La mirada del otro

Rica Amrán, Antonio Cortijo Ocaña

▶ **To cite this version:**

Rica Amrán, Antonio Cortijo Ocaña. La mirada del otro: las minorías en España y América (siglos XV – XVIII). eHumanista. Journal of iberian Studies, 2020. hal-03861337

HAL Id: hal-03861337
https://u-picardie.hal.science/hal-03861337

Submitted on 19 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

La mirada del otro.
Las minorías en España y América (siglos XV – XVIII)

The Gaze of the Other.
Minorities in Spain and America (15th-18th c.)

PUBLICATIONS OF
eHumanista

Rica Amrán
&
Antonio Cortijo Ocaña eds.

Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2020

La mirada del otro.
Las minorías en España y América (siglos XV – XVIII)

The Gaze of the Other.
Minorities in Spain and America (15th – 18th c.)

Publications of *eHumanista*

Directors

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

EDITORIAL BOARD

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

La mirada del otro.
Las minorías en España y América (siglos XV – XVIII)
The Gaze of the Other.
Minorities in Spain and America (15th – 18th c.)

Publications of *eHumanista*
University of California, Santa Barbara

copyright © by Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña

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

First Edition: 2020
ISSN: 1540-5877

Índice

-Introducción (**Rica Amrán** & **Antonio Cortijo Ocaña**)
.....3

1. El "otro" como colectivo

-**María Isabel Del Val Valdivieso** (Universidad de Valladolid): *Ante el espejo de las minorías en la Castilla del siglo XV.*
.....7

-**José Ramón Hinojosa Montalvo** (Universidad de Alicante): *La mirada hacia las minorías en el reino de Valencia (siglos XIII-XVII)*.
.....19

-**Ricardo Muñoz Solla** (Universidad de Salamanca): *Nombrando a la minoría: onomástica y población judía en el reino de Castilla.*
.....49

-**Eduardo Jiménez Rayado** (Universidad Rey Juan Carlos I): *Los primeros mudéjares de Madrid: una comunidad en crecimiento (siglos XI-XIII).*
.....65

-**Juan Rebollo Bote** (Universidad de Valladolid): *Representaciones y actitudes frente a lo islámico en la élite culta de Extremadura (siglos XV-XVIII*).
.....83

2. *Miradas* violentas "del" y "sobre" el otro

-**Germán Navarro** (Universidad de Zaragoza): *Sodomitas en la Corona de Aragón (1263-1598)*.
.....99

-**Teresa Martialay** (Universidad Rey Juan Carlos): *La violencia en el interior de las comunidades judías a finales del siglo XV:¿una excusa más para su exclusión.*
.....127

-**Juan Carlos Martín Cea** (Universidad de Valladolid): *Las predicaciones del odio y sus efectos sobre las comunidades judías en la Tierra de Campos castellana (1391-1412)*.
.....147

-**Pedro Martínez García** (Universidad Rey Juan Carlos): *Alteridad novohispana*. *Una nueva descripción alemana del otro mexica*.
.....163

3. El "otro"/los "otros" como sujeto/s de estudio: reflexiones hispanas y extranjeras sobre las minorías

-**Diana Pelaz Flores** (Universidade de Santiago de Compostela): *Miradas sobre el "otro" de los "otros". Las minorías religiosas en los libros de viajes castellanos de la Baja Edad Media.*
.....177

-**Igor Sosa Mayor** (Universidad de Valladolid): *Un dominico en Tierra Santa otomana. Minorías y geopolítica en el Levante (c.1620-1630).*
.....195

-**Guillermo F. Arquero Caballero** (Universidad de Piura), *La imagen de las minorías religiosas en los manuales de confesión hispánicos: de la Edad Media a la Modernidad.*
.....212

-**José Antonio Guillén Berrendero** (Universidad rey Juan Carlos, Móstoles): *"No solo los que tuviesen alguna mezcla de judíos". Unas notas sobre lo judío en la teoría nobiliaria castellana de la Edad Moderna.*
.....227

-**Rica Amrán** (Université de Picardie Jules Verne): *La "mirada" de Diego de Valera sobre la minoría judía y sus conversos: sus tres obras históricas.*
.....239

- **Youssef El Alaoui** (Université de Rouen Normandie) : *El Antialcorano de Bernardo Pérez de Chinchón (1532). ¿Una obra de refutación al servicio de una rehabilitación inquisitorial?*
.....257

-**Françoise Richer-Rossi** (Université de Paris), *España y sus minorías: los testimonios de Andrea Navagero y de Leonardo Donato.*
.....279

- **Fernando J. Pancorbo** (Universität Basel): *Francisco [Ioseph] de Cáceres: un traductor entre el servicio a su comunidad y la heterodoxia*
.....287

-**Fernando Copello** (Le Mans Université): *Suave humor y miradas lejanas en rincones de Ámsterdam: Miguel de Barrios y Josef de la Vega a través de dos sonetos.*
.....301

Introducción

En la sexta reunión del Grupo Europeo de Investigación sobre las Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII), reunidos en la Universidad de Picardie Jules Verne, en Amiens, los participantes al mismo trabajamos sobre *La mirada del otro: las minorías en España y América.* En este volumen encontrarán recogidos las reflexiones de dicho encuentro, al mismo tiempo que algunas conferencias y estudios realizados en el seminario del Colegio de España durante el año académico 2019-2020.

Los trabajos que presentamos a continuación pueden ser divididos en dos grandes apartados bien definidos: una primera que versa sobre la comunidad judía y sus neófitos, la segunda sobre mudéjares y moriscos. Señalamos también la aparición de dos nuevas temáticas, que deseamos vuelvan a formar parte de las próximas sesiones, la sodomía y la literatura sefardí, esta última como narrativa minoritaria redactada en lengua castellana.

Esas "miradas del otro" son tan diferentes como investigadores analizamos la temática de las minorías. Cómo estas fueron "vistas" por sus coetáneos, cómo ellas fueron percibidas por la sociedad mayoritaria con la que "convivieron" y de la que eran un elemento extraño. Los conceptos, por tanto, de "alteridad" e "imagen", han sido abordados de diferentes formas por los colaboradores de este volumen, tanto en su representación en las fuentes históricas como literarias.

Esa mirada del otro llevó a una construcción como grupo, pues la complejidad y el enigma que representaron pudo lograr, en determinados casos, una cohesión social o/y comunitaria, una identidad o unión frente al "otro". Por tanto observamos un proceso de interacción en el grupo entre la "socialización" y la "individualización"; la sociedad mayoritaria los "definirá" en relación a su tipo de comportamiento y conducta, en ocasiones con un interés, el de diferenciarlos, rechazarlos y proyectarlos a la "periferia social hispana", gracias a símbolos y estereotipos que se generan, por lo que aquello que hemos denominado como "el otro" se van transformado con el devenir de los tiempos, se encuentra en lo que podríamos definir en "construcción" permanente, hasta convertirse en el "extranjero", aquel que se rechaza y se teme al mismo tiempo.

También creemos que gracias a la construcción de ese "otro" u "otros", estigmatizado/s la gran parte de las veces, la sociedad mayoritaria construyó/reconstruyó su propia identidad.

Iniciamos el recorrido por *Minorías ebooks* de este año 2020, con las reflexiones de María Isabel Del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid), en su ensayo titulado *Ante el espejo de las minorías en la Castilla del siglo XV,* en el cual analiza la conducta relativa a musulmanes y judíos y el miedo expresado hacia ellos, pues se pensaba que podían llegar a "contaminar" a los miembros de la sociedad cristiana mayoritaria. José Ramón Hinojosa Montalvo (Universidad de Alicante) reflexiona sobre las minorías en el reino de Valencia, en un artículo titulado *La mirada hacia las minorías en el reino de Valencia (Siglos XIII-XVII),* en donde el autor trabaja de forma comparativa sobre estas y en donde argumenta que las relaciones hacia las mismas estuvieron caracterizadas por la "animadversión y el miedo". Complementario a estos estudios encontramos el análisis realizado por Ricardo Martín Solla (Universidad de Salamanca), en un trabajo titulado *Nombrando a la minoría: onomástica y población judía en el reino de Castilla,* en donde

utilizando la documentación fiscal, a pesar de que esta no es muy extensa, pudo llegar a estudiar el nombre y la situación socioeconómica de los judíos castellanos, caracterizados los primeros por sus etimología bíblicas, mientras que en los apellidos, se recuerdan sobrenombres, morfología física de uno de los miembros de las familias o pertenencias geográficas. Sobre la cuestión mudéjar Eduardo Jiménez Rayado (Universidad Rey Juan Carlos), en su trabajo *Los primeros mudéjares de Madrid: una comunidad en crecimiento (siglos XI-XIII),* nos habla de la situación de dicha minoría, estableciendo claramente la necesidad de seguir investigando, tras la reconquista de la ciudad y el paso a manos cristianas de esta. Y Juan Rebollo Bote (Universidad de Valladolid), en *Representaciones y actitudes frente a lo islámico en la élite culta de Extremadura (siglos XV-XVIII*), analiza las diferentes formas de tratar a la minoría islámica en dicha zona, en la que el autor señala, en primer lugar, la "exclusión", frente a otra menos extrema, en donde se intenta una cierta integración de los musulmanes.

Por su parte Germán Navarro (Universidad de Zaragoza), *Sodomitas en la Corona de Aragón (1263-1598),* estudia la acusación de "sodomía" como delito, en el que vemos todas las implicaciones del mismo, del que sistemáticamente las minorías fueron acusadas, haciendo hincapié en la violencia que conllevaron las mismas. Ello nos guía a cuestionarnos sobre la coerción de la que esos grupos fueron objeto, teniendo como única meta modificar unos comportamientos rechazados por la sociedad mayoritaria. En esta vía podemos evocar el análisis presentado por Teresa Martialay (Universidad Rey Juan Carlos), *La violencia en el interior de las comunidades judías a finales del siglo XV: ¿una excusa más para su exclusión?*, en donde la autora hace hincapié sobre la misma, pero en el interior de la comunidad, llegando a la conclusión que tales excesos se producen como consecuencia del empobrecimiento de las aljamas, pero subrayando que la violencia en las comunidades cristianas fue muy similar a aquella que se produjo en las comunidades judías estudiadas; también señala los pocos casos de usura encontrados, ante el estereotipo, cada vez más respondido, del "judío usurero". Juan Carlos Martín Cea (Universidad de Valladolid), en *Las predicaciones del odio y sus efectos sobre las comunidades judías en la Tierra de Campos castellana (1391-1412),* hace especial hincapié en dos personajes centrales de esos años, Ferrand Martínez y fray Vicente Ferrer, centrándose en el papel que estos tuvieron en una zona muy específica y poco estudiada de Castilla. Y Pedro Martínez García (Universidad Rey Juan Carlos), en *Alteridad novohispana. Una nueva descripción alemana del otro mexica,* estudia la conquista de México según un texto atribuido a Christoph Weiditz, del año 1528, que Hernán Cortés trajo consigo y en el cual nos hace llegar una "mirada" muy especial sobre la zona maya y azteca, en unas 400 páginas, en las cuales dibujos y texto se van sucediendo, transcritos por primera vez al castellano por nuestro compañero.

Diana Pelaz Flores (Universidade de Santiago de Compostela*),* en *Miradas sobre el "otro" de los "otros". Las minorías religiosas en los libros de viajes castellanos de la Baja Edad Media,* realiza un estudio comparativo entre diferentes relatos de libros de viajes, en el cual subraya el hecho de la interacción entre las distintas religiones durante esos periplos, y en el cual podemos observar el "cruce de miradas" entre cristianos, musulmanes y judíos. Por su parte Igor Sosa Mayor (Universidad de Valladolid), en su trabajo, *Un dominico en Tierra Santa otomana. Minorías y geopolítica en el Levante*

(c.1620-1630), hace hincapié en la posibilidad de peregrinar con seguridad a Jerusalén y a los Santos Lugares, siendo el imperio otomano aquel que marque, durante ese periodo de gran ebullición, el marco político de la zona, señalando que las comunidades cristianas eran vistas como una probable "quinta columna" ante una posible invasión de la zona. Y Guillermo F. Arquero Caballero (Universidad de Piura), *La imagen de las minorías religiosas en los manuales de confesión hispánicos: de la Edad Media a la Modernidad,* estudia la temática entre los siglos XIII y XVII, en donde él aprecia una imagen muy negativa de las mismas, pues todas fueron incluidas en la categoría de "infieles", las cuales podrían ser toleradas pero nunca absorbidos por la sociedad mayoritaria, siendo judíos y herejes tratados con mayor severidad debido a su proximidad con el cristianismo. Otras de las temáticas propuesta fue la presentada por José Antonio Guillén Berrendero (Universidad Rey Juan Carlos, Móstoles), *"No solo los que tuviesen alguna mezcla de judíos". Unas notas sobre lo judío en la teoría nobiliaria castellana de la Edad Moderna*, quien analiza la construcción del modelo nobiliario, del cual, nos dice, quedan excluidos todos aquellos considerados de "mala raza" o quizás deberíamos denominarlos impuros, en la búsqueda de una hidalguía limpia de sangre. Por su parte Rica Amrán (Université de Picardie Jules Verne), en *La "mirada" de Diego de Valera sobre la minoría judía y sus conversos: sus tres obras históricas,* reflexiona sobre los dichos trabajos históricos de Diego de Valera, haciendo especial hincapié en cómo este autor hace alusión a la minoría judía y a los conversos y quien, en conflicto constante por sus propios orígenes, intentó mantener un tono "objetivo" cuando relataba la situación de los dichos individuos en el reino de Castilla. Y el trabajo, *El Antialcorano de Bernardo Pérez de Chinchón (1532). ¿Una obra de refutación al servicio de una rehabilitación inquisitorial?,* de Youssef El Alaoui (Université de Rouen Normandie), en el que este investigador trae la "mirada" relativamente positiva sobre los moriscos del autor estudiado, debido, como él nos dice, a que el conocimiento empírico sobre la minoría morisca llevó, finalmente, a un cierto reconocimiento de esta. Françoise Richer (Université de Paris), por otro lado, en *España y sus minorías: los testimonios de Andrea Navagero y de Leonardo Donato,* estudia estos dos embajadores venecianos afincados en España, subrayando que en los escritos de ambos se aprecia sorpresa y hostilidad hacia judíos, conversos y moriscos, considerando un fracaso la evangelización de los mismos y calificando, finalmente, a la población hispana como "cristianos mal convertidos".

Continuando con este elenco de trabajos, recogemos dos reflexiones sobre literatura sefardí, el primero, cronológicamente, es de Fernando J. Pancorbo (Universität Basel), *Francisco [Ioseph] de Cáceres: un traductor entre el servicio a su comunidad y la heterodoxia,* quien nos dice, centra su artículo en este "traductor de obras francesas e italianas" poco investigado hace algunos años, debido a que se ha llegado a pensar que las mismas fueron realizadas por un interés cultural, sin un trasfondo ideológico; sin embargo, si observamos la selección que realizó Cáceres, encontramos unos motivos bien definidos, que no fueron otros que un posicionamiento personal contra el rigor católico establecido en España, oponiéndose, por tanto, directamente a este, el cual había llevado a la comunidad judía al exilio. En el segundo trabajo sobre esta temática, *Suave humor y miradas lejanas en rincones de Ámsterdam: Miguel de Barrios y Josef de la Vega a través de dos sonetos,* Fernando Copello (Le Mans Université) nos señala que los

nuevos judíos de Ámsterdam sabían que para sobrevivir, para escapar de esa realidad que les oprimía y deprimía, en donde el exilio era el punto neurálgico de sus propias existencias, debían echar una mirada socarrona sobre sus trayectorias y vivencias y estos dos autores, "rieron para no llorar" de sus vicisitudes, como forma de "resistencia", a aquel mundo hispánico del que nunca pudieron desligarse.

Como hemos expuesto brevemente, un conjunto de trabajos diferentes y distintos, de gran interés científico, que traspasando encasillamientos y límites cronológicos, nos hablan de una serie de grupos humanos que por cuestiones sociales, políticas, económicas y religiosas se vieron excluidos de donde ellos deseaban estar.

Rica Amrán &Antonio Cortijo

Ante el espejo de las minorías en la Castilla del siglo XV

Mª Isabel del Val Valdivieso
(Universidad de Valladolid)[1]

La propuesta "La mirada del otro" invita a reflexionar sobre cómo nos ven aquellos a los que no incluimos en la categoría "nosotros", o como vemos nosotros a quienes consideramos fuera de nuestra propia e íntima identidad. Trasladado esto al análisis de la historia y en particular a la sociedad castellana del final de la Edad Media, implica tomar en consideración como objeto de análisis, bien al conjunto mayoritario de la comunidad, los cristianos que viven conforme a la norma establecida, tal y como pudo ser percibido por quienes no formaban parte de ese grupo, bien en sentido inverso, es decir cómo percibe el sector mayoritario y dominante de la sociedad a quienes no forman parte de su colectivo. En las breves páginas que siguen voy a intentar centrarme en la segunda posibilidad, con el fin de presentar a grandes rasgos cómo parece que sentía a "los otros" el sector mayoritario. Es un tema que ya ha sido tratado en otras ocasiones por otros historiadores, no obstante creo que es posible volver a contemplarlo (Marzal; Perea; Valdeón). Me intentaré acercar a esa percepción en lo que se refiere a la relación cotidiana, dejando de lado todo lo referente a su culpabilización y persecución abierta y también lo relativo a su apartamiento físico y a la prohibición de contacto en determinadas circunstancias. Todo ello es conocido y solo habrá que tenerlo en cuenta como telón de fondo a lo que voy a exponer.

Antes de nada, hay que advertir que para la comunidad mayoritaria hay diversos sectores que percibe como ajenos a ella: los delincuentes, quienes practican la homosexualidad, los esclavos, los conversos, las minorías castellanas religiosas y otros que no considero preciso determinar en este momento. De entre todos esos grupos me voy a fijar exclusivamente en las minorías religiosas judía y musulmana (Cantera Montenegro, 2000; Amran 1989; Carrasco Manchado). Una y otra tienen un estatuto jurídico particular y rasgos religiosos y culturales diferenciadores que les otorgan una clara personalidad propia. Ritos, creencias, costumbres, pautas alimentarias, vestimenta, determinadas fiestas, lugares de culto y enterramiento, son solo algunos de esos elementos de identificación que permiten percibirlos en contraste con los demás habitantes del reino, villa o ciudad, es decir como grupo diferente respecto a la mayoría.

Esa percepción de la diferencia, que rastrearemos en diversas fuentes, invita a pensar en cómo se identifica a sí mismo el sector social que ve como diferente al otro. No se trata aquí de hacer un análisis en profundidad del tema. Solamente se pretende, sin salir de los márgenes de la historia social, plantear algunos rasgos y temores de los miembros de esa sociedad, que se ponen de manifiesto precisamente en su relación con quienes consideran diferentes a sí mismos.

1. Esclavos y granadinos

Como acabo de indicar me voy a ocupar de moros y judíos, si bien es necesario hacer una aclaración previa en lo referente a la condición jurídica personal en el caso de los musulmanes. No me refiero a su estatuto general sino a que entre ellos pueden encontrarse situaciones diversas, ya que pueden ser "extranjeros" o castellanos, libres o esclavos. Sobre estos últimos hay numerosos testimonios. A título de ejemplo puede consultarse la colección de documentos de época de los Reyes Católicos de Jerez de la

[1] El presente trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación I+D de Excelencia "Estudio de los espacios rituales mudéjares en la Castilla medieval: Mezquitas y cementerios islámicos en una sociedad cristiana" del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (HAR2017- 83004-P).

Frontera, donde aparecen varias referencias evidentes a esa situación, en particular reclamaciones, compras y ventas y rescates. Entre ellas la reclamación que presenta en 1491 uno de los veinticuatro de la ciudad, Gómez Patiño, que dice haber comprado varios moros y moras de Málaga, uno de los cuales, tras escapar, fue capturado por el alcaide de la fortaleza de Casares, quien defiende su posesión por considerarlo mostrenco. Unos meses después, disputan también por un moro esclavo de los procedentes de Málaga, huido en 1491, dos vecinos de Medina Sidonia, el que dice que le pertenece y quien lo encontró, aunque en este caso la causa se complica. A finales del mismo año 1491 es un mercader genovés, vecino de El Puerto de Santa María quien reclama a los reyes un esclavo huido. El demandante expone que se le escaparon siete esclavos que tomaron un barco para pasar a África, sin lograr su objetivo ya que fueron interceptados por un vecino de la villa de Palos, que los capturó en el mar y los llevó de nuevo a tierra; las cosas parecían ir bien para el que se reclamaba propietario, pues consiguió que se le devolvieran seis de esos esclavos, sin embargo el que los había capturado, Juan García Samanús, se negaba a entregarle el séptimo, lo que lleva al genovés, Mateo Vina, a recurrir a los reyes (Abellán Pérez, 69-71, 147-149 y 245-247). En las actas de las reuniones de Cortes también hay referencias a esclavos musulmanes, varones y mujeres, es el caso de la petición 54 de las presentadas por los procuradores en la celebrada en Toledo en 1462. Ahí se refieren a cómo debe procederse para indemnizar a quien poseyera un esclavo moro al que hubiera accedido por compra, donación, cambio o de cualquier otra forma, si es utilizado para intercambiarlo por cristianos cautivos (Cortes, 742-743).

Como decía antes, los musulmanes también pueden ser de fuera del reino, lo que hoy denominaríamos "extranjeros", se trata casi siempre de personas procedentes del reino de Granada que de forma temporal o permanente se encuentran en Castilla. En relación con ellos existen evidencias claras de un trato diferencial y de denominaciones particulares y exclusivas de carácter peyorativo, que se manifiestan sobre todo cuando se intenta avanzar sobre su territorio o cuando se les utiliza como elemento de propaganda negativa con algún fin determinado (el ejemplo de Enrique IV es evidente). Las alusiones a los musulmanes, en general, pero sobre todo cuando se trata de referencias relativas al reino de Granada en el contexto de la guerra, es decir, cuando no son castellanos, suelen ir acompañadas de la expresión "enemigos de nuestra santa fe católica". Así se observa por ejemplo en las capitulaciones matrimoniales de los futuros Reyes Católicos, que se firman en Cervera en enero de 1469. En esta ocasión Fernando se comprometía a que, una vez fueran reyes de Castilla y León quedaría obligado a "fazer la guerra á los moros enemigos de la santa fee catholica, como han fecho é fizieron los otros catholicos reyes predecessores" (Clemencín, 579). También se encuentran expresiones similares en otros contextos, por ejemplo en una denuncia de adulterio cursada por un particular, vecino de Jerez de la Frontera, contra su mujer a la que acusa de haber cometido ese delito-pecado mientras él estaba al servicio de los reyes en la "frontera de los moros enemigos de nuestra santa fe" (Abellán Pérez, 103-104). Esto demuestra que son considerados enemigos y caracterizados por esa circunstancia y por su fe.

Otras veces, refiriéndose a los musulmanes en general, como lo hace el prólogo de la crónica de Álvaro de Luna, se les califica de "infieles" (Crónica, 3). Calificativo que también se aplica a los que estaban en la corte de Enrique IV como guardas del rey, tal y como lo expresa Palencia, que expone que al monarca le seguía "un escuadrón de jinetes moros", unos "infieles" que si bien al principio del reinado no perjudicaba su imagen, andando el tiempo fue motivo de escándalo y algo muy perjudicial para el rey y el reino

(Palencia 1973, 68)[2]. Como es sabido este cronista aprovecha todo esto para denostar al rey y acusarle de mostrarse inclinado a sus costumbres. Para los enemigos del rey, la maldad de estos moros, de los que Palencia siempre dice que son granadinos aunque vivan en la corte de Castilla con el rey, se hace evidente en el conocido episodio del rapto de una doncella, la hija de quien les daba alojamiento en Sevilla, lo que hacía el crimen aún más repugnante a sus ojos (Palencia 1973, 76-77). En otros capítulos de su crónica Palencia insiste en la perversión de costumbres de esos moros de la guardia regia que, según dice, "corrompían torpísimamente mancebos y doncellas" y no respetaban a las casadas (Palencia 1973, 106). En otro pasaje más adelante, en el capítulo 4 del libro VII de la primera Década, dice que, con beneplácito del rey "sus capitanes moros arrancaban de los brazos de sus padres a doncellas y mancebos que luego torpemente corrompían" (Palencia 1998-1999, 299)

En relación con este asunto el posicionamiento del autor es bastante claro. Ya en ocasiones anteriores se han dado acostamientos a caballeros moros que luchan en las filas cristianas (Echevarría), alguno de los cuales adopta el cristianismo, como se constata en la corte de Juan II en la que existe un grupo de caballeros moriscos, que en las cortes de Valladolid de 1447 (petición 57) hacen llegar una queja al rey. La causa es que se encuentran empobrecidos debido a que no se les pagan los libramientos y vestuarios que habría que entregarles, lo que entienden que ha llevado a algunos a marcharse y volver a la fe musulmana ("se fueron e volvieron a tornar moros") (Cortes, 559-561). Con todo, Palencia carga contra Enrique IV, criticando su proceder y que considerara "conveniente dar acostamientos a moros granadinos, alistarlos en el ejército y favorecerlos con grandes premios" (Palencia 1998-1999, 58). Es decir se resiente el autor de lo que considera un trato indebido a esas personas, parece que por venir a desempeñar unas labores que deberían estar bajo la responsabilidad de los naturales del reino.

Más adelante vuelve sobre la guardia granadina, y a "la benevolencia que Enrique demostraba con los moros", haciendo referencia a dos cuestiones clave, la religiosa y la sexual. Es muy expresivo el alegato al que ya me he referido, en el que se afirma que

> Al principio la compañía de estos infieles infundió pocas sospechas acerca de la moralidad de Enrique, aunque su familiaridad irreligiosa con ellos aumentase los rumores, debido a los asquerosos apetitos sexuales practicados por los moros contra las leyes de la naturaleza y la análoga infamia de la casa de Enrique; y los naturales de Castilla, escandalizados de la reciente infamia que únicamente desde los días de Álvaro había contaminado su antigua pureza de costumbres, llevasen muy a mal la benevolencia que Enrique demostraba a los moros. (Palencia 1998-1999, 107)

Es sobresaliente este pasaje ya que permite constatar cómo la amistad o la relación con los musulmanes permite degradar a quien la practique, en este caso Álvaro de Luna y Enrique IV, en dos puntos de gran importancia para la mentalidad de la época, la fidelidad religiosa y la moral sexual. Pero también, al menos en este caso, la relación con los musulmanes es un instrumento para marcar una posición política determinada y firme, pues "la antigua pureza de costumbres" ya se había "contaminado" en la corte regia en "los días de Álvaro", es decir volvemos a los conflictos de la etapa de Juan II cuando la división política se exacerba en Castilla y los enfrentamientos provocan el debilitamiento del rey y la caída de su principal valedor, Álvaro de Luna, a quien Juan II acaba condenando a muerte, probablemente muy a su pesar, impulsado por unas circunstancias de las que no fue capaz de escapar.

[2] Debido a la imposibilidad de consultar la misma versión de la crónica de Palencia en los dos momentos en que escribí este trabajo, las citas a esta obra, siempre referidas a la primera Década, proceden de las dos versiones publicadas, la de Paz y Melia, en la edición de 1973, y la de Lawrence y Tate de 1998-1999.

Palencia es consciente de la debilidad de su argumento, teniendo en cuenta que otros reyes anteriores "habían acogido muchas veces a moros fugitivos sustentándolos y manteniéndolos con regia munificencia" (Palencia 1998-1999, 107), y que en ese caso podrían servir a los castellanos como fuente de conocimiento de lo que sucedía en Granada y sobre cómo estaban repartidas las fuerzas en ese reino. Pero a pesar de todo se reafirma en su idea al señalar que la sospecha se hacía cada día más evidente. Y no pierde oportunidad para atacar al rey por ese flanco mediante la conducta de los moros de su guarda.

Esto nos lleva a la visita real a Sevilla tras la boda de Enrique con Juana de Portugal celebrada en Córdoba en mayo de 1455. En esta ocasión Palencia contrapone la generosidad y "comodidad de posadas" con que alojan a los "moros granadinos que, como se ha dicho, seguían la corte", con la deslealtad y mala conducta de alguno de los alojados que, como ya he indicado, raptó a la hija de quienes le habían dado aposento. El relato es muy expresivo, pero no es el caso explicitarlo aquí; para lo que ahora nos interesa lo relevante es la utilización de este episodio en ese momento concreto del relato (estamos en los días siguientes a la boda real) de nuevo con la intención de marcar la depravación del rey y de quienes le rodeaban, en particular esos moros granadinos a los que presenta como la expresión máxima de conducta execrable en todos los sentidos, incluyendo en este caso, además del rapto de la doncella, la grave falta que representa romper con las leyes de la hospitalidad (Palencia 1998-1999, 117), y la conducta posterior del rey que no atiende la queja de los padres agraviados, antes al contrario recrimina su conducta y les castiga.

En este punto puede recordarse que para Palencia esa mala conducta de los musulmanes era la habitual, aunque también hay que aclarar que no se está refiriendo en ningún caso a los mudéjares, sino a los hombres de armas provenientes de Granada que están en el entorno del rey. Así se desprende de otra de sus cuñas denigratorias contra don Enrique, aquella en la que expone que

> el pobre pueblo común, abrumado de impuestos y ofendido por los atropellos, no sabía dónde apelar para encontrar algún alivio a sus males. Los satélites moros del rey violaban del modo más feo a sus muchachos y muchachas, o raptaban a sus mujeres del mismo lecho conyugal sin que se atrevieran los novios a arrebatar a sus esposas de las manos violentas de los infieles. (Palencia 1998-1999, 181)

No es necesario insistir, tenemos aquí otra vez la imagen del musulmán infiel, violento y depredador sexual, pero esto siempre se atribuye a los no naturales del reino, es decir a los que en otro momento de la crónica denomina, refiriéndose a uno de ellos, como "extranjero de raza agarena establecido en las entrañas del reino de Castilla sin ninguna posibilidad ni ocasión de volverse a su patria de Granada" (Palencia 1998-1999, 198).

En todos los casos mencionados hasta aquí se está calificando a no cristianos no castellanos. Como decía líneas arriba, de lo que me voy a ocupar a partir de ahora es de cómo son percibidos los judíos y musulmanes castellanos. En ocasiones estos también son vistos con recelo y se les atribuye costumbres o prácticas malsanas, como evidencia el mismo Alonso de Palencia cuando se refiere al papel de María de Silva en los acontecimientos de Toledo. La acusa de inclinación a la liviandad, y dice de ella que tras haberse ejercitado desde niña en el ejercicio del mal, era capaz de dirigir a su antojo a su marido, Pedro López de Ayala, a la par de dejarse guiar por "las hechiceras y por las imposturas de moros y judíos que la aseguraban llegaría a ser señora de Toledo" (Palencia 1973, 247). En este caso ya no hay duda de que las apreciaciones se refieren a castellanos. Es de estos de los que me voy a ocupar brevemente en los párrafos siguientes.

2. La actitud hacia judíos y musulmanes de la corona castellana

Entrando ya en el tema, quizá lo primero que llama la atención es la forma utilizada por el sector castellano mayoritario para referirse a los miembros de cada una de esas dos comunidades. En lo que podríamos entender como relaciones de vecindad o vida cotidiana, no suele encontrarse expresiones indicativas de animadversión general hacia ellos. Vemos así que cuando en 1446 el clérigo Frutos González compra unas casas con bodega en la colación de Santiuste de la villa de Sepúlveda, una vez cerrada la escritura de compraventa pasa a tomar posesión de esa vivienda, para lo que, como exigía el rito habitual en estos casos, expulsa de ella a sus moradores, una pareja de judíos ("judía e judío" dice el documento, sin explicitar sus nombres); a continuación, una vez realizada la toma de posesión, "tomo por la mano al dicho judío e metiolo en las dichas casas por si e diole e entregole las llaves". Como puede verse, no se observa ninguna expresión o gesto que diferenciara este traspaso de propiedad y su cesión posterior a quienes allí residen de otros del mismo tipo en los que las casas son habitadas por cristianos; pero sí se indica la condición judía de los habitantes, es decir se marca su diferencia con los protagonistas de la compraventa y de la mayoría de los vecinos de la villa, aunque sin calificar de ninguna forma, favorable ni desfavorable, a los moradores de la vivienda (Sáez, 116-117).

Es lo mismo que observamos en la moratoria para el pago de una deuda que conceden los Reyes Católicos en 1480 a varias personas, Ibrahim, moro vecino de Sepúlveda y otros dos varones, vecinos de Castillejos, que por el nombre y al no dar su identificación hay que pensar que son cristianos; los acreedores también son de localidades y comunidades diferentes, dos vecinos de Segovia y otros dos de Sepúlveda de quienes no se dice nada más, y un vecino de Fuentidueña, maestre Isaac, de quien se dice que es judío (Sáez, 270-272).

Algo similar se desprende de documentos como la donación de términos con todos sus elementos incluida la población. Encontramos un ejemplo en la donación que realiza Fernando IV a favor de Sancho Sánchez de Velasco de los valles de Soba y Ruesga, la Puebla de Araganzón y San Sadornin "con sus aldeas é con sus términos , é vassallos christianos , é judíos é moros, é con montes" etc (Pulgar, IV)[3], es decir se diferencia a los miembros de las tres comunidades religiosas pero no se acompaña su mención de ningún calificativo apreciativo, todos, pertenezcan a una u otra, pasan por ese acto jurídico a ser vasallos del de Velasco.

Es decir, en la cotidianidad y en los asuntos del habitual discurrir de la vida, aparentemente no hay diferencias, sin embargo si nos fijamos en algunos detalles podemos percibir un sentimiento de alteridad que marca como diferentes a los miembros de las minorías (Benito Ruano). En los dos primeros ejemplos citados esa diferencia se está marcando a través de su identificación como miembros de una comunidad precisa diferente de la mayoritaria dominante, en esos casos la judía; es decir, el mero hecho de decir de alguien que es judío o moro estaría indicando una diferencia respecto a lo que se considera que es la norma, o lo recto, ser cristiano, condición que no se expresa en ningún caso cuando se trata de una persona de esta comunidad precisamente por entenderlo como "lo que tiene que ser". En el tercer ejemplo, en el que se mencionan las tres comunidades, parece querer indicarse que no solo se cede el señorío sobre los cristianos, sino que en esa donación se incluyen también judíos y musulmanes que en este caso, igual que la comunidad mayoritaria, quedarían sometidos al poder del señor de esos lugares, es decir, se les iguala en esta situación con aquellos. Cuando se da el nombre de quien está implicado como se hace en los dos primeros ejemplos citados, ese señalamiento se hace

[3] Incluye la transcripción del documento.

aún más evidente, puesto que la forma en que es nominada una persona indica por sí misma, sin necesidad de más aclaraciones, la pertenencia a una u otra comunidad, por tanto, aclararlo a continuación no deja de ser una redundancia discriminatoria.

Si observamos algunas informaciones procedentes de otras fuentes esa circunstancia se reafirma y adquiere un claro matiz peyorativo. Puede servir de ejemplo los cuadernos de Cortes (Monsalvo) o la documentación municipal. En la petición 21 de las Cortes de Burgos de 1430 se hace referencia a una ley de Enrique III según la cual "los infieles judíos y moros no puedan ser recaudadores ni arrendadores ni otro oficio alguno por que puedan aver cohercion sobre los fieles católicos christianos" (Cortes, 88), es decir se les considera por debajo de la mayoría dominante en razón de su fe y no se quiere permitir que tengan ningún tipo de capacidad de coerción sobre los católicos, en particular esta relativa a la percepción de impuestos en directa relación con el ejercicio del poder regio o concejil. Es cierto que si pasamos de las disposiciones a la práctica vemos que la situación cambia pues, como es bien sabido, no es difícil encontrar a judíos relacionados con la recaudación fiscal (Ladero; Castaño), sin embargo ese es un sentimiento que se mantiene a lo largo de los años. En reuniones sucesivas de Cortes vuelven a aparecen noticias similares. En la petición 21 de las Cortes de Ocaña de 1469 se pide expresamente que ni judíos ni moros arrienden pechos y tributos, haciendo especial mención al diezmo y rentas eclesiásticas (Cortes, 803-804).

Por otra parte, refiriéndose solo a los judíos se trata el tema de las prácticas usurarias en la petición 23 de las Cortes de Toledo de 1462. Se hace en un contexto relativo al comercio, los pagos aplazados y la ganancia justa que se puede obtener con ello, pero que afecta en particular a los judíos a los que expresamente se refieren los procuradores aludiendo además a la cuestión de la usura. En el razonamiento que acompaña, los representantes de las ciudades se remontan a lo establecido por Enrique III en las de Burgos de 1391 y en las de Madrid de 1393, lo que les sirve de base para volver a plantear la cuestión. En la larga respuesta del rey se dice que hará cumplir las leyes del reino "contra los christianos e judíos e moros que dan a vsura" (Cortes, 716-720), es decir, a diferencia de los procuradores que solo se fijan en los judíos, el rey hace una condena general de esa conducta sea cual sea la comunidad a la que pertenecieran quienes la practicaran, al tiempo que acepta también la petición en el sentido de permitir que los judíos puedan comerciar con los cristianos en el marco de lo establecido por las leyes del reino, y que lo puedan hacer en todo el territorio, es decir tanto en el realengo como en el señorío y abadengo.

En estos casos lo que reprochan los procuradores es una conducta moral reprobable, pero también el hecho de no ser cristianos, lo que se hace especialmente evidente en el caso de las mencionadas Cortes de Burgos de 1430, ya que ahí se dice que judíos y moros son infieles, poniendo así el acento en su condición religiosa, en su no-ser fiel sino infiel. Es esto lo que hace intolerable, a ojos de quienes presentan la queja, que puedan estar no ya a pie de igualdad con los cristianos, sino en posición de superioridad al poder exigirles el cumplimiento de sus obligaciones con el fisco, regio, señorial, concejil o eclesiástico.

Esa consideración de castellanos de rango inferior, y peligrosos de alguna forma para la mayoría cristiana, lleva a que en las Cortes se recuerde la obligación que tienen llevar marcas externas en la ropa para que a simple vista se les identifique y se evite su trato en aquellas actividades en que está prohibido. Eso es lo que se solicita en la petición 55 de las de Madrigal de 1438, alegando que en caso contrario se podrían cometer "muchos dapnos e males e pecados feos" (Cortes, 365), lo que nos lleva a pensar en su consideración como causa de perdición o al menos de problemas para los cristianos.

A esto hay que sumar que al final de la Edad Media se obliga a judíos y musulmanes a mostrarse como personas de nivel moderado sea cual sea su capacidad económica. Así se constata en la petición 38 de esas mismas Cortes de Madrigal, en la que los procuradores alegan que en ocasiones los pecheros no pueden hacer frente a sus obligaciones fiscales porque, particularmente las mujeres a las que hacen mención expresa, gastan en exceso en ricas vestimentas y adornos. Tras exponer el asunto hacen extensiva la petición a las mancebas de los clérigos y a las judías y moras, salvo a las moras del reino de Murcia y de los castillos recientemente conquistados. La prohibición afecta al uso de telas ricas, la largura de los trajes, pieles (martas, armiños), joyas y guarniciones de oro y perlas (Cortes, 344-345).

En la documentación concejil también encontramos noticias que ponen de manifiesto la consideración que moros y judíos despiertan entre los cristianos. Se observa en este caso que, si bien son vecinos del lugar, se les considera diferentes. Aunque son de los tres últimos años del siglo XV, las actas del concejo vallisoletano proporcionan cierta información. Casi todas son referencias a musulmanes, puesto que en esas fechas los judíos ya habían sido expulsados, no obstante se les menciona en un par de ocasiones. Cuando se trata de moros de fuera del reino se les presenta como enemigos, tal y como lo hace un escrito que el 15 de julio de 1497 presentó ante el regimiento el regidor Diego Bernal al realizar una reclamación, justificada en que había estado ausente por haber desempeñado la alcaldía de la fortaleza de Almuñecar próxima a la frontera y "los moros de allende e enemigos de nuestra Santa Fee Católica" (Pino 1990, 316). La comunidad judía aparece mencionada cuando se paga a quien pregonó en su día la pragmática de los judíos, y también de forma indirecta cuando el concejo compra su cementerio en noviembre de 1497 (Pino 1990, 147). Esto último está marcando una clara distancia de la mayoría con un grupo de vallisoletanos cuya diferencia se evidencia en que se entierran en otro lugar y de otro modo a como lo hacen los cristianos.

Los mudéjares son mencionados algo más, y seguramente por ser vecinos de la villa no se añade ningún calificativo o expresión genérica referida a ellos. En esas menciones observamos que se menciona expresamente su condición de vecinos, se especifica alguna de sus profesiones (alcalleres, esparteros) o esta se deduce del contexto (caso de un hortelano) (Pino 1990, 66, 76, 59; 1993, 13 22), y se menciona a un grupo de profesionales encargados de "matar el fuego", es decir que cumplían una importante función en la villa si se piensa en el terrible peligro que los incendios representaban en la época (Villanueva). A estos "moros obligados al fuego" se les permite, el 19 de julio de 1497, comprar madera para sus casas los martes, de abril a septiembre desde las 10 de la mañana, y durante el otro medio año a partir de las 11; además, por lo que se dice en un acuerdo de agosto de 1498, están exentos de dar posadas (Pino 1990, 120; 1992, 138). Por último hay que indicar que en esas actas del concejo vallisoletano hay varias noticias sobre un ingeniero, vecino de Guadalajara, al que contrató el concejo para realizar una traída de agua, maestre Yuça[4]. En todos los casos se especifica su condición de moro, es decir se aprecia su saber y buen hacer pero se alude a su pertenencia a la comunidad musulmana. Por si hubiera duda respecto a ese interés por marcar la diferencia, el concejo también se ocupa de que su apartamiento esté bien cerrado, pues el 3 de septiembre de 1499 el corregidor ordena a varios moros de la aljama que tapien la morería por la parte de la Ronda en el plazo de mes y medio so pena de cinco mil maravedís (Pino 1993, 155), es decir, es grande el interés por marcar esa separación tal y como establecen, por otra parte, las leyes del reino.

[4] Hay numerosas referencias, entre ellas: Pino 1990, 124.

No obstante hay que tener en cuenta que no en todos los casos es así. En Madrid la documentación municipal se refiere a musulmanes sin mencionar esta condición. Por ejemplo, en la sesión concejil del 11 de febrero de 1480 se nombra a uno de ellos, Mahamed de Gormaz, como alarife de la villa (Libro de acuerdos, I, 39), y en diciembre del año siguiente, en un acuerdo sobre la construcción del puente de Viveros, se menciona a dos "maestros alarifes del concejo" madrileño de nombre mudéjar (Abrahen de Sant Salvador y Mohamed de Gormaz) sin indicar que sean moros (Jiménez Rayado 2011, 163). Eso mismo se repite con los herradores desde 1395 hasta comienzos del siglo XVI, periodo durante el cual hay referencias de mudéjares herradores a los que se menciona simplemente por su nombre sin especificar la comunidad a la que pertenecen (Jiménez Rayado 2016, 32). Puede pensarse que esta forma de proceder sea debida al mayor peso de la comunidad mudéjar en esta villa y quizá a una colaboración más estrecha con el grupo mayoritario, sin embargo no parece que esa sea la explicación, dado que esta forma de proceder es extensiva a los judíos madrileños, a cuya condición tampoco se hace mención cuando se les nombra, al menos en algunas ocasiones. Así puede observarse cuando en la reunión concejil del 8 de julio de 1482 se dirigen a los reyes para que cuatro varones a los que se menciona por su nombre, probablemente judío, pero sin especificar esta condición, pudieran poner sus tiendas de trapería y especiería en el lugar que el corregidor determinara, solo de día, de manera que de noche puedan regresar "a los çercos e apartamientos" que tienen en la villa; es en el final del acuerdo donde se especifica que son judíos y que algo similar ha sido ya suplicado en beneficio de los moros, pues se acuerda que esto se haga "en la forma en que se suplicó por los moros, eçebto questa sea por los dichos quatro judíos para quatro tiendas" (Libro de acuerdos I, 183).

Tanto en un caso como en otro se marcan las diferencias, y se mantiene bajo control a esas comunidades, como lo demuestra que el 3 de marzo de 1488 el concejo madrileño encargara al seismero de la villa Nicolás Palmeta que, con maestre Abaen de Sant Salvador y Mohamad Herrero, hiciera de casa en casa el padrón de los moros que viven en Madrid, es decir, ese padrón lo hace un cristiano con oficio en el concejo si bien contando con la colaboración (y posible control) de dos miembros de la comunidad musulmana (Libro de acuerdos II, 107).

En otro orden de cosas, también se constata que no hay dificultad de contratar sus servicios y remunerarles según lo acordado, ni realizar con ellos cualquier tipo de intercambio comercial. Así lo vemos en numerosos testimonios de la época, alguno referido a cuestiones que podemos entender como excepcionales, como es la guerra de Granada, en la que, como ya he indicado, sirven caballeros moros. Ofrece un ejemplo el caso de Çayde Malax, "moro [que] vino a servir a esta guerra de los moros, enemigos de nuestra santa fe católica", a quien en abril de 1492 el rey ordena que se le pague lo que se acordó con él "de manera quel sea bien pagado de lo que asy les devido, e sobrello no se me aya de venir a quexar"; Fernando le había asignado una caballería de la colación de San Salvador de la ciudad de Jeréz de la Frontera, para cuyo desempeño se igualó con el concejo en una determinada cantidad que es la que ahora el rey ordena que se le pague (Abellán Pérez, 266-267).

Dejando de lado los estallidos de violencia, en particular contra los judíos, lo señalado en los párrafos anteriores no significa que las relaciones cotidianas no pudieran provocar roces o conflictos. Sin duda los hubo. En otra ocasión me referí a los problemas que surgieron como consecuencia de una supuesta relación carnal entre un médico judío vallisoletano y una cristiana, quizá una de sus pacientes (Del Val Valdivieso 2011)[5]. Y también conocemos otros motivos de enfrentamiento, como el robo del que la vecina de

[5] Recuérdese que ya las Siete Partidas recogen la prohibición de mantener relaciones sexuales entre miembros de distinta comunidad religiosa (Cantera Montenegro 1989, 53).

Jerez de la Frontera, María de Villalobos la Salayera, acusa a los moros vecinos de la villa e Casares (Abellán Pérez, 199-200). Pero estas diferencias debían ser las habituales derivadas de la propia convivencia cotidiana, y se producían tanto entre miembros de la propia comunidad como con los de cualquiera de las otras dos. Es decir, las relaciones cotidianas no muestran problemas especiales en situaciones de tranquilidad, aunque sí se observa que se marca la diferencia con las minorías a las que se trata de forma diferente y desigual. Lo hemos visto en los párrafos anteriores. A eso hay que sumar que, como es bien sabido, hay oficios y prestación de servicios que no pueden transferirse de una comunidad a otra, como la lactancia. Las tres comunidades tienen prohibiciones similares en particular en cuestiones tocantes al cuerpo, lo que no impide que los buenos profesionales sean apreciados y frecuentados por los cristianos a pesar de su pertenencia a cualquiera de ambas minorías, como se observa en el caso de los médicos y las parteas (Pelaz Flores). A esto hay que sumar que, al menos en algunos casos, los miembros de las minorías, además de tener una fiscalidad particular, pagan distinta cantidad que los de la mayoría cristiana en algunos tributos. Por poner un ejemplo, en las ordenanzas de Córdoba, al referirse a los derechos que el alguacil ha de llevar en las ferias, se establece que los especieros cristianos paguen 15 dineros, y los judíos 3 maravedís; en el caso de los çapateros, chiquereros y chapineros los cristianos pagan 5 dineros y los moros o judíos 1 maravedí; en esas mismas ordenanzas, en los capítulos referidos al mayordomazgo se establece que los judíos no pueden comprar pescado fresco los miércoles, viernes y en Cuaresma hasta mediodía, para favorecer que los cristianos pudieran abastecerse sin problemas en los días de abstinencia (González Jiménez et al., 139-140, 147).

Es decir, en situaciones de tranquilidad, dejando de lado los estallidos de violencia y haciendo abstracción de lo que significa su apartamiento físico desde comienzos del siglo XV, así como la obligación de llevar marcas identificatorias en la ropa, en el transcurrir del día a día la animadversión hacia esas dos comunidades no se manifiesta de forma explícita en el comportamiento de la mayoría cristiana, aunque sí es evidente, como acabo de indicar, cuando se trata de determinadas actividades o de la carga fiscal. Pero eso no es contradictorio con que la idea de la diferencia y de su inferioridad esté bien instalada en el imaginario colectivo, como lo demuestran las adversas expresiones genéricas y los defectos que se les atribuye en algunas ocasiones, la actitud y forma de proceder de la mayoría cristiana ante determinadas realidades a las que me he referido en las páginas anteriores.

3. Conclusiones

Entre la población mayoritaria parece observarse cierta cercanía en la vida cotidiana, pero también miedo al diferente, que en lo que podemos entender como pensamiento dominante o imaginario colectivo se traduce en rechazo, sobre todo cuando se trata de no naturales del reino. Es decir, parece que estamos ante una actitud marcada por una dicotomía propia de situaciones complejas y conflictos ideológicos entre lo que manifiesta la práctica y lo que indica el pensamiento dominante expresado desde instancias de autoridad, bien sea el poder político o el eclesiástico, que también se refleja en el conjunto social en determinados momentos de especial tensión.

En el caso de los moros, se diferencia entre los castellanos y los que no lo son. En este aspecto la mayoría católica se encuentra ante dos tipos de musulmanes, los naturales y los extranjeros o granadinos. A este respecto, el apoyo y la convivencia con gente armada de procedencia nazarí en la corte es identificada con dos conductas condenables en los planos moral y ético: la infidelidad a la fe católica, la agresión sexual y la práctica

del grave pecado de sodomía[6]. Por eso, en la Primera Década de Palencia, esa relación es interpretada como un signo evidente de la conducta desviada, execrable y políticamente inaceptable del rey Enrique IV. Sin embargo no debe pasarse por alto que en otras circunstancias el trato próximo con musulmanes no se entiende de esa manera. A este respecto solo hay que recordar la presencia de personas de ese origen y religión (y también de judíos, desde luego) en el entorno de Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón (Del Val Valdivieso; Gamero Igea).

Si nos fijamos en el mundo urbano, vemos que se les diferencia en las normas y ordenanzas y se les menciona en las actas concejiles. En esa documentación son y se manifiestan como comunidades diferentes lo que justifica ese trato desigual en lo que podríamos entender como actividad cotidiana, más allá de las tan conocidas leyes de segregación. También las crónicas ofrecen una imagen de estas minorías marcando su diferencia con la mayoría cristiana (Amran 2012).

Por último se puede observar que la diferencia religiosa parece la más marcada, pero no debe olvidarse que la práctica de la fe lleva consigo particularidades culturales; aunque estas sean menos explícitas en la documentación consultada en esta ocasión, no cabe duda de que debieron de pesar sobremanera en la consideración que los miembros de la comunidad mayoritaria tenían de las minorías. Más allá de lo que podamos entender como estrictamente religioso, según los casos y las circunstancias, el vestido, la alimentación, las fiestas, diversas costumbres cotidianas, ciertos ritos y la lengua debieron de ser considerados por los cristianos como elementos identificadores de las minorías. De esta forma se convirtieron en motivo de discriminación de un grupo al que se ve como diferente, al que se pertenece por nacimiento[7], del que se debían de mantener alejados para evitar desviaciones de conducta indeseadas.

Todo ello redunda en la consideración de judíos y musulmanes como miembros diferentes pero también de inferior condición respecto a la mayoría católica. Con esa actitud se muestra el miedo al otro, a los integrantes de los grupos minoritarios a los que se ve como potenciales causantes de perjuicios, de carácter difuso y mal definidos visto desde hoy, pero seguramente concretos para la mentalidad de la época; desde no poder cumplir con la abstinencia por desabastecimiento de pescado a ser humillados por quienes pudieran exigirles el cumplimiento de sus obligaciones fiscales; pero también el miedo al poder "contaminador" de costumbres y modos de hacer diferentes, miedo incluso a llegar a tratar como un igual a quien no lo era por ser judío o moro. Esto estaría en la base del trato discriminatorio, y en la insistencia en el apartamiento y en la necesidad de que llevaran elementos externos que les identificaran, pero también en ese rechazo relativamente sutil pero evidente que debía existir en el trato cotidiano, en definitiva, en la voluntad de mantenerlos alejados, pero sin dejar de servirse de ellos y de todo lo que podían aportar al conjunto social, en particular a la mayoría cristiana.

[6] El *Alborayque*, texto antijudío bien conocido, achaca la práctica de la sodomía a los judíos.

[7] Este es otro tema, pero téngase en cuenta que esa es una de las razones de rechazo a los conversos y que lleva a alguno de ellos, como Diego de Varela, a defender, en este caso en su obra *Espejo de verdadera nobleza*, su nobleza y su plena igualdad con los restantes cristianos (Netanyahu, 528-529). Por otro lado ese es quizá también el motivo de la actitud que muestran algunas mujeres conversas (Ríos de la Llave).

Obras citadas

Abellán Pérez, Juan. *Fuentes históricas jerezanas. Documentos de los Reyes Católicos (1491-1493)*. s.l.: Librosepccm, 2017.

Amran, Rica. "La situación legal de los judíos en tierras de Castilla durante el periodo medieval." *Centenario del Código civil español* 3 (1989): 253-256.

—. "La imagen de judíos y conversos en la "Historia de los hechos de Rodrigo Ponce de León, primer marqués de Cádiz." *eHumanista* 20 (2012): 17-36.

Benito Ruano, Eloy. *De la alteridad en la Historia*. Madrid: R.A.H., 1988.

Cantera Montenegro, Enrique. "La mujer judía en la España medieval." *Espacio, tiempo y forma. Historia Medieval* 2 (1989): 37-64.

—. "Judíos medievales: Convivencia y persecución." En Eloy Benito Ruano ed. *Tópicos y realidades en la edad media (I)*. Madrid: RAH, 2000. 179-252.

Carrasco Manchado, Ana Isabel. *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*. Madrid: Sílex, 2012.

Castaño, Javier. "La encuesta sobre las deudas debidas a los judíos en el arzobispado de Toledo (1493-96)." *En la España Medieval* 29 (2006): 287-309.

Clemencín, Diego de. *Elógio de la Reina Católica Doña Isabel, al que siguen varias ilustraciones sobre su reinado*. Madrid: RAH, 1821.

Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, publicadas por la Real Academia de la Historia, T. III. Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Ribadeneyra, 1866.

Crónica de Don Álvaro de Luna, condestable de los reynos de Castilla y de León, maestre y administrador de la orden de la caballería de Santiago, la publica con varios apéndices don Josef Miguel de Flores. Madrid: Imprenta de don Antonio de Sancha, 1784.

Del Val Valdivieso, Mª Isabel "El caso de Rabi Simuel Amigo, físico de Valladolid (1475-1490)." En Rica Amran ed. *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XVe au XVIIe siècles*. París: Indigo - Université de Picardie-Jules Verne: 2011. 181-198.

—. "Moros y moras en el entorno de Isabel la Católica." En Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña eds. *Vivir en minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*. Santa Bárbara: Universidad de California, 2017. 86-99.

Echevarría Arsuaga, Ana. "La guardia morisca: un Cuerpo desconocido del ejército medieval español." *Revista de Historia Militar* 90 (2001): 55-78.

Gamero Igea, Germán. "Otra construcción de la sociedad cortesana: la integración en el servicio de los no privilegiados. La presencia musulmana en el séquito de los Reyes Católicos." En Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Bárbara: Universidad de California, 2016. 100-111.

González Jiménez, Manuel & Córdoba de la Llave, Ricardo & López Rider, Javier & Criado Vega, Teresa & García Martínez, Antonio Mª Claret. *El libro primero de las ordenanzas del concejo de Córdoba, edición y estudio crítico*. Madrid: Sociedad española de estudios medievales, 2016.

González-Ruiz, Julio. "¿A cómo vale el ardor / que traéis en vuestra silla?" Otredades no-cristianas, sodomía y propaganda en la corte de Enrique IV de Castilla." *eHumanista/Conversos* 5 (2017): 317-328.

Jiménez Rayado, Eduardo. *El agua en el origen y desarrollo de Madrid en la Edad Media*. Madrid, Asociación Cultural Almudayna: 2011.

—. "Los conflictos laborales en el Madrid medieval. Las huelgas del siglo XV." En Cristina Segura coord. *Los conflictos sociales en el Madrid medieval*. Madrid: Asociación Cultural Almudayna, 2016. 15-65.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Los judíos castellanos del siglo XV en el arrendamiento de los impuestos reales.” *Cuadernos de Historia. Anexos de Hispania* 6 (1975): 417-440.

Libro de acuerdos del concejo madrileño, 1464-1600, I años 14541485. A. Millares Carló y J. Artiles eds. Madrid: Ayuntamiento, 1932.

Libro de acuerdos del concejo madrileño, 1464-1600, II años 14861492, A. Gómez ed. Madrid: Ayuntamiento, 1970.

Marzal Palacios, Francisco Javier. “Minorías en la España medieval (I): esclavos, mudéjares y moriscos.” *eHumanista* 10 (2008): 293-352.

Monsalvo Antón, José María. “Cortes de Castilla y León y minorías.” En *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media*. Valladolid: Cortes de Castilla y León, 1988. 143-191.

Netanyahu, Benzion. *Los orígenes de la Inquisición*. Barcelona: Crítica, 1999.

Palencia, Alonso de. *Crónica de Enrique IV*. Introducción y notas de A. Paz y Melia, Madrid: Atlas, 1973.

Palencia, Alonso de. *Gesta Hispaniensia Ex Annalibus Suorum Dierum Collecta*. Brian Tate & Jeremy Lawrence eds. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998-1999.

Pelaz Flores, Diana. “La parturienta te llama, oh partera morisca. El servicio de las parteras musulmanas en la Corte castellana del siglo XV a través de las crónicas y otros testimonios documentales.” En Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2016. 182-191.

Perea Rodríguez, Oscar. “Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos.” *eHumanista* 10 (2008): 353-468.

Pino Rebolledo trans. *El primer libro de actas del ayuntamiento de Valladolid. Año 1497*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1990.

—. *Libro de actas del Ayuntamiento de Valladolid. Año 1499*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1993.

—. *Libro de actas del Ayuntamiento de Valladolid. Año 1498*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1992.

Pulgar, Hernando del. “Vida del conde de Haro en sus claros varones”. En *Crónica de Don Álvaro de Luna, condestable de los reynos de Castilla y de León, maestre y administrador de la orden de la caballería de Santiago*, *la publica con varios apéndices don Josef Miguel de Flores*. Madrid: Imprenta de don Antonio de Sancha, 1784. I-XXXII.

Ríos de la Llave, Rita. “Mujeres conversas e identidad en la Castilla medieval (1449-1534): del orgullo por el linaje judío al disimulo de los orígenes”. *Anuario de Estudios Medievales* 42 (2012): 823-836.

Sáez Sánchez, Carlos. *Colección diplomática de Sepúlveda (II)*. Segovia: Diputación provincial de Segovia, 1991.

Valdeón Baruque, Julio ed. *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo*, Valladolid: Ámbito, 2004.

Villanueva Zubizarreta, Olatz. “Los moros obligados al fuego o el primer cuerpo de bomberos de la ciudad de Valladolid.” En *Matafuegos (1515-2015). 500 años del cuerpo de bomberos de Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento, 2015. 39-45.

La mirada hacia las minorías en el reino de Valencia (Siglos XIII-XVII)

José Hinojosa Montalvo
(Universidad de Alicante)

En 1988 D. Eloy Benito Ruano ingresó como académico numerario en la Real Academia de la Historia con el discurso titulado "*De la alteridad en la historia*" (Benito). Un anticipo de la reunión científica que aquí y ahora nos reúne. Y definía la alteridad como "la identidad de "*el Otro*" (Benito 16). Es un hecho que el ser humano está dotado para crear imágenes, pero ello puede convertirse en una fuente de esclavitud, ya que puede confundirse la realidad con la imagen que ha recibido por herencia cultural o que le ha proporcionado la experiencia. El pasado se nos representa como algo alejado del presente, desvanecido, difícil –si no imposible- de captar. Pero el ser humano tiene también la capacidad de proyectar las imágenes (engendradas en el pasado) hacia el momento actual y futuro. La memoria, el recuerdo, la cultura de una colectividad, acumulada a lo largo de los siglos, es el hilo cohesionador de la comunidad. en esta memoria compartida entran en juego múltiples elementos, desde el paisaje, las costumbres y leyendas, a los prejuicios, las creencias (religiosas o no), los miedos, el imaginario colectivo o particular, etc. presentes en grados y contextos diferentes que pueden ser objeto de usos interesados, de manipulaciones, como ha sido el caso de los judíos, conversos y musulmanes.

Cristianos, musulmanes y judíos –por orden de importancia demográfica- constituían los tres grupos religiosos y culturales que coexistieron en el reino de Valencia entre 1238, -conquista de Valencia por Jaime I-, y 1609, -expulsión de los moriscos por Felipe III-. Mudéjares, moriscos y judíos –a los que hay que añadir los esclavos- son considerados siglos después como parte de las minorías o de los grupos marginales y discriminados, olvidando que tuvieron su propia historia, en estrecha conexión con la de sus vecinos cristianos (Hinojosa 2002). El hecho diferencial lo constituyen la religión y la cultura material, señas de identidad de unos y otros, lo que hizo que la "mirada", la imagen que se generó del "otro", fuera diferente en el espacio y el tiempo. Desigual también según el grupo social al que perteneciera el individuo. La mirada del cristiano –que es la que ahora nos ocupa- hacia los musulmanes y judíos tenía un primer elemento diferenciador, el más importante, que fue la religión, clave en las relaciones entre unos y otros. El musulmán era el infiel y el judío el "deicida", el que no creía en la llegada del Mesías y persistía en la "*cecitate iudaica*", la ceguera judía.

El mudéjar tenía, además, una característica específica, y era la de haber sido el enemigo vencido por las armas durante la conquista cristiana y las posteriores rebeliones de la segunda mitad del siglo XIII, y ello generó un sentimiento de superioridad en el cristiano, pero también de desconfianza y miedo, sobre todo en las comarcas meridionales fronterizas y costeras del reino desde finales del siglo XIV (Ferrer 1998; 1990; Hinojosa 1997a).

Mudéjares, moriscos y judíos, y en menor medida los conversos, además de su especificidad religiosa, poseían también unas señas de identidad en su cultura material propia (lengua, vestido, vivienda, etc.) y aunque hubo influencias mutuas, fueron mínimas. En el caso de los conversos de judío la situación fue diferente y se produjo un proceso de aculturación, variable, claro está, hacia las formas de vida del "cristiano viejo", aunque manteniendo ritos y costumbres del judaísmo, lo que generó desconfianza hacia el converso

La mirada hacia el otro varió en función de las personas e instituciones. Éstas son las que más noticias nos han dejado, sobre todo la Iglesia, la Corona y los municipios, y su visión del "otro" a menudo llevaba una fuerte carga negativa (Benito 53), de odio o de

desprecio, en particular la del clero. Ello puede llevarnos a una visión parcial y distorsionada hacia el "otro", por lo que hay que completarla y cotejarla con otras fuentes, como pueden ser las artísticas. A la hora de interpretar las imágenes que del "otro" nos proyecta el arte hay que tener muy presente la cronología y el lugar en qué se elaboraron y la ideología de quienes las crearon. Las imágenes de la alteridad fueron cambiando con el tiempo, fruto del subjetivismo. En el caso de las obras de arte no hay que olvidar, claro está, que los comitentes y destinatarios de estas obras eran cristianos y el acceso de los judíos y musulmanes a su contemplación no era habitual, salvo en el caso morisco que acudía forzosamente a las iglesias en virtud de su nueva fe.

Todo ello no suponía una marginación total hacia los judíos y musulmanes, puesto que todos estaban perfectamente integrados en la maquinaria económica del reino, pero sí de variadas formas de segregación y de discriminación, bien estudiadas en los últimos años, aunque siempre predominó la coexistencia pacífica sobre la violencia (Ferrer 1987; Hinojosa 2008).

1. La mirada hacia el mudéjar

El mudéjar y el morisco formaron parte en muchas comarcas y lugares del reino del ambiente cotidiano y de la conciencia colectiva. Simplificando, podemos señalar que del mudéjar nos han quedado dos visiones, que casi puede decirse que se han convertido en arquetipos: la del viajero extranjero de finales del siglo XV, que los veían como algo exótico, -igual que los viajeros europeos veían a los españoles de comienzos del XIX-, y a los que les sorprendía su elevado número en Aragón y Valencia, la libertad que tenían para practicar su religión, su sobriedad, su laboriosidad y su habilidad en las labores agrarias. Del otro lado, la del cristiano que tenía que vivir día a día en muchos casos junto al mudéjar, al que miraba con indiferencia o desprecio, pero con el que estaba obligado a relacionarse, al que necesitaba económicamente. Sus opiniones sobre el musulmán, cuando las conocemos, son por lo general despectivas, negativas, ya que lo veía como un enemigo de la fe, agudizándose este criterio cuando procedía de las autoridades, reales o municipales. La posición eclesiástica es, obviamente, era antimudéjar, aunque el musulmán le fuera muy útil en sus señoríos. Sin embargo, estas visiones negativas, estereotipadas, del mudéjar hay que encuadrarlas siempre en su contexto histórico, que suele coincidir con momentos de crisis o de tensiones inter-religiosas y la realidad diaria fue la coexistencia pacífica.

Sobre los mudéjares de Aragón podemos citar el relato que nos dejó el viajero alemán Jerónimo Münzer, cuando a su paso por Arcos de Jalón asistió a una boda entre mudéjares: "Es gente que vive con extrema sobriedad, no bebe más que agua, goza de excelente salud y, sin duda, por ser sobria, las epidemias no hacen en ella tanto estrago como entre los cristianos". O cuando se refiere a los moros zaragozanos, de los que dice: "Son de fuerte complexión, bien proporcionados, duros al par que sufridos en el trabajo, diestros en las artes y oficios manuales, habiendo entre ellos aventajados herreros, alfareros, albañiles, carpinteros, molineros, lagareros de vino y aceite, etc.".

Con todo, el fragmento más conocido de este autor, es el siguiente:

> Entre todos los reinos de España, es, sin duda, el de Aragón el que tiene mayor número de moros, que son expertos labradores. Pagan un crecidísimo tributo, consistente en la cuarta parte de los frutos, sin contar otras varias exacciones, y por eso dice el proverbio español que *quien no tiene moros no tiene oro*. En Aragón son muchos los pueblos habitados solamente por los sarracenos, y es cosa notable que en algunos campos y comarcas en los que a duras penas podrían sustentarse quince cristianos, vivan holgadamente unos sesenta moros.
> Tienen peregrino ingenio para los riegos, así como para el cultivo de la tierra, y por ser muy parcos en la alimentación, atesoran considerables riquezas. (Münzer 410, 415)

Sorprende que un viajero como Münzer, tan atento y perspicaz a la hora de captar cuanto le rodeaba, no dedicara ni una línea a los mudéjares valencianos. El musulmán en el reino de Valencia fue tolerado en virtud de los pactos firmados por Jaime I, pero siempre fue visto como un cuerpo extraño, útil pero endogámico, que generaría recelo y temor. Los testimonios son abundantes durante todos estos siglos y se alude a los moros como los "*infels enemichs*" ("infieles enemigos"), o se habla de la "pérfida secta mahomética"

Decía el franciscano Francesc Eiximenis a finales del siglo XIV en su "*Regiment de la cosa pública*":

> Sisenament, sóts mesclats ab diversos infels, de què es poder esdevenir innumerables perills a la cosa pública. Per raó de la qual cosa fa mester que lo nom de aquell malvat Mafomet no permetats per res honrar públicament a ells, per tal que Déus no sia aïrat contra vosaltres ni contra la terra. Així mateix fa mester que los cullerats hi sien perseguits fins a la mort e aquells qui els favorecen ací mateix, en la terra.E fa mester que, per seguretat de la terra, no permetats que los moros hagen ne porten negunes armes ofensives per res que sia en lo mon, car així és proveït per privilegi feit en la cort general celebrada a Sant Mateu, que tot hom se pot pensar que si los altres moros se mouen, que aquests de la terra sa part hi faran. (Eiximenis 18-19, citado en Hinojosa 2004, 352).[1]

Es evidente que para el franciscano gerundense, ideólogo de la burguesía valenciana de finales del Trescientos, la coexistencia con los mudéjares sólo podía traer peligros, por lo que se debía prohibir la invocación pública del nombre de Mahoma, ya que de lo contrario se atraería la ira divina contra los cristianos. Estamos ante la creencia y necesidad de tener aplacada a la divinidad, de no ofenderla con manifestaciones externas de otras religiones, y que estaba también en la línea de la problemática general sobre este tema de las manifestaciones públicas de religiosidad musulmana que se plantearon en la Corona de Aragón, donde la presión de la Iglesia para prohibirlas chocaba con la laxitud de los señores y la Corona –variable en este caso- hacia las mismas. Lo mismo podemos decir de la posesión de armas por los mudéjares, que era vista por algunos como un riesgo ante un posible alzamiento mudéjar. Sin olvidar, claro, el candente tema de los "*collerats*" o bandoleros, que se habían convertido en una auténtica plaga, en particular en las comarcas meridionales valencianas, perseguidos con dureza. En definitiva, el mudéjar era percibido por nuestro fraile como un peligro, al que había que controlar y mantener sometido, en clara situación de inferioridad.

La visión de las autoridades municipales valencianas sobre el musulmán fue siempre una mezcla de desprecio, odio y temor, actitud que se acentuaba en momentos de temor ante un posible ataque granadino. Un ejemplo –y no se trata de un caso aislado- nos servirá como referente de dicha opinión. En enero de 1451, ante la amenaza del rey de Granada de atacar al reino de Valencia y la connivencia de los mudéjares valencianos, los jurados dejaron clara su opinión sobre los moros de la tierra:

> Vehem, senyor, e sentim manifestament que los moros d'aquest regne, vehents tan sovint entrades dels dits moros de Granada ab tanta audàcia, majorment ara ab tal capità e axí poderós acostant-se tant a aquest regne, prenen massa gosar e presumpció, e tenen les orelles altes, e lançen molt golades insòlites e tals que d'ací atràs no les gosaren dir per la vida. Són nostres enemichs públichs

[1] "En sexto lugar, estáis mezclados con diversos infieles, de lo que se pueden seguir innumerables peligros para la cosa pública. Por razón de la cual es preciso que el nombre de aquel malvado Mahoma no permitáis que sea honrado públicamente por ellos, por tal que Dios no esté airado con vosotros ni contra la tierra. Así mismo es necesario que los bandidos sean perseguidos hasta la muerte y aquellos que los favorecen igualmente, en la tierra. Es necesario que, por seguridad de la tierra, no permitáis que los moros tengan o lleven armas ofensivas por nada del mundo, ya que así fue acordado por un privilegio hecho en la Corte general celebrada en San Mateo, que todo hombre se puede pensar que si los otros moros se mueven, los que de tierra tomarán su parte en ello".

> a natura, e, segons lurs profecies, les quals ells tenen e han per certes, creen fermament ésser ja en lo temps en lo qual ells desijen e cuyden cobrar haches regne, qui·ls sta sobre los ulls, e han per article de fe que los christians lo posseeixen en lur deseret. … tenim los nostres enemichs en casa molt favorejats. (Rubio 1998, 279-280)[2]

El musulmán, por tanto era visto como un enemigo en la propia casa, contra el que hay que estar vigilante. Repárese en la difusión de un posible movimiento profético entre los mudéjares valencianos que buscaría recuperar para el Islam el antiguo Sharq Al-Andalus, algo imposible de conseguir por sí mismos, pero no tan hipotético en el marco de la solidaridad panislámica. Y la pregunta, a la que nunca podremos responder con certeza es: ¿Pudo influir este temor a una coalición valenciano-granadina en el inmediato asalto a la morería de Valencia, en 1455, al margen de consideraciones exclusivamente religiosas? Creo que algo sí que tuvo que ver esta neurosis granadina, que recorría de forma soterrada la médula de buena parte de la sociedad cristiana valenciana. Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares", (Hinojosa 2004, 354). El odio y el desprecio hacia el mudéjar, visible en calificativos como *infel e reprovat nom de Mahomet*. o *malvada secta mahomética*, no impedía que estas mismas autoridades municipales fueran conscientes del valor y de la trascendencia económica que la permanencia de los mudéjares tenía para el propio reino, y por ello no dudaban en pedir a la Corona que tomara todas las medidas necesarias para garantizar su mantenimiento y evitar las huidas, legales o clandestinas, que tanto perjuicio económico podían causar. La explotación del mudéjar estaba por encima de cualquier razón religiosa o consideraciones políticas, y para ello no dudaban en defender a los moros e ir contra los deseos del propio Alfonso V, que en 1456 "hauria dit e voldria que tots los moros d'aquest regne sien reduÿts christians", o ir contra la intolerancia religiosa y real que proponía en 1477 el derribo de los minaretes de las mezquitas, medida que produjo terror entre los musulmanes, que amenazaban con irse del reino, de lo que "se poria seguir depopulació e gran dan en lo regne…" (Rubio 1998, 63, 294; Hinojosa 2004, 354). [3]

El sentimiento antimusulmán se puede apreciar en la literatura burguesa de la Valencia del Cuatrocientos, siendo un buen ejemplo de ello Jaume Roig y su *Spill*. En su obra Roig nos narra el milagro que tuvo como protagonista a una mujer que quería realizar un hechizo amoroso y se sirvió para ello de la Hostia consagrada, según el consejo que le dio un musulmán, alfaquí de la morería de Zaragoza, donde transcurre la acción. Lo que nos interesa aquí del largo episodio es la visión que el escritor valenciano tenía del musulmán como incitador a profanar Hostias y al que califica como "*perro malvat*" (perro malvado), aunque acabara renegando de Mahoma. Este calificativo de "perro" para insultar y vejar al mudéjar era habitual en la época y hay que vincularlo, sin duda, al reciente asalto a la morería de Valencia (1455), que tan bien conocía (Español 1993-94).

En otro clásico de la literatura valenciana, el *Tirant lo Blanch* de Joanot Martorell (cap. 330), encontramos la opinión que de Valencia nos da un fraile mercedario al llegar a Túnez y de cómo los judíos, moros y conversos eran los enemigos que la llevarían a su decadencia:

---

[2] "Vemos, señor [Alfonso V], y sentimos manifiestamente que los moros de este reino, viendo tan a menudo entradas de los moros de Granada con tanta audacia, sobre todo ahora con tal capitán [el rey Chico] y tan poderoso acercándose tanto a este reino, se atreven y presumen, y tienen las orejas altas y lanzan muchas bravuconerías insólitas y tales que nunca osaron decir. Son nuestros enemigos públicos por naturaleza y, según sus profecías, las cuales tienen por ciertas, creen firmemente estar ya en el tiempo en el cual ellos se apoderarán de este reino, que tienen en sus ojos, y tienen por artículo de fe que los cristianos lo poseen en su deseredo"; "tenemos los enemigos en nuestra casa muy favorecidos".

[3] "…habría dicho y querría que todos los moros de este reino sean reducidos a cristianos"; "…se podría seguir gran despoblación y gran daño en el reino".

> Aquesta noble ciutat vendrà per temps en gran decaïment per la molta maldad que en los habitadors d'aquella serà. D'açò serà causa com serà poblada de moltes nacions de gents, que com se seran mesclats, la llavor que eixirà serà tan malvada que lo fill no fiarà del pare, ni lo pare del fill, ni lo germà del germà. Tres congoixes ha de sostenir aquella noble ciutat, segons recita Elies: la primera de jueus, la segona de moros, la terça de crestians qui no venen de natura, qui per causa d'ells rebrà gran dan e destrucció.[4] (Barceló 1984, 97; Hinojosa 2004, 355)

Los mudéjares eran vistos como una colectividad diferenciada en base a su religión y sus formas de vida, desde la lengua al vestido o el peinado (la *garseta*) a la vivienda y la comida, muy diferentes a la de los cristianos, las cuales constituían su conciencia islámica, su sentido de identidad y autoestima, lo que les llevaba a conservar una cultura islámica integral. Unas señas de identidad que les valieron el menosprecio de los cristianos, igual que la visión de las mezquitas y sus minaretes desde las que se anunciaba públicamente la oración, combatido sin éxito por las autoridades cristianas, que las consideraban como una ofensa al cristianismo (Hinojosa 1999; García Marsilla 2009).

La mirada del cristiano también captaba la diferencia de la vivienda mudéjar –y morisca- con respecto a la suya y los restos conservados en los despoblados alicantinos y la Sierra de Espadán reflejan las privativas características de la familia musulmana. Ello generaba gran movilidad en los espacios de habitación, en los que se daba gran importancia a la primera sala y al patio central en torno al cual se aglutinaban las actividades domésticas. Gruesos muros y pocas aberturas al exterior garantizaban la intimidad familiar (Torró 2009).

En otros casos la mirada del cristiano reflejaba admiración hacia la artesanía del mudéjar, como fue el caso de la cerámica de Paterna y de Manises, adornada al principio con motivos islámicos y letras cúficas (mano de Fátima, el "*hom*" o piña, suras del Corán, etc.), para pasar en el siglo XV a las formas góticas, en un ejemplo de simbiosis cultural (Martí 2009), o las encuadernaciones en estilo mudéjar (Biblioteca Universitaria y catedral de Valencia), decoradas con bellas adornos de lacería (Cortés 2009). También en el mobiliario y el ajuar, sencillo y fácil de transportar por lo general, las joyas, la alfarería y la vestimenta marcaban claras diferencias con los cristianos –se le calificaba como "morisco"- , al igual que los enterramientos, orientados hacia La Meca. Esta cultura y equipamiento específico no siempre fue comprendido por los cristianos, y el aragonés Pedro Aznar Cardona dejó escrito: "Eran brutos en sus comidas, comiendo siempre en tierra (como quienes eran) sin mesa, sin otro aparejo que oliese a personas, durmiendo de la misma manera, en el suelo, en trasportines, almadrabas que ellos dezían…" (Aznar 1612).

