélica que ejerció Talavera, entre otros sobre Zumárraga, el primer obispo de Méjico⁵⁷. Como con el caso de Lull, esta influencia todavía necesita ser esclarecida en todos sus eslabones. M. Bataillon señala el hecho de que Zumárraga tuviera varios libros de Talavera en su biblioteca personal⁵⁸. En mi opinión, el ejemplo que voy a exponer es significativo de toda una serie de corrientes y conexiones aún sumergidas que sería interesante poner de manifiesto: a mediados del siglo XVI Luis Cabeza de Vaca encargó a Alonso Fernández de Madrid que le escribiese una biografía, una “Vida” de Fr. Hernando de Talavera. Fernández de Madrid era un distinguido

56. *Apud* TODOROV : *op. cit.*, p. 251.

57. BATAILLON, M.: “Erasmus au Mexique”. *Il Congrès des Sciences Historiques*. Alger (1932), pp. 31-44.

58. *Erasmus y España*, p. 45.

erasmista que había sido educado por el propio Talavera y que se convirtió en su protegido. La “Vida” fue escrita a imprenta en Évora en 1557. Luis Cabeza de Vaca fue desde 1524 un miembro destacado del Consejo de Indias y el confesor personal de Carlos V. El mismo era erasmista, y había nacido cerca de Jaén en 1445 ciudad de la cual se le nombró obispo en 1521. Había sido un testigo personal de las tareas de Talavera. La biografía escrita por Fernández de Madrid está, por otra parte, dedicada a Francisco de Mendoza, obispo de Jaén de 1538 a 1543, hijo del gobernador de Granada y hermano del virrey de Nueva España. La pluma de este erasmista asocia de nuevo los nombres relevantes en Nueva España y Granada, las corrientes erasmistas y el mudéjarismo⁵⁹.

En Granada como en Nueva España, la acción de los franciscanos pronto sería desplazada y sus sueños de conversión universal reinterpretados bajo nuevas corrientes de pensamiento originadas en la Contrarreforma y en el “Contrarrenacimiento”⁶⁰. Si Talavera sucumbió políticamente a la rebelión morisca de 1500, los Mendoza, que mantendrían hereditario el cargo de gobernadores de Granada durante varias generaciones, sucumbirían ante la segunda rebelión morisca, la de 1569. En ese año, inesperada e inexplicadamente, Felipe II destituyó a Luis Hurtado de Mendoza, quinto conde de Tendilla y biznieto de Íñigo, y le hizo abandonar la Alhambra⁶¹.

En cuanto a los moriscos, los problemas causados por su conversión forzada en cuanto a catequización e instrucción, control de supervivencia de creencias anteriores, el proceso de aprender castellano y sustituir la lengua árabe así como hechos culturales entonces percibidos como de naturaleza religiosa, tales como hábitos culinarios, higiénicos, vestimentarios, rara vez han sido comparados a procesos paralelos que estaban teniendo lugar al otro lado del Atlántico. También la situación en Granada era resultado de una empresa colonial⁶². Dejando a parte hasta qué punto la experiencia con

59. BATAILLON, M.: *Erasmus y España*, p. 832; F. Márquez Villanueva, en su introducción a la ed. de TALAVERA, H.: *Catholica impugnación*, p. 40; AVALLE, J.: *Romance Philology*, XIX (1965-66), pp. 384-391.

60. El concepto de Counter-Renaissance se encuentra en FRIEDRICH, W.: “LateRenaissance, Baroque or Counter-Reformation”. *Journal of English and German Philology*, XLVI (1947), pp. 132-43.

61. SPIVAKOVSKY, E.: “Un episodio de la guerra contra los moriscos. La pérdida de la Alhambra por el quinto conde de Tendilla”. *Hispania*, 31 (1971), pp. 399-431.

62. Véanse las obras pioneras de RICARD, R., y en particular: “Indiens et morisques”, incluido en su *Etudes et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*. Lovaina, 1931, pp. 209-219; el artículo ya citado de CARDAILLAC, L.: “Le problème morisque en Amérique” y especialmente GARRIDO ARANDA, A.: *Moriscos e Indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en Méjico*. Méjico, 1980. No demasiado útil es MÉCHOULAN, H.: *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu: indiens, juifs et morisques au Siècle d'Or*. Paris, 1977.