Ello no era sino el testimonio de la incomprensión del "cristiano viejo" hacía el mudéjar, al que veía como un personaje diferente, "el otro", aunque las relaciones entre los miembros de las tres religiones fueran relativamente fluidas en la vida diaria.

Esta mirada se plasmó también en el terreno del arte. Comenzaremos por el ámbito de lo que conocemos como arte mudéjar, calificado por Mª Elena Díez como "expresión estética de una convivencia" (Díez 2001). En un reciente estudio sobre la percepción mutua que tuvieron musulmanes y cristianos Mª Jesús Rubiera puso de relieve la

[4] "Esta noble ciudad vendrá con el tiempo en gran decadencia por la mucha maldad que habrá en sus habitantes. La causa de esto será esta poblada por gentes de muchas naciones, que al estar mezclados, la simiente que saldrá será tan malvada que el hijo no fiará del padre, ni el padre del hijo, ni el hermano del hermano. Tres congojas ha de sostener esta noble ciudad, según recita Elías: la primera judíos, la segunda moros, la tercera cristianos no que no vienen de naturaleza, que por causa de ellos recibirá gran daño y destrucción".

fascinación que en el cristiano ejerció el estilo mudéjar, reconociendo la superioridad técnica y artística del enemigo musulmán. Esta seducción se dio también en las clases altas de la sociedad, desde la Corona a la Iglesia, que mostraron su gusto por los más variados objetos de la cultura material musulmana, desde joyas, estuches, casullas, vestidos, etc., y que se dio tanto en la Corona de Castilla, como ha estudiado David Nogales (Nogales 2018), como en la de Aragón, aunque aquí en menor medida (Rubiera 359-362).

Es curioso el caso del reino de Valencia, que siendo el de mayor población mudéjar de la Península carece prácticamente de arte mudéjar (Benito 2009) y la presencia real de joyas, vestidos o elementos de ajuar "moriscos" en las casas cristianas era mínima, tal como se refleja en los inventarios de la época. Si bien esta inclinación hacia lo "exótico" estaba más extendida entre las clases con mayor poder adquisitivo, también alcanzó a las inferiores, aunque con escasa representación. Diferente fue el caso en el siglo XV de los reyes de Aragón de la dinastía Trastámara –oriundos de Castilla, no lo olvidemos-, cuyo gusto por las telas y vestidos granadinos –vestirse a la morisca- los hacía objeto de frecuentes regalos, intercambio de presentes o de compras (Bernis 1959).

Por lo que se refiere a la representación del musulmán en el arte pictórico apenas hay referencias dispersas para Valencia y cuando se trata de establecer conclusiones generales, como ha señalado Borja Franco, los estudiosos coinciden en tres factores: "una repetida demonización, animalización o deformación del otro. La generalidad de las imágenes con que son representados estos infieles desde el punto de vista cristiano son condenatorias y despectivas, no son un retrato verdadero de su procedencia o raza, son descritos como: feos, torvos, barbudos, "negros como Satanás", como metáfora de su no aceptación en el seno de la sociedad occidental" (Franco 23). El musulmán es presentado con sus rasgos físicos deformados: ojos saltones, nariz grande y labios gruesos, además de la piel oscura, valores opuestos a los gustos estéticos cristianos. En las *Cantigas* de Santa María aparece una extensa tipología de estas imágenes, aunque como señaló M. García-Arenal las imágenes no se orientaban hacia la caricatura o la repulsión, como se hizo con los judíos (García-Arenal 149; Klein 2007; Sabatini 2010).

Con el paso del tiempo el musulmán se representó con apariencia de turco otomano, el enemigo y la amenaza de la Cristiandad desde el siglo XV, en relación con los piratas berberiscos que asaltaban las embarcaciones de los reinos cristianos y las costas valencianas (García 1994). Sus imágenes, a menudo deformadas con rasgos caricaturescos y peyorativos, las vemos garabateadas en las series de *Manaments i empares* del Justicia y de la *Governació* del Archivo del Reino de Valencia (García 1994).

A esta imagen negativa contribuyeron las formas de resistencia de los mudéjares y moriscos valencianos, a través de las instituciones familiares y sociales, la vivienda, el urbanismo, la alimentación, la lengua o el vestido, que no encajaban en la sociedad feudal cristiana (Ciscar 1999). Valga como ejemplo el *atanor*, un pequeño horno doméstico, que permitía cocer el pan en casa y no ir al horno del señor, por lo que fue perseguido. O la lengua, convertida en un emblema de distinción y de identificación del musulmán como perteneciente a una entidad propia, la *umma* (Hinojosa 2001).

El arte religioso cristiano de la época reflejaba, en general, una visión contraria al musulmán, su iniquidad, como puede verse en la tabla del *Martirio de san Bernardo y sus hermanas* (Museo de la Catedral de Valencia) del pintor Antoni Peris (principios del s. XV), en el que las adargas de los verdugos llevan grabadas la mano de Fátima y el sello de Salomón, recalcando su identidad musulmana.

A pesar de tales manifestaciones negativas se pude afirmar que el temor y la hostilidad hacia los mudéjares disminuyeron con el tiempo a causa de un cambio demográfico. El declive regular del número de mudéjares, que pasaron de un ochenta a

un treinta por ciento de la población total del reino entre los siglos XIII y XVI, los habría hecho aparecer progresivamente menos amenazadores a ojos cristianos. Así mismo el aumento de la población cristiana y la diversificación de sus actividades económicas, incrementaron su interacción económica y social con los musulmanes del reino en el mundo agrario, artesanal y comercial, y estas redes de relaciones económicas y sociales suavizaron, sin llegar a anular por completo, el antagonismo ideológico y el miedo político. En el siglo XV ambas comunidades habían aprendido a vivir con animosidad.

2. La mirada hacia el morisco

El fin de los mudéjares comenzó en el reino de Valencia con la derrota de la Germanía y su conversión forzosa en 1525 (Benítez 2001; 2009; Ciscar 2009; Pardo 2009). La mirada hacia el musulmán experimentó cambios, como se aprecia en el calificativo, que de "nuevos convertidos de moros" pasó a *moriscos*. Éstos siguieron apegados y practicando, en su mayoría, la religión musulmana, lo que les condujo, ante la presión cristiana y el temor a la Inquisición a llevar una doble vida: cristianos en público, musulmanes en privado.

El temor al mudéjar fue ahora sustituido por el temor al morisco, consecuencia de la presión combinada del corso otomano-argelino sobre las costas valencianas y la huida de muchos moriscos al norte de África, que llevaron a modernizar el sistema defensivo costero del reino.

En cuestiones étnicas, el morisco, como el mudéjar, no era muy diferente del cristiano, aunque los estereotipos funcionaron en algunos casos y el musulmán era presentado en las tablas pictóricas con la piel en un tono oscuro o negro, para diferenciarlo del cristiano. Así lo vemos en el cuadro *Retablo de la Santa Cruz* (Museo de Bellas Artes de Valencia), atribuido a Miquel Alcanyís (h. 1400), donde la batalla de Puente Milvio entre Constantino y Majencio fue transformado en un enfrentamiento entre cruzados y musulmanes.

Esta apariencia física para el mudéjar y el morisco, hacía que muchas veces fueran confundidos con los cristianos viejos, de forma que: "Tan sólo el vestido, uno de los elementos más polémicos de persecución por parte de las autoridades políticas y religiosas, pudiera ser la clave para su reconocimiento" (Franco 31). Los moriscos siguieron vistiendo con sus ropas tradicionales, sobre todo las mujeres aunque en sus trajes se produjo una hibridación de costumbres. Hombres y mujeres cristianos tomaron prendas de los musulmanes en determinados momentos, lo que se conoció como "vestir a la morisca", pero ello no como sinónimo de alteridad religiosa o diferenciación sino como elemento de lujo y riqueza. Como señaló E. Ciscar (Ciscar 1999, 569) la aproximación al morisco desde la perspectiva de la diferencia es errónea, ya que acaba por dar una imagen más o menos distorsionada de la realidad, que es siempre compleja dado que las contaminaciones, mezclas e influencias entre cristianos y moriscos fue habitual, y no hay que dejarse llevar simplemente por las imágenes que vemos en los distintos grabados contemporáneos, como los conocidos de Hoefnagel o al trabajo del orfebre de Augsburg, C. Weiditz, a quien debemos el valioso libro *Trachtenbuch des Christoph Weiditz voz seinen Reisen nach Spanien* (1529).

La imagen de los moriscos en la literatura ha proporcionado interesantes resultados en las últimas décadas, que muestran las múltiples facetas de la alteridad religiosa, a la vez que dividen a los investigadores entre maurófilos y maurófobos (Bunes, 1983; 1989; 2002; 2002, 63; Franco 25-26).

En el terreno del arte la situación no es tan prometedora y B. Franco destaca "aquellos textos que analizan la imagen del musulmán como vencido en la tradición hagiográfica vinculados con el mito de los santos caballeros. Este ha sido uno de los

asuntos que ha interesado tanto a investigadores medievalistas como posteriores. Es casi una constante en la historiografía focalizar la aproximación al infiel a través de la figura de Santiago Matamoros y su correlato aragonés, San Jorge" (Pérez-Soba 1999; Redondo 1999) y aunque considera que ello respondía a la imagen que del infiel se tenía, señala que estas representaciones se producen, sobre todo, en lugares de frontera y nos dan una aproximación sesgada del mudéjar, como si sólo hubiera habido dos posturas enfrentadas: Islam contra Cristiandad (Franco 27 y 33).

Franco ha trabajado con excelente metodología la imagen del musulmán en dos obras: la primera, el retablo de la victoria ante el Islam en la batalla de Alcoraz (1096) en el *Retablo de san Jorge* de Jerónimo Martínez (1525), realizado para la Capilla de los Caballeros en la parroquial de San Miguel de Teruel. La obra tiene un también interés desde la perspectiva del reino de Valencia, ya que en la parte superior de la tabla central se hace referencia a la batalla del Puig de Enesa (1237), en la que Jaime I derrota a los musulmanes con ayuda también de san Jorge en la única y más importante batalla de la conquista valenciana. La composición recuerda a numerosos retablos medievales con iconografías similares, por ejemplo, el del Centenar de la Ploma (c. 1420, Victoria & Albert Museum) o el de san Jorge de Jérica (1420- 1423) realizado por Berenguer Mateu (Franco 1214-2016).

Junto al santo que acude en ayuda de los cristianos y les proporciona el triunfo sobre el islam, la otra figura protagonista de estas tablas es el monarca aragonés Jaime I, el héroe fundador del reino del reino de Valencia sobre el territorio arrebatado a los andalusíes. Desde muy pronto se creó una tradición icónica sobre *El Conquistador*, retratos en los que "importaba menos "el parecido y más la conexión con el pasado", y en ella la victoria por las armas sobre el musulmán era la faceta más importante. En todas las pinturas la imagen del musulmán es la del vencido y se les identifica por su equipamiento, totalmente diferente al de los cristianos: armaduras éstos, turbantes y adargas los segundos. Además de los retablos medievales ya citados, con el romanticismo se vuelve a ensalzar la figura de Jaime I, como se aprecia en el lienzo *Valencia reintegrada a la fe cristiana por el rey don Jaime* (1866), de Salustiano Asenjo (Museo Nacional de Cerámica y Artes Suntuarias González Martí, Valencia), en el que los moros, en segundo plano aparecen con la piel muy oscura y sin armas y con vestimenta oriental (Garín y Gavara 2008).

La segunda obra que analiza Franco es el *Retablo de san Vicente Ferrer* de Miguel del Prado, que es la obra que ahora nos interesa, pues el pintor estuvo activo en Valencia entre 1515 y 1521 (Museo de Bellas Artes de Valencia) y valencianos son los protagonistas de la tabla: san Vicente y los mudéjares, ya que cuando el cuadro se pintó todavía no se había producido la conversión a moriscos en tierras valencianas y las predicaciones de san Vicente a los musulmanes son un siglo anteriores (Franco 44-52). El autor, comparando esta obra con otras representaciones granadinas sugiere la posibilidad que su realización estuviera en conexión con las revueltas granadinas, de haberse realizado en 1513, o los bautismo moriscos, de haber sido en 1520, en tanto que la presencia de cristianos y musulmanes juntos apuntaría a "una idea de supuesta coexistencia o asimilación en el territorio valenciano" de ambos pueblos (Franco 48). La obra estaba vinculada a la orden de predicadores, los dominicos, una de cuyas misiones fue la de convertir a través de la predicación y cabe pensar que con ella se quisiera distinguir a personajes como san Vicente Ferrer que participó activamente en la evangelización y conversión de musulmanes y judíos. Aunque los mudéjares aparecen representados formalmente con sus vestiduras y tocados que los identifican como tales, la pintura responde a la ideología de las órdenes mendicantes, en este caso la dominica, de ofrecer una imagen de sus santos fundadores o de sus miembros más destacados, como

fue san Vicente Ferrer, tratando de demostrar que a través de la predicación pacífica "la integración era posible y que el diálogo era el camino" (Franco 48-50). Un ejemplo similar, realizado un siglo antes, lo tenemos en la tabla *Predicación de san Pedro de Verona a los cátaros*, en el *Retablo de san Lorenzo y san Pedro de Verona*, de Jacomart, en la parroquia castellonense de Catí. Hay que señalar que con la implantación de la Inquisición de los Reyes Católicos en el último cuarto de siglo XV el papel de los dominicos pasó a primer plano y sus antiguos enemigos, los cátaros, fueron sustituidos en la imagen por musulmanes, judaizantes y heterodoxos, como puede verse en el tema de *La prueba del fuego*, del taller de Pere Nicolau y Felipe Pablo de San Leocadio (1525) (Museo de Bellas Artes de Valencia) (Serra 87).

Durante el resto del Quinientos el morisco estuvo ausente de la mirada del cristiano viejo en la pintura, hasta llegar a 1612 en que el marqués de Caracena, virrey de Valencia, encargó, por mandato del rey Felipe III, una serie de lienzos, de los cuales han llegado siete, para inmortalizar la expulsión de los moriscos por decreto real en 1609 (Lomas 2009). El pintor valenciano Pere Oromig fue autor de los lienzos *Embarque de los moriscos en Alicante, Valencia y Vinaròs,* mientras que Vicente Mestre realizó el lienzo *Embarque de los moriscos en Denia*, Jerónimo Espinosa el de la *Rebelión de los moriscos en la Sierra de Laguar* y Vicente Mestre la *Rebelión de los moriscos en la Muela de Cortes*. Los lienzos fueron trasladados a Madrid por orden real y se muestran como una crónica visual de la resistencia a la expulsión y los embarques de los moriscos por los puertos citados, así como el desembarco en Orán. Con ello se trataba de recordar tales hechos para el futuro, lo que se consiguió con cartelas explicativas en cada cuadro (Tormo 1977; Alejos 1982; Bernabé 1997-1998); Villalmanzo 1997).

No voy a detenerme en una explicación detallada de cada cuadro, que ofrece una densa información histórica, topográfica, urbanística y toponímica, ya estudiada por otros autores. Me interesa la instantánea que recoge la actitud de los moriscos ante tan dramático momento. Van vestidos con sus indumentarias características, acompañados de los fardos con sus pertenencias, envueltos en telas a rayas, mientras que en el muelle o la playa se desarrollan las más variadas escenas, desde el padre que se despide de su hijita, adoptada por una familia rica, vestida ya con su nueva ropa, o el anciano que es llevado en brazos al buque, en el Grao de Valencia, tal como recoge Fr. Jaime Bleda en su *Crónica de los moros de España*:

> En las taraçanas del Grao estaba un viejo boqueando y una palabra que habló a los otros cuando se despedían dél para embarcarse, fue decirles que lo llevasen a embarcar, aunque muriera luego. Y cumplióse su deseo; porque apenas llegó a la saetía, cuando murió, invocando a Mahoma y le echaron en el mar. (Bleda 1618)

La salida por Vinaròs la reprodujo Pedro Aznar de Cardona en su Crónica (1612) con conmovedoras palabras:

> Salieron, pues, los desventurados Moriscos, por sus días señalados en orden de procesión desordenada, reventando de dolor y de lágrimas, cargados de sus hijos y mujeres, y de sus enfermos, y de sus viejos y niños, llenos de polvo, sudando. Unos yban a pie, rotos, mal vestidos, calçados con esparteñas, otros con sus capas al cuello y otros con diversos envoltorios y líos, todos saludando a los que los miraban, diciéndoles: Señores, queden con Dios.

En el puerto de Denia lo más llamativo es la escena de un grupo de doce moriscas, ataviadas de largas faldas multicolores y sombreros de pluma, bailando al son de los instrumentos de tres músicos, el laúd, la dulzaina y el tamboril. Les acompañan en el baile seis damas y varios caballeros cristianos elegantemente ataviados. A la derecha del cuadro vuelve a llamar la atención que en momentos tan dramáticos cuatro parejas de moriscos

practiquen la lucha grecorromana, en la que el premio son dos pollos atados en la parte alta de un poste, mientras los espectadores sentados alrededor contemplan el espectáculo.

No menos interesante fue la actitud de los moriscos en el puerto de Alicante, narrada por Jaime Bleda en su Crónica:

> A Alicante fueron a embarcarse…y llegaban con tanta alegría y alboroço como si fueran a las más alegres fiestas y bodas que hubo entre ellos. Iban cantando y tañendo con flautas, tamborinos y dulzainas y otros instrumentos que solían tener…Muchos que por el caminose casaron contra las leyes de la Iglesia, llegados a Alicante celebraron las bodas con mucho regosijo de bailes y dançasy las moriscas iban vestidas lo mejor que podían…

Se ha dudado en torno a la autenticidad de las escenas, cuyo objetivo sería destacar la bondad de la expulsión, hasta el punto de satisfacer a los propios desterrados, en tanto que otra interpretación apunta a ver los bailes, bodas, juegos, vestimenta, etc. como muestras de la afirmación cultural del morisco frente a los fracasados intentos de desarraigarla. Aunque no se sabe cuál era la intención de Felipe III al encargar dichos cuadros, todo apunta a un intento de ensalzar la monarquía y el triunfo de las armas cristianas sobre los moriscos sublevados, de legitimar la expulsión. Así se explicaría el concurso encargado por Felipe IV en 1627 de la realización de un cuadro sobre la expulsión de los moriscos, que ganó Velázquez y que ardió en el incendio del alcázar de Madrid. De la misma fecha es el esbozo de Vicenzo Carducci sobre dicho tema, donde el morisco era caracterizado por el turbante oriental o la pobreza de sus vestidos.

La mirada hacia el morisco vuelve a reaparecer en el siglo XIX al calor de la corriente de la pintura histórica en el cuadro El beato Juan de Ribera en la expulsión de los moriscos (1864) del pintor valenciano Francisco Domingo Marqués, en el que vemos a san Juan de Ribera intentando consolar a una familia morisca camino del exilio (Museo de Bellas Artes de Valencia). El cuadro es una exaltación del que fuera virrey de Valencia y uno de los impulsores de la expulsión, precisamente por el fracaso de la política evangelizadora.

3. La mirada hacia el judío

La imagen del judío en la Cristiandad peninsular estaba marcada por un sentimiento antijudío, que la historiografía ha tratado de explicar con muy diversas razones, en las que no me voy a detener (Cantera 1998; Molina, 2003, Bango, 2003; Kogman-Appel 2006). José María Monsalvo en su monografía sobre este tema para la Corona de Castilla analiza con detalle los argumentos que contribuyeron a la creación del estereotipo del judío, que serían de carácter religioso: deicidio; económico: usura; psicológico: inteligencia particular y soberbia; físico: diferencias físicas y aspecto ingrato. La consecuencia es que el judío es visto como soberbio, cobarde, traidor, usurero, poco trabajador, avaro, engañoso, vengativo, ladrón, mentiroso, duro y terco por no aceptar que ha llegado el Mesías, aunque se le reconocía su inteligencia y su aptitud comercial. A ello se añadieron las acusaciones de deicida, envenenador de pozos, profanador de hostia y asesinato ritual de niños (Monsalvo 1985).[5]

En el reino de Valencia se conservan noticias de todos estos prejuicios antijudíos, en particular en la actuación de la Iglesia y los estamentos populares, aunque no con la intensidad de Castilla, dado que aquí la presencia de esta minoría fue mucho menor, concentrada en la capital y unas cuantas localidades, y más tardía, desde mediados del siglo XIII. Pero el resultado fue el mismo: oposición al judío, al que se identificó con el

[5] A este respecto es de gran interés el capítulo 4 de dicha obra (Monsalvo 1985, 107-134) titulado: "Ideología antijudía: argumentación hostil y estereotipo", donde analiza con detalle la imagen que los cristianos forjaron del judío.

hereje y el incrédulo, y una hostilidad creciente desde finales del siglo XIII plasmada en una amplia panoplia de medidas de segregación y discriminación, impulsadas por la Iglesia desde el IV Concilio de Letrán y apoyadas y ratificadas por la Corona y las autoridades municipales. En 1391 se alcanzó el clímax con el asalto a la judería de Valencia y otras del reino, y aunque en el siglo XV se produjo una reconstrucción y reestructuración del judaísmo valenciano, con la desaparición de la aljama y judería de Valencia y la de Sagunto pasando a ser el referente del judaísmo valenciano, en 1492 llegó la solución final para los judíos de la Coronas de Castilla y Aragón con el dilema de convertirse al cristianismo o marchar al exilio, la vía escogida por la mayoría (Hinojosa 1983; 1999; 1993; 2000; 2006; 2007; 2011).

Si las autoridades municipales o reales del reino mantuvieron una actitud hacia el judío acorde con lo que estipulaban los *Furs*, la mirada de la Iglesia y los eclesiásticos hacia el judío fue siempre negativa, abundando los ejemplos y citas a propósito. En el caso valenciano, por ejemplo, conocemos bien la visión que san Vicente Ferrer tenía del pueblo israelita, plasmada en sus sermones y en los relatos recogidos sobre sus milagros, en los que los judíos fueron el tema central. En ellos se refleja lo que pensaba el predicador dominico, que era la realidad de su entorno, lo que el público estaba esperando escuchar. Y como no podía ser menos, el desprecio y todos los prejuicios antijudíos que circulaban ya desde hacía siglos hacen su aparición en estas predicaciones y narraciones. El judío era el paradigma de todas las maldades, un personaje odioso para el cristiano, el autor de la muerte de Jesús en la cruz, y a partir de aquí el tiempo fue añadiendo toda clase de prejuicios y mitos, desde sus exagerados rasgos físicos a las profanaciones de Hostias, asesinatos rituales de niños, explotación de los cristianos a través de la usura, orgullosos, altivos, y todas las calificaciones peyorativas que se quiera imaginar. Veamos la imagen de cobarde que tenía de los judíos: "*Si hun hom vol perdonar la mort de son pare o de fill, tantost los amichs: "Hee, senyor", dir-vos han que "no sou bastant a vengar-vos, que teniu cor de juheu*".

También los contactos y relaciones entre cristianos y musulmanes fueron duramente condenados en estos sermones, y en ellos no hacía sino expresar literalmente las prohibiciones conciliares de Letrán de hacía doscientos años, que tan escasos resultados parece que dieron, y que por esas fechas Benedicto XIII, el papa Luna, y Fernando I intentaron poner en marcha de manera drástica:

> Lo sisè, que·ls juheus o moros espiguen en apartat, no entre los christians; ne sostengatsmetges infels, ne comprar d'ells vitualles, e que espiguen tanquats e murats, car no havem majors enemichs. Christians no ésser dida de aquells, ne menjar ab ells. Si us envien pa, lançau-la als cans; si us envien vianda viva, prenets-la, e no morta.[6]

El infierno era el lugar que correspondía a los infieles, musulmanes y judíos, en la cosmovisión del santo, junto con los paganos y allí arderían, junto con los pecadores, en las llamas eternas del infierno, si se empecinaban en seguir en su error. Eso sí, el judío podría ver la luz de la verdad gracias a la predicación y la conversión, convirtiéndose en un cristiano ejemplar, al que el resto de la comunidad debían acoger con los brazos abiertos. Así lo en sus *Sermons*: "Que los christians no deuen matar los juheus ab coltell

[6] "Si un hombre quiere perdonar la muerte de su padre o de su hijo, al momento le dicen los amigos "¿Eh, señor!", os dirán, "no sois lo bastante hombre como para vengaros, y es que tenéis corazón de judío". (Serm. LXVII, p. 102, lón. 14). "Lo sexto, que los judíos y moros estén apartados, no entre los cristianos; no tengáis médicos infieles, ni compréis de ellos alimentos, y que estén encerrados y amurallados, ya que no tenemos mayores enemigos. Una cristiana no debe ser nodriza de aquellos, ni comer con ellos. Si os envían pan, lanzadlo a los perros, si os envían vianda viva, la podéis tomar, pero no muerta…" (Serm. LVI. P. 14, lín. 19).

mes en paraules, e per ço, lo avalot que fo contra los juheus fo fet contra Déu, que no·s devie fer, mas per si mateix deuen venir al babtisme" (Hinojosa 2007, 98).[7]

Nuestro fraile dominico buscaba fomentar una convivencia entre los dos tipos de cristianos surgidos a raíz de las conversiones, lo que chocaba con la realidad, como él mismo reconoce en sus sermones, en un conocido fragmento:

> E vosaltres, ¿havets de aquesta consolació, quan hun juheu se converteix? Molts christians folls són que n'han consolació, que·ls derruyen abraçar e honrar-los e mar-los; e fets lo contrari, que·ls menyspreau perquè són stats juheus, e no-u deveu fer, car Jesuchrist juheu fo, e la Verge Maria abans fo juhia que cristiana (…); deveu-los adoctrinar en lo serví de Déu. (García 1997, 311-313)[8]

Quizá nada mejor ejemplifique la mirada con que las gentes de la época –e incluso hasta nuestros días- veían al judío, que el hecho de llamar a otra persona "*juhía*" era considerado por la justicia como un delito de injuria, al mismo nivel que la de alcahueta, ladrona, perra o prostituta. En los libros del Justicia de Valencia abundan las multas por estos casos de injurias, y así, a título de muestra, vemos a Sibil·la, esposa de Pere Gallinasa, que fue denunciada por haber dicho a Dominga, esposa de Jaume Novel: *"…puta, bagasa, gosa, juhía, ladría, alcavota…*" (Roca 1970, 251-252). No era un caso aislado, sino un insulto habitual y un reflejo de la imagen del judío en el colectivo cristiano bajomedieval.

4. Los modelos de representación del judío

Durante los siglos bajomedievales los artistas cristianos plasmaron en sus obras la imagen que se tenía del "otro", del marginado, del excluido de la sociedad mayoritaria, en este caso del judío, y lo hicieron a través de unos códigos visuales que permitieran su fácil identificación por aquellos que contemplaban dichas imágenes.

El vestido era uno de los elementos que permitía identificar con prontitud al judío (Metzger 1982; Cantera 1998a, 132-142). Fuera de la judería, los judíos debían poderse identificar gracias a sus ropas, siempre de color oscuro, en señal de inferioridad, y con la correspondiente rueda de color al pecho. Ahora bien, dentro del barrio judío sus moradores vestían como querían, según sus posibilidades económicas y las normas suntuarias dictadas por la aljama (Moreno 1998). La rueda podemos apreciarla, entre otros ejemplos, en la pareja de judíos que asisten a la escena de la invención de la Cruz por Santa Helena, que se encuentran en unas pinturas murales del trascoro de la catedral de Tarragona (*ca*. 1350-1360), donde los vemos vestidos con capa larga y capucha, con la rodela de color al pecho, como mandaba la ley (AA.VV 1991, 50)[9]. Ahora bien, como señala J. Molina, en este tipo de imágenes "oficiales" "aunque todas ellas tienen su punto de partida en una legislación claramente discriminatoria y segregacionista, no es menos cierto que muy pocas poseen una carga verdaderamente infamante hacia el judío. La representación en sí misma está desprovista de un significado negativo, de la voluntad de caracterizar al hebreo con la larga lista de vicios y maldades que le imputaba el imaginario colectivo cristiano. Otra cosa muy diferente será su puntual manipulación en contextos

[7] "Que los cristianos no deben matar a los judíos con el cuchillo sino con palabras, y por ello la revuelta que hubo contra los judíos fue contra Dios, que no se debió hacer, ya que ellos deben venir al bautismo por si mismos".

[8] "Y vosotros ¿tenéis dicho consuelo cuando un judío se convierte? Muchos cristianos están locos, y no sienten dicho consuelo, pero deberían abrazarlos, honrarlos y amarlos; y, antes bien, los desprecian, porque han sido judíos, cosa que no debemos hacer, puesto que Jesucristo fue judío, y la Virgen María antes fue judía que cristiana. Debéis adoctrinarlos en el servicio de Dios".

[9] Lo reproduce (MOLINA 2003, 373).

iconográficos concebidos claramente para caricaturizar, e incluso demonizar, la figura del judío" (Molina 374). Quiero recordar que en la indumentaria de los judíos de Valencia se aprecia una fuerte influencia del gusto mudéjar, su lujo, el colorido y la brillantez y la calidad de los tejidos. Los materiales preferidos eran la seda como el más lujoso, mientras que el algodón y el lino quedaban para vestidos de uso más corriente. Los colores preferidos eran el rojo y el amarillo, colores vistosos y vinculados a los poderosos, y en menor proporción el azul, blanco, negro, violeta (Hinojosa 2007, 236-240).

¿Cómo veían los cristianos a los judíos? ¿Qué imagen se fueron formando de esta minoría a través de los siglos? Obviamente, cuando los colonos cristianos y judíos llegaron a estas tierras valencianas, todavía pobladas en su mayoría por musulmanes, tenían una imagen mental del pueblo judío, que era la que la Iglesia, a través de su doctrina, había ido forjando y transmitiendo durante siglos (Blumenkranz 1960).

Dentro de un contexto de segregación, de intocabilidad, de impureza del "otro", hay que colocar las representaciones gráficas del judío, a través de las cuales se quería transmitir un mensaje ideológico a los analfabetos, que constituían una parte importante de la sociedad. A mediados del siglo XIII había quedado ya lejos la polémica en torno al uso de imágenes y sus posibles implicaciones heréticas, que valieron a los cristianos la acusación de idolatría. Este uso de las imágenes separaba claramente a los cristianos de los musulmanes y los hebreos, que rechazaban de plano su uso.

A partir del siglo XIII los temores y prejuicios hacia el judío dieron lugar a la creación de unos estereotipos sobre su imagen, sobre su figura, que han llegado hasta nuestros días y perviven en el consciente o subconsciente de muchas gentes. En lo que podríamos considerar como imagen oficial del judío, éste aparecía a menudo en clave satírica y grotesca, adornado con prominente y ganchuda nariz, con barbita y capuchón, tal como puede verse en numerosas representaciones populares realizadas de forma rápida, sin premeditación profesional, que se pueden ver en los libros judiciales, en los protocolos notariales y en otros textos escriturarios, privados o públicos, en los que el escribano se distrajo dibujando lo que para él era un hebreo.

El estereotipo fisionómico del judío se refleja sobre todo en las miniaturas de los códices, como las *Cantigas* de Alfonso X (*ca*. 1260-1280), donde el judío aparece con nariz prominente y marcado mentón, y aunque la intención satírica, la búsqueda de ridiculizar al judío es evidente, no por ello estas imágenes tienen exclusivamente una carga antisemita, y en este caso de los poemas alfonsíes "el objetivo principal de las imágenes fue establecer una paródica y, a la vez, eficaz fórmula de identificación del judío", todo ello dentro de un claro sentido ambivalente: "por un lado señala la voluntad de ridiculizar al judío por su ceguera, por su obstinada voluntad de preservar en el error; por el otro, le presenta como testimonio, como *exemplum*, de la superioridad de la fe cristiana y de la posibilidad de alcanzar la salvación eterna incluso desde la más desfavorable de las posiciones" (Molina 375-376).

También en el terreno de las figuraciones antisemitas de carácter general hay que incluir la oposición Iglesia-Sinagoga, plasmada piedra en numerosas portadas del gótico europeo, donde la Sinagoga, con los ojos vendados, mostraba a los fieles cristianos que los judíos eran incapaces de reconocer la verdad de la escritura contenida en el Nuevo Testamento: la "ceguera judía", representada por la mujer vendada, mientras que la Iglesia triunfante ha roto ese velo y ha reconocido al auténtico Mesías. Este discurso en piedra, igual que las pinturas, en tabla o murales, que adornaban templos y edificios seglares, tenía un alcance mayor, ya que el mensaje era captado por el pueblo de forma clara, con lo que la imagen de "propaganda visual" alcanzaba su máxima efectividad. Curiosamente, en el reino de Valencia no se ha conservado ninguna representación

escultórica del tema Iglesia-Sinagoga, no siendo muy abundantes las representaciones de judíos en nuestras pinturas bajo-medievales, aunque las hay, como veremos.

En tierras valencianas, un dato que nos puede dar pistas acerca de la imagen del judío procede del acuerdo del *Consell* municipal de Castellón de la Plana con fecha del 16 de abril de 1383, en el que se detalla los gastos de la representación de la Pasión de Viernes Santo, y en él se incluye "*la vestimenta dels juheus, los guants dels juheus, la barba dels juheus, un birret per als juheus*". Por tanto estos figurantes representando a los judíos, además de una vestimenta específica y cubrirse con un birrete, que quizá fuera la que llevarían al representar determinadas figuras bíblicas, llevaban barba. La barba aparece siempre como un elemento asociado a la imagen del judío, algo que perdura hasta nuestros días, en particular para la imagen que nos ofrece el judío ortodoxo.

Junto con las descripciones literarias y otro tipo de fuentes, para conocer la imagen que del "otro", en este caso el judío, tenían los cristianos hay que recurrir también a las representaciones artísticas (Rodríguez 2008). En este sentido es obligatorio señalar el magnífico estudio llevado a cabo por Thérèse y Mende Metzger en el que a partir de las de las miniaturas de manuscritos hebraicos –laicos y eclesiásticos- de Francia, Italia, el imperio germánico y la España del siglo XIV han recuperado todos los aspectos de la vida judía: los edificios comunitarios y particulares, las clases sociales, los vestidos, el mobiliario, la actividad económica, la enseñanza y la religión, etc. (Metzger 1982). Pero –y esto es algo que no debemos olvidar-se trata de obras que fueron escritas por y para judíos, sobre todo con fines religiosos, por lo que los cristianos nunca –o raramente- pudieron ver la mirada que el judío tenía de sí mismo, sin prejuicios y estereotipos, y que ahora podemos contemplar en nuestras bibliotecas. Es la otra "mirada en el espejo", y como dicen los autores, lo que nos muestran estas imágenes "…sous le vêtement bien particulier du temps, sans doute, c'est la structure intemporelle et magnificante que donne à la vie quotidienne une religión aux préceptes inmuables et qui en ordonne toutes les manifestations" (Metzer 239).

Diferente es el panorama desde la mirada del "otro", del cristiano. Los autores que han estudiado el tema lo han hecho desde la perspectiva de la construcción de un estereotipo del judío, percibido desde la perspectiva de la judeofilia o la judeofobia. Se trata de un proceso mental, lento pero progresivo, que acabará generando sentimientos xenófobos hacia la minoría judía, identificada como el "Mal", el "Terror" y el "Miedo", y que de forma consciente o inconsciente llevará al odio y a la destrucción del "Otro". Como ha señalado la profesora Mª J. Tavares: "O modo como se interpretava um texto da Biblia, entendida aqui no seu todo, Antigo e Novo Testamentos, como se lia ou representava teatralmente os passos da Paixao de Cristo e se caracterizavam os seus diversos figurantes, como se interpretava um baixo-relevo, urna pintura mural ou um retábulo, presente no corpo de urna igreja ou no seu pórtico, como se olhava para as representaçoes disformes das gárgulas que acompanhavam a arquitectura religiosa, ou como se ajustava ou identificava as proibiçóes legáis a um "Outro" específico, provocou, ao longo dos tempos, um conhecimento redutor deste último, transformado em "estranho" ou "diferente" e que acabaria, em períodos de maior instabilidade social e de medo colectivo, associado á ideia do Mal absoluto, como lean Delumeau o classificou, e, por isso, gerador de Medo e de Terror" (Tavares 2008). Pero no siempre fue así, como veremos.

Este arte, encargado por la Iglesia, la Corona, la aristocracia o los ciudadanos traducía un mensaje, tenía una función educativa para el fiel que contemplaba una pintura o una imagen, ya que los muros y portadas de los templos, sobre todo, eran un libro de imágenes, donde el creyente iletrado podía "leer", es decir contemplar e interpretar el mensaje bíblico, en el que los judíos aparecían a menudo, dado que formaban parte del

primer pueblo elegido por Dios. Pero también fueron los que participaron en la muerte de Cristo en la Cruz, un mensaje que el clero no cesaba de recordar a los fieles, generando así una situación de ambigüedad, que tiene su reflejo en la imagen del judío en el arte.

Esta imagen estereotipada del judío se fue construyendo a lo largo de los siglos medievales, propiciada por el antijudaísmo que se fue desarrollando en Occidente sobre todo desde el siglo XIII propiciado por muy diversos factores, desde la práctica de la usura a la peste negra, que acabaron identificando al judío con el demonio, cuya misión era destruir el cristianismo. El judío pasó, de este modo, a tener una fisionomía específica, que permitía su identificación inmediata por el cristiano que la contemplaba (Hinojosa 2013)[10].

No voy a detenerme en el origen y desarrollo del aspecto exterior y de la fisonomía del judío desde la Antigüedad, un tema que Mª J. Tavares ha analizado con detalle para el ámbito del Mediterráneo occidental en su obra ya citada. Sí que conviene recordar, como hace la autora, que la iconografía del judío en el arte cristiano es deudora de dos ideas aparentemente contradictorias: la del pueblo judío como primer pueblo elegido por Dios y el pueblo judío, excluido de la salvación prometida por haber rechazado a Cristo como el verdadero Mesías y no formar parte del nuevo pueblo elegido, el cristiano (Tavares 2008, 46). Profetas, patriarcas y reyes eran esculpidos o pintados en igualdad de tratamiento que los santos y apóstoles cristianos, como vemos, por ejemplo, en el Pórtico de la Gloria de la catedral de Santiago o en la puerta o el claustro de los Jerónimos de Lisboa. Sin embargo, una nueva representación del pueblo judío surgió en Occidente fruto de la radicalización generada por el movimiento cruzado y el judío se identificó con el infiel con el mal, el demonio, el miedo, al que había que separar con medidas segregacionistas (Concilio de Letrán, 1215) e identificar por su turbante, cabello y barba, por su perfil de nariz aguileña y un vestuario específico. Esta caricatura imaginaria y estereotipada del judío se dio, sobre todo, en la Europa central, Inglaterra y Francia (Blumenkarnz 1966) en tanto que en la Europa mediterránea fueron menos las representaciones judeofobas, tal como se aprecia en las miniaturas medievales peninsulares, salvo algunas excepciones como el Atlas de Abraham Cresques o las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X o en algún códice catalán relativo a la usura judía, donde se aprecia la cofia picuda en la cabeza y alguna vez la nariz picuda.

En la Península Ibérica los judíos aparecían representados siempre en el contexto del Antiguo y el Nuevo Testamento, en particular la vida de Cristo, con sus largas barbas y turbantes y vestimentas específicas, y en ocasiones con las señales (redondas, estrellas) de segregación y diferenciación, con el fin de permitir una fácil y clara identificación del personaje. La caricatura del judío con sentido xenófobo abundó en la Baja Edad Media, como el *Libro de cuentas de Cardona*, donde el demonio conduce al judío al infierno. Si descendemos, por ejemplo, al marco específico de la pintura italogótica de la Corona de Aragón de los siglos XIV y XV se pude ver como la figura del judío oscila entre los dos polos, positivo y negativo, en función de los comitentes de la obra y del periodo histórico, siendo la indumentaria y la fisonomía específica lo que definía la figura del judío. Rosa Alcoy al estudiar la figura del judío en la pintura catalana del siglo XIV destacó que la figura del judío en las obras del gótico catalán del primer gótico trecentista fue neutra. El pintor "no valora tendenciosament i en sentit negatiu el personatge semita; no atorga a la seva imatge els atribuís d'un diable antropomorf o d'un home diabólic. Les figures malcarades o incisivament racials no ocupen els espais centráis deis episodis narrats i, tot

[10] "La rodela segregatoria puede verse en alguna pintura, como la pareja de judíos que aparece en El *descendimiento de la Cruz*, del siglo XIV, fresco en la capilla de Santa Lucía en la catedral de Tarragona, en el trascoro, o en el retablo del convento de Sant Francesc de Vilafranca del Penedès, de Lluís Borrassà, siglos XIV-XV, donde vemos a un judío marcado con ella.

i que la inclusió del ¡ueu és sovint imprescindible, aquest apareix com un factor més del discurs, sense que l'orientació donada i sigui particularment contrária" (Alcoy 1991). Más adelante el mal judío se convertirá en algo característico, si bien no fue hasta los años cuarenta del siglo XIV cuando el perfil del judío no tomará ya sus rasgos definidos, coincidiendo con los momentos de crisis generalizada de la segunda mitad de la centuria y siguiendo los criterios iconográficos vigentes en Occidente.

El sentimiento antijudío de la Iglesia y la sociedad aparecen reflejados también en las sillerías de los coros de catedrales como las de Zamora o Plasencia, en las que los judíos aparecen representados con los caracteres fisionómicos estereotipados de la nariz larga y ganchuda, o la marrana judía, de la que maman los hebreos en la sillería de León, el judío conducido al infierno por dos demonios en León, etc. Ningún ejemplo se conserva de estas sillerías en el reino de Valencia (Mateo 2002). A pesar de todo, en opinión de Mª J. Tavares, en general, la minoría judía aparece integrada en la historia de salvación y no se diferencia de los cristianos de una manera negativa, a pesar de distinguirse por el traje, sombrero y barba (Jerónimos, Santa Cruz de Coimbra, convento de Cristo en Tomar, etc. en Portugal) (Tavares 77-78).

¿Cuál es el panorama que nos ofrece el antiguo reino de Valencia? No existe una monografía específica sobre el tema, sino algunas noticias dispersas, y así vemos cómo la historiadora Dolors Bramón dio algunos apuntes en su obra "*Contra moros i jueus*" de la imagen que los judíos presentaban en la pintura valenciana bajomedieval, cuyos rasgos básicos corresponderían a los estereotipos vigentes en la época: nariz de gran tamaño, con frecuencia aguileña, cráneo dolicocéfalo, dientes prominentes, ojos almendrados y cabello rojizo, así como el uso de vestidos, sombreros y turbantes específicos, según la escena narrada. La finalidad de ello era manifestar su condición religiosa de judíos y su imagen negativa y diabólica, ya que los judíos valencianos no se diferenciaban físicamente de sus coetáneos cristianos, a la vez que se exaltaba la piedad popular contra los autores de la muerte de Jesucristo en la cruz (Bramón 1982).

La observación de las obras pictóricas valencianas que se han conservado nos lleva, en un principio, a constatar que el hecho de que los personajes judíos presenten unos rasgos físicos diferenciados de los de los demás, que no son judíos, depende, en primer lugar, de la escuela pictórica a que pertenezca la muestra observada. Por otra parte, en el caso de que el estilo permita las caracterizaciones de judíos, éstas aparecen o no, según el papel histórico que represente el personaje observado.

La autora selecciona tres ejemplos de estas individualizaciones. El primero una posible obra de Francisco Serra II, desterrado en Valencia en 1317, el llamado *Retablo de la Eucaristía* conservado en la iglesia parroquial de Villahermosa, en la comarca del Alt Millars. En dos de sus paneles vemos a una mujer que simula comulgar, se guarda la hostia y la cambia a un judío por un vestido y dinero; éste intenta en vano profanarla, acompañado de otros judíos y judías. Sólo la rueda sobre la frente de las mujeres hebreas las distingue de las cristianas.

En el retablo de Bonifaci Ferrer, encargado por el hermano de Vicente Ferrer, que se conserva en el Museo de Bellas Artes de Valencia, de autor anónimo y plenamente deudor de la corriente italiana, en las escenas que representan la lapidación de san Esteban y la conversión de san Pablo, los verdugos presentan la típica caracterización iconográfica del judío: nariz muy marcada, expresión malévola, etc. Idéntico tipología vemos en Saulo, que contempla el martirio mientras guarda las ropas de los sayones, mientras que en la escena de la conversión aparece ya con rasgos no judíos. En la tabla central (*La Crucifixión*} y en el lado derecho, junto a la Cruz hay un soldado romano y otros personajes, en un grupo, en el que destaca un anciano de nariz aguileña y barba rizada -según el canon habitual-. La intencionalidad del pintor de presentar a los judíos con rasgos

denigrantes es manifiesta y su expresión es acorde con los papeles históricos que les haya tocado jugar. Ni Jesús ni los apóstoles responden a los estereotipos del pueblo judío.

En la obra de Pere Nicolau, en una predela conservada también en el mismo museo y que representa escenas de la vida del fundador de la orden dominica, los cátaros aparecen con rasgos judíos, igual que en la famosa ordalía de Fanjeux: vestidos y turbantes típicamente orientales, narices acusadas, etc., iguales a las de los personajes que aparecen escuchando la predicación de san Vicente Ferrer en otro retablo anónimo, llamado del Grifó —de estilo renacentista—, o de quienes presencian la curación de un endemoniado. El judío pasa a ser identificado con el hereje en la Valencia bajo medieval, en concreto con el cátaro, como puede verse en otras tablas del Renacimiento en el citado museo valenciano. La finalidad era motivar la devoción popular y, como señala la autora, algunas de las imágenes de judíos que aparecen en el banco de los retablos tienen las caras deterioradas y picadas, prueba evidente del odio que despertaban entre los fieles (Bramón 125-128).

Existen imágenes de judíos en otras obras pictóricas valencianas bajomedievales, como el *Tránsito de la Virgen,* de Joan Reixach (Museo de Bellas Artes, Valencia) donde vemos a cuatro judíos sentados en el suelo consultando unos libros con signos escritos que pueden identificarse con letras hebreas, que también pueden verse en la tabla *Camino al Calvario* del "Maestro de la Ollería" (Antiguo Museo Diocesano, Valencia), donde un soldado muestra, al parecer, letras hebreas en el escudo. También en el *Retablo del Calvario* de Rodrigo de Osona (Iglesia de San Nicolás, Valencia) aparecen tipos humanos de características muy definidas: nariz larga y barbas.

La inquina y el desprecio al judío que se quiere transmitir al espectador están presentes en numerosas tablas en las que se relata la Pasión de Cristo: el arresto, la presentación a Caifás, la flagelación, el camino al Calvario, la crucifixión, etc. en. Así, en el antes citado *Camino al Calvario* del "Maestro de la Ollería" vemos a un judío que asesta propina una patada a Cristo para que acelere el paso, mientras otros personajes hacen gestos agresivos hacia Cristo. En la obra de Vicente Castelló *Disputa de Jesús con los Doctores,* (Iglesia parroquial de Andilla, Valencia), aparece un Doctor de la Ley Mosaica tapándose la oreja para no oír a Jesús. En todas estas escenas pictóricas vemos plasmados todos los tópicos antijudíos acentuados por la feroz expresión de maldad, burla y sadismo en sus rostros..

Otros temas pictóricos donde encontramos personajes judíos son los referentes a Jesús Niño y la Virgen, como son la *"Purificación o Presentación en el Templo"* y la *"Circuncisión",* o la tabla *Presentación de la Virgen en el Templo,* de autor anónimo, (Museo de Bellas Artes de Valencia), donde el Sumo Sacerdote no parece judío, sus vestiduras son incorrectas y la tiara es doble. La figura del obispo judío es muy frecuente en las pinturas de la Corona de Aragón, en las que los sacerdotes hebreos aparecen representados con los ornamentos y atributos de un obispo, buscando con ello que cualquier espectador pudiera identificar rápidamente al alto dignatario de la religión hebrea.

Salvador Aldana señaló que en el tema de *La Circuncisión,* el muestrario iconográfico de Sumos Sacerdotes es variadísimo en sus vestimentas, "que ponen de manifiesto que lo importante para los pintores es el hecho que se describe y, por lo tanto, no se preocupan de la verosimilitud en la descripción física del personaje", siendo la excepción el cuadro titulado *Muerte de Santiago el Menor* (Museo de Bellas Artes de Valencia) del pintor Pedro Orrente, en la que los ornamentos sagrados se aproxima mucho a la descripción que se hace en el libro del *Éxodo* (Aldana 2007).

Es interesante señalar como la mirada hacia el judío prosiguió en la pintura en siglos posteriores. Es el caso del conocido cuadro sobre *La expulsión de los judíos*, obra

del pintor alcoyano Emilio Sala Francés (1889) en el Museo de Bellas Artes de Granada. Se pintó en 1889 en París para la Exposición Universal celebrada ese año en la capital francesa, donde el género histórico resultaba ya trasnochado, sin que por otra parte la crítica parisina llegase a comprender el significado profundo de su argumento. Como escribe J. L. Díez "la escena ilustra el momento de máxima tensión, en que el inquisidor interrumpe violentamente la audiencia concedida por los Reyes Católicos al interlocutor judío y arroja el crucifijo sobre la mesa situada en medio de la sala. Con su dedo, acusa desafiante a los monarcas, sentados en su trono bajo un gran dosel…El rey Fernando escucha la arrebatada intervención del dominico con aterrorizado estupor, clavado en las pupilas fijas de sus ojos extremadamente abiertos, mientras la reina permanece impasible, con la mirada baja, como signo de su superior fortaleza de carácter. El judío retrocede ante tan desaforada alocución y los miembros de la corte asistentes a la audiencia se debaten entre la curiosidad, la indiferencia y la sorpresa". El tema era contrario a la euforia triunfalista de los años anteriores, y denunciaba "los acontecimientos más oscuros y controvertidos de las épocas consideradas hasta entonces como las más gloriosas del pasado español" (Díez 2007).

5. El converso o la ambigüedad

Para el "cristiano viejo" de la Valencia del siglo XV cuando se hablaba de *neòfit*, *convers*, *cristià novell*, etc. no tenía otro significado que el judío convertido a la fe cristiana tras los bautizos forzosos de 1391, algo que muchos celebraron pero que también levantó muchos resquemores y no acabó con los prejuicios antijudíos, ya que siguieron siendo vistos como judíos en el imaginario popular. Y eso a pesar de las diferencias apreciables entre la generación de "cristianos nuevos" fruto de las conversiones masivas de 1391, que siguió practicando el judaísmo más o menos abiertamente, o la de finales del siglo XV, que ya estaba mucho más integrada en la sociedad de los "cristianos viejos", social, económica y religiosamente, aunque mantuviera su identidad como colectivo.

Durante mucho tiempo la propia Iglesia ni las autoridades se preocuparon por su instrucción religiosa. San Vicente Ferrer era consciente del escaso o nulo adoctrinamiento que habían recibido los conversos forzados en 1391, por lo que el riesgo de que regresaran al judaísmo era alto. El 12 de abril de 1413 los jurados de Valencia, tras la reunión mantenida por el obispo, el gobernador y el baile general del reino, se mostraron dispuestos a resolver "el problema converso", y en la reunión del *Consell* se plantearon qué actitud adoptar para que tuvieran una mayor instrucción religiosa y observaran las prácticas de la nueva fe, puesto que, como reconocían claramente "foren batejats sens gran informació e instrucció de la sancte fe cathòlica, conversen, habiten e stan ensemps, han reebut poch fort mellorament en la religió christiana e no son be informats en ço que de necessitat deven creure ni menys en les devocions e actes de la sancta fe cathòlica". Era la imagen que se tenía del converso, el reconocimiento del fracaso en el adoctrinamiento religioso, que, por otra parte, no lo hubo, y de la continuidad de la práctica de la religión judía por los conversos (Hinojosa 2009c, 118-120)[11].

El camino hacia la integración fue muy lento y ésta sólo se produciría parcialmente, en ciertas facetas de carácter colectivo o en muchos casos a título individual. Nunca como colectividad, pues de hecho los conversos entraron en los Tiempos Modernos como un cuerpo social perfectamente definido y diferenciado en la sociedad de la época. Al converso se le despreciaba y se le calificaba con palabras insultantes. Ya en un privilegio de Jaime II del año 1297 se les prohibía llamarles "*renegat vel tornadiç vel alio verbo*" (renegado

[11] "Fueron bautizados sin gran información de la santa fe católica, conversan, habitan y están junto, apenas han mejorado en la religión cristiana y no han sido informados de lo que necesariamente deben creer ni en las devociones o actos de la santa fe católica".

o tornadizo u otra palabra). Otros insulto era llamarlos "*retallats*" (recortados, aludiendo a la circuncisión). A pesar de todo, desde mediados de los años veinte del siglo XV vemos que el grupo converso estaba más o menos integrado en la sociedad cristiana y su oligarquía había conseguido escalar puestos en la escala social de las principales ciudades de la Corona de Aragón. Pero el cristiano viejo mantuvo siempre la duda sobre la autenticidad de las conversiones y de la fe del converso de judío. Bien claro lo deja Jaume Roig en su Espill (1459), cuando al referirse a la mujer conversa le dedica, entre otros, estos versos: "e contumaces e pertinaces/ […] E de sa llei / se desesperen, encara esperen /altre Messies, ni són juïes/ ni cristianes, hoc són marranes […] són batejades / e la judaica llei, e mosaica/ en lo cor tenen" (Roig 1981, 238).[12] Contumaces, desesperanza a la vez que esperanza en el Mesías, bautizadas pero judías de corazón. Esto es lo que pensaban muchos sobre los conversos, como luego harían con los moriscos. Lo cierto es que en el reino de Valencia y, salvo incidentes aislados protagonizados por el clero o las autoridades municipales de Valencia, duramente criticadas por la Corona, no encontramos aquí la violencia que se desató en Castilla contra los conversos (Castillo 1993; Compañ 1993; García 1992; Hinojosa 1991; 1997; 2007a; 2009a; 2012; 2013; Meyerson 2005; Narbona 2006; 2009).

El credo religioso fue la justificación, pero las razones no eran sólo ese supuesto y –en algunos casos- real judaísmo, sino su riqueza, su influencia pública y, como señala J. Mª Monsalvo el odio popular lo es "en cuanto pueblo empobrecido…la frustración de no poder satisfacer las ansias de ascenso social", añadiéndose ahora, en el siglo XV al componente religioso y social el racial, al hacer de judíos y conversos "la raza hebrea", inferior a la de los "cristianos viejos" (Monsalvo 104-105).

Ecos de la animosidad contra los conversos aparecen hacia el final del reinado de Juan II, en 1477-78, cuando los jurados de Valencia intentaron prohibirles que ocupasen cargos en el gobierno municipal: "Vos sou convers, no podeu entrar en Consell" ("sois converso. No podéis entrar en el Concejo"). Los jurados y sus aliados se les oponían porque los consideraban agentes de la monarquía, tentáculos de su poder en la ciudad. En el memorial enviado por los jurados a sus embajadores en la corte el 30 de julio de 1478 se indicaba claramente que "és cosa molt antiga que els conversos usen molt de la llei judaica amb menuspreu i vilipendi dels cristians que viuen amb tota la vida de conversos fan vida de jueus i no vida cristiana. I la cristiana la fan com a salvaguarda. I açò amb gran greuge a l'inquisidor. per quals desordres i greus fets a la magestat de Déu i a la llei christiana es reben continues morts, estèrils lluites i discòrdies en els regnes".[13] Las frases vós sou convers, no podeu entrar en Consell, o la mucho más cruel "rates de Faraó" ("ratas del faraón"), atribuidas a los jurados y que éstos negaban, es el mejor exponente del empeoramiento de las relaciones entre cristianos y nuevos y viejos y el desprecio que hacía aquéllos se tenía, al menos a nivel oficial, en unos momentos políticamente conflictivos, y, por supuesto, no presagiaban un futuro feliz para el grupo converso (Hinojosa 1997, 69-98). Esta maniobra política, no obstante, no dejó una estela de violencia ni los paralizó seriamente hasta la llegada de la Inquisición de los Reyes Católicos, pero fue el comienzo de la discriminación política hacia los conversos (Belenguer 1976).

[12] "Y contumaces y pertinaces […] Y en su ley /se desesperan, todavía esperan /otro Mesías, ni son judías / ni cristianas, son marranas […] están bautizadas / y llevan en su corazón la ley judía".

[13] "…es cosa muy antigua que los conversos utilizan mucho la ley judaica con menosprecio y vilipendio de los cristianos que viven con ellos y que en toda la vida de conversos hacen vida de judíos y no vida cristiana. Y la cristiana la hacen como salvaguarda. Y esto con gran daño al inquisidor, por cuyos desórdenes y graves hechos a la majestad de Dios y a la ley cristiana se producen continuas muertes, luchas estériles y discordias en los reinos".

En Valencia el converso ni aparece en la pintura ni generó una literatura específica anticonversa como en Castilla, aunque entre el clero circulaban dichas obras, y sólo a través de esos insultos y algunos conflictos personales nos permiten detectar unas tensiones en las que no voy a entrar ahora, dado que quedan fuera del marco de nuestro estudio. La Inquisición dificultó el proceso de integración y desorganizó la comunidad de conversos en el reino y buena parte del esfuerzo de integración se acabó con la persecución inquisitorial a los judaizantes, lo que hizo que del converso un personaje más visible e individualizable. Así lo recogió el viajero alemán Jerónimo Münzer cuando pasó por Valencia en el otoño de 1494, en plena efervescencia inquisitorial:

Monasterio de Santa Catalina de Siena

"Hay un monasterio de monjas (eran entonces setenta) llamado de Santa Catalina de Siena, correspondiente a la Orden de Predicadores, construido muy suntuosamente hará unos dos años y cerrado con espeso muro. Hasta hace cuatro fue iglesia de San Cristóbal, en la que tenían su sepultura los *marranos,* que así llaman a los judíos conversos que con apariencia de cristianos siguen profesando en su fuero interno los dogmas de la ley judaica. Cuando moría uno de ellos, practicaban todas las ceremonias de la religión cristiana; hacíanle un solemne entierro, llevando el ataúd cubierto con telas bordadas en oro y precedido de una imagen de San Cristóbal, también de oro; pero, a escondidas, lavaban los cadáveres y los enterraban conforme a los ritos de su secta. Averiguado el caso, fueron muchos condenados a la hoguera y la iglesia convertida en monasterio, al cual dotaron la reina y otros varios fieles. Próximo a la capilla está el convento, de sólida fábrica, rodeado de lindos jardines, y pegada a él otra amplia capilla construida con inusitada magnificencia por la reina Isabel; todas sus paredes, desde el suelo hasta el techo, hllanse cubiertas de sambenitos de los *marranos* que sufrieron condena, incluso los de aquellos que fueron quemados; cada uno llevaba escrito el nombre del que lo visitó, y habrá más de mil, debiendo advertirse que son muchos los que se sustraen oculta y diariamente. Cuando estuvimos en Valencia estaban en la cárcel más de cincuenta personas que iban a ser quemadas en término de catorce días".

Los marranos

> Los *marranos* son judíos bautizados y aun hijos de padres que también lo fueron, los cuales públicamente profesan la religión cristiana, pero a escondidas practican los ritos hebraicos. En Barcelona, Valencia y en otros lugares tuvieron sinagogas disimuladas con nombre de parroquias y advocaciones de santos, y así, cuando decían, verbigracia, "hoy iremos a la parroquia de Santa Cruz", ya sabían todos que se trataba de juntarse en la sinagoga. Los judíos y los *marranos* eran antes los verdaderos amos de España, porque ejercían los principales oficios y explotaban a los cristianos, hasta que Dios, compadeciéndose de la cuita de su grey, infundió el espíritu de verdad en los corazones del rey y de la reina, quienes en brevísimo plazo expulsaron de sus estados a más de 100.000 familias de judíos y mandaron quemar a muchos *marranos.* Pero sería prolijo si me detuviese a hablar de todo lo que concierne a esta materia. (Münzer 342)

Esta visión de Münzer nos muestra el interés del franciscano alemán por este grupo social y las detalladas informaciones que los acompañantes le proporcionaron, la expulsión de los judíos y las enormes repercusiones que tuvo la violenta actuación de la Inquisición contra este grupo, aunque su juicio de opinión insistía, una vez más, en los tópicos antijudáicos del momento, como sus riquezas, la opresión a los cristianos y, sobre todo, su criptojudaísmo.

¿Y cómo fue la mirada de estos conversos hacia sus correligionarios, que sufrían los embates inquisitoriales? Para Valencia el mejor ejemplo es el pesimismo, la tristeza y la angustia que transmiten los escritos del gran humanista Lluís Vives, residente en Brujas

desde los 17 años y muy preocupado por la tragedia del grupo converso valenciano y el sufrimiento familiar. Baste recordar sus palabras acerca de un posible viaje a España: "…aumento mis angustias y la inquietud de mi espíritu, pues estoy pendiente de las cosas de España y no me atrevo a tomar una resolución definitiva para el futuro". O: "Todo es tinieblas y noche no mayor en los acontecimientos que en mi espíritu y en mis determinaciones" (Simó 59-60).

Curiosamente, cuando se habla de conversos todos pensamos en el converso de judío, pero también hubo musulmanes que se hicieron cristianos por diversas razones, aunque siempre su número fue reducido y los intentos evangelizadores de la Iglesia fracasaron siempre en su intento de convertirlos, a pesar de la fundación de escuelas de arábigo en los conventos dominicos de Valencia y Xàtiva en el siglo XIII. Esta fe del mudéjar en el Islam fue siempre percibida por sus vecinos cristianos , en tanto que para los musulmanes el que se convertía al cristianismo era un renegado, un traidor, que quedaba al margen de la sociedad islámica y era merecedor de los más graves castigos Pero la coexistencia fue más o menos pacífica, no hubo conversiones forzosas, ni siquiera en el violento episodio del asalto a la morería de Valencia en 1455, a pesar de que los cristianos gritaban: "*Façen-se christians o muyren*" ("háganse cristianos o mueran"), y no parece que se bautizaran muchos, ya que la morería siguió con su ritmo vital en los años siguientes.

No hay monografías sobre estos conversos mudéjares, dado que siempre fueron casos aislados, si bien las predicaciones y las conversiones de San Vicente incluían también a los mudéjares y casi todos han olvidado esta faceta y nadie califica a nuestro dominico de antimudéjar. Hay autor que habla de 8.000 moros convertidos por el predicador dominico. San Vicente conocía bien bastantes aspectos del Islam, que, sin duda, le sirvieron en sus predicaciones, y hay autores que opinan que su postura frente a los mudéjares fue más positiva que hacia el judaísmo, recibiendo un trato más afectivo de nuestro predicador (Hinojosa 2009c).

6. El esclavo o su invisibilidad social

Valencia fue a fines de la Edad Media el principal mercado de esclavos en el Mediterráneo occidental, tal como muestra la bibliografía al respecto (AA.VV, 2000; Cortés 1964; Ferrer i Mallol, Mª T. 1985; Heers, 1989; Hinojosa, 1979; 1988; 2000 ; 2000a; Piles 1963). Era una situación que se remontaba a la conquista cristiana del siglo XIII y que fue creciendo en siglos posteriores, y en la ciudad confluían esclavos musulmanes (de Granada y el norte de África) con los sardos, rusos, de Levante, golfo de Guinea o canarios. El esclavo, utilizado en el servicio doméstico o laboral, era un personaje invisible, que no ha dejado huellas en las artes plásticas o en la literatura de la época, y la única referencia escrita que conozco es la que nos dejó Jerónimo Münzer sobre los esclavos canarios, a la sazón muy numerosos en la capital del reino:

> Vi en una casa hombres, mujeres y niños que estaban en venta. Eran de Tenerife, isla de Canarias, en el mar Atlántico, que, habiéndose rebelado contra el rey de España, fue, al fin. reducida a la obediencia. Véndense en ella las personas, y en la citada casa hallábase a la sazón un mercader valenciano que había sacado 87 en un barco; se le murieron 14 en la travesía y puso a la venta los demás. Son muy morenos, pero no negros, semejantes a los bárbaros; las mujeres, bien proporcionadas, de miembros fuertes y largos, y todos ellos bestiales en sus costumbres, porque hasta ahora han vivido sin ley y sumidos en la idolatría. (Münzer, 339-340)

7. Conclusiones

Animadversión y miedo son las características que predominan en la comunidad cristiana en su mirada hacia las minorías en el reino de Valencia, fruto del sistema religioso dominante y de las coyunturas política y económica de cada momento. En el caso del mudéjar su bajo perfil socioeconómico y su necesidad laboral hicieron que la coexistencia fuera fluida y sin tensiones en la vida cotidiana. Con la conversión forzosa el temor al mudéjar fue sustituido por el temor al morisco, consecuencia en buena medida de la amenaza otomana en el Mediterráneo y la resistencia morisca a la evangelización y a abandonar sus formas de vida, que eran sus señas de identidad. La expulsión de 1609 fue la plasmación del camino hacia la integración y la intolerancia.

En cuanto a los judíos, el sentimiento antijudío fue el que mismo estuvo vigente en la Cristiandad en los siglos medievales, generador de toda clase de prejuicios y de los más variados estereotipos negativos sobre el judío, plasmados, por ejemplo, en el arte a través de unos códigos visuales y conservados durante siglos. La expulsión de 1492 terminó con una coexistencia de siglos, igual que el establecimiento de la Inquisición de los Reyes Católicos desbarató el colectivo converso, del que no se han conservado imágenes en el reino de Valencia, en tanto que los esclavos formaron un colectivo muy numeroso en la Valencia bajomedieval, a los que siempre se tuvo en baja estima, salvo como mano de obra laboral.

Obras citadas

AA.VV. *La vida judía en Sefarad*. Madrid, 1991.

AA.VV. *De l'esclavitud a la llibertad. Esclaus i lliberts a l'Edat Mitjana*. Barcelona: CSIC & Institució Milà i Fontanals, 2000.

Alcoy, Rosa. "Canvis i oscil·lacions en la imatge pictòrica dels jueus a la Catalunya del segle XIV." En *Actes del Ier Col·loqui d'història dels jueus*. Lleida: Institut d'Estudis Ilerdencs 1991. 371-392.

Aldana, Salvador. *Los judíos de Valencia: un mundo desvanecido*. Valencia: Carena. 2007.

Alejos, Asunción. "Crónica pictórica de la expulsión de los moriscos valencianos". *Cimal* 161 (1982): 50-52.

Aznar Cardona, Pedro. *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de la excelencia cristiana de nuestro Rey don Felipe III el Católico*. Huesca: Pedro Cabarte, 1612.

Baneres, Patricia. "Prosopografía de los conversos valencianos en el tránsito de los siglos XV-XVI. La problemática de las fuentes inquisitoriales." En José María Cruselles Gómez coord. *En el primer siglo de la Inquisición Española*. Valencia: Universitat de València, 2013. 73-294.

Bango Torviso, Isidro. "La imagen personal." *Memoria de Sefarad*. En Isidro Bango Torviso dir. Madrid: Asociación Cultural Española, 2003. 105-110.

Barceló Torres, Mª del Carmen. *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*. València: Universitat de València: Facultat de Filologia i Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1984.

Barrio Barrio, Juan Antonio. "Los judeoconversos hispanos y su problemática inserción en la sociedad cristiana peninsular." En María Filomena Lopes de Barros & José Hinojosa Montalvo eds. *Minorías étnico-religiosas na Peninsula Ibérica*. Lisboa: Ediçoes Colibrí, 2008. 239-258.

Belenguer Cebrià, Ernest. *València en la crisi del segle XV*. Barcelona: Edicions 62, 1976. 65-104.

—. *Fernando el Católico y la ciudad de Valencia, Valencia*. Valencia: Universitat de València, 2012.

Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2001.

-—. "Islam oculto, evangelización y represión inquisitorial." En Norberto Piqueras coord. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de València, 2009. 111- 132.

Benito Goerlich, Daniel. "El arte mudéjar valenciano." En Norberto Piqueras coord. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat, 2009. 301-323.

Benito Ruano, Eloy. *De la alteridad en la Historia*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1988.

Bernabé Pons, Luis. "Una crónica de la expulsión de los moriscos valencianos. Los cuadros de la Fundación Bancaja." *Sharq al-Andalus* 14-15 (1997-1998): 535-538.

Bernis, Carmen, Carmen. "Modas moriscas en la sociedad cristiana española en el siglo XV y principios del XVI." *Boletín de la Real Academia de la Historia* CXLIV (1959): 199-228.

Bleda, Jaime. *Corónica de los moros de España.* Valencia, 1618. [Edición facsímil de la Universidad de Valencia, 2001]. Estudio introductorio de Bernat Vincent y Rafael Benítez Sánchez-Blanco.

Blumenkranz, Bernhard. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*. París & La Haya: Peeters 1960: 59-60 y 285-287.
—. *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1966.
Bordes García, A, J. "Los primeros edictos de gracia de la Inquisición valenciana (1482-1489)." En José María Cruselles Gómez coord. *En el primer siglo de la Inquisición Española*. Valencia: Universitat de València, 2013. 125-144.
Bramón, Dolors. *Contra moros i jueus*. Valencia: Tres i Cuatre, 1982.
Bunes Ibarra, Miguel Ángel. *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*. Madrid: Cátedra, 1983.
—. *La imagen de los musulmanes* 1/ *del Norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII: Los caracteres de una hostilidad*. Madrid: CSIC, 1989.
—. "Los otomanos y los moriscos en el universo mental de la España de la Edad Moderna.". En Michele Bernardini, Clara Borrelli, Anna Cerbo & Encarnación Sánchez eds. *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI. Europe and Islam between 14th and 16tli centuries.* Napoli: Instituto Universitario Orientale, 2002. 685-708.
—. La visión de los musulmanes en el Siglo de Oro: las bases de una hostilidad". *Torre de los Lujanes* 47 2002.
Cantera Montenegro, E. *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid: UNED, 1998.
—. "La imagen del judío en la España medieval." *Espacio, Tiempo y forma*. *Historia Medieval* 11 (1998a): 11-38.
Castillo Sáinz, J. "De solidaritats jueves a les confraries de conversos: entre la fossilització i la integració d'una minoría religiosa." *Revista d'Història Medieval* 4 (1993): 183-205.
Ciscar Pallarés, Eugenio. "La vida cotidiana entre cristianos viejos y moriscos en Valencia". En Ernest Belenguer coord. *Felipe 1 y el Mediterráneo. Los grupos sociales*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999.
—. "La vida material de los moriscos en el Reino de Valencia. Notas y reflexiones sobre el estado de la cuestión." *Estudis* 35 (2009): 37-84.
—. "La crisis de una sociedad postmedieval." En Norberto Piqueras coord. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609).* Valencia: Universitat de València, 2009. 383-392.
Compañ, José Luis. "Familias judías-familias conversas. Aproximación a los neófitos valencianos del siglo XIV." *Espacio, tiempo y forma: Historia Medieval* 6 (1993): 409-424.
Cortés, Josepa. "El papel y la encuadernación mudéjar: dos aportaciones de la civilización árabe." En Norberto Piqueras coord. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de València, 2009. 285-300.
Cortés, Vicenta. *La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos*. Valencia: Exmo Ayuntamiento de Valencia,1964.
Cruselles Gómez, Enrique. *Los mercaderes de Valencia en la Baja Edad Media, (1380-1450)*. Lleida: Editorial Milenio, 2001.
Cruselles Gómez, José María. coord. *En el primer siglo de la Inquisición Española*. Valencia: Universitat de València, 2013.
Díez, José Luis et al. coords. *El Siglo XIX en el Prado.* Madrid: Museo Nacional del Prado, 2007. 272-275.
Díez Jorge, María Elena. *El arte mudéjar: expresión estética de una convivencia*. Granada: Universidad de Granada & Instituto de Estudios Turolenses, 2001.

Eiximenis, Francesc. *Regiment de la cosa pública*. Barcelona: Barcino, 1927.
Español Beltrán, Francesca. "Ecos del sentimiento antimusulmán en el *Spill* de Jaume Roig." *Sharq al-Andalus* 10-11 (1993-94): 325-345.
Ferrer i Mallol, María Teresa. "La redempció de captius a la Corona catalano-aragonesa (segle XIV)." *Anuario de Estudios Medievales* 15 (1985): 237-297.
—. *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació.* Barcelona: Institució Milà i Fontanals, 1987.
—. *Les aljames sarraïnes de la Governació d' Oriola en el segle XIV*. Barcelona: Institució Milà i Fontanals, 1988.
—. *Organització i defensa d'un territori fronterer. La Governació d'Oriola en el segle XIV*. Barcelona: Institució Milà i Fontanals, 1990.
Franco Llopis, Borja. "Algunas reflexiones sobre la alteridad religiosa en el arte moderno de la Corona de Aragón a través del retablo turolense de san Jorge, de Jerónimo Martínez, y del valenciano de san Vicente Ferrer, de Miguel del Prado." *Sharq Al-Andalus* 21 (2014-2016): 21-52.
García-Arenal, Mercedes. "Los moros en las Cantigas de Alfonso X El Sabio." *Al-Qantara* 6 (1985).
García Cárcel, Ricardo. *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530*. Barcelona: Península, 1976.
—. "La comunidad de los judeo-conversos en la época de Santángel." *Lluís de Santàngel i el seu temps*. Valencia: Exmo. Ayuntamiento de Valencia, 1992. 421-430.
—. "La psicosis del turco en los españoles del Siglo de Oro." En Felipe Pedraza & Rafael González eds. *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro*. Almagro: Universidad de Castilla-La Mancha, 1994.
García Marsilla, Juan Vicente. *Vivir a crédito en la Valencia medieval. De los orígenes del sistema censal al endeudamiento del municipio*. Valencia: Universitat de València, 2002.
—. "Diferencia e integración. Las formas de vida cotidiana entre los mudéjares y moriscos valencianos." En Norberto Piqueras coord. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de Valencia, 2009: 341-362.
García Martínez, A. C. "El acoso a las comunidades judías en los milagros bajomedievales. El caso de San Vicente Ferrer." En *La península ibérica en la era de los descubrimientos, 1391-1492. Actas III jornadas hispano-portuguesas de historia medieval*. Sevilla, 1997 I: 301-320.
García Oliver, Ferran. "Observant families." *Revista d'Història Medieval* 4 (1993): 207-228.
Garín Llombart, Felipe & Gavara Prior, Joan. "Imagen y memoria de Jaime I". En Felipe Garín y Joan Gavara eds. *Jaime I, memoria y mito histórico*. Valencia: Generalitat Valenciana, 2008: 13-27.
Haliczar, Stepehn. *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*. Valencia: Generalitat Valenciana 1993.
Heers, Jacques. *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*. Valencia: Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1989.
Hinojosa Montalvo, José Ramón, "Tácticas de apresamiento de cautivos y su distribución en el mercado valenciano." *Qüestions valencianes* I (1979): 5-44.
—."Solidaridad judía ante la expulsión: contratos de embarque (Valencia, 1492)." *Saitabi* XXXIII (1983): 105-124.
—. "El préstamo judío en la ciudad de Valencia en la segunda mitad del siglo XIV." *Sefarad* XLV (1985): 315-339.

—. "La esclavitud en Alicante a fines de la Edad Media." En VVAA. *Les societés urbaines dans la France Méridionale et la Peninsule Iberique*. París: CNRS, 1991. 373-392.
—. *The Jews of the Kingdom of Valencia. 1391-1492.From the persecution to expulsion*. Jerusalem: Hispania Judaica, 1993.
—. "La fi del judaisme hispànic: l'expulsió de 1492." *Recerques* 27 (1993): 73-90.
—. "Conversos y judaizantes en Valencia a fines de la Edad Media." *Anales Valentinos* XXII 44 (1996): 251-274.
—. "Los conversos de judío valencianos en el siglo XV: entre el desarraigo y la asimilación." En VVAA. *Congreso Internacional: la Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos, 1391-1492*. *Actas de la III jornadas hispano-portuguesas de historia medieval*. Sevilla: Junta de Andalucía. 1997. Vol. 1 69-98.
—. "El reino de Valencia, frontera marítima entre Aragón y Granada (siglos XIII-XV)." En *Actas del Congreso "la frontera: sujeto histórico (s. XIII-XVI)"*. Almería: Diputación de Almería, 1997. 409-434.
—. *Los judíos en tierras valencianas*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1999.
—. *La judería de Xàtiva en la Edad Media*. Xàtiva: Ajuntament, 1999.
—. "Iglesia, Antijudaísmo e Inquisición." *Diálogos de Teología. II. Condenados a la alegría*. Valencia: Fundación Mainel, 2000. 35-53.
—. "De la esclavitud a la libertad en el reino de Valencia durante los siglos medievales." *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'Edat* Mitjana. Barcelona, CSIC, 2000a. 431-470.
—. "La frontera meridional del reino de Valencia. Sus hombres y sus instituciones." En VVAA. *Actas del Congreso: III Estudios de frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la frontera*. Jaén: Diputación Provincial de Jaen 2000b. 375-402.
—. "Iglesia frente a mezquita y sinagoga. 1238-1609." En VVAA. *La luz de las imágenes, I. La Iglesia valentina en su historia*. Valencia: Generalitat Valenciana, 1999. 165-196.
—."Las actividades mercantiles de los judíos saguntinos. De Valencia a Granada y Berbería." *ARSE* 35 (2001): 101-132.
—. "¡Háganse cristianos o mueran! Corren malos tiempos para moros y judíos!" En VVAA. *Monografías Universitarias. El siglo XIV: El Alba de una Nueva Era*. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII, 2001. 21-71.
—. *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*. Teruel: Instituto de Estudios Mudéjares, 2002.
—. "Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares." En José Ignacio de la Iglesia Duarte coord. *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2004. 335-392.
—. *En el nombre de Yaveh. La judería de Valencia en la Edad Media.* Valencia: Ajuntament, 2007.
—. "Lluís de Santàngel. Un converso valenciano en la corte de los Reyes Católicos." En Rica Amran coord. *Entre la Péninsule Ibérique et l'Amérique. Cinq-centième anniversaire de la mort de Christophe Colomb.* Paris: Indigo Editions-Université Jules Verne, 2007. 113-134.
—. "Musulmanes en los reinos cristianos: una desconfianza permanente". En José Ignacio de la Iglesia Duarte coord. *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana.* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2008. 299-354.
—. "La hora de la muerte entre los conversos valencianos." *Cuadernos de Historia de España* LXXXIII (2009a): 81-105.

—. “El crédito judío en la Valencia medieval.” En Flocel Sabaté & Claude Denjean eds. *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: polémica, conversión, dinero y convivencia*. Lérida: Editorial Milenio, 2009b. 205-264.
—. “San Vicente y las minorías religiosas.” En VVAA. *Alfons el Magnànim. De València a Nàpols*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2009c. 223-246.
—. *Judíos y juderías en el reino de Valencia*. Valencia: Consell Valencià de Cultura, 2011.
—. “Conversos valencianos y cultura material.” *Cuadernos de Historia de España*, LXXXV-LXXXVI (2012): 365-386.
—. “Indumentaria y signos de identidad entre los judíos valencianos”. *Hispania Judaica* 9 (2013): 69-96.
—. “Conversos, Inquisición y cultura en el Reino de Valencia.” En Michéle Guillemont Ruth Fine & Juan Diego Vila, eds. *Lo converso: orden imaginario y realidad en la cultura española (siglos XIV-XVII).* Madrid: Editorial Iberoamericana & Frankfurt am Main: Vervuert, 2013a. 55-91.
—. “Sederos conversos en la Valencia bajomedieval.” *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval* 18 (2012-2015): 187-224.
—. *Una ciutat gran i populosa. Toponimia y urbanismo en la Valencia medieval*. Valencia: Ajuntament de València & Regidoria de Cultura, 2014.
—. “Los Muncada, conversos valencianos.” *EHumanista/Conversos 6* (2018): 363-403.
Klein, P. K. "Moros y judíos en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio: imágenes de conflictos distintos." En Manuel Valdés Fernández coord. *El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media.* Valladolid: Patrimonio Histórico de Castilla y León, 2007. 241-364
Kogman-Appel. Katrin. *Illuminated Haggadot from Medieval Spain: Biblical Imagery and the Passover Holiday*. University Park, Pa: Pensylvania State University Press, 2006.
Lomas Cortés, Manuel. “La expulsión.” *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609).* Valencia: Universitat de València, 2009. 149-172.
Martí, Javier. “La belleza y la técnica. La cerámica”. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de Valencia, 2009. 267-284.
Mateo Gómez, Isabel. “La visión crítica de los judíos en algunas representaciones del arte español de fines del siglo XV.” En Elena Romero Castelló coord. Ju*daísmo hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC, 2002. Vol. 2 699-714.
Metzger, Th y M. *La vie juive au Moyen Âge illustré par les manuscrits hébraïques enluminés du XIIIe au XVI siècle*. Fribourg: Office du Livre, 1982. 113-116.
Molina Figueras, J. “Las imágenes del judío en la España medieval.” *Memoria de Sefarad*. Madrid, 2003. 373-379.
Monsalvo Antón, José María. *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 1985.
Münzer, Jerónimo. “Relación del viaje.” En José García Mercadal. *Viajes de extranjeros por España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1952.
Narbona Vizcaíno, Rafael. “Los conversos de judío. Algunas reflexiones sobre una bibliografía de historia urbana medieval.” En Flocel Sabaté & Claude Denjean eds. *Crétiens et juifs au Moyen Âge. Sources pour la recherche d’une relation permanente*. Lleida: Milenio, 2006. 201-240.

—. “Los conversos de Valencia (1391-1482).” En Flocel Sabaté & Claude Denjean eds. *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: Polémica, conversión, dinero y convivencia*. Lleida: Editorial Milenio, 2009. 101-146.

—. “La incorporación de los conversos a la gestión hacendística de la ciudad de Valencia (1391-1427).” En José María Cruselles Gómez coord. *En el primer siglo de la Inquisición Española.* Valencia: Universitat de València, 2013. 17-42.

Navarro, Germán. *El despegue de la industria sedera en la Valencia del siglo XV*. Valencia: Consell Valencià de Cultura, 1992.

Nogales Rincón, David. “A la usanza morisca: el modelo cultural islámico y su recepción en la corte real de Castilla.” *Ars Longa* 27 (2018): 45-63.

Pardo Molero, Juan Francisco. “De mudéjares a moriscos. La conversión forzada.” En Norberto Piqueras coord. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de València, 2009. 87-110.

Pérez-Soba, José María. "San Jorge contra el Islam." *Islam y Cristianismo* 413 (2006).

Piles Ros, Lepoldo. "Las clases sociales en Valencia. La esclavitud a fines de la Edad Media." *Anales del Centro de Cultura Valenciana* XXIV (1963): 1-24.

Redondo, Guillermo. *El Señor San Jorge. Patrón de Aragón.* Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1999.

Riera i Sans, Jaume. “Judíos y conversos en los reinos de la Corona de Aragón durante el siglo XV.” En VVAA. *La expulsión de los judíos de España*. *II Curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha.* Toledo: Asociación de Amigos del Museo Sefardí, 1993. 71-90.

Roca Traver, Francisco. *El Justicia de Valencia*, *(1238-1321)*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia 1970.

Rodríguez Barral, Paulino. *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*. Bellaterra: Universitat Autónoma de Barcelona *Memoria Artium* 8 (2008).

Roig, Jaume. *Espill*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1981.

Rubiera Mata, María Jesús. “El enemigo en el espejo: percepción mutua de musulmanes y cristianos.” En Jose Ignacio de la Iglesia Duarte coord. *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2008. 355-369.

Rubio Vela, Agustín. *Epistolari de la València medieval (II)*. Valencia-Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1998. 279-280.

Sabbatini, I. "Io ci vidi molti saracini. La rappresentazione del mondo musulmano del Vicino Oriente nell'odeporica di pellegrinaggio tardo medioevale." *Giornale di storia* 4 (2010): 1-18.

Serra Desfilis, A. “La aportación de las órdenes religiosas.” En VVAA. *La luz de las imágenes*, Valencia: Generalitat Valenciana, 1999.

Simó Santonja, Vicente Luis. *Luis Vives y su tiempo urbano*, Valencia: Ajuntament, 1993.

Tavares, María José. "A construçao de un estereótipo: o Judeu no Mediterrâneo Ocidental e o seu reflexo na Arte (séculos XII a XVI)". En María Filomena Lopes de Barros & José Hinojosa Montalvo eds. *Minorías étnico-religiosas na Peninsula Ibérica*. Lisboa: Ediçoes Colibrí, 2008. 17-78.

Tormo, J. "Siete grandes lienzos de la expulsión de los moriscos de Valencia." *Valencia* 505 (1977): 8-9.

Torró, Josep. “Formas de poblamiento y urbanismo. Cómo se organizaron los lugares de habitación de los musulmanes del reino de Valencia (siglos XIII-XVI)”. En Norberto Piqueras coord. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de Valencia, 2009. 201-218.

Villalmanzo, Jesús. "La colección pictórica de la expulsión de los moriscos." En VVAA. *La Expulsión de los Moriscos,* Valencia: Bancaja, 1997. 34-105.

Nombrando a la minoría: onomástica y población judía en el reino de Castilla (siglo XV)

Ricardo Muñoz Solla
(Universidad de Salamanca - IEMYRHD)[1]

1. Fiscalidad y población judía

Una de las fuentes documentales en las que se hace más notoria la consideración de las comunidades judías como minoría socieconómica es la documentación fiscal. Gracias a ella, se puede conocer con bastante exactitud el número y extensión de las aljamas y juderías distribuidas a lo largo de los reinos hispánicos, su capacidad de tributación y niveles de renta así como otros rasgos singulares de los judíos que contribuían, como su significación demográfica, sus redes familiares y denominaciones antroponímicas. En este artículo se propone una aproximación al estudio de la onomástica hispanohebrea a través de la edición de dos padrones en los que se incluyen nombres de judíos procedentes de Urueña (Valladolid) y Medina de Pomar (Burgos). Se pretende con ello aportar nuevas fuentes de análisis no solo en lo que se refiere a los sistemas de tributación medievales aplicados a esta minoría, sino también, y sobre todo, en el estudio de los nombres hispanohebreos, analizando algunas de sus características y procedimientos de designación más sobresalientes.

Como es bien sabido, desde el punto de vista fiscal las comunidades judías tuvieron una carga económica muy gravosa. Como cualquier miembro de la estructura social de la época tuvieron que afrontar el pago de muchos de los impuestos de la población pechera de Castilla, tanto de carácter real (moneda forera, pedidos y monedas, contribución ordinaria de la Hermandad), como municipal y eclesiástico; impuestos directos y extraordinarios que, en su conjunto, respondían a las necesidades recaudatorias de las instituciones correspondientes (Ladero Quesada 1973, 219). Pero, además, la población judía estuvo sujeta a ciertos tributos especiales que definieron desde el punto fiscal sus peculiaridades como minoría religiosa diferenciada. Nos referimos, en concreto, a los tributos de la *cabeza de pecho*, el *servicio y medio servicio* y el *servicio de los castellanos de oro*, este último destinado a financiar la Guerra de Granada. En todos ellos, se fijaba una cantidad global que no variaba y que debía pagarse cada año por todas las aljamas y juderías castellanas siguiendo, por lo general, el sistema de repartimiento.

La obligación de la población judía de contribuir al pago de estos tributos favoreció, al igual que para el resto de la población, la aparición de un tipo documental muy concreto, como el padrón fiscal. Evidentemente, no existió un modelo único, puesto que cada padrón se elaboraba por una determinada necesidad pero, en último término, puede afirmarse que en este tipo de documentación se trataba de elaborar con exactitud un listado de contribuyentes y de las cantidades asignadas que había que pagar. El padrón más habitual, en este sentido, es el llamado padrón de tributación o de repartimiento con el cual se ejercía la práctica recaudatoria. En aquellos casos en los que la tributación del impuesto se gravaba sobre el conjunto de la comunidad judía, bien fuera considerada aljama, judería o tributase conjuntamente con otros núcleos, los padrones se convierten en una herramienta imprescindible para el conocimiento de la distribución geográfica de la población judía. Y, por esta razón, siguen siendo una fuente fundamental para conocer dónde hubo población judía en un determinado lugar, la importancia relativa de cada comunidad en términos económicos, y, por extensión, también familiares y sociales.

[1] Este artículo se ha realizado en el ámbito del proyecto de investigación financiado por el *International Institute for Jewish Genealogy and Paul Jacobi Center* (National Library of Israel, The Hebrew University of Jerusalem).

Aunque todavía falta por elaborar una relación completa y mucho más sistematizada de los padrones conservados, tanto el Padrón de Huete de 1290 (Carrete Parrondo 1976, 121-140), los repartimientos de Rabí Jacó Aben Nuñes de 1474 (Cantera Burgos – Carrete Parrondo 1971, 213-247) como las sucesivas ediciones publicadas de los repartimientos de servicio y medio servicio de los castellanos de oro de la segunda mitad del siglo XV (Suárez Fernández 1964, 65-72; Ladero Quesada 1971; Viñuales Ferreiro 2002, 185-206) constituyen una importantísima contribución al estudio demográfico y geográfico de las comunidades judías castellanas.

Pero el modelo de padrón fiscal que nos interesa en esta ocasión es otro: aquel en el que se refleja el nombre de los contribuyentes judíos. Este tipo de padrón es menos frecuente, al menos en Castilla, pero es de excepcional importancia para el estudio antroponímico y los niveles de renta, puesto que en él se reflejan detalladamente los usos onomásticos de la población judía junto con las cantidades con las que debía contribuir. Hace algunos años, llamábamos la atención sobre la necesidad de diferenciar aquellos padrones en los que la presencia de población judía era *exclusiva*, es decir, en los que solo se registraban a vecinos judíos –padrones de judíos– , de aquellos en los que la población judía estaba *integrada* apareciendo así junto con el resto de la población pechera de una determinada localidad –padrones con judíos– (Muñoz Solla 2013, 104). De ambos tipos de padrón, en realidad, se han conservado muy pocas evidencias, pero, tal vez, el más conocido, por ser exclusivamente de población judía, sea el de Talavera de la Reina (Carrete Parrondo 1980). Los padrones con población judía integrada son más difíciles de localizar que los anteriores y, dada la aridez de este tipo de documentación, han pasado más desapercibidos, puesto que en la mayoría de las ocasiones los nombres de la población judía se encuentran insertados entre listados de nombres cristianos. Sin embargo, hay que reseñar que no todos los padrones conservados con anterioridad a 1492 tienen necesariamente referencias a vecinos judíos. Y de ahí la gran dificultad que se ha tenido a la hora de localizar los padrones que se editan. Ello depende de la naturaleza del propio padrón y del objeto con el que se elaboraron por lo que no siempre debía incluirse a la comunidad judía del lugar.

2. Onomástica judía en Urueña (Valladolid)

Un padrón fiscal de especial singularidad es el relativo a la villa vallisoletana de Urueña, conocida en la actualidad como la "Villa del Libro". Aunque en los repartimientos de servicio y medio servicio conservados se alude a la contribución de judíos en este lugar[2], apenas se tenían noticias sobre su comunidad judía. Las primeras referencias sobre esta pequeña comunidad datan del año 1469, con la alusión al judío *Salamón Bueno*, vecino de Urueña, apellido que también se atestigua, como veremos, en el padrón que se edita. En 1485 contaba con dieciocho judíos casados (Mier Leal 2013, 90-92).

Este padrón fue presentado como prueba documental en el pleito de hidalguía de Francisco de la Sierra iniciado en 1550 ante la Real Chancillería de Valladolid[3]. Se trata de una copia posterior de un original concejil en relación al repartimiento del antiguo impuesto foral de la *martiniega* para el año de 1464. No constituye un padrón completo de toda la población de la villa, ya que en el testimonio notarial que lo acompaña se expresa que no se extrajeron todos los vecinos del padrón original. Es un típico modelo

[2] En 1474 su aljama pechaba junto con los judíos de Palenzuelo de Vedija, Valdenegro y San Cebrián, todos ellos pertenecientes al obispado de Palencia (Cantera Burgos – Carrete Parrondo 1971: 225), contribución que se prolongó hasta 1491 (Viñuales Ferreiro 2002, 193).

[3] Archivo de la Real Chancillería de Valladolid [= ARChV], Hijosdalgo, 402/24.

de padrón con judíos *integrados*, es decir, de repartimiento conjunto con la población cristiana en el que se contabiliza un total de sesenta y tres vecinos pecheros, entre cristianos y judíos. El número de individuos judíos citados en él asciende a veintiuno. En este repartimiento el monto resultante de la comunidad judía de Urueña ascendió a mil doscientos cincuenta y tres maravedíes. Es muy significativo que, junto a los individuos judíos citados, también aparezca pechando la *sinoga* como institución comunal. A continuación se transcribe el padrón que incluye de forma esporádica los siguientes nombres y apellidos de judíos:

Padrón sacado del arca del conçejo de la villa de Vrueña por carta e provisión reales de escriuano en el pleyto quel fiscal de sus magestades trata con Francisco de Herrera e su hermano sobre la hidalguía que pretenden.

[fol. 6 r] *Este es el libro de la suma de la cabeça de la villa de Vrueña por donde se an de contar la martiniega de mill e quatroçientos e sesenta e quatro años. Los pecheros e pecheros* [sic] *son los siguientes:`*

[1]	Pero Bochán			XXX	VII
[2]	**Yuçé Bueno**			L	
[fol. 6 v]					
[3]	Diego Labrador				V
[4]	Gonçalo Abril			L	VI
[5]	Miguel Salosorro			XXX	IIII
[6]	Pedro Rodríguez Revilla		C	XX	V
[7]	**la sinoga**			XX	III
[8]	Garçia Rodrigo Peçosorios		C	X	V
[9]	Juan Loçeno			X	VII
[10]	Elvira Garçía			XC	II
[11]	Fijos de Alonso Alberto			X	
[12]	Fernán López el Prieto			LX	II
[13]	Juan Belasco		CC	X	I
[14]	Antón Garçía, clérigo		C	XXX	V
[15]	Bartolomé				VII
[16]	Los vienes de Álvaro Pérez	[en blanco]			
[17]	Garçía, yerno de Juan de Palençia			XXX	V
[18]	Juan Alonso Bueno		C	L	V
[19]	Fernán Rodríguez Quadrado			LXX	
[20]	Pedro de Salas			XX	VI
[21]	**Yudá Bueno**			XX	VI
[22]	**Simuel Rubio**			XX	VIII
[23]	**Jacó Pichó**			XX	VII
[24]	**Doña Ester**				VIII
[25]	Fernán Gonçález, clérigo		C	LXXX	VIII
[26]	**La mujer de Gabay**			LXXX	VIII
[27]	**Yuçé, fijo de Xacó Bueno**			XXX	VI
[28]	**Salamón de la Puerta**		C		
[29]	Rodrigo Rodrigues, maestro		CC		
[30]	**Doña Bienbenida**			XXIX	
[31]	**Jacó Monte Chux**			XL	III
[32]	**Abraan Bueno**			L	VII
[33]	**Rabí Symuel**			X	III

[fol. 7 r]

[34]	**Mosé Monte Chuz**	C	X	IX	
[35]	**Mosé Montelux, su primo**	C		VIIII	mº
[36]	**Jacó de Orobuena**		LXXX	II	mº
[37]	**Mosé Pichó**		LXXX	II	mº
[38]	**Mosé de Villalobos**		XXX		
[39]	Diego Masón, arçipestre		XX	V	
[40]	Juan de la Sierra		LXX	VII	
[41]	Diego Gonçález de Llanos		XXX		
[42]	**Yudá Pichó**		XL		mº
[43]	Herederos de Pero Rodrígues	CC	XL	VIII	
[44]	Diego Masón, clérigo	C	XX	VII	mº
[45]	**Mosé Poteçin**		XC	V	
[46]	**Lesar Abreras**			XII	
[47]	**Abraham Gabay**		XXX	VI	
[48]	Juan Nieto		LXX		mº
[49]	Fernando de Tiedra		LX		mº
[50]	Bernaldo Rodrigues		LXXX	V	mº
[51]	Fijos de Alonso Ferrandes de V¿avallis?		XC	IIII	mº
[52]	Juan Maço		XX	IIII	
[53]	Pedro Fernández Roldán	CC	LXXX	VIII	
[54]	Juan Rodriguez Ángel	CC		III	
[55]	Francisco Ximeno		XX		mº
[56]	Fernán Sánchez		X	VII	
[57]	Teresa Díez		XC	VII	
[58]	Fernando Herrero		XXX		mº
[59]	Fernando Ortega		XXX	VIII	mº
[60]	Juan de Hortega		L	III	
[61]	Pedro Barbero			V	mº
[62]	Catalina Sánchez			VI	
[63]	Álvaro Pérez	C	XX	V	

[fol. 7 v] *Del qual dicho padrón que ansý fue hallado en el arca del conçejo de la dicha villa de Hurueña yo, el dicho Pedro Ybañes, saqué solas dos fojas dél que fue la cabeça hasta la foja donde está escripto e asentado vn nombre que dize Juan de la Sierra, con otros pocos nombres de personas que estavan escritos en la misma hoja hasta acabar la dicha foja e no saqué más escritura del dicho padrón por no hazer al caso a este pleyto, el qual fue sacado en la noble villa de Valladolid a veynte e seys dias del mes de henero de mill e quinientos e çinquenta e quatro años, el qual ba çierto e berdadero e corregido con el dicho oreginal* […].

Una de las particularidades que puede observarse en este padrón es la indiferenciación en el registro de la población cristiana y judía, cuyos nombres aparecen repartidos de forma aparentemente arbitraria, si bien se observa cierta agrupación de pecheros judíos, especialmente entre los ítems 21-38. Ello puede indicar, en primer lugar, que no había una segregación espacial en la trama urbana de Urueña que pudiera considerarse como un barrio o judería diferenciada del resto; es posible, en segundo lugar, que este padrón se haya elaborado siguiendo las distintas colaciones o parroquias de la villa entre las que la población judía pudiera estar distribuida, aunque lo más habitual en estos casos es que esta circunstancia se especificase en el padrón. En definitiva, no tenemos certeza del criterio seguido para su confección, cuyo contenido se ha conservado fragmentariamente.

Desde el punto de vista antroponímico, el carácter judío de los nombres propios, tanto masculinos como femeninos, que aparecen registrados en este padrón está determinado por su etimología bíblica: *Mosé* [34] [35] [37] [38], *Jacó* [23] [31] [36], [45], *Yuçé* [2] [27], *Yudá* [21] [42], *Simuel* [22] [33], *Abraham* [32] [47], *Salamón* [28], *Lesar* [46], *Ester* [24]. En ningún caso se especifica su origen étnico-religioso con las marcas

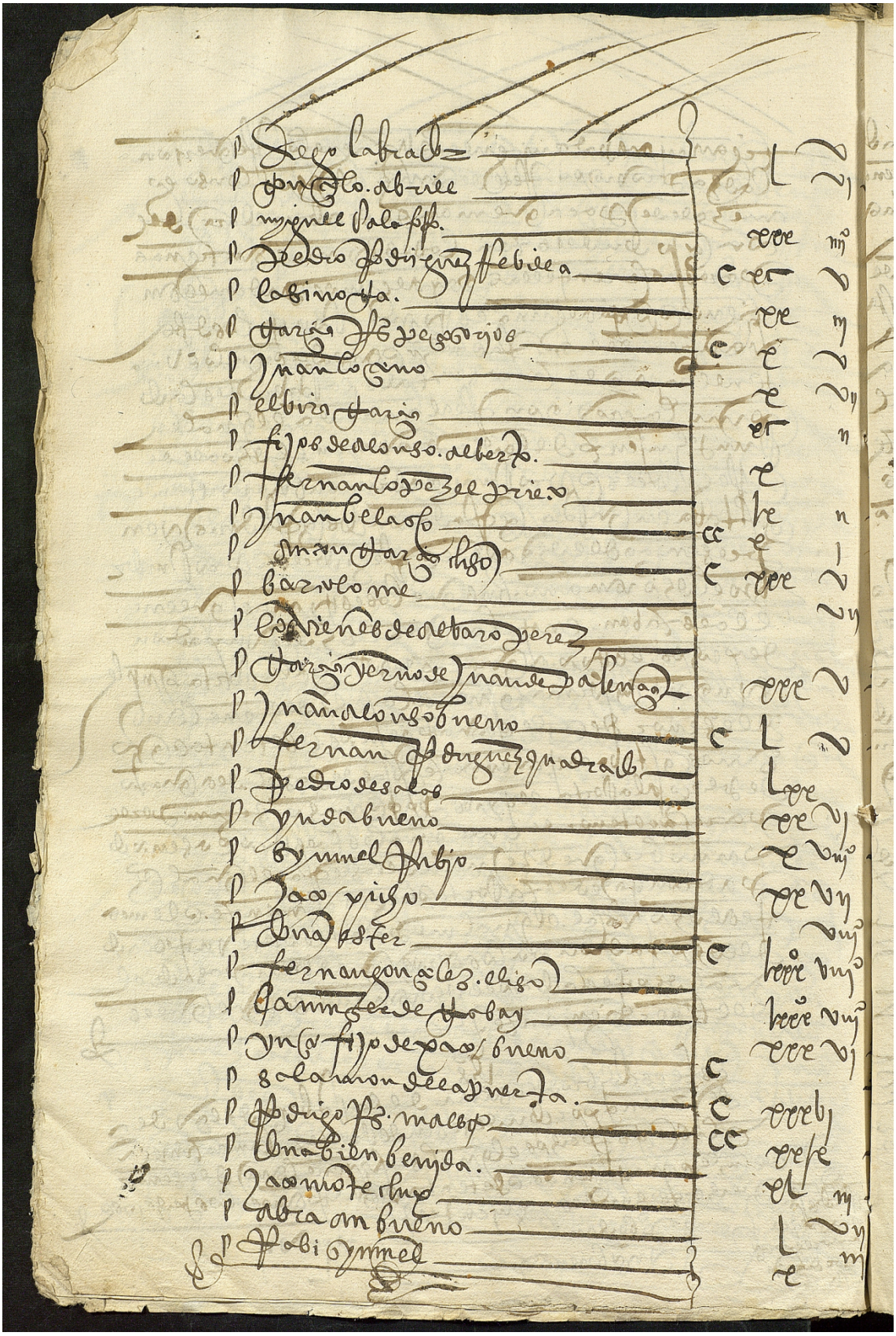
ebreo, *iudío,* un procedimiento que resulta mucho más habitual en aquellos casos en los que solo se consigna el nombre propio (latinizado o en forma romance) y que aparece habitualmente en documentación castellana de la plena Edad Media (Martín Martín 2019, 214-216).

En cuanto a los apellidos registrados, se observa una notable presencia de sobrenombres ya lexicalizados que funcionan como apellidos. Es el caso de la familia *Bueno*, representada por cuatro miembros: *Yuçé Bueno* [2], *Yudá Bueno* [21], *Yuçé, fijo de Xacó Bueno* [27] y *Abraan Bueno* [32]. Etimológicamente puede considerarse un correlato del original hebreo *Yom Tov* o *Toví*, atestiguado en su forma patronímica romance, *Abenbueno* (Laredo I, 399; Faiguenboim 211). Casos similares del uso de sobrenombres como apellidos son Rubio, *Simuel Rubio* [22] de origen latino (lat*. Russeus*, *Rubeus*), haciendo alusión a una particularidad física, y Pichó, *Jacó Pichó* [23], sobrenombre también documentado entre la población conversa[4]. Es singular la presencia del término hebreo *gabbay* (heb. גבאי), *Abraham Gabay* [47], forma arameizada ya atestiguada en la literatura talmúdica para referirse al recaudador de impuestos o tesorero de la comunidad[5]. Esta marca profesional es utilizada en este padrón como sobrenombre y su uso es relativamente frecuente a diferencia de otros cargos administrativos, que no suelen aparecer como formas antroponímicas de origen judío (Moreno Koch 2002: 136-137). Es usado, asimismo, con función referencial en el caso de *la mujer de Gabay* [26].

Aparecen también varios apellidos detoponímicos de uso compartido entre cristianos y judíos, tales como *de Villalobos* [38], *de la Puerta* [28] y *Monteluz* [31], [34], [35]. Dos casos de etimología más dudosa son los referidos a *Mosé Poteçín* [45] apellido que no hemos localizado en otros repertorios onomásticos, así como el de *Lesar Abreras* [46], con variantes atestiguadas como *Abreros*, que quizá pueda relacionarse con el apellido *Abreu*, haciendo referencia a su origen judío.

[4] Lat. *Pincione*. Las variantes *Pichón*, *Pinchó*, *Pinçón* pueden explicarse fonéticamente a partir de la evolución del grupo consonántico –NKY- al romance –NC- /ŝ/, "ç" y –NCH- /ĉ/, "ch". Recuérdese, por ejemplo, el tesorero de Enrique II de Castilla, Yosef Pichó, Sevilla, 1379 (García Casar 1999, 62).

[5] Además de su responsabilidad para administrar los registros financieros de la comunidad, incluidos aquellos procedentes de las actividades caritativas (heb. *gabbai ṣedaqah*), también estaba al cargo de facilitar el buen funcionamiento de los servicios religiosos en la sinagoga. En este sentido, puede considerarse sinónimo del heb*. šamaš*.



© ARChV, Hijosdalgo, 402/24, fol 6 v

3. Onomástica judía en Medina de Pomar (Burgos)

Mucho mejor conocida es la historia medieval de la judería de Medina de Pomar. Esta villa pertenece a la región burgalesa de las Merindades, entorno natural de transición hacia la Cordillera Cantábrica y cerca de los límites de las provincias de Cantabria, Vizcaya y Álava. La región constituyó en la Edad Media un núcleo económico de gran vitalidad en la que se localizaron comunidades judías de gran arraigo tales como Oña, Frías, Villadiego y Villarcayo. No es de extrañar que su valor estratégico como puerta hacia los puertos del Cantábrico y punto de paso hacia la meseta contribuyera a la proliferación de comunidades judías durante toda la Edad Media, atraidas por la prosperidad económica de la región.

La presencia de judíos en Medina de Pomar está atestiguada desde el s. XIII (Cadiñanos Bardeci 1985; 2011, 209-220). Aunque es posible pensar que ya desde los s. X-XI, y como consecuencia del proceso de repoblación, hubiera habitantes judíos, sin embargo, no se conserva ninguna evidencia documental. Incluso, en el fuero de repoblación llevado a cabo por Alfonso VIII, no se encuentra ninguna alusión a la comunidad judía. En suma, podemos afirmar que el elemento judaico en estos primeras épocas no fue decisivo a la hora de reflejarse en los usos onomásticos del momento. El componente poblacional del proceso de repoblación fue fundamentalmente mozárabe. Su importancia se manifiesta en el origen del topónimo, Medina de Pomar, de origen andalusí (*Medinat*), en combinación con un étimo latino (*Pomar*).

Solo a partir de los siglos XIV y XV comienzan a proliferar en la documentación nombres de judíos, debido al esplendor que por entonces alcanzó la aljama bajo la protección e impulso de la casa nobiliaria de los Velasco. La documentación administrativa del señorío así como la de carácter real muestra el protagonismo ejercido por Don Yuçá el Nasçí, recaudador de la casa de los Velasco en todas las Merindades y arrendador real, fallecido en 1418. No valoraremos en esta ocasión los usos antroponímicos de los nombres judíos contenidos en esta variada y dispersa documentación, en su mayor parte ya publicada (García Luján 1994; Pérez Bustamante 1987), pero prácticamente ausente de los repertorios y bases de datos de nombres de judíos medievales. No obstante, es interesante destacar la forma híbrida de *Yuçá el Nasçí* (Yehudá ha-Nasí), en la que observamos la conservación del artículo hebreo originario. Se trata de un procedimiento poco sistematizado en la designación de sobrenombres judíos que tiene paralelos con otras formas gentilicias medievales de origen semítico –en su mayoría de raigambre andalusí– como *el-Balencí*, *el-Bargeloní*, *Al-Mugribí*, *Arragel*, etc. frente a apellidos que conservan el artículo hebreo, como *Ha-Lorquí*, *Ha-Levi,* etc. Esta variación en la transmisión del artículo en la onomástica hispanohebrea requeriría un estudio comparativo algo más pormenorizado que no podemos realizar aquí (Garbell 1954; Corriente 1992; Viguera 2002); pero, al margen de estas consideraciones, la nómina de judíos de Medina de Pomar desde el s. XIII hasta finales del s. XV hasta ahora conocida alcanzaría, según nuestras estimaciones, un total aproximado de setenta y siete nombres propios.

El padrón que presentamos a continuación fue aportado como prueba documental en el pleito de hidalguía iniciado por Juan Salinas del Olmo, vecino de Medina de Pomar, durante los años de 1549 a 1552 y ofrece un interesante elenco de nombres de judíos pertenecientes a esta villa del último tercio del siglo XV[6]. El padrón, fechado en 1474, amplía notablemente el número de pobladores judíos conocidos, si bien algunos de ellos o algunos familiares ya estaban documentadas con anterioridad. Desde un punto de vista diplomático, no se puede considerar que sea estrictamente un padrón de pecheros

[6] ARChV, Hijosdalgo, 739/5

completo ni oficial, sino un borrador o minuta del mismo, en el que se registró precisamente a aquellos vecinos que estaban pendientes de aportar las cantidades asignadas para el pago de la moneda forera. Este impuesto se aplicaba a vecinos pecheros con un mínimo de patrimonio –ciento veinte maravedíes– y se cobraba en el primer y último año de cada periodo de siete años. La población judía siempre tuvo que afrontar este impuesto, a diferencia de nobles y eclesiásticos, que muy pronto quedaron exentos. Aunque carecemos de un contexto más preciso con el que esclarecer el sentido último de este padrón, el padrón de Medina de Pomar es de excepcional importancia al tratarse del único padrón original de su antigua jurisdicción del año 1477 que contiene población judía. En él se registra prácticamente el conjunto de la judería con un total de cincuenta y tres judíos. El padrón recoge en primer lugar los pagos de la judería (*fols*. 1r – 1v) y a continuación la de otros lugares de la vecindad (*fols*. 2 r – 11 v).

La sección de los judíos consta de dos encabezamientos. Por un lado, en las dos primeras hojas se incluye la lista de los vecinos *que han quedado por pagar las monedas*. Y, a continuación, se añade una información sobre los maravedíes que ya había recibido como cobro un recaudador judío llamado *Salamón Hamores*. Desde el punto de vista referencial, resulta significativo el hecho de que el conjunto de la comunidad judía aparece agrupada bajo el encabezamiento: *en la judería*, diferenciándose por completo del resto de lugares de la vecindad, obviamente, con población cristiana (así, La Riba, Recuerco, Santander, Villatomil, Çançosa, Salinas, Vetares, Çéspedes). Se trata un procedimiento habitual en este tipo de documentación que pone de manifiesto la segregación espacial y la concentración de población judía dentro de la trama urbana de Medina de Pomar. Curiosamente, la lista de contribuyentes (*pecheros*) judíos aparece al comienzo del padrón frente a otros padrones en los que también puede aparecer al final. Todo parece indicar que hasta en el procedimiento de confección de estos padrones, la población judía era tratada como un grupo aparte del resto de los vecinos, siguiendo un criterio espacial en el que la judería se consideraba como un barrio más.

La sección correspondiente a la judería de Medina de Pomar ocupa el primer folio (verso y vuelto) del padrón y en ella se recoge en un listado un total de cincuenta y tres nombres de judíos: treinta y tres hombres y veinte mujeres. Hay que destacar que este no es el número total de judíos citados en el padrón, puesto que en algunas de las entradas hay referencias a más de un judío. Teniendo en cuenta esto, el número asciende a sesenta y ocho nombres – cuarenta y ocho hombres y veinte mujeres–.

Nota sobre los pagos pendientes de la moneda (ca. 1477)

[*fol.* 1 r]
Los que paresçe que han quedado por pagar las monedas

En la judería

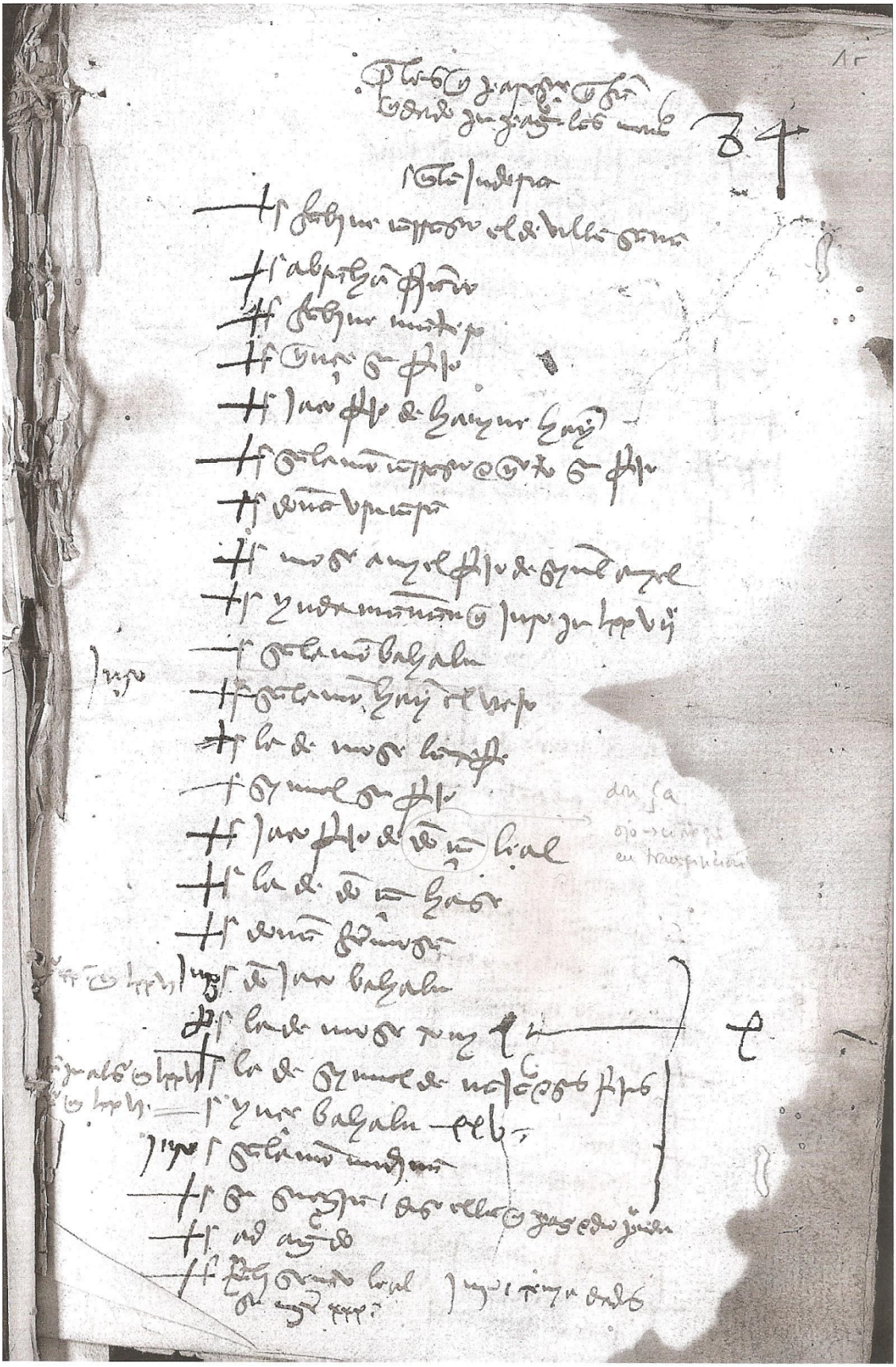
[1] Habino Carrasco, el de Villasana
[2] Abrahán, físico
[3] Habino, mantero
[4] Yuçé, su fijo
[5] Jacó, fijo de Hauino Haýn
[6] Salamón Carrasco e Yontó, su hijo
[7] Doña Vrucara
[8] Mosé Amiel fijo de Symuel Amiel
[9] Yudá Mañán, que juró por LXXVII
[10] Salamón Bahalú
[11] Salamón Haýn, el viejo [*Al margen:* juró]
[12] La de Mosé Latorre
[13] Symuel, su fijo

[14] Jacó, fijo de don Ça Leal
[15] La de don Ça Hase
[16] Doña Hermosa
[17] Don Jacó Bahalú [*Al margen:* juró. Pagó … en LXXVI]
[18] La de Mosé Touí [*Al margen:* X]
[19] La de Symuel de Naja[…] e sus fijos [*Al margen:* En LXXVI]
[20] Yuçé Bahalú [*Al margen:* Pagó en LXXVI. *Derecho:* XXV]
[21] Salamón Medina [*Al margen:* Juró]
[22] Su suegra. [Dixo ella que pagó e dio por moneda]
[23] Çad Agudo [24] Rabí Sentó Leal [*Al margen:* Juró tenía dados]
[25] Su muger XXX
[*fol.* 1 v]
[26] Doña, la de Rabí Ça Leal
[27] Jacó, fijo de don Mosé Leal [*Al margen:* Juró. Pagó en LXXVI]
[28] Doña Soloro
[29] El procurador
[30] Doña Sol Uellida
[31] Yuçé Amiel, fijo de Ysaque Amiel [*Al margen:* juró]
[32] Ospina [*Al margen:* juró]
[33] Haýn Sotyel [*Al margen:* juró]
[34] La de Don Abrahem Mañán
[35] Salamón Harditi
[36] Yudá Bahalú, que lo ygualó su muger
[37] La nieta de Don Salamón Leal en LXXVI
[38] Yuçé de Harajas, está por dº e pagó
[39] La de Yuçé de Harajas [*Al margen:* pagó la forera]
[40] La de Abrahem Amico [*Al margen:* pagó la forera]
[41] Mosé, su fijo, dº [*Al margen:* pagó en LXXVI]
[42] Yudá Sotiel
[43] La muger de Salamón de Frías e sus fijos
[44] Don Ça de Arroyuelo
[45] Sentó Mañán
[46] Don Ça Mañán
[47] La Gabaya
[48] Doña Vrucara
[49] Salamón Toví
[50] Salamón Mañán
[51] La de Yudá Pajón e Mosé, su fijo
[52] Las nietas de Salamón Aguado
[53] Jacó de Arroyuelo

[fol. 4r]
Lo que ha reçebido Salomón Hamores es lo siguiente

En la judería

Resçibió de Oroçety, fija de Salomón Leal, LX, los quales le pagó Mosé Leal.
Más resçebió Abillo, el jubetero, XLV
De doña Oruçety, la de don Ça Abenamías, XXV
Del fijo del sillero, LX
De cobrança […] de fruente de la sinoga XXI



© ARChV, Hijosdalgo, 739/5, fol 6 v

Este padrón es un buen ejemplo para observar las distintas estructuras designativas que se utilizaban en la época. Como es bien sabido, desde el s. XI la minoría judía fue progresivamente asumiendo el mismo sistema de designación que el de la población de los reinos cristianos, alejándose de las estructuras particulares que, sobre todo en periodo andalusí, se habían aplicado tomando como modelo el sistema antroponímico árabe y que se refleja sobre todo en casos concretos, como los de determinados poetas cortesanos –que podían utilizar su nombre hebreo y árabe– o como el de los copistas medievales judíos –que seguían en sus colofones formas antroponímicas más complejas y también de influencia andalusí–. A diferencia de estos usos, en este caso nos encontramos con unas estructuras sencillas que son comunes a la práctica onomástica de la población cristiana y que se caracteriza por ser de carácter binario (nombre + apellido). Con todo, la variedad de los procedimientos de designación es lo suficientemente amplia como para diferenciar dos criterios: 1). Según el tipo de estructuras designativas –unitarias, bimembres, trimembres–. 2) Según el tipo de estructuras referenciales (cuando un individuo es designado en relación con otro).

El padrón no presenta muchas singularidades respecto al uso y variación de los nombres propios de judíos de ambos géneros. En él se reflejan usos tradicionales atestiguados en otras fuentes y repertorios documentales en las que se cita a población judía. Así, por ejemplo, no es de extrañar que la mayoría de los nombres masculinos sean de origen bíblico, siendo los más citados los de *Salomón* [6] [10] [11] [21] [35] [37] [43] [49] [50], *Mosé* [8] [18] [27] [41] [51], *Jacó* [5] [14] [17] [27] [53], *Yudá* [4] [9] [36] [42] [54] y *Yuçé* [4] [20] [31] [38] [39]. Le siguen en frecuencia *Abrahán* [2] [3] [34] [40], *Simuel* [13] [19] y *Ysaque* [1]. Todos ellos son nombres con connotaciones positivas, referidos a patriarcas y profetas, a través de los cuales se pretende dar continuidad a la tradición antroponímica de origen bíblico. Las formas de estos nombres están castellanizadas, adaptándose a los usos gráficos y a la estructura silábica propia del romance castellano del siglo XV. Además de estos nombres, cabe destacar algunos de tradición postbíblica, muy utilizados en la Castilla medieval y de etimología suficientemente conocida, como son los de *Ça* –forma abreviada del *heb.* Yiṣḥaq, con variantes gráficas, *Çag*, *Çad*, *Çague, Çagui*– [23] [26] [44] [46], *Sentó –heb*. Shem Tov– [45], Yontó *–heb*. Yom Tob– [6], *Hayn* –heb. Ḥayyim– [33] y *Habinu* [1] [3], fórmula apositiva –heb. *Abinu*, 'nuestro padre'–, con valor de nombre propio.

Por el contrario, resulta mucho más interesante comentar brevemente las formas de los nombres femeninos. Estos son muy escasos, ya que los procedimientos de referencia evitan en muchas ocasiones citar el nombre propio de la mujer. Hay que pensar, en consecuencia, que aquellos mujeres cuyos nombres aparecen explícitos se distinguen por tener una condición social superior al resto. En este sentido, no es baladí que, precisamente todos los nombres citados estén precedidos de la marca social de distinción, como fue el uso de *doña* en la época medieval. Tan solo en un caso se observa que también se usa como nombre propio, *Doña, la de Rabí Ça Leal* [26], forma monoptongada del nombre *Dueña.*

Desde el punto de vista morfológico, se observa una preferencia por la formación de nombres a través de la composición: así, *Vrucara* [48]; *Soloro* [28]. En estas formas compuestas se acentúa alguno de los valores que pretendidamente debían caracterizar a la mujer nombrada: valores femeninos como los de la belleza, el valor, la modestia, la perfección, etc., ilustrados habitualmente con el uso de las piedras y metales preciosos. Un caso particular es el de *Sol Uellida* [30], pues parece que nos encontramos ante una estructura de nombre + apellido, a pesar de que *Vellida* fue habitualmente término utilizado como nombre propio. Su uso como apellido puede explicarte por analogía con

su correlato masculino *Vellido*, que entre los judíos se documenta con mucha más frecuencia como apellido.

Los usos de todos estos nombres femeninos confirman la idea general de que el sistema antroponímico entre las mujeres judías no difería del usado por las cristianas. Los nombres fueron compartidos por ambos grupos sin que hubiera una referencia explícita a su filiación religiosa. A diferencia de los usos masculinos, apenas encontramos en la tradición onomástica hispano judía medieval nombres femeninos de origen bíblico, v.g. *Ester*. Ello responde al hecho de que en el caso de las mujeres no fue tan necesaria su definición socio-religiosa, ya que en la mayoría de las ocasiones su estatus estaba determinado por el de su marido –salvo en los casos de viudedad– y por la exención de tener funciones específicas dentro de la liturgia sinagogal, en la que los hombres eran llamados por su nombre en el momento de la lectura de la Torá.

En cuanto a los apellidos citados en este padrón de Medina de Pomar, puede distinguirse aquellos de uso compartido entre cristianos y judíos –como *Carrasco* [1] [6], *La Torre* [12], *Leal* [14] [23] [26] [27] [37], *Medina* [21], *Agudo* [23] [52], *de Frías* [43], *de Arroyuelo* [44] [53], *Pajón* [51], *Harajas* [38], *Amigo* [40]– frente a apellidos exclusivamente utilizados por judíos –como *Haýn* [5] [11], *Amiel* [8] [31], *Bahalú* [10] [17] [20] [36], *Touí* [18] [49], *Sotiel* [33] [42], *Harditi* [35], *Hasé* [15], *Mañán* [9] [34] [45] [50]–. En este último grupo es fundamental determinar una etimología fiable, explicable desde el punto de vista fonético en los casos de los étimos menos evidentes así como estudiar con más detalle su distribución geográfica. En este caso, nos gustaría al menos aludir al apellido *Bahalú*, documentado en Toledo con anterioridad a 1492 (Laredo, I, 397). No existen más documentaciones de este apellido si exceptuamos la forma *Bahalut* atestigada en Borja hacia el año 1331. Desde nuestro punto de vista, las explicaciones etimológicas que lo vinculan con un posible origen bereber –Bahloul, Baloul– no resultan del todo convincentes, pero tampoco pueden desdeñarse por completo a falta de otra explicación.

Desde el punto de vista etimológico también son relevantes los apellidos teóforos *Amiel, Sotiel*, con variantes gráficas y distribución geográfica mejor documentada que el anterior. En el caso de *Harditi* no creemos que pueda tener el sentido de "ardido", "ardiente", desde una etimología latina o romance. Posiblemente haya que buscar una explicación más plausible desde un étimo semítico, pero su escasa documentación para el periodo anterior a 1492 tampoco facilita una propuesta más convincente. Las propuestas posteriores del extenso uso de este apellido entre sefardíes búlgaros tampoco aclaran esta cuestión (Tagger, 2015).

En relación a los sobrenombres, se observa un uso similar al del padrón de Urueña, al hacer referencia al nombre de una mujer, *la Gabaya* [47] y la alusión también al *procurador* de la aljama [29]. En otros casos se recurre a la procedencia geográfica, *el de Villasana* [1], a su actividad profesional, *físico* [2], *mantero* [3] o a su edad, *el viejo* [11].

En otro orden de cosas, la frecuencia con la que aparecen apellidos idénticos en este padrón confirma la presencia de varias familias judías con especial significación social. Así, por ejemplo, la familia de los *Leal*, con seis miembros; o la de los *Bahalú*, con cuatro miembros, o los *Mañán*, con cinco miembros. El padrón permite esbozar así una primera aproximación proposográfica a las estructuras de parentesco y a la significación socioeconómica que estas familias tuvieron dentro de la comunidad judía. Este tipo de análisis es especialmente fructífero cuando se amplia el campo de estudio a las aljamas y juderías de la comarca, ya que, por lo general, miembros de una misma familia solían crear una serie de redes económicas y de solidaridad común en toda la región. No es extraño encontrar apellidos similares en otros lugares próximos, lo que

facilita el estudio genealógico de un determinado grupo familiar y su influencia en un contexto más regional.

4. Conclusiones

Son muchas las cuestiones de fondo –teóricas y metodológicas– que deben afrontarse a la hora de estudiar en su conjunto los usos antroponímicos judíos hispanomedievales a través de estas fuentes fiscales. Estas son de gran valor para los estudios onomásticos, ya que la información en ellas contenidas es esencialmente antroponímica, lo que facilita sobremanera su análisis frente a otros repertorios. Ahí radica su particularidad. Desde nuestro punto de vista, la dificultad para sistematizar los datos onomásticos presentes en documentación medieval reside no tanto en la ausencia de repertorios, índices y bases de datos con nombres y apellidos de judíos, sino en su correcta presentación y análisis, siguiendo unos criterios geográficos, cronológicos y lingüísticos precisos, limitados y no extrapolables a todos los periodos. Por eso es imprescindible adoptar una metodología adecuada y homogénea que evite la atomización de los trabajos sobre antroponimia hispanojudía medieval y su continuidad sefardí y que diferencie con claridad los distintos estadios cronológicos de su evolución y los usos particulares de cada momento. Para el periodo anterior a 1492 sería necesario delimitar los usos antroponímicos en los distintos reinos hispánicos (Castilla, Navarra y Aragón) a la luz del multilingüismo de la Edad Media definido por la variedad dialectal, la coexistencia de diversos sistemas onomásticos y la estabilización a finales de la Edad Media de un sistema común pero aún fluctuante y variable en sus estructuras de designación. La edición de estas fuentes locales como las que hemos presentado puede ser un buen punto de partida para la elaboración de nuevos instrumentos de consulta que puedan cubrir las necesidades reales de la genealogía y onomástica moderna sefardí.

Obras citadas

Cadiñanos Bardeci, Inocencio. "Judería y morería en Medina de Pomar." *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 45/1 (1985): 55-68.

—. *Judíos y mudéjares en la provincia de Burgos*. Burgos: Diputación Provincial de Burgos, 2011.

Cantera Burgos, Francisco & Carrete Parrondo, Carlos. "Los repartimientos de Rabi Jaco aben Nuñes." *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 31/2 (1971): 213-247.

Carrete Parrondo, Carlos. "El Repartimiento de Huete de 1290." *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 36/1 (1976): 121-140.

—. "Talavera de la Reina y su comunidad judía. Notas críticas al padrón de 1477-1478." *En la España Medieval* 1 (1980): 43-57.

Corriente, Federico. *Árabe andalusí y lenguas romances*. Madrid: Mapfre, Colección Al-Andalus, 1992.

Faiguenboim, Guilherme, Valadares, Paulo & Campagnano, Ana Rosa. *Dicionário Sefaradi de Sobrenomes / Dictionary of Sephardic Surnames*. Río de Janeiro: Avotaynu, 2003.

Garbell, Irene. "The pronounciation of Hebrew in Medieval Spain." En VVAA. *Homenaje a Millás Vallicrosa.* Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954-1956. Vol 1 647-696.

García Casar, María Fuencisla. "Ante la aventura colombina: ¿de Pichón a Pinzón?" *El Olivo: Documentos y estudio para el diálogo entre judíos y cristianos* 50 (1999): 57-63.

García Luján, José Antonio. *Judíos de Castilla (siglos XIV-XV). Documentos del Archivo de los Duques de Frías.* Córdoba: Universidad de Córdoba, 1994.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*. Santa Cruz de Tenerife: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1973.

Laredo, Abraham Isaac. *Les noms des Juifs du Maroc: essai d'onomastique judéo-marocaine*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978.

Martín Martín, José Luis. "Notas sobre la antroponimia de los cristianos y judíos de la Castilla medieval." En Efrem Yildiz coord. *Et Amicorum. Estudios en honor al profesor Carlos Carrete Parrondo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2019, 211-226.

Mier Leal, Carlos. *Urueña y su historia. Desde los orígenes al siglo XVIII*. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid, 2013.

Moreno Koch, Yolanda. "Organización de las aljamas españolas". En VVAA. *El legado de los judíos al Occidente europeo. De los reinos hispánicos a la monarquía española. Cuartos Encuentros Judaicos de Tudela, Tudela 11-13 de septiembre de 2000*. Navarra: Universidad Pública de Navarra – Gobierno de Navarra, 2002. 135-142.

Muñoz Solla, Ricardo. "Padrones y antroponimia judía del Condado de Treviño en el siglo 15." *Hispania Judaica Bulletin* 9 (2013): 97-130.

Pérez-Bustamante, Rogelio. "Un proceso contra los judíos de Castilla la Vieja. Medina de Pomar, 1430." En Francisco Ruiz Gómez & Manuel Espadas Burgos coords. *Encuentros en Sefarad. Actas del Congreso Internacional Los Judíos en la Historia de España*. Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, 1987. 45-70.

Suárez Fernández, Luis. *Documentos acerca de la expulsión de los judíos.* Valladolid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas & Patronato Menéndez Pelayo, 1964.

Tagger, Matilde. *Dictionary of Bulgarian Jewish Surnames.* New York: Avotaynu 2015.

Viguera Molins, María Jesús. “Lengua árabe y lenguas románicas.” *Revista de Filología Románica* 19 (2002): 45-54.
Viñuales Ferreiro, Gonzalo. “Los repartimientos del ‘servicio y medio servicio’ de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491.” *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 62/1 (2002): 185-206.

Los primeros mudéjares de Madrid: una comunidad en crecimiento (siglos XI-XIII)

Eduardo Jiménez Rayado
(Universidad Rey Juan Carlos; Grupo ITEM)[1]

A Madrid le pesa el paso de la historia. Varios siglos de capitalidad de un Estado la han convertido en un monstruo arquitectónico de centenares de kilómetros cuadrados que parece engullir todo el territorio que le rodea. También le pesa cómo se ha contado esa historia. Su condición de capital de un imperio y de un Estado le ha valido la atención de quienes la escribían. El interés suscitado trajo consigo un conocimiento de su pasado quizá mayor que otras ciudades. No todo lo que se escribía sobre la Villa, sin embargo, estaba destinado a conocer sus raíces. El objetivo de muchos autores era otro: dar prestigio a la capital. Con ello, no hacían más que seguir esa larga tradición de buscar en el pasado la justificación de la detentación del poder, del acceso a él o, en definitiva, la construcción del lugar en el mundo que ocupa una monarquía, un Estado o un imperio.

En Madrid se centraron las miradas cuando se erigió en la sede del imperio hispánico de los Austrias. Este, a ojos de sus cronistas, tenía como destino final ser la herramienta para el triunfo de la fe católica contra los infieles, especialmente contra los seguidores de Mahoma. El discurso de enfrentamiento entre el cristianismo y el islam, ya presente en las crónicas medievales, se reforzó a partir de los siglos XVI y XVII y condicionó la visión que comenzó a construirse sobre lo sucedido con anterioridad. Poco a poco, las raíces islámicas de aquella sede, poco acordes con la función que se le había asignado, comenzaron a ser sustituidas por un pasado alternativo cristiano. El primer Madrid, islámico y bereber, acabó por diluirse en la historia oficial de la ciudad. Poca gente recuerda hoy que es la única capital europea de fundación islámica (Gil Benuyema, 3).

El silencio se cebó especialmente con aquella población que conservaría durante siglos una cierta continuidad con ese pasado islámico: la comunidad mudéjar, que es la protagonista de este trabajo. Aquellas gentes que decidieron quedarse a pesar de someterse a autoridades infieles cayeron en el silencio y, cuando en las últimas décadas ha resurgido la atención hacia el pasado islámico de Madrid, han ocupado un papel más que secundario. No es un déficit exclusivo de nuestra ciudad: el desinterés hacia lo mudéjar es todavía hoy generalizado en ese mundo que rodea a quienes nos dedicados a la Historia, a veces tan lejano.[2]

Me decidí por usar el término de 'crecimiento' para el título de este trabajo, en primer lugar, porque nuestro conocimiento del mundo islámico madrileño, mudéjar incluido, ha ido enriqueciéndose en los últimos años. Es, en cierto modo, una manera que tiene una población del pasado de crecer. La información de la que se dispone sobre aquella comunidad ha ido aumentando con el paso de los años: nuevos estudios, nuevos planteamientos y nuevos hallazgos que han dejado atrás los tiempos en los que se contaba casi exclusivamente con los trabajos de Juan Carlos de Miguel, pionero de este tipo de estudios.

Otra manera de crecer, sin embargo, es que lo haga el número de habitantes de esa población. ¿Cómo es posible? Ante esa nueva información y ese conocimiento más

[1] https://orcid.org/0000-0002-9611-1260. Miembro del Grupo de Investigación ITEM de la Universidad Rey Juan Carlos.

[2] La destrucción premeditada del cementerio mudéjar de Ávila es, quizá, uno de los ejemplos más recientes de ese desinterés: https://www.cuartopoder.es/cultura/2015/10/01/maqbara-el-cementerio-musulman-que-destrozo-la-burbuja-inmobiliaria/.

amplio, es probable que esa comunidad mudéjar que permaneció en Madrid fuera, en realidad, mayor de lo que se ha planteado hasta ahora. Eso es en lo que me voy a centrar en las siguientes páginas: poniendo sobre la mesa todo lo que conocemos, revisando las fuentes de las que disponemos y sacando a relucir algunas hipótesis sobre aspectos de aquel Madrid medieval, me planteo la siguiente pregunta: ¿Trajo la conquista cristiana una reducción drástica de la comunidad musulmana madrileña, tal y como se ha defendido hasta ahora? Esta pregunta me puede llevar a formular una segunda: ¿cuándo comenzó aquella a ser realmente una minoría?

1. ¿Evasión ante la derrota?

Entre 1083 y 1085, Mayrit abría sus puertas a las nuevas tropas de dominación y dejaba de ser oficialmente islámica. Un poder cristiano, Castilla, se hacía con el control de la pequeña medina después de dos siglos de vida bajo la fe de Allah. La población madrileña se enfrentaba ahora a una decisión vital: quedarse bajo el dominio de una nueva fe o coger sus pertenencias muebles y abandonar su lugar de origen para adentrarse en territorio que aún controlaban sus correligionarios. En esa decisión se enfrentaban, por un lado, la obligación moral y el miedo a los nuevos dominantes y, por el otro, el arraigo a la tierra y el miedo a un futuro incierto en un territorio fiel pero desconocido.

La tradición historiográfica defendió la primera como la decisión tomada: dejar sus tierras y viviendas y migrar hacia Dar al-Salam, quedando Mayrit prácticamente abandonada. Esto mismo ocurriría en todos los territorios conquistados por el empuje cristiano. Luego abordaré esta cuestión más detenidamente. Ahora toca explicar por qué se dio ese dilema.

En 1083, Alfonso VI entraba de nuevo en Toledo. Ya había tenido la oportunidad de visitarla cuando, huyendo de su propio hermano Sancho, se refugió en la ciudad andalusí. Pero en esta ocasión lo hacía no en condición de refugiado, sino como nuevo dueño de la ciudad. Así lo establecía el acuerdo firmado con el ya antiguo monarca toledano, Al Qadir, a cambio de sus apoyar las aventuras de este en Valencia. Con ese pacto, pasaba a manos castellanas una gran cantidad de ciudades, aldeas y fortificaciones pertenecientes al reino musulmán de Toledo, entre ellas, Madrid.

A cambio de recibir de manera no beligerante el reino, el nuevo rey se comprometía a garantizar toda una serie de derechos y libertades a sus habitantes, pertenecieran a la comunidad judía, mozárabe o, por supuesto, musulmana. Las propiedades, oficios y cultos de quienes decidieran permanecer en sus localidades de origen serían respetados por las nuevas autoridades.

Sobre el papel, la población madrileña era libre de elegir. A pesar de esas garantías, la decisión habría sido la de emigrar a territorio islámico. Entonces, ¿fue Madrid totalmente abandonada? No, la historiografía salva la continuidad señalando que un pequeño grupo, sin capacidad económica suficiente como para emprender el largo viaje a territorio andalusí, no tuvo más remedio que quedarse. De esta manera, la comunidad musulmana pasaría inmediatamente después de la conquista a convertirse en una minoría tal y como se concibe tradicionalmente: su escaso número de habitantes sería rápidamente superado por la recién llegada población cristiana.

No obstante, en el consenso sobre el éxodo madrileño, encontramos diferentes matizaciones. En un extremo podemos situar el planteamiento de Julio González. Hace casi medio el profesor defendió que prácticamente toda la población del antiguo reino taifa abandonó el territorio tanto por voluntad como por obligación (127-129), lo que incluía, lógicamente, Madrid.

Más cautelosos se mostraban, tiempo después, Ladero Quesada (78) y, para el caso concreto de Madrid, Juan Carlos de Miguel. En sus diferentes estudios sobre la población

mudéjar madrileña, este último suavizaba este éxodo y defendía que la población musulmana que permaneció en Madrid era algo mayor que lo expuesto por Julio González. Eso sí, no parecía dudar de que fuera inmediatamente superada en número por la nueva población cristiana.

Sea como fuere, esta hipótesis implicaba que la huella de Mayrit se borraba casi de manera completa o bien quedaba muy diluida ante la nueva población. De esta manera, la historia de Madrid se reiniciaba prácticamente desde cero, esta vez bajo la fe cristiana. También aquí intervino la historiografía para matizar esa ruptura cultural total: junto a la pequeña comunidad musulmana que permaneció, otro grupo madrileño, el mozárabe, garantizaría una pequeña continuidad con el pasado.

¿En qué se basaban para construir la hipótesis del éxodo madrileño y su sustitución por población cristiana? A mi juicio, en pocas evidencias. Se apela a la falta de referencias a población musulmana a lo largo de la documentación desde la entrada de las autoridades castellanas hasta el siglo XIII. Es entonces cuando encontramos las primeras menciones explícitas a aquella: el Fuero sancionado en 1202. La presencia mudéjar en el texto respondería a un aumento de su población, debido, en buena parte, a la llegada de musulmanes cautivos, luego liberados, y a la inmigración mudéjar castellana, entre la que quizá se encontraban antiguos habitantes de Mayrit o sus descendientes (de Miguel 1990b, 62). Antes, sin embargo, nos encontramos silencio, que fue interpretado, como he indicado, como un indicio de ausencia. De esta manera se explica que en Madrid ocurrió lo mismo que en otras localidades conquistadas: el abandono de toda o prácticamente toda la población autóctona musulmana. No cabe duda de que en algunas localidades ocurrió así, pero ¿qué nos lleva a pensar que fue un fenómeno generalizado?

Comprender la realidad mudéjar entre los siglos XI y XII sigue siendo un camino del que todavía queda mucho por recorrer. La falta de documentación ha sido una de las principales razones. No obstante, recientes estudios han arrojado algo de luz, hasta el punto de parecer contradecir esa imagen tradicional de una Castilla plenomedival completamente desierta de población musulmana y pequeñas comunidades mudéjares comienzan a aparecer en tierras del Duero con una antigüedad mayor de lo que se pensaba hasta ahora. A pesar de ello, sigue presente esa tendencia a pensar que el avance cristiano arrastró inexorablemente a toda la población musulmana a tierras andalusíes. ¿Hasta qué punto es correcta esta afirmación? Me pregunto si detrás de esta no sigue estando presente, en cierto modo, el peso de una tradición historiográfica tendente a minusvalorar el componente islámico de nuestra historia. No hablo de la pervivencia de una actitud beligerante y decidida a borrar la huella andalusí, sino del peso de un discurso defendido durante largo tiempo por gran parte de la historiografía y que, de manera inconsciente, sigue algo presente en nuestra mochila.

A mediados del siglo XIX, el historiador y dramaturgo Cayetano Rosell afirmaba: "después de la conquista hecha por Alfonso VI, permanecieron en la misma población un gran número de moros, llamados moriscos o mudéjares; hecho que no admite la menor duda." (Rosell, 96) No fueron las únicas palabras en este sentido,[3] pero sí las más opuestas a las de Julio González. Fue otro modo de interpretar la ausencia de documentación. La mayor modernidad y el gran prestigio de Julio González nos hacen decantarnos en un primer momento por su propuesta.

¿Por qué esta disparidad de parecer? Quizá es el momento de echar un vistazo a la historia de la Historia, a la manera de interpretar el pasado en un determinado momento, en este caso, en el periodo que vivieron ambos autores. El levantamiento de una parte de la nación contra la invasión francesa con el que comenzó el siglo XIX se convirtió en un

[3] Levi Provençal consideró que en el reino de Toledo quedaría durante los siguientes siglos la comunidad musulmana más importante de toda España (cit. González, 127).

escenario perfecto para el nacionalismo que tomaba fuerza en nuestro país a partir de entonces. Obviando la tragedia de aquellos años y el devenir del reinado de Fernando VII, la patria española encontró esa empresa histórica necesaria para construir un sentimiento de pertenencia a una nación. No fue la única que encontró. Cuatro siglos atrás había culminado, tras la toma de Granada, lo que ya se consideraba un largo proceso y que ahora tomaba un nombre: Reconquista.

No es difícil ver un paralelismo en la interpretación de ambos sucesos históricos en pleno fervor nacionalista (Ríos 407): la Reconquista se convirtió en una especie de primera guerra de independencia en la que una sociedad española, la cristiana, se levantaba y recuperaba su patria frente al invasor extranjero, el islam. El resultado fue la derrota de este y su expulsión de tierras españolas.

Esa asociación de ideas comenzó a tomar forma entre los historiadores de comienzos del siglo XX, coincidiendo, no por casualidad, con una nueva tendencia: la búsqueda de las raíces de los pueblos. Dejando a un lado las catastróficas consecuencias de esa búsqueda, en nuestro país se generó un debate sobre las bases del nacimiento del pueblo español, marcado por la famosa disputa entre Sánchez Albornoz y Américo Castro.

El triunfo de los postulados del primero, especialmente tras la Guerra Civil, marcó la historiografía española a partir de entonces y las tesis del abandono casi total de la población musulmana vivió su época dorada. ¿Explica eso la visión del gran Julio González sobre el destino del reino taifa? Ha llovido desde entonces y algunas bases de aquellos planteamientos se han puesto en duda, pero quizá sigue pesando a la hora de interpretar aquellos fenómenos y todavía hoy damos por sentado el abandono de la población musulmana ante la conquista cristiana.

2. La decisión de los mudéjares madrileños

A finales del siglo XV, Madrid contaba con una población que rondaba los 12.000 habitantes, de los cuales aproximadamente unos 250 profesaban la ley de Mahoma. Los trabajos de Ladero Quesada desde mediados del siglo XX ofrecieron una serie de herramientas a partir de las cuales calcular de manera aproximada las poblaciones mudéjares en Castilla. Sus resultados supusieron un gran salto cualitativo en nuestro conocimiento sobre aquellas y confirmaba claramente su carácter de minoría. Décadas más tarde y con la mejora de las técnicas de estudio, Juan Carlos de Miguel establecía esa cifra de 250 musulmanes madrileños, lo que suponía un 2 o 3 % del total de la población. Un porcentaje pequeño pero que constituía una de las comunidades mudéjares más numerosas de toda Castilla, cuya media se situaba en torno al 0,5 % (Gil-Benumeya 2018, 48).

Nuestro conocimiento de esa comunidad en términos cuantitativos, sin embargo, se reduce a ese siglo. Para los tiempos anteriores, carecemos de datos suficientes como para establecer unas cifras mínimamente sólidas y poder obtener así una evolución aproximada del porcentaje que representaba la población mudéjar en Madrid. A pesar de ello, y quizá echando más mano de la lógica que de pruebas, Juan Carlos de Miguel considera que las cifras de finales del siglo XV fueron el resultado de un crecimiento continuado durante las centurias anteriores. La conclusión de todo ello es que para los siglos XI-XIV la población mudéjar era bastante inferior a dicha cifra, teniendo en cuenta que a esta evolución no solo contribuyó el crecimiento vegetativo sino también la llegada de musulmanes cautivos traídos de tierras andalusíes y de la propia inmigración mudéjar castellana (de Miguel 1989, 23).

No obstante, es solo una hipótesis. También lo sigue siendo ese supuesto éxodo de población madrileña tras la llegada de las autoridades castellanas. Como ya he comentado

anteriormente, los pactos establecidos entre Castilla y Toledo para la rendición de esta incluían una serie de garantías a la población musulmana de la ciudad que quisiera permanecer. Recopilados por Julio González a partir de diferentes crónicas cristianas y musulmanas, estos pactos garantizarían sus propiedades y libertades, la continuidad de su culto y ningún cambio en el sistema fiscal (González, Vol. II, 78). Estas garantías, se entiende, serían extensibles a todas las localidades del reino, incluida Madrid. Ante dichas condiciones, es lógico pensar que una buena parte de la población decidiera permanecer, e incluso regresar, en el caso de haber emigrado en un primer momento ante el ambiente bélico.

La idea de Julio González del éxodo la basó fundamentalmente en dos crónicas musulmanas muy cercanas en el tiempo a los sucesos de Toledo. La primera de ellas pertenece a *Las memorias* de ʻAbd Allah ibn Buluggin, apenas unos años después de la rendición de Al-Qadir: "La noticia de la caída de esta ciudad tuvo en Al-Andalus una enorme resonancia; llenó de espanto a sus habitantes y les privó de la esperanza de poder continuar viviendo en el país" (cit. González, Vol. I, 79). La segunda, que el autor simplemente hace referencia pero no recoge, es la del *Kitab al-Iktifá* de Ibn al-Kardabus en el siglo XII: "Cuando el enemigo [Alfonso VI] tomó posesión de ella [Toledo] salieron los musulmanes de todas [sus] dependencias" (Ibn al-Kardabus, 102).

Esta migración a pesar de las garantías se puede explicar en la actitud de Alfonso VI. El monarca había dado muestras de no respetar totalmente los pactos de protección que había establecido con los reinos taifas. La toma de Toledo era una prueba más, por lo que a ojos de la población musulmana, el rey generaba cierta desconfianza (Echevarría, 22), lo que motivaría la emigración. Esa desconfianza se confirmaría con el permiso dado a la Iglesia toledana de convertir todas las mezquitas mayores del antiguo reino en templos cristiano apenas unos años después de la toma de la ciudad. Este episodio era, para Julio González, una demostración más del casi total éxodo de la población musulmana, pues consideró que no habría podido aplicarse de haber permanecido: "[…] singulas ecclesias quas mauri appellant meschitas maiores, ubi Semper sexta feria soliti erant congreegari in unum ad orationem, cum suis hereditatibus antiquis, cum terrirs et uineis, et ortis et molendis et pratis […]" (Lib. Privi.Tolet. Eccle. De 1188, f. 4.-6, recogido en González, Vol. II, 130, nota 301).

Lo ocurrido en Toledo, ¿es extensible a Madrid? La emigración masiva que se produjo en la antigua capital del reino musulmán respondió al deseo de vaciar las grandes ciudades de población islámica para la mejor implantación de las diferentes estructuras cristianas y de las nuevas instituciones administrativas, como defendió Ana Echevarría (22). Pero Mayrit no había sido, ni mucho menos, una gran capital. La misma autora señalaba que dicho vaciamiento no tuvo por qué darse en otras localidades más pequeñas, donde la actitud cristiana debió ser más conciliadora (Echevarría, 22). ¿Se fue más permisivo con la población madrileña? ¿Decidieron entonces quedarse? Hay un aspecto de Madrid que quizá pusiera en duda esta disposición: su carácter de frontera. Juan Carlos de Miguel apunta a su situación fronteriza para argumentar que una gran parte de la población madrileña, dedicada a todo lo relacionado con la actividad militar, se vio obligada a abandonar la ciudad (1990, 312).

Consciente de que es imposible cuantificarlo, de Miguel defiende que una pequeña parte de la población madrileña se quedaría tanto por esa mayor tolerancia como por la imposibilidad económica de emigrar: huirían aquellas familias con una capacidad económica suficiente y con importantes lazos como para garantizar su futuro en otro territorio y no soportar así vivir bajo las autoridades cristianas. Quienes saldrían de Madrid serían miembros del aparato "militar, burocrático y religioso que perdería[n] sus funciones, sus modos de vida, bajo la administración cristiana" (1990a, 313). Quedarían,

pues, los sectores económicamente más débiles, la *amma* o pueblo llano que dice Gil-Benumeya, que posiblemente prefería "la incertidumbre del cambio de régimen a la del exilio" (46). Eran las familias dedicadas principalmente al campo y a la artesanía. Su condición explicaría el silencio en la documentación, como bien señalaba Christine Mazzoli (214), pues entre aquellas no habría ningún renombre al que hacer mención.

A la hora de poner en relación ambas afirmaciones se me genera una duda. Si quienes decidieron quedarse eran las familias humildes, ¿cómo es posible que el resultado fuera la emigración de la mayor parte de la población? ¿Era la población mayritÍ mayoritariamente acaudalada y solo una minoría, la que se quedó, humilde? Me resulta difícil creer que la mayor parte de las familias madrileñas se dedicaran a la administración militar, civil y religiosa y solo unas pocas vivieran del campo y la artesanía. Parece más lógico pensar que, de ser cierta esta emigración 'elitista' y administrativa, una buena parte de la población musulmana madrileña permaneciera en la ciudad.

Entonces, ¿dónde está su huella? Su condición humilde, ya lo hemos visto, podría estar detrás de ese silencio: ni las crónicas andalusíes ni las castellanas se harían eco de una población poco interesante a ojos de sus autores. Quizá la omisión se acentuaba entre los escritores musulmanes, que despreciarían a los correligionarios que se quedaban en territorio infiel. Ello explicaría por qué encontramos numerosas referencias a intelectuales exiliados en territorio andalusí y nos faltan los nombres de aquellos que quedaron en sus localidades de origen (Gil-Benumeya 2018, 46).

Es momento de ver qué nos dice el fuero sancionado en 1202. Lo hace de manera explícita en el extenso capítulo *De moros cum furto*, en el que se deja bien claro la situación de inferioridad jurídica que vivía aquella comunidad, al recibir mayores penas que la comunidad cristiana para los mismos delitos. Como advirtió Juan Carlos de Miguel, este texto nos hace ver que entre la población musulmana madrileña no solo había descendientes de quienes habitaron Mayrit, sino también cautivos de guerra, convertidos en siervos una vez instalados en la ciudad. Por tanto, el capítulo dedica varias líneas a señalar las diferentes condiciones (y tipos) de población musulmana en Madrid. ¿Era necesario hacer dichas distinciones si esta era tan escasa? Si tan pequeña y, por tanto, insignificante, era esta comunidad, ¿por qué le dedica uno de los tres capítulos más extensos del fuero? A esta disposición se unen, además, otras referencias explícitas del texto: los capítulos *Qui ganado inuererit* y *Vocem de iudex*. Este último confirmaba que tanto judíos como musulmanes quedaban bajo la protección del monarca.

Es posible, sin embargo, que no fueran las únicas menciones a la comunidad mudéjar en el fuero. El propio de Miguel dejaba la puerta abierta a la presencia de referencias implícitas, al relacionar una profesión regulada en el fuero con uno de los oficios que monopolizó la población mudéjar de Madrid a finales de la Edad Media: la herrería. Dice así el autor: "En el último cuarto del siglo XV los herreros mudéjares debían estar especializados en la fabricación y reparación de aperos de labranza y de otros instrumentos que requiriesen un trabajo similar. Eran los que el fuero caracterizaba como 'ferrero qui azadas calzaret'" (1990b, 62). Se trata del capítulo, *Ferreros de azadas y, con él, de Miguel viene a insinuar que el monopolio que ejerce la población musulmana sobre este oficio a finales del siglo XV podría venir desde al menos la época del fuero, y a ellos iría dirigido este capítulo.*

Esta idea, en realidad, podría tener una trascendencia mayor de que podría pensarse en un primer momento: la posibilidad de rastrear población mudéjar en los fueros municipales medievales a través de oficios que ejercieran siglos después, y no descartar a primeras su presencia ante la ausencia de referencias explícitas en ellos. ¿Por qué no se especifica entonces que eran musulmanes quienes ejercían esos oficios? Una posible respuesta es considerar que las disposiciones generales de los fueros estuvieran

destinados a toda la población, no haciendo ningún tipo de distinción por religión, clase social o condición jurídica. Solo cuando hubiera necesidad de establecer una condición específica para las comunidades mudéjar o judía se las mencionaría. Que no se hiciera referencia a su condición religiosa a la hora de hablar de oficios se explicaría por el simple hecho de que los cristianos podían igualmente ejercerlos. A partir del siglo XIII, cuando la situación de las minorías religiosas comenzó a degradarse, se generalizó el proceso de regulación de las actividades económicas teniendo presente la condición religiosa.

Regresando a Madrid, ¿hay algún otro capítulo que podría ser interpretado con fundamento como un indicio de presencia mudéjar? Un candidato podría ser el capítulo De tripas, cuyo texto reza: *"*Qui tripas lauare del alcantariella de Sci. Petri ad ariba, pectet I. octaua de m.º alos fiadores. Et qui falchon falaret, et al primero domingo no lo aduxerit uel nolo dixerit in conzilio, pectet I. m.º alos fiadores" (Domingo, 47). Esta disposición hace referencia a los carniceros, entre cuyas obligaciones se encontraba la de limpiar las carnes antes de su puesta a la venta. Obviamente, no estoy insinuando que esta profesión estuviera en Madrid monopolizada por mudéjares. No hay razones para pensar así. Pero quizá sí se estuviera refiriendo a una práctica realizada por mudéjares, no tanto por cuestiones de tradición, sino por cuestiones geográficas.