los moriscos granadinos fue usada como modelo en Nueva España —y parece que la iglesia en Méjico fue organizada siguiendo el ejemplo de Granada—⁶³ el estudio comparado de ambas empresas ampliaría nuestras perspectivas y arrojaría luz nueva sobre ambas. Un estudio sistemático de catecismos, devocionarios, cuestionarios confeccionados como guía para la confesión, sínodos y concilios... existe un abundante material que aún no ha sido considerado desde un punto de vista comparativo. Muy sugestivo es, para poner un ejemplo, el estudio en paralelo del Sínodo de Guadix con los capítulos del primer concilio provincial de Méjico que da como resultados idénticos criterios en la enseñanza de doctrina a niños y adultos, la práctica de los sacramentos, la reforma del clero y su adaptación a las nuevas circunstancias, la vigilancia de pervivencias de tradiciones pre-cristianas, la consideración de costumbres ancestrales⁶⁴. El paralelismo se hace aún más significativo si tenemos en cuenta que Fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de Méjico y promotor del concilio provincial a que nos estamos refiriendo, había nacido en Loja (Granada) y trabajó como calificador en el Santo Oficio de Granada. También ocupó una cátedra en la universidad de esta ciudad donde conoció a Martín de Ayala, el promotor del Sínodo de Guadix que tuvo lugar en 1554 cuando Montúfar aún no había partido para Méjico. El Sínodo de Guadix fue esencial en la política de evangelización y asimilación de los moriscos y Ayala es una figura sumamente importante: como Talavera, ordenó la composición de una “Doctrina Christiana en lengua árábica y castellana” publicada en Valencia en 1566. Este Alfonso de Montúfar, antes de partir para ocupar su cargo en Nueva España había adquirido experiencia en la evangelización de moriscos de Valencia, de la cual habla en tonos pesimistas al especular sobre qué éxito puede esperarse en la evangelización de los indios⁶⁵. L. Cardaillac⁶⁶ y A. Garrido⁶⁷ han recogido numerosos testimonios documentales en que clérigos y políticos en América mencionan como punto de referencia la experiencia adquirida con los moriscos españoles. Pero están lejos de haber agotado el tema. Como ejemplo adicional puede hojearse el *Cuerpo de documentos del siglo XVI* publicado por Lewis Hanke⁶⁸ : las

63. Según las conclusiones de GARRIDO ARANDA, A.: *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias*, Sevilla, 1979, y GUERRERO CANO: “El Patronato de Granada y el de Indias: algunos de sus aspectos”. *Andalucía y América en el siglo XVI*. Sevilla, 1983.

64. GALLEGO BURÍN, A. y GAMIR SANDOVAL, A.: *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix*. Granada, 1968.

65. RICARD, R.: *op. cit.*, p. 210.

66. “Le problème morisque en Amérique”, principalmente pp. 299 y ss.

67. *Moriscos e Indios*, especialmente pp. 33 y ss.

68. Méjico, 1943.

referencias a la experiencia con los musulmanes son constantes de manera general, como por ejemplo en la inmensa literatura en la que se discute el concepto de “guerra justa”, o de manera específica para reaccionar ante acontecimientos concretos. Así la rebelión de los araucanos de 1598 se compara sistemáticamente en los documentos americanos contemporáneos con la rebelión morisca de las Alpujarras de 1569. Se estudian las medidas tomadas en este caso y las razones para ello, y se preconiza el adoptar las mismas con los araucanos⁶⁹.

Frailes y clérigos dedicados a la catequización de los indios a menudo habían participado previamente en las campañas de instrucción y evangelización peninsulares. ¿Hasta qué punto el fracaso de la experiencia morisca pudo pesar sobre la política seguida en América? La Inquisición se instauró en Nueva España en 1571, el mismo año en que se aplastó la rebelión morisca de las Alpujarras. O ¿hasta qué punto el esfuerzo misionero en América contribuyó al fracaso en la Península? Elliott mantiene que en las circunstancias del siglo XVI español la exportación de misioneros suponía desventajas⁷⁰. Para 1559 había en Méjico 802 miembros de las órdenes religiosas y probablemente algunos de sus miembros más capaces, más emprendedores y más inteligentes eran aquellos que emprendían el camino de ultramar. El fracaso de la iglesia española del siglo XVI respecto a los moriscos puede haber sido el precio a pagar por dedicar sus mejores hombres y energías a la tarea de cristianizar a los indios de América. Así lo sugieren historiadores tan diversos como Elliott y Márquez Villanueva⁷¹. Así lo decía un *Discurso antiguo en materia de moriscos*: “Andamos a convertir los infieles del Japón, de la China y de otras partes y provincias remotísimas que aunque es obra muy buena y muy santa parece que es como si uno que tiene la casa llena de víboras y escorpiones no pusiera cuidado en limpiarla dellos, y dejando en tan evidente peligro a su mujer e hijos se fuere a cazar leones o avestruces a Africa, por tenerlo por caza mayor, más real o más cierta”⁷².