La alcantarilla de San Pedro a la que hace alusión el texto era un pequeño puente que atravesaba el arroyo situado la llamada zona del Pozacho, entre las collaciones de San Pedro y San Andrés, ambas pertenecientes al actual barrio de La Latina. Las dos collaciones constituían la zona de mayor tradición musulmana de Madrid. Allí es donde posiblemente naciera el primer asentamiento madrileño, junto al arroyo, y allí es donde se concentró la mayor parte de la población musulmana que decidió quedarse tras la llegada de las autoridades castellanas. Es esta la zona a la que la documentación posterior llamaría 'morería vieja' (Gil-Benumeya 2018, 55). En sus calles surgirían diferentes negocios para llevar a cabo su vida cotidiana. Tiendas entras las que no podían faltar las dedicadas a la alimentación, como carnicerías. Posiblemente fueran sus encargados quienes se dirigían a lavar sus productos al arroyo y fuentes de alrededor. La presencia en la zona de este tipo de negocios continuó hasta finales del siglo XV: en 1479 se dio donación […] a Francisco Nieto […] de vn solar en somo del Posacho, […], e de la otra parte, hazia la Morería, solar de [espacio en blanco], e de la otra parte el arroyo que deçiende hazia la carneçería de los moros […] (Millares y Artiles, 35). El hecho de que el fuero no mencione su condición religiosa se justificaría porque la prohibición sería extensible a toda la población.

En el texto encontramos la regulación de otros oficios que tradicionalmente se ha considerado muy vinculados a la tradición mudéjar, como pudiera ser la carpintería o la industria del cuero. Aunque carecemos de indicios para saber si detrás de estas y otras disposiciones había o no referencias a esa comunidad, todo apunta a que su presencia en el fuero era mayor a lo que se pensaba. Lógicamente ello podría indicarnos, a su vez, que la población musulmana que nos dibuja el texto es más numerosa de lo que se ha defendido hasta ahora. El gran número de voces árabes que encontramos en él, como ya apuntó Antonio Cavanilles, podría ser también indicativo del peso de esa población musulmana en Madrid: "adarve, albarran, algaria, alfoz; alcoba por peso público; azovhe por plaza; azor por muro. La voz atijara, que significa en el fuero arrieria [sic], se halla usada diferentes veces" (Cavanilles, 5).

3. El Madrid cristiano antes del fuero

Hay que tener presente que la sociedad que dibuja el fuero es la del siglo XII, al menos de su segunda mitad. El texto es el resultado de la recopilación de leyes que fueron surgiendo a lo largo de ese siglo y que algunos autores agrupan en tres fases diferentes de producción, siendo las disposiciones más antiguas fechables en torno a 1158, lo que nos acerca bastante al periodo en el que se produjo el traspaso de poder de Madrid.

Queda, sin embargo, varias décadas anteriores sin que sepamos qué tipo de leyes regían en Madrid. Se ha barajado la posibilidad de que, en un primer momento, la ciudad recibiera el fuero de Toledo, como ocurrió con otras localidades del antiguo reino taifa. En su análisis histórico y diplomático, García Gallo situó la elaboración de dicho fuero entre 1159 y 1166 (360-362), lo que lo haría contemporáneo a las primeras leyes locales madrileñas. Del reinado de Alfonso VI conservamos una serie de privilegios por los cuales se entregaba a la Iglesia las mezquitas principales del antiguo reino (González, Vol. 2, 129), pero hasta 1101 no tenemos la primera recopilación de leyes: la carta dada a la población mozárabe toledana.

¿Qué ocurre en Madrid? El primer texto jurídico que conservamos relacionado con la Villa data de 1126. En realidad se trata de un privilegio otorgado por Alfonso VII al monasterio de San Martín, situado extramuros de Madrid. En él se recogen las condiciones en los que se debía poblar el *vicum* de San Martín, basándose en los fueros de Sahagún y del monasterio de Silos, al que quedaba adscrito[4]. Años antes Alfonso VI habría otorgado a San Martín dos aldeas en las cercanías de Madrid: Valnegral y Villanueva (Varona, 281-282). [5]

El primer privilegio otorgado a la ciudad del que tendríamos noticias data de 1145, y en él se recogerían algunas leyes destinadas a regir la vida municipal (Varona, 282). Cavanilles lo llega a considerar incluso como un primer fuero madrileño, que se habría perdido y su memoria sería recuperada en algunas leyes del texto de 1202, donde se hace alusión a Alfonso VII: "Et placuit istud ad domino nostro imperatore in diebus. R. Ferdinandez in era MCLXXXIII et fuit isto firmado et otorgado de ille imperatore ante comdes et potestates, exida del uado de humara" (Cavanilles, 6).

De ser cierto este primer fuero, sigue sin explicarse qué rigió la ciudad entre la toma castellana y mediados del siglo XII. Cavanilles abría la posibilidad de que le fuera otorgado el fuero de los Castellanos, si bien el propio autor lo consideraba poco acorde a las condiciones de la localidad y, de haber regido, habría sido por muy poco tiempo (Cavanilles, 6). ¿Se le concedería ese primer fuero de Toledo hoy perdido? ¿Se aplicaría la Carta de los mozárabes de 1101? La presencia de este tipo de comunidad en Madrid queda lejos de ser confirmada. Ladero Quesada ya advertía del peligro de sobredimensionar la presencia mozárabe en Toledo y, si bien apuntaba a una mozarabía madrileña, señalaba que en muchas localidades del reino taifa no existía este tipo de población (Ladero, 79). Hoy, buena parte de los autores consideran segura la existencia de una comunidad mozárabe madrileña, especialmente tras el descubrimiento en la calle Angosta de los Mancebos de restos óseos que indicarían el consumo de cerdo en periodo mayritî (Mazzoli-Guintard, 157). Otra prueba de su existencia se encontraría en el Fuero de Toledo. En la lista de firmantes del texto aparece un grupo de habitantes de Madrid, entre los cuales figuran hombres que recogen tanto su nombre cristiano como su nombre árabe, lo que ha sido interpretado como prueba de su origen mozárabe:

[4] Para un estudio pormenorizado del fuero de Sahagún, Barrero 1972.

[5] No obstante, Ana María Barrero García (424) puso en entredicho la veracidad de la concesión de dichas aldeas por Alfonso VI.

> […] Hec sunt nomina de moratoribus de Magerit: Gastaldi de Subrit, juro et confirmo. Micael Iohanis, alcael, juro et conf. Iohanes Petriz. Pedro Didaz, juro et conf. Horgoni. Petrus Taniz, juro et conf. Petrus Dominici [en árabe: Aly ben Jeyr, juró y lo escribió]. Iohannes Felici, juro et conf. Dominicus Dominici. Petrus Iohannes, juro et conf. [en árabe: Abdo-l-Aziz ben Hazem, juró y lo escribió. Abdo-llah ben Fakir, juró y lo escribió]. Iohan Belasco, juro et conf. (García Gallo, 482)

Ninguna de estas pruebas, no obstante, son definitivas. En primer lugar, los responsables del hallazgo de la calle Angosta de los Mancebos no lo consideran una muestra fehaciente de la existencia de mozárabes (Chaves et al., 221). Y en cuanto a los madrileños firmantes del fuero toledano, como indica Castellanos Oñate, al menos siete de ellos no nacieron en Madrid y su relación con la Villa quizá se debiera a posibles propiedades en ella donadas por la monarquía (Castellanos, 55). Y sobre el resto, de ser cierto ese origen mozárabe, habrían nacido después de la conquista castellana, pues la firma se realizaría en torno a 1166. ¿Serían inmigrantes mozárabes llegados a Madrid con posterioridad a la conquista?

De todas maneras, demos por ciertas su presencia y la concesión de la carta toledana de 1101 a los mozárabes madrileños. En este caso, todavía quedarían por cubrir las dos décadas anteriores. Además ¿el resto de la población carecería de un código de leyes? ¿Qué ocurría con las familias no mozárabes que se fueron asentando? Ese vacío se repite en otras localidades toledanas, como, por ejemplo, Escalona. La localidad fue conquistada por Alfonso VI en 1083, antes incluso que la propia Toledo. Sus habitantes, sin embargo, no recibieron fuero hasta 1130, cuando Alfonso VII cedía la villa a Diego y Domingo Álvarez para incentivar la llegada de población cristiana. Algunos autores han defendido la posibilidad de un primer fuero doce años antes (Chamocho, 69). No obstante, nos encontramos la misma situación que en Madrid: ¿qué leyes regían entre 1083 y, como muy pronto, 1118? ¿Estuvo vigente realmente el fuero de los Castellanos, a pesar de su escaso contenido? Una posible respuesta es que siguieran, en Madrid, en Escalona o en ambas, las leyes anteriores a la conquista, por la simple razón de que su población continuaba siendo andalusí en su práctica totalidad. Solo con la llegada, lenta y paulatina, de las primeras familias cristianas se haría necesario dotar a estas localidades de una legislación acorde. Eso nos dejaría con la imagen de un Madrid fundamentalmente musulmán hasta, al menos, bien entrado el siglo XII.[6] Ello daría un nuevo sentido a la fundación y la concesión de privilegios y territorios al monasterio de San Martín: su objetivo sería crear una especie de avanzadilla para la cristianización de la ciudad, reforzada en la centuria posterior por la llegada de otras dos grandes órdenes: dominicos y franciscanos.

La cristianización de Madrid se haría, por tanto, de manera progresiva, y no de manera inmediata como supondría la teoría del éxodo musulmán tras las conquistas de Alfonso VI. A ello contribuyó la llegada de grupos cristianos a las que se les daría los primeros fueros, pero tampoco hay que descartar una primera oleada de conversiones por parte de familias musulmanas, atraídos quizá más por los beneficios legales que por convicción religiosa. En Toledo son habituales los episodios de conversión, especialmente para con los esclavos como manera de emancipación, aunque hubo también casos de bautismo de mudéjares (Ladero, 78). Son varios los fueros de este periodo donde se recogen las ventajas que conllevaba esta conversión para los musulmanes, entre ellos, el de Madrid. En el capítulo *De moros cum furto* podemos leer: "Qui moro tornaret xiano., et transierit et filios non habuerit, suo auer heredent suos seniores. Et qui isto coto uoluerit crebantare, cum ds. [deus] non habeat partem amen."

[6] Matilde Fernández afirmó que la verdadera cristianización de Madrid no se produciría hasta "1162, al ocupar Fernando II definitivamente la ciudad" (41).

¿Es posible que algunos de esos mozárabes madrileños que firmaron el fuero de Toledo fueran en realidad musulmanes convertidos?

Sea como fuere, por lo visto hasta ahora no parece que haya pruebas claras que apunten a una comunidad mudéjar de reducidas dimensiones en Madrid. Más bien, considero que la revisión documental parece indicar que su presencia era, cuanto menos, esencial para el funcionamiento de la villa. Incluso se podría plantear que fuera, en realidad, una mayoría hasta, al menos, la segunda mitad del siglo XII.

De todas maneras, soy consciente de que no deja de ser una hipótesis basada en la lectura de un vacío documental, lo cual impide refutar completamente las otras interpretaciones en cuanto a la proporción que representa la población mudéjar.

4. La evolución demográfica mudéjar: la muerte en Madrid

Es bien sabido que la arqueología resulta esencial para conocer nuestro pasado medieval, más aún ante la poca esperanza de hallar nuevos documentos con respecto a la cuestión mudéjar. ¿Qué nos puede decir de la población madrileña de ese periodo? A comienzos del siglo XXI se produjo el hallazgo de una parte de la *maqbara* madrileña. La información que puede aportar, aún no explotada completamente, puede resultar clave para arrojar más luz sobre la comunidad musulmana antes y después de la conquista. Hasta entonces, el cementerio islámico había sido simplemente una suposición documentada. Siguiendo la tradición, toda medina debía contar con uno a las afueras de la muralla, y la documentación bajomedieval apuntaba al actual barrio de La Latina: en octubre de 1502, la eminente Beatriz Galindo[7] presionaba al Concejo madrileño para que cediera una serie de terrenos al hospital que ella misma había mandado levantar cerca de la actual plaza de la Cebada, para lo que no dudó en solicitar la ayuda de la monarquía. Esos terrenos ansiados por la que fuera maestra de Isabel I se encontraban entre las propiedades de la Villa y correspondía al antiguo "osario de los moros que diz que los de Herrera dizen que fue propio de los moros, e lo pide Beatriz Galindo" (Sánchez y Cayetano, 66). Cincuenta años más tarde, la documentación se vuelve a hacer eco de la existencia de un cementerio islámico. En un texto de 1557, lo sitúa en la actual calle de la Sierpe: "Un solar y casa que está en el arraval desta villa, fuera de la puerta de moros, en lo que hera osario de moros, en linde de [...] y con la calle que se hizo en el dicho osario, con cargo de un real de çenso" (Porras, 270).

La suposición de su localización pasó a ser un rumor que apuntaba al hoy mercado de la Cebada, una vez que, según el arqueólogo Manuel Retuerce, algunos de los operarios encargados de la profunda remodelación que sufrió el edificio, encontraron durante las obras varias tumbas cuyos restos óseos se encontraban colocados en posición decúbito lateral. Por desgracia, se obvió el hallazgo y las máquinas se encargaron de que no fuera más que un rumor (Retuerce, 86).

En 2006, sin embargo, llegó la constatación a raíz de las obras de remodelación de un edificio situado en el número 68 de la calle Toledo. En su planta baja apareció un total de 43 enterramientos orientados hacia el este. Su datación abarca todo el periodo medieval madrileño, desde su fundación bajo dominio andalusí hasta los siglos XIV y XV.

La importancia del hallazgo es indudable, más allá de la confirmación definitiva del cementerio islámico, pues servirá para arrojar algo más de luz sobre un periodo todavía muy oscuro de nuestra historia. Su relevancia empieza incluso por la antigüedad de algunas tumbas: los primeros enterramientos datan del siglo IX, lo que la convierten en una de las *maqbaras* más antiguas halladas en la Península Ibérica.

[7] Escritora y humanista, su conocimiento del latín le valió para ejercer de maestra de Isabel I y un sobrenombre, que quedaría vinculado para siempre al barrio donde se levantó su hospital: La Latina.

Para la cuestión que aquí interesa, el hallazgo habría servido para confirmar esa supuesta discontinuidad de la cultura islámica en Madrid tras la conquista castellana. La superposición de algunas tumbas datadas a partir del siglo XII-XIII sobre algunas de las más antiguas fue interpretada como un aumento del tiempo de desuso con respecto al periodo anterior (Murillo, 95). La explicación sería la pérdida de población musulmana "a causa del probable éxodo de muchos de sus efectivos hacia tierras del islam" (Gil-Benumeya 2016, 38), tras la conquista castellana, luego recuperada y, por tanto, el cementerio volvería entonces a ser reutilizado.

Esta superposición de enterramientos, no obstante, no conlleva inexorablemente un periodo de abandono. De hecho, la alteración y yuxtaposición de tumbas es una circunstancia bastante habitual en los cementerios islámicos de la Península Ibérica, vinculada a la costumbre de purificar el terreno (López, 268)[8] y no a un posible descenso demográfico. Por tanto, no parece resultar ninguna prueba sobre ese supuesto éxodo musulmán y no contradice lo que hasta ahora estoy defendiendo.

¿Podría decirnos algo sobre la cantidad de población musulmana en los diferentes periodos? Para ello, lo primero que habría que analizar sería su tamaño. Si bien en las diferentes publicaciones que tratan del hallazgo no se especifica sus dimensiones, el solar donde se llevaron a cabo las excavaciones abarca 152 m^2. En ese espacio salieron a la luz un total de 43 enterramientos, de los cuales ocho pertenecerían al periodo mayrití, once al periodo inmediatamente anterior y posterior a la llegada de las autoridades castellanas, 16 al periodo comprendido entre el siglo XII y mitad del XIII y tan solo uno para un periodo entre el siglo XIV y XV. Estamos, no obstante, antes solo una parte del cementerio. No contamos con otro hallazgo que nos pueda aportar más datos sobre sus dimensiones reales, aunque sí disponemos de indicios que nos permiten tener una imagen aproximada. José Ignacio Murillo, uno de los responsables de la excavación, pone sobre la mesa dos pistas. Por un lado, considera que nos encontramos en el extremo sur de la necrópolis y, por otro, a partir de las disposiciones de las tumbas, concentradas en el parte occidental del solar, intuye que el cementerio continuaría hacia la calle del Humilladero (Murillo, 89). Es el momento ahora de recuperar el documento de 1557, donde se indica la existencia del osario en la pequeña calle de Sierpe, que une las calles de Humilladero y de Toledo, a unos 35 metros al norte del solar. Si establecemos un área con límites entre las calles Sierpe al norte, Humilladero al oeste y Toledo al este y el solar al sur, tenemos una superficie de 2760 m^2, 0,27 hectáreas. Este sería la primera de las posibilidades que deberíamos manejar.

Sin embargo, el tamaño podría aumentar, fundamentalmente, hacia el norte. Recuerdo que las tumbas más antiguas datan de los siglos IX y XI, por lo que confirman su uso desde el periodo mayrití. Hay que tener en cuenta que el solar del número 68 de la calle Toledo se encuentra a unos 600 metros en línea recta de la puerta más cercana de la medina, llamada con posterioridad arco de Santa María. La distancia se antoja demasiado grande para ser usado por las familias de la medina. Probablemente, las tumbas halladas serían las más alejadas de un cementerio más grande y cuya entrada norte se encontraría más cercana a esa puerta. Es ahora cuando entra en juego los rumores sobre las obras de reconstrucción del mercado de la Cebada. Si damos credibilidad a ese fortuito hallazgo, podríamos localizar en esa zona el extremo norte del cementerio. Eso daría más sentido al empeño de Beatriz Galindo de hacerse con las tierras del osario de moros, pues se trataría de una zona inmediata a su hospital. De nuevo el documento de 1557 podría confirmar esa continuidad del cementerio hacia el norte, ya que el texto señala que la construcción de la calle (Sierpe) "se hizo en el dicho osario"; esto es, en el interior del

[8] Esta superposición la podemos ver en los cementerios de Sevilla o Córdoba (León Muñoz y Casal, 660).

cementerio y no en el límite, para el que utilizaría expresiones como 'linde', como hace justo antes (Porras, 270). Si trazáramos un nuevo perímetro, incluyendo el mercado de la Cebada como extremo noroccidental y utilizáramos la actual disposición de las calles como límites aproximados del cementerio, estaríamos ante una superficie aproximada de unos 19.500 m^2, 1,9 hectáreas. En este sentido, se podría añadir continuar algo más al sur, hasta el extremo meridional de la manzana creada por las calles Sierpe, Humilladero y Toledo, en el punto en que estas dos últimas confluyen. En este caso el área total, en forma de triángulo invertido, abarcaría unos 21.000 m^2.

El resultado de todo ello es un vasto espacio para un recinto murado que apenas superaba las ocho hectáreas, junto a una serie de arrabales dispuestos a su alrededor. ¿Es factible toda esa área como necrópolis de una pequeña ciudad? En Jaén se denomina la 'gran *maqbara*' de la ciudad a la situada en el camino de Bayyasa, y hasta el momento abarca un total de 2135 m^2, la mayor de toda la ciudad que ha visto la luz (Navarro, 286). Es verdad que las grandes ciudades islámicas contaron con varios cementerios repartidos por los diferentes puntos fuera del recinto amurallado, lo que explicaría algunas de esas reducidas dimensiones. ¿Contó Madrid con un solo espacio para enterrar a sus muertos y de ahí las enormes dimensiones que adquirió? Obviamente, el espacio dedicado a los enterramientos iría cambiando a lo largo de los siglos. Desgraciadamente todavía no podemos dar las cosas por sentadas. De hecho, el uso de todo ese espacio desde época islámica solo lo podemos intuir, por el momento. El actual mercado de la Cebada se encuentra a unos 400 metros de distancia con respecto la ciudad, lo que hace pensar que, efectivamente, sería usado por la población de los siglos IX y XI. No obstante, los rumores que apuntan a la aparición de tumbas en el solar ocupado por el mercado de la Cebada señalaban la disposición de los cuerpos en decúbito lateral, algo que no se ven en los enterramientos hallados más antiguos en el solar de la calle Toledo (Murillo, 93). Sea como fuere el uso de su extremo sur en esos siglos lo confirman las tumbas de ese número 68.

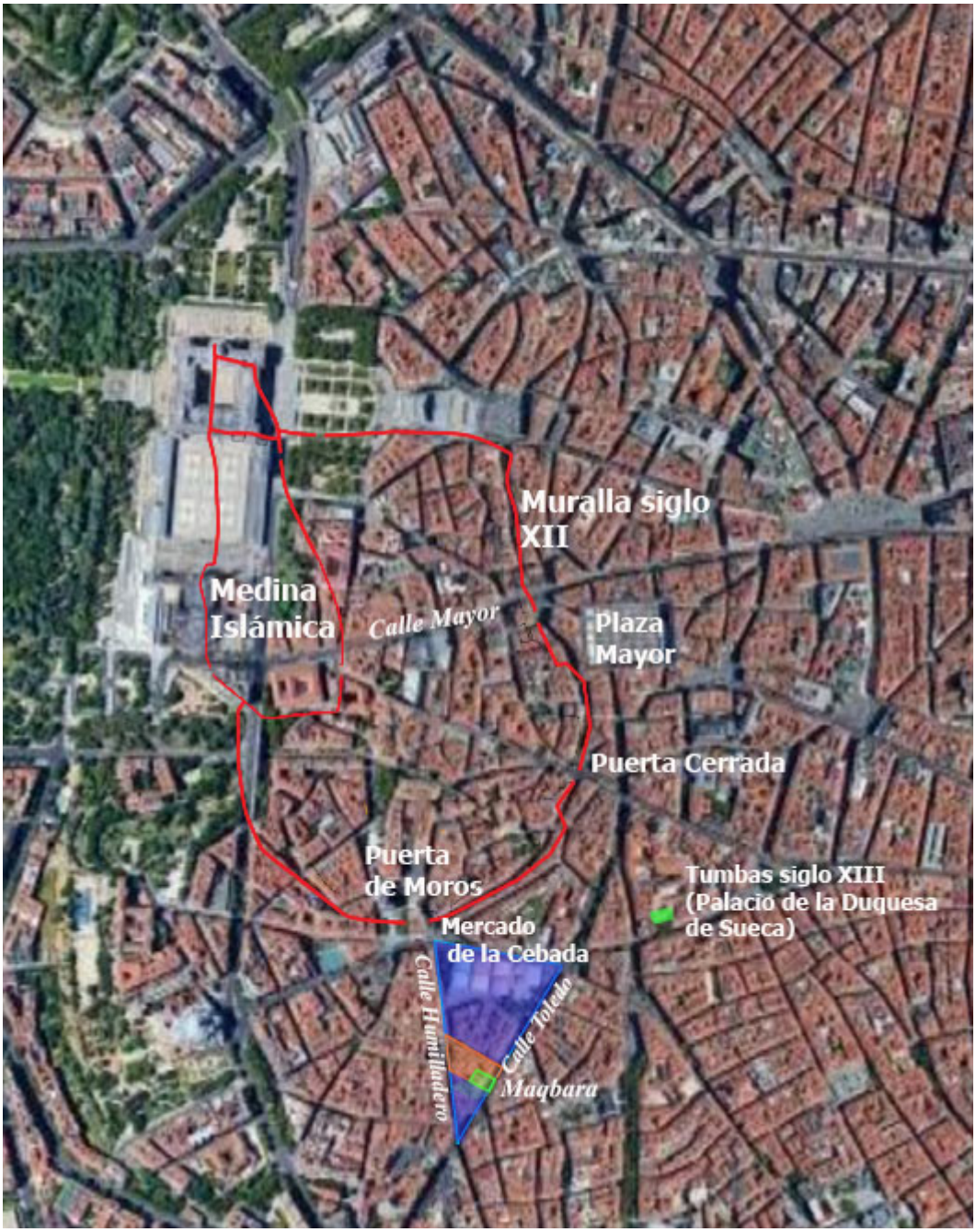
Dos planteamientos alternativos al enorme cementerio son, en primer lugar, que dichos rumores sobre las tumbas halladas en el mercado de la Cebada fueran falsos o equivocados, por lo que las dimensiones se reducirían hacia lo hallado y alrededores, sin límites conocidos. La segunda alternativa es que en realidad se tratase de dos cementerios próximos entre sí, usados por dos poblaciones diferentes: la del interior de la medina que enterraría a sus muertos en torno al mercado, y la de alguno de los arrabales del sur, posiblemente el de Las Vistillas, que usaría para ello la zona intervenida.

Esta última alternativa podía dar más sentido a uno de los últimos hallazgos producidos en Madrid relacionado con el periodo medieval. A comienzos de 2019, durante las obras de restauración del Palacio de la Duquesa de Sueca, vio la luz una serie de vestigios de época medieval, entre ellos dos tumbas de rito islámico. Tal identificación se basó en la posición de los cuerpos, orientados hacia Córdoba, según los encargados de las intervenciones municipales, y se estableció una datación del siglo XIII para ambos enterramientos[9].

El palacio se encuentra en la actual plaza Duque de Alba. Eso sitúa a las dos tumbas a unos 340 metros de la *maqbara* madrileña que, como hemos visto, seguía utilizándose durante ese siglo XIII. ¿Qué nos dicen esos enterramientos? De nuevo se plantean las mismas preguntas: ¿estamos ante el extremo oriental de un solo cementerio, ampliado ante el crecimiento de la comunidad mudéjar? Dado que en la necrópolis intervenida también encontramos tumbas de esa centuria, estaríamos hablando de una superficie de

[9] Hasta la fecha carecemos de la publicación del informe arqueológico. Tan solo contamos con lo aparecido en prensa: https://www.efe.com/efe/espana/cultura/el-madrid-islamico-emerge-con-hallazgo-de-dos-tumbas-mudejares/10005-3945903.

más de 30.000 m^2. La otra posibilidad es que se tratase de un segundo cementerio, adscrito a algún barrio con especial concentración mudéjar en torno a Puerta Cerrada. Este acceso, creado ya en época cristiana, era el más cercano, situado a 240 metros de las tumbas. Mientras, la morería vieja seguiría usando la necrópolis antigua.



Localización de los enterramientos islámicos hallados en Madrid -en verde- y las diferentes dimensiones de la maqbara (imagen aérea: Google Maps).

Cabe también la posibilidad de que fueran dos enterramientos improvisados, aunque suficientemente tratados como para orientarlos según el rito islámico, y nada tenga que ver con una posible zona de sepulturas. Sin embargo, hallazgos parecidos en otras ciudades han sido interpretados como un indicio de existencia de una nueva necrópolis, como ocurrió con las tumbas intervenidas en la calle Carrera 29 de Toledo, que avaló la existencia de una *maqbara* en torno a la Puerta de Almofala (Rodríguez y

Rosado, 225). Madrid no tendría por qué ser diferente. Por el momento, sin embargo, no disponemos de más información a partir de la cual poder establecer nuevas hipótesis.

Con lo que tenemos sobre la mesa, ¿se puede obtener más información sobre la demografía mudéjar? Mercedes Navarro, en un estudio sobre la *maqbara* del camino de Bayyasa, se aventuraba a utilizar el número de tumbas encontradas para establecer una cifra mínimamente aproximada de habitantes en cada periodo en que se agrupaban los enterramientos. Dividiendo el número de tumbas por la cantidad aproximada de generaciones que vivieron en cada periodo, le daba como resultado el número de enterramientos realizados por cada generación. Consciente de los límites de esos datos y que deja fuera cualquier fenómeno que pudiera alterar el ritmo normal de decesos, quizá se podría obtener alguna información sobre la demografía mudéjar madrileña. El problema de aplicarlo para Madrid es que el número de enterramientos es mucho menor: 43 frente a 652. Eso me obliga a utilizar cifras muy pequeñas, incluso ridículas. Siguiendo, a pesar de ello, la propuesta de Navarro, estamos hablando de dos enterramientos porcada generación desde el siglo IX hasta el XII, con un ligero descenso en la última etapa. Luego subiría a los casi tres enterramientos por generación durante el siglo XIII. Para los siglos XIV y XV resulta inútil hacer cálculos, al disponer de tan solo una tumba.

Lógicamente, las cifras son muy poco representativas de la cantidad real de población musulmana que habitó Madrid durante el periodo medieval. Todo depende de futuros hallazgos que puedan aclarar las dimensiones reales de la necrópolis. Por el momento, la concentración de tumbas en el solar intervenido no dista mucho de la que tenemos en la de Bayyasa: una media de una tumba cada 3,5 metros en Madrid frente a los 3,3 en Jaén. Lo que quizá sí podrían ofrecer las cifras es una interpretación aproximada de la evolución demográfica: un número estable durante los primeros siglos y, tras un ligero descenso (quizá por la conquista castellana), vuelve a las cifras anteriores para, a partir del siglo XIV, descender rápidamente hasta situarse en esos 250 vecinos que Juan Carlos de Miguel calculaba para el último siglo medieval. Esos datos podrían entonces encajar con el panorama planteado, contrario al que defendía de Miguel: una población mudéjar numéricamente importante, en ocasiones constituyendo una mayoría, que luego irá disminuyendo a partir del siglo XIV. Posiblemente el descenso de la población comenzara ya a mediados del siglo XIII y ahora la documentación tendría la clave: el abandono que los *hammam* sufrían durante el reinado de Alfonso X podría ser síntoma de un descenso de su clientela, a raíz, quizá, de una caída en la demografía mudéjar. No obstante, ese descenso no sería todavía importante, a tenor de los deseos del monarca de volver a levantarlos, posiblemente convencido de que seguiría siendo rentable (Jiménez, 146). El gran descenso se produciría a partir del siglo XIV y posible muestra de ello sería la ruina definitiva de esos mismos baños, durante las últimas décadas de esa centuria. Su última gerente, la mudéjar doña Xanci, cerraba sus puertas para no volver a abrirlas.[10]

5. San Isidro, garante de la continuidad

Isidro, conocido como el Labrador, es en la actualidad la figura más venerada dentro del panteón cristiano local de Madrid. El culto a este madrileño traspasó los límites de la Villa y en la actualidad se encuentra en altares de varias localidades de toda España, e incluso fuera de nuestras fronteras, como México o Chile. Esta imagen de rica y extendida devoción deja lejos la humildad de sus orígenes. No me refiero a la vida del canonizado, sino a la de su culto, a las raíces de la veneración hacia su figura.

[10] El destino de esos baños y sus causas las he tratado en diferentes ocasiones, incluyendo la investigación que el Concejo llevó a cabo al respecto (Jiménez 2011, 145-148; Jiménez en prensa).

Hay que empezar señalando que, en un primer momento, la Iglesia no dio muestras de tener especial simpatía por Isidro a su llegada a suelo madrileño. Promocionando por encima de él otras figuras locales, como Santa María de la Almudena, e incluso Santa María de Atocha, las autoridades eclesiásticas lo situaban en un segundo plano. Ello contrastaba con la importante devoción popular, especialmente a partir del siglo XIII, cuando su culto se reforzó con la primera recopilación de sus milagros, integrados posteriormente en el *Códice de Juan Diácono*. De hecho, no será hasta comienzos del siglo XVII cuando Isidro fuera finalmente canonizado, después de varios intentos en balde por parte de las autoridades madrileñas y de la propia monarquía Austria.

¿Por qué ese rechazo inicial? La población madrileña mostraba cierta predilección hacia Isidro, por encima de esas otras figuras locales. Hay razones para ello. El Labrador no dejaba de ser un vecino más: natural de Madrid, se estima que debió de nacer en los años inmediatamente anteriores a la caída del reino taifa de Toledo y, por tanto, de la llegada de las autoridades cristianas. Esta circunstancia hace de Isidro un signo de continuidad y un vínculo entre ambos periodos. Ahora bien, quizá no en la forma que se podría pensar. El culto cristiano hacia su persona lleva a considerar al Labrador como representante conocido de la población mozárabe de Mayrit. Sin embargo, ya se ha visto que la existencia de familias cristianas oriundas queda lejos de confirmarse, lo que situaría al posterior santo dentro de la comunidad musulmana.

El origen islámico de Isidro ha sido ya tratado por varias autoras como Cristina Segura, Matilde Fernández o Ángela Muñoz y la idea comienza a tomar fuerza en los últimos años. En 2019, con motivo de las fiestas patronales, se organizó en la Casa Museo de San Isidro un coloquio sobre esos posibles orígenes islámicos del santo madrileño, organizado por el Centro de Estudios sobre el Madrid Islámico, y en el que se volvió a debatir sobre esta posibilidad, con la participación de la propia Cristina Segura, Daniel Gil-Benumeya y María Luisa Bueno.

En este sentido, ante las características poco acordes al modelo de santo cristiano, se han subrayado los posibles indicios que apuntan a tal origen. Para empezar, por el hecho de haber nacido cuando Mayrit era todavía una ciudad oficialmente islámica, pero también por su especial vinculación a la collación de San Andrés, en cuya iglesia estuvo enterrado durante siglos. Fue aquí donde se acabó configurando la primera de las dos morerías madrileñas y donde mayor población musulmana se concentró. Muestra de ello sería el nombre que recibió la entrada a la ciudad situada en la zona: Puerta de Moros.

Posiblemente fuera en el seno de esta comunidad en el que nacieron tanto Isidro como su culto. En ella, Isidro ejercería el papel de santón, figura bastante habitual en la cultura islámica, especialmente la de origen norteafricano. Como todo santón bereber, se ganaría una cierta fama posiblemente gracias a sus conocimientos en algún campo concreto, por su bondad o por su buen hacer para la comunidad, hasta recibir capacidades sobrehumanas, quizá todavía en vida.

Es ahora donde San Isidro se puede convertir en una posible muestra no solo de una continuidad cultural, sino también de una presencia más que notoria de la comunidad mudéjar en el primer Madrid cristiano. De ser cierto su origen musulmán, su paso al rito cristiano solo podría darse gracias a una continuación de su culto por parte de un importante número de habitantes. Me explico. De haber sido abandonada Madrid por casi toda su población, el culto a Isidro no habría podido desarrollarse: la fama de un mudéjar entre unas pocas familias musulmanas locales se habría diluido rápidamente ante la llegada de la comunidad cristiana. La entrada de musulmanes cautivos y de grupos de inmigrantes no haría recuperar una devoción que les era algo ajena. La asimilación por parte de una religión de un culto extraño solo se puede producir en una circunstancia: que dicho culto sea desarrollado por la mayoría de la población sobre la que se asienta. Así

absorbió Roma las divinidades de los pueblos que iba conquistando, y así el islam fue haciendo suyas prácticas pre-islámicas de las regiones donde se iba instalando, por ejemplo, en el norte de África, de donde procedería ese culto a los santones. El cristianismo, teóricamente tan hermético, también dio muestras de asimilación de creencias y cultos locales a medida que se iba expandiendo. San Isidro fue un ejemplo tardío de esa permeabilidad de las religiones universales que a veces cuesta ver. La asimilación se produjo cuando el cristianismo comenzó a llegar a una ciudad, Madrid, donde la mayoría de las familias continuaban siendo musulmanas. La minoría cristiana acabaría imponiendo su religión a cambio de asumir algunos cultos autóctonos.

La popularidad y la cercanía que para la mayor parte de la población madrileña suscitaba la figura del Labrador facilitarían esa ruptura de muros entre las dos religiones, a pesar del rechazo inicial por parte de las autoridades cristianas ante el culto a un individuo de origen infiel.

6. Conclusiones

Las primeras conclusiones que se pueden obtener de lo escrito anteriormente es que existen más oscuros que claros en la idea de que la conquista cristiana sustituyó a la población madrileña musulmana por una nueva llegada de diferentes lugares de Castilla de culto cristiano. La imagen del éxodo de la mayor parte de la población madrileña no se sustenta en ninguna prueba documental o arqueológica y se basa, exclusivamente, en pensar que en Madrid sucedió lo mismo que ocurrió en Toledo.

Quizá hemos interiorizado demasiado la idea de una expulsión total o casi total de la población musulmana a medida que avanzaban los reinos cristianos, comenzando así una nueva era en territorio conquistado. Este reinicio sería un planteamiento básico con la construir el concepto de Reconquista. La expulsión o desaparición de las estructuras islámicas conllevaba de manera intrínseca la expulsión de la población musulmana, dando por hecho que en todas las localidades se repitió ese mismo patrón.

Todo indica que Madrid fue una excepción a esa ‘regla’. Y entiendo que no fue la única, ni mucho menos. Es verdad que, al día de hoy, todavía un oscuro velo se cierne sobre esos siglos clave en la historia local, pero los indicios apuntan más en dirección a una continuidad de una buena parte de la población madrileña tras el cambio de manos en el poder. Es verdad que son más planteamientos hipotéticos que argumentos sólidamente contrastados, pero quizá sirvan para abrir un debate que puede enriquecer el conocimiento de nuestro pasado.

Las fuentes de las que disponemos van, poco a poco, aumentando. Y Madrid en ese caso no es una excepción. La arqueología funeraria, relativamente reciente para el Madrid medieval, puede abrirnos un nuevo camino que recorrer y con el que poder arrojar más luz a un periodo del que queda mucho por aclarar. Estas sombras, no obstante, resultan enormemente interesantes y, despejarlas se antoja crucial para entender las raíces de la que es hoy capital de España. Así, nuestro conocimiento sobre aquella comunidad musulmana y su papel en nuestra historia irán, poco a poco, creciendo.

Obras citadas

Fuentes documentales publicadas

Domingo Palacio, Timoteo. *Documentos del Archivo General de la Villa*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 1888. Vol. I.

Ibn al-Kardabus. Felipe Maíllo, trad. esp. *Historia de al-Andalus*. Madrid: Akal, 2011.

González González, Julio. *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII. Vol. II. Documentos*, Madrid: CSIC. 1956.

Millares Carló, Agustín y Artiles Rodríguez, Jenaro eds. *Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño, 1464-1600*, Madrid: Artes Gráficas Municipales, 1932. Vol. I.

Rosell, Cayetano. *Crónica de la Provincia de Madrid. Crónica General de España*. Madrid: Aquiles Rochi, 1866.

Sánchez González, Rosario y Cayetano Martín, María del Carmen. *Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño, 1484-1600*, Madrid: Artes Gráficas Municipales, 1987. Vol. V.

Bibliografía

Barrero García, Ana María. "Los fueros de Sahagún." *Anuario de historia del derecho español* 42 (1972): 385-598.

Castellanos Oñate, José Manuel. "Nombres propios del primer Madrid cristiano." *Madrid histórico* 49 (2014): 52-59.

Cavanilles, Antonio. *Memoria sobre el fuero de Madrid*. Madrid, 1852.

Chamocho Cantudo, Miguel Ángel. *Los fueros del reino de Toledo y Castilla la Nueva*. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2017.

Chaves Montoya, Paloma, Serrano Endolz, Luis, Morales Muñiz, Arturo, Torre Ruiz María Ángeles de la, y Miguel, Javier de. "Informe mastozoológico del yacimiento de la calle Angosta de los Mancebos (Madrid)." *Estudios de Prehistoria y Arqueología Madrileñas* 6 (1989): 157-222.

de Miguel, Juan Carlos. *La comunidad mudéjar de Madrid: un modelo de análisis de las aljamas mudéjares castellanas*, Madrid: Asociación Cultura Almudayna, 1989.

—. "La población mudéjar madrileña entre la conquista cristiana y el siglo XIII." En *Madrid del siglo IX al XI*. Madrid: Comunidad de Madrid, 1990a. 309-318.

—. "Minorías religiosas en el medievo madrileño: la comunidad mudéjar." En Juan Carlos de Miguel ed. *El Madrid medieval: sus tierras y sus hombres*. Madrid: Asociación Cultura Almudayna, 1990b. 45-75.

Echebarría, Ana. *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales. Moros, sarracenos, mudéjares*. Málaga: Sarriá, 2004.

Fernández Montes, Matilde. "San Isidro: De labrador medieval a patrón renacentista y barroco de la Villa y Corte." *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LVI (2001): 41-95.

García Gallo, Alfonso. "Los fueros de Toledo." *Anuario de historia del derecho español* 45 (1975): 341-488.

Gil-Benumeya, Daniel. *El Madrid islámico. La historia recuperada*. Madrid: Madrid Destino. Cultura, Turismo y Negocio, 2018.

Gil-Benumeya Flores, Daniel. "El cementerio musulmán de Madrid: la maqbara olvidada." *Madrid Histórico* 65 (2016): 35-39.

González González, Julio. *Repoblación de Castilla la Nueva*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1976, 2 vols.

Jiménez Rayado, Eduardo. *El agua en el origen y desarrollo de Madrid en la Edad Media*. Madrid: Asociación Cultural Almudayna, 2011.

—. *Agua y Sociedad en Madrid durante la Edad Media*. Cádiz: Universidad de Cádiz, en prensa.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. "Toledo en época de la frontera." *Anales de la Universidad de Alicante: Historia medieval* 3 (1984): 71-98.

León Muñoz, Alberto y Casal, María Teresa. "Los cementerios de Madinat Qurtuba." En Vaquerizo, Desiderio & Murillo, Juan Francisco. *Monografías de arqueología cordobesa 19. El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2010. 651-684, Vol. II.

López Ruiz, Urbano. "El cementerio islámico de La Alameda de Hércules de Sevilla. Últimos hallazgos." *Cætaria* 6-7 (2009): 255-276.

Mazzoli-Guintard, Christine. *Madrid, pequeña ciudad de al-Andalus*. Madrid: Asociación Cultural Almudayna, 2011.

Murillo Fragero, José Ignacio. "Registro estratigráfico de una necrópolis musulmana en la calle Toledo, 68 (Madrid). El proceso de islamización a través del ritual de enterramiento." En VVAA. *Actas de las terceras jornadas de Patrimonio Arqueológico en la Comunidad de Madrid*, Madrid: Comunidad de Madrid, 2009. 89-96.

Navarro Pérez, Mercedes. "La maqbara del camino de Bayyāsa (Marroquíes Bajos, Jaén)." *Lvcentvm* XXXVI (2018): 281-303.

Porras Arboledas, Pedro Andrés. "La documentación del derecho de propiedad y el delito de estelionato (Castilla, siglos XV-XVIII)." *Cuadernos de Historia del Derecho* N. Extra 1 (2004): 248-278.

Retuerce Velasco, Manuel. "Testimonios materiales del Madrid andalusí." En Turina, Araceli, Pérez, Amalia y Quero, Salvador coords. *Testimonios del Madrid medieval. El Madrid musulmán*, Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 2004. 81-115.

Ríos Saloma, Martín F. "De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)." *En la España Medieval* 28 (2005): 379-414.

Rodríguez Fernández, Antonio y Rosado Tejerizo, Elena. "Excavación arqueológica en la necrópolis medieval de San Lázaro, Toledo." En Gertrudes Branco, Leonor Rocha, Cidália Duarte, Jorge de Oliveira & Primitiva Bueno eds. *Arqueologia de Transição: O Mundo Funerário Actas do II Congresso Internacional Sobre Arqueologia de Transição*. Évora: CHAIA, 2013. 224-233.

Varona García, María Antonia. "El diploma fundacional del monasterio de San Martín de Madrid." *Historia. Instituciones. Documentos* 14 (1987): 275-291.

Representaciones y actitudes frente a lo islámico en la élite culta de Extremadura (siglos XV-XVIII)

Juan Rebollo Bote
(Universidad de Valladolid) [1]

1. A modo de introducción: lo "otro" islámico

Cuando un historiador se enfrenta al análisis de factores identificadores e identificativos, de lo propio o de lo ajeno, en un tiempo pasado, debe partir de la base de la enorme carga subjetiva que reúne su abordaje. Más aún cuando se quieren estudiar circunstancias concretas de las que nos separan centenares de años y cuya complejidad nunca podrá ser entendida en su totalidad. Esto no quita para que el investigador tenga –por definición– la finalidad de alcanzar la objetividad del hecho histórico, siendo siempre consciente del escollo insalvable. Examinar la imagen (ajena) que, en nuestro caso de estudio, ciertos escritores extremeños plasmaron sobre lo que nosotros creemos que ellos entendían por musulmanes en un momento determinado de sus vidas –y no en otro– no es sino un bienintencionado objetivo. Las actitudes frente a la alteridad de la élite política y de la intelectual son cuestiones muy relacionadas con la identidad misma de quien lo representa. En este sentido, la afirmación del cristianismo hispánico medieval o la necesidad de reafirmarse católicamente en los cristianos, viejos o nuevos, de la Edad Moderna fue una constante que llevó a adoptar posturas muy diversas ante lo islámico. Eso sí, siempre dejando clara la enemistad política y religiosa del moro en relación con el *buen cristiano*, "nosotros *versus* ellos".

La propia identidad no será, de todas maneras, igualmente concebida entre la élite más instruida que entre las clases sociales iletradas, ni tampoco entre quienes se relacionaron con musulmanes que entre quienes no lo hicieron. Dependería, pues, de multitud de factores y perspectivas. Hubo lugares en que fue inevitable cruzarse con moros o moriscos, lo que influiría para bien o para muy mal en la consideración hacia esa alteridad. Así, por ejemplo, no sería la misma imagen la que conformara un valenciano rodeado de moriscos que un asturiano que nunca los tratara. Incluso la misma voz de moro/*mouro*, más extendida durante la Edad Media en la parte occidental ibérica que en la corona aragonesa -donde fue más generalizada la de sarraceno/*sarraïn*-, también delata una significación originaria distinta que arrastraría, o no, una carga ideológica más fundamentada en el musulmán del Magreb o en el del Mediterráneo oriental. Entronca esto con la común confusión entre lo árabe, lo moro, lo moabita o lo musulmán, que terminaría por converger en un mismo significado en la España moderna y contemporánea. Sin embargo, ciertas actitudes nos llevan a pensar que hubo momentos, lugares y personas que distinguieron entre lo étnico, lo lingüístico y lo estrictamente religioso, de ahí que lo "otro" islámico presente multitud de matices. Toda esta complejidad nos invita a ser muy cautos en relación al análisis de la representación de lo islámico.

Este trabajo no es más que una breve exposición de actitudes y representaciones extraídas del estudio de la élite político-intelectual vinculada a la Extremadura moderna. Es incompleta en tanto que abarca tan solo algunos ejemplos significativos y no comprende el análisis total del fenómeno, tarea que precisaría de mayor profundidad

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

investigadora.[2] El punto de salida de esta aproximación se encuentra en la búsqueda de menciones al pasado islámico de la región en las historias escritas por los eruditos locales de los siglos XVI al XVIII. De todos modos, hemos optado por ampliar el enfoque hacia otros extremeños que trazaron la imagen del musulmán en diferentes contextos a lo largo de ese periodo. Adelantamos que la intelectualidad extremeña traída a colación se encuadra inexorablemente en el marco castellano y español del momento y que, salvo algún caso particular, no difiere de lo acontecido en otras áreas peninsulares.

2. Actitudes frente a la alteridad en la Extremadura bajomedieval y moderna

Dejando de lado la acción conquistadora llevada a cabo durante los siglos XII y XIII en el solar de la actual Extremadura por los monarcas leoneses y castellanos, así como por las órdenes militares –especialmente del Temple, Alcántara y Santiago–, y la idea consecuente del moro andalusí como enemigo político enraizada desde el primer momento en la aristocracia allí establecida, nos centraremos aquí en las actitudes frente a la alteridad como opuesto religioso que se dieron en la región extremeña en los siglos XV y XVI. Ponemos el foco, entonces, en la jerarquía eclesiástica como principal actor y forjador de la imagen del musulmán como enemigo cristiano a combatir. Tomamos como primeras muestras las acciones de algunos prelados y priores de las sedes episcopales extremeñas –Plasencia, Badajoz y, menor medida, Coria- y del Real Monasterio de Guadalupe en aras de vislumbrar el horizonte espiritual sobre el cuál se gesta una primitiva ideología contra judíos, musulmanes y conversos de la que beberá parte de la élite cultural de la región. En efecto, aquellas ciudades y villas en las que existió un círculo eclesiástico y/o nobiliario activo desde el punto de vista cultural –y combativo desde el doctrinal–, caso de las mencionadas, son las que sirvieron de experiencia reflexiva para muchos intelectuales y eruditos extremeños. A los centros de irradiación cultural en Extremadura hemos de sumarle la decisiva autoridad que la Universidad de Salamanca desempeñó como auténtica *alma mater* de los habitantes de esta parte de la Corona de Castilla.

Plasencia fue la ciudad extremeña que más estrecha relación tuvo con la institución universitaria salmantina y pronto se erigió en uno de los principales centros culturales de la región. Dos ejes o círculos fueron los que forjaron a la élite político-intelectual placentina: el nobiliario y el episcopal. Del primero destacó la labor que desarrolló el linaje de los Zúñiga, señores de la ciudad entre 1442 y 1488, y el de los Carvajal, enemigos de aquellos y vinculados durante mucho tiempo al cabildo catedralicio. Del segundo, la sede episcopal (Benavides Checa), subrayamos el mecenazgo llevado a cabo por obispos que podríamos adjetivar de renacentistas. De ambos círculos obtenemos ejemplos de actitudes diferenciadas ante la alteridad religiosa. Por un lado está el entusiasmo militar de prelados como Gonzalo de Estúñiga (1415-1422), que llegó a renunciar a la mitra de la ciudad del Jerte para tomar la de Jaén y así poder guerrear contra los moros de Granada. Por otro, podemos resaltar la figura de Juan de Carvajal, apreciable letrado formado en las aulas salmantinas y que fue obispo de Plasencia (1446-1469) desde la lejanía italiana que le requería su condición de Cardenal. Pronto se impregnó de los ambientes renacentistas italianos y ejerció de mecenas en su diócesis con creaciones como la de una Escuela de Gramática. Tuvo un activo papel en la política europea de mediados de siglo destacando como predicador de la cruzada frente a los turcos. Son éstos ejemplos placentinos de actitudes beligerantes frente al musulmán

[2] La redacción de este trabajo se llevó a cabo durante el confinamiento decretado en España en primavera del año 2020 a consecuencia de la expansión del virus Covid-19. Esta circunstancia nos privó del acceso a fuentes bibliográficas sobre algunos autores extremeños que formaban parte de la idea inicial del estudio y que no pudimos consultar debidamente.

exterior –extranjero–, ya fuera granadino o turco y, por tanto, enemigo tanto religioso como político.

Frente al moro interior –natural del reino–, los obispos placentinos no parece que desplegaran una política excesivamente agresiva más allá del contexto general bajomedieval en que se fue discriminando de manera progresiva a las minorías castellanas. Hubo un obispo, sin embargo, el judeoconverso Gonzalo de Santa María (1423-1446), al que sí podemos achacarle un modo de combatir a la alteridad religiosa –principalmente a la judía– por la vía de la conversión, como consecuencia del ambiente intransigente y segregacionista intensificado con las prédicas de Fray Vicente Ferrer y la promulgación de las Leyes de Ayllón de 1412 que llevaron en Plasencia al apartamiento de los judíos en la zona de la Mota (Marciano de Hervás, 50 y ss.). Las aguas terminaron apaciguándose años después y, bajo el dominio señorial de los Zúñiga y del episcopado del ya mencionado Juan de Carvajal, judíos y mudéjares placentinos gozaron de cierta tranquilidad social y prosperidad económica (Rebollo Bote, en prensa). Además de en Plasencia, los Zúñiga procedieron como benefactores de las minorías en lugares como Béjar, Burguillos del Cerro o el Maestrazgo de Alcántara. En efecto, el último maestre alcantarino, Juan de Zúñiga (1475-1494), gran mecenas de humanistas como Antonio de Nebrija o del judío salmantino Abraham Zacut, confirmó privilegios y ejerció su protección para con las aljamas de moros de su señorío (Miranda y Córdoba, 40). Este amparo señorial, que también se dio en la Provincia de León de la Orden de Santiago, se explica por la necesidad económica y social de salvaguardar a los vasallos, fueran de la condición religiosa que fueran, que se dio tradicionalmente en los maestrazgos –aunque hubo excepciones–. La actitud frente al mudéjar –musulmán castellano, al fin y al cabo– fue tolerante, como vemos, en determinados contextos.

Sin embargo, a lo largo del último tercio del siglo XV fue empeorando la situación general de las minorías en Castilla. Las luchas de bandos y los enfrentamientos entre partidos nobiliarios del reinado de Enrique IV y la guerra civil por su sucesión hicieron aflorar las distintas posturas religiosas frente a judíos y musulmanes. La sociedad castellana se polarizó y en las Cortes de Madrigal de 1476 y las de Toledo de 1480 triunfaron las ideas más intransigentes, volviéndose a insistir en la aplicación de antiguas y nuevas medidas discriminatorias y ordenándose el apartamiento definitivo que esta vez sí habría de cumplirse a rajatabla en todo el reino. En Extremadura aquellos conflictos tuvieron especial incidencia y en lugares como Cáceres, villa de fuerte implantación de la nobleza, la reclusión se dictó incluso dos años antes que la general castellana, en 1478. Estuvo dirigida a ambas minorías aunque fue pensada esencialmente en contra de la comunidad judía cacereña. El judío y el judeoconverso fueron, en aquel contexto, los principales enemigos de la alta jerarquía cristiano-vieja del reino. El mejor ejemplo de esta circunstancia en el territorio extremeño lo vemos en Guadalupe. La villa y el monasterio guadalupense eran a finales del Medievo lugares de peregrinación y comercio en el que se concentraba una importante comunidad judía y conversa. Nuño de Arévalo, prior del monasterio, llevaría a cabo la "limpieza" del pueblo de *porfiados seguidores de la superstición judaica,* años antes del edicto de expulsión de 1492 (Fita, 283). Al mismo tiempo se imponía el estatuto de limpieza de sangre entre los jerónimos y se procuraba el primer establecimiento de la Inquisición en suelo extremeño, *ca*. 1485-86, siendo Fray Nuño su inquisidor. El prior guadalupense representa así la postura eclesiástica radical que abandera el fin del judaísmo castellano. Tras la expulsión, los Reyes Católicos reafirmaron el papel simbólico de Guadalupe como faro espiritual del reino con el bautismo del alcalde mayor de las aljamas de judíos de Castilla, Abraham Seneor.

En cuanto al islam castellano, la conquista del reino de Granada en el mismo año de 1492 ponía el foco también en la conversión de los musulmanes granadinos.

Precisamente desde la villa guadalupense partieron religiosos con intención de imponer aires reformistas a la muchedumbre islámica. Tal fue el caso de Fray Juan de Guadalupe, franciscano que, siguiendo la línea marcada por Hernando de Talavera, quiso tomar parte de la conversión masiva y forzada de los moros granadinos pero que se topó ante la negativa del Cardenal Cisneros, teniendo entonces que reorientar la implantación de la observancia de los Hermanos Descalzos hacia Extremadura (Vaquerín, 68-69). En la propia región los mudéjares hubieron de lidiar durante la última década del siglo XV con la continuada presión fiscal de los castellanos de oro, con la problemática que acarreaba el cumplimiento del mandato de reclusión,[3] con los efectos colaterales de la marcha de los judíos, con la llegada de moros expulsados de Portugal[4] o con la repercusión que tenían las revueltas granadinas en la cada vez más polarizada sociedad extremeña.[5] En Badajoz, no obstante, el obispo Alonso Manrique (1499-1516) *acabó de convertir a la religión cristiana la última casa de moros que habían del antiguo trato quedado,* según Rodrigo Dosma (159). En 1502 se decretaría finalmente el bautismo obligatorio de todos los musulmanes de Castilla. Comenzaba entonces una nueva fase en la historia islámica peninsular y los *nuevamente convertidos de moros*, o moriscos, pasarán ahora a formar parte del mismo grupo social "cristiano" que comprendía a los conversos de judíos. Quedaban descargados de la fiscalidad diferencial y desaparecían los confinamientos pero continuarían recibiendo agravios discriminatorios como la limpieza de sangre y pasaban a estar en el punto de mira inquisitorial.

La limpieza de sangre fue la forma teórica más extendida del racismo étnico-religioso en el Quinientos castellano. El citado obispo badajocense Alonso Manrique, quien llegaría posteriormente a ser Inquisidor General muy beligerante contra los moriscos, fue uno de los primeros en adoptar el estatuto de limpieza en un cabildo catedralicio, en 1511 (Domínguez Ortiz, 62). Un extremeño de gran relieve intelectual, Juan Martínez Guijarro –Cardenal Silíceo–, arzobispo de Toledo, sería quien implantaría la limpieza de sangre en la sede primada del reino a mediados de siglo XVI (Domínguez Ortiz, 37 y ss.), marcando el camino de celo implacable frente al converso que debía seguir todo férreo católico que se preciara. Ese camino estuvo representado ideológicamente en Extremadura por el Santo Tribunal de la Inquisición asentado en Llerena desde 1525. Los motivos de su radicación definitiva en el sur de la región después de su primer establecimiento en Guadalupe y de los esfuerzos de Plasencia por adoptar en su suelo a la institución deben buscarse fundamentalmente en la enorme masa conversa de la Baja Extremadura. Hablamos, sobre todo para un primer momento, de judeoconversos en los que el Santo Oficio puso su mirada durante la primera mitad del siglo, pero también de erasmistas, alumbrados y moriscos (Testón, Hernández y Sánchez 2013). Sobre estos últimos, que son los que más nos interesan en este trabajo, el Tribunal llerenense se centró de modo más estricto en la segunda parte de la centuria y hasta el bando de expulsión dado en 1609-10.

En torno al 70% de los musulmanes extremeños se concentraban en 1500 en las aljamas bajoextremeñas de Hornachos, Magacela, Benquerencia de la Serena, Mérida,

[3] En Plasencia se quejaron los moros de la estrechez de las calles y casas que habían sido destinadas para morería (Redondo Jarillo, 315). En Llerena hubo acusaciones a los moros por burlar los actos y oficios cristianos que se desarrollaban en la iglesia de Santiago, colindante con la morería (Rodríguez Blanco, 374-375).

[4] Más de un centenar de familias mudéjares llegaron desde Portugal tras su expulsión en 1497. Las aljamas altoextremeñas de Alcántara, Valencia, Plasencia y Trujillo incrementaron notablemente su demografía según los registros de las pechas de castellanos de oro (Ladero Quesada, 19).

[5] A los moros de Alcántara y a los de Hornachos, como a los de otras partes de Castilla, llegaron cartas de seguro en 1500 ante las agresiones que se estaban produciendo como consecuencia de las revueltas acaecidas en Granada (Ortego Rico, 282).

Llerena y Medellín (Ladero Quesada 19). De ellas, las tres primeras supusieron un auténtico quebradero de cabeza para las autoridades eclesiásticas debido al mantenimiento de la lengua árabe y de las costumbres islámicas hasta el mismo momento de la expulsión morisca. Ya en 1510 y en 1522 actuó la Inquisición de Llerena contra los moriscos hornacheros y serenenses (Miranda y Córdoba, 221-231) pero la tregua otorgada por Carlos V en 1526 alivió las persecuciones durante unas décadas, en teoría. En la práctica, sabemos que hubo una treintena de procesos entre 1537 y 1569 a moriscos de aquellas tres villas (Fernández Nieva 1985, 222-223). A partir de 1570, la actuación inquisitorial se incrementó y amplificó territorialmente debido a la llegada en varias oleadas de un total de unos 11.000 moriscos granadinos que fueron repartidos por toda Extremadura (Hernández, Sánchez y Testón 1995). Aunque el objetivo principal siempre estuvo fijado en Hornachos, otros focos de complicidades moriscas procesadas por el Santo Oficio llerenense fueron Zafra, Mérida, Trujillo, Cañamero o Villanueva de la Serena. Entre 1610 y 1613 fueron expelidos de la tierra extremeña unos 13.000 moriscos. Más allá de las acciones llevadas a cabo por las autoridades inquisitoriales y políticas del reino, hay que señalar también la resistencia que opusieron otras instancias eclesiásticas y concejiles en muchos lugares extremeños para evitar el cumplimiento del bando decretado por Felipe III (Sánchez, Testón y Hernández 2010). Gracias a ello muchos moriscos consiguieron salvar la expulsión, otros lograrían volver tiempo después de marcharse. *Lo morisco* apagaba así la llama étnica y religiosa para esparcir sus humos entre la generalidad católica pero las cenizas se depositaron en la cultura y en las reflexiones, para bien o para mal, de los españoles venideros.

3. Intelectualidad extremeña y su visión de los moros

Comencemos por matizar que en este apartado entendemos intelectualidad extremeña en sentido amplio. En unos siglos donde la inmensa mayoría de la sociedad era iletrada, cualquier persona con un mínimo de recorrido educativo y labor escrituraria podríamos considerarla intelectual en su marco geográfico más cercano. No entramos, por tanto, a juzgar el alcance literario ni filosófico de los autores que vamos a glosar, puesto que lo que nos interesa es rescatar las referencias y/o juicios de valor que, sobre la alteridad islámica, escritores y pensadores extremeños reflejaron en algunas de sus obras. En este punto nos vemos obligados también a convenir la condición extremeña a la de toda aquella persona vinculada por oriundez o por vecindad al territorio de la Extremadura castellana y española de la Edad Moderna. Sabido es que la región extremeña no dispondrá de los límites actuales hasta 1834, sin embargo, la *provincia de Estremadura* era reconocida -geohistóricamente ya desde la Baja Edad Media y fiscalmente desde mediados del siglo XVII- en los ámbitos territoriales de los obispados de Coria, Plasencia y Badajoz y de los maestrazgos de Alcántara y de Santiago en su Provincia de León, a lo que sumamos Guadalupe en tanto que, aunque perteneciente a la archidiócesis toledana, resulta obvia su situación geográfica en la parte occidental de los Montes de Toledo y su ligadura espiritual y cultural con la región extremeña. Tal y como hemos visto más arriba, la historia de los mudéjares y moriscos extremeños estuvo determinada por las acciones de una jerarquía política y eclesiástica que no siempre tomó un camino uniforme. Tampoco hubo una sola opinión en la élite más reflexiva de Extremadura en relación a *lo moro*. Veamos algunos ejemplos.

3.1 ¿Cuánto influyó *lo moro* en los escritores extremeños?

Distinguir cómo influyó *lo moro* y/o *lo morisco* en la obra y reflexión de la élite culta extremeña de la Edad Moderna no resulta tarea sencilla. Casi nunca disponemos de información suficiente que nos permita conocer la relación que los distintos autores tuvieron con el islam de la región. En la mayoría de las ocasiones tan solo podemos deducir el contexto del que hipotéticamente pudieron impregnar su pensamiento. Es el caso de Plasencia, de la que ya hemos dicho que experimentó cierto impulso cultural gracias a obispos y nobles y cuyas minorías religiosas representaban un considerable grupo social en el siglo XV. Los Zúñiga promocionaron la creación del convento dominico de San Vicente Ferrer en el lugar donde estuvo la primitiva judería –acción simbólica– y proyectaron unos estudios de teología vinculados a la universidad salmantina. En ello tuvo mucho que ver el dominico Fray Juan López de Zamora, o de Salamanca, confesor de la duquesa Leonor Pimentel y reconocido teólogo de la Castilla del Cuatrocientos. Pues bien, de su pluma sabemos que salió un tratado en respuesta al *Brevario Sunní* del alfaquí segoviano Içа de Yebir, aunque lamentablemente no ha llegado hasta nuestros días (Jiménez Moreno, 35). Resulta sugestivo pensar que, de un modo u otro, la comunidad mudéjar de Plasencia pudiera haber estimulado la reflexión del teólogo ya que residió en la ciudad en el tiempo de mayor vitalidad de la aljama islámica. A pesar de que no conocemos el contenido de la obra de Fray Juan podemos interpretarla como una manera de combatir al islam por la vía intelectual, restringida a una élite culta que se reconoce –teólogo *vs* alfaquí– y alejada, hipotéticamente, de las actitudes más intransigentes. Es solo una conjetura. En cualquier caso, estaríamos de nuevo ante una reflexión sobre el islam castellano, no extranjero.

La misma duda nos abriga en el caso de Lorenzo Galíndez de Carvajal. Este jurista, historiador y consejero de los Reyes Católicos y de Carlos V nació en Plasencia en 1472 y pronto marchó, como muchos paisanos de la época, a estudiar a Salamanca, donde se doctoró en Leyes. Dado que desconocemos cualquier detalle de la primera etapa de su vida, tampoco alcanzamos a entrever si tuvo algún tipo de relación con los mudéjares placentinos. Lo que sí sabemos es que manipuló su genealogía materna para no ver impedida su promoción en la corte debido a que su padre mantuvo relaciones y descendencia con una esclava morisca granadina (Cuart Moner, 164). Sea como fuere, Galíndez de Carvajal desarrolló su etapa madura en el círculo más cercano al rey, el Consejo Real, y su prestigio como jurista le llevó a participar al final de sus días en la Junta reunida en la Capilla Real de Granada para dilucidar la política a desplegar frente a los moriscos. Una junta, por cierto, en la que también se encontraba el otrora obispo de Badajoz y entonces arzobispo de Sevilla e Inquisidor General Alonso Manrique (Gil Sanjuán, 385-386). En su *Parecer sobre los moriscos de Granada* (1526) el doctor Carvajal se mostraba afín a los métodos inquisitoriales para lograr la asimilación completa de los granadinos (Gil Sanjuán, 387 y ss.). Una línea dura que también iba dirigida a los cristianos viejos que se desviaran de la ortodoxia. Se trata del primer programa de asimilación de los moriscos de Granada que, sin embargo, no llegaría a implementarse por el acuerdo entre las élites moriscas y Carlos V que daba a aquellos varias décadas de adaptación a la realidad social castellana y católica a cambio de una considerable suma de dinero. El parecer del placentino se inscribe así en la corriente que, sin llegar a plantear la expulsión –sí tanteó la dispersión–, optó por la vía menos condescendiente frente a los moriscos granadinos.

Otro extremeño que incorporó el elemento islámico a su obra, en este caso literatura teatral, fue el dramaturgo Diego Sánchez de Badajoz. Nacido en Talavera la Real a comienzos del siglo XVI, muy cerca de la capital badajocense, parece que pudo estudiar en Salamanca siendo alumno de Juan Martínez Silíceo, a quien elogia en su *Farsa*

de la Muerte (Campanario Larguero, 15). Fue párroco de su pueblo desde 1533 a 1549 y estuvo ligado a la catedral de Badajoz y a la corte de los Suárez de Figueroa, condes de Feria. Su obra literaria trata esencialmente de teatro religioso y en la línea catequética propia de su formación y actividad se encuadran sus menciones al moro como individuo social excluido que necesita el bautismo. La representación del musulmán gira en torno a la abjuración de Mahoma, del Corán y del pecado de la sodomía, de cuya práctica se acusa al colectivo islámico (García Varela, 175). También juega el dramaturgo con las tópicas prohibiciones alimentarias del vino y del cerdo. Algo que nos llama la atención, sin embargo, es la manera de expresarse que pone Diego Sánchez en boca del moro y que la hace distinguible del cristiano, por ejemplo: "*puex yo querex batixar*" (García Varela, 176). Esto no tiene sentido si pensamos que los musulmanes de Castilla (mudéjares o moriscos antiguos), excepción hecha de casos particulares como tal vez Hornachos, pronunciarían el castellano sin distinción ninguna con respecto al resto de la población después de tres siglos de vida castellana. Nos lleva a plantear que el extremeño trazó una imagen del musulmán basada en una experiencia más teórica –literaria– que real. De hecho, el entorno geográfico en que Diego Sánchez desarrolla su vida, la tierra de Badajoz y el señorío de Feria-Zafra, no tuvo durante la primera mitad del XVI una presencia morisca apreciable en la que pudiera inspirar su obra.[6]

López de Zamora, Galíndez de Carvajal y Sánchez de Badajoz son la primera generación de autores afines al solar extremeño que nos interesan como ejemplos desde varios puntos de vista. Por un lado, responden al prototipo de intelectual de reconocida valía en su contexto castellano, perteneciendo cada uno además a un campo distinto del saber –teología, derecho y literatura, respectivamente–. Por otro lado, pudieron convivir, o no, con el elemento islámico vecino de la Extremadura de finales del XV y principios del XVI –mudéjares y/o moriscos antiguos–. Por último, sus reflexiones tratan de tres realidades islámicas diferenciadas: la disputa teológica entre islam y cristianismo en el caso de Fray Juan; la política de asimilación del morisco granadino en el doctor Carvajal; y la representación literaria del moro social en la obra de Diego Sánchez. Asimismo, desde la óptica geográfica, nos sirven como muestras comparativas entre un norte extremeño en que el mudéjar o morisco antiguo tiene un carácter principalmente urbano –el ejemplo es Plasencia–[7] y un sur regional donde, a pesar de la mayor dispersión musulmana, encontramos áreas con muy exigua población en el tránsito finisecular –el ejemplo de Badajoz y señorío de Feria– en contraste con otras de mayor concentración.[8] Esta circunstancia cambiará sustancialmente durante el último tercio del siglo XVI con la llegada de los moriscos granadinos y su reparto por toda la región, lo que hubo de influir en el pensamiento de la siguiente generación de extremeños. Tomaremos únicamente un autor de la Baja Extremadura que, por su repercusión historiográfica, merece un epígrafe aparte.

[6] La aljama de moros de Badajoz apenas englobaba una familia a finales de la era mudéjar, convertida, como vimos, por el obispo Alonso Manrique. No hemos documentado moriscos badajocenses hasta finales del siglo XVI. Asimismo, en Zafra apenas consta la existencia de moriscos hasta la llegada de los granadinos, tan solo un matrimonio registrado en 1565 (Cortés Cortés, 1984, 112).

[7] Tenemos documentados mudéjares en Plasencia, Trujillo, Alcántara y, en mucha menor medida, Valencia de Alcántara, Cáceres u otros enclaves menores como Brozas, Ceclavín o Garrovillas (Ladero Quesada, 19; Rebollo Bote 2020).

[8] Fundamentalmente Hornachos, Mérida, Magacela y Benquerencia de la Serena, además de otras de menor demografía como Llerena, Medellín y un sinfín de pueblos más (Ladero Quesada, 19; Rodríguez Blanco, 365-366; Rebollo Bote 2015 y 2020).

3.2 Pedro de Valencia y su *Tratado acerca de los moriscos*

A lo largo de este trabajo venimos anotando de manera sutil cómo determinadas ciudades y villas de Extremadura fueron destacando como lugares de cierto dinamismo cultural –siempre en el contexto extremeño de los siglos XV al XVIII– gracias a la posibilidad de instrucción formativa (escuelas de gramática, de teología y filosofía moral en Plasencia, de medicina en Guadalupe, colegios jesuitas, seminarios diocesanos, bibliotecas episcopales, monacales o privadas, etc.) y al mecenazgo de nobles y obispos que fagocitaron la creación de círculos de literatos e intelectuales en la región. Uno de los más notorios fue la corte señorial de los Suárez de Figueroa en Zafra que, desde principios del siglo XV, estuvo abonada con la semilla de la cultura (Teijeiro Fuentes, 77-140). A esta villa bajoextremeña de carácter comercial y a sus señores los condes –y luego duques– de Feria estuvieron unidas figuras como Garci Sánchez de Badajoz, Gregorio Silvestre, el ya citado Diego Sánchez de Badajoz, Vasco Díaz Tanco, Ruy López de Segura, los Ramírez de Prado, Cristóbal de Mesa, tal vez Joaquín Romero de Cepeda o García de Silva y Figueroa, entre otros (Teijeiro Fuentes, 87 y ss.). Pero si hubo un zafrense que despuntó por su mérito intelectual ese fue Pedro de Valencia (1555-1620).[9] Este enciclopédico humanista inició sus estudios de latinidad en la escuela de gramática de Zafra, continuó su formación en Córdoba y después en Salamanca, donde se graduó en Leyes y aprendió griego con el también humanista extremeño Francisco Sánchez de las Brozas. Volvería de nuevo a su pueblo en 1577 donde permanecería hasta que en 1607 fue nombrado Cronista Real, marchando entonces a Madrid y residiendo allí hasta su muerte. La estancia y dedicación durante tres décadas de Pedro de Valencia en una villa como Zafra solo se explica gracias al ambiente cultural que se favoreció.

El contexto extremeño y castellano en el que el zafrense se consagra como una de las mentes más preclaras del renacimiento español está íntimamente relacionado con la cuestión morisca. En sus primeros trece años de vida, sin embargo, no parece que existiese en Zafra una comunidad morisca lo suficientemente significativa desde el punto de vista social como para haber influido en su devenir intelectual.[10] Por el contrario, la revuelta de los granadinos en las Alpujarras cogería a Pedro de Valencia en el inicio de su inclinación hacia los estudios bíblicos y teológicos de la mano de jesuitas en Córdoba y aquí sí que podría encontrarse el comienzo de una primitiva reflexión desde la óptica religiosa (1568-1572). En la ciudad cordobesa recibiría también las primeras noticias de la llegada de numerosas familias moriscas granadinas a su Zafra natal. La etapa salmantina del extremeño (1572-1576) se centraría en su formación humanista propiamente dicha con el estudio y perfeccionamiento de los clásicos, de las lenguas antiguas y del Derecho, lo que probablemente le despertaría la inquietud política. Un hecho vital fundamental sería la amistad que trabó con el frexnense Benito Arias Montano a partir de 1578, al visitaría asiduamente en la Peña de Aracena y con el que aprendió hebreo y profundizó en las Sagradas Escrituras. Con respecto a lo morisco, la estrecha relación entre ambos extremeños fraguará en la argumentada denuncia sobre la falsedad de los *Libros Plúmbeos* encontrados en el Sacromonte de Granada (1588, 1595) que les llevará a enfrentarse con ciertos sectores de la jerarquía eclesiástica (Magnier, Bernabé Pons). La relación intelectual con Arias Montano, el asunto de los plomos granadinos y el choque con la facción más fundamentalista de la Iglesia irían generando en Pedro de Valencia una visión muy propia de la cuestión morisca, a caballo entre el radicalismo

[9] La Universidad de León ha llevado a cabo la enorme labor de edición de las obras de este humanista extremeño: Valencia, Pedro de. *Obras completas*. Vols. I-X. León: Universidad de León, 1993-2015. La bibliografía puede verse en el volumen I: Nieto, J. Mª, "Bibliografía sobre Pedro de Valencia", Pedro de Valencia, *Obras completas*, vol. I (2015), pp. 47-54.

[10] Vid nota 6.

católico y la condescendencia hacia el colectivo, que terminará plasmando en su *Tratado acerca de los moriscos*.

Pero hubo, en nuestra opinión, otro hecho relevante que pudo determinar también la postura que desarrollará por escrito el humanista. Hablamos de la propia evolución de los moriscos en el contexto bajoextremeño de finales del siglo XVI e inicios del XVII (Cortés Cortés 1981; Fernández Nieva 1985; Benítez Sánchez-Blanco 2013). Cuando Pedro de Valencia regresa a Zafra, *ca*. 1577, se encuentra con una notable comunidad morisca originaria de Granada que en los años sucesivos no hará sino aumentar hasta rondar el medio centenar de individuos en la última década de siglo.[11] Además de los repartos iniciales, la propia prosperidad comercial de la villa y los rumores de buena voluntad integradora de la Iglesia local promovieron la atracción de granadinos, que llegarían a comportar en torno al 10% de la población zafrense finisecular (Cortés 1984, 107-108). Esto no debió pasar desapercibido a un intelectual comprometido como era el caso de Valencia. Como tampoco lo haría lo que sucedía por los mismos tiempos en la vecina localidad de Hornachos, cuya deriva semiautónoma morisca estaba convirtiendo a la sierra fornacense en una especie de "Alpujarras extremeñas" donde la Inquisición de Llerena había puesto sus más enérgicos esfuerzos de erradicación (Fernández Nieva 1979, 18-31). Entrambas aguas hubo de lidiar el pensamiento del humanista que, si bien se anclaba firmemente en el catolicismo imperante, no podía obviar la voluntad asimiladora de gran parte del colectivo morisco zafrense. Así se advierte de la práctica inexistencia de conflictos moriscos locales en aquellas décadas y de la ocultación que muchos párrocos procuraron en los libros sacramentales (Cortés Cortés 1981, 8-11). Hubo excepción, en efecto, en la *complicidad de Zafra* de la que el Santo Oficio se hizo eco en 1590 (Fernández Nieva 1979, 32). Al parecer, un pequeño grupo de granadinos en contacto con otros de Mérida fueron objeto de pesquisas. Se hicieron instancias contra 21 moriscos de Zafra pero solo dos se encontraban en las cárceles inquisitoriales en el año 1600.

En este marco local y regional –zafrense y extremeño–, y en paralelo al asunto de los plomos granadinos, se fue generando el *Tratado acerca de los moriscos de España* que Pedro de Valencia publicaría en 1606.[12] Se sale de nuestro propósito un acercamiento minucioso a esta obra pero sí que mencionaremos algunos puntos de interés. La primera parte del texto la dedica el humanista a la justificación del mismo y a exponer los males y peligros que los musulmanes representan para España, tanto desde el punto de vista socioreligioso como desde el político (303-308). Una segunda parte gira en torno a los remedios posibles para acabar con la cuestión morisca, a saber: *muerte, escisión, cautividad, expulsión, translación, dispersión, conversión, permistión y sujeción/aseguración* (308-321). De todos ellos descarta los cuatro primeros por considerarlos injustos o no convenientes, desviándose de las posiciones más radicales que defendían sectores poderosos de la jerarquía española. Defiende, por el contrario, los cuatro últimos como únicas soluciones para la asimilación total de los moriscos. Pedro de Valencia argumenta cada uno de los puntos demostrando un profundo conocimiento sobre la situación del colectivo, diferenciando entre aquellos moriscos que no adjuran de su fe islámica, de la lengua árabe y que confabulan y los que sí practican sinceramente su cristianismo y abogan por su integración. El *Tratado* se erige así en la visión más transigente sobre los moriscos españoles de todas cuantas eran posibles a comienzos del siglo XVII. Un gris oscuro entre el blanco y el negro que, sin embargo, fracasó.

[11] Zafra tenía unos 280 moriscos (vivos) en 1570-74; 414 en 1582; 491 en 1589; 482 en 1594 (Hernández, Sánchez y Testón 1995). Los datos que recoge Rafael Benítez, obtenidos de Fernández Nieva y a Lapeyre, difieren en los del año 1582, en que habría menos de 300 moriscos (Benítez Sánchez-Blanco, 982). En 1594 Zafra tenía la sexta mayor comunidad morisca de Extremadura.

[12] En lo que sigue, hemos utilizado la selección de fragmentos de Pedro Mercado Pacheco (2009, 303-321)

Es probable que Pedro de Valencia tuviera en mente, por un lado, a la *complicidad de Zafra* o, sobre todo, a los irreductibles moriscos hornacheros (incluso podemos interpretar referencias veladas a ellos en el texto)[13] y, por otro, al grueso del colectivo que en la villa zafrense aceptaba progresivamente la cristianización efectiva. Pero los mayores esfuerzos había que dedicarlos a grupos como los de Hornachos (aunque nos los cite explícitamente), a los que habría que transmigrar y dispersar en pequeño número hacia lugares sin presencia morisca, convertirlos bajo un buen maestro cada diez casas, con *permistión* –es decir, otorgándoles tiempo– y siempre manteniéndolos sujetos al regio vínculo. Según el humanista extremeño:

> Conviene, pues que, esparcidos los moriscos, se trate de su verdadera conversión con amor y caridad, que vean ellos que los queremos bien, para que se fíen de nosotros y nos crean, que, en pareciendo por las obras y no por las palabras solas que están bien informados y seguros en la fe, no sean notados ni distinguidos ni con el apartarlos ni forzarlos para oír misa y doctrina, ni con carga de tributos especiales que, entre tanto y siempre, los que fueren naciendo de matrimonio de cristianos viejos y moriscos, no sean tratados ni tenidos por moriscos, que a los unos y ni a los otros los afrentemos ni despreciemos. (318)

Vemos en este párrafo como Pedro de Valencia expresa el alma cristiana de su católico reino –"con amor y caridad, se fíen de nosotros" – al tiempo que ejemplifica una madurez política muy racional –"no sean notados ni distinguidos, ni cargas de tributos especiales", esto es, que sean *ciudadanos* como los demás del reino–, sin importarle en apariencia la dichosa limpieza de sangre –"que fueren naciendo de matrimonio de cristianos viejos y moriscos". Al fin y al cabo, "todos estos moriscos, en cuanto a complexión natural, y por el consiguiente en cuanto al ingenio, condición y brío son españoles como los demás de España (306)*."* De nuevo la distinción del moro natural del reino con respecto al que no lo era. Finalmente, como es sabido, los moriscos fueron expulsados a partir de 1609-10 pero la obra del intelectual de Zafra nos expone cómo en aquel tiempo se dio, por minoritaria que fuera, una corriente de pensamiento ajena al fundamentalismo reinante. Quizá en aquella reflexión influyeron de un modo u otro las comunidades moriscas extremeñas. Otros autores vinculados a la región también escribieron tratados que lamentablemente no han llegado a nuestros días: *Historia General de los moros*, de Francisco González Gómez; o *Discursos de los moriscos*, de Juan Beltrán de Guevara. Ha quedado Pedro de Valencia como el extremeño que más sabiamente meditó la cuestión morisca.

3.3 La historia islámica y los musulmanes en la erudición local de Extremadura

Dirigimos ahora brevemente nuestra mirada a una intelectualidad más limitada al ámbito local de las villas y ciudades extremeñas: los eruditos y primeros "historiadores". La proliferación de historias locales y falsos cronicones en la España de la Edad Moderna también tuvo, lógicamente, su manifestación en Extremadura. La imagen que dibujan estos escritores sobre lo islámico es, por lo general, muy negativa, haciéndose siempre hincapié en el *nosotros* frente a *ellos,* los *enemigos*. Se hace particular mención a las guerras que a lo largo del periodo medieval enfrentaron a cristianos y musulmanes y en las que los historiadores locales extremeños destacan el papel que jugaron sus paisanos, obispos y caballeros principalmente, en aquellas contiendas. Por el contrario, las reseñas a la historia islámica de las localidades extremeñas, ya sea el tiempo andalusí, el mudéjar

[13] Por ejemplo, cuando dice que "es muy pernicioso que salgan fuera y sean caminantes y arrieros" (315), oficio por el que los moriscos de Hornachos eran muy conocidos; o cuando critica la actuación eclesiástica anotando que "cuando todo el pueblo es morisco (¿Hornachos?) se dice […] que el cura de aquel lugar tiene beneficio simple sin cargo de ánimas" (316).

o el morisco, asoman solo muy ocasionalmente en las obras de estos eruditos. Apenas lo hacen Luis de Toro o Fray Alonso Fernández para Plasencia. Para Alcántara, Pedro Barrantes aporta noticias de interés para seguir la pista de los mudéjares, de los que dice que se asentaron en el arrabal tras la conquista cristiana y que tuvieron la mezquita en donde luego se situó el hospital de Sancti Espíritus (Martín Nieto, 53), pero sin ningún juicio de valor sobre ellos. En el caso de Badajoz, Rodrigo Dosma y Solano de Figueroa pasan muy por encima sobre el pasado andalusí y se concentran en imaginar la supuesta historia romana (*Pax Augusta*) y eclesiástica ("obispado mozárabe", "mártires") local, inaugurando la tradición de los falsos cronicones badajocenses (Dosma; Solano de Figueroa). Solano de Figueroa también fue autor de obras de carácter hagiográfico para Medellín y Cáceres. Esta última villa también tiene su propio erudito local, Simón Benito Boxoyo, quien tampoco resulta fértil en noticias islámicas (Benito Boxoyo).

Lo común en todos estos primeros historiadores es obviar, por desconocimiento o por voluntad interesada, el pasado islámico tal como si hubiera sido un paréntesis en la historia de sus localidades. Hay, sin embargo, un par de autores que, si bien no representan ninguna novedad en la historiografía española de la época, sí arrojan datos útiles para nuestro propósito. Uno es Fray Francisco de Coria (m. en 1569), el primero que tantea un enfoque histórico regional en su *Descripción e Historia General de la Provincia de Estremadura*.[14] En esta obra, el Padre Coria asume por primera vez la intención de recopilar la información sobre el pasado andalusí extremeño, a la que dedica unos 75 folios de su Libro I (capítulos 10-15). Eso sí, manteniendo la imagen opuesta de la alteridad islámica propia de un religioso de la época. Pero no todos los musulmanes son iguales a ojos del franciscano y, así, distingue entre "moros moabitas de allende y moros agarenos naturales de España*."* Sigue en este punto la *Chronica Adefonsi Imperatoris*. A los primeros se refiere en términos negativos, por ejemplo, hablando de la conquista de Coria por el rey Alfonso VII, cuando dice que "limpió la ciudad de suciedades de la moabita secta de Mahoma*"* (Libro II, capítulo 9). Utiliza la voz *mudéjar* cuando detalla que los moros de Valencia de Alcántara se hicieron "vasallos y mudéjares*"* (Libro II, capítulo 13). Sin ser mucho, vemos en Francisco de Coria una intención de "hacer extremeña" la historia andalusí que acontece en el suelo regional y una preocupación –y no es el primero en ello– en diferenciar entre los propios moros naturales de la Península –andalusíes– y los moros que llegaron después –almorávides–.

El otro escritor que destacamos es Bernabé Moreno de Vargas, insigne historiador emeritense que emprende el esfuerzo de realizar una completa *Historia de la Ciudad de Mérida* (publicada en 1633), no olvidando ningún detalle, ni lo suevo, ni lo visigodo, ni lo islámico. Con una honestidad y un buen planteamiento historiográfico que difiere de la mayoría de los eruditos de su época, Moreno de Vargas advierte que durante la etapa andalusí "pasarían en esta ciudad [Mérida] diversos trances y sucesos que ignoramos, y los que se hallan son tan pocos que nuestro discurso, si bien de tan largo tiempo habrá de ser muy corto*"* (329). No se rige por la superioridad moral de un autor cristiano sino por la mayor credibilidad que otorga la contemporaneidad a los hechos que se narran. Esto no quita para que mantenga durante todo su discurso el *nosotros* frente a *ellos*. Tampoco repara este historiador en reconocer el buen hacer de Muza, que *"*entró […] haciendo buen tratamiento a los vecinos [de Mérida]" o en describir al bereber Ibn Yabbar como *"*valientísimo moro Mohomad*"* (325 y 338-339). Dedica un total de unas 30 páginas al periodo comprendido entre la conquista islámica de la ciudad en el siglo VIII y la cristiana del siglo XIII. La fuente árabe principal es el *moro Rassis*. En cuanto a la continuidad

[14] Pese a su importancia historiográfica, esta obra no dispone de edición moderna. Hemos consultado la digitalización de la copia manuscrita conservada en la Biblioteca de Santa Cruz de la Universidad de Valladolid.

musulmana tan solo menciona que "se quedaron algunos moros en barrio de por sí, que llaman de la calle de Moros, los cuales se acabaron presto y los otros se mudaron a diferentes lugares*"* (368), considerando a mudéjares y moriscos un *continuum*. Moreno de Vargas es, a pesar de su contexto, el mejor representante de la erudición local extremeña del siglo XVII.

Para terminar este ligero vuelo sobre las personalidades extremeñas que representaron de una u otra forma al islam en sus obras nos referiremos al franciscano Fray Juan Matheo Reyes Ortiz de Thovar y sus *Discursos de la Peregrina, Portentosa, y Milagrosísima Imagen del Santísimo Christo del Rosario de la Villa de Hornachos*.[15] La primera parte de esta obra, publicada en 1770, está dedicada a la historia de Hornachos, de cuyos habitantes moriscos el autor traza una imagen muy negativa. El religioso se basa en autores contemporáneos a la expulsión como Fray Marcos de Guadalajara y Javier –a quien copia de manera literal–, Salazar de Mendoza o Gaspar de Aguilar y en otros escritores que tuvieron relación con Hornachos, como Fray José de Santa Cruz, que profesó en el convento franciscano de la villa y que en su *Chronica de la Provincia de San Miguel de la Orden de San Francisco* (1671) decía, según palabras de Thovar: que "llevar [a los moriscos hornacheros] a la iglesia era como llevarlos a las galeras; al sermón como a la vergüenza; a la confesión como al potro, y a la comunión como a la horca" y que "tenían asesinos con salario para dar muerte a los que juzgaban por contrarios, y así sucedían muchas muertes de las que se ignora el origen." Como se puede apreciar, Ortiz de Thovar no pierde momento de representar a los musulmanes como enemigos acérrimos de la religión cristiana. En otro lugar dice que, en ocasión de una epidemia que sufrió la villa en 1600, los cristianos quisieron ayudar a los moriscos pero éstos "abominaban el Santo remedio de la Comunión, fingiendo toda clase de escusas para no ir a las enfermerías, a fin de no verse en la obligación de morir cristianos*"*. Los calificativos hacia los hornacheros que se mantuvieron en el islam denotan un férreo catolicismo y una hostilidad política muy íntima: "Fiera canalla por cierto y quan revelde fue a las inspiraciones divinas y mandatos de los monarcas."

El franciscano justifica la acertada decisión de desterrar a los moriscos de Hornachos ensalzando la actuación del pesquisidor López Madera en la villa:

> Averiguó [López Madera] sobre los moriscos que tenían arca y bolsa para recoger dinero y pagar los muertos que mandaban hacer, que sellaban moneda, y correspondían con los moros de África; que tenían tres fuentes o desbauptizaderos, que no comían carne de cerdo, e invocaban los demonios contra los cristianos; que en lugar de los cuerpos de los difuntos llevaban a enterrar a la iglesia perros amortajados; que infeccionaban las aguas para hacer mal a los cristianos, con otras infamias que omito por la dezencia y limpieza de la pluma. […] "Expelió así Madera solo de Hornachos más de tres mil personas moriscas, que fueron esparcidas como prófugos y vagos tan ynfames, siendo la expulsión en 1610, el día segundo del mes que los moros llaman Tzepha o Zaphar, esto es febrero, quedando así la villa purificada de tan infame canalla. (González Rodríguez, 80-82)

Pocas palabras más bastan para hacerse una idea de la animosidad que el religioso tenía hacia esa etapa de la historia fornacense. "De tan ynfame maldita canalla solo quedaron en Hornachos algunos niños y niñas esclavos" y a las familias de cristianos viejos que había en la villa, pronto se unieron "más de trescientos vecinos que llegaron de diversos lugares […], los más con su información de limpieza". Por otro lado, reconoce Thovar las conversiones de moriscos "de paz" como Gabriel Tamaríz, que murió en Llerena "en buena opinión de todos", o una "buena mujer muy devota" que radicó en la

[15] Las referencias que siguen de la obra de Ortiz de Thovar las hemos recogido del libro *Hornachos, enclave morisco*, de Alberto González, al no haber podido consultar la obra original (75-83)

vecina Ribera del Fresno, "donde falleció gozando igualmente del aprecio y respeto de vecinos". Aunque sabemos que Hornachos nunca volvió a alcanzar la vitalidad y la demografía de la "era morisca", para gran parte de la élite política y religiosa venidera la villa inició en aquellos momentos del siglo XVII su verdadera (y "limpia") historia.

Ortiz de Thovar escribió más de siglo y medio después de la expulsión de los moriscos pero es exponente de esa tradición católica reaccionaria que nunca soportó lo más mínimo la presencia musulmana peninsular. Corriente ideológica que continuaría manteniendo en el tiempo la llama viva del combate frente al islam en España. El pasado islámico como paréntesis y anomalía en el proceso cultural español y, por ende, extremeño. No será hasta el siglo XIX cuando tímidamente empiecen a abrirse camino algunas actitudes intelectuales que opten por considerar lo islámico como parte de la historia propia, aun perdurando –incluso hasta hoy- la posición narrativa del *nosotros* frente a *ellos*. De la mano de bibliófilos extremeños de ideologías dispares como Bartolomé José Gallardo o Vicente Barrantes Moreno comienza la recopilación de toda obra y referencia histórica relacionada con la región extremeña, también la "árabe". Por fin, a finales de la centuria decimonónica un autor como Matías Ramón Martínez y Martínez realiza por primera vez la enorme tarea de historiar el periodo andalusí regional con su *Historia del Reino de Badajoz durante la dominación musulmana* (publicada póstumamente en 1905 y editada en 2005 por Fernando Valdés). Esa reconsideración de lo islámico entre la élite intelectual extremeña tardaría mucho en llegar a las clases populares. Todavía en el siglo XIX los ecos "moros" pesaban como una losa en ciertas urbes extremeñas. Si se presentaba la oportunidad, se borraban esas reminiscencias islámicas. Es lo que ocurrió, por ejemplo, tras el fallecimiento del General Margallo en 1893 en conflicto con los bereberes del Magreb. Los ayuntamientos de Cáceres, Medellín y Mérida resolvieron eliminar del callejero local el nombre "de los moros" o "morería" por el del militar fallecido, aunque en la ciudad emeritense no prosperó la iniciativa. Era el doble camino ideológico –integrador y desintegrador– hacia la contemporaneidad.

En Extremadura, como hemos tratado de reflejar a vuela pluma en este trabajo, podemos reconocer distintas maneras de enfrentar y entender la alteridad desde el siglo XV hasta época contemporánea. De un lado, las actitudes combativas y discriminatorias a través de distintos métodos como la guerra, la segregación, la conversión forzosa, la limpieza de sangre, la persecución inquisitorial o la expulsión. De otro, el amparo que algunos señores y clérigos ejercieron en momentos determinados. Por otra parte, la representación y reflexión que algunos pensadores desarrollaron, destacando la de un intelectual de dimensión extra-regional como Pedro de Valencia, y cómo en ello pudo influir el contexto de la minoría musulmana extremeña. Por último, la imagen que dibujaron de la historia islámica de Extremadura los eruditos de dimensión local o regional, entre los que hemos podido percibir algunas diferencias. En fin, como conclusiones extraemos que entre la general animadversión hacia el musulmán hubo quienes distinguieron entre los *moros naturales de España* y los que no lo eran, y que siempre existió el doble camino de dirigirse a lo islámico: una más intransigente y radical y otra más condescendiente y por momentos integradora.

Obras citadas

Benavides Checa, José. *Prelados placentinos: notas para sus biografías y para la historia documental de la Santa Iglesia Catedral y ciudad de Plasencia.* Plasencia: Ayuntamiento de Plasencia, 1999 [1907].

Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. "Los moriscos del ducado de Feria: exilios y permanencias." *Revista de Estudios Extremeños* 69.2 (2013): 977-1004.

Benito Boxoyo, Simón. *Noticias históricas de Cáceres y monumentos de la antigüedad que conserva*. Estudio, edición y notas de Enrique Cerrillo Martín de Cáceres. Cáceres: Cicon Ediciones, 2009 [1794].

Bernabé Pons, Luis F. "De los moriscos a Cervantes." *eHumanista/Cervantes* 2 (2013): 156-182.

Campanario Larguero, Eugenio. *El teatro de Diego Sánchez de Badajoz y las encucijadas teológicas del siglo XVI: tradición e innovación doctrinal* (Tesis doctoral leída en 2015. UNED. Disponible en e-spacio.uned.es).

Cortés Cortés, Fernando. "Los moriscos de Zafra." *Alminar* 29 (1981).

—. *La Población de Zafra en los siglos XVI y XVII*. Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz, 1984.

Coria, Francisco de. *Historia y Descripción general de la Provincia de Estremadura.* Manuscrito de la Biblioteca de Santa Cruz de la Universidad de Valladolid, disponible en uvadoc.uva.es [1608].

Cuart Moner, Baltasar. "La sombra del arcediano. El linaje oculto de don Lorenzo Galíndez de Carvajal." *Studia Historica Historia Moderna* 15 (1996): 135-178.

Domínguez Ortiz, Antonio. *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*. Monografías histórico-sociales, Vol III. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958.

Dosma Delgado, Rodrigo. *Discursos patrios de la real ciudad de Badajoz*. Badajoz: Biblioteca Histórico-Extremeña, 1870 [1601].

Fernández, Fray Alonso. *Historia y Anales de la ciudad y obispado de Plasencia*. Plasencia: Ayuntamiento de Plasencia, 2000 [1627].

Fernández Nieva, Julio. *La inquisición y los moriscos extremeños (1585-1610)*. Badajoz: Universidad de Extremadura, 1979.

—. "Inquisición y minorías étnico religiosas en Extremadura." *Revista de Estudios Extremeños* 41.2 (1985): 213-260.

Fita, Fidel. "La Inquisición en Guadalupe." *Boletín de la Real Academia de la Historia* 23 (1893): 283-341.

García-Varela, Jesús. "Para una ideología de la exclusión: El discurso de "el moro" en Sánchez de Badajoz." *Criticón* 66-67 (1996): 171-178.

Gil Sanjuán, Joaquín. "El parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (año 1526)." *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia* 11 (1988): 385-401.

González Rodríguez, Alberto. *Hornachos, enclave morisco. Peculiaridades de una población distinta*. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 1990.

Hernández, Mª Ángeles, Sánchez, Rocío y Testón, Isabel. "Los moriscos en Extremadura 1570-1613." *Studia Historica Historia Moderna* 13 (1995): 89-118.

Hervás, Marciano de (pseudónimo de Marciano Martín Manuel). *Historia de los judíos de Plasencia y su tierra. De los orígenes a la Inquisición. Siglos XII–XVIII*. 2 Vol. Sevilla Medios Audiovisuales (Libro electrónico), 2009.

Jiménez Moreno, Arturo. *Vida y obra de Juan López de Zamora. Un intelectual castellano del siglo XV. Antología de textos*. Zamora: Ayuntamiento de Zamora–Centro UNED Zamora, 2002.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I. Valladolid*. Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1969.
Magnier, Grace. *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos. Visions of Christianity and Kingship*. Leiden-Boston: Brill, 2010.
Martínez y Martínez, Matías Ramón. *Historia del Reino de Badajoz durante la dominación musulmana*. Edición de Fernando Valdés Fernández. Badajoz: Diputación de Badajoz, 2005 [1905].
Miranda, Bartolomé. y Córdoba, Francisco de. *Los moriscos de Magacela*. Don Benito: Ayuntamiento de Magacela, 2010.
Moreno de Vargas, Bernabé. *Historia de la Ciudad de Mérida*. Edición Facsímil de la reimpresión de 1892, Valladolid: Editorial Maxtor, 2005 [1633].
Ortego Rico, Pablo. "Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros." *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* 24 (2011): 279-318.
Rebollo Bote, Juan. "Morerías de Extremadura: Espacios urbanos de vecindad islámica (mudéjar) a finales del siglo XV." *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo* 4.1-1 (2015): 456-475.
—. "Reubicar la religión islámica: Aproximación a las mezquitas mudéjares en Extremadura." *Studia Historica Historia Medieval* 38.1 (2020): 113-139.
—. "Minorías comparadas: Judíos y musulmanes de la Plasencia medieval." En Amrán, R. y Cortijo, A. eds. *eHumanista/Conversos*. Santa Barbara: Publications of eHumanista, (en prensa).
Redondo Jarillo, Mª Cristina. "La comunidad mudéjar de Plasencia durante el reinado de los Reyes Católicos." *Medievalismo* 23 (2013): 291-341.
Rodríguez Blanco, Daniel. *La Orden de Santiago en Extremadura en la Baja Edad Media (siglos XIV y XV)*. Badajoz: Editora Regional Extremeña–Excma. Diputación Provincial de Badajoz, 1985.
Sánchez, Rocío, Testón, Isabel y Hernández, Mª Ángeles. "La expulsión de los moriscos de Extremadura (1609-1614)." *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada* 36 (2010): 197-226.
Solano de Figueroa, Juan. *Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz*. Edición anotada de Francisco Tejada Vizuete. Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz, 2013 [escrita en el siglo XVII; 1ª ed. 1910].
Teijeiro Fuentes, Miguel Á. *Mecenazgo y literatura en la Extremadura del siglo de oro*. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2009.
Testón, Isabel, Hernández, Mª Ángeles y Sánchez, Rocío. "En el punto de mira de la Inquisición: Judaizantes y moriscos en el Tribunal de Llerena (1485-1800)." *Revista de Estudios Extremeños* 59.2 (2013): 1005-1054.
Vaquerín Aparicio, Daniel. *Vida, espiritualidad y proyección social de los franciscanos descalzos en la España de la Ilustración* (Tesis doctoral leída en Madrid, 2004. Disponible en eprint.ucm.es).
Valencia, Pedro de. *Obras completas.* León: Universidad de León, 1993-2015. "Vols. I-X."
—. "Tratado acerca de los moriscos de España (Fragmentos)." Selección de Pedro Mercado Pacheco. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 43 (2009): 303-321.
VV.AA. *Noticias de Alcántara. Pedro Barrantes Maldonado y sus antigüedades de la villa de Alcántara*. 2 Tomos (el primero es la edición de la obra de Barrantes, siglo XVI). Cáceres: Institución Cultural "El Brocense"–Diputación de Cáceres, 2010.

Sodomitas en la Corona de Aragón (1263-1598)

Germán Navarro Espinach
(Universidad de Zaragoza)

1. Las minorías sexuales y la historia de la homofobia

Se cumplen cuarenta años de la publicación de aquel libro de John Boswell sobre cristianismo, tolerancia social y homosexualidad en la Edad Media que llevaba por subtítulo una búsqueda de identidad en el pasado: *Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Boswell 1980). Tiempo después escribió su manifiesto *Rediscovering Gay History*, donde mantenía la hipótesis de que las personas gays fueron las primeras en introducir el amor romántico en el sistema cristiano de valores y el matrimonio como una relación más allá de la necesidad biológica (Boswell 1982, 21). En el último año de su vida, todavía pudo ver la edición de *Same-Sex Unions*, monografía en la que enfatizaba la *adelphopoiesis* en la Europa premoderna como un legado del mundo grecolatino que habían sabido preservar las iglesias cristianas orientales mostrando así su tolerancia. El amante adulto o *erastés* enseñaba las virtudes cívicas al *erómenos*, su joven discípulo amado (Boswell 1994). Las obras de Boswell se convirtieron en referentes internacionales, a pesar de que otros estudios anteriores ya habían abordado el tema de la homosexualidad en la tradición cristiana. Me refiero a *Homosexuality and the Western Christian Tradition* de Derrick Sherwin Bailey (1955) y *The Unmentionable Vice* de Michael Goodich (1979). Por añadidura, en los años ochenta se editaron libros importantes como *The Sexuality of Christ* de Leo Steinberg (1983), *Ganymede in the Renaissance* de James M. Saslow (1986) y *Law, Sex and Christian Society* de James A. Brundage (1987). Incluso, una década antes que Boswell, la *Histoire de la Sexualité* de Michel Foucault ya había marcado una interpretación distinta a la suya, tal y como explica Didier Eribon:

> Foucault est donc devenu le puissant antidote à John Boswell et à sa conception «essentialiste» de l'histoire homosexuelle; ses analyses sont devenues la bible des historiens «constructionistes», c'est-à-dire la source d'inspiration de presque tout ce qui s'écrit aujourd'hui aux États-Unis et un peu partout dans le monde. L'idée s'est largement imposée qu'il n'y pas de realité invariant de l'homosexualité et que l'amour grec n'est pas la préfiguration de l'homosexualité contemporaine. (Eribon, 19)

A Foucault se le criticó por hacer un enfoque superficial de la historia de tono eurocéntrico, sin mostrar atención al tema del género. La obra de Judith Butler logró cubrir esa deficiencia desde la perspectiva feminista y la teoría *queer*, actuando como marco teórico para muchas investigaciones que abordarían después el papel de las personas trans o la realidad intersexual en la historia. Libros suyos como *Gender Trouble* (1989) o *Undoing Gender* (2004) se convirtieron en reflexiones imprescindibles. Butler se planteaba qué podía llegar a significar deshacer los restrictivos conceptos normativos de la vida sexual y del binarismo de género. En ese sentido, un aspecto clave de la teoría *queer* es que la comprensión del sexo, el género o la identidad es contextual y vive formas muy diferentes a lo largo del tiempo con variantes considerables según las culturas. La sodomía es una de esas formas y su estudio requiere tener en cuenta su origen y desarrollo, sin perder de vista nunca ni los cambios de época ni los particularismos territoriales que mostró. Se desafía así la idea esencialista de una identidad gay universal que viene de lejos como precursora del movimiento LGTBIQ+, cuyo camino se inició simbólicamente en *The Stonewall Inn* (1969). Por otro lado, no hay ningún eje de opresión (raza, género,

sexualidad, clase, etc.) que pueda ser contemplado separado del resto. Todos se conjugan y fusionan entre sí de modo complejo. Las ciencias sociales y las distintas culturas del planeta deben cooperar para descifrarlo con la mayor profundidad posible.

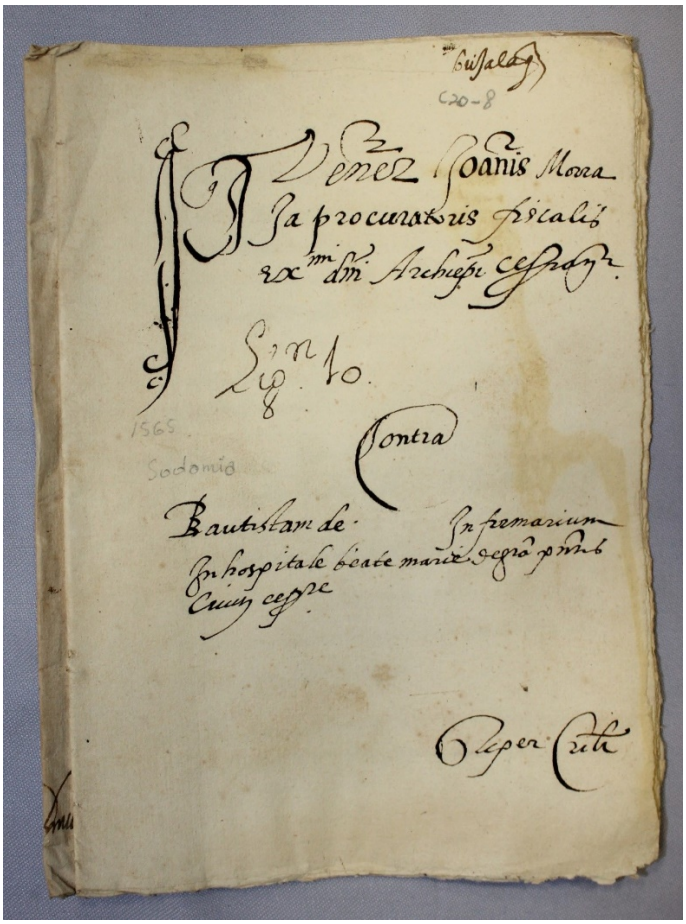
El debate historiográfico entre construccionistas (Foucault, Butler) y esencialistas (Boswell) ha predominado en la hoja de ruta de la historiografía acerca de la sodomía. En mayo de 1994 hubo una sesión sobre *Queer Iberia* en el *29th International Congress on Medieval Studies* que organizó la Western Michigan University en Kalamazoo en colaboración con *The Society for the Study of Homosexuality in the Middle Ages* (Blackmore & Hutcheson eds.). Fundada un año antes, la SSHMA se ha dedicado a partir de entonces a promover trabajos interdisciplinares en torno a literatura, lenguaje, historia, historia del arte, teología, feminismos, estudios trans, teoría *queer* o análisis culturales para enriquecer su objeto prioritario de investigación. Desde la literatura y el teatro, por ejemplo, se lanzaron otras iniciativas similares dando visibilidad a la historia de las mujeres en obras colectivas como *Lesbianism and Homosexuality in Early Modern Spain* (Delgado & Saint-Saëns eds.).

El siglo XXI, sin embargo, ha abierto una tercera tendencia de análisis donde el protagonismo tampoco recae en la búsqueda de una identidad gay universal originada en el pasado remoto. Autores como Byrne Fone en *Homophobia. A History* (2000) prefieren analizar los orígenes y las posibles causas del fenómeno de la homofobia, entendida como un prejuicio social inventado por la religión y promovido por los gobiernos, las leyes y hasta la ciencia al servicio de los poderes establecidos. Toda discriminación es una forma de violencia. En este caso estamos ante una violencia ejercida contra minorías que viven la diversidad afectivo-sexual y de género a contracorriente del sistema oficial de valores. Daniel Borrillo afirmaba en 2000 que desplazar la mirada de la homosexualidad a la homofobia como objeto de análisis constituye un cambio tanto epistemológico como político. Esta idea fue recogida en la introducción al *Dictionnaire de l'Homophobie*, dirigido por Louis-Georges Tin en 2003, y es un aspecto metodológico clave para el presente estudio. En esta misma tendencia, hay un artículo de Iñaki Bazán publicado en 2007 sobre la construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval.

En el contexto de la Corona de Aragón, la primera historia de los sodomitas fue escrita en 1985 por Rafael Carrasco a partir de la documentación del tribunal de la Inquisición de Valencia en los años 1565-1785. Quería estudiar de la manera más concreta y precisa los modos con que eran percibidos por la población. No se conformaba con analizar la represión como objetivo único, pretendía ir más allá y descubrir cómo eran estas gentes reprimidas o toleradas, marginadas o asimiladas según las circunstancias, con el fin de interpretar sus comportamientos, su modo de vida, su especificidad (Carrasco, 9-10). Sin embargo, hay que reconocer que las conductas sexuales enlazan con cuestiones mucho más amplias sobre las relaciones sociales. Un libro de Cristian Berco que se publicó en 2007, centrado de nuevo sobre los procesos inquisitoriales valencianos, analizaba la sodomía como la proyección de una virilidad poderosa y dominante en los siglos XVI-XVII, hasta el punto de que la propia homosexualidad masculina reproducía un sistema binario como el de género, asignando roles particulares a cada hombre según participase como activo o pasivo en el acto sexual. De hecho, los mismos inquisidores distinguían entre sodomitas agentes y pacientes en los procesos de acusación.

En la última década nuevas investigaciones han ampliado bastante más nuestros conocimientos sobre este tema. Jesús Solórzano ha editado treinta y cinco documentos judiciales de Castilla de los años 1408-1520 que adelantan la cronología de los casos conocidos a principios del siglo XV, insistiendo en que la acusación de sodomía afectó también a las mujeres (Solórzano 2012). Con anterioridad, dicho autor ya puso sobre la

mesa una serie de conceptos claves para entender la violencia judicial y el control social que se había ejercido contra los delitos sexuales en la Castilla medieval: fama pública, infamia, difamación, persecución, muerte social (Solórzano, 2007). De modo paralelo, a partir del estudio de las cantigas galaico-portuguesas del siglo XIII, Carlos Callón ha criticado la idea de Foucault sobre los homosexuales como simples sujetos jurídicos antes del siglo XIX, retomando la propuesta de Mark D. Jordan de que la creación de la identidad homosexual contemporánea bien pudo reposar en el concepto de sodomitas, con un alegato a favor de Boswell, negando su esencialismo, al afirmar que sí tuvo en cuenta los cambios de época y territorios. Resultan especialmente interesantes los capítulos dedicados por Callón al uso de la homofobia como arma política por parte del rey Alfonso X, o al concepto ambiguo de *amigos e sodomitas* para diferenciar amistad, amor y sexo entre los hombres de aquella época.

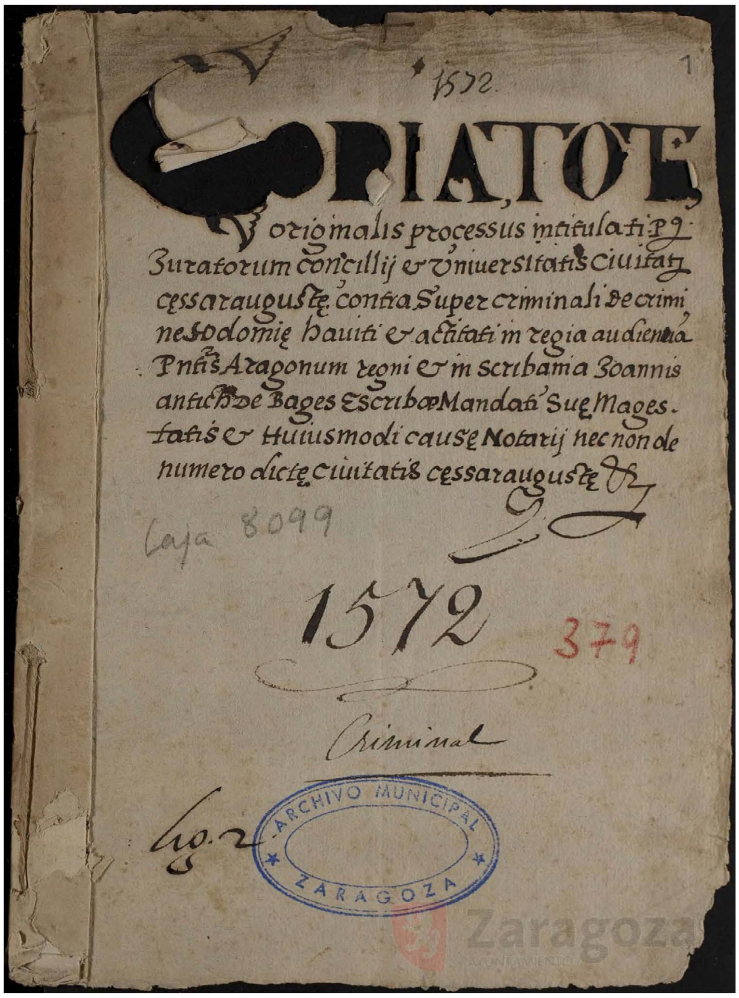


Portada de una causa criminal por sodomía de 1565
(Archivo del Arzobispado de Zaragoza)

El estudio de Ramon Rosselló sobre la homosexualidad en Mallorca y su edición del proceso contra el conde de Ampurias acusado de sodomía por Jaime II en el siglo XIV anticiparon también a la Edad Media la cronología de noticias en la Corona de Aragón (Rosselló 1978 y 2003). En su historia de los sodomitas catalanes de los siglos XIII-XVIII, Jaume Riera se extrañaba con razón de que Boswell dijera en su día que antes de 1500 la documentación judicial no reportaba ni una sola acusación de sodomía, porque si aún viviese para comprobarlo vería que los registros del Archivo de la Corona de Aragón

proporcionan más de cuarenta casos anteriores a ese año 1500, el primero de los cuales es contra un judío vecino de Lleida en 1263 (Riera, 12 y 99). Esta es al día de hoy la noticia más antigua que conocemos sobre los sodomitas en la península Ibérica, de ahí que abra también la cronología que asume el título de este trabajo. La documentación es abundante particularmente en la Corona de Aragón que fue el único territorio de los reinos hispánicos donde el Santo Oficio tenía competencias para juzgar este delito o "pecado nefando contra natura". Hasta 350 catalanes fueron acusados de sodomía en 272 causas judiciales entre 1263 y 1790 (Riera). Entre ellas, 48 causas son anteriores a 1531 y están localizadas en las secciones de Cancillería Real, Real Patrimonio y Real Audiencia del Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona, mientras que los tres centenares restantes proceden sobre todo de la sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional. En conjunto, se contabilizan 638 casos de sodomía entre 1550 y 1700 en los tribunales inquisitoriales de Barcelona, Valencia y Zaragoza. En esta última ciudad, la Inquisición juzgó solo en nueve años (1571-1579) a más de un centenar de hombres acusados de sodomía, y al menos 36 fueron ejecutados. Y eso sin contar una decena de causas criminales por sodomía conservadas en el Archivo del Arzobispado de Zaragoza en el siglo XVI (Falcón & Motis; Motis; Navarro & Villagrasa). En sesenta años, entre 1570 y 1630, se dieron 534 procesos, y fueron ejecutadas 102 personas (Rodríguez).

Recuperar y visibilizar las historias de vida de esas personas que fueron acusadas de sodomía en el pasado sirve para seguir profundizando sobre las raíces históricas de la homofobia en la cultura occidental. El triple juego entre poder, disidencia y represión hay que tenerlo muy en cuenta en el análisis, tal y como planteaba Robert Ian Moore en su libro *The Formation of a Persecuting Society*, cuya segunda edición revisada se publicó en 2007. El mismo año en que Giacomo Todeschini lanzaba su obra *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età Moderna*. Como demuestra este autor en un estudio posterior, la condena simbólica de la esterilidad y de la improductividad en un mismo plano hizo que sodomitas y usureros fuesen equiparados en la gravedad de sus pecados (Todeschini 2015). Una fabricación de estereotipos negativos en la sociedad cristiana de entonces que incluía también a esa estirpe de Caín de la que hablaba Bronislaw Geremek para referirse a las gentes más pobres de los siglos XV-XVII. De hecho, hubo un imaginario peyorativo creado por la pintura y la literatura de esa época que se extendió al mundo de las prácticas sexuales prohibidas. En ese sentido, existe una cuarta corriente historiográfica en las investigaciones sobre la sodomía cuyos referentes más claros pueden ser los libros *Pictures and Passions. A History of Homosexuality in the Visual Arts* de James M. Saslow (1999), *Art and Homosexuality. A History of Ideas* de Christopher Reed (2011), o la segunda edición revisada de *Art & Queer Culture* de Catherine Lord y Richard Meyer (2019). Con este novedoso campo de estudio se nos invita a pensar en las imágenes que han llegado hasta hoy sobre la diversidad sexual y de género en la Edad Media, poniendo énfasis también en la iconografía de la homofobia (Navarro 2014 y 2015). Incluso, hay que preguntarse cómo la cultura contemporánea ha recreado la sexualidad medieval, por ejemplo, a través de algunas películas dedicadas a los cuentos eróticos más famosos de aquella época: *Las Mil y Una Noches*, el *Decamerón* o los *Cuentos de Canterbury* (Navarro 2019).



Portada del proceso de un auto de fe contra doce sodomitas de 1572
(Archivo Municipal de Zaragoza)

2. La exportación de la sodomía de Europa a América y más allá

Aunque la invención de la sodomía por la teología cristiana fue temprana a partir de las *Confesiones* de Agustín de Hipona (397-398), la primera legislación en contra de la diversidad sexual no aparecería hasta el *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano (483-565). Curiosamente, el territorio occidental donde mayor influencia tuvo esa iniciativa legislativa fue la Hispania visigoda, donde se prohibieron las prácticas sexuales "contra natura" bajo pena de castración y penitencia eclesiástica (Bazán, 435). El sabio más importante de aquel reino, Isidoro de Sevilla (560-636), avisaba en sus *Etimologías* que si el hombre se veía rechazado por la mujer, podía verse empujado a proveerse de sexo en otro hombre por su concupiscencia natural: *Sed ideo virtus maxima viri, mulieris minor, ut patiens viri esset; scilicet, ne feminis repugnantibus libido cogeret viros aliud apperere aut in alium sexum proruere* (Lib. XI, cap. 2, núm. 19). El *Liber Iudiciorum* o *Lex Visigothorum*, promulgado por el rey Recesvinto hacia el año 654, contemplaba la castración o la anulación de matrimonios y pérdida de bienes para los hombres casados. El calificativo que se les daba a los infractores era *masculorum concubitores* (Boswell 1980, 174-176). Este código de Recesvinto sería traducido del latín al romance posiblemente por orden del rey Fernando III de Castilla hacia 1241 bajo la denominación de *Fuero Juzgo*, y se aplicó como derecho local en la conquista cristiana de los territorios

meridionales de la península. Del mismo modo, el cuerpo de leyes de Justiniano fue recuperado por los juristas de Bolonia en el siglo XI, transfiriendo gran parte de sus contenidos al derecho común que triunfó posteriormente en la Europa del siglo XIII. Con esas influencias, es lógico que el título XXI de la séptima de las *Partidas* de Alfonso X estigmatizara a los pecadores contra natura en la Corona de Castilla (Fernández-Viagas). El "pecado nefando" pasó a ser uno de los mayores delitos que se podían cometer (Chamocho, cap. 2). La sodomía también estuvo castigada con pena de muerte en los *Furs* de Valencia y en los fueros de Aragón con el rey Jaime I (1213-1276). Los fueros de Teruel, Albarracín, Alfambra y otras costumbres locales aplicaron de igual modo la pena capital (Navarro & Villanueva). En concordancia con este auge de la represión legal, los primeros juicios documentados en toda Europa son del siglo XIII. Las personas acusadas de sodomía se convertían así en enemigos públicos y fuente de todos los males para la sociedad por su conducta sexual contraria a las costumbres establecidas, siguiendo el sistema oficial de valores de la Iglesia católica. Pecado, delito y represión se habían unido en los caminos de la exclusión contra sodomitas y adúlteras, mientras se consentía el ejercicio público de la prostitución en burdeles (López 2012).

Al final de la Edad Media, una pragmática de los Reyes Católicos del año 1497 establecía el mismo castigo para la sodomía, la herejía y los delitos de lesa majestad (Solórzano 2012, doc. 20, 343-345). Hasta entonces solo los tribunales civiles y eclesiásticos habían compartido jurisdicción sobre el "pecado nefando". Sin embargo, un breve emitido por el papa Clemente VII en 1524 habilitó a la inquisición de la Corona de Aragón a juzgar los casos de sodomía, conllevasen o no delito de herejía. Dicha medida fue resultado de sendas apelaciones de Sancho de la Caballería y del tribunal inquisitorial de Zaragoza por el proceso de sodomía que se había abierto a dicho ciudadano. Mientras tanto, la persecución de este delito en el resto de territorios quedó fuera de la actuación del Santo Oficio, aunque el rey Felipe II intentó extenderla a la jurisdicción inquisitorial castellana con una pragmática de 1592, promoviendo aún más la categorización de la sodomía como herejía (Molina 2010, 543). En consecuencia, sodomía y bestialidad fueron calificadas como crímenes contra el "orden natural" bajo la doble perspectiva del delito y del pecado, desde los Reyes Católicos a Felipe II y sus sucesores.

En esos años se produciría también un fenómeno de enorme alcance. La sodomía viajó con la colonización europea a América, el llamado Nuevo Mundo. Con anterioridad, en aquellas tierras se había respetado la diversidad sexual, reconociendo la existencia de múltiples géneros y sexos más allá del sistema binario. Extraña por eso el afán de algunos escritores como Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales* (1609) por atribuir a los incas la persecución de los sodomitas. Tal vez pretendía dibujarlos como un pueblo más próximo a los europeos que las otras culturas autóctonas para mejorar así su propia imagen personal, puesto que era hijo de una mujer inca. En contraste, Pedro Mártir de Anglería contaba en su obra *De rebus oceanis et orbe novo decades tres*, publicada en 1530, cómo el 5 de octubre de 1513, días después del descubrimiento del océano Pacífico, Vasco Núñez de Balboa mandó matar a varios cientos de indios panameños en la aldea de Quarequa, entre ellos unos cuarenta que practicaban sodomía. La justificación fue que muchos de estos hombres jóvenes iban vestidos con ropa de mujer y adornados de modo "afeminado". El mismo Hernán Cortés decía en una carta escrita en 1519 que todos los indígenas del Nuevo Mundo eran sodomitas y practicaban ese "abominable pecado" (Navarro 2014). La literatura colonial fabricó imágenes deformadas de la sexualidad indígena desde obras como las de Bernal Díaz del Castillo, Bernardino de Sahagún, Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gomara o Bartolomé de las Casas (Mérida; Molina 2010). Por ese motivo, algunos autores como Michael J. Horswell han

llevado a cabo una auténtica deconstrucción del concepto europeo de sodomía asignado a las culturas andinas en su libro *Decolonizing the Sodomite*. En Brasil, de hecho, fueron los portugueses y sus tribunales inquisitoriales los que penalizaron la sexualidad indígena y fomentaron la imagen de un trópico de los pecados como dice Ronaldo Vainfas.

A través de fuentes y manuscritos originales encontrados en el Archivo General de Indias de Sevilla o en el Archivo General de la Nación de México entre otros fondos, Federico Garza publicó en 2003 un libro sobre los discursos contra la sodomía que surgieron en Andalucía, centro del colonialismo español, y en el primer y más grande virreinato del imperio que se creó en México, el de Nueva España. En su caso, el estudio aborda desde los primeros procesos por sodomía en la España moderna que hubo en 1561 hasta el final del reinado de los Habsburgo en 1700. En contraste, Fernanda Molina ha estudiado doce procesos de los siglos XVI-XVII, pertenecientes a los tribunales del virreinato del Perú, en los que estuvieron implicados casi un centenar de individuos, realizando un análisis sociológico de los mismos con el título *Sodomitas Virreinales* (Molina 2010). De manera complementaria, resulta de enorme interés el catálogo de la exposición que se celebró en el Museo de América de Madrid entre el 22 de junio y el 24 de septiembre de 2017 sobre *Trans*. Diversidad de identidades y roles de género* (Gutiérrez coord.). Entre sus contenidos hay estudios interesantes sobre los sexos y géneros múltiples del mundo indígena precolombino, los ritos de paso y las personas trans desde las costas del Ecuador a las islas Filipinas. Esto último nos recuerda que el concepto de sodomía acabó por alcanzar cualquier rincón del mundo de la mano de los europeos.

3. Historias de vida con identidades múltiples a partir de una base de datos

La Corona de Aragón es, como ya se ha dicho, un observatorio privilegiado para investigar la vida de los sodomitas y las raíces históricas de la homofobia desde el siglo XIII hasta finales del XVIII. Sin embargo, las contribuciones hechas hasta ahora han generado resultados dispersos, sin compararse unas con otras, lo que impide avanzar en el estudio general de forma sistemática. Por esa razón, se ha creado aquí una base de datos con los nombres de las personas acusadas de sodomía desde el primer caso documentado en 1263 hasta el final del reinado de Felipe II (1556-1598), etapa que se cierra con el intento sin éxito por parte del monarca de extender al ámbito castellano la competencia inquisitorial sobre la sodomía. La tabla que sintetiza esa base de datos se inserta en el apéndice de este trabajo con una estructura de siete columnas: nombre, edad, identidad (oficio, condición), origen geográfico, ciudad que acogió el tribunal del procesamiento, año en que tuvo lugar, y referencia bibliográfica que acredita la información. En conjunto, el censo que reproduce la tabla se compone de 449 personas.

Las referencias que registran la historia de cada una de ellas son siete. La tesis doctoral de Rocío Rodríguez (308 casos) y el libro de Jaume Riera (179) son las dos más importantes, coincidiendo ambas solo en el estudio de 61 personas. Eso significa que hasta un 94 por ciento del censo se nutre únicamente de estas dos fuentes de información (427 del total de 449). Respecto al pequeño grupo de personas restante, se localizan algunas en causas criminales del Archivo del Arzobispado de Zaragoza (Navarro & Villagrasa) y en una acusación inédita de la sección de Inquisición del Archivo Histórico Provincial de Zaragoza. De mayor trascendencia es sin duda un auto de fe que supuso la ejecución de doce sodomitas, cuyo proceso del año 1572 se conserva en el Archivo Municipal de Zaragoza. Finalmente, encontramos casos de naturaleza diversa: el ciudadano Sancho de la Caballería (Molina 2010); Pere Lluís Galceran de Borja, maestre de la orden de Montesa (Díaz); Juan Jiménez Cerdán, justicia de Aragón (Giménez); el mudéjar Fuceí Pauça (Cáceres); o la mujer trans Margarida Borràs (Navarro 2018). Por

cierto, solo hay tres mujeres en el censo. De esta última ejecutada en Valencia hablaré después. La otras dos se llamaban Eulàlia Cogullada y María Pedrera, ambas acusadas de sodomía en Barcelona. De la única de la que se dan detalles es Maria, natural de Francia, a la que dos testigos oyeron decir que un clérigo ya difunto había cometido con ella el "delicto nefando en todo effecto por fuerça" y se quedó embarazada y parió (Riera, 264). Diríamos a lenguaje de hoy que una víctima de violación por parte de un clérigo acabó siendo procesada por sodomía para mayor injusticia si cabe.

Por otro lado, los lugares en los que se procesó a las personas del censo son cuatro. Zaragoza y, en menor medida, Barcelona son las ciudades cuyos tribunales registran más casos. En especial, los inquisidores zaragozanos procesaron hasta 198 acusados en casi treinta años (1560-1598). Los 27 que hubo antes de 1400 proceden todos de tribunales catalanes. En el siglo XV solo hay noticia de otra veintena. La inmensa mayoría del censo deriva de la acción inquisitorial en el reinado de Felipe II que comenzó en 1556:

Años	Cataluña	Barcelona	Valencia	Zaragoza	Total
1263-1388	26				26
1392		1			1
1395-1406	3				3
1420	1			1	2
1440			1		1
1458	2				2
1460			1		1
1463-1505	14				14
1524	1			1	2
1531-1552		13			13
1560		3		14	17
1561		6			6
1563				18	18
1564		5			5
1565				1	1
1566-1568				23	23
1569		6			6
1570		3		10	13
1571		5			5
1572		1	4	24	29
1573			4	2	6
1574		4	12	17	33
1575		15	4	15	34
1576				7	7
1578		12		1	13
1579		1	3		4
1581		2	5	4	11
1582		3		7	10
1583		7	7	2	16
1584		2	1	2	5
1585				4	4
1586			8	5	13
1587			5	9	14
1588		1	12	2	15
1589		2		4	6
1590		3			3

1591		2	1		3
1592				9	9
1593		1	3		4
1594		5		2	7
1595		8			8
1596		5		2	7
1597		6	2	4	12
1598		5	2	10	17
Total	47	124	75	200	449

Solo consta la edad de 156 personas. El más joven es Domingo Torres con 11 años y los más mayores Bernat Llevaneres o Mateu Molera con 70. Hay hasta 39 individuos que no tienen aún 20 años, mientras que solo hay 9 con 55 años o más. La mayoría absoluta son adultos entre 20 y 52. Además, no hay datos sobre la identidad de casi una cuarta parte del censo (105 casos). Cuando hay se indica estamento (nobles, clérigos), oficio (labradores, artesanos, mercaderes, marineros, soldados), clase social (esclavos, mendigos) o características religiosas (cristianos viejos, judíos, mudéjares, moriscos). Llama la atención el grupo considerable formado por clero secular o regular (agustinos, carmelitas, dominicos, mercedarios, trinitarios). Y a pesar de que no consta el origen geográfico de 77 personas, hay muchos extranjeros de la Corona de Aragón con sesenta franceses a la cabeza, una veintena de ellos especificando el lugar de donde procedían.

En cuanto a los nombres de las personas que aparecen en el censo hay que subrayar la diversidad de perfiles sociales. Hay miembros de las elites feudales que cayeron en desgracia frente a los monarcas de su época y estos utilizaron la acusación de sodomía como arma política contra ellos. Ya lo puso en evidencia Brundage cuando comentó el proceso abierto en 1311 por el rey Jaime II contra el conde de Ampurias (Rosselló 2003; Riera, 106-133). Este monarca salvó sin embargo a los templarios de la Corona de Aragón en 1307-1308 frente a la acusación de sodomía lanzada contra ellos por el rey de Francia (Riera, 99-101). Algo similar sucedió en 1420 con Juan Jiménez Cerdán, justicia de Aragón, procesado por Alfonso V el Magnánimo (Giménez). Está por estudiar en esa misma línea el caso del ciudadano zaragozano Sancho de la Caballería, cuya apelación ante el papa desencadenó la acción inquisitorial sobre delitos de sodomía en la Corona de Aragón en 1524. Es el expediente 3 del número 2347 de la sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional de Madrid (Molina 2010, 543). Sin embargo, el proceso más famoso de todos los que contiene la base de datos es el de Pere Lluís Galceran de Borja, último maestre de la orden de Montesa, ya que después de su procesamiento en 1572 el maestrazgo pasó a manos del rey Felipe II, promotor de la acusación (Carrasco, 195-204; Díaz; Andrés). Y no fue el único personaje importante de la época de Felipe II que padeció una situación como esa. Bien conocidos son los casos del secretario real Antonio Pérez (Marañón; Navarro, 154) y del obispo de Salamina (Núñez). De igual modo, detrás de la acusación de sodomía se encontraban a veces fenómenos de islamofobia (Blackmore & Hutcheson eds., 9; Lavenia) en un ambiente donde, en contraste, eran habituales las relaciones sexuales entre cristianos y musulmanes, como se ha demostrado para la Sevilla del siglo XVI (Mantecón 2015). A través de documentación municipal también se ha encontrado algún ejemplo en la huerta de Valencia (Cáceres).

Por último, antes de entrar a detalle en los procesos de Zaragoza en el siguiente apartado, hay que resaltar sin duda la historia de las personas trans acusadas de sodomía. El proceso inquisitorial de 1587-1588 contra la cirujana Elena/o de Céspedes en Sevilla es el mejor estudiado (Maganto 2007). En la base de datos de la Corona de Aragón está también el caso de la antes citada Margarida Borràs, cuya ejecución en la plaza del

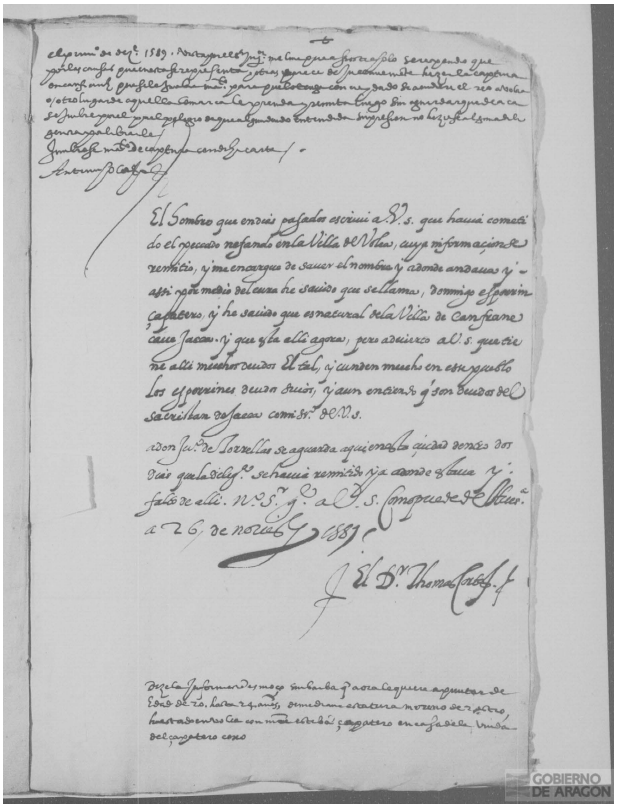
Mercado de la ciudad de Valencia el lunes 28 de julio de 1460 constituye el primer episodio de transfobia conocido en la historia de estas tierras. Los hechos los narra el dietario del capellán del rey Alfonso V el Magnánimo. Un hombre bautizado en origen como Miquel Borràs se acostumbró a vestir como mujer y se hacía llamar Margarida. Era hija de un notario de Mallorca y fue apresada junto a otras personas de su entorno. Cuando la ahorcaron en la plaza lo hicieron con una camisa de hombre bien corta de modo que mostrase con claridad sus genitales. Como precedente de esa sentencia está sin duda el famoso proceso por herejía contra Juana de Arco (1412-1431), a la que se condenó a la hoguera porque había abandonado las vestiduras y los hábitos propios de una mujer para aparecer vestida en la defensa de Orléans como si fuese un hombre armado. El mandato bíblico fue el telón de fondo. Dice el *Deuteronomio* (XXII, 5) que ninguna mujer portará nunca vestimenta de hombre ni viceversa, porque ambos hechos son abominables a los ojos de Dios (Navarro 2018, 1307-1310). Más bien, al contrario, creo que lo que son abominables a los ojos de la Historia son esos crímenes de odio que se cometieron y todavía siguen cometiéndose contra la diversidad sexual y de género en el mundo bajo el paraguas de una incomprensible ideología religiosa que predica la violencia y la intolerancia. El género es un acto performativo. Basta parecer algo para serlo. Identidades plurales y ambiguas acabaron por ser víctimas de la transfobia como sucedió también cuando llegaron los europeos a la América colonial.

4. Cuatro causas individuales y un auto de fe colectivo en Zaragoza

Para comprender en profundidad las circunstancias que rodearon la vida de los sodomitas en la Corona de Aragón conviene ir más allá de los datos y entrar de lleno en algunos de los procesos que hemos podido estudiar directamente. Me referiré en primer lugar a tres expedientes conservados en la sección de causas criminales del Archivo del Arzobispado de Zaragoza sobre sodomía y abusos sexuales en hospitales de la ciudad (Navarro & Villagrasa). El primero de esos expedientes consta de ocho folios y se inició en 1565 contra un enfermero italiano del hospital de Nuestra Señora de Gracia que se llamaba Bautista. Se le acusaba de prácticas homosexuales y tocamientos deshonestos con tres mozos que trabajaban como criados en dicho hospital, que era el más importante de Zaragoza (signatura C-20/8 del archivo; doc. 284 del catálogo de Falcón & Motis). Uno de los mozos era natural de Gascuña y tenía 15 años de edad. El otro de 17 era de tierra de vascos, en concreto de un lugar llamado San Pelai. El tercero tenía 14 años.

El segundo expediente tiene diez folios y se desarrolló entre el 3 de noviembre y el 1 de diciembre de 1573 contra Jaime el Royo, un peregrino francés acusado de prácticas sodomíticas con otro llamado Pierre. Los hechos sucedieron en el hospital de la Seo de Zaragoza (signatura C-10/22 del archivo; doc. 411 del catálogo de Falcón & Motis). El acusado era natural de París. Los testigos presenciales ratifican que dichos actos contra natura se efectuaron entre las siete y las ocho de la tarde. Uno de los testimonios que trabajaba en el hospital vió a Jaime besar y abrazar a Pierre en un banco hasta que le echó la mano a la bragueta y le sacó sus "vergüenzas", revolcándose el uno por encima del otro en el suelo. Los describía a ambos como dos pobres mal vestidos y casi desnudos. Otro declarante dice que acudieron varios hombres a insultarles llamándolos "bellacos" y "bujarrones" y les preguntaron qué era lo que estaban haciendo. Los dos peregrinos franceses respondieron que así se acostumbraba a hacer en Italia y que los perdonasen pues no lo harían más. Entonces avisaron al nuncio del hospital y este, al enterarse de la situación, le dijo al tal Jaime que lo haría quemar. Al final, Jaime fue encerrado en la cárcel del arzobispo. Cuando el procurador fiscal le interrogó, aseguró que no sabía adónde había huido Pierre tras lo sucedido.

El tercer expediente se ejecutó entre el 21 de enero y el 23 de febrero de 1581 contra otro italiano de nombre Juan de Gorgonante, acusado de sodomizar a un mozo en el hospital de la Verónica de Zaragoza (signatura C-10/16; doc. 481 del catálogo de Falcón & Motis). Era oriundo de la ciudad de Mesina en el reino de Sicilia y confesó que estaba casado y era padre de cuatro hijos. Intentó abusar de Juanico, un muchacho catalán de entre siete y nueve años de edad que estaba acogido en el hospital y con el que compartía lecho. Los testigos describen a Gorgonante como un hombre de mediana estatura, barba entrecana, que vestía una ropilla y unos calzones verdes, botas negras, capa y un sombrero con muchas imágenes, como los que solían llevar los romeros que regresaban de Santiago de Compostela. Había viajado hasta Zaragoza procedente del reino de Portugal e iba equipado con uniforme de soldado porque en verdad venía de la guerra. Llevaba seis u ocho días residiendo en el hospital y vivía como vagabundo. Uno de esos testimonios precisó con mayor detalle el escenario de los hechos. La noche del lunes 20 de febrero de 1581, entre las diez y las once horas, estaban acostados en la misma cama del hospital de la Verónica tres personas: el acusado, otro hombre italiano y el muchacho catalán que dormía a los pies de ambos. Es curioso, sin embargo, que el procurador fiscal del arzobispo dijera en su alegato que Gorgonante era un mal cristiano poco temeroso de Dios y de sus santos mandamientos "sabiendo quan aborrescido es el peccado de la sodomia". El delito según el fiscal no era el abuso sexual sobre un menor sino el pecado de sodomía, se hiciera contra quien se hiciera, consentido o no consentido. La protección de la infancia no estaba contemplada en aquella época.



Detalle de un proceso inquisitorial por sodomía de 1589 (Archivo Histórico Provincial de Zaragoza)

En la sección de Inquisición del Archivo Histórico Provincial de Zaragoza hay otra acusación inédita de sodomía en la signatura 62/9. Está fechada en el palacio real de

la Aljafería el 13 de julio de 1589. Va dirigida contra el mozo Domingo Esporrín, zapatero natural de Canfranc, por "pecado nefando bestial y de sodomia y contra natura" cometido con una asna en la villa de Bolea. Domingo aparece descrito como un mozo sin barba de 20 años de edad. La denuncia procedía del cura del pueblo. Parece ser que la familia del acusado tenía muchas deudas con el sacristán de Jaca y esta acusación podría tratarse de una represalia por el impago de las mismas, según se apunta en una anotación al margen realizada el 1 de diciembre de ese año 1589. No sabemos cómo acabó esta historia.

Sí tenemos constancia, sin embargo, sobre cómo terminó uno de los mayores autos de fe realizados en la España del siglo XVI contra personas acusadas de sodomía. El expediente del proceso tiene 52 folios de extensión y está fechado en 1572. Aparece registrado con la signatura 379 de la caja 8099 de la sección de Procesos del Archivo Municipal de Zaragoza. Está ahí porque fue una denuncia de los jurados y el concejo de la ciudad contra varias personas acusadas del delito de sodomía en la Audiencia de Aragón con el objetivo de establecer una ejecución colectiva de carácter ejemplar. A partir del folio séptimo del expediente se describe a los inculpados con los supuestos delitos que cometieron:

1) Luis de Herrera (ff. 9v-12v), cocinero natural de Granada, cristiano bautizado y habitante de Zaragoza. Acusado de ser sodomita paciente con otros hombres, "muy cursado e inveterado en el dicho delito". Los hechos que se le atribuyen sucedieron en marzo-abril y septiembre-octubre de 1569, julio de 1570 y abril de 1571. En el folio 184r del libro 988 de la sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional de Madrid aparece registrado su procesamiento individual ante el tribunal del Santo Oficio de Zaragoza por muchos actos de sodomía cometidos con diversas personas (Rodríguez, 392).
2) Pedro de Ozaeta (ff. 12v-13v), panicero natural del lugar de Ozaeta (*Ozeta*, *Hoçeta*) en tierras de Álava, habitante de Zaragoza, a quien "tentó el diablo para tener parte con la mula".
3) Antón Navarro (ff. 13v-15r), natural de Tetuán en Berbería, "cristiano nuevo de moro" o morisco habitante de Zaragoza. Salió de su población natal con cuatro años de edad y al llegar a Zaragoza fue bautizado. Presumía de haber cometido muchas veces el "pecado nefando de sodomia" con otros hombres.
4) Juan de Arilla (ff. 15r-16r), labrador natural del lugar de Pitillas en el reino de Navarra. Mientras estaba en la villa de Tauste tuvo acceso carnal con una burra en julio de 1568 y con otra en agosto de 1569.
5) Miguel Duarte (ff. 16r-18r), labrador vecino de Tauste. En los términos de esta población, de la que era natural, tuvo cópula con dos burras por lo menos. Fue representado en el proceso por su curador puesto que era menor de edad.
6) Jaime Calbo (ff. 18r-18v), labrador vecino de Alforque, de donde era natural. Cuatro o seis años antes cometió bestialidad con una burra en la huerta de ese lugar.
7) Antonio Juan Martínez (ff. 19r-20r), alias Alcolea, labrador vecino del lugar de Ateca y natural de allí. En el término del pueblo tuvo acceso carnal con dos asnas, la última de ellas en agosto de 1571 introduciendo "su miembro genital dentro de la natura de la dicha asna". Le representó un curador por ser menor de edad.
8) Miguel de Mallorca (ff. 20r-21r), labrador natural del lugar de Quinto y vecino de la villa de Pina. Cometió delito de bestialidad con una mula en el término de la citada villa. Como era menor de edad actuó en su nombre un curador.

9) Gabriel de Rada (ff. 21r-22r), carpintero natural del lugar de Nonaspe y vecino de la villa de Caspe. En el término de esta población cometió el "nefando delito de sodomia bestial con una asna". Hacía seis años que tuvo parte con el animal "consumando dicho acto dentro de su natura" en el monte de la villa.
10) Pedro Gormaz (ff. 22r-23v), labrador vecino y natural de la aldea de Mara en la comunidad de aldeas de Calatayud. En cierta partida del término de su pueblo, seis años atrás, tuvo parte con una asna y más tarde con otra en el término de Alharba. Fue representado por un curador porque era menor de edad.
11) Miguel Gómez (ff. 23v-24v), labrador natural del lugar de Horcajo y habitante en la población castellana de Pardos de Molina. Su padre le envió con una carga de leña en una burra a Daroca y "le tentó el diablo". Tenía curador como los otros menores procesados.
12) Juan de Arzach (ff. 24v-26r), alias Prelabes, natural de Arzac en tierras de Gascuña y hornero vecino de Huesca. Acusado de ser sodomita agente y paciente con cierto muchacho y luego con otros mozos. Ya había sido procesado en la Cuaresma de 1570 por el procurador fiscal del arzobispo de Zaragoza. Como también era menor de edad estuvo representado por un curador.

La sentencia final contra estas doce personas fue la hoguera. A partir del folio 27r del expediente se anota que el auto de fe tuvo lugar en la plaza del Mercado de Zaragoza el 9 de enero de 1572 en presencia del justicia de Aragón y otras autoridades. Los bienes de los doce fueron confiscados. La mitad de ellos eran menores. La procedencia geográfica es variada. Provenían de tierras de Álava, Berbería, Castilla, Gascuña, Granada, Navarra o del mismo Aragón (Alforque, Ateca, Mara, Nonaspe, Quinto y Tauste). Residían sobre todo en Zaragoza, pero también en Caspe, Huesca, Pina o Tauste, aunque a veces continuaban siendo vecinos de sus lugares de origen. Los perfiles sociales corresponden a campesinos y artesanos cristianos con un único caso de morisco. Nueve fueron acusados de sodomía bestial o bestialidad y tres de tener relaciones con otros hombres. Entre estos últimos, uno ya había sido procesado por la Inquisición y otro por el procurador fiscal del arzobispo. Las diligencias posteriores y los costes del proceso, incluyendo los salarios de los oficiales de la Real Audiencia, cierran este legajo con fecha de 18 de febrero de 1572 a la altura del folio 49v, aunque quedan tres folios en blanco numerados hasta el 52. Se observa, sin embargo, que aparecen cortados a ras más folios que venían después, no sabemos si para reutilizarlos por estar también en blanco o porque contenían más información del proceso que de esa manera se ha perdido para siempre.

5. Conclusiones

La variedad de situaciones personales que hubo tras la acusación de sodomía era enorme: hombres, mujeres, personas transgénero, menores o mayores de edad, prácticas heterosexuales no admitidas, homosexualidad, masturbación, autosexualidad, violaciones y abusos, relaciones con animales. El amplio espectro social de los cuatro centenares y medio de sodomitas registrados en la base de datos del apéndice confirma que ningún estamento, ninguna clase social, ninguna condición étnico-religiosa estuvo a salvo de la acusación, aunque fuesen individuos privilegiados de alto rango. En ese sentido, escribía Paulino Iradiel que corremos el riesgo de asumir las identidades como estereotipos, porque el verdadero reto está en comprobar la existencia de fenómenos de pluriidentidad, de múltiple pertenencia cívica. No podemos ignorar las identidades complejas y retratar solamente perfiles singulares y concretos. Hacerlo es caer en un descriptivismo reductor y excluyente. El mundo de los sodomitas en la Corona de Aragón existió dentro de un

sistema diverso de adscripciones sociales con múltiples planos de identidades colectivas, donde no todo es diferencia y oposición ni mucho menos. Y saco a colación aquí la famosa sentencia de Foucault para matizarla:

> La sodomie –celle des anciens droits civil ou canonique- était un type d'actes interdits; leur auteur n'en était que le sujet juridique. L'homosexuel du XIX^{e} siècle est devenu un personnage: un passé, une histoire et une enfance, un caractère, une forme de vie; une morphologie aussi, avec une anatomie indiscrète et peut être une physiologie mystérieuse. (Foucault, 59)

Los sodomitas eran mucho más que simples sujetos jurídicos que cometían actos prohibidos. Hubo redes solidarias y espacios propios, realidades emotivas, afectos y amor, relaciones duraderas como amancebamientos, formas de dependencia económica, desigualdad ante la ley según clases y estamentos, fuerte jerarquía interna por la edad o por imitación del binarismo de género, experiencias trans, alteridad desde la sociedad pero también autoidentificación a veces, sin por ello extrapolar la noción de identidad gay actual a los sodomitas de los siglos XIII-XVI. Tampoco fueron un caso aislado en su represión legal o en la difamación política que padecieron. La consolidación del discurso homofóbico se produjo en un contexto general fuertemente represivo y condenatorio contra la esterilidad y la improductividad, como dice Giacomo Todeschini, con múltiples chivos expiatorios y estereotipos negativos de toda índole: usureros, herejes, brujas, judíos, musulmanes, conversos, pobres y vagabundos. Un verdadero caleidoscopio de culturas de la marginalidad. Los mocitos de Galindo en la Sevilla del siglo XVI (Mantecón 2008) o los sodomitas virreinales del Perú (Molina 2010) son algunos de los estudios que ya lo habían demostrado.

No hubo nada especial que definiera a los sodomitas de la Corona de Aragón, solamente la complejidad y la diversidad de situaciones, las distintas maneras de vivir la sexualidad y el propio cuerpo. Se les acusó por besarse y abrazarse en público o por intentar prácticar la sodomía, a veces en situaciones con abusos y violaciones, pero esto último era indiferente para los inquisidores. Como también lo fue que Margarida Borràs quisiera vivir su identidad de género como le diera la gana junto a su grupo de amigos, como hacían los indios de aquella aldea panameña que fueron asesinados por los españoles. Por supuesto, tampoco les importó que Juana de Arco hubiera salvado Francia en el sitio de Orléans, y la condenaron a morir en la hoguera porque se vistió como un hombre armado para encabezar las tropas. Además, se asumió una falsa correspondencia entre apariencia afeminada y sexualidad sodomítica, cuando no tenía por qué ser así.

La mirada del otro en el caso de los sodomitas fue la mala fama y la infamia, convirtiendo sus transgresiones sexuales por principio en crímenes contra el bien común. Los delitos de los que se les acusó hoy diríamos que fueron supuestamente cometidos para garantizar la presunción de inocencia, pero en aquellos tiempos eso tampoco se contemplaba. Sin velar por la protección de los menores ni de la de nadie, los inquisidores solo se preocuparon por cualquier desviación del acto sexual que no fuera destinada a la simple procreación, obviando violaciones, abusos sexuales y difamaciones. Con esas circunstancias de fondo, las elites sociales utilizaron la sodomía como un arma política de destrucción masiva para provocar la peor de las condenas contra sus adversarios, la muerte civil. Una sociedad limpia de sodomitas pasó a formar parte del argumento de legitimación del buen gobierno para las monarquías y los poderosos de los siglos XIII-XVI. Las personas sodomitas de la Corona de Aragón fueron víctimas del tiempo que les tocó vivir. Con investigaciones como esta han de ser visibilizadas. Lamentablemente, todavía hoy en el siglo XXI se sigue matando, agrediendo e insultando a personas

lesbianas, gays, trans, bisexuales, intersexuales, *queer* y otras minorías sexuales en todos los países del mundo. En respuesta a esa violencia estructural de tradición plurisecular, muchas personas seguiremos trabajando incansablemente en el ámbito de la educación y en nuestra vida diaria contra la homofobia para inculcar la defensa de los derechos humanos y el respeto a la diversidad.

Placa en memoria de Margarida Borràs, víctima de transfobia, ejecutada en la Plaza del Mercado de Valencia en 1460

6. Apéndice

Censo de personas acusadas de sodomía en la Corona de Aragón (1263-1598)

Trib. (Tribunal) = B (Barcelona), C (Cataluña), V (Valencia), Z (Zaragoza).
Referencia = Ap. 4 (Apartado 4 del presente estudio), C (Cáceres), D (Díaz), G (Giménez), M (Molina 2010), N (Navarro 2018), R (Rodríguez), Ri (Riera).

Nombre	Edad	Identidad	Origen	Trib.	Año	Referencia
Abeç, Jafudà		judío	Tortosa	C	1386	Ri 140
Abella, Mateu	16	molinero	Poboleda	B	1583	Ri 245
Aguilar, Luis		mozo espadero	Valencia	V	1573	R 270
Aguirre, Ramón de		cantero	Vasconia	Z	1560	R 382
Aibas, Joan Francesc			Barcelona	V	1575	R 274
Alaçar		judío	Lleida	C	1263	Ri 99
Alache, Pedro	20	morisco	Aspe	V	1588	R 282
Alaguedos, Bernat		dominico	Francia	Z	1574	R 394
Alamín, Juan Bautista	12		Ontinyent	V	1588	R 284
Alarcón, Martín		morisco	Petrel	V	1588	R 282
Alcheta, Joanes de	60	pastor	Vasconia	Z	1582	R 402
Alexandre, Antonio	26	estudiante	Valencia	V	1597	R 286
Alí		esclavo	Turquía	V	1583	R 277
Alí / Andrés	24	criado morisco	Valencia	V	1581	R 276
Aliaga, Pedro		sastre	Chelva	V	1586	R 278
Alias, Arnau de			Francia	Z	1575	R 398
Allué, Joan d'		labrador	Serra (Lleida)	Z	1575	R 397
Almenar, Nofre		clérigo viejo		Z	1563	R 386
Almuña, Gil		sacristán	Valencia	V	1574	R 270
Alnedo, Martín de			Barcelona	B	1541	Ri 182
Álvarez, Martín		soldado	Alagón	Z	1578	R 401
Alventos, Josep	27	iluminador	Bressa (Italia)	B	1581	R 237 Ri 240
Amaro, Ramón de		panadero	Francia	V	1575	R 274
Amet	26	esclavo	Turquía	B	1593	R 242 Ri 265
Amet		criado		B	1595	Ri 265
Andrés, Joan		listero	Valencia	V	1574	R 271
Andrés, Miquel			Urgell	B	1595	Ri 266
Anton, Josep Pere			Barcelona	B	1560	Ri 189
Antoni		esclavo	Barcelona	C	1395	Ri 160
Aparicio, Juan		labrador	Cataluña	Z	1568	R 389
Aragüés, Martín de	22		Tauste	Z	1576	R 401
Aranda, Alonso		morisco	La Granja	V	1588	R 283
Arbira, Juan de	30	labrador	Perdiguera	Z	1592	R 411
Arche, Juan de		labrador	Francia	Z	1568	R 389
Arcigüesa, Juan de				C	1505	Ri 180
Argele, Juan de		trabajador	Francia	Z	1574	R 397
Arilla, Juan de		labrador	Pitilla	Z	1572	Ap. 4
Arrimer, Gaspar	20	morisco	Aspe	V	1588	R 283
Arzach, Juan de		hornero	Gascuña	Z	1572	Ap. 4
Asellas, Juan de	40	cocinero	Borgoña	Z	1586	R 407
Aumel, Martín de		carpintero	Francia	Z	1574	R 395
Ayrach, Lorenzo de		tapicero y pintor	Francia	Z	1563	R 384
Aysa, Jerónimo de		albardero	Jaca	Z	1574	R 394
Azor, Guiral de				Z	1570	R 390
Bacó o Baró, Ramon		jubonero	Francia	B	1561	R 230 Ri 190

Baptista, Juan		ermitaño	Alpuente	V	1583	R 276
Barbarau, Miguel		criado		Z	1570	R 391
Barca, Juan de la		labrador	Béarn	Z	1575	R 399
Bastan, Joan		clérigo		Z	1572	R 391
Batista, Joan			Sicilia	B	1564	R 230
Bautista		enfermero		Z	1565	Ap. 4
Bautista, Juan	45	marinero	Génova	B	1584	R 239 Ri 247
Baxa, Joan				B	1569	Ri 191
Bejeres, Bernard de		mozo	Francia	Z	1560	R 384
Bellot, Juan		muchacho	Annor	V	1583	R 277
Benito, Miguel			Terrer	Z	1575	R 399
Benjafa, Acén		mudéjar		C	1458	Ri 171
Bertran			Ragusa (Italia)	B	1570	R 231 Ri 191
Blasco, Domingo			Nogueras	Z	1575	R 398
Blasco, Joan		carmelita	Lleida	B	1597	Ri 274
Blasi		labrador		B	1596	Ri 269
Bolat, Francisco	18	labrador morisco		V	1588	R 284
Bonafè, Robert	35	serrador	Francia	B	1578	R 236 Ri 215
Bondimardi, Bartolomé	22	viandante	Pesaro (Italia)	Z	1598	R 417
Borja, Pere Lluís Galceran de	44	maestre de Montesa		V	1572	D
Borràs, Margarida				V	1460	N 1309
Bosch, Pere	28	trabajador	Xarla (Francia)	B	1578	R 236 Ri 221
Bosque, Gaspar	50	vendedor	Francia	V	1574	R 272
Botella, Andrés	50	cocinero	Francia	Z	1598	R 418
Bover, Pau			Valls	B	1571	R 232 Ri 194
Bresquinan, Joan de			Gascuña	Z	1567	R 388
Briola, Juan de		torcedor de seda	Francia	Z	1572	R 392
Bros, Jaume	40	sirviente	Francia	B	1575	R 232 Ri 208
Brunet, Joan	47	clérigo	Arlés	B	1578	R 235 Ri 226
Brusca, Luis	40	lacayo	Malta	B	1578	Ri 223
Bueno, Juan Miguel	16	aprendiz	Zaragoza	Z	1587	R 408
Burgos, Juan de	32		Aubel	Z	1594	R 413
Burgos, Martín de			Aubel	Z	1570	R 390
Caballería, Sancho de la		ciudadano		Z	1524	M 543
Cadena, Álvaro	30	marinero	Vera (Granada)	B	1578	Ri 217
Calpiço		mudéjar	Tortosa	C	1386	Ri 142
Calvo, Jaime		labrador	Alforque	Z	1572	Ap. 4
Camañas, Juan				Z	1572	R 392
Cambonies, Francesc	19	organista	Barcelona	B	1589	R 240 Ri 256
Campillo, Jaime		morisco		V	1588	R 283
Campo, Pedro de	33	soldado	Jerez	Z	1598	R 416
Capa, Martín		arcediano	Jaca	Z	1574	R 394
Carbonell, Joan	46	clérigo	Bellprat (Vic)	B	1590	Ri 256
Cárdenas, Joan		trinitario		V	1573	R 270
Carrança, Jerónimo de		clérigo		Z	1597	R 415
Carranza, Jerónimo de	43	clérigo	Borja	Z	1592	R 412
Carreras, Bartomeu	30	pintor	Barcelona	B	1578	R 236 Ri 223
Casasnovas, Joan de		labrador	Estadilla	Z	1575	R 398
Cascarrosa, Jaime		cocinero	Moneguillo	Z	1575	R 399
Cases, Bernat	40	artillero	Olot	B	1575	R 235 Ri 205
Castelans, César	35	clérigo	Italia	Z	1597	R 414
Castellano, Juan		mozo	Machamala	Z	1563	R 386
Castillo, Gaspar del	31	escribiente	Cagliari	Z	1586	R 406 Ri 249

Castillo, Pedro de			Jaén	Z	1572	R 393
Castro, Jaime	20	labrador	Canuy	Z	1598	R 415
Catalán, Juan		mozo labrador	Villafeliche	Z	1563	R 385
Caxal, Antón		morisco	Valencia	Z	1566	R 387
Caxo, Vicente	16	pastor		Z	1592	R 410
Caxona, Sancho	20	marinero	Sicilia	V	1574	R 272
Çaydí, Mani		mudéjar	Tortosa	C	1386	Ri 142
Cercós, Pere Joan				C	1524	Ri 180
Cerref, Francisco	20		Benipeixcar	V	1593	R 283
Cervera, Miquel			Botarel	B	1594	Ri 264
César		clérigo	Italia	V	1588	R 283
Chambert, Francesc			Francia	B	1561	R 229 Ri 189
Chedo, Bernad de			Bolea	Z	1575	R 397
Cogullada, Eulàlia			Barcelona	B	1531	Ri 181
Colás, Miquel de		labrador		Z	1570	R 390
Colen, Esteve		maestro	Gascuña	Z	1584	Ri 248
Colete, Jaime		mozo jornalero	Francia	Z	1567	R 388
Comes, Pere				B	1569	Ri 191
Comte, Guillem		marinero	Barcelona	C	1367	Ri 137
Corbón, Juan		panadero	Villarluengo	V	1574	R 271
Corrons, Miquel		carmelita	Barcelona	B	1597	Ri 277
Coscón, Ramón			Lleida	Z	1575	R 398
Costa, Bartomeu de				C	1311	Ri 120
Crexans, Antoni N.	27	maestro	Solsona	Z	1592	R 412 Ri 264
Cristòfol		esclavo	Barcelona	C	1500	Ri 178
Cristòfol		esclavo		C	1502	Ri 179
Cruïlles, Guerau de		capuchino	Manresa	B	1596	Ri 269
Çubre, Bernard de		pergaminero		Z	1570	R 391
Dalmau, Francesc Joan		clérigo	Valls	B	1571	Ri 193
Darto, Diego			Jaca	Z	1574	R 395
Delaran, Joan		mozo pelaire	Jaca	Z	1567	R 388
Desamper, Joan			Gascuña	Z	1574	R 396
Díaz, Juan	17		Mahón	Z	1596	R 414
Díaz, Martín	17		Zaragoza	Z	1598	R 417
Domènech, Pere			Falset	B	1594	Ri 265
Domenjó, Vicent Arnau	14	cocinero	Barcelona	V	1581	Ri 230
Domingo		jornalero	Castilla	B	1392	Ri 147
Domingo, Francisco	20	ganapán	Valencia	V	1591	R 285
Domingo, Nicolás	23	estudiante	Martín del Río	Z	1585	R 405
Domínguez, Pascual	19	mancebo		Z	1587	R 408
Donat, Gaspar		estudiante	Ontinyent	V	1583	R 277
Duarte, Miguel		labrador	Tauste	Z	1572	Ap. 4
Emperador, Juan	20	mancebo		Z	1587	R 408
Empúries, Ramon d’	44	noble		C	1314	Ri 127
Eres, Guillem				C	1371	Ri 137
Escar, Bertran	16		Sant Martí (Vic)	B	1589	R 240 Ri 254
Escolà, Pasqual			Barcelona	C	1465	Ri 176
Escuer, Juan	14	pastor	Tramacastilla	Z	1598	R 417
Esparça, Mateu			Prades	B	1597	Ri 273
Esporrín, Domingo	20	zapatero	Canfranc	Z	1589	Ap. 4
Esteve, Pedro			Nonaspe	Z	1574	R 395
Estruch, Jerónimo		jerónimo	Segorbe	V	1587	R 281
Faena, Joan			Tortosa	C	1387	Ri 144
Farina, Claudio			Nápoles	B	1564	R 230 Ri 190

Farina, Orlando			Nápoles	B	1574	R 232
Feliu, Jeroni		labrador		B	1564	Ri 190
Feliu, Jeroni				B	1574	R 232
Felpo, Mateo	36	soguero	Fraga	Z	1589	R 409
Ferrera, Joan	34	fraile barnabita	Pombo (Braga)	B	1578	Ri 224
Ferro, Pedro	52		Trapani (Sicilia)	Z	1586	R 407
Floris, Hèrcules		poeta	Perpiñán	C	1501	Ri 178
Font, Jacques	30	bastero	Limoges	B	1578	Ri 221
Fontanals, Gabriel		maestro	Barcelona	B	1542	Ri 183
Fortún, García		clérigo	Castilla	C	1308	Ri 102
Fotot		mudéjar	Tortosa	C	1386	Ri 142
Fraginet, Antoni				B	1561	R 229 Ri 189
Francés, Pere		tejero	Francia	Z	1563	R 384
Franco, Joan de			Toulouse	C	1388	Ri 144
Fuentes, Jerónimo de	20		Zaragoza	B	1582	R 237 Ri 239
Fuster, Pere		tendero	Barcelona	C	1329	Ri 133
Gaitomo, Joan		cardero	Francia	Z	1574	R 396
Gallego, Diego	20	adulero		Z	1587	R 408
Gállego, Miguel de		mozo pastor		Z	1563	R 385
Gamarul, Francisco		labrador	Magallón	Z	1563	R 385
Gantel de Guito, Pierre	27	zurrador	Marsella	B	1575	R 234 Ri 199
Garcés, Francisco		cristiano viejo	Chelva	V	1586	R 279
Garcés, Juan		hidalgo		Z	1581	R 402
García, Diego		despensero	Atienza	Z	1560	R 383
García, Francisco	32	portero	Benavente	V	1598	R 287
García, Gaspar	16	morisco		Z	1584	R 404
García, Juan		agustino		V	1587	R 281
García, Tomás		mozo		Z	1563	R 384
Garreta, Francisco		morisco	Bedú	V	1586	R 279
Garuz, Pedro		cogedor	Cataluña	Z	1563	R 384
Gascón, Arnau		pastor		Z	1560	R 384
Gavarresa, Joan de		carmelita	Tàrrega	C	1388	Ri 144
Gibela, Fideli	30	marinero	Italia	B	1582	R 238 Ri 238
Gil, Pedro		carpintero	Biel	Z	1574	R 394
Ginesta, Jaime	30	morisco	Valencia	Z	1598	R 416
Giralt, Joan		sastre	Ibiza	B	1569	Ri 191
Girona, Marturià de		capuchino	Manresa	B	1596	Ri 269
Girvàs, Francesc				B	1546	Ri 184
Gispoval, Diego	24	labrador	Ateca	Z	1582	R 403
Givau / Guibau, Antoni	16	acemilero	Toulouse	B	1575	R 235 Ri 198
Gómez, Miguel		labrador	Horcajo	Z	1572	Ap. 4
Gómez, Pedro		jurista	Calatayud	Z	1560	R 382
Gorgonante, Juan de			Italia	Z	1581	Ap. 4
Gormaz, Pedro		labrador	Mara	Z	1572	Ap. 4
Grado, Francisco			Rosona	V	1587	R 281
Granada, Juan de			Calatayud	Z	1568	R 389
Gregori	12		Cerdeña	C	1501	Ri 179
Gueno, Miquel		clérigo	Zaragoza	Z	1567	R 388
Guerrero, Juan		labrador		Z	1566	R 387
Guirete, Joan	47	clérigo	Arlés (Francia)	V	1579	R 274
Guzmán, Luis de			Ecija	Z	1574	R 395
Hernández, Gaspar		buhonero	Medina del Campo	Z	1563	R 386
Hernández, Gonzalo		cocinero	León	Z	1570	R 391

Herrera, Luis de		cocinero	Granada	Z	1572	R 392 Ap. 4
Higlos, Agustín de		estudiante		Z	1563	R 384
Huguet, Antoni			Barcelona	B	1560	Ri 189
Jamil, Afamado S.		mudéjar		C	1340	Ri 134
Jase, Jacques	42	maestro de canto	Flandes	B	1575	R 234 Ri 211
Jerez, Pedro de			Valladolid	B	1561	R 229 Ri 190
Jiménez Cerdán, Juan	65	justicia de Aragón	Zaragoza	Z	1420	G
Jiménez, Francisco		peregrino	Sevilla	Z	1567	R 388
Joan		esclavo	Barcelona	C	1406	Ri 161
Joan		mozo	Francia	B	1571	Ri 192
Joanica, Antón de		labrador	Jaca	Z	1567	R 388
Joco, Joan		muchacho	Francia	Z	1560	R 383
Jorba, Andreu de			Nápoles	C	1384	Ri 139
Jordà, Nofre		profesor	Barcelona	B	1550	Ri 185
Juan		esclavo morisco	Berbería	B	1575	R 233 Ri 212
La Costa, Elías	20	pobre	Burdeos	Z	1588	R 409
Laclocha, Benet		pintor	Borgoña	B	1570	Ri 192
Lator, Luis		tirasacos	Francia	V	1579	R 274
Layza, Francisco de		pescador	Zaragoza	Z	1574	R 396
Lázaro, Jaime		tejedor de lana	Castellote	Z	1575	R 397
Leguito, Pascual de		mozo labrador	Plenas	Z	1567	R 387
León, Antonio de		ermitaño	Prades	B	1595	Ri 265
León, Antonio de		ermitaño	Ulldemolins	B	1597	Ri 273
León, Francisco de		esclavo morisco	Granada	Z	1575	R 398
Lerp, Antón	38	pastor	Bujaraloz	Z	1592	R 411
Lledó, Felip		clérigo	Barcelona	B	1535	Ri 182
Llevaneres, Bernat	70	cardador	Barcelona	V	1583	R 277 Ri 229
Llobera, Joan de		consejero	Barcelona	C	1464	Ri 173
Llobet, Domingo				C	1495	Ri 178
Lluís, Antoni	12		Tarragona	B	1575	Ri 206
Londia, Antoni	25	lacayo	Francia	B	1575	R 233 Ri 206
López, Hernando	64		Zamora	Z	1576	R 400
Lopo, Pedro		trabajador	Benimamet	V	1573	R 269
Luco, Antonio		morisco	Noguera	V	1587	R 280
Lunes, Francesc		ciudadano	Barcelona	C	1386	Ri 141
Lurbe, Domingo de	19	zapatero	Canfranc	Z	1589	R 409
Macabal, Martín de	20	obrero	Guipúzcoa	Z	1587	R 408
Madriño, Alexandre	18	morisco		Z	1587	R 407
Malavava, Alonso	19	marinero morisco	Granada	B	1582	R 238 Ri 237
Malbech, Rafel		tejedor	Artés	B	1598	Ri 284
Mallorca, Miquel de		labrador	Quinto	Z	1572	Ap. 4
Mambla, Jaume		notario	Barcelona	B	1597	Ri 276
Manso, Joan		pastor	Bearn	Z	1563	R 385
Manuel, Nicolau de	37	cabo de escuadra	Romanía	B	1590	Ri 259
Marchani, Jerónimo		morisco	Puçol	V	1586	R 279
Marco, Antoni		labrador	Alzira	V	1575	R 274
Marco, Antoni	60	labrador	Alzira	V	1598	R 287
Mardofay, Isaac		judío		C	1365	Ri 136
Marello, Pere Antonio	18	mendigo	Calabria	B	1598	R 243 Ri 283
Martí, Joan		clérigo	Blanes	C	1420	Ri 162
Martí, Joan	38	pobre	Tarragona	B	1584	R 239 Ri 247
Martí, Pau	14	correo	Tarragona	B	1575	R 234 Ri 204
Martín, Valentino		clérigo	Malta	B	1561	R 229 Ri 189
Martínez, Antonio Juan		labrador	Ateca	Z	1572	Ap. 4

Martínez, Diego		mozo	Castilla	Z	1560	R 383
Martínez, Diego		pintor	Castilla	Z	1560	R 383
Martínez, García		labrador	Benifaraig	V	1586	R 279
Martínez, Juan		paje	Calatayud	Z	1574	R 395
Mas, Esteve del		mozo	Francia	B	1561	R 229 Ri 190
Mas, Joan		clérigo	Barcelona	C	1463	Ri 172
Mascarena, Antón de			Terrer	Z	1568	R 389
Mateo		mozo	Burbáguena	Z	1560	R 383
Maynar, Diego	21	pastor		Z	1587	R 408
Mediana, Juan de		criado morisco		Z	1563	R 385
Medina, Jerónimo de	40	monje	Zafra	B	1583	Ri 242
Medina, Juan de		bolsero	Ávila	V	1574	R 271
Mediona, Asbert de				C	1308	Ri 101
Mellado, Montoya	18	herrero gitano		V	1597	R 287
Metibier, Dionisio		maestro	Francia	Z	1566	R 387
Miró, Joan			Girona	B	1531	Ri 180
Mirón, Marco Marcelo		muchacho	Valencia	V	1583	R 278
Moferí, Mahoma		mudéjar	Lleida	C	1458	Ri 163
Molera, Mateu	70	clérigo	Girona	B	1572	R 231 Ri 193
Molina, Amador de	40		Ontinyent	V	1588	R 282
Mombiela, Joan de		labrador	Béarn	Z	1566	R 387
Momboi, Pedro			Algemesí	V	1575	R 273
Monax, Beltran de	31		Béarn	Z	1581	R 401
Moner, Miguel	50	maestro	Perpiñán	Z	1597	R 414
Monfar, Joan			Barcelona	B	1552	Ri 188
Montalt, Arnau de				C	1311	Ri 106
Montserrat		esclavo		B	1542	Ri 183
Montserrat, Jeroni		labrador		B	1564	Ri 191
Montserrat, Jeroni		labrador		Z	1566	R 387
Morales, Juan de	36	criado	Encinacorba	B	1578	Ri 223
Morales, Miguel S. de	33	trinitario	Alzira	V	1574	R 272
Moreno, Joan		trinitario	Granada	V	1573	R 270
Moreno, Pedro Juan	15		Valencia	V	1588	R 284
Mostaffá	19	musulmán	Córcega	B	1578	Ri 216
Moya, Juan de		sastre	Chelva	V	1586	R 279
Moya, Juan de	21	labrador	Murcia	V	1593	R 286
Moya, Tomás de			Requena	Z	1560	R 382
Mún, Paulo de				Z	1572	R 393
Navarro, Alonso	21	lacayo	Zaragoza	Z	1587	R 409
Navarro, Antón		mozo loco		Z	1572	R 392
Navarro, Antonio		morisco	Tetuán	Z	1572	Ap. 4
Navarro, Francisco	20	mendigo	Zaragoza	Z	1576	R 399
Navarro, Juan		sacristán	Zaragoza	Z	1560	R 383
Navarro, Juan		mozo soltero	Pamplona	B	1569	R 231 Ri 191
Navarro, Juan	20	buhonero	Valencia	V	1574	R 271
Navarro, Juan	14		Navarra	Z	1576	R 400
Navarro, Pedro	24	panadero	Navarra	Z	1596	R 413
Navarro, Pere	15		Valencia	B	1588	R 239 Ri 250
Nicolás, Antonio	24		Palermo	Z	1576	R 400
Obeat, Juan de	50		Béarn	Z	1588	R 409
Ocaso, Beltrán de		labrador	Béarn	Z	1583	R 404
Oliveda		dominico	Sort	B	1595	Ri 267
Oriu, Tufanio de	30	cirujano	Palermo	B	1598	R 243 Ri 282
Oros, Pedro de los		panadero	Francia	Z	1582	R 403

Ortega, Martín de	60	canónigo	Granada	V	1593	R 286
Oz, Miguel de la		labrador	Alloza	Z	1575	R 397
Ozaeta, Pedro de		panicero	Oceta (Álava)	Z	1572	Ap. 4
Palau, Gabriel	26	pelaire	Valls	B	1583	Ri 246
Pales, Lorenço de		clérigo	Francia	Z	1574	R 397
Paner, Joan		mercedario	Tortosa	V	1588	R 283 Ri 254
Paralló, Mateu	30	negociante	Falset	B	1583	Ri 246
Pardo, Montserrat		enano	Longás (Jaca)	Z	1560	R 382
Pauça, Fuceí	18	mudéjar		V	1440	C
Pedanes, Joan de		hornero	Francia	Z	1572	R 393
Pedrera, María			Francia	B	1594	Ri 264
Pedro, Antón	25	labrador	Ateca	Z	1582	R 404
Pedrolo, Juan	55	carmelita		B	1598	R 244 Ri 279
Pedrosa, Jaume		hortelano	Cataluña	B	1532	Ri 181
Pelens, Joan		clérigo	Francia	B	1569	R 230 Ri 191
Penot, Bernard de		tejedor	Francia	Z	1575	R 397
Pere			Francia	B	1594	Ri 265
Perera, Joan Guillem	15	muchacho	Valencia	V	1586	R 280
Perestortes, Pere de		hostalero	Perpiñán	C	1371	Ri 137
Pérez, Domingo		profesor	Zaragoza	Z	1572	R 391
Pérez, Juan		labrador	Zaragoza	Z	1574	R 396
Pérez, Juan	30	criado	Monreal	Z	1592	R 411
Perola, Rafael	21	albardero	Rosselló	B	1583	R 238 Ri 242
Perpiñán, Tomás	21	trinitario	Valencia	V	1572	R 269
Pers, Antoni		albardero	Barcelona	B	1560	R 188
Pertigal, Julio de	23	fresero	Nápoles	B	1583	R 238 Ri 241
Petit, Joan		maestro de casas	Arlés	B	1596	Ri 269
Piedra, Joan A. de la	32	panadero	Perpiñán	B	1574	R 234 Ri 199
Pierre		peregrino	Francia	Z	1573	Ap. 4
Pinello, Piero			Génova	B	1595	Ri 267
Pirolimini, Julio		gentilhombre	Italia	Z	1570	R 391
Pizarro, Pedro	35	mínimo	Bailén	V	1572	R 267
Planyà, Pere		maestro de casas		B	1564	R 230 Ri 190
Plazent, Antoni		tejedor de lino	Francia	B	1571	Ri 193
Polo, Bartomeu		ermitaño	Barcelona	C	1464	Ri 173
Ponç Hug	47	conde de Ampurias		C	1311	Ri 106
Ponz, Simón			Sevilla	B	1570	Ri 192
Prat, Antonio	20		Francia	Z	1592	R 411 Ri 263
Prats, Joan				V	1581	Ri 230
Presec, Guillén de		labrador	Huesca	Z	1575	R 398
Presellon, Bernard de			Gascuña	Z	1563	R 385
Puig Ferreres, Pere	65	ermitaño	Villabeltrán	V	1572	R 268 Ri 194
Pujol, Baltasar		clérigo	Barcelona	B	1533	Ri 182
Quinçanilla, Julián de	24	vagabundo	Ciudad Real	Z	1582	R 403
Rabanel, Pedro		zapatero	Daroca	Z	1574	R 396
Rada, Gabriel de		carpintero	Nonaspe	Z	1572	Ap. 4
Rajadell, Gaspar de		ciudadano	Barcelona	C	1464	Ri 175
Ramón, Francisco	15		Nogueras	Z	1598	R 417
Ramonich, Miquel	45		Cataluña	Z	1594	R 413
Rastol, Vicent		muchacho	Valencia	V	1583	R 277
Ratto, Antonio	40	vellutero	Génova	B	1591	R 241 Ri 261
Remolinos, Juan de		muchacho pobre		Z	1560	R 383
Rey, Guillén de			Francia	Z	1572	R 393

Rialp, Pere		clérigo	Barcelona	B	1552	Ri 188
Richarte, Pedro			Biar	V	1588	R 285
Rin, Bernard		pastor	Ribagorza	Z	1572	R 392
Riu, Andrés		benedictino	Sarratés	B	1595	Ri 266
Rivas, Francesc		panadero	Elna	B	1569	R 230 Ri 191
Robert, Josep	20	molinero	Francia	B	1595	R 242 Ri 268
Roca, Bartolomé		labrador	Caspe	Z	1568	R 389
Roca, Pere	20	cestillero	Francia	B	1575	Ri 207
Rocamora, Joan		clérigo	Barcelona	V	1579	R 275 Ri 228
Rochas, Pere	22	artillero	Francia	B	1575	R 233
Rodero, Joan		colchonero	Olbega	Z	1567	R 388
Rodríguez, Juan	42		Calamocha	Z	1576	R 399
Romano, Pedro	32		Roma	Z	1582	R 404
Romero, Pedro			Rubielos	Z	1585	R 405
Rosa, Juan de la		morisco		Z	1563	R 386
Rosas, Juan de	40		Granada	Z	1589	R 410
Royo, Jaime		peregrino	Francia	Z	1573	Ap. 4
Salabarte, Jerónimo		mancebo		Z	1563	R 385
Salamó, Isaac		judío	Calatayud	C	1403	Ri 160
Sales, Guillem de				C	1311	Ri 105
Salom, Gabriel			Tarrés	B	1594	Ri 265
Salsedo, Adam		morisco		Z	1566	R 386
Sánchez, Pablo	40	soldado	Plasencia	Z	1592	R 410
Sanou, Ramon				C	1311	Ri 116
Sant Benet, Joan de	25		Toulouse	B	1574	Ri 199
Santa María, Miguel de		agustino	Portugal	B	1571	Ri 193
Santa María, Nofre de		cristiano viejo	Agres	V	1581	R 276
Sauchamas, Antón		piedrapiquero	Francia	Z	1586	R 407
Seminara, Pedro A.	30	pobre mendigo	Roma	Z	1598	R 416
Serafín		mercedario	Tarragona	B	1597	Ri 273
Serena, Antón		labrador	Fabara	Z	1583	R 404
Serra, Jaume	18	pelaire	Artés	B	1591	R 241 Ri 262
Serrano, Simón	25		Calatayud	Z	1586	R 406
Sevilla, Francisco de	32	mendigo	Cádiz	Z	1576	R 400
Siciliano, Andrés	26	marinero	Mesina (Sicilia)	B	1578	Ri 225
Sierra, Pedro	30		Gascuña	Z	1581	R 402
Sierra, Pedro de la			Monforte	Z	1570	R 390
Siria, Guiral de			Gascuña	Z	1575	R 398
Sola, Bartolomé de		marchante	Bolonia	Z	1572	R 393
Solas, Juan	16	labrador	Chelva	V	1586	R 280
Solaz, Juan	17	morisco	Noguera	V	1587	R 281
Soler, Climent		maestro de casas	Vilanova Meià	B	1581	R 237 Ri 238
Soler, Josep	19		Tàrrega	B	1583	Ri 244
Sorell, Jeroni	15	barbero	Caldes	B	1578	R 236 Ri 214
Sori, Joan		escribano	Barcelona	C	1464	Ri 175
Soria, Lucas de		muchacho	Morillo	Z	1570	R 390
Tafolla, Joan Baptista		vellutero	Alzira	V	1574	R 271
Talavera, Miguel de		pobre	Talavera	Z	1574	R 394
Tallada, Agustí		barbero	Barcelona	B	1546	Ri 184
Taraçona, Joan de	50		Tauste	B	1575	R 232 Ri 209
Tobigas, Antoni Joan	22	calcetero	Elna	B	1575	R 233 Ri 203
Tomás	20	torcedor de seda	Génova	V	1574	R 272
Torrent, Joan		mercedario	Barcelona	B	1579	Ri 226
Torres, Domingo	11		Valencia	B	1595	Ri 267

Traginer, Guerau		clérigo	Barcelona	V	1584	R 278 Ri 248
Trigol, Miguel		mozo morisco	Mequinenza	Z	1567	R 387
Ullero, Alexos	30	labrador morisco	Belchite	Z	1597	R 415
Ulloa, Vicente de		mozo		Z	1567	R 388
Vadella, Mateo	30	tundidor	Aulat (Cataluña)	Z	1585	R 405
Valda, Pedro de		labrador		Z	1566	R 387
Valderrama, Agustín de		clérigo	Burgos	Z	1563	R 386
Valderrama, Juan B. de	29	licenciado	Burgos	B	1575	R 232 Ri 209
Valenciano, Juan		cardero		Z	1560	R 383
Valles, Luis	19	clérigo estudiante	Rupià	B	1598	R 243 Ri 281
Varissi, Vincenzo	26	vellutero	Génova	B	1575	R 234 Ri 201
Vela, Domingo		pastor	Torralba	Z	1568	R 389
Veneciano, Andrés	26	marinero	Italia	B	1590	R 241 Ri 260
Vicent, Pasqual		panadero	Monzón	C	1493	Ri 177
Vicera, Juan de				Z	1582	R 403
Vilar, Pedro		maestro de niños	Sant Pol	B	1596	Ri 268
Vilaragut, Ramon de		abad de Ripoll		C	1309	Ri 104
Villalta, Pedro	18	sastre	Benasal	Z	1598	R 416
Vinas, Josepe de		morisco	Belchite	Z	1563	R 386
Visara, Domingo de				C	1505	Ri 180
Xarque, Luis de	19	mancebo morisco		Z	1587	R 407
Xesa, Pere de				C	1311	Ri 125
Xeus, Gregorio	30	labrador	Antella	V	1581	R 275
Ximénez, Juan	47	escudero	Utrera (Sevilla)	V	1574	R 273
Ximénez, Juan	18	zapatero	Tarazona	Z	1592	R 412
Ximénez, Pedro	48	cabrero	Nájera	Z	1585	R 406
Ximeno, Joaquín		sastre	Belchite	Z	1570	R 390
Xuárez, Bartolomé		esclavo morisco		V	1574	R 270
Zúñiga, Pedro de				Z	1572	R 393

Obras citadas

Andrés, Fernando. "De la borrascosa vida de don Pedro Luis Galcerán de Borja y su historiografía: *nuevas* noticias." En Enrique García y María del Pilar Ryan, eds. *Francisco de Borja y su tiempo*. Valencia-Roma: Albatros Ediciones e Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011. 711-732.

Bailey, Derrick Sherwin. *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. London: Longman, 1955.

Bazán, Iñaki. "La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval." *En la España Medieval* 30 (2007): 433-454.

Berco, Cristian. *Sexual Hierarchies, Public Status. Men, Sodomy, and Society in Spain's Golden Age.* Toronto: University of Toronto Press, 2007.

Blackmore, Josiah & Hutcheson, Gregory S. eds. *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham & London: Duke University Press, 1999.

Borrillo, Daniel. *L'Homophobie*. París: Presses Universitaires de France, 2000.

Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1980.

__. *Rediscovering Gay History. Archetypes of Gay Love in Christian History*. London: Gay Christian Movement, 1982.

__. *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. New York: Vintage Books, 1994.

Brundage, James A. *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe.* Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

__. "The Politics of Sodomy. Rex v. Pons Hugh de Ampurias (1311)." En Joyce E. Salisbury, ed. *Sex in the Middle Ages. A Book of Essays*. New York: Garland, 1991. 239-246.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1989.

__. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

Cáceres, Sandra. "Violencia y justicia en el siglo XV: sodomía musulmana en l'Horta de València." *Roda da Fortuna. Revista Eletrónica sobre Antiguidade e Medievo* 2 (2013): 263-272.

Callón, Carlos. *Amigos e sodomitas. A configuración da homosexualidade na Idade Media*. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco Edicións, 2011.

Carrasco, Rafael. *Inquisición y represión sexual en Valencia. Historia de los sodomitas (1565-1785)*. Barcelona: Laertes, 1985.

Chamocho, Miguel Ángel. *Sodomía. El crimen y pecado contra natura, o historia de una intolerancia.* Madrid: Dykinson, 2012.

Delgado, María José & Saint-Saëns, Alain eds. *Lesbianism and Homosexuality in Early Modern Spain: Literature and Theater in Context*. New Orleans: University Press of the South, 2000.

Díaz, Eugeni. "Poder i inquisició: El cas del Mestre de Montesa Pere-Lluís Galceran de Borja." *Boletín del Centro de Estudios del Maestrazgo* 77 (2007): 5-25.

Eribon, Didier. *Reflexions sur la question gay. Nouvelle édition revue et corrigée*. Paris: Flammarion, 2012.

Falcón, María Isabel & Motis, Miguel Ángel. *Procesos criminales en el arzobispado de Zaragoza*. Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2000.

Fernández-Viagas, Plácido. “La estigmatización de los pecadores contra natura en la Castilla del siglo XIII: una aproximación de historia cultural al título XXI de la Séptima Partida.” *Anuario de Estudios Medievales* 49/2 (2019): 561-587.

Fone, Byrne. *Homophobia. A History*. New York: Metropolitan Books, 2000.

Foucault, Michel. *La volonté de savoir* (tomo I de l’*Histoire de la Sexualité*). Paris: Gallimard, 1976.

Garza, Federico. *Butterflies Will Burn: Prosecuting Sodomites in Early Modern Spain and Mexico*. Austin: University of Texas Press, 2003.

Geremek, Bronislaw. *Les Fils de Caïn*. *L'image des pauvres et des vagabonds dans la littérature européenne du XVe au XVIIe siècle*. Paris: Flammarion, 1987.

Giménez, Andrés. “El Justicia de Aragón, Juan Jiménez Cerdán.” *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 1 (1897): 337-348.

Goodich, Michael. *The Unmentionable Vice: Homosexuality in the Later Medieval Period*. Santa Barbara-Oxford: ABC Clio, 1979.

Gutiérrez, Andrés, coord. *Trans*. Diversidad de identidades y roles de género.* Catálogo de Exposición (Madrid, Museo de América, 22 junio – 24 septiembre 2017). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2017.

Horswell, Michael J. *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. Austin: University of Texas Press, 2005.

Iradiel, Paulino. “Al final de mucho. Conclusiones sobre identidades urbanas e historia medieval.” En Paulino Iradiel, Germán Navarro, David Igual & Concepción Villanueva eds. *Identidades urbanas Corona de Aragón-Italia. Redes económicas, estructuras institucionales, funciones políticas (siglos XIV-XV)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016. 327-342.

Jordan, Mark D. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

Lavenia, Vincenzo. “Tra eresia e crimine contro natura: sessualità, islamofobia e inquisizioni nell’Europa moderna.” En Umberto Grassi & Giuseppe Marcocci eds. *Le trasgressioni della carne. Il desiderio omosessuale nel mondo islamico e cristiano, secc. XII-XX*. Roma: Viella, 2015. 103-130.

López, María Teresa. “La prostitución consentida y la homosexualidad reprimida.” En Esther López, coord. *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012. 145-170.

Lord, Catherine & Meyer, Richard. *Art & Queer Culture. Second Edition Revised and Updated*. London & New York: Phaidon, 2019

Maganto, Emilio. *El proceso inquisitorial contra Elena/o de Céspedes (1587-1588). (Biografía de una cirujana transexual del siglo XVI)*. Madrid: Método Gráfico, 2007.

Mantecón, Tomás A. “Los mocitos de Galindo: sexualidad contra natura, culturas proscritas y control social en la temprana edad moderna.” En Tomás Mantecón coord. *Batjin y la historia de la cultura popular. Cuarenta años de debate*. Santander: Universidad de Cantabria, 2008. 209-240.

__. “Oltre la repressione: relazioni omosessuali tra musulmani e cristiani nella Spagna del Cinque e Seicento”. En Umberto Grassi & Giuseppe Marcocci eds. *Le trasgressioni della carn. Il desiderio omosessuale nel mondo islamico e cristiano, secc. XII-XX*. Roma: Viella, 2015. 134-154.

Marañón, Gregorio. *Antonio Pérez. El hombre, el drama, la época.* Madrid: Espasa-Calpe, 1947, 2 vols.

Mérida, Rafael M. “Sodoma, del Viejo al Nuevo Mundo.” *Treballs de la Societat Catalana de Geografia* 64 (2007): 89-102.

Molina, Fernanda. “La *herejización* de la sodomía en la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y *praxis* inquisitorial.” *Hispania Sacra* 62 (2010): 539-562.

__. “Los sodomitas virreinales: entre sujetos jurídicos y especie.” *Anuario de Estudios Americanos* 67 (2010): 23-52.

__. “Crónicas de la sodomía. Representaciones de la sexualidad indígena a través de la literatura colonial.” *Bibliopraphica Americana. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales* 6 (2010): 1-21.

Moore, Robert Ian. *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*. *Second Edition*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Motis, Miguel Ángel. “*Imago Dei Deturpatur*: el pecado «nefando» o «contra natura» en el Arzobispado de Zaragoza (siglos XV y XVI).” *Hispania Sacra* 52 (2000): 343-366.

Navarro, Germán. “La persecución de la sodomía en los Comentarios Reales de Inca Garcilaso de la Vega.” *Crónicas de la Diversidad* 5 (2014): 32-34.

__. “Iconografía de la homofobia. Una propuesta de trabajo para secundaria.” *Aula de Secundaria* 10 (2014): 10-14.

__. “Las imágenes de la diversidad sexual en la Edad Media.” En Ricard Huerta & Amparo Alonso-Sanz eds. *Educación artística y diversidad sexual*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2015. 61-78.

—. “Las personas trans* en la historia: hallazgos y resultados.” En Henar Gallego & María del Carmen García eds. *Autoridad, poder e influencia: Mujeres que hacen Historia*. Actas del 18º Coloquio Internacional de Investigación en Historia de las Mujeres. Barcelona: Icaria, 2018. Vol. 2 1303-1318.

__. “La Edad Media a través del cine: la Trilogía de la Vida de Pasolini.” *Educación Artística. Revista de Investigación* 10 (2019): 286-302.

__. & Villagrasa, Raúl. “Sodomía y abusos sexuales en los hospitales zaragozanos del Quinientos”. En Concepción Villanueva, Antoni Conejo & Raúl Villagrasa, eds. *Redes hospitalarias: historia, economía y sociología de la sanidad*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2018. 191-200.

__. & Villanueva, Concepción. “Aproximación a la historia de la sexualidad medieval desde fuentes turolenses y valencianas.” En *V Jornadas de Estudios sobre Aragón en el umbral del siglo XXI* (Ejea de los Caballeros, 2002). Zaragoza: Instituto de Ciencias de la Educación, 2005. 103-121.

Navarro, Juan Pedro. “Represión y uso socio-político de la sodomía en la Corona de Aragón en el siglo XVI.” *Mundo Histórico. Revista de Investigación* 1 (2017): 133-159.

Núñez, Francisco. *El pecado nefando del obispo de Salamina. Un hombre sin concierto en la corte de Felipe II*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2002.

Reed, Christopher. *Art and Homosexuality. A History of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Riera, Jaume. *Sodomites catalans. Història i vida (segles XIII-XVIII)*. Barcelona: Editorial Base, 2013.

Rodríguez, Rocío. *Sodomía e Inquisición: el miedo al castigo.* Tarragona: Ushuaia Ediciones, 2015.

Rosselló, Ramon. *Homosexualitat a Mallorca a l'Edat Mitjana*. Barcelona: Calamus Scriptorius, 1978.
__. *Procés contra Ponç Hug, comte d'Empúries, per pecat de sodomia.* Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner Editor, 2003.
Saslow, James M. *Ganymede in the Renaissance: Homosexuality in Art and Society.* New Haven & London: Yale University Press, 1986.
__. *Pictures and Passions. A History of Homosexuality in the Visual Arts.* New York: Viking, 1999.
Solórzano, Jesús Ángel. "*Fama publica*, infamy and defamation: judicial violence and social control of crimes against sexual morals in medieval Castile." *Journal of Medieval History* 33 (2007): 398-413.
__. "Poder, sexo y ley: la persecución de la sodomía en los tribunales de la Castilla de los Trastámara". *Clio & Crimen*, 9 (2012): 285-396.
Steinberg, Leo. *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion.* New York: Pantheon Books, 1983.
Tin, Louis-George (dir.). *Dictionnaire de l'Homophobie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
Todeschini, Giacomo. *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 2007.
__. "«Sodoma e Caorsa». Sterilità del peccato e produttività della natura alla fine del medievo cristiano." En Umberto Grassi & Giuseppe Marcocci eds. *Le trasgressioni della carne. Il desiderio omosessuale nel mondo islamico e cristiano, secc. XII-XX*. Roma: Viella, 2015. 53-80.
Vainfas, Ronaldo. *Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição en Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

La violencia en el interior de las comunidades judías a finales del siglo XV: ¿una excusa más para su exclusión?

Teresa Martialay Sacristán
(Universidad Rey Juan Carlos)

Desde la época clásica, se habían ido recogiendo distintas críticas a determinadas prescripciones judías aprovechadas posteriormente por la tradición cristiana que ayudaron a arraigar la idea de los judíos como enemigos de los cristianos tal y como se plasma en el Nuevo Testamento. La negación de Jesús como Mesías, la tendencia al mal del pueblo judío o que aparezcan reiteradamente como mentirosos, junto con su incapacidad para ser receptores de la palabra de Dios son el *leitmotiv* antijudío presente en los Evangelios, las cartas apostólicas y hasta el Apocalipsis.

La polémica antijudía fue necesaria durante los dos primeros siglos de nuestra era para reafirmar la identidad cristiana y fortalecer la labor proselitista del cristianismo, aunque esta controversia entre judíos y cristianos fue observada por el mundo romano como un asunto interno del mundo judío frente a una secta más. Sin embargo a medida que el cristianismo se iba afianzando en tierras del Imperio y fue más evidente su drástica separación de la religión judía, los dirigentes romanos estuvieron en disposición de posicionarse a favor o en contra de los mismos hasta la total imposición del cristianismo como religión del Imperio Romano en el siglo IV (González Salinero 2006, 31-37).

A partir de ese momento los judíos fueron tolerados como un mal menor en un momento de euforia religiosa en donde se pensaba que todos los pueblos de la tierra terminarían por aceptar el cristianismo. Pero además se puso un especial celo en vigilar que ellos se convirtieran con especial convicción. La famosa teoría agustiniana de tolerancia hacia los depositarios del primer mensaje de Dios, no era sino la necesidad de reunir a la familia religiosa pero, en vez de bajo la autoridad del Padre, bajo la autoridad del Hijo. El fracaso en la consecución de este fin, relajó las expectativas, pero al mismo tiempo aumentó la desconfianza que se daba en todos los ámbitos: religioso, político o social, y a las ya clásicas acusaciones y suspicacias, se sumaron otras que pocas veces eran desmentidas, llegando un momento en que fue difícil separar el bulo popular, de lo recogido por los expertos teólogos o la legislación cristiana.

Las dudas sobre si debía mantenerse a los judíos dentro de las fronteras de los reinos en los que se había dividido el territorio del Imperio Romano, comenzaron a abrirse paso muy pronto. En la Península Ibérica, los godos ya dudaron de la legitimidad de su asentamiento y así se plasmó en el III Concilio de Toledo y a lo largo del siglo VII se sucedieron distintas leyes que proponían su erradicación como religión. El mundo musulmán hispano no quedaría al margen de su aversión al judaísmo y las persecuciones del siglo XII llevaron a muchos de ellos a convertirse o emigrar,

Si bien no se deseaban, se toleraban tanto en el mundo musulmán como en el cristiano, puesto que de ellos dependía en gran medida las relaciones comerciales con Oriente. Con ese fin la legislación antijudía se fue suavizando desde Fernando I de León y su estatus quedó definido como huéspedes directos del monarca y por lo tanto bajo su protección. Y al amparo de esa protección real prosperaron y aumentaron en número.

Sin embargo las relaciones entre cristianos y judíos tendieron a deteriorarse progresivamente. A pesar de su evidente utilidad –tenían una formación y conocimientos de los que carecía la mayoría de la población cristiana- poco a poco las disposiciones conciliares fueron elevando el tono contra el judaísmo e instaban a las autoridades seglares que pusieran coto a sus actividades profesionales. A partir del siglo XIII, había una sensación de impotencia dentro de las comunidades judías que eran vistas en toda

Europa como dañinas tanto religiosamente, como socialmente instigándose la violencia contra ellos (Suárez 1992, 24) y, si bien oficialmente se hacía hincapié en aspectos religiosos, detrás de esa violencia subyacían cuestiones económicas y sociales, lo que hizo que paralelamente a los intentos de apartamiento solicitados a instancias del poder político y religioso, los propios judíos comenzaran a agruparse en barrios por iniciativa propia para su propia protección.

Ese microcosmos produjo una serie de relaciones personales, sociales y económicas que se desarrollaron siguiendo los cánones de la sociedad medieval y por lo tanto con las mismas pulsiones que cualquier otro grupo social, sobre todo urbano, pudiera haber desarrollado en ese periodo. La presencia de judíos en círculos económicos, desde la simple compra venta de mercancías, hasta el préstamo y la recaudación de rentas, presentaba a la comunidad judía como próspera y enriquecida a costa del trabajo ajeno, pero como en todas partes, había distintos niveles de riqueza y de posición económica. Para el mundo exterior a la aljama, todos eran iguales.

Sin embargo el microcosmos que supone una aljama, o incluso una judería grande o pequeña, actúa en muchos casos de manera paralela al resto de la sociedad que le rodea. Muchos de los asuntos tratados entre judíos, eran del mismo tenor que los asuntos que los cristianos podían tratar entre sí, aunque algunos de ellos estuvieran sometidos a una costumbre y legislación distintas, pero en muchas ocasiones las normas solo hacía que el procedimiento o el resultado fuera distinto, no que las motivaciones iniciales no lo fueran. Como toda relación humana, la comunidad judía castellana tuvo sus episodios de enfrentamiento interior y para la historiografía o bien han pasado desapercibidos, se han estudiado en relación directa con su situación personal, o se han disipado dentro de una dinámica social más extensa (Monsalvo Antón 1985). Clasificar y cuantificar dichos casos nos permite observar con cierta perspectiva hasta qué punto la violencia dentro de esas comunidades, si bien no fue causa directa de su expulsión, sí que pudo modificar el estado de ánimo de la población cristiana cuando llegó el momento de su marcha. Localizar esos casos, ubicarlos geográficamente y ver la gravedad de los mismos, puede hacernos comprender la imagen que percibieron el resto de los habitantes de esas localidades sobre el comportamiento y naturaleza de parte de sus convecinos, y que no era muy positiva tal y como nos presentan los cuadernos de Cortes y literatura eclesiástica

1. Obtención de datos

Para la realización de este estudio de aproximación exclusivamente referido al reino de Castilla se ha escogido una fuente muy estudiada: los documentos que sobre judíos contiene el Registro del Sello de Corte del Archivo General de Simancas. Este corpus documental, en su totalidad leído y estudiado según los intereses de cada investigador, es muy útil porque nos da una panorámica general de todo el reinado de Isabel la Católica, por lo que tendríamos cubierta la horquilla cronológica. Al mismo tiempo contiene casos referidos a distintos territorios, por lo que geográficamente podemos ver la problemática en las distintas partes del reino.

Sin embargo también tiene algunos inconvenientes. El primero es su parcialidad. En Sello solo se guardan aquellas súplicas a las que se da trámite bien por Consejo o por Reyes, careciendo de aquellas otras que no se tramitaron. El segundo es que esas peticiones debían presentarse directamente ante el Consejo por lo que el interesado debía desplazarse o aprovechar que la Corte pasara por esos lugares para poder hacer llegar su petición. Es evidente que el más humilde, tanto en posición social como económica, carecería de esa posibilidad. Ello nos deja un colectivo de peticionarios muy concreto: el pudiente o el oportunista.

Nuestro análisis se detiene en marzo de 1492. El motivo es que tanto cristianos como judíos son conocedores del Decreto de expulsión, y aunque las demandas y reclamaciones se mantienen dentro de un orden durante los meses de abril y mayo, a partir del mes de junio de ese año se produce un aluvión de demandas de diverso tipo motivadas por el nerviosismo, pero además el aumento de reclamaciones por parte de cristianos sobre pago de deudas y acusaciones de usura, y por lo tanto impago de préstamos, es muy elevada. Consideramos que ese tipo de demandas están condicionadas ya que, sabiendo que los judíos deben abandonar el reino, pretenden no hacerse cargo de sus deudas, la agitación de la comunidad aumenta y la desesperación también, por lo que los datos que pudiera ofrecer la documentación en cuanto a número de asuntos tratados por el Consejo, tanto por exceso como por defecto, no son fiables ya que los que hubieran sido tramitados no reflejaría el normal funcionamiento de la institución, y por lo tanto la relación de casos susceptibles de ser incluidos estaría desvirtuada.

Del conjunto de documentos referidos a cuestiones judías, bien sean asuntos referidos a sujetos particulares, o competentes a la aljamas, hay un número de en torno a 1.272 documentos susceptibles de ser utilizados para el estudio de la minoría judía, de los cuales 147 se refieren a casos violentos o de abusos dentro de la comunidad judía.

2. Estructura de los casos. Geografía y distribución

Para el análisis documental se han tipificado cada uno de los casos en la medida de lo posible. Algunos son claros: asesinato, violación, reclamación de bienes…, pero otros muchos no debido a lo parco de la información. Así en numerosos documentos solo se habla de "tener miedo" a parientes, a judíos concretos o a toda la aljama, sin especificar la razón por la cual el denunciante tiene miedo. En otras ocasiones, la tipología se nos aclara con posterioridad al primer documento encontrado cuando los Reyes piden información sobre algún asunto y a medida que pasa el tiempo, se van delimitando el caso, se va cercando al agresor, o la razón por la cual inicialmente el sujeto solicitó carta de seguro. Además muchos de los casos al alargarse en el tiempo y ser consecuencia última de la solicitud de documentación a escribanos o jueces locales para su presentación ante la Audiencia, terminan por desaparecer del Registro de Sello seguramente porque se alcance el objetivo deseado, por lo que no conocemos el final del proceso.

La siguiente tabla presenta una relación detallada de los casos encontrados por localidades y el número de documentos que se ocupan de ese caso. En primer lugar aquellos casos en los que solo se trata un tema y que salvo excepciones no aparecen reflejados más que un solo documento. De todos ellos lo más llamativo son las acusaciones de usura realizadas entre los propios judíos, y el elevado número de deudas contraídas dentro de la propia comunidad bien a través de un negocio –normalmente la compra de mercancías- o bien por responder de manera mancomunada en el cobro de rentas y uno de los implicados no aportar su parte.

En cuanto a los casos donde encontramos acusaciones múltiples, predominan los asuntos domésticos unidos a reclamación de bienes, dotes o herencias, así como las amenazas y agresiones resultado de una reclamación inicial de alguna deuda impagada. Casi todos estos casos comienzan siendo sobre un solo tema y en documentos posteriores la relación se agrava; cabe destacar que muchos de ellos ocurren dentro de la propia familia y no son fruto de tiranteces en las relaciones vecinales.

En alguno de los casos estudiados, hay una implicación directa del Rab Mayor, Abraham Seneor que actúa o bien como Juez Mayor de las aljamas de Castilla, o como recaudador de rentas reales. Sus actuaciones como recaudador son las más numerosas y atañen principalmente a toda la aljama, aunque también encontramos querellas particulares apareciendo tanto en unas como en otras generalmente como demandado.

Por último hemos encontrado tres lugares con enfrentamientos múltiples y complejos en donde se mezclan malas relaciones familiares, implicación de toda la aljama y escándalo público que llega a extenderse al resto de la población cristiana, siendo por lo tanto los más graves.

SIMPLES		
AGRAVIO	-Valdezcaray/Valgañón	RGS,LEG 148503,149
AMENAZAS	- Badajoz	RGS,LEG 149110,64
	- Bonilla	RGS,LEG 148004,61
	- Segovia	RGS,LEG 148406,12
ASESINATO	- Allariz	RGS,LEG 148905,236
	- Arroyo del Puerto	RGS,LEG 147707,313
	- Cervera de Pisuerga	RGS,LEG 148807,323
	- Ciudad Rodrigo	RGS,LEG 147906,12
	- Segovia	RGS,LEG 147502,159
	- Segovia	RGS,LEG 147608,569
	- Segovia	RGS,LEG 149008,185
	- Toledo	RGS,LEG 148003,156
	- Trujillo	RGS,LEG 147706,287
ASUNTO DOMÉSTICO	- Soria	RGS,LEG 149003,472
DEUDA	- Aguilar de Campoo	RGS,LEG 148808,70 RGS,LEG 149003,154
	- Ágreda	RGS,LEG 149104,262
	-	RGS,LEG 148003,272 RGS,LEG 148807,91 RGS,LEG 148901,276
	- Badajoz	RGS,LEG 148806,137 RGS,LEG 149012,177 RGS,LEG 149003,222 RGS,LEG 149102,43
	- Carrión	RGS,LEG 149005,199
	- Guadalajara	RGS,LEG 149104,156
	- Madrid	RGS,LEG 149005,305
	- Medellín	RGS,LEG 149003,217 RGS,LEG 149004,177
	- Medina del Campo	RGS,LEG 148812,65
	- Murcia	RGS,LEG 148908,269 RGS,LEG 148911,219
	- Murcia	RGS,LEG 148009,217 RGS,LEG 148009,145
	- Murcia	RGS,LEG 148407,163
	- Murcia	RGS,LEG 149110,98
	- Pastrana	RGS,LEG 148011,207 RGS,LEG 148506,239
	- Pastrana	RGS,LEG 148011,167
	- Santa Gadea del Cid	RGS,LEG 148504,195
	- Santa Olalla	RGS,LEG 148501,61
	- Segovia	RGS,LEG 148603,118
	- Segovia	RGS,LEG 148902,271

ENFRENTAMIENTO	- Cáceres	RGS,LEG 147710,196
	- Guadalajara	RGS,LEG 149201,65 RGS,LEG 149 201,24
	- Lorca	RGS,LEG 149001,73
	- Palencia	RGS,LEG 148711,83
	- Treviño	RGS,LEG147607,525
	- Trujillo	RGS,LEG 147603,146 RGS,LEG 148003,89
HERENCIA	- Belorado	RGS,LEG 149108,262
	- Lorca	RGS,LEG 148907,313
	- San Martín de Valdeiglesias	RGS,LEG 148003,438
AGRESIÓN	- Logroño	RGS,LEG 148409,71; RGS,LEG 148511,58; RGS,LEG 148602,39
	- Valladolid	RGS,LEG 147711,271
INJURIAS	- Ávila	RGS,LEG 147703,375
	- Muro de Aguas	RGS,LEG 148310,266
RECLAMACIÓN BIENES	- Aranda de Duero	RGS,LEG 147607,515 RGS,LEG 149111,114
	- Cáceres	RGS,LEG 147806,94 RGS,LEG 147807,79
	- Cuenca de Campos	RGS,LEG 147605,398
	- Málaga	RGS,LEG 149003,499
	- Trujillo	RGS,LEG 148004,130
	- Valladolid	RGS,LEG 148107,12
	- Valencia de Alcántara	RGS,LEG 149005,163
REPARTIMIENTO	- Trujillo	RGS,LEG 148502,69 RGS,LEG 149102,272 RGS,LEG 149112,276
ROBO	- Cáceres	RGS,LEG 149105,89
TUMULTO	- Cáceres	RGS,LEG 148006,143
	- Segovia	RGS,LEG 148410,221
USURA	- Ávila	RGS,LEG 147903,66
	- Guadalajara	RGS,LEG 147704,119
	- Segovia	RGS,LEG 148006,32
	- Segovia	RGS,LEG 148708,213
VIOLACIÓN	- Murcia	RGS,LEG 148901,325 RGS,LEG 148911,239
	- Sevilla	RGS,LEG 148011,65

DOBLES		
ASESINATO AMENAZAS	- Miranda de Ebro	RGS,LEG 148311,180 RGS,LEG 148311,22
ASUNTO DOMÉSTICO DOTE	- Cáceres	RGS,LEG 148805,163
	- Fermoselle	RGS,LEG 148605,203
	- Segovia	RGS,LEG 148502,279
ASUNTO DOMÉSTICO HERENCIA	- Trujillo	RGS,LEG 147807,63
DEUDA AMENAZAS	- Ávila	RGS,LEG 148603,139 RGS,LEG 148603,195 RGS,LEG 148603,89 RGS,LEG 148603,64

	- Trujillo	RGS,LEG 149007,281 RGS,LEG 149007,154 RGS,LEG 149007,123
DEUDA AGRESIÓN	- Soria	RGS,LEG 148008,3 RGS,LEG 148903,177 RGS,LEG 149110,109 RGS,LEG 149110,87
ENFRENTAMIENTO DEUDA	- Trujillo	RGS,LEG 148703,56 RGS,LEG 148704,163 RGS,LEG 149110,91
INJURIAS AGRESIÓN	- Logroño	RGS,LEG 148907,251
RECLAMACIÓN BIENES ENFRENTAMIENTO	- Soria	RGS,LEG 148706,40
RECLAMACIÓN BIENES DEUDA	- Maqueda	RGS,LEG 149003,299
ASUNTO DOMÉSTICO ROBO	- Villar del Rey	RGS,LEG 149110,56
DEUDA SODOMÍA	- Candeleda	RGS,LEG 148712,93 RGS,LEG 148712,43
ASUNTO DOMÉSTICO RAPTO	- San Millán de la Cogolla	RGS,LEG 1491005,91 RGS,LEG 149106,57
IMPLICACIÓN DE ABRAHAM SENEOR		
AGRAVIO	- Segovia	RGS,LEG 149009,341 RGS,LEG 149009,339 RGS,LEG 149010,251 RGS,LEG 149010,211
ASESINATO	- Murcia	RGS,LEG 148001,36
	- Medina del Campo	RGS,LEG 148410,87
RECLAMACIÓN BIENES ENFRENTAMIENTO	- Ávila	RGS,LEG 148009,228 RGS,LEG 148502,272 RGS,LEG 148502,274 RGS,LEG 148506,37 RGS,LEG 148508,36 RGS,LEG 148509,46 RGS,LEG 148509,246
EXCOMUNIÓN	- Trujillo	RGS,LEG 148509,241
REPARTIMIENTO	- Belorado-Briviesca	RGS,LEG 148709,200 RGS,LEG 148710,147
	- Cáceres	RGS,LEG 149008,372
	- Guadalajara	RGS,LEG 149108,278 RGS,LEG 149112,54
	- Madrigal	RGS,LEG 148703, 62
	- Segovia	RGS,LEG 149008,286
	- Trujillo	RGS,LEG 149008,372
	- Urueña	RGS,LEG 148510,36
MÚLTIPLES		
ENFRENTAMIENTO INJURIAS AGRESIÓN TUMULTO	- Trujillo	RGS,LEG 149109,17 RGS,LEG 149110,91 RGS,LEG 149110,195 RGS,LEG 149111,248

	- Zamora	RGS,LEG 148507,171 RGS,LEG 148509,35 RGS,LEG 148512,160 RGS,LEG 148512,131 RGS,LEG 148512,135 RGS,LEG 148602,125 RGS,LEG 148704,44
ESCÁNDALO TUMULTO AGRESIÓN	- Toro	RGS,LEG 148705,86 RGS,LEG 148710,108 RGS,LEG 148712,101 RGS,LEG 148901,264

Relación de localidades, tipología de casos y número de documentos

En cuanto a la geografía y distribución de los casos, observamos que ocupan poblaciones que atraviesan de NE a SO la geografía castellana, quedando una serie de poblaciones en ambos extremos: en la zona gallega tan solo Allariz y La Coruña, y en la zona mediterránea Murcia, Lorca y Málaga, teniendo un caso aislado en Sevilla.

3. Análisis

De todos los casos encontrados no todos tienen la misma gravedad ni la misma trascendencia en la comunidad y por lo tanto tampoco la misma repercusión pública. Algunos son eminentemente domésticos en donde no pasan de acusaciones verbales entre familiares o vecinos, pero algunos de estos casos aparentemente simples, se complican en el momento en que el dinero o la posesión de bienes enfrentan a miembros de una misma familia. Tal es el caso de los problemas con la dote de las novias detectados en Segovia en 1485, Fermoselle en 1486, Cáceres en 1488, o San Millán de la Cogolla en 1491, en donde el padre, o bien no entrega a la novia y la correspondiente dote, o rapta a la hija, reclamando en ese caso el marido la novia y la dote.

El otro gran bloque documental en el que constan enfrentamientos domésticos, es el de las herencias. Algunos casos son claros porque así consta en la documentación, pero en otros el concepto de devolución de bienes al que se hace referencia entra en el ámbito de la especulación sobre si corresponderán o no a temas hereditarios, y ésta es más o menos acertada cuando los reclamantes son parientes del denunciado. Así tenemos un caso claro en Lorca, o como en Belorado en donde los hijos demandan a su padre Isaac Alemán, de haber vuelto a su país dejándoles desamparados; o como el caso del converso Juan de San Martín, de San Martín de Valdeiglesias a quien la justicia da la razón otorgándole la mitad de la herencia que pleiteaba con su hermano.

En otras ocasiones los enfrentamientos por la herencia toman un tono más público. Es el caso del converso Juan de Talavera en donde se entrelazan la vergüenza que le supone al marido de su hermana su conversión y que acaba con el repudio de su mujer, con el pleito por los bienes a los que no tiene acceso al haber sido ocupados por otro judío ya que según la ley hebrea con la conversión pierde el derecho a la herencia, y todo ello agravado con el enfrentamiento con Abraham Seneor ya que Juan de Talavera seguía ejerciendo de escribano de la aljama tras su conversión, siendo sometido a una campaña de acoso durante el año 1485 hasta que finalmente tuvo que abandonar todos los cargos públicos en las poblaciones de Ávila y Segovia.

En muchos de los negocios emprendidos por la población judía, no había un único implicado. Muchos asuntos mercantiles o de recaudación de rentas debían acometerse en compañía de otros judíos y cuando alguna de las partes implicadas no pagaba, la otra parte iniciaba un pleito que pocas veces tenía un final feliz e incluso no nos faltan los casos de usura ya que muchos de esos negocios debían comenzarse aportando un capital que no se tenía y eran los propios judíos los que actuaban como prestamistas de sus correligionarios.

Así nos encontramos con que el grueso de la documentación analizada corresponde a reclamaciones de deudas. Predominan las reclamaciones por cantidades impagadas en la recaudación de alcabalas, seguidas del impago de las mismas en negocios comerciales, y en donde el verdadero protagonista es el embargo de los bienes del demandante. Algunas demandas sin embargo van más allá y se complican con amenazas, injurias, empobrecimiento de las viudas y quién sabe si alguno de los asesinatos registrados no son consecuencia de las mismas. Un ejemplo de hasta qué punto los asuntos judiciales se complican es el caso acaecido en Candeleda, en donde un pleito por una deuda entre Ysaque Çaba y Jacó Abelia, acaba con una acusación falsa por sodomía; o el caso de unos judíos de Murcia que a lo largo de 1480 se desvela que tienen deudas contraídas con otros judíos en Murcia, Lorca y Valencia; o el caso de Alegre, judío de Soria, estafado en varias ocasiones e incluso apuñalado por dos de sus coreligionarios.

Para terminar con los asuntos económicos dentro de este repaso somero que hemos iniciado, debemos hablar del malestar general de las aljamas con respecto a los repartimientos de impuestos reales, locales o incluso de aquellos que servían para costear los gastos propios de las comunidades, malestar que se agudiza a partir de 1485. En muchos de ellos está implicado el Rab Mayor, Abraham Seneor al estar relacionados muchos de ellos con el repartimiento de los castellanos de oro para la guerra de Granada como es el caso de Belorado, Cáceres, Guadalajara, Madrigal, Segovia, Trujillo y Urueña y casi siempre Seneor es denunciado por agravio por lo que consideran un mal reparto de las imposiciones y que unido a los impagos que se han ido produciendo desde 1482, está incrementando considerablemente.

Muchas veces los enfrentamientos no se quedan en meras palabras, pasando a las agresiones físicas como el caso acaecido en Logroño en 1489 cuando rabí Ça abofeteó a rabí Jacó Galochero además de mesarle las barbas, lo que supone toda una injuria, o las cuchilladas recibidas por rabí Ospina en Miranda de Ebro en 1483, o como el caso de Alegre en Soria en 1480. Tampoco faltan los casos de asesinato aunque de los diez casos encontrados tres parecen ser falsas acusaciones. El arma utilizada mayoritariamente es el cuchillo y suelen ser casos locales, entre vecinos previamente enfrentados. El caso más llamativo es uno registrado en Toledo estando allí la Corte en 1480, cuando Isaque Abotín, judío de Murcia, mata de puñaladas por la espalda al también judío murciano Ysaque Abenacoje. Entre los supervivientes de las agresiones o los familiares de los asesinados existe un temor constante a las represalias por lo que continuamente piden carta de seguro, o ante el incumplimiento de la pena de destierro, solicitan que ésta se haga efectiva.

Si atendemos al número de documentos las ciudades más conflictivas serían Trujillo con veinte documentos, Ávila con dieciséis y Segovia con quince, seguidas muy de lejos de Murcia con nueve y Zamora con siete.

Vamos a detenernos en dar una panorámica general de los asuntos recopilados en esas ciudades a las que vamos a unir Toro que aunque solo consta de cuatro documentos, la peculiaridad del enfrentamiento hace que reciba una especial atención por nuestra parte. En Ávila la problemática parte de la relación que los judíos mantienen con los hermanos Isaac y Mosé Tamaño, enfrentados a los rabinos de la localidad cuando en 1476 prohibieron la actividad prestataria con el fin de no ser objeto de mayores persecuciones y causantes en última instancia de los problemas que los prestamistas de la ciudad tuvieron ante el impago de los préstamos otorgados León Tello, 1963). Ambos actúan como prestamistas y recaudadores y las acusaciones de fraude y abusos se suceden. Isaac Tamaño como procurador de la aljama actuó en beneficio de la comunidad en 1477 (RGS,LEG 147706,266) denunciando los abusos del corregidor, pero dos años después será investigado por recaudar en 1475 más dinero del ordenado y repartir el peso de dicha

recaudación de manera irregular (RGS,LEG 147909,66), cuestión que finalmente será obviada por los reyes en 1489 (RGS,LEG 148902,148) ya que aunque la acusación original decía que había recaudado 1.000.000 de maravedís, Isaac obtuvo de Alfonso Manuel, gobernador de la ciudad y miembro del Consejo, una carta en la que daba fe de que la recaudación había sido aproximadamente de 450.000 maravedís de los cuales el propio Isaac había aportado 180.000. A lo largo del año 1480 se desvela parte de esa investigación y la acusación cruzada entre los hermanos Tamaño y el corregidor de Ávila Juan Flores: se investiga a Isaac y a otras personas de abusos en la recaudación (RGS,LEG 148009,199), y por cercenar moneda (RGS,LEG 148009,130), y por parte de Mosé de enemistad manifiesta con el corregidor que ni siquiera quiere admitir la fianza dada para sacar a su hermano de la cárcel. El miedo que produce este personaje se ve claramente en los escritos dirigidos al Consejo por parte de Isaque Benchacho en 1486 y que constan en la relación de documentos de la tabla adjunta. Por una parte pide seguro porque tiene miedo de ciertas personas a las que no nombra es ese escrito, pero a renglón seguido los reyes piden información sobre Mosé Tamaño acerca de ciertos fraudes que se están realizando en las alcabalas de la ciudad; y en otro documento se queja de manera general de que la judería es pequeña y húmeda por lo que no pueden realizar ni las más mínimas labores artesanales, para también a continuación, los reyes pidan información sobre una construcción que Mosé ha realizado haciendo primero un saledizo de su casa y posteriormente una construcción más firme que impide el paso a la sinagoga. Como podemos comprobar a través de la documentación la forma de actuar del Consejo ante las denuncias es doble siendo por un lado prudente con la persona del denunciante, y por otro lado solicitando investigar los casos como si fueran denuncias anónimas y en donde aparecen damnificadas no solo la comunidad judía sino también la musulmana y la cristiana.

Segovia es otra de las localidades con mayor número de documentos. En esa ciudad se recogen tres documentos referidos a asesinatos uno de ellos relacionado con violencia doméstica, y varios casos de impago de deudas y acusaciones mutuas de usura. El asunto que puede ser más trascedente a ojos de la comunidad cristiana es una pelea por un asiento en la sinagoga ocurrido en 1484 entre Yuçe Çulema y Abraham Mesme y en donde, apoyando a uno u otro, estuvieron implicados de forma tumultuaria distintos judíos, por lo que el alcalde de la ciudad intervino. Los judíos entienden que fue un asunto menor ya que no hubo heridos sino solo "ruydo" y solicitan que el caso sea visto por las justicias de la comunidad y no por juez cristiano.

Uno de los asuntos que la historiografía todavía no ha aclarado, es la ruptura de las buenas relaciones mantenidas entre Abraham Seneor y el procurador de las aljamas castellanas, el segoviano Jacó Cachopo. Su colaboración fue imprescindible en el caso de la eliminación de los cargos que ostentaba Juan de Talavera en Ávila, Segovia y Soria, presentando su caso ante la Corte. Sin embargo en 1490 esa relación se torna en enemistad, arremetiendo Seneor contra Jacó Cachopo hasta el punto de que los reyes pedirán la inhibición no solo del Rab Mayor sino del corregidor y cualquier otra justicia cristiana, arrogándose la investigación y posible juicio para los alcaldes de Casa y Corte. Siendo ambos personas señaladas y con sonada presencia en Segovia, su caso no pasaría desapercibido para el resto de la población. Aun así, encontramos que habida cuenta de la importancia de la comunidad judía segoviana, el número de documentos que hagan mención a algún tipo de alboroto trascendente al resto de la ciudad, no es significativo.
También se registran casos de violencia en Toro y Zamora. En Toro Abraham Benjamín fue abofeteado por rabí Salomón Colodro en la sinagoga delante de todos los judíos ayudado por rabí Mosé Colodro, su hermano y su sobrino. La acusación de Abraham Benjamín viene motivada por no hallar justicia al ser el agresor físico y amigo del

corregidor que siempre está enfermo. Sin embargo la enemistad de estos dos personajes y la trascendencia pública de su enfrentamiento no se puede apreciar a través de este único fondo documental. En el caso de Zamora el promotor de los documentos es rabí Abraham Çaba que aboga a favor de su hermano Saúl preso por deudas y en donde además sus padres también están en la cárcel a la espera de que rabí Saúl confiese cuáles son sus bienes. En su desesperación rabí Saúl acusó al letrado de la aljama rabí Samuel Valencia de haber convertido a unos cristianos al judaísmo, para lo cual puede incluso aportar testigos. Sin embargo todo fue en balde y rabí Saúl terminó siendo ajusticiado por lapidación. Para complicar más la imagen que de esta familia y el resto de la comunidad judía podía tenerse en Zamora, en 1487 estando rezando en la sinagoga, el alcalde de Hermandad los sacó a la fuerza de la misma, y aunque creemos que este episodio está ligado a otro sucedido en descampado y que tiene como protagonista a Ysaque Çaba, posiblemente pariente de los Çaba zamoranos, vecino de Candeleda, al acusar de sodomía a Jacó Abelia, el hecho de que la Hermandad perturbe las calles no solo de la judería sino de toda la localidad, causaría cierta preocupación y desmejoraría la imagen de los judíos. Terminamos nuestro repaso en la localidad de Trujillo, ciudad que sufrió los avatares de la guerra de sucesión. En este caso todos los documentos de alguna manera están ligados con un enfrentamiento entre dos clanes familiares: los Cohen y los Barchillón. Tenemos que remontarnos a la guerra de sucesión, cuando Mayr Barchillon se puso al servicio del rey de Portugal en la rebelión de Trujillo. Como consecuencia se le incautaron los bienes, pero con la vuelta a la normalidad y de manera incomprensible, suponemos que tras obtener el perdón real, paso a ejercer de abogado y letrado del concejo sin que éste atendiera las prohibiciones reiteradas y las cartas reales que se suceden hasta 1491. No solo contaba con el apoyo del concejo, sino que recuperó su posición económica al reclamar los bienes de su madre difunta y tener el apoyo de otras familias de la localidad, así como de la cercana Cáceres, dedicadas a la recaudación de rentas y con elevada posición económica. En el otro lado se encuentran los Cohen, familia de "traperos", de posición más modesta pero igualmente bien relacionada y que cuenta con sus partidarios en la localidad, pero lo que es aún más importante, con el apoyo del rab Mayor Abraham Seneor.

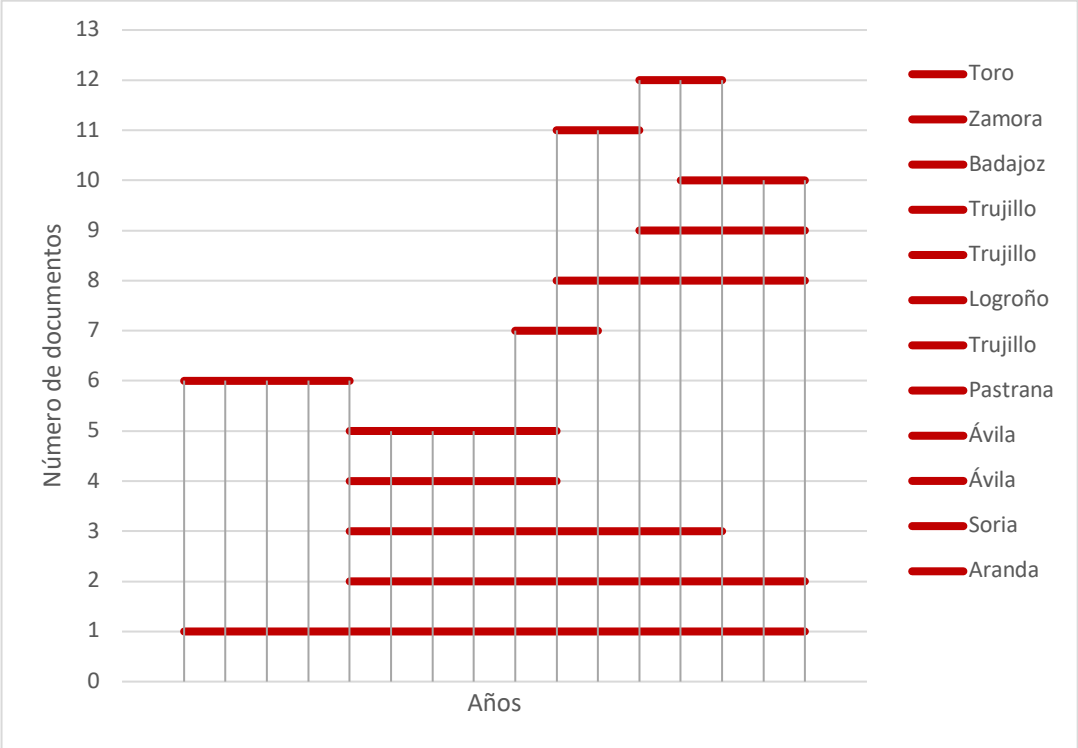
Las cuestiones económicas enfrentan a las dos familias y sus partidarios, y sobre todo las diferencias en el repartimiento que ambas partes aducen como agravios, ya que tanto unos como otros se quejan de las desigualdades en los mismos: los Cohen en 1485 y Simuel Barcelay Follequinos, del partido de los Barchillón en 1487 esgrimen que se les grava más que a cualquier otro y que como la aljama arrastra deudas desde 1482, les terminan haciendo además responsables del pago al tener mayores ingresos.

Las tensiones terminan estallando en 1491. Cohen y Barchillon se enfrentan por la construcción de una escalera en la sinagoga para la lectura de la Torá por parte de la familia Barchillon. Los Cohen no solo obtuvieron el apoyo de Seneor que dictó que la Torá debía subirse y bajarse por la antigua escalera, sino que en un tumultuoso asalto a la sinagoga, también tuvieron el apoyo de parte de los caballeros de Trujillo frente a los Barchillon que fueron apoyados también por parte de la población cristiana. Hubo golpes, bofetadas, destrozos, y se dispusieron ambos bandos en una batalla campal a dirimir sus diferencias.

El poder de la familia Cohen sin embargo comenzó a decaer. La matriarca, Vellida, que mantenía relaciones con notables cristianos de la localidad y por la que había sido denunciada y juzgada en varias ocasiones sin más consecuencia que la incautación de parte de sus bienes y un destierro que finalmente no se había llevado a cabo, fue finalmente juzgada de nuevo y ajusticiada nos meses después (RGS,LRG 149012,221), y la situación económica de la aljama empeoró significativamente, hasta el punto de que no

pudieron hacer frente a los repartimientos porque en la localidad no quedaban más que los pobres

De los casos analizados, algunos de ellos generan documentación durante años. Es el caso de Aranda de Duero, Soria o Ávila, en donde entre la emisión por parte del Consejo del primer documento, hasta el último, transcurren varios años. No quiere esto decir, que la conflictividad sea continuada entre los litigantes, sin embargo la persistencia de los mismos por lo que cada uno considera una causa justa, hace que se mantenga la atención de los reyes hacia la judería de esa localidad, además de tener pendientes del pleito a alguaciles, notarios o escribanos ya que los casos judiciales generan mucha documentación.



Relación de localidades y casos prolongados en el tiempo

4. Contraste de información y evolución de la conflictividad

Este análisis no puede evaluarse con la mera presentación de los hechos. La franja cronológica nos ofrece la posibilidad de observar, en la medida de lo posible teniendo en cuenta que solo se ha escogido una fuente documental, cuál fue la evolución de la conflictividad interna de las aljamas. Al mismo tiempo hemos contrastado los datos utilizando como grupo de control los casos de usura por varias razones. La primera es que dentro del mismo fondo documental podemos encontrar numerosos documentos con los mismos parámetros geográficos y cronológicos y la segunda es que es el delito que en el imaginario colectivo queda como una de las señas de identidad judía y motivo de opresión económica a la población cristiana (Cantera Montenegro 1998, 31). En este caso solo se recogen los casos de acusación de cristiano a judío y se eliminan todos aquellos que pueden resultar dudosos por la terminología empleada como casos de deuda o devolución de bienes por ser susceptibles de otra tipología.

LUGAR	ACUSADO	DOCUMENTO
ALBURQUERQUE	VARIOS	RGS, LEG 148901,173 RGS, LEG 148901,402
ALMAZÁN	INDIVIDUAL	RGS,LEG 149107,15
ALDEAVIEJA	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148801,125
AVILA	VARIOS	RGS,LEG 147605,371
ÁVILA	GENERAL	RGS,LEG 147909,57 RGS,LEG 148012,187
AVILA (tierra)	VARIOS	RGS,LEG 148005,80
BALMASEDA	COLECTIVO	RGS,LEG 148310,253
BRIVIESCA	COLECTIVO	RGS,LEG 148409,29
CIUDAD RODRIGO/ CÁCERES	GENERAL	RGS,LEG 147806,119 RGS,LEG 147806,118
COCA	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148009,215
COLLADO MEDIANO	VARIOS	RGS,LEG 147811,16
CORNAGO (Soria)	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148003,273 RGS,LEG 148706,73
DUEÑAS	VARIOS	RGS,LEG 148903,164
DUEÑAS	VARIOS	RGS,LEG 149107,108
GUADALAJARA	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148501,9
GUADALAJARA	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148504,190
GUADALAJARA	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148906,105
GRAJAL	INDIVIDUAL	RGS,LEG 149001,179
HARO	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148907,226
HITA	COLECTIVO	RGS,LEG 148006,27
JEREZ DE LA FRONTERA	INDIVIDUAL	RGS,LEG 149012,116
LA CORUÑA	INDIVIDUAL	RGS,LEG 149106,137
LEÓN (VILLAS DEL OBISPADO)	COLECTIVO	RGS,LEG 148902,315
LOGROÑO - LA GUARDIA	COLECTIVO	RGS,LEG 148312,181
LOGROÑO	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148403,98
LOGROÑO	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148710,144
LOGROÑO	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148804,97
MÁLAGA	INDIVIDUAL	RGS,LEG 149103,92 RGS,LEG 149106,45
MAYORGA	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148809,40
MEDINA DEL CAMPO	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148901,156
MIRANDA DE EBRO Y SU TIERRA	VARIOS	RGS,LEG 147810,16
MIRANDA DE EBRO Y SU TIERRA	INDIVIDUAL	RGS,LEG 147810,15
MIRANDA DE EBRO Y SU TIERRA	VARIOS	RGS,LEG 148705,87
MERINDAD DE LA BUREBA:	COLECTIVO	RGS,LEG 148309,29
BRIVIESCA	VARIOS	RGS,LEG 148801,56 RGS,LEG 148803,43 RGS,LEG 148707,30
OÑATE (CONDADO)	COLECTIVO	RGS,LEG 148403,42
OSMA (OBISPADO)	GENERAL	RGS,LEG 147901,8
CORUÑA DEL CONDE	COLECTIVO	RGS,LEG 148501,67
CORUÑA DEL CONDE	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148012,255 RGS,LEG 148504,191 RGS,LEG 148507,122 RGS,LEG 148704,38
CORUÑA DEL CONDE	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148506,56 RGS,LEG 149111,263
OSMA (OBISPADO)	COLECTIVO	RGS,LEG 148310,29 RGS,LEG 148503,44 RGS,LEG 148503,45

	FUENTEPINILLA	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148505,86 RGS,LEG 148507,97 RGS,LEG 148601,48
	CALATAÑAZOR	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148310,29 RGS,LEG 148507,85 RGS,LEG 148507,170
	BERLANGA	INDIVIDUAL	RGS,LEG 148504,91
	BURGO DE OSMA	VARIOS	RGS,LEG 148507,74
PALENCIA (provincia)		GENERAL	RGS,LEG 147612,792
	PALENCIA, CARRIÓN, TORREMORMOJÓN, MONZÓN, FRÓMISTA, ASTUDILLO, DUEÑAS, GRAJAL, SALDAÑA, CEVICO DE LA TORRE	COLECTIVO	RGS,LEG 147811,28
	PALENCIA	INDIVIDUAL.	RGS,LEG 148012,117
PEÑAFIEL		VARIOS	RGS,LEG 148901,69 RGS,LEG 149206,281
PEÑARANDA/ CORUÑA		INDIVIDUAL	RGS,LEG 149103,506 RGS,LEG 149106,56
SAHAGÚN		INDIVIDUAL	RGS,LEG 148908,226
SALAMANCA		VARIOS	RGS,LEG 148410. 61
SANTA GADEA		INDIVIDUAL	RGS,LEG 148308,143
SEGOVIA		INDIVIDUAL	RGS,LEG 148511,103
SEGOVIA		INDIVIDUAL	RGS,LEG148408, 65
SEGOVIA		VARIOS	RGS,LEG 148712,44
SEGOVIA		INDIVIDUAL	RGS,LEG 148801,125
SEGOVIA		VARIOS	RGS,LEG 148901,69 RGS,LEG 148903,183 RGS,LEG 148903,425
SEGOVIA		INDIVIDUAL	RGS,LEG 149008,185
SIGÜENZA		VARIOS	RGS,LEG 148501,50
SORIA		INDIVIDUAL	RGS,LEG 148003.273 RGS,LEG 148706,73
SOTILLO/ BRIVIESCA/ LEIVA/ REDECILLA DEL CAMINO		COLECTIVO	RGS,LEG 149112,85
TARACENA		VARIOS	RGS,LEG 148701,48
TOLEDO		INDIVIDUAL	RGS,LEG 147702,268
TORRELAGUNA		INDIVIDUAL	RGS,LEG 148602,55
TORREMORMOJÓN		INDIVIDUAL	RGS,LEG 148006,302
TORREMORMOJÓN		INDIVIDUAL	RGS,LEG 148012,117
TORREMORMOJÓN		INDIVIDUAL	RGS,LEG 149011,216
VALLE DE LENIZ		COLECTIVO	RGS,LEG 148403,42 RGS,LEG 148706,61 RGS,LEG 148710,235
VASARDILLA (SEGOVIA)		INDIVIDUAL	RGS,LEG 148408,65
VILLABIESMA, VILLASERASIN, SANTOYOME, CARRIÓN, FRÓMISTA, OSORNO		COLECTIVO	RGS,LEG 147509,636
CORUÑA DEL CONDE, PEÑARANDA, GUMIEL DE MERCADO, ARANDA DE DUERO, ROA, TORRE GALINDO		GENERAL	RGS,LEG 149105,44
VITORIA		INDIVIDUAL	RGS,LEG 148402,45
VITORIA Y COMARCA		COLECTIVO	RGS,LEG 148403,99
	VITORIA Y COMARCA	VARIOS	RGS,LEG 148708,57
	VITORIA	INDIVIDUAL.	RGS,LEG 149107,131

Localidades con casos de usura

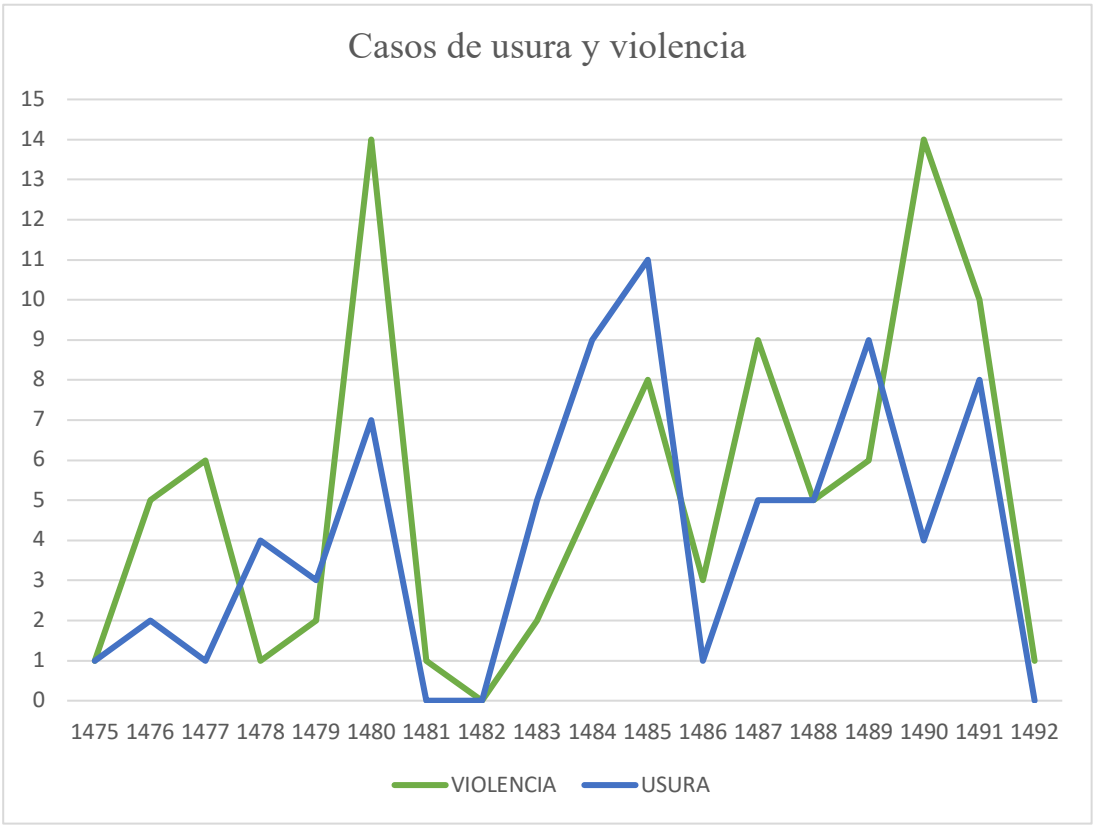
Como en el caso de los casos de violencia se han recopilado las poblaciones en donde se presentan acusaciones de usura, en este caso no por la vecindad de la población judía acusada, sino de los cristianos afectados, debido a que el análisis sería mucho más certero si lo centrábamos en sujetos fijos avecindados puesto que un judío vecino de una localidad, podía encontrarse como acusado de usura en toda una comarca, lo que distorsionaría el dato. Así contabilizamos un total de 37 poblaciones: Alburquerque, Almazán, Aldeavieja, Ávila, Balmaseda, Briviesca, Ciudad Rodrigo, Cáceres, La Coruña, Coca, Collado Mediano, Cornago, Dueñas, Grajal, Guadalajara, Haro, Hita, Jerez de la Frontera, Logroño, Málaga, Mayorga, Medina del Campo, Miranda de Ebro, Palencia, Peñafiel, Sahagún, Salamanca, Santa Gadea, Segovia, Sigüenza, Soria, Taracena, Toledo, Torrelaguna, Torremormojón y Vitoria.

Quedan fuera las poblaciones que se citan en la documentación pertenecientes a zonas geográficas externas como:

- Zona de Miranda de Ebro: Miranda de Ebro, Rivabellosa, Villabezana, Zambrana, Lacorzana (actual Armiñón), Galbárruli
- Merindad de la Bureba: Briviesca, Belorado, Cerezo del río Tirón, Soto de Bureba, Quintanilla Cabe Soto, Marcillo, Quintanaelez
- Provincia de Palencia –múltiples.
- León y su obispado –no consta ninguna.
- Obispado de Osma: Arciprestazgo de Coruña del Conde: Coruña del Conde, Arauso de Miel, Huerta del Rey, Hinojar, Arauzo de Torre, Arauzo de Salce; Arciprestazgo de Aranda: Aranda de Duero, Caleruega, Tobilla, Valdeande, Baños de Valdearados, Fuentepinilla, Peñaranda; Arciprestazgo de Calatañazor: Calatañazor: Arziprestazgo de Osma: Burgo de Osma; Arciprestazto de Roa: Roa, Gumiel de Mercado; Arciprestazgo de Haza: Torregalindo.

La razón por la cual no se contabilizan dichas poblaciones es porque la primera vez que se nombran aparecen de manera generalizada solicitando información de todas las localidades de la región, pasándose posteriormente a localidades particulares afinando los nombres de los culpables y solo en ese caso se ha recogido la población concreta en el estudio. Por otra parte las referidas a León y su obispado finalmente se han descartado por no existir ningún documento posterior a la solicitud de información o a comunicación referida al cumplimiento de la ley de usuras por noticias llegadas al Consejo sobre alguna población en concreto.

Como se puede observar, la distribución geográfica de los casos de usura se circunscribe mayoritariamente a la meseta norte existiendo dos regiones de alta concentración. La primera es en el eje que va de Burgos hacia el País Vasco en donde, según la información extraída de la documentación, los préstamos están ligados mayoritariamente a la actividad mercantil sobre todo ligada al comercio de la lana tan importante en la comarca de Soria y Osma (Cantera Montenegro 2002) y en donde las cantidades del préstamo son elevadas y las prendas dejadas son paños de alta calidad u objetos de plata. La otra zona corresponde por un lado a Tierra de Campos y por otra al Obispado de Osma, en donde las cantidades son mucho más modestas y se refieren casi todos ellos a material agrícola o cosechas, por lo que los demandantes serían campesinos.



Distribución de número de casos por año

En la gráfica sobre casos de usura y violencia mostramos los casos agrupados por años, recogiendo como dato el año inicial del proceso en el caso de que haya más de un documento. Así tendríamos 93 casos de violencia con un total de 147 documentos, y 75 casos de usura con un total de 100 documentos, y todo ello sobre los 1.272 documentos consultados. Como se puede apreciar hay tres periodos donde los datos se prestan a un análisis: 1.480, 1.485 y 1.490.

Hasta el año 1.479 el comportamiento de la comunidad judía con respecto a la conflictividad, no parece sobresalir; bien por falta de documentación, bien por la propia situación política, los casos recogidos en el Registro del Sello de Corte son pocos, sin embargo pasamos de registrar un único caso en 1.479 a catorce en 1480 en su mayoría por deudas o reclamación de bienes. Coincidiendo con ese elevado número de reclamaciones, también tenemos un incremento de las acusaciones por usura repartidas a lo largo de todo el año 1.480. Las causas del aumento de ambos valores pueden ser achacadas a diversos factores. Por un lado el nerviosismo provocado por las leyes de apartamiento por todos conocidas aunque no promulgadas inmediatamente en las Cortes de Toledo celebradas ese año, que incluso provocó que la ciudad de Soria se adelantara en ponerla en marcha motivando que reyes solicitaran que esperasen a que se aprobaran en Cortes (RGS,LEG 148003,118); por otro las leyes sobre usura de las Cortes de Madrigal de 1476 y que, aunque ya habían producido alguna demanda, los tiempos judiciales habrían hecho que muchos de los pleitos iniciados con anterioridad no fueran recurridos ante el Consejo hasta tiempo después. A esas cuestiones económicas habría que sumar las consecuencias de la guerra con Portugal que afectó a nivel humano y económico a toda la población, asunto que todavía se esgrime como penalidad para la reclamación de cantidades.

Se produce una distorsión en la gráfica los años 1.481 y 1.482 por falta de documentación, pero comienzan a aumentar los casos hasta un nuevo pico en 1.485. De

nuevo las tensiones en el interior de la comunidad judía vienen de los asuntos económicos destacando dos temas recurrentes. Por un lado asuntos relacionados con la dote de la novia y la negativa al desplazamiento de ésta a otra localidad o incluso a Portugal y que termina en algún caso con su secuestro con el padre, y es que en muchas ocasiones la cantidad desembolsada era significativa. No sabemos las motivaciones para esos actos porque la variedad, teniendo en cuenta las condiciones en las que se firmara la ketubá, pueden ser muy distintas, desde puramente económicas hasta emocionales.

A partir de 1.482 comienzan a surgir las primeras tensiones dentro de las nuevas juderías. La concentración de población y el hostigamiento económico hacen mella en las relaciones vecinales y comienzan las reclamaciones por los agravios recibidos en el repartimiento de las distintas contribuciones. En algunos casos es toda la aljama la que clama por el reparto realizado por sus rabinos o por Seneor, y es que la presión fiscal aumenta considerablemente. Baste señalar que la contribución en el servicio y medio servicio para la guerra de Granada pasa de ser para las aljamas recogidas en este estudio en el caso de Trujillo de 7.500 maravedís en 1.482 a 181.875 en 1.485; Urueña pasa de 2.500 maravedís en 1.482 a 15.352 en 1.486; y Belorado, en donde se encuentran las poblaciones de Valdezcaray y Valgañón que son las que presentan su queja ante el consejo, pasa de 2.400 maravedís en 1.482 a 52.865 en 1485. Aunque las cantidades se moderaron en años sucesivos, todas ellas arrastran impagos desde el año 1482 convirtiéndose en una deuda que incrementa considerablemente las cantidades que deben aportar en años sucesivos. La política de Seneor era la de contabilizar las deudas de nuevo en el reparto del año siguiente por lo que determinados sujetos veían incrementar su contribución con una situación económica completamente desfavorable. A ello tenemos que unir que en algunas localidades dichos repartos se realizaban por parte de personas influyentes y bien relacionadas con el Rab Mayor, por lo que las súplicas eran estériles, dando los reyes la razón en todos los casos a los rabinos o a Abraham Seneor, dando la razón a Suárez (1992, 267) en el sentido de que los reyes intentaron evitar las querellas internas con el fin de se mantuviera la rentabilidad de las aljamas. Es un tema que aflora en estos momentos, pero que a lo largo de años sucesivos va a generar un goteo de documentación que se puede apreciar en la relación anteriormente proporcionada y que terminará siendo un motivo más para enfrentamientos sucesivos.

Paralelamente a los casos referidos a la situación interna, contamos con un repunte de las acusaciones por usura que desde nuestro punto de vista van de la mano de la presión fiscal a la que están sometidos los judíos. Como consecuencia de su situación económica, y del vencimiento de los préstamos dados tras la recuperación económica que se llevó a cabo en Castilla después de la guerra con Portugal, los judíos reclamaron el pago de las cantidades prestadas más los intereses. Lo más sobresaliente son las demandas colectivas de vecinos de poblaciones de la zona norte como es el caso de las localidades del obispado de Osma, la provincia de Palencia, Vitoria y su comarca o el valle de Léniz, de los que los reyes deberán ocuparse primero haciendo pesquisa y posteriormente delimitando la población y el judío concreto contra el que actuar, no hallándose en muchos casos nada en concreto e incluso con mandamiento de los reyes para que se pagara a los judíos, o denuncias que parten de localidades contra distintos judíos, avecindados o no en esa localidad como es el caso de Balmaseda, Logroño o Briviesca, en lo que algunos han querido ver como una eliminación de la competencia mercantil y que son amparadas por los propios concejos primeros interesados en no pagar las deudas contraídas (Santos Salazar 200-2001, 277). Estos casos de denuncia colectiva reaparecerán en 1.492 con motivo de la expulsión por lo que debemos entender que los préstamos no solo no se devolvieron tal y como solicitaron los reyes, sino que desde este momento hasta su

marcha de Castilla, los judíos insistieron en numerosas ocasiones para que se les hiciera justicia.

La situación dentro de las juderías fue empeorando con el tiempo. Las tensiones internas motivadas por las medidas de reclusión, se plasmarían en luchas por el control del espacio, mantenimiento del estatus social y económico, y qué duda cabe que también se abrirían paso conflictos no resueltos en el pasado y que finalmente terminarían apareciendo a partir de 1.490. La expulsión de los judíos de las diócesis de Sevilla, Cádiz y Córdoba entre 1.483 y 1.486 habría sido de gran perturbación para el resto de las aljamas. La población judía de Sevilla y Cádiz había sido acomodada en la zona cordobesa y extremeña, pero el movimiento migratorio continuó durante 1.486 al desmantelarse la judería cordobesa. Puede que parte de esa población judía fuera a parar a juderías ya de por sí saturadas y básicamente en la zona extremeña, donde se registran los incidentes más graves, lo que les posibilitaba poder atender algunos de los negocios abandonados en sus lugares de origen. Sin embargo esa posibilidad se vio mermada al no poder acceder directamente a sus bienes y rentas, y los factores que dejaron en esas tierras no cumplir con su cometido. En uno de los documentos aparece claramente la queja de un antiguo judío sevillano sobre las tributaciones que aún tienen que pagar en sus lugares de origen a las que se suman las de su nuevo asentamiento sin tener posibilidad de recaudar sus rentas. Ingresaban así en una larga lista de judíos empobrecidos que agravaban la situación económica de las aljamas que a partir de 1.487 comienza a ser precaria.

A su situación personal se unieron una serie de circunstancias que afectaron a toda la población en general. A lo largo de los años 1.486 y 1.487, Castilla sufre una fuerte sequía lo que provocaría malas cosechas y por lo tanto hambre y pobreza. Ni la población judía ni la cristiana podía hacer frente a sus pagos y la recaudación de rentas y el cobro de préstamos se hizo penoso. Desde el punto de vista de la comunidad judía, a partir de esa fecha comienza un proceso de empobrecimiento y de reclamación de deudas por negocios emprendidos de manera mancomunada o impagos de recaudaciones afectando a los negocios y a los compromisos contraídos tanto con los concejos como con los reyes. A la sequía hubo que sumar otro fenómeno meteorológico que según la documentación, afectó a la zona norte castellana en 1490: el pedrisco (RGS,LEG 149109,206; RGS,LEG 149109,134), razón por la cual volveremos a encontrar demandas colectivas en poblaciones de marcado carácter agrícola, solicitando el aplazamiento en el pago del préstamo, aunque casi todos ellos lanzaron la acusación de que los préstamos concedidos eran usurarios. En este caso mayoritariamente los reyes ordenarán el pago de los mismos, no sin una previa investigación y que dio como consecuencia un par de condenas por usura. Como ya hemos dicho anteriormente este tipo de denuncias colectivas no tenían mayor objeto que no realizar el pago escudándose en la clásica acusación de usura y será en este momento cuando, de las denuncias de años anteriores, se termine determinando el caso particular.

5. Conclusiones

Hubo casos de violencia interna casi todos ellos relacionados con la relación que la familia o los negocios proporcionan, pero a medida que pasa el tiempo, existe cierto paralelismo entre los casos de violencia y las acusaciones de usura lo que sería indicativo de cierta tensión social y oportunismo. Las causas de dichas tensiones se manifiestan en reclamaciones monetarias, el control del espacio dentro de la judería y la lucha por el poder y esos enfrentamientos se vuelven mucho más violentos como consecuencia de la pobreza generalizada de algunas juderías.

A pesar de todo, los casos de violencia no son sobresalientes, estando dentro de la normalidad de la sociedad bajomedieval castellana, por lo que, a la luz de los documentos extraídos del Archivo General de Simancas, podríamos decir que nos encontramos con un nivel de conflictividad bajo.

Llama la atención los pocos casos de usura que encontramos en este fondo documental, frente a la imagen casi insistente del judío como prestamista usurario y como problema para la sociedad cristiana, recogido en los cuadernos de cortes

La coincidencia de datos en los casos de violencia registrada dentro de las aljamas y los casos de usura son evidentes. Esa coincidencia puede estar motivada por dinámicas sociales determinadas que afecten a toda la población generando momentos de encrespamiento, impotencia, rabia o necesidad en los que los sujetos se vean abocados a realizar demandas sobre sus derechos que de otra manera posiblemente habrían dejado pasar.

Hemos querido presentar una panorámica de las relaciones intra comunitarias a través de un único aspecto y tomando como referencia el número de documentos aparecidos en un único fondo documental. En ningún caso se ha pretendido añadir más narrativa que la que los propios documentos aportan. Todo ello nos remite a una historia parcial y limitada, pero controlable para un estudio cuantitativo. A falta de un estudio similar sobre la población cristiana y una comparativa entre número de casos y motivos que suscitan los mismos entre ambas poblaciones, nuestras conclusiones no pasan de ser parciales. Además habría que sumar al estudio otros fondos documentales que nos ayudarían a entender si esas dinámicas sociales obedecen al patrón que hemos estado utilizando.

Obras citadas

Cantera Montenegro, Enrique. "La imagen del judío en la España medieval." *Espacio, Tiempo y Forma Serie III* 11 (1998): 11-38

—. "Los judíos y el negocio de la lana en las diócesis de Calahorra y Osma a fines de la Edad Media." En Elena Romero ed. *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño.* Madrid: CSIC, 2002. 617-627.

González Salinero, Raúl. *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*. Barcelona: Riopiedras, 2006

León Tello, Pilar. *Judíos de Ávila*. Ávila: Diputación Provincial de Ávila, 1963.

Monsalvo Antón, José María. *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 1985

Santos Salazar, Igor. "La presencia judía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya. Vinculaciones sociales y relaciones económicas de una minoría durante los siglos XIV y XV" *Studia histórica. Historia medieval* 18-19 (200-201): 253-279

Suárez, Luis. *La expulsión de los judíos*. Madrid: Mapfre, 1992.

Las predicaciones del odio y sus efectos sobre las comunidades judías en la Tierra de Campos castellana (1391-1412)

Juan Carlos Martín Cea
(Universidad de Valladolid) [1]

1. Antecedentes

El deterioro del clima de convivencia entre las minorías judías y las comunidades cristianas castellanas empieza a adquirir un cariz cada vez más inquietante a medida que avanza el siglo XIII; naturalmente, esto no quiere decir que anteriormente no hubiera habido tensiones entre ambos grupos, propiciadas por sus diferentes credos y culturas, pero es ahora –especialmente, desde mediados de la centuria, coincidiendo con la culminación de las grandes campañas militares que han permitido a Castilla ocupar la Andalucía Bética— cuando la hostilidad se torna más persistente, generalizada y sistémica: de hecho, los síntomas que revelan el incremento de las presiones contra los judíos no cesan de multiplicarse, afectando prácticamente a todas las facetas de su vida social.

La ofensiva es particularmente ostensible en el terreno legal, donde asistimos a una escalada de peticiones en las Cortes, exigiendo que se ponga coto a los "*privilegios*" detentados por los judíos; el proceso, analizado por numerosos especialistas (Cantera 2012, Amrán 2006, Suárez Bilbao, Monsalvo Antón), comienza a cobrar fuerza en las reuniones de Valladolid de 1258 y de Jerez de 1268, en las que se insiste en regular el interés de los préstamos, pero en las que también se insta a limitar los contactos entre ambos colectivos o a implantar normativas suntuarias para impedir a los miembros más notables de esta minoría equiparse con los cristianos. Lejos de remitir con el paso de los años, las protestas no sólo seguirán aumentando sino que además irán formulándose en un tono cada vez más beligerante; así, en las Cortes de Valladolid de 1293 –y más tarde también en las de Cuéllar de 1297— se exige que los judíos no puedan acceder a ninguna otra propiedad inmueble salvo a la de sus viviendas; poco después, y aprovechando la inestabilidad generada por las sucesivas minoridades regias, las iniciativas se concentrarán sobre todo en los temas fiscales, reclamando tanto su expulsión de los cargos de recaudadores de las rentas reales (Cortes de Valladolid de 1295, Burgos 1301, Medina del Campo 1302, Valladolid 1307), como la condonación de las deudas contraídas con ellos o la reducción del interés de los préstamos, a los que abiertamente se califica como usurarios (Cortes de Valladolid de 1293, Zamora 1301, Palencia 1313, Valladolid 1325); finalmente, será en Palencia en las Cortes de 1313, celebradas en pleno auge de las Hermandades concejiles, donde en medio de nuevas acusaciones de usura resonarán sin ningún rubor las proclamas más duras, de sesgo segregacionista, que piden que los judíos "troguiessen ssinal de pano amarillo enlos pechos e enlas espaldas", como en Francia, que sus hijos no pudieran convivir ni criarse en los hogares de los cristianos o que sus testimonios no valgan "contra el cristiano en ningunt pleito criminal nin çeuil" (*Cortes de Palencia de 1313* II, 227).

Por su parte, también la Iglesia va a fomentar la intolerancia creciente hacia los judíos; así, aunque las disposiciones del IV Concilio de Letrán apenas llegaron a penetrar en Castilla gracias a la oposición del poder real, las nuevas tendencias en la religiosidad que llegan de la mano de los frailes predicadores –en particular, de los dominicos— y la eficacia de sus sermones, muy críticos con los "deicidas hebreos", poco a poco irán

[1] El presente trabajo se inscribe dentro de los proyectos de investigación "El ejercicio del poder: espacios, agentes y escrituras (siglos XI-XV)" (HAR 2017-84718-P) y "Los nombres de la libertad: comunidad política y autonomía a fines de la Edad Media" (HAR 2017-89256-P), financiados por el MICINN.

generando un significativo cambio de opinión que se concretará en las posturas adoptadas en los sínodos diocesanos de comienzos del siglo XIV; en este sentido, brilla con luz propia el celebrado en Zamora en 1312-1313, donde se acordaron severas medidas contra los judíos, como las de prohibir su convivencia con los cristianos, obligarles a permanecer en sus casas mientras estos últimos celebraban las festividades de la Pasión de Cristo y, cómo no, utilizar distintivos en sus ropas para recalcar ante los ojos de todos su condición de grupo subalterno (Amrán 1998).

Ahora bien, junto a este despliegue de iniciativas legales, civiles y religiosas, existe otro ingrediente a mi modo de ver esencial para explicar el auge del antijudaísmo desde mediados del siglo XIII: la demonización del "*otro*" judío en el imaginario popular; aunque esta faceta resulta, en principio, más difícil de rastrear, por cuanto circula ante todo en la tradición oral, la proliferación de rumores, insidias o calumnias que hablan de profanaciones, conjuras secretas, secuestros de niños o crímenes rituales van a jugar un papel decisivo a la hora de crear un arquetipo totalmente peyorativo del judío, que calará muy hondo en la mentalidad de la población; malvados y crueles por naturaleza, hasta el extremo de haber disfrutado dando muerte a Jesucristo, avaros, usureros y amantes de las riquezas, tercos y obstinados en sus erróneas creencias, incapaces de admitir la superioridad y pureza de la Verdadera Fe, de la que además se burlan y contra la que confabulan, los judíos dejan de ser simplemente un "*otro*" para convertirse en un "*otro peligroso*", en una amenaza, de la que conviene permanecer separados y a la que, por supuesto, hay que vigilar. Este estereotipo perverso del judío, que irá adquiriendo con el paso del tiempo unos perfiles cada vez más aviesos (Cantera 1998), aparece ya inmejorablemente reflejado en las "*Cantigas de Santa María*", donde los hebreos protagonizan numerosos milagros atribuidos a la Virgen; en sus textos, pero sobre todo en sus extraordinarias imágenes los vemos retratados como un colectivo perfectamente diferenciado del resto tanto por su aspecto físico como por su indumentaria, aunque lo peor, desde luego, no reside en su apariencia sino en su comportamiento, soberbio y mezquino, fruto de su obstinación por mantener sus creencias religiosas. El ejemplo narrado en la cantiga 4 del "*Códice Rico*" resume con toda crudeza estas cualidades: en él se nos cuenta la historia de un pequeño judío que, tras aprender a leer con los niños cristianos, fue inducido por estos a acudir a misa y acabó comulgando con ellos; cuando llegó a casa y confesó a su familia lo que había hecho, su padre, ofuscado, reaccionó airado y lo arrojó sin contemplaciones al horno en el que fabricaba sus vidrios; por suerte, la Virgen acudió en su ayuda y lo protegió del fuego hasta que llegaron los cristianos, que inmediatamente decidieron castigar al malvado judío aplicándole la ley del talión, es decir, lanzándole al mismo al horno en el que intentara quemar a su pequeño (Real Biblioteca del Escorial, Ms. T-I-1 *Cantiga IV*). El milagro en sí no tiene desperdicio; está destinado a conmover a la gente que lo escucha o que lo ve representado con imágenes y música; lo hace además –como casi todos los relatos de las Cantigas— con una historia sencilla y cotidiana de gran carga emocional, fácil de entender, pero también de transmitir, de ir pasando de boca en boca; por eso estas historias resultan tan eficaces a la hora de influir en la forja del imaginario colectivo, donde alientan, por un lado, la animadversión hacia el "malvado" judío que veremos estallar en la centuria siguiente y bendicen, por el otro, a quienes –singularmente, mujeres y niños— se dejan seducir por la Virgen, abrazando el bautismo y la fe cristiana. Todo un anticipo en el terreno mental del futuro que aguardaba a las comunidades hebreas.

2. La germinación de las semillas del odio en el siglo XIV

Cuando nos adentramos en el siglo XIV, el antijudaísmo es una realidad indiscutible en la Corona de Castilla; se ha convertido en una pujante corriente de opinión que aflora de manera recurrente tanto en las reuniones de Cortes, como en los sínodos y concilios eclesiásticos, pero sobre todo ha penetrado con enorme vigor en el imaginario social y cultural, impregnando la imagen del judío de connotaciones negativas y cargándola de sombras y sospechas.

En cualquier caso, podríamos afirmar que durante la primera mitad del siglo apenas se producen novedades significativas en el discurso oficial contra los hebreos, más allá de las ya comentadas durante las turbulentas minoridades regias de las dos décadas iniciales. Hubo, por supuesto, convocatorias de Cortes, aunque no ya con tanta frecuencia, y en ellas se siguió reclamando la condonación, al menos parcial, de las deudas contraídas con los judíos (Valladolid, 1325; Madrid, 1329; Burgos, 1345), lo que indica que, aun dentro de las dificultades existentes, las medidas no se aplicaban con rigor o, cuando menos, no con la eficacia que reclamaban los sectores populares. También hubo una regulación importante de los préstamos y los sistemas crediticios en el Ordenamiento de Alcalá de 1348, en la que se prohibía expresamente a los judíos dar "*a logro*" –es decir, practicar la usura—, recordándoles, además, que, si se les permitía vivir en estos reinos, es "porque aúnt se han à tornar à nuestra santa Fèe" (*Ordenamiento de Alcalá de 1348*, 54). Mientras tanto, la Iglesia repetía en el Concilio de Valladolid de 1322 prácticamente las mismas cláusulas y disposiciones contra los hebreos aprobadas en Zamora en 1313, insistiendo particularmente en la obligación de portar una rodela distintiva cosida a sus ropajes; aparentemente, por lo tanto, no existen tampoco en este ámbito innovaciones sustanciales, salvo quizá el incipiente interés por los conversos del que se hacen eco algunas jerarquías y que preocupa también a los predicadores.

Sin embargo, la irrupción de la pandemia de Peste Negra, que en Castilla causó estragos entre 1349-1350, va a generar conmociones de calado; el impacto brutal de las mortandades, agravado por los "malos años" anteriores, desencadenará una profunda crisis económica, que poco después se trasladará, a su vez, a la esfera social, política y cultural. ¿En qué medida afectó todo ello a los judíos? Pues, en principio, no parece que aquí se produjeran altercados –como en otras partes de Europa o, incluso en Barcelona —, echándoles la culpa de la peste, lo cual no significa en modo alguno que los rumores existentes al respecto no circularan en los ambientes populares; será después, durante el reinado de Pedro I, cuando el antijudaísmo vaya prendiendo con renovadas fuerzas para estallar con toda virulencia durante la rebelión de su hermanastro Enrique II y la subsiguiente guerra civil de 1366 a 1369. En efecto; aunque el monarca legítimo castellano siguió siendo receptivo en un principio (Cortes de Valladolid de 1351) a las quejas contra los judíos, sus acuciantes necesidades fiscales y, con ellas, la permanente presencia en la corte de destacados personajes hebreos a cargo de sus finanzas, pronto le valió la acusación de haber entregado el reino en manos de estos infieles. A partir de ahí, este argumento se utilizará sistemáticamente en su contra por la propaganda trastamarista para justificar las rebeliones nobiliarias contra el "malo tirano" que se llamaba rey (Valdeón). Ahora bien, la introducción de la "cuestión judía" por parte de los partidarios del Conde de Trastámara en la contienda política castellana dio alas, a su vez, al antijudaísmo latente en los sectores populares (Cantera 2019), que, como hemos visto, no paraban de reprochar la avaricia de los prestamistas, la injusticia de sus créditos usurarios y la arrogancia con que sostenían sus creencias religiosas. Los resultados fueron catastróficos para las comunidades hebreas: los asaltos a las juderías, los saqueos y las muertes se convirtieron en moneda común desde los primeros compases de la rebelión, arreciando particularmente durante los primeros años de la guerra civil (1366-1367);

Briviesca, Villadiego, Aguilar de Campóo, Dueñas… fueron devastadas por las tropas en 1366; un año después, en otoño, nos informa Samuel Zarza, de que las insurrecciones populares en favor de Enrique II hicieron lo propio en las importantes aljamas de Ávila, Segovia, Valladolid o Paredes de Nava (León, 16). Las semillas del odio, sembradas desde hace tiempo, estaban germinando y dando sus macabros frutos. Desgraciadamente, desconocemos los efectos concretos de los ataques en las juderías terracampinas, pero es evidente que la vitalidad mantenida en localidades como Paredes o Dueñas quedó duramente resentida y que muchos judíos, abrumados por las "grandes tribulaciones", abandonaron su religión (León, 16).

Por lo demás, es sobradamente conocido que a medida que Enrique II iba ganando la guerra, trató de moderar la presión ejercida sobre los judíos; lo hará con más bríos, consolidado en el trono después de Montiel, pero, pese a todo, no logrará acallar las protestas populares; las peticiones en las Cortes irán subiendo de tono durante su reinado y los de sus descendientes: se exigirá la anulación de las deudas (Cortes de Toro de 1369, Burgos de 1376, Valladolid de 1385), se instará a segregar a los judíos en barrios específicos (Cortes de Toro de 1371, Soria de 1380, Valladolid de 1385), se pedirá expulsarlos de la corte y de los oficios de la recaudación de las rentas (Cortes de Toro de 1371, Valladolid de 1385) e incluso se reclamará la anulación de las facultades jurisdiccionales de las aljamas y su subordinación a los tribunales cristianos (Cortes de Toro de 1371 y, especialmente, Cortes de Soria de 1380).

Además, y por si todo ello fuera poco, un nuevo ingrediente vino a enconar todavía más los ánimos: me refiero a las incendiarias predicaciones que Ferrand Martínez, Arcediano de Écija en la ciudad de Sevilla, lanzaba constantemente contra los judíos. La popularidad de los predicadores no había dejado de aumentar desde su irrupción en la primera mitad del siglo XIII; las nuevas órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos fundamentalmente, habían hecho del sermón una herramienta clave para llevar sus mensajes reformistas a las gentes; dirigiéndose a ellos con sus propias palabras, en lugar de hacerlo en el latín imperante en la liturgia, consiguieron vivificar la religiosidad popular y volverla más cercana y directa. Pronto, muchos de ellos alcanzaron un notable reconocimiento público, hasta el punto de convertirse en un elemento indispensable en las grandes fiestas y celebraciones cristianas y de ser reclamados por las propias autoridades para acudieran a sus lugares a difundir sus mensajes (Martin, 1988); lo comprobaremos después, con el caso emblemático de fray Vicente Ferrer, pero su ejemplo fue imitado por otros muchos miembros del clero, regular o secular, que habían descubierto el fabuloso poder de la palabra para influir en la opinión pública. Ferrand Martínez, no cabe duda, fue uno estos "aventajados" seguidores. Sabemos que desde 1378 venía adoptando una actitud beligerante en extremo contra los judíos (Cantera 2019, 157), pero su fama le llegaría tristemente a raíz sobre todo de los sucesos de 1391, cuando predicando "por plaza contra los Judíos", logró que "todo el pueblo" se agitara "para ser contra ellos" (*Crónicas de los reyes de Castilla*, vol. II, 177): habían estallado los violentos "pogroms" que se extenderían como un reguero de pólvora no sólo por Castilla sino por toda la Península. Los sucesos son bien conocidos y, por tanto, no merece la pena recrearse en ellos, pero hay un detalle que me resulta especialmente significativo: el desencadenante final de la insurrección sevillana no fue tanto resultado directo de las predicaciones del odio del Arcediano como de la detención de un hombre al que los oficiales reales "ficieron azotar" en la plaza. Fue entonces, es decir, cuando la población sevillana descubrió que estaban dispuestos a castigarles por arremeter contra los judíos, cuando "todo el pueblo de Sevilla se moviera, é tomaran preso al Alguacil, é quisieran matar al dicho Conde é á Don Alvar Pérez; é que después acá todas las cíbdades estaban movidas para destroír los Judíos" (*Crónicas de los reyes de Castilla*, Vol. II, p. 177); en

otras palabras, lo que el cronista nos está descubriendo es la profundidad con la que el antijudaísmo había arraigado entre los sectores del común.

La pregunta, entonces, que podemos plantearnos es ¿hasta qué punto los saqueos y matanzas llegaron a afectar a las aljamas de Tierra de Campos? Conocemos por el relato de López de Ayala que, más allá de las grandes ciudades andaluzas, Burgos o Toledo sí resultaron damnificadas, pero carecemos de datos específicos para nuestra zona. No obstante, si tomamos como referencia las fuentes fiscales de Paredes de Nava, rápidamente nos llama la atención el descenso, en primer lugar, del número de arrendadores judíos a partir de 1391 y, después, la significativa reducción de la contribución de la aljama a los gastos comunales de la villa en esas mismas fechas (Martín Cea, 1991); dos indicios que, a nuestro modo de ver, apuntarían a que los judíos paredeños no permanecieron indemnes frente a la brutalidad desatada en esos tiempos.

En cualquier caso, la conmoción provocada por los violentos sucesos de 1391 debió generar una enorme herida colectiva en las comunidades judías castellanas, incitando a muchos de sus miembros a pensar en la posibilidad de convertirse para escapar de las penalidades.

Por lo demás, y tras apenas tres lustros de descanso, las Cortes de Valladolid de 1405 volverían a confirmar que el antijudaísmo, a nivel político, todavía seguía vivo, incluso después de las graves turbulencias padecidas, al elevar nuevas y más exigentes peticiones al monarca, Enrique III y su Consejo Real. Fruto de esta renovada presión de los procuradores, será la promulgación a finales de año del denominado "Primer Ordenamiento de Valladolid", en el que se incluían severas restricciones a la práctica del préstamo, limitaciones a la compra de propiedades por parte de los judíos, disminuciones significativas en su autonomía jurisdiccional y, por supuesto, la obligación de llevar una rodela distintiva de "panno vermejo, toda llena… enlas rropas… de suso, e quela trayan enel onbro derecho, de parte de delante" (*Cortes de Valladolid de 1405* II, 553). No eran, en esencia, amenazas desconocidas; en buena medida, habían sonado anteriormente en convocatorias precedentes, pero replantearlas de nuevo, después de todo lo ocurrido, demostraba a los más escépticos en las juderías que las presiones estaban muy lejos de haber desaparecido. Pronto, muy pronto, tendrían ocasión de comprobarlo.

3. Las predicaciones de fray Vicente Ferrer en Castilla: 1411-1412

A comienzos de 1411, en una fecha indeterminada del mes de enero, fray Vicente Ferrer cruzaba la frontera de Castilla y entraba en los territorios del reino de Murcia; lo hacía respondiendo, al parecer, a una invitación personal cursada por Pablo de Santa María, obispo de Cartagena, un hombre de la confianza, a su vez, del Infante don Fernando, el vencedor de Antequera, regente de facto durante la minoridad de Juan II. Por aquel entonces, fray Vicente no era, en absoluto, un personaje desconocido; al contrario, su fama como predicador deslumbrante había traspasado las fronteras y sus campañas por Europa, en particular, en Italia, lo habían convertido en uno de los hombres más destacados y admirados de su tiempo. Tras permanecer brevemente en Orihuela, llegó a Murcia el 19 de enero en donde residiría hasta prácticamente finales de febrero. Allí dio muestras enseguida de su habilidad manejando las palabras –hablaba perfectamente el castellano— y de su capacidad para subyugar al auditorio, consiguiendo dos logros de importancia: el primero, la pacificación de la villa y de sus bandos; el segundo, convencer a los hombres del concejo de la necesidad de terminar con la cohabitación perniciosa de moros y judíos con la población cristiana, tema que se resolvería después con la promulgación de unas duras ordenanzas que obligaban a segregar físicamente a estos grupos del resto de sus convecinos cristianos. Seguramente, la consecución de estos éxitos influyó de manera determinante en el desarrollo de su

posterior campaña castellana. Por suerte, el excelente trabajo de P. Cátedra (Cátedra, 14-26) nos permite reconstruir con gran exactitud el recorrido seguido por el fraile dominico. Recordemos, siguiendo a este autor, las principales etapas de su estancia en los reinos de Castilla: tras pasar por pequeñas poblaciones, como Librilla o Alhama donde también dejó que se escuchara su mensaje, llegó a Lorca el 28 de febrero y, desde allí, retornó de nuevo a Murcia para participar en los sermones de Cuaresma. A mediados de abril, reemprende su viaje, transitando por Molina de Segura, Cieza, Jumilla, Hellín, hasta detenerse en la ciudad de Chinchilla, en la que reside más de dos semanas, hasta el 9 de mayo. Luego, retoma el camino por la Mancha, pasando por Albacete y Alcaraz, donde a mediados de mayo le perdemos la pista, debido a una enfermedad de su relator, y le reencontramos en Villa Real a mediados de junio, donde también se entretiene unos cuantos días. Finalmente, a finales de mes, entraría en Toledo –concretamente, por la tarde del 30 de junio— donde permanecería hasta finales de julio. Para entonces fray Vicente despertaba tal pasión y concentraba tales multitudes que el propio infante don Fernando requirió por escrito a uno de sus informantes que le enviara un reporte detallado de sus actividades; relato que, por cierto, no tiene desperdicio y del que nos ocuparemos enseguida, cuando hablemos de las claves del éxito vicentino. Desde Toledo marchó para Ocaña, donde estuvo entre el 4 y el 10 de agosto, para recalar en Illescas, en donde enfermó. A partir de aquí le perdemos temporalmente de vista, hasta descubrirle en Ayllón el 10 de septiembre; no era, desde luego, una visita accidental, sino que respondía a una invitación oficial de la corte, cursada, mientras estaba en Toledo, por la reina regente y don Fernando, el de Antequera, deslumbrados por las maravillas que les hacían llegar sobre el fraile; en Ayllón permaneció casi dos meses, predicando y tratando con los regentes y los notables del reino, y tuvo ocasión, según comenta el cronista, de amonestar "al Rey é á la Reyna é al Infante que en todas las cibdades é villas de sus Reynos mandasen apartar los Judíos é los Moros, porque de su continua conversación con los Christianos se seguían grandes daños, especialmente aquellos que nuevamente eran convertidos á nuestra Sancta Fe" (*Crónicas de los reyes de Castilla* II, 340). A comienzos de noviembre, fray Vicente volvió de nuevo a echarse a los caminos, para dirigirse en pequeñas etapas hasta Valladolid, donde se reencontraría otra vez con la corte en diciembre y donde se gestarían –con toda probabilidad bajo su supervisión—, las ordenanzas contra moros y judíos, recogidas en la Pragmática de Catalina de Lancaster del 2 de enero. Finalmente, y tras predicar brevemente por Simancas y Tordesillas, llegó a Medina del Campo, donde una vez más le perdemos la pista el 22 de enero, sin saber dónde estuvo exactamente, hasta que en abril de 1412 abandonó Castilla a toda prisa para trasladarse al reino de Aragón y participar allí en el trascendental compromiso de Caspe.

En suma, estamos hablando, por lo tanto, de una campaña de poco más de un año, pero que fue *in crescendo* a medida que avanzaba y se adentraba en el corazón del reino; Toledo, sin duda, fue una estancia crucial, que le abrió las puertas de par en par para acceder a la corte castellana, primero en Ayllón y, luego, en Valladolid; allí, como hemos visto, causó un profundo impacto que le permitió influir en las grandes decisiones políticas del momento y, por supuesto, dejar su impronta en la espinosa "cuestión judía" que tanta relevancia había adquirido en los reinos de Castilla.

La expectación que despertaba constantemente a su paso, las multitudes que era capaz de congregar para asistir a sus sermones, los recuerdos incluso que dejó tras su partida nos hablan claramente del éxito obtenido por el fraile dominico. Pero, ¿cuáles eran las claves de su triunfo? ¿Por qué encandilaba y arrastraba a tanta gente? Pues, para empezar, habría que referirse a tres cuestiones fundamentales: en primer lugar, a su formación teológica y a la amplia experiencia acumulada en sus largos años como

predicador; en segundo lugar, al argumentario utilizado en sus sermones; y, por último, al lenguaje, sencillo y directo, con el que era capaz de transmitirlos.

Respecto a la primera de las cuestiones, es evidente que fray Vicente poseía una profunda erudición teológica y un excelente conocimiento de los textos sagrados; hace gala de ello constantemente en sus sermones, trufados de citas bíblicas y de extractos de "*auctoritares*", elegidas meticulosamente para cada ocasión; no en vano, había invertido varios años en su instrucción y había ejercido, también, como maestro en lógica y teología en Lérida y Valencia. Pero, por encima de todo, era –y había elegido ser— un predicador, tarea a la que dedicó buena parte de su vida; dominador de todas las "*artes praedicandi*", estructuraba concienzudamente sus sermones según el método escolástico: primero, enunciaba un "*thema*", luego, proponía las "*quaestiones*" sobre las que disertar y, finalmente, las desarrollaba en detalle para trasladarlas al corazón de los fieles. No contento con ello, solía disponer de un corpus por escrito de sus sermones que adaptaba y modificaba en función del auditorio o de la fecha del calendario festivo en la que iba a predicar.

En cuanto al contenido homilético vicentino, sus discursos gravitaban en torno a una idea clásica: enmendar los errores de los fieles, cambiar sus malos hábitos y sus costumbres y apartarlos del pecado y las tentaciones; a tal efecto, jugaba frecuentemente con el ideario milenarista, aunque con una interpretación muy distinta a la escatología de Joachim da Fiore; le gustaba –hasta el punto de llevarle a menudo a perder la voz— hablar de la llegada del Anticristo, de la proximidad del Fin del Mundo y de la inminencia del Juicio Final para remover conciencias y forzar cambios de conducta; solía decir que el mundo estaba en una prórroga y que, de no haber sido por la mediación de la Virgen y la introducción de las órdenes mendicantes, hace tiempo que el Señor habría acabado con él; el mensaje era, pues, contundente y temible: había que retornar a los valores primigenios del cristianismo, corregir y reformar las desviaciones religiosas –y aquí entraba claramente la "cuestión judía"— y llevar una vida piadosa, porque "la fin del mundo será aýna e mucho aína e muy mucho aýna" (Cátedra, 570).

No obstante, la mayor cualidad que atesoraba el futuro santo dominico no era ni su formación teológica, ni el argumentario de sus sermones, sino su extraordinaria capacidad para conectar directamente con los fieles. No es fácil explicar cómo lograba hacerlo, aunque quizá, releyendo sus sermones, podamos encontrar algunas pistas; para empezar, habría que destacar su exquisita utilización del lenguaje popular que introducía con una habilidad portentosa incluso en las partes más densas y complicadas o en las de mayor calado teológico; también dominaba la escena: conocía perfectamente cuándo y cómo había que dirigirse al auditorio, tanto regañándole como aconsejándole, con palabras claras y sencillas, asequibles para todo el público; pero sobre todo era un maestro a la hora de ilustrar su mensaje con ejemplos extraídos de la vida cotidiana: ¿las pruebas que Dios nos envía para que nos enmendemos? Son como los aguijones que usa el pastor para que su ganado vuelva al camino correcto. ¿Las mujeres que piensan que con acudir a misa a la iglesia han cumplido con su obligación? Más les valdría que se salieran de allí, si es para comadrear y rumorear entre ellas o para competir con sus trajes y maquillajes. Es así como se ganaba el respeto y la admiración de los fieles, apelando a sus conciencias con imágenes de su propia conducta, aludiendo a esos pequeños detalles que marcaban su devenir día tras día.

Ahora bien, para comprender la conmoción suscitada por la campaña de Vicente Ferrer en Castilla no basta sólo con referirse a sus dotes innatas para la predicación; también habría que tener en cuenta otros factores no menos esenciales en la cultura medieval como la constante preocupación que mostraba por cuidar la puesta en escena a la hora de entrar en las poblaciones o el esmero que ponía a la hora de seleccionar el

entorno en el que desplegar sus alocuciones. Por suerte, contamos con dos importantes descripciones al respecto: la primera, la de su llegada a Toledo y, después, la de su entrada en Ayllón. Básicamente, ambas son muy similares, lo que ratifica que este era un aspecto bastante cuidado por el dominico, pero el hecho de que la relación de Toledo proceda del requerimiento realizado por el infante don Fernando a un informante local le hace ser más incisiva y mucho más rica en detalles, de modo que podemos tomarla como modelo del ceremonial empleado por fray Vicente.

Llegó por la tarde, "a ora de viespras", nos dice el relator, y salieron a recibirle "quantos avía en la çibdat… porque quesieron, mas no por mandado de la çibdat" ni tampoco de la Iglesia, que, muy por el contrario, se cuidó de organizar procesión alguna "por quanto non era perlado nin santo aprobado" que mereciera tal distinción. "E entró ençima de un pobre asno e con un sonbrero pobre de paja de palma en la cabeça… santyguando e bendeziendo a unos e a otros"; pero no venía sólo, sino que delante de él lo hacían en procesión 300 hombres y 200 mujeres "vestidos de pardo de su compañía… todos faziendo muchas oraçiones". Una vez dentro de la urbe, se dirigieron a la catedral, donde cantaron la "salve regina" y fray Vicente les dio su bendición, encomendando que le aposentasen (Cátedra, 665).

Hagamos un inciso, por un momento, y quitemos la palabra al relator, porque hay en este párrafo varios aspectos que merecen comentarse; para empezar, el ritual que se nos está describiendo se asemeja bastante al utilizado en las entradas reales y señoriales que tan a menudo se desarrollaban en Castilla; al igual que en ellas, la llegada del visitante nunca les pillaba por sorpresa, sino que se conocía con antelación, demostrando que las redes de comunicación medievales eran mucho más eficaces –y complejas— de lo que nos pensábamos. Salieron a recibirle, como se nos dice, prácticamente todos los toledanos, lo que confirma la popularidad y la fama del dominico, pero no las autoridades civiles ni religiosas, que prefirieron mantenerse al margen. ¿Los motivos? Según se nos sugiere en el informe, que no era santo probado ni persona tal que mereciera semejante distinción, pero es fácil sospechar que detrás de todo ello subsistirían recelos más profundos, relacionados con la confianza mostrada en el pasado a personajes que luego resultaron ser un fraude, como, por ejemplo, Ferrand Martínez, cuya sombra pesaba en el recuerdo, debido a los muchos problemas que causara. En cualquier caso, Vicente Ferrer no viajaba sólo, sino que lo hacía acompañado de un cortejo de 500 personas, todas ellas uniformadas de pardo ¿Podemos imaginar la impresión que causaría ver acercarse a una multitud de medio millar de personas cantando o rezando en el contexto demográfico del siglo XV? Sin duda, impactaría, emocionaría a los presentes, lo cual es un dato muy a tener en cuenta, porque puede que esa fuera precisamente la intención que se buscaba. Finalmente, están las pinceladas con las que se refiere al propio Vicente Ferrer entrando a lomos de un humilde asno, protegiéndose del sol con un mísero sombrero de paja ¿Acaso la escena no recuerda a la protagonizada por Jesús en Jerusalén? Desde luego, la comparación parece inevitable, demasiado obvia para ser casual. Podría pensarse, sin embargo, que esta forma de actuar, este protocolo tan cercano al Evangelio –y, por consiguiente, perfectamente reconocible por todos—, se habría utilizado únicamente en función de la singularidad de Toledo, ciudad emblemática para el cristianismo castellano, pero, si la cotejamos con la otra entrada disponible, la registrada en las Crónicas con motivo de su acogida en Ayllón apenas dos meses más tarde, comprobaremos que el ceremonial es idéntico; no estamos hablando, por tanto, de ningún acto improvisado, sino de todo un ritual preparado de antemano para cumplir una función esencial: crear un ambiente emocional específico, predisponer a la gente para recibir la palabra divina de boca del predicador.

Dicho esto, podemos recuperar de nuevo la voz del relator; al día siguiente, al amanecer, "fue infinita gente a la Igleia a oýr su pedricación", nos comenta; a tal fin, se había levando un "*trono*" dentro de la catedral "que era tan alto que llegava enpar del Dios Padre", pero, aunque dijo misa y lanzó su sermón, no quedó en modo alguno satisfecho "por quanto non cabía mucha gente nin sonava bien su boz, así por ser la igleia hueca como por el gran roýdo de pies, como por el roýdo de la gente por non caber"; así que trasladó su malestar a las autoridades y les pidió que buscasen un lugar en campo abierto, capaz de albergar a una mayor multitud:

> E acordamos todos que le fexiesen un cadahalso o pedricatorio fuera de la villa, donde venden la madera, por quanto es lugar llano e donde cabrá mucha gente e non da el sol fasta la ora de terçia. E feziéronle un pedricatorio muy solepne. E cada día dize misa cantada e pedrica muy solepne e devotamente. (Cátedra, 665-666)

Una vez más, el fraile dominico nos vuelve a sorprender por la preocupación obsesiva que muestra para ejercer correctamente su oficio; no sólo se ha hecho levantar un cadalso dentro de la iglesia, sino que además es consciente de que, con el hacinamiento y el ruido, su voz apenas es audible; seguramente tampoco sería la primera vez que experimentaba una desilusión similar, ya que, como explica el relator, decía que "quando non era oýdo, que perdía su trabajo, pues non podía aprovechar non seyendo oýdo por todas las partes, asý christianos como judíos e moros" (Cátedra, 666). Pero su reacción es inmediata y enérgica, incluso un tanto orgullosa, si se me apura; exigirá y conseguirá enseguida –lo cual es sintomático, de nuevo— que le trasladen extramuros de la villa, a un lugar a cielo abierto, donde las masas se puedan congregar sin molestarle.

Con todo, existe también una mención en este último párrafo que no habrá pasado desapercibida; al predicador le obsesiona ser oído, es evidente, y por ello busca el ambiente más propicio, pero sobre todo le inquieta especialmente que sus palabras se pierdan cuando se dirige a moros y judíos. ¿Significa esto que dichas minorías acudían también a sus sermones? Y, si es así, como, en principio, parece deducirse, ¿podemos saber si lo hacían de *motu proprio* o, si por el contrario, estaban presionados para hacerlo? Pues bien, antes de contestar a estas preguntas, merece la pena detenerse a analizar cómo afrontaba fray Vicente la "cuestión judía" y cuál era su visión sobre esta minoría.

Sobre este particular, la crítica ha insistido tradicionalmente en marcar distancias entre las predicaciones vicentinas y los mensajes radicales de propagandistas como Ferrand Martínez (Cátedra, 243); así, frente al argumentario de los supuestos privilegios jurídicos y económicos que este último esgrimía para justificar su hostigamiento a los judíos, propiciando abiertamente la confrontación, fray Vicente parece decantarse por una postura menos agresiva y más centrada en demostrar teológicamente la superioridad de la fe cristiana frente a los errores defendidos por el credo hebrero. Y, de hecho, este elemento aparece recurrentemente reflejado en los sermones predicados en Castilla durante la campaña de 1411 y 1412.

Sin embargo, la imagen que Vicente Ferrer ofrece del judío cuando predica en territorio castellano no es en modo alguno positiva: para él son "malos", "deicidas", "traidores", incluso actúan como "diablos raviosos" que "jamás… quisieron fazer cosa alguna de bien sinon con mal" (Cátedra, 363 y 383, respectivamente); además, nunca han sabido escuchar a los profetas: ni a Moisés, ni a Jeremías, ni a David, ni a Isaías, por lo que han tergiversado sus palabras defendiendo que "el rrey Mexías non es Dios" y "por este pecado han avido la destrución… e por esso son corruptos e abrreçidos de todas las gentes" (Catedra, 341). En este terreno, pues, fray Vicente se mueve con los tópicos y el argumentario antijudío tradicional de la Iglesia, como otros muchos pensadores del momento.

Es más, esta visión peyorativa del judío se exacerba incluso en los sermones pronunciados justo antes de la promulgación del Segundo Ordenamiento de Valladolid de 1412; así, por ejemplo, en el sermón de la Navidad de 1411 insiste en que "esta santa e bendicha natividat fue por los malos de los judíos cruelmente menospreçiada" y añade que la Virgen se tuvo que refugiar en el portal porque "tomó ella muy grand miedo de los judíos que le non fiziessen enojo al su bendicho Fijo" (Cátedra, 513 y 518 respectivamente).

Con todo, el retrato más duro lo lanzará en febrero de 1412, dirigiéndose directamente a los judíos (Cátedra, 380-390); para entonces, ya había entrado en vigor el Segundo Ordenamiento de Valladolid y sus reproches suben de tono sin piedad; les recuerda que "quatro aguyjones tiene nuestro Señor Ihesú Christo con que punge e aguyjona a las gentes para que vengan a buena vida". ¿Su objetivo? Pues exactamente igual que a las bestias hay que pincharlas para evitar que se salgan del buen camino, también a los hombres hay que forzarlos para que se enmienden; sin embargo, no considera que los judíos lo hayan entendido, puesto que para ellos "el dolor corporal fue sienpre necesario" desde su salida del cautiverio de Egipto; por eso, ahora, cuando cada vez son más evidentes las señales que anuncian la inminente llegada del Fin del Mundo, les espeta:

> Ca, judíos, sabed que el verdadero rrey Mexías Ihesú Christo verná ayna a juzgar al mundo […] e assí se ssentará a juzgar. E aquel día será muy grand llanto entre los judíos […] Por ende, judíos, parad mientes en este joýzio e este temor vos fará venir a tornar al camino de la verdat e de la fe. (Cátedra, 389)

Y les recomienda, por tanto, lo que deben hacer

> Judíos, esto es lo que avedes de fazer, que entredes en la mar Bermeja, que es elsanto baptismo, que está abierto e tañido con la verga de la santa cruz […] ¡O judíos, qué buen aguyjón es aqueste que vos faze allegar a Dios! (Cátedra, 384)

El mensaje es firme y concluyente –a la par que amenazante—, pero, por si acaso, les conmina a cumplir con los mandamientos reales recientemente aprobados en Valladolid y a asistir forzosamente a las predicaciones, ya que reconoce que "aunque venides por fuerça e con aguyjones e mal de vuestro grado", el ordenamiento se ha hecho "por vuestra salvación". En caso contrario y si persisten en no abrazar la verdadera fe, las consecuencias serían irremediables, ya que, como explica en otro sermón,

> Non devemos sostener entre nosotros judíos nim moros, nin consentir que ellos vendan cosa alguna que sea de comer a christianos, nin consentir que sean çirujanos nin físicos, nin que sean rregidores de villas nin de lugares. E maldicho es el caballero o señor o dueña que a jodío nin moro faze su almoxarife. (Cátedra, 335)

Como acabamos de constatar en estos últimos sermones, parece evidente que en 1412 los judíos estaban obligados por una ordenanza real –en realidad, por una ordenanza elaborada por los regentes, puesto que Juan II aún era muy joven— a asistir a las predicaciones; sin embargo, sabemos también que, desde hace varios años antes, numerosos concejos habían decido impulsar acciones similares –al calor de la presión social desatada contra los judíos—, de la misma manera que conocemos, a su vez, que muchos religiosos –entre ellos, el mismo Vicente Ferrer—, entraban no ya en las juderías, sino incluso dentro de las sinagogas a polemizar con los rabinos o a arengar directamente

a sus fieles con la intención de convertirlos; esto aclararía, en parte, la pregunta que formulábamos hace unos instantes sobre la llamativa presencia de estos últimos, junto con los moros, entre los asistentes a las pláticas toledanas de fray Vicente; no era, pues, un fenómeno extraño, sino una práctica habitual en estas fechas, fruto de la nueva realidad social.

Pero, ¿podríamos concretar con más exactitud cuál era la postura personal del dominico sobre la "cuestión judía"? Ciertamente, si nos atenemos al contenido de su discurso homilético, fray Vicente es más partidario de "convencer" mediante argumentos teológicos a los judíos que de "obligarles" por la fuerza a abrazar el cristianismo, aunque hay que reconocer que su actitud se irá endureciendo a medida que transcurre su campaña castellana; sin embargo, la imagen que se desprende de las fuentes cronísticas de la época no concuerda exactamente con las palabras que hemos visto reflejadas en sus sermones. Muy por el contrario, lo que enfatizan las crónicas prácticamente desde los primeros compases de su llegada a Castilla es la presión ejercida por el dominico para separar a los judíos de los cristianos; eso es precisamente lo que fomentó en Murcia durante las predicaciones de enero y febrero, influyendo activamente en los oficiales para que aprobaran las duras ordenanzas municipales segregacionistas del 24 de marzo de 1411 (Torres Fontes). También esa parece ser su prioridad, cuando visita a la corte en Ayllón, en septiembre de ese mismo año; tanto es así, que el propio Fernán Pérez de Guzmán se atreve a dar por hecho en su crónica que, gracias a las exhortaciones de este "Sancto Frayle" ante los regentes acerca de la necesidad de "apartar los Judíos é los Moros", habían entrado ya en vigor "en las más cibdades e villas destos Reynos" leyes discriminatorias (*Crónicas de los reyes de Castilla*, II p. 340), algo que no parece ser del todo cierto, al menos hasta unos pocos meses después. Pero, sobre todo, será en Valladolid, durante su nueva estancia en la corte, cuando la influencia del dominico resultará más determinante; en este sentido, hay que hacer constar que sus relaciones con los grandes castellanos y, en especial, con el regente don Fernando, el de Antequera, y la reina Catalina de Láncaster fueron especialmente cordiales. Su convivencia con ellos durante largas temporadas debió servir además para disipar los temores y recelos que la enorme popularidad del predicador despertaba. Por otra parte, Vicente Ferrer era un hombre, a todas luces, de "estado", muy bien relacionado con la Curia papal y con las principales dignidades de los reinos de Aragón, de modo que no es de extrañar que sintonizara con facilidad con los regentes. En cualquier caso, lo que es indiscutible es que Vicente Ferrer participó directamente en la elaboración del "Segundo Ordenamiento de Valladolid", junto con un viejo conocido suyo, el converso Pablo de Santamaría, en aquel momento, Obispo ya de Burgos y Canciller Mayor del reino.

La conveniencia de aprobar un nuevo estatuto legal venía urgida, a su vez, por los crecientes problemas provocados por la aparición de los conversos, tras las grandes convulsiones vividas a finales del siglo XIV; la necesidad de reducir los contactos entre estos últimos y sus antiguos correligionarios aconsejaban adoptar medidas tajantes, ante las sospechas de que muchos de ellos ocultaran sus verdaderas convicciones (Amrán 2014); también presionaban al respecto los grupos populares, cuyo antijudaísmo no había disminuido en absoluto, así como los representantes de las oligarquías urbanas, que, como hemos visto, no dejaban de presentar reclamaciones en las Cortes. De modo que todo empujaba, al parecer, a adoptar una solución más radical contra los judíos.

Finalmente, el 2 de enero de 1412 la reina regente Catalina de Láncaster promulgaba la Pragmática "sobre el encerramiento de los judíos e de los moros", que será conocida después como el "Segundo Ordenamiento de Valladolid" y popularmente como las "leyes de Ayllón"; aunque sus disposiciones son, sin duda, sobradamente conocidas merece la pena recordar algunas de sus líneas fundamentales: la primera –y la más

llamativa— es la que establece que moros y judíos vivan apartados de los cristianos en barrios aislados por una cerca en todas las localidades del reino; junto a ello, también se limitaban enérgicamente los contactos personales entre los miembros de dichas comunidades, prohibiéndose expresamente que compartieran comida, bebida o baños, así como cualquier tipo de relaciones sexuales o los intercambios mercantiles de productos comestibles; asimismo quedaban vedadas las contrataciones de jornaleros o de empleados domésticos cristianos y la práctica de un gran número de oficios –algunos tan señalados, como el de físicos o cirujanos—; las normativas de carácter suntuario se endurecían de forma considerable y tanto hombres como mujeres debían vestir prendas específicas e ir perfectamente identificados con la rodela bermeja en el hombro derecho; se insistía igualmente bajo fuertes multas en que no ejercieran de arrendadores ni de otros cargos relacionados con la contabilidad pública, amén de no permitirles tampoco actuar como cambiadores o corredores; buena parte de sus facultades jurisdiccionales, tales como la capacidad de disponer de jueces propios o recaudar pechos o tributos, quedaban también supeditadas a la autorización de las autoridades cristianas; y finalmente, se restringía severamente su libertad de movimientos, quedando prohibidos los desplazamientos para trasladarse a vivir a otros territorios, aun contando con el beneplácito de los señores, y, por supuesto, abandonar el reino; eso sí, al menos en el terreno religioso, no se autorizaban las conversiones forzosas, en consonancia con la postura oficial de la Iglesia, si bien está claro que se estimulaba que se abrazara el cristianismo por convicción propia. En conjunto, son, pues, disposiciones durísimas, las más exigentes en opinión de B. Netanyahu (Netanyahu) de cuantas hasta entonces existían en toda la Cristiandad.

En cuanto a los efectos que tuvieron estas ordenanzas, existe una cierta unanimidad entre los especialistas (Cantera 2012, 128; Suárez Bilbao, 112) a la hora de dudar de que realmente se pusieran en práctica, al menos a escala general del reino; es más, la idea predominante a este respecto es que el carácter tan exigente de estas normativas despertaría fuertes reticencias entre las autoridades locales de muchas villas y ciudades, que se resistirían a aplicarlas; sí se admite, en cambio, que tuvieron resultados devastadores entre los judíos, que, después de padecer el horror de los pogroms de 1391, veían esfumarse sus esperanzas de que disminuyera la presión para forzar su conversión. Pero, quizá habría que matizar un tanto algunas de estas observaciones. Desde luego, fray Vicente Ferrer se tomó muy en serio la aplicación de este Ordenamiento, como demuestra en los sermones que predica tanto en Navidad como durante el mes de enero, de los que nos hemos hecho eco; y, como vamos a comprobar inmediatamente, no parece que fuera el único. Tampoco el reglamento, que fijaba un cortísimo plazo –en principio, de 8 días— para constituir las nuevas juderías, da la sensación de que estuviera amenazando en vano; aquí, de nuevo, aportaremos enseguida argumentos a favor. Por eso, lo mejor es que nos desplacemos hasta el interior de la Tierra de Campos para intentar dilucidar con documentación local qué pudo ocurrir en concreto en algunas de sus localidades.

4. La repercusión de la campaña castellana de Fray Vicente Ferrer en las aljamas terracampinas (1412)

La Tierra de Campos es una extensa comarca natural situada al norte del Duero, entre los ríos Cea y Pisuerga; sus peculiares condiciones naturales, con inmensas llanuras acampiñadas, alternando con páramos de pendientes muy leves, la convierten en un territorio ideal para la práctica agraria, al permitir un equilibrio perfecto entre la agricultura extensiva y la ganadería. Por eso, en la Edad Media era un territorio relativamente próspero y densamente poblado, con un significativo número de ciudades y de núcleos de población de tamaño intermedio; contaba además con una notable presencia de comunidades hebreas, entre las que despuntaban, según el padrón de Huete

de 1290, las de Valladolid y Palencia, en zonas urbanas, así como las de Carrión, Paredes de Nava, Monzón, Mayorga, Villalón, etc.; a juzgar por los datos fiscales, eran comunidades bastante acomodadas en las que podían residir un buen número de familias, por encima de las 50 en la mayor parte de las poblaciones mencionadas.

Casi todas ellas sufrieron intensamente las arremetidas del antijudaísmo: primero, durante las rebeliones de Enrique II contra su hermanastro, Pedro I, donde algunas, como las de Valladolid, Paredes de Nava o Dueñas, fueron expoliadas y saqueadas y otras, como la de Palencia, sometidas a fuertes tributos; y después, en 1391, por los consecuencias derivadas de los pogroms, que, aunque no hay constancia de que les afectaran directamente, sí se dejaron sentir, como vimos, en la disminución del nivel de vida en localidades como Paredes, mientras que en otras, como en Carrión, sus antaño pujantes juderías, prácticamente desaparecen sin que sepamos muy bien los motivos (Pérez Castaño).

Así pues, a comienzos del siglo XV la situación de las aljamas terracampinas se había deteriorado notoriamente; poco quedaba del esplendor del pasado, mientras que el futuro se presentaba amenazador.

En este ambiente y con una población diezmada y asustada, tiene lugar la campaña de predicaciones emprendida por Vicente Ferrer; es difícil, sin embargo, que el fraile dominico llegara a pisar estas tierras, a pesar de encontrarse tan sólo a poco más de dos jornadas de viaje en diciembre de 1411; más bien parece que se encaminó, tras pasar por Simancas, Tordesillas y Medina del Campo en enero de 1412, hacia territorio zamorano o salmantino, pero ya dijimos la falta de noticias hace imposible averiguar dónde estuvo, por más que algunas leyendas le sitúen en poblaciones de lo más dispares.

Ahora bien, el hecho de que nuestro predicador no se allegara a Tierra de Campos no significa que esta se librara de la agitación que causaba su presencia. Al revés; su influencia se dejó sentir con vigor en villas como Paredes de Nava, donde tenemos la suerte de disponer de varios registros contables que lo atestiguan. El 12 de enero, concretamente –es decir, apenas diez después de su promulgación— los regidores se reunieron precipitadamente para "yr a señalar el çírculo a los judíos" (Archivo Municipal de Paredes de Nava, CP, 1412); es obvio que ello respondía a la necesidad de cumplir con las normas establecidas en el "Ordenamiento de 1412", que obligaba en su primera cláusula a las autoridades locales a fijar en un plazo máximo de ocho días la futura ubicación de la judería. De modo que parece que, al menos aquí, sí se trató de poner en práctica dicho Ordenamiento y, además, se hizo con premura; seguramente, en ello influiría el que la villa fuera señorío del infante don Fernando, con el que además mantenía excelentes relaciones, dado que más de un centenar de paredeños le acompañaron en el asalto de Antequera. Pero, en cualquier caso, el primer paso para aislar a los judíos estaba en marcha y dispuesto para avanzar.

Poco después, en una fecha indeterminada, pero que estimamos hacia finales de enero o comienzos de febrero, llegaba a la villa Simón Rodríguez de Toro, que venía con la intención expresa de predicar a los judíos ¿Tenía alguna relación con Vicente Ferrer o incluso podría formar parte de su compañía? Imposible asegurarlo, aunque no creo que sea descabellado pensarlo; de hecho, sabemos que muchos de los integrantes de su compañía aprovechaban las paradas que dominico hacía para acercarse a otros pueblos cercanos y lanzar allí sus sermones. Por lo demás, el ceremonial utilizado por Simón Rodríguez de Toro recordaba bastante al desplegado por fray Vicente; al igual que este, no quiso predicar en lugares cerrados sino que se hizo traer la cátedra de la iglesia de Santa María para instalarla en la plaza del mercado y poder acceder así a un mayor número de personas. Desgraciadamente, no sabemos qué mensaje lanzó ni si llegó a conmover al auditorio como hacía su presunto maestro, pero sí contamos con un detalle precioso

registrado en las cuentas de uno de los procuradores: ese mismo día por la noche, "gastamos yo e çinco omnes que andodymos de noche a guardar la synoga por de fuera, porque non fesiesen algúnd mal a los judíos" cuatro maravedís y medio (Archivo Municipal de Paredes de Nava, CP, 1412); es decir, que hubo que recurrir a una guardia armada para evitar que se produjeran incidentes, lo que indica el grado de tensión que su sermón causó entre los paredeños.

En cualquier caso, esta situación, provocada por la voluntad de aplicar el Ordenamiento de 1412, no fue exclusiva de Paredes de Nava; también las vecinas Villalón y Mayorga, villas pertenecientes a su vez a don Fernando, estaban, al parecer, preocupadas y en contacto a través de mensajeros en esas mismas fechas –el 2 de febrero— para saber "commo auían fecho de los judíos" (Archivo Municipal de Paredes de Nava, CP, 1412). También aquí se tomaban en serio, por lo visto, la Pragmática de Catalina de Láncaster.

Así las cosas, y ante semejante presión, la comunidad judía de Paredes optó por una solución drástica: convertirse en masa al cristianismo; no sabemos cuándo ni siquiera tampoco si fue generaliza, por más que se nos diga que "*se tornaron todos christiagnos*", pero el hecho es que tras obtener la oportuna licencia del Obispo de Palencia, don Sancho, en noviembre de 1412, el 15 de diciembre, con una sorprendente celeridad, se procedía a la solemne transformación de su antigua sinagoga en la nueva iglesia del Corpus Christi. La fundación, que fue presidida por el provisor de la diócesis y el abad de Benevívere, auxiliados por dos canónigos de dicho monasterio y un diácono, contó con la presencia de todas las autoridades civiles y eclesiásticas del pueblo y con la asistencia masiva de la población (Martín Cea 1987, 548-552); entre ellos estarían, sin duda, los nuevos conversos que asistirían impotentes al desmontaje de las "maçanas de plata e coberturas de seda con que en otro tiempo cobrían e onrrauan sus Torás" y a su sustitución por un altar consagrado con agua bendita en el que concelebraron la primera misa (Archivo Parroquial de Santa Eulalia, Paredes de Nava, 1412).

5. Epílogo: el amargo final y la creciente frustración de los nuevos conversos

Desaparecía, así, tal y como hemos visto, la otrora populosa aljama de Paredes, en la que fácilmente llegaron a vivir varias decenas de familias; pero, pese a todo, pequeños grupos de judíos siguieron haciendo acto de presencia en el pueblo hasta su expulsión en 1492. Mientras, por su parte, el colectivo de nuevos conversos vio cómo al poco tiempo comenzaban a frustrarse sus expectativas: el 21 de diciembre de 1421 tres de sus representantes más notables presentaron sendas cartas del señor, por aquel entonces el infante don Juan, hijo de Fernando, el de Antequera, en las que se quejaban de que no se les llamaba cuando se hacían los ayuntamientos para elegir anualmente a los oficiales y que tampoco se les convocaba para presenciar los repartimientos de impuestos, en lo cual "*disen que han reçebido… grand agrauio*" al no admitirles "*los christianos en sy por amigos e hermanos*" (Archivo Municipal de Paredes de Nava, 1421). Tres días después, recibirían la displicente respuesta del concejo, recordándoles que la institución contaba con privilegios antiguos para designar libremente a sus oficiales y que no entendían tampoco sus protestas por no participar en los repartimientos de pechos, ya que la mayor parte de ellos estaban exentos o pagaban mucho menos de lo que deberían.

¿Promesas rotas, esperanzas vacías? Había comenzado el tiempo de la desilusión.

Obras citadas

Fuentes

Archivo Municipal de Paredes de Nava. Sección de Cuentas de Propios, 1412; Sección de Carpetas con cartas y documentación.

Archivo Parroquial de Santa Eulalia, Paredes de Nava. Legajo 5, nº 6.

Cátedra, Pedro M. *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (14111-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1994.

Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, publicadas por la Real Academia de la Historia. Madrid: Real Academia de la Historia, 1863. tomo II

Crónicas de los reyes de Castilla. Madrid: Ed. Atlas, 1953. 3 vols.

Ordenamiento de leyes que Don Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá de Henares en el año de mil trescientos y quarenta y ocho publicado con notas y un discurso sobre el estado y condición de los judíos en España por los doctores D. Ignacio Jordán de Assó y del Río y D. Miguel de Manuel y Rodríguez, Madrid: Viuda e Hijos de Antonio Calleja, 1774.

Códice Rico. Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial, Ms. T-I-1. Cantiga IV.

Bibliografía

Amrán, Rica. "El sínodo de Zamora del año 1313, y su influencia sobre la situación de los judíos peninsulares." *Primer Congreso de Historia de Zamora*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, 1991. 411-414.

—. "Aproximación a la confrontación jurídico-económica entre María de Molina y las aljamas castellanas a finales del siglo XIII y principios del siglo XIV." *e-Spania*, *Revue interdisciplinaires d'études hispaniques médiévales et modernes* 1 (2006): s/p.

—. *Judíos y conversos en las Crónicas de los Reyes de Castilla (siglos XIII al XVI)*. Madrid: Ed. Dykinson, 2014.

Cantera Montenegro, Enrique. "La imagen del judío en la España medieval." *Espacio, Tiempo y Forma Serie III* 11 (1998): 11-38.

—. "La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla." *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III* 25 (2012): 119-146.

—. "Los judíos de Castilla ante el cambio de dinastía." *Memoria y Civilización* 22 (2019): 143-161.

Cátedra, Pedro Manuel. *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (14111-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1994.

León Tello, Pilar. "Los judíos de Palencia." *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 25 (1967): 1-179.

Martin, Hervé, *Le métier de predicateur: En France septentrionale à la fin du Moyen Âge*, Paris: Ed. du Cerf, 1998.

Martín Cea, Juan Carlos. "Los judíos de Paredes de Nava: la desaparición de una aljama palentina en 1412". *Actas del I Congreso de Historia de Palencia, II* . Palencia: Diputación Provincial de Palencia, 1987. 539-552.

—. *El mundo rural castellano a fines de la Edad Media. El ejemplo de Paredes de Nava en el siglo XV*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991.

Monsalvo, José María. *Teoría y evolución de un conflicto social: el antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 1985.

Netanyahu, Benzion. *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Barcelona: Crítica, 1999.
Pérez Castaño, Gonzalo. "Los judíos de Carrión de los Condes: una villa del Camino de Santiago", en Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2016. 116-125.
Suárez Bilbao, Fernando. *El fuero judiego en la España Cristiana. Las fuentes jurídicas, siglos V-XV*. Madrid: Ed. Dykinson, 2000.
Torres Fontes, Juan. "Moros, judíos y conversos bajo la regencia de don Fernando de Antequera." *Cuadernos de Historia de España* 31 (1960): 60-97.
Valdeón, Julio. *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1968.

Alteridad novohispana. Una nueva descripción alemana del otro mexica

Pedro Martínez García
(Universidad Rey Juan Carlos)

1. Introducción

El 31 de octubre de 1517 Martín Lutero clavó sus 95 tesis en la Iglesia de todos los Santos de Wittenberg, ese mismo año la península del Yucatán fue oficialmente descubierta en una expedición capitaneada por Francisco Hernández de Córdoba. 500 años más tarde, la primera efeméride fue celebrada ampliamente en Alemania. Uno de los principales eventos fue la organización de una exposición en el Museo Nacional Germánico de Núremberg titulada *Luther, Kolumbus und die Folgen – Weltbildwandel im 16. Jahrhundert*, es decir, Lutero, Colón y sus consecuencias – el cambio de percepción del mundo en el siglo XVI. En este evento, que contó con piezas de varios de los museos y bibliotecas más importantes del mundo, se planteaba el impacto de la reforma, pero también la transcendencia en la época de los viajes colombinos y el contexto de la era de los descubrimientos, y como todos estos sucesos se retroalimentaron y cambiaron de forma inexorable la manera en la que los contemporáneos concebían el mundo.

En este contexto, se hizo un hallazgo notable que pasó desapercibido en un anexo del catálogo de la exposición, una descripción inédita de los nativos mexicas que Hernán Cortés trajo consigo en su viaje a España de 1528.

A lo largo de las siguientes páginas abordaré la percepción del otro mesoamericano, analizando de forma sucinta los primeros encuentros en la zona maya yucateca y posteriormente en territorio azteca, para presentar después en mayor profundidad este documento inédito, transcrito por primera vez al castellano.

2. La conquista de México y el cara a cara con el otro

En 1502 se dieron a conocer los primeros elementos de la cultura mexica a los colonos europeos cuando Cristóbal Colón encontró en el golfo de Honduras una canoa mercante del tamaño de una galera veneciana (Chaunu 1973, 17). Según cuenta Hernando Colón en *La Historia del Almirante*:

> Hallándose el prefecto en la isla con deseo de saber sus secretos, quiso su buena suerte, que llegase una canoa tan larga, como una Galera, i de ocho pies de ancho, toda de una peça, i de la misma hechura, que las demás, la qual venia cargada de Mercaderías, de las partes Occidentales; en medio de ella havia un vulto de Ojas de Palma, no diferente del que traen las Gondolas en Venecia. (Colón, 1749, 104)

Al menos a partir de este momento los exploradores europeos empiezan a ser conscientes de la existencia de una región muy poblada y con una red comercial importante en la zona oriental del Caribe.

No se tuvo mucho más contacto con la población mesoamericana hasta 1511[1], cuando en el contexto de la conquista de Cuba (a partir de entonces punto de partida de numerosas exploraciones), una barca fue arrastrada por las corrientes hasta las costas de Yucatán. A bordo se encontraban Gonzalo Guerreo y Jerónimo de Aguilar. El primero terminará plenamente integrado en la cultura maya y será conocido con el tiempo como

[1] Es posible que juan Díaz de Solís y Vicente Yáñez Pinzón fueran ya divisaran las costas de Yucatán en su expedición en busca de una ruta a las Molucas en 1508, véase (Gómez Martín, Jose Ángel 2013).

el *padre del mestizaje* (Campos Jara 2011), el segundo servirá a Hernán Cortés como intérprete unos años más adelante.

Entre este naufragio, del que se supo obviamente más tarde, y las capitulaciones de Cortés de 1518, Diego Velázquez de Cuéllar, teniente gobernador de Cuba, patrocinó dos expediciones a las costas de México. En 1517 Francisco Hernández de Córdoba lideró la primera de ellas, una rápida toma de contacto con la población maya yucateca de la península homónima, plasmada simbólicamente en el desembarco de cabo Catoche, bautizado así, según Díaz del Castillo, porque los nativos les invitaron amablemente a sus casas diciendo en su lengua, *cones cotoche, cones cotoche*, es decir, *Anda acá, a mis casas* (Victoria Ojeda, 2019). Como afirma Jorge Victoria, esta confusión idiomática se repetirá en numerosas ocasiones, siendo también el origen de la palabra Yucatán, primera región del actual México *bautizada* por los conquistadores y que según se lea a Toribio de Benavente o a Bernal Díaz del Castillo puede significar región donde crece la Yuca o simplemente una derivación de *Tectetán*, es decir, "no te entiendo" (Victoria Ojeda 2019, 184)[2].

Un año más tarde Juan de Grijalva, sobrino de Velázquez, con Pedro de Alvarado como capitán, exploró las costas del Golfo del México, desde el sur de Yucatán hasta el río Pánuco. En este segundo viaje la realidad Azteca se hará evidente para los europeos cuando los nativos chontales de Tabasco les desvelen a los conquistadores la existencia un imperio poderoso y rico en oro:

> hacia donde se pone el sol, hay mucho. Y decían "Colúa, Colúa" y "México, México"; y nosotros no sabíamos qué cosa era Culúa ni aun México. Y puesto que no valía mucho aquel presente que trujeron, tuvímoslo por bueno por saber cierto que tenían oro. Y desque lo hubieron presentado, dijeron que nos fuésemos luego adelante. Y el capitán Juan de Grijalva les dio gracias por ello, y cuentas verdes. (Díaz del Castillo 2015)

Estas expediciones previas, sobre todo la de Grijalva, tenían intenciones muy claras, como señala Francisco López de Gómara[3] el objetivo era "rescatar"[4] y "descubrir si aquella tierra era isla". La fundación de nuevos emplazamientos y la población vendrá, como sabemos, más adelante, con Hernán Cortés, a partir de 1519.

Cortés, que como se ha señalado, había firmado unas capitulaciones con Velázquez mientras Grijalva estaba ausente, reclutó a algunos capitanes de expediciones anteriores que conocían la zona, como Pedro de Alvarado, Francisco de Montejo o Antón de Alaminos y junto a otros militares con experiencia, como Diego de Ordás, Alonso Hernández Portocarrero, Juan de Escalante o el futuro cronista Bernal Díez del Castillo, partieron de Cuba en febrero de 1519.

Esta tercera expedición fue notablemente más importante que las anteriores en cuanto a dotación y recursos, frente a los 3 navíos usados en 1517 y los 4 de 1518, Cortés

[2] En la literatura colonial temprana es muy común encontrar confusiones sobre el significado de las palabras en los primeros encuentros, es muy conocida la percepción de los primeros pilotos como gentes venidas del cielo es una idea que los cronistas reproducen mucho tiempo después de los primeros viajes, (Martínez García, Pedro 2017).

[3] (López de Gómara 1826, 6).

[4] Como señala Carmen Mena, "La práctica del rescate, practicada usualmente por los españoles con los pueblos indígenas con los que entraban en contacto, ha sido interpretada tradicionalmente como un intercambio voluntario o forzado de productos de alto valor, especialmente oro, a cambio de aquellas baratijas que usualmente despertaban la atención de los indio", el rescate se convertirá, como señala la autora en todo un vehículo de aculturación en la medida en que muchos de los objetos usados por los españoles en estos trueques se convertirán en indispensables para los nativos cuando no en capital simbólico (Mena García 2012, 125-138).

consiguió sumar 12 barcos y unos 550 hombres[5]. Sin duda los testimonios de Hernández y de Grijalba y sus experiencias con rescates fueron lo que animaron al conquistador extremeño a apostar fuerte por esta misión, llegando incluso a enfrentarse con Velázquez antes de su partida.

El extremeño desembarcó en Cozumel, donde consiguió entrevistarse con el *Halach Uinic*[6] de la zona gracias a Melchorejo, un maya yucateco que había sido conducido a Cuba tras la expedición de 1517 y que ejercía de traductor. En la isla, los viajeros tuvieron noticia de la suerte de Jerónimo de Aguilar y de Gonzalo Guerrero y sumaron al primero al grupo expedicionario. El viaje prosiguió hasta tierra firme, fue allí, cerca de Tabasco, donde españoles y nativos chontales se enfrentaron por primera vez en la batalla de Centla. Melchorejo consiguió huir y unirse de nuevo a los suyos, pero la victoria castellana tendrá como consecuencia la irrupción en esta historia de un tercer puente cultural entre ambos grupos, la mítica Malinche, una mujer nahua dada en tributo a Cortés tras su victoria y futuro símbolo, para algunos, de la patria mexicana y para otros de la traición.

Malinalli, como también era conocida, hablaba con fluidez el náhuatl, así como el maya yucateco, la lengua de sus primeros amos. Muy pronto aprenderá castellano junto a Cortés, llegando incluso a convertirse en su amante[7]. Como es sabido, de esta unión nacerá Martín Cortés, uno de los primeros mestizos de la futura Nueva España.

Los tres intérpretes mencionados son un buen ejemplo del rol fundamental que van a desempeñar los *brokers*[8], o agentes culturales en la conquista, no sólo del espacio mesoamericano sino en general de todo el futuro espacio colonial hispano[9].

A partir de este momento la exploración y los rescates de las primeras misiones se tornarán en una auténtica ocupación del territorio, comenzando con la fundación de las villas de Santa Mónica y de Veracruz, donde Cortés escribió su primera carta de relación al Emperador Carlos V. Estos escritos, 5 en total, fueron redactados entre 1519 y 1526 y son una de las fuentes principales para el estudio de la historia de la conquista de México. Aunque la primera carta se perdió, se conserva una copia en la crónica de Gómara.

La correspondencia entre Carlos V y el extremeño no es particularmente extensa, pero es una muestra de lo que Bartolomé Bennassar denomina un auténtico diálogo de sordos (Bennassar 2000, 1924). El Emperador casi nunca contestó ni las cartas ni los memoriales del conquistador, ya se tratara de información sobre sus avances en tierras mexicas o de quejas o súplicas por las conspiraciones que este último sufría en Cuba y en España.

Como es conocido, en noviembre de 1519 los españoles llegarán a la gran Tenochtitlán junto con sus aliados tlaxcaltecas y totonacas, allí Moctezuma Xocoyotzin será tomado como rehén y dará comienzo un largo conflicto marcado por matanzas, traiciones y campañas militares. Casi al mismo tiempo, Alonso Hernández Portocarrero y Francisco de Montejo llegan a Sevilla para dar noticia de lo sucedido al Consejo de Castilla, lo que desencadena un conflicto político paralelo a la guerra con Velázquez por un lado y con Diego Colón por el otro.

---

[5] Sobre el debate en torno a la dotación real de la misión: (Taladoire 2011, 865-866).

[6] Los *Halach Uinic* (gran hombre u hombre verdadero) eran los gobernantes supremos de las diferentes regiones y ciudades mayas (Izquierdo y de la Cueva 2004, 57-76).

[7] Sobre traducción, interculturalidad y género en la historia de Malinche (Dröscher y Rincón 2010).

[8] Sobre el concepto de *cultural brokerage* (Keblusek y Vera Noldus 2011).

[9] Naturalmente no solo los farautes y los interpretes sirven de puente a lo largo de la conquista, como señala Horst Pietschmann, por la parte española los franciscanos serán los primeros en aprender las lenguas indígenas y en traducir la forma escrita de mayas y de aztecas a la tradición europea, un buen ejemplo son los denominados "12 apóstoles", primer grupo de misioneros franciscanos que desembarcaron en la región en 1522. (Pietschmann 2012, 153-172).

En agosto de 1521 Tenochtitlán cae definitivamente y comienza una nueva realidad geopolítica y cultural, la Nueva España, bautizada así por Cortés de manera informal en su segunda carta de relación, debido al parecido entre esta región y el país homónimo y establecida oficialmente como virreinato el 8 de marzo de 1535.

La conquista queda recogida, como hemos visto, en numerosas fuentes contemporáneas. El impacto de la incorporación de esta parte de la ecúmene a la cosmovisión de los europeos supuso la redacción de otras muchas obras y despertó el interés por tener información sobre la zona y sobre sus habitantes.

En 1559 habían pasado 8 años desde de la finalización de la Junta de Valladolid[10] y 12 desde su regreso a España, cuando Bartolomé de las Casas, por aquel entonces Obispo de Chiapas, legó su *Historia de las Indias* al colegio de San Gregorio de Valladolid, donde había tenido lugar el famoso debate. La obra, iniciada en La Española en 1527, estaba estructurada originalmente en seis partes o *décadas*, una por cada decenio transcurrido desde el descubrimiento del *nuevo mundo*. En los más de 30 años que tardó el autor en finalizarla, tuvo tiempo para ir varias veces a América, visitar islas y tierra firme, presenciar guerras, matanzas y rebeliones, entrevistarse con el Emperador Carlos V y participar en polémicas sobre lo que estaba aconteciendo en la conquista. Con toda esa experiencia acumulada no es de extrañar que el dominico afirmara en el prólogo de la obra:

> ninguno de los que han escrito en lengua castellana y latina, hasta el año de 1527, que yo comencé á escribirlas, vido cosa de las que escribió, ni cuasi hubo entonces hombres de los que en ellas se hallaron que pudiesen decirlas, sino que todo lo que dijeron fué cogido y sabido como lo que el refrán dice «de luengas vías», puesto que de haber vivido muchos dias en estas tierras hacen algunos dellos mucho estruendo, y ansí no supieron más dellas, ni más crédito debe dárseles que si las oyeran estando ausentes en Valladolid ó en Sevilla; de los cuales cerca destas primeras cosas á ninguno se debe dar más fe que á Pedro Mártir, que escribió en latín sus Décadas estando aquellos tiempos en Castilla, porque lo que en ellas dijo tocante á los principios fué con diligencia del mismo Almirante. (De las Casas 1875, 32-33)

Bartolomé de las Casas, que con el tiempo será conocido como el *protector de los indios*, tiene conocimiento de primera mano sobre lo que pasa en la zona, ha sido testigo de excepción de una buena parte de las primerísimas exploraciones y conquistas y ha tenido la posibilidad de conocer muchas de las culturas precolombinas que están a punto de protagonizar una de las mayores paradojas de la historia moderna, la de convertirse en minorías dentro del espacio que siempre habitaron. El proceso de colonización y de asentamiento, forzoso o voluntario, de europeos y africanos en el continente americano y la transferencia cultural entre las dos orillas del Atlántico darán lugar en época moderna a un espacio híbrido[11] donde los nativos y los grupos de población más alejados de los centros urbanos serán catalogados y tratados como minorías, sometidos a una estructura de dominio racial y a una imposición cultural, pero también a una cierta *colonialidad del*

[10] Esta conocida junta tuvo lugar en el Colegio de San Gregorio de Valladolid entre los años 1550 y 1551. El debate, al contrario de lo que se suele pensar, no trató sobre la naturaleza de los nativos del nuevo mundo o sobre la existencia de su alma, algo que ya había resuelto Pabro III en la Bula *Sublimis Deus* de 1537, sino sobre la forma de gobernar a los naturales y sobre la justificación de la conquista. Como es sabido el jurista Ginés de Sepúlveda defendió la tutela de los nativos y el uso de la guerra justa (justos títulos). Bartolomé de las casas, por su lado, insistía en el derecho de los indígenas a la evangelización.

[11] Parto de la premisa de que tanto naciones, como culturas, lenguas, rituales, objetos, imágenes o conceptos siempre están ligados a una transculturalidad inevitable y que la mezcla cultural que genera un espacio de hibridación o un tercer espacio (Bhabha 1994) no proviene de la suma de dos esferas culturales homogéneas y delimitadas (Michaels 2019)

ser, que terminará formando parte de la narrativa sobre la modernidad en el continente (Mignolo 2003).

De las Casas, como indica Anthony Padgen, no insiste en su obra en las diferencias, ni en las características particulares de nativos y de colonizadores, sino que busca minimizar las diferencias entre Europa y América, encontrar similitudes, más que disparidades o elementos conformadores de alteridad (Padgen 1993, 80-81). El fraile, que estuvo al menos dos veces en Nueva España, trabajó sobre la cultura mexica en la *Apologética Historia Sumaria*. En esta obra, de naturaleza comparativa, se reflexiona sobre las instituciones, la religión y hasta el léxico de esta cultura (Carriscondo 2009), concluyendo, como señala Marco Urdapilleta que los mexicas vivían en un espacio de sociabilidad y de comunicación que les alejaba del concepto de barbarie desde un punto de vista aristotélico, pero el hecho de carecer de religión cristiana les convertía, a pesar de todo, en una civilización de segundo nivel (Urdapilleta 2009).

En la segunda parte de este texto veremos cómo fueron llevados los primeros nativos de la Nueva España a la Península Ibérica y de qué manera fueron presentados y descritos.

3. Los primeros mexicas en España. Un testimonio inédito

El éxito de Hernán Cortés le granjeó numerosos enemigos, tanto en la Castilla del Oro como en España. Se trataba fundamentalmente de competidores que lo retrataban frente al emperador como un aventurero ambicioso y poco digno de confianza (Hamnett 2001, 77) Por este motivo, en abril de 1528 Carlos V solicitó al conquistador que viajara a España e inició un juicio de residencia sobre su gestión como gobernador ((Martínez Martínez 2016), ese mismo mes, Cortés salió del puerto de Veracruz, fundado por él 9 años antes y a finales de mayo llegó al puerto de Palos para defender tanto su misión como su futura participación en la expansión española, como nos cuenta López de Gómara:

> (…) y aunque pensaba estar sin culpa, no se le cocía el pan, porque tenía muchos adversarios en España, y de malas lenguas, y poco favor, que en ausencia era como nada. Así que acuerda de venir a Castilla amuchas cosas muy importantes a sí principalmente, y al emperador y a la Nueva-España. (López de Gómara 2007, 366)

El viaje, naturalmente, fue preparado en detalle. Antes de nada, Cortés arregló su matrimonio en España con Juana Ramírez de Arellano y Zúñiga, hija del conde de Aguilar y emparentada con la casa de Zúñiga[12], que al menos a partir de ese momento, defendió los intereses de la pareja[13]. Pero además preparó una vistosísima comitiva formada por grandes señores mexicas, por animales exóticos y toda clase de riquezas provenientes México:

> Basteció muy bien dos navíos, dio pasaje y matalotaje franco a cuantos entonces pasaron; embarcó mil y quinientos marcos de plata, y veinte mil pesos de buen oro, y otros diez mil de oro sin ley, y muchas joyas riquísimas. Trajo consigo a Gonzalo de Sandoval, Andrés de Tapia y otros conquistadores de los más principales y honrados. Trajo un hijo de Moteczuma, y otro de Maxixca, ya cristiano, y don Lorencio por nombre, y muchos caballeros y señores de México, Tlaxcallan y

[12] Sobre su matrimonio con Juana de Zúñiga (Moreno Ramírez de Arellano 2017, 9-58). Francisco de Zúñiga estuvo desde 1528 hasta 1536 en el Consejo de Estado de Carlos V (Martínez Millán 2000). El Conde de Miranda será mayordomo mayor de la casa de Isabel de Portugal, donde también entrará su hija, la futura Marquesa del Valle (Labrador 2005, 1-38).

[13] "El duquede Béjar, don Álvaro de Zúñiga, favoreció mucho el partido de Fernando Cortés, porque ya le tenía casado con doña Juana de Zúñiga, su sobrina. Abonole, fiole y aplacó al emperador. Llegó a Sevilla, estando en esto" (López de Gómara 2007, 357).

> otras ciudades. Trajo ocho volteadores del palo, doce jugadores de pelota, y ciertos indios e indias muy blancos, y otros enanos, y otros contrahechos; en fin, venía como gran señor. Y sin todo esto, traía para ver, tigres[14], alcatraces, un aiotochtli[15], otro tlacuaci[16], animal que ensena o embolsa sus hijos para correr, cuya cola, según las indias, ayuda mucho a parir a las mujeres; y para dar, gran suma de mantas de pluma y pelo, ventalles, rodelas, plumajes, espejos de piedra, y cosas así. Llegó a España en fin del año de1528, estando la corte de Toledo. Hinchó todo el reino de su nombre y llegada, y todos le querían ver. (López de Gómara 2007, 367)

Este texto de López de Gómara, es una de las pocas descripciones indirectas que tenemos sobre la entrevista de Hernán Cortés con Carlos V[17], que supuestamente tuvo lugar en Toledo en junio de ese mismo año, apenas un mes después del primer desembarco documentado de mexicas en Europa[18].

Ese encuentro fue descrito en mayor detalle, como sabemos hoy, al menos por un personaje alemán presente en la audiencia. Conservamos el texto en un libro de copias propiedad del patricio y consejero de la ciudad de Núremberg Christoph Scheurl[19] donde se registra cuidadosamente la correspondencia entrante y saliente con factores y representantes que traen noticias de otros lugares, lamentablemente, en este documento no se aclara ni el nombre del redactor ni el nombre del destinatario (Armer 2017), aunque analizando el texto y el lugar en el que fue descubierta la fuente se puede hacer una hipótesis muy fundamentada.

> Y llegó a Madrid el capitán procedente de la isla de Yucatán o Nueva India que es unas 3 veces más grande que España, trajo consigo 40 personas. Vinieron duques, condes y señores ante el Emperador, el primer domingo, 7 de agosto, presentaron al emperador todas sus armas, escudos y cascos, hechos de forma singular y exquisita, con plumas de aves, trabajo sutil y nunca visto antes y exquisitas joyas de oro en forma de tortugas, serpientes y otros animales que cuidan o traen consigo, así como grandes piezas de oro claro. Grandes anillos de oro […] ancho y largo y […] un dedo de grosor, que sus mujeres llevaban en las piernas y los brazos.
>
> Después se arrodillaron ante su majestad imperial, a la espera de recibir la fe cristiana, que recibieron y juraron a su manera al emperador, de forma que si regresan a su hogar pueden enseñar la verdadera fe a su pueblo y a sus señores.
>
> Estaban desnudos, llevando nada más que un paño blanco enrollado y tapando sus vergüenzas. Y cuando caminan por la calle se echan un abrigo sobre el cuerpo hecho de plumas de aves y relleno de plumas más pequeñas, resulta una obra singular. Pero se lo cuelgan de mala manera sobre la espalda de tal forma que cuelga sobre el hombro izquierdo y el lado derecho queda descubierto. Es tan corto que tapa un poco el culo, pero a pasar de todo, su majestad imperial les dejó vestirse y les dio cabalgadura. No les gusta ir vestidos porque no saben cómo llevarlo.
>
> En cuento a los señores, estos llevan en ambos lados de la nariz piedras preciosas u oro y en los labios grandes piedras como diamantes, esmeraldas, zafiros y otras, tan grandes que no pueden cubrir la fila inferior de los dientes cuando se los ponen. Las piedras las visten atravesando el labio con una aguja de oro o plata y cerrándolo por dentro. Los siervos también llevan piedras, pero ni tantas ni tan exquisitas como los señores, que parecen cristal y las orejas están cortadas en su punta, de manera que tienen forma de anillo.

[14] Probablemente ocelotes o jaguares.
[15] Armadillo.
[16] Zarigüeya.
[17] Como comenta Carmen Martínez es muy posible que Cortés y López de Gómara, su futuro capellán y cronista, se conocieran precisamente en este momento (Martínez Martínez 2010, 267-302).
[18] Ya se tenía noticia de la conquista y de la cultura mexica en toda Europa, en agosto de 1520 el Emperador exhibió en Bruselas muchas de las piezas de oro que Moctezuma le había dado al extremeño tras su entrada en Tenchtitlán. Uno de los testigos más conocidos del evento fue el pintor Alberto Durero que se impresionó con los "sutiles ingenios de los hombres en tierras extrañas" (Pietschmann 2000, 33).
[19] El documento fue descubierto por la Doctora Stefanie Armer durante la fase de preparación del congreso sobre "Lutero, Colón y sus consecuencias" del Museo Nacional Germánico de Núremberg y se trata probablemente de la descripción más antigua de un mexica en lengua alemana.

> Este es un pueblo fuerte. Son pequeños y gordos, fundamentalmente morenos y su pelo es fuerte y negro como el de un caballo. Tienen una extraña actividad en la que saltan: se tumban sobre la espalda y cogen unos troncos alargados como alabardas y grandes como un muslo y los lanzan al aire y los cogen cuando caen. Con un pie colocan el tronco y con el otro lo hacen girar. La próxima vez que os escriba os mandaré una pintura[20]. (Codex B2, fol. 122r–123r. Freiherrlich Scheuerlsches Familienarchiv)

Como vemos, esta fuente es un complemento perfecto de la explicación de López de Gómara. Nos confirma por un lado que Cortés llevó consigo nobles mexicas para que rindieran vasallaje al Emperador y que además los acompañó de animales exóticos y de volteadores de palo. Los únicos datos discordantes son la fecha y el lugar de la conocida entrevista, que en este caso se afirma que tuvo lugar el 7 de agosto en Madrid y no en Toledo en Julio como habitualmente se ha pensado. Si cotejamos ambas fuentes, la de Gómara y el anónimo alemán, con las estancias de Carlos V[21] de Manuel de Foronda (1914), comprobamos que la datación de la nueva fuente y la ubicación en Madrid tienen mucho más sentido, para empezar porque el Emperador estaba en Aragón en esas fechas y no en Toledo como afirma el cronista, pero además, las estancias documentadas del monarca en Madrid coinciden exactamente con el mes de agosto de 1528, por lo tanto parece muy plausible que el conquistador extremeño y Carlos V tuvieran su conocida entrevista en esta nueva fecha propuesta[22].

De entre los muchos datos que llaman la atención en el texto, salta a la vista la promesa de la última frase "La próxima vez que os escriba os mandaré una pintura", es decir que el autor no solo es testigo de primera mano del encuentro, algo que como hemos visto en el apartado anterior dedicado a Bartolomé de las Casas, era especialmente valorado en este momento, sino que además sabe dibujar.

A estas alturas, teniendo en cuenta el idioma de la fuente, la descripción de los nativos y las supuestas habilidades pictóricas del narrador es inevitable pensar en un sospechoso con nombre y apellidos, muy conocido tanto en Alemania como en España: Christoph Weiditz.

Weiditz, nacido alrededor del año 1500 en Estrasburgo, pertenecía a una familia de artistas, su padre Johann y su abuelo Bartholomäus eran escultores con mucho prestigio en la ciudad alsaciana, su hermano Hans ganó fama como grabador y dibujante y el propio Christoph se convirtió a mediados de los años 20 en uno de los medallistas más demandados de Europa (Classen 2004, 399), este fue probablemente el motivo fundamental que le llevó a permanecer en la corte de Carlos V entre 1528 y 1530 y lo que le sirvió para acompañar al monarca en muchos de sus viajes alrededor de la Península (Dos Santos Lopes 2016, 111) lo que sin duda le servirá para la elaboración de su trabajo más importante, el famosísimo *Trachtenbuch*, conservado también en el Museo Nacional Germánico de Núremberg[23].

El *Trachtenbuch*, o libro de trajes, documenta con dibujos muy detallados las diferentes maneras de vestir que había en los reinos ibéricos a comienzos del siglo XVI,

---

[20] Traducción propia de: Codex B2, fol. 122r–123r. *Freiherrlich Scheuerlsches Familienarchiv*, Núremberg. Agradezco a Anil Paralkar su ayuda para descifrar los pasajes más oscuros del texto.

[21] Agradezco a los profesores Félix Labrador y Eloy Hortal sus consejos e información sobre la corte del Carlos V.

[22] El extremeño consiguió mantener, al menos de manera parcial, el control de sus posesiones en Nueva España y fue nombrado Marqués del Valle de Oaxaca un año más tarde, un título a perpetuidad que le daba derecho a establecer un mayorazgo y a ejercer jurisdicción sobre 23.000 vasallos de 22 localidades (García Martínez 1969).

[23] Sobre la importancia de Núremberg como nudo de intercambio de información y ciudad de origen de numerosos viajeros bajomedievales véase (Martínez García 2015).

el libro comienza, como no, con la representación de nativos mexicas, una *Indianische Faru* y un *Indianischer Mann* y continúa con imágenes de nobles aztecas, volteadores del palo, doce jugadores de pelota (ver Anexo). Todos retratos muy detallados que representan de manera particularmente plástica las exposiciones de Gómara y del texto alemán. Este último, por ejemplo, no menciona a los jugadores de pelota, pero Weiditz, el probable autor del texto, sí que los incluye en su libro de trajes.

Como señala Andrea McKenzie, este encuentro en la corte representa en buena medida una segunda fase de liminalidad en cuanto a la construcción de la identidad del otro (McKenzie 2007, 4). La primera, el cara a cara primigenio, se daría en América. En este segundo nivel, en la llegada a Europa, los miembros de la corte y demás personas presentes tienen la oportunidad de describir la cultura ajena observando a 40 individuos traídos a la fuerza y en un espacio completamente heterotópico.

En el libro de Weiditz también aparecen algunos pocos personajes conocidos, entre los que destaca el retrato del propio Hernán Cortés, vestido a la española y sosteniendo el escudo del mayorazgo Cortés-Zúniga, Monroy-Altamirano-Arellano, el dibujo es de 1529, cuando el conquistador ya se ha casado con Juana Ramírez de Arellano y Zúñiga e informa en el texto adjunto que ha ganado a la edad de 42 años toda la India para Carlos V (ver anexo), sabemos que el artista alemán hará también una medalla del extremeño ese mismo año, conservada hoy en el Museo Británico (González Zymla 2015, 232).

4. Conclusiones

Durante el reinado de Juana I y de su hijo Carlos, la corona de Castilla se expandió por buena parte de los territorios de América. En apenas 20 años Hernán Cortés conquistó el Imperio Mexica, Francisco Pizarro se hizo con el control de buena parte del *Tawantinsuyu* Inca y Juan Sebastián Elcano completó el primer viaje en torno al mundo. Este contexto de expansión y de descubrimiento obviamente no pasó desapercibido para los patricios y los financieros de otras regiones. Familias muy conocidas del Sacro Imperio manifestaron muy temprano su interés por esta agenda colonizadora que estaba siendo liderada por el mismísimo emperador, que además en este momento se enfrentaba con el problema de la reforma en territorio alemán.

También en 1528, poco antes de la llegada de los mexicas de Cortés a Madrid, la familia Welser consiguió un contrato de capitulación para la explotación de la *Klein-Venedig*, la "pequeña Venecia" y futura Venezuela[24]. La misma familia, junto a los Fugger, los Höchstätter y los Hirschvogel participó igualmente en las exploraciones y en las rutas comerciales de Manuel I de Portugal en la India, por citar solo dos ejemplos conocidos del papel de agentes del Sacro Imperio en la expansión colonial ibérica[25]. En este ambiente, cobra mucho más sentido el lugar donde se encontró el documento atribuido a Christoph Weiditz, el archivo de la familia Scheuerl en Núremberg. Christoph Scheuerl, probable destinatario del texto y uno de los posibles receptores del *Trachtenbuch* era un importante patricio de Núremberg, hijo de un comerciante de Breslau y nieto de Anton Tucher, un poderosísimo mecenas que controlaba las finanzas de la ciudad libre imperial[26].

[24] "Amerigo Vespucci comparará los palafitos de Maracaibo con la ciudad de Venecia, determinando de esta forma tan azarosa el nombre de todo un país más adelante". Ibidem, Pág. 147

[25] Sobre el interés de los alemanes en la expansión colonial ibérica a fines de la Edad Media, véase (Martínez García 2015, 103-125).

[26] Sobre Christoph Scheuerl y los Tucher (Kuhn 2010).

Christoph Scheuerl había sido el encargado de viajar a España en 1519 para felicitar personalmente a Carlos V por su elección imperial en nombre de la ciudad de Núremberg (Scharoun 1994, 190). Años más tarde, Scheuerl, que conocía a Martín Lutero y a Philip Melanchton pero también al católico Johann Eck y que había sido uno de los primeros lectores de las tesis del fraile agustino, jugó un papel importante como diplomático y puente entre ambas confesiones. Su posición intermedia entre católicos y evangélicos resultará útil en estos momentos de conflicto, al menos hasta 1530, cuando finalmente se decante por el humanismo católico (Stumpf 2005).

El nuremburgués era además un humanista reconocido, formado en Bolonia y en Heidelberg. En las fechas en las que Weiditz estaba en Madrid, él se encontraba escribiendo una crónica sobre la historia de Europa[27]. Con todo lo expuesto, la hipótesis de que Christoph Weiditz enviara información de primera mano y dibujos desde la corte del emperador en España cobra todo el sentido.

Los dibujos que Weiditz hizo en su *Trachtenbuch* continúan a lo largo de casi 400 páginas, captando todas las singularidades de un mundo en pleno cambio, perfilando al detalle hombres y mujeres, moriscos y cristianos, soldados y nobles, frailes y campesinos de todos los lugares de la Península, de Aragón a Portugal, del norte de Castilla hasta Granada, pero empezando, como no, desde México a Alemania.

[27] Como afirma Marilia Dos Santos Lópes, Scheuerl también se interesó por las campañas del emperador en África, (Dos Santos Lopes 2016).

5. Anexo

Ilustración 1 Hs 22474.
Christoph Weiditz. *Trachtenbuch* 5/1.

Ilustración 2 Hs 22474.
Christoph Weiditz. *Trachtenbuch* 9/2

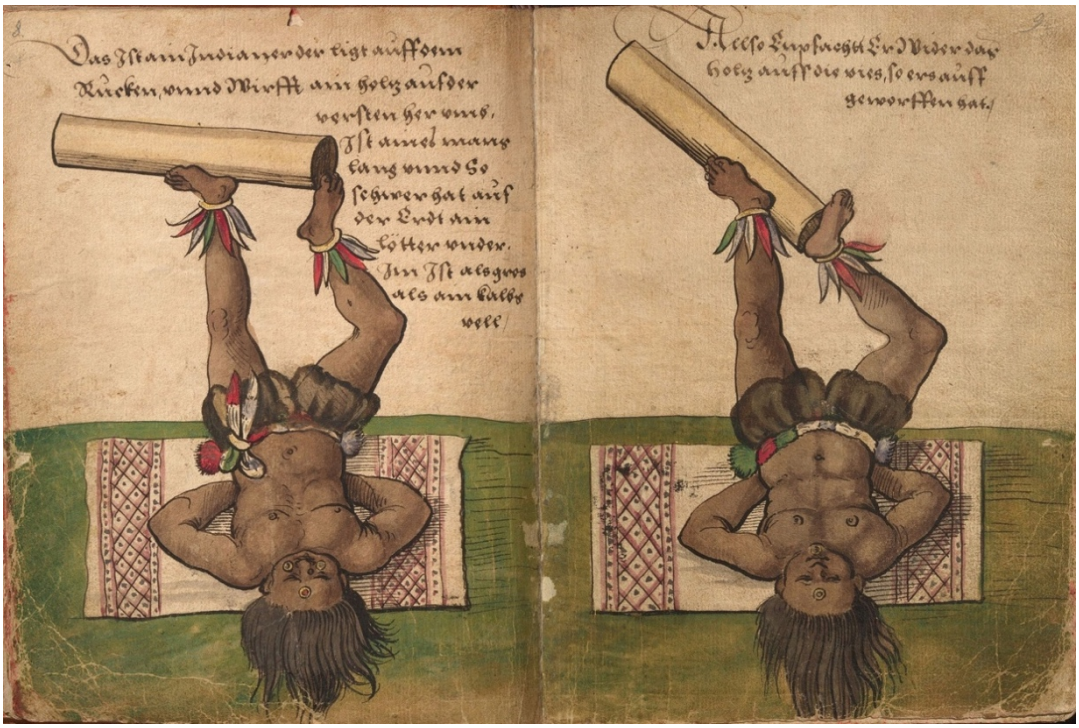


Ilustración 3 Hs 22474. Christoph Weiditz. *Trachtenbuch* 24/8 y 25/9

Ilustración 4 Hs 22474. Christoph Weiditz. *Trachtenbuch* 31

Ilustración 5 Hs 22474. Christoph Weiditz. *Trachtenbuch* 197/77

Obras citadas

Fuentes documentales publicadas

Armer Stephanie. *Beilage zum Katalog der Ausstellung „Luther, Kolumbus und die Folgen. Welt im Wandel 1500–1600“*. Núremberg: Germanisches Nationalmuseum, 2017.

Colón, Hernando. *La historia de D. Fernando Colon en la cual se da particular y verdadera relación de la vida y hechos de el almirante D. Christoval Colón su padre y del descubrimiento de las indias occidentales llamadas Nuevo Mundo* (Traducción de Alonso de Ulloa) Madrid, 1749.

Cortés, Hernán. *Cartas de Relación* (Edición de Ángel Delgado Gómez). Barcelona: Clásicos Castalia, 1983.

De Benavente, Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España* (Edición de Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado). Madrid: Real Academia Española, 2014.

De las Casas, Bartolomé. Historia de las Indias (Edición de José Sancho Rayón) Madrid: Imprenta Miguel de Ginesta, 1875.

López de Gómara, Francisco. *Historia de la conquista de México*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho: 2007

López de Gómara, Francisco. *Historia de las conquistas de Hernando Cortés*. México: Imprenta de la Testamentaria de Ontiveros, 1826.

Weiditz, Christoph. *Trachtenbuch* (Hs 22474). 1530/1540. Disponible online: http://dlib.gnm.de/item/Hs22474

Bibliografía

Bennassar, Bartolomé. “Carlos Quinto y Hernán Cortés.” En VVAA. *XIV Coloquio de historia Canario-Americana*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria, 2000:.1921-1927.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Nueva York: Routledge, 1994.

Chaunu, Pierre. *Conquista y explotación de los nuevos mundos*. Barcelona: Labor, 1973.

Classen, Albrecht. “Spain and Germany in the late middle ages: Christoph Weiditz paints Spain (1529) a German artist traveler discovers the Spanish península.” *Neuphilologische Mitteilungen* 105 4 (2004): 395-406.

De Foronda, Manuel. *Estancias y viajes del emperador Carlos V*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1914. Disponible online: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcmc8w0

Dos Santos Lopes, Marília. *Writing New Worlds: The Cultural Dynamics of Curiosity in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge Scholar Publishing, 2016.

Dröscher, Barbara y Rincón, Carlos. *La Malinche. Übersetzung, Interkulturalität und Geschlecht*. Berlin: Edition Tranvía, 2010.

Campos Jara, Salvador. “Gonzalo Guerrero, un palermo aindiado.” En Eduardo García Cruzado coord. *Actas de las Jornadas de Historia sobre el Descubrimeinto de América.* Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2011. Tomo II 157-189.

Carriscondo Esquivel, Francisco. “El valor de la *Apologética historia sumaria* para el análisis de la neología astronómica y cosmológica renacentista.” *Revista de Filología Española* 9/1 (2009): 163-174.

Foucault, Michel. “Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias” En, Neil Leacht ed. *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*. Nueva York: Routlege 1997. Pp. 330–336.

García Martínez, Bernardo. *El Marquesado del Valle, tres siglos de régimen señorial en Nueva España*. México DF: Colegio de México, 1969.

Gómez Martín, Jose Ángel. “El descubrimiento del Yucatán”. *Revista de Estudios Colombinos* 9 (2013): 53-60.

González Zymla, “Herbert. Los retratos de Hernán Cortés” En Martín Almagro - Gorbea & Cristina Esteras Martín coords. *Itinerario de Hernán Cortés: catálogo de la exposición*. Madrid: Fundación Canal de Isabel II, 2015. 231-239.

Hamnett, Brian. *Historia de México*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Keblusek, Marika & Vera Noldus, Badeloch coords. *Double Agents. Cultural and Political Brokerage in Early Modern Europe*. Leiden: Brill, 2011.

Kuhn, Christian. *Generation als Grundbegriff einer historischen Geschichtskultur: Die Nurnberger Tucher im langen 16. Jahrhundert*. Gotinga: V&R Unipress, 2010.

Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa. “Unidad y fragmentación del poder entre los mayas”. *Estudios de cultura maya* 25 (2004): 57-76.

Labrador, Félix. “La Emperatriz Isabel de Portugal, mujer de Carlos V: Casa Real y facciones cortesanas (1526-1539).” *Portuguese Studies Review* 13-1 (2005): 1-38.

Martínez García, Pedro. “Menschen des Himmels: Alterität und Identität in Kolumbus erster Reise.” En Thomas Eser y Stefanie Armer eds. *Luther, Kolumbus und die Folgen – Weltbildwandel im 16. Jahrhundert*. Núremberg: Germanisches Nationalmuseum, 2017.

—. “El Sacro Imperio y la diplomacia atlántica: el Itinerario de Hieronymus Münzer”. En, Jesús Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu y Louis Sicking eds. *Diplomacia y comercio en la Europa atlántica medieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2015. 103-125.

—. *El* cara a cara *con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015.

Martínez Martínez, María del Carmen. “Francisco López de Gómara y Hernán Cortés: nuevos testimonios de la relación del cronista con los marqueses del Valle de Oaxaca.” *Anuario de Estudios Americanos* 67/1 (2010): 267-302.

—. “Conquistadores en los tribunales: Francisco de Vargas vs. Hernán Cortés.” *e-Spania* 25 (2016). Disponible online: http://journals.openedition.org/e-spania/26056

Martínez Millán, José coord. *La Corte de Carlos V*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

Mena García, Carmen. “Las prácticas del rescate en Tierra Firme en los inicios de la vida colonial.” En María Salud Elvás Iniesta, Sandra Olivero Guidobono coords. *Redescubriendo el Nuevo Mundo: Estudios americanistas en homenaje a Carmen Gómez*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012. 125-138.

Michaels, Axel. “Cultural hybridity and transculturality.” En Laila Abu-Er-Rub, Christiane Brosius, Sebastian Meurer, Diamantis Panagiotopoulos & Susan Richter eds. *Engaging Transculturality: Concepts, Key Terms, Case Studies*. Nueva York: Routledge, 2019.

Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: Michigan University Press, 2003.

Moreno Ramírez de Arellano, Miguel Ángel. “Algunos datos sobre la presencia cortesiana en La Rioja: de Cuernavaca a la villa de Nalda.” *Berceo. Revista Riojana de Ciencias Sociales y Humanidades* 172 (2017): 9-58.

Padgen, Anthony. *European Encounters with the New World: from Renaissence to Romanticism*. New Haven: Yale University Press, 1993.

Pietschmann, Horst. “Identidad indígena y cultura novohispana.” En Rafael Dobado González y Andrés Calderón Fernández coords. *Pintura de los Reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico. Miradas varias, siglos XVI-XIX*. México DF: Fomento Cultural Banamex, 2012. 153-172.

—. “América y los indios americanos en la corte de Carlos V.” *Hispanorama* 89 (2000): 32-38.
Scharoun, Manfred. “Willibald Pirckheimer und Christoph Scheurl. Beobachtungen zur Ambivalenz einer humanistischen Freundschaft im Spannungsfeld der beginnenden Reformation”. En Stefan Füssel, Gert Hübner y Joachim Knape eds. *Artibus: Kulturwissenschaft Und Deutsche Philologie Des Mittelalters Und Der Fruhen Neuzeit. Festschrift Fur Dieter Wuttke Zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994. 179-197.
Stumpf, Christoph A. “Scheurl, Christoph.” *Neue Deutsche Biographie* 22 (2005): 715-716.
Taladoire, Eric. “La guerra de dos mundos.” *Estudios de cultura náhuatl* 42 (2011): 865-866.
Urdapilleta Muñoz, Marco. “La representación retórica de los mexicas en la Apologética historia sumaria de Fray Bartolomé de las Casas.” *Bulletin Hispanique* 111-2 (2009): 319-355.
Victoria Ojeda, Jorge. “El arribo de los españoles a la península de Yucatán y el inicio del cambio en el paisaje biocultural de la región en el siglo XVI.” *Boletín Americanista* año LXIX/178 (2019): 175-195.

Miradas sobre el "otro" de los "otros". Las minorías religiosas en los libros de viajes castellanos de la Baja Edad Media.

Diana Pelaz Flores
(Universidade de Santiago de Compostela)[1]

Pocas ocasiones brindan la posibilidad de acercarse al conocimiento de la alteridad de una forma tan plástica como ocurre a través del viaje, como experiencia y como herramienta de la memoria de la persona que lo emprendió y de la que deja constancia a través de su testimonio por escrito. La literatura de viajes constituye un instrumento de gran eficacia y versatilidad para adentrarse en la idiosincrasia y psicología de su autor, así como para explorar sus miedos y percepciones de los lugares que va encontrando a su paso, atravesando tierras que le son extrañas y en las que los elementos de conexión con su propia identidad pueden ser diversos. El viaje permite resaltar aquellos rasgos que separan al viajero de aquello que observa como espectador, al mismo tiempo que también permite establecer elementos de conexión con personas o grupos sociales con los que le separa su identidad nacional, civil, de género o en cuanto a su fe.

Precisamente la caracterización de ese "otro" religioso brinda la posibilidad de explorar nuevas formas de apreciar el acercamiento que puede materializarse entre cristianos, judíos y musulmanes, en un contexto que es distinto al que abandona el viajero a su partida. La distancia que se impone mediante la experiencia del viaje respecto a su lugar de origen da acceso a la apreciación de otros mecanismos de conexión que están más allá de las diferencias que los separan y que son evidentes, pero al mismo tiempo da pie a que la identidad religiosa del viajero pueda llegar a ser puesta en duda. Todos estos son elementos que llevan a plantearse sobre qué pilares se construye la identidad y, en particular, las posibilidades de que esta sea percibida y reconocida por un tercero. Son diversos los interrogantes que pueden formularse al respecto: ¿La identidad religiosa puede reconocerse con facilidad, a través de la apariencia del viajero? ¿Cabe la posibilidad de que esta sea impostada o malinterpretada, según las circunstancias? ¿Qué tipo de contactos se llevan a cabo entre cristianos, judíos y musulmanes a propósito de sus viajes? ¿Qué resaltan los unos de los otros en sus relatos?

Para tratar de resolverlos, en el presente estudio vamos a utilizar una perspectiva comparada entre diferentes obras desarrolladas en el ámbito de la Península Ibérica que permiten adentrarse en la perspectiva del viaje, con un fin diplomático, en el caso de las *Andanças* de Pero Tafur, desde la óptica cristiana (*Andanças*), y con un fin religioso, a través de la peregrinación emprendida por Rabí Benjamín de Tudela (*Itinerary*), por un lado, y del abulense Omar Patún en su camino a La Meca, por otro (*De Ávila a la Meca*). La imposibilidad de contar con relatos de viajes llevados a cabo por mujeres para el ámbito peninsular, a excepción del peregrinaje que Egeria describió en el siglo IV (Cid López), dificulta el hecho de poder contrarrestar el enfoque aportado por los varones anteriormente citados con el de las mujeres que podían emprender la experiencia de la peregrinación; un obstáculo que trataremos de salvar a través del análisis de algunos pasajes del libro autobiográfico de Margery Kempe (*El libro de Margery Kempe*). Esta aportación permitirá ofrecer un enfoque más plural, también desde el punto de vista de la identidad nacional de la dueña inglesa que acometió la peregrinación a Compostela o a Tierra Santa, siendo esta última de mayor interés para nuestro estudio.

[1] https://orcid.org/0000-0002-5499-4739. Miembro del Grupo de Investigación de Referencia Competitiva "Síncrisis. Estudios en Formas Culturales", de la Universidade de Santiago de Compostela.

1. Lengua, nación y fe. Elementos de caracterización del "otro" y posibilidades de conexión

Los fragmentos de la percepción de la "otredad" son comunes a testimonios escritos muy diversos dentro del universo medieval, en los que en ocasiones se introducen descripciones o prácticas desarrolladas por otras culturas o pueblos con el fin de barbarizarlos. Tal es el caso de las descripciones que Alonso de Palencia realiza de las expediciones que los castellanos emprendieron contra los indígenas canarios, que permiten al autor realzar la necesidad y conveniencia de la conquista a través de pasajes que recuerdan más a los textos de los historiadores clásicos, como Herodoto de Halicarnaso, a propósito de la inversión de roles de género, la vestimenta o las viviendas de estos pueblos[2]. A diferencia de estas circunstancias, que tienen un trasfondo político claro, los relatos de viajes establecen un nexo entre los sucesos descritos y la propia experiencia personal de la voz autorial que lo relata. El viaje forma parte de su propia vivencia y las vicisitudes anejas al itinerario descrito, como lo harán los lugares, edificios o personas que encuentre a su paso, mediante las cuales podrá vehicular la narración desde un enfoque propio y particular (Carmona Fernández, 156-161).

La disparidad de información y de los sucesos que son objeto del testimonio que proporciona el viajero son, por tanto, muy heterogéneos. En los relatos de viajes bajomedievales –entre los que vamos a incluir el de Benjamín de Tudela por tener características que establecen un nexo claro con esos relatos más tardíos (Martínez García 2014, 96)– es posible apreciar cómo se articula esa identidad autorial frente a las experiencias que va atravesando a medida que avanza la narración y prosigue, de ese modo, el viaje. Experiencias que son fruto de una movilidad física, que implica un desplazamiento entre lugares muy distantes entre sí y que estimulan el intercambio a muy diversa escala, así como la interacción. Es, precisamente, en esta última en la que podemos ver cómo se introducen en el relato individuos a los que caracteriza la diferencia religiosa respecto al narrador, pero también elementos de discordancia entre su propia identidad religiosa y la que aprecia en otras personas que encuentra a su paso.

Es necesario, en consecuencia, prestar atención a los factores que constituyen la identidad de esa persona "en movimiento".[3] Se trata de una identidad configurada de forma previa a la partida y sustentada en elementos de los que no puede desprenderse. Esta condición lo acompaña en su periplo y potencia un reconocimiento de esas características que lo singularizan, que le ayudan a reconocerse y a individualizarse. Es, no obstante, una individualización grupal, esto es, la definición personal mediante la pertenencia a un grupo que comparte un contexto cultural que va desde la coherencia geográfica al sistema de parentesco (Ruiz Gómez, 18). Cuestiones tales como el aspecto físico y en particular, la indumentaria, así como otros patrones culturales, como la alimentación o la gesticulación son elementos importantes, pero en cualquier caso, secundarios, frente al valor que la procedencia geopolítica, en atención a la nación a la que se pertenece, y con ella, la lengua, pueden tener a la hora de entender cómo se percibe

[2] Puede recordarse al respecto el pasaje del autor acerca e la toma de las islas Canarias y la caracterización de la población guanche (de Palencia, 4ª Década, Libro XXXI, cap. VIII, 33).

[3] Detenerse en la complejidad que supone este concepto y la cantidad de perspectivas desde las que puede abordarse superaría, con mucho, las expectativas del presente trabajo, si bien es necesario señalar la importancia que reviste su análisis a la hora de enfrentarse al estudio de la realidad histórica, por supuesto también en lo que a la Edad Media se refiere. Basta recordar los trabajos de José Antonio Jara Fuente vinculados al análisis de la identidad urbana (2010 y 2013); los de José Mª Monsalvo Antón, Rafael Narbona Vizcaíno o Yolanda Guerrero Navarrete en relación a la identidad y su asociación con el poder; o los estudios centrados en lo tocante a la construcción de la caracterización del individuo medieval contrastando esas identidades por la oposición a la del propio ser, la alteridad (Redondo 1991 y 1993; Berriot-Salvadore).

a un individuo fuera de su entorno. A ellas debe unirse la condición socioeconómica del "viator", además de su identidad religiosa, una cuestión en absoluto menor a la hora de comprender los problemas que pueden surgir durante el viaje.

La experiencia de Omar Patún al respecto es ilustrativa. Más allá de los peligros del viaje que gravitaban en torno al viajero de forma convencional, más aún en los recorridos de largo alcance, Patún y su compañero deberán enfrentarse a diversas dificultades ya en las primeras etapas de su peregrinación, en el ámbito del Mediterráneo, pero tampoco su regreso será fácil. Su testimonio refleja las adversidades a las que debía hacer frente el peregrino a La Meca en un mundo de cristianos que le era ajeno. En concreto, a propósito de su regreso desde Alejandría a Venecia señala que

> tuvieron embarazo los venecianos con los señores de la aduana, que nos detuvieron cinco días a su pesar, y con este enojo mandó pregonar el capitán de las galeras con las trompetas que ningún patrón fuese osado de llevar moro en las galeras, so pena de tantos ducados. Nos sacaron de las galeras y nos dejaron en tierra. (*De Ávila a La Meca*, 119)

Problemas que guardan relación con las supersticiones y los prejuicios adoptados por los marineros para evitar problemas en alta mar que malograran la expedición (Martínez García 2015, 30-58) y que recuerdan también a las dificultades narradas por Margery Kempe acerca de su periplo a Compostela (*Libro de Margery Kempe*, cap. 45, 146). La alteridad religiosa, incluso cuando se perciben anomalías entre cristianos, pone en peligro las expectativas del viajero y ello redunda negativamente en los recursos de que dispone para concluir con éxito su propósito. Los desplazamientos por mar entrañan una serie de complicaciones añadidas, no coincidentes con las que se podían encontrar en una ruta terrestre, aunque esta tampoco estuviera exenta de ciertos peligros. Prueba de ello son las someras pinceladas que Patún relata acerca de su recorrido en el interior de la Península Ibérica, del que apenas señala que se prolongó durante varias jornadas en las cuales pasaron de Castilla a Aragón, llegando a Tortosa mediante la línea fluvial marcada por el Ebro para posteriormente embarcarse a las Baleares, sin hacer ninguna precisión acerca de las gentes con las que mantuvo trato o de que se produjera cualquier tipo de altercado (*De Ávila a la Meca*, 71). En consecuencia, aunque es indiscutible la imagen diferencial que tanto judíos como mudéjares poseían en el solar peninsular a muy diferentes niveles (Ortego Rico, 37-65), la coexistencia entre los grupos señala una menor incidencia a la hora de contemplar los desplazamientos de unos territorios a otros, lo que permite adivinar, asimismo, las posibilidades de desplazamiento ocasional de unos territorios a otros, en consonancia con la movilidad poblacional que podía registrarse en la época (Hinojosa Montalvo 2010 y 2016).

No obstante, la diferencia religiosa no es siempre motivo de rechazo o, al menos, no es el único factor que ha de tenerse en cuenta. Como señalábamos líneas más arriba, rasgos como la lengua o la nación, íntimamente unidas, podían establecer pautas de conexión a la hora de crear vínculos o canales de ayuda de gran importancia. El hecho de compartir un mismo origen ponía de manifiesto la existencia de un tipo de amistad que quedaba delimitado en las Partidas, tipificado como la amistad "según natura", que vinculaba a aquellos "que son naturales de una tierra, de manera que quando se fallan en otro logar extraño han placer unos con otros, et ayúdanse en las cosas que les son meester, bien así como si fuesen amigos de luengo tiempo" (L*as Partidas*, Partida Cuarta, Título XXVII, Ley IV, 148). Aunque no podía compararse al nexo de unión experimentado entre dos personas que decidían compartir una amistad "por bondat", se trata de un vínculo que se homologa a la unión habida entre miembros de un mismo grupo familiar, estableciendo una semejanza entre el parentesco y el sentimiento de unión por la pertenencia a una nación. Una circunstancia que mantendría un carácter universal y muy prolongado en el

tiempo, si se tiene en cuenta que el texto alfonsí se basa en la doctrina aristotélica, plenamente consolidada a la altura del siglo XIII.

Evidentemente, esta es una cuestión difícil de discernir, sobre todo cuando se trata de que un tercero la pueda poner en duda, debido a las frágiles relaciones entre naciones que existían en aquel momento. En sus *Andanças*, Pero Tafur lo refleja en diversas ocasiones, tanto cuando él es el objeto de la controversia como a la hora de transmitir la gran pluralidad de costumbres y culturas dispuestas ante él a lo largo de su viaje. Así lo indica su comentario sobre la tierra de los tártaros, donde son "tan diversas naciones, é tantos trajes en el vestir, é en el comer, é en el uso de las mujeres" que, de no ser por los genoveses, "non paresçe que los otros tienen parte con nuestra naturaleça" (*Andanças,* 163). El traje y las costumbres son dos de los elementos que permiten, con mayor rapidez, identificar la procedencia de una persona desconocida o establecer enlaces entre comunidades muy distantes, como señala Rabí Benjamín de Tudela al mencionar la costumbre de las comunidades mosaicas de Babilonia y las de España, que leen cada semana una de las Parashot en las que se divide la Torá, completando su lectura cada año (*Itinerary,* 148).

En cualquier caso, la indumentaria y la manera de comportarse informan acerca del valor que se concede a la imagen que se transmite a simple vista pese a que este hecho, como veremos, dará lugar a más de una confusión, lo que suponía en ocasiones auténticos riesgos para aquel al que se ponía en tela de juicio lo que afirmaba ser. Volviendo al caso de Tafur, su identidad será puesta en entredicho por unos musulmanes en Damieta, de acuerdo con el testimonio brindado en su relato:

> É estando allí, vinieron çiertos moros diciendo que yo era catalán, que me avían visto comer con el señor de Candelor, é que lo querían probar; é truxeron dos turcos gentiles onbres, que allí estaban, que dixesen la verdat; é ellos vinieron á mí, é viéronme, é dixeron que los moros mintíen; é yo pregunté: ¿si otra cosa dixieron los turcos, qué se fiziera de mí? Dixeron, que la muerte, que toda cosa que los turcos dizen es aprobada por verdat. (*Andanças,* 73)

La acusación es suficiente para la sospecha y, como consecuencia directa de la misma, tener que desvelar la propia identidad y su veracidad. En el caso de Tafur, como acabamos de señalar, basta el testimonio de dos turcos para poner fin al desencuentro, debido al valor que culturalmente se concede a su testimonio como sinónimo de verdad. No obstante, en otras ocasiones, como la que transmite Patún la solución no resulta ser tan sencilla. En su caso, la acusación los conduce a una breve estancia en prisión ante la sospecha de que fueran cristianos y no musulmanes, como afirmaban ser:

> (…) Nos dijeron que no se podían viajar a Gazza, que había muchos ladrones. Tuvimos que regresar a Bayt al-Maqdis. Por indicio de una mala persona nos echaron presos diciendo que éramos cristianos, que no teníamos lenguas de árabe y que íbamos por engaño por las sierras. Nos encerraron a los tres, cada uno en otra cárcel. Pedí que me dieran un trujamán y que me llevasen delante del juez malikí, que en Jerusalén hay cuatro jueces y un corregidor sobre todos, y estos jueces están encargados cada uno de los de su regla. Me llevaron delante del juez malikí y le informé de que éramos moros de tierras de cristianos, que no sabíamos arábigo y que veníamos en romeaje a la Casa Santa de La Meca, y tras lo cual nos mandó soltar. (*De Ávila a la Meca,* 94)

La importancia de la lengua como factor de identificación y de asimilación a una determinada fe es clave para entender el procedimiento que tuvo lugar en la detención de los peregrinos abulenses puesto que, a diferencia de lo que ocurre con las comunidades hebraicas, lleva al extrañamiento o incluso al rechazo inicial de aquellos que afirman mantener la fe islámica pero que viven en tierra de cristianos. No sorprende, por tanto, la importancia que posee el encuentro con personas cercanas a su realidad territorial de

origen, con las que comparten un canal de comunicación eficaz a través de la lengua, aunque también esa "amistad de natura" señalada anteriormente, como se manifiesta ante su encuentro con un hortelano en el Cairo, "un moro de Aragón que tenía nuestra habla" por lo que "tuvimos con él placer, que nos hizo honor en lo que codiciamos del huerto (*De Ávila a La Meca,* 97).

En consecuencia, la lengua se presenta como un elemento de identidad y un principio relacional clave y así lo entienden las comunidades mosaicas diseminadas tras la diáspora[4]. Precisamente esta es una circunstancia que distingue las posibilidades y la manera de proseguir el viaje entre los viajeros judíos y musulmanes, tal como se desprende de la comparación entre el relato de Patún con el de Rabí Benjamín de Tudela. Bien es cierto que la condición de Patún y la del rabino no pueden equipararse, pues el nivel de formación y conocimiento de lenguas del segundo es claramente superior (Amran, 15-16). Además de detenerse en elementos urbanísticos, ofrece detalles de gran relevancia sobre las dimensiones de las comunidades hebraicas que visita en su camino hacia Jerusalén y los personajes ilustres que las pueblan, un hecho que no impide la aparición de menciones a esa proximidad que el viajero mantiene hacia la realidad territorial de la que ha partido, como se aprecia en la especificación del origen del que proceden Samuel ben Khilam y su hermano, naturales de Ceuta, aunque se encontrará con ellos en Génova (*Itinerary,* 37) o el intercambio mercantil que se produce entre judíos, cristianos y musulmanes en ciudades como Montpellier, donde se encuentran gentes oriundas del Algarve y otros lugares de la Península Ibérica, además de otros llegados de Palestina o Egipto, de Inglaterra o, por supuesto, otros lugares de Francia (*Itinerary,* 33).

Las apreciaciones formuladas por Rabí Benjamín son las que ofrecen una mayor precisión a la hora de configurar la identidad personal del autor en relación a la comunidad a la que pertenece, al menos en lo tocante a los datos que proporciona al respecto. Su atención hacia el modo de vida de las comunidades mosaicas le lleva a mostrar un interés concreto por las dimensiones de dichas comunidades o las personalidades de mayor relieve dentro de las mismas, solo insistiendo en factores de índole relacional cuando tiene ocasión de señalar la realidad de los judíos con miembros de las comunidades cristiana o musulmana. Su mención a la ciudad de Roma es un buen ejemplo de ello. Además de indicar acontecimientos relacionados con el pueblo hebreo que se conectan con algunos de los edificios y monumentos urbanos,[5] de la ciudad del Tíber destaca la buena consideración de la que gozan los judíos que viven en ella y que algunos de ellos son oficiales al servicio del Papa Alejandro IV, como Rabí Jechiel (*Itinerary,* 39).[6] También sus comentarios acerca de Constantinopla permiten recrear aspectos singulares de la ciudad y de la cultura bizantina, así como algunos detalles acerca de la comunidad mosaica, que establece semejanzas con la posición que mantenían en Roma. Así, señala que algunos poseían riquezas gracias a las manufacturas y a la actividad mercantil, aunque

[4] La importancia de la lengua y el potencial que tiene su uso en diferentes contextos, de índole política y social, han sido estudiados por Zaldívar (2010) y, recientemente, por Tomás Faci, con una monografía específica, relacionada con el estudio del aragonés en el periodo medieval.

[5] Habla de los pilares que hay en San Giovanni in Porta Latina procedentes del templo de Salomón, capaces de transpirar agua, de acuerdo al testimonio que le habían proporcionado otros miembros de la comunidad judía romana, las vasijas que el emperador Tito tomó de Jerusalén o las tumbas de los mártires que se pueden ver sobre los bancos del Tíber, o la estatua de Sansón que se encontraba en frente de San Juan de Letrán (*Itinerary,* 40-41). También aprovecha para hacer mención a personajes o sucesos que tuvieron que ver con la evolución de la Península Ibérica durante el periodo medieval, si bien de forma indirecta, al citar las ruinas que existían en Roma, entre las que podían apreciarse las esculturas de una larga sucesión de emperadores, que llegaban hasta Pipino el Breve, cuyo hijo, Carlomagno, fue "el primero que conquistó España y se la arrebató a los mahometanos" (*Itinerary,* 39, traducción de la autora).

[6] Todavía en el siglo XV Pero Tafur señalaba la "plaza judaica", en relación a la comunidad judía que vivía en Roma como "una grant puebla" (*Andanças,* 28).

no olvida destacar a Rabí Sh'lomo Hamitsri, como físico del emperador (*Itinerary,* 55). Ello no le impide reseñar también que la consideración hacia la comunidad en su conjunto no era favorable, señalando estigmas que recuerdan a los que después les serían atribuidos en otros escenarios, como el castellano, en relación a la Peste Negra y sus consecuencias, justificando un incremento del odio hacia la población judía, en concreto, acerca del envenenamiento del agua (Cantera Montenegro, 24).

Si hay un espacio donde las identidades se entremezclan y el deseo por estrechar lazos con la fe aflora es, sin duda, Tierra Santa. Jerusalén y los lugares relacionados con los santos y profetas, así como aquellos en los que vivió o visitó Cristo causan especial interés en el viajero, con independencia de si el motivo de su itinerario culmina en la ciudad sagrada para las Tres Religiones, si continúa hasta La Meca o si es aprovechado por el viajero en el trayecto de una empresa diplomática. A través de sus testimonios se aprecia la organización existente a propósito, ya desde la llegada a la ciudad de peregrinos como posteriormente durante su estancia y los lugares que tendría ocasión de visitar[7]. La interacción entre cristianos y musulmanes podía expresarse de un modo formal, a través de aquellas personas que actuaban como guías o traductores conduciendo a los peregrinos, aunque también de un modo más informal, basada en aquellas conexiones que podían producirse entre unos y otros con motivo de algún tipo de afinidad personal. En el primero de los casos puede señalarse la ayuda que prestan dos musulmanes a Pero Tafur, uno llevándolo de acuerdo a su petición hasta el desierto en el que Juan el Bautista y otros ermitaños predicaron, siendo introducido después por otro musulmán, en este caso procedente de Portugal, al interior del templo de Salomón (*Andanças,* 60-61 y 63-64, respectivamente). Una situación parecida queda recogida en el testimonio proporcionado por Margery Kempe, conforme al cual, ante la negativa de los otros cristianos con los que viajaba a ayudarla a subir al monte en el que Jesús ayunó cuarenta días, señala lo siguiente:

> Luego se puso muy triste porque no podía subir a la montaña. Y en ese mismo momento sucedió que un musulmán, un hombre bien parecido, se acercó a ella; y ella puso un grote en su mano, haciéndole señales para que la subiera a la montaña. Y rápidamente el sarraceno la tomó en sus brazos y la llevó hasta lo alto de la montaña donde nuestro señor ayunó cuarenta días. (*Libro de Margery Kempe,* 115)[8]

Por lo que atañe al segundo marco de relación, pueden mencionarse los contactos que entablaron Omar Patún y Muhammad del Corral con los frailes que conocieron al visitar el templo del rey David y la Iglesia Mayor del monte Calvario. En concreto, dos de ellos, uno procedente de Cataluña ("que le entendíamos muy bien la lengua") y otro de Arévalo, fray Agustín de San Francisco. Este último, además de mostrarles el lugar en el que fue crucificado Cristo y la capilla en la que fue sepultado "según ellos creen", como precisa el autor, se encargó de darles cartas de seguro para atravesar las tierras de señorío cristiano en su regreso a Castilla (*De Ávila a La Meca,* 90-92).

Jerusalén estimula el intercambio como también favorece la movilidad, no solo de aquellas personas que se disponen a visitarla, sino también para quienes deciden afincarse en ella, una constante que se aprecia en otros territorios y que, gracias al recuerdo de sus

[7] Pero Tafur señala a su llegada que "quando el navío de romería llega, ya poco más ó ménos sabe el guardián de Monte Syon, é embía dos ó tres frayles al Adelantado de Ierusalem, que vayan con el seguro del Soldan á resçebir los pelegrinos" (*Andanças,* 51).

[8] El musulmán permaneció con ella durante el resto de su estancia en Jerusalén y señala que "el sarraceno hizo mucho por ella, y la llevo y la acompañó por el país a donde quiso ir. Y descubrió que todas las personas eran buenas y amables con ella, menos sus propios compatriotas" (*Libro de Margery Kempe,* cap. 30*,* 115-116).

lugares de procedencia aflora en los textos a tratar. Pero es también el escenario en el que se pueden apreciar los puntos de conexión que existen entre cristianos y musulmanes, por ejemplo al indicar la veneración que ambas comunidades sentían por el profeta Elías donde, en palabras de Tafur "allí los moros fizieron tanta reverençia como nosotros" (*Andanças,* 59). Bien es cierto que no se trata de la única ciudad que propicia este tipo de encuentros. Rabí Benjamín de Tudela se detiene ante la veneración que muestran los musulmanes hacia la tumba del profeta Ezequiel (*Itinerary,* 107-109). En cualquier caso, se trata de una situación que favorece el cruce de miradas, más allá del verdadero conocimiento que se posee sobre las prácticas y creencias religiosas del "otro" que, como veremos a continuación, podían llegar a mitigarse, enmascararse o transformarse.

2. Impregnarse del "otro". Del intercambio a la dominación.

La literatura de viajes pone al descubierto no solo las posibilidades de movilidad existentes para conocer tierras lejanas en el periodo medieval, sino también las diferentes formas de vida que podían encontrarse en el transcurso del recorrido. Esclavos de diferentes etnias, extranjeros radicados en esas tierras, desde mercaderes a monjes, o las expectativas de conversos de cristiano o de musulmán son solo algunas de las posibilidades que se deslizan en textos como el de Pero Tafur. Si bien la identidad, ya sea territorial, étnica o religiosa, aparece de una forma convencida en cada caso e inalienable, también se aprecian los diferentes contactos que pueden llevarse a cabo entre personas cuya fe no es coincidente. Al respecto puede señalarse el matrimonio de Juan IV de Trebisonda con la hija de un emir de los turcomanos, y cómo se contrapone la expectativa que el propio interesado tenía de la condición religiosa de su esposa, muy diferente, al parecer, de la que manifestaban sus coetáneos. De la mención que ofrece Tafur se desprende la existencia de un pulso entre la fe de los cónyuges en el seno matrimonial, muy diferente a aquellos casos en los que se había llevado a cabo una conversión voluntaria por uno de los esposos, con toda probabilidad, por parte de la esposa, por lo que no es de extrañar la percepción que el emperador de Trebisonda mantenía acerca de sus propósitos y la deriva de su matrimonio (García Herrero):

> e puesto que yo oviera de quedar, non fuera con él, porquél estava casado con una fija de un turco, é aún que pensaban que por allí le podríe venir algunt daño. El me respondió que ántes entendía que Dios le faríe merçet, pues con entençión de tornarla xpiana lo avía fecho; é yo le dixe: señor, ántes dizen que vos la dieron para que ella vos tornara moro á vos, segunt el favor della esperays é el poco que teneys. (*Andanças,* 160)

Existían diferentes circunstancias, más allá de las afectivas, que podían llevar a una persona a convertirse y, de esta manera, pasar a ser un "otro" con respecto a la identidad religiosa que dejaba a sus espaldas. La conversión podía haber tenido lugar en la infancia o como consecuencia de haber caído prisionero en un contexto militar, además de haber tomado esa decisión para tratar de salvaguardar su propia vida, como ocurriría en el caso del veneciano Nicolò dei Conti, al que aludiremos después, por tener más de simulación que de convicción. Este tipo de figuras se introducen en el relato del itinerario precisamente gracias a los elementos de unión que poseen para con el autor. Esto es, personas con las que, en un escenario que le es ajeno, mantiene un factor de proximidad gracias al cual resulta eficaz para comunicarse con las personas extrañas que llegan a su tierra. El perfil de estas personas, entre los que sobresalen los traductores o trujamanes es, igualmente, diverso. Puede tratarse de individuos que han aprendido la lengua del visitante castellano, como el embajador de la corte de Tamorlán, Mohamad Alcaxi, o ser cristianos que han sido convertidos al Islam, como el trujamán mayor del sultán (López Estrada, 64).

El ejemplo de este traductor es verdaderamente interesante, ya que permite conectar diferentes realidades en su persona: natural de Sevilla y de padre judío, había viajado con él hasta Jerusalén donde, tras su muerte, se había convertido al Islam ("e primeramente le llamaron Haym é agora Saym". *Andanças,* 78). El vínculo construido entre ambos gracias a la procedencia castellana que compartían será clave a la hora de entender el tratamiento recibido por Tafur tanto en la casa del trujamán como en la corte del sultán, como él mismo indica:

> Yo fui tan bien tratado dél en su casa, dexándome andar entre sus mugeres é fijos, como si fuera fijo propio, é dizíeme que esta era la mayor onrra que él me pudía fazer, é que bien paresçía que yo era de su nación, pues sus fijos tanto me querían. Seríe este onbre de noventa años, mas por eso non deava de fazer generaçion, que aún, estando yo allí, le pարió una de sus mugeres un fijo. Este tenía quatro mugeres xpianas de aquellas que compran en la mar Mayor, por quanto avríen por grant desonrra casar con mora de natura. El terçero dia me tomó las letras que yo traya para el Soldan é se las levó é mostró, é ovieron consejo sobre la respuesta, é trúxome esa noche las letras mesmas çerradas é díxome, que por yo ser su natural, me quería avisar que aquellas letras ya las avía visto el Soldan, é que ellos tenían por mengua non responder súbito, é que por eso acostumbraban ver primero (…). Llegamos á la mezquita mayor, que es una buena cosa de ver, pero muchas mejores he visto yo en tierra de xpianos. (*Andanças,* 78-79)

De la mano de su estancia con el trujamán, Tafur también se aproximará a la realidad de los mamelucos, con los que establecerá una conexión inmediata con los elches que en la Península Ibérica abandonaban su condición de musulmanes para convertirse al Cristianismo (Echevarría Arsuaga). Su conexión con la guardia morisca de los reyes castellanos es más que evidente si se tienen en cuenta las características descritas por el viajero sevillano, conforme a las cuales se convertían en un cuerpo militar especializado e identificado por sus particularidades en cuanto a su condición cultural y religiosa:

> E yendo por las calles, veía muchas gentes de una parte é de otra, é dixiéronme que aquellos son los mamalucos, que acá llamamos elches renegados, una grant muchedumbre de gente, é estos son los que el Soldan faze comprar por sus dineros en el mar Mayor e en todas las provincias sobre los xpianos se venden; é como los traen allí, tórnanlos moros e muéstranles la ley é á cabalgar e jugar con el arco; é de que son examinados por el Alfaquí mayor, pónenles su quitación e ración, é embíanlos a la cibdat; non puede ser soldan, ni almirante, nin aver onor ninguna nin ofiçio si non es destos renegados, nin puede cabalgar en caballo moro de natura sin que mueran por ello. Éstos son los que han todas las onrras de la caballería, é sus fijos un poco ménos, é los nietos menos, e dende adelante quedan moros de natura, esto por augmentar su ley, é por esto le llaman el acresçentador de la ley de Mahomad; las fembras non tienen esta prerrogativa, pero ántes rescebirá un moro una xpiana sin dote, que una mora por bien adotada que sea, mayormente si es moro de natura. (*Andanças,* 80-81)

Hay, con todo, otros elementos llamativos en la descripción que acabamos de presentar y es la relativa a la consideración femenina que se introduce en el relato. No es la única ocasión en la que se hace referencia a la consideración de las mujeres cristianas en la sociedad turca, también lo había indicado al hablar de las mujeres del trujamán, entre las cuales cuatro eran cristianas. Esta es una apreciación interesante puesto que pone en evidencia la práctica empleada por la sociedad turca para afianzar la dominación de su poder en las regiones conquistadas, también a través de la descendencia engendrada por los matrimonios entre varones musulmanes y mujeres cristianas. Esta estrategia, empleada por las élites otomanas, se propagaba a otros estratos sociales, como demostraría la proliferación de nombres griegos entre los *mixovarvaroi*, esto es, los hijos habidos en el seno de esas uniones mixtas que eran criados en la fe islámica y bajo el patrón cultural