Para los franciscanos, y especialmente aquellos que habían comenzado la cristianización de Granada, la empresa americana debía aparecer mucho más atractiva, “caza mayor”, para el alcance de su utopía y por su afán de mantener a los cristianos nuevos limpios y a salvo de la corrupción que veían en la iglesia europea. Además, y es una diferencia fundamental, los indios en comparación con los moriscos ofrecían la ventaja teórica de ser

69. HANKE, L.: *op. cit.*, pp. LXIV y 293 y ss.

70. ELLIOTT: *Spain and its world*, p. 13.

71. ELLIOTT : loc. cit.; MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid, 1991, p. 131.

72. JANER: *Condición social de los moriscos*, p. 268.

una “tabula rasa”, de no haber estado en contacto con la verdadera Fe con la que los musulmanes habían convivido y rechazado durante siglos. En cualquier caso los moriscos nunca tuvieron un Las Casas. Y tanto franciscanos como jesuitas tendieron a preconizar medidas más flexibles con los indios que con los moriscos. Juan de Plaza, que había participado en los actos inquisitoriales de “reconciliación” de los moriscos granadinos, decía de los indios, en 1576: “Las leyes y costumbres y modo de gobernar que ellos tienen en sus tierras que no es contrario a la ley Christiana y natural no es bien quitársele ni conviene hazerles españoles en todo porque, demás de ser muy difícil y que será ocasión de dexarlo todo, es gran prejuizio para su gobierno y república dellos”⁷³.

Se encuentran también numerosos indicios de que el fracaso de los moriscos pesaba sobre la conciencia de aquellos ocupados en evangelizar a los indios, y en particular los franciscanos. En 1555 escribían al Consejo de Indias:... “no dexaremos de dezir una cosa, aunque sea en nuestra propia estimación, que cuando se ganó el reino de Granada los primeros ministros que aquella iglesia tuvo fueron los religiosos de nuestra orden, e comenzaron a plantar la fe, con gran fundamento de vida y doctrina, y después que la codicia puso clérigos, alzaron los religiosos (de San Francisco) la mano de ellos, y ya sabrá vuestra alteza lo que han aprovechado en la cristiandad, pues se están tan moros como el primer día...”⁷⁴.

Celosos de su influencia sobre sus catecúmenos indios se mostraban ansiosos de mantenerlos incontaminados siendo su ideal, no lejano al de Talavera, el superimponer la Cristiandad sobre el viejo orden social y los usos culturales paganos.

Como en España con los moriscos, en América los jesuitas habían de sustituir a los franciscanos. Mantuvieron la misma política con la lengua árabe que con el nahuatl o el quechua. En 1565 la Compañía intentó obtener la creación de una cátedra de lengua árabe en la universidad de Gandía (Valencia). En 1578 Jerónimo Mur predicaba en árabe a los moriscos valencianos⁷⁵. En los años 1545-50 los jesuitas participaron en Nueva España en un debate entre aquellos que preconizaban que la catequesis se hiciera en lenguas indígenas, entre los que se contaban, y aquellos que se oponían.

B. Vincent ha estudiado los curricula de varias docenas de jesuitas que tuvieron una carrera destacada en las Indias en el siglo XVI y ha encon-

73. *Apud* GRIFFIN, N.: “Un muro invisible: Moriscos and Cristianos viejos in Granada”. *Studies in Honour of P. E. Russell*. Oxford, 1981, pp. 146-147.

74. GARRIDO ARANDA, A.: *Moriscos e Indios*, p. 36.

75. VINCENT, B.: “Jesuitas y moriscos (1545-1570)”. *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada, 1978, pp. 101-118.

trado que un elevado porcentaje había estado conectado con los asuntos de Granada o de Valencia. N. Griffin también ha encontrado miembros activos de la misión del Albaicín trabajando luego en las Indias⁷⁶. Una búsqueda sistemática en los archivos de la Societas Jesús o de los Franciscanos permitiría sin duda establecer y detectar las carreras de muchos individuos, verdaderos hombres de la frontera, asignados alternativamente a una u otra⁷⁷. Como en el caso de los franciscanos, el fracaso con los moriscos pesó sobre la conciencia de más de un jesuita al enfrentarse con los indígenas de las Indias. El jesuita Pablo José Arriaga, autor de un libro llamado “Extirpación de la idolatría del Perú” se lamenta con pesimismo de lo que puede esperarse de los indios recién cristianizados cuando tras siglos de vivir entre cristianos la fe islámica continúa rebrotando entre los moriscos⁷⁸.

Pero si un estudio paralelo de la política española referente a moriscos e indios habría de ser productivo, también lo sería el estudio de las reacciones que esta política provocó en ambos⁷⁹. Por ejemplo, Rolena Adorno ha comparado el “Diálogo con el Rey” (1610) del peruano Guamán Poma con el “Memorial de Francisco Núñez Muley” (1567)⁸⁰. En 1567 la Corona hizo pública una Pragmática por la cual se prohibía a los moriscos el uso escrito y hablado de la lengua árabe, el uso de sus trajes tradicionales, de sus apellidos, baños públicos, fiestas matrimoniales y música popular, es decir, todas aquellas prácticas que preservaban su tradición y su legado cultural. Este decreto, el detonador de la Guerra de las Alpujarras, marca un punto de no retorno en la política de endurecimiento y el “Memorial” mencionado es una protesta escrita al Rey por un morisco que había sido paje de Hernando de Talavera y mantenía lazos estrechos de amistad con la familia de los Mendoza (que como hemos visto, iba en breve a ser expulsada de Granada). En su memorial escribe argumentos defensivos (sobre todo, que esas prácticas y usos no son de carácter religioso) muy similares a los que usaría Guamán Poma cuarenta años más tarde cuando en América el programa benevolente de evangelización estaba llegando a su fin. Una prueba de que la aculturación no significa

76. GRIFFIN: art. cit.

77. VINCENT, B.: “Les Jesuites et les Indes”. *Structures et cultures des sociétés ibéro-américaines*. Paris; 1990, pp. 273-278.

78. CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, 1978, p. 154.

79. Ineludible es a este respecto la obra de WACHTEL, N.: *La vision des vaincus*. Paris, 1992 (1.ª ed., Paris, 1971).

80. ADORNO, R.: *Cronista y príncipe. La obra de Guarnan Poma de Ayala*. Lima, 1989, pp. 228 y ss.

conversión al hispanismo: en palabras de N. Wachtel, no se vive (la aculturación) como abandono de la tradición propia sino que por el contrario sirve de arma para glorificar esta tradición. Y tanto Guaman Poma como Núñez Muley intentan que la conversión al cristianismo permita a cambio mantener el máximo de ingredientes de su propia identidad cultural. Los gritos de protesta surgidos como reacción ante la política de la Iglesia y del Estado, la angustia cuando confrontados a la desaparición de su propia identidad, están formulados de manera muy semejante. Los cronistas indígenas y la literatura aljamiado-morisca, literatura de vencidos entre vencedores, muestran el mismo deseo de preservar el conocimiento de la cultura autóctona unida a la amargura por la destrucción de los exponentes de la misma, y en particular los libros, usando a veces expresiones sorprendentemente idénticas para expresar sus sentimientos. Ambas recurren a la elaboración de profecías y al mesianismo, y recurren a la recuperación o más bien a una “reinención” mítica de su propio pasado⁸² unida al sincretismo religioso⁸³. Todo esto es en gran medida producto de la “occidentalización” mejor que hispanización, inseparable de estas empresas coloniales. “Occidentalización” como dice Gruzinski, “car elle implique des codes, des modèles, des techniques et des politiques qui débordent les confins de la péninsule iberique”⁸⁴. Al lado de los movimientos de reacción y de los intentos de preservar una identidad histórica y cultural presenciamos en ambos casos la emergencia continua de experiencias colectivas e individuales que fundían a la interpretación propia de la cultura dominante, la improvisación, la simbiosis y la contribución de sus elementos ancestrales con la copia fascinada.

Con la Cruzada, la historia pasó desde la Utopía del Renacimiento a la Contrarreforma. El humanismo utópico del Renacimiento se complacía en pensar en términos de la bondad natural de los indios y gustaba de conocer y apreciar su cultura, altamente estimada por hombres como Sahagún, actitudes propias del optimismo inherente al espíritu reformista de los erasmistas. Poco tiempo antes Talavera había idealizado la natural bondad, religiosidad y caridad de los moros granadinos, su rapidez en asimilar ideas nuevas. Él mismo se sintió al final de su vida decepcionado por los neo-conversos, si juzgamos por su “Memorial a los moriscos del

81. WACHTEL: *La vision des vaincus*, p. 247.

82. Vid. CARO BAROJA, J.: *Las falsificaciones de la historia (en relación con la española)*. Madrid, 1992.

83. Véase, por ejemplo, MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: “La voluntad de leyenda de Miguel de Luna”, incluido en *El problema morisco*. Madrid, 1991, pp. 45 y ss.

84. GRUZINSKI, S.: *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol du XVI-XVII siècle*. Paris, 1988, p. 368.

Albaicín” en términos semejantes a los de Sahagún en la cita que he incluido en páginas anteriores. La idea erasmista de la bondad natural del hombre sería sustituida por la de la perversidad innata de la especie humana, cara a la Contrareforma. Y la sociedad hispana varió desde los intentos de una asimilación más o menos absoluta, al intento de aniquilación de toda diferencia. Tanto moriscos como indios fueron objeto de estas actitudes sucesivas: la primera, de ingenua y entusiasta benevolencia, seguida por la decepción y desdén que trajo actitudes paternalistas que fueron desarrollándose hasta llegar a la rigidez autoritaria y la represión implacable. Como puede observarse hasta tiempos bien recientes, contrareforma o no, la mayor parte de las empresas coloniales siguen una trayectoria similar en su consideración de los colonizados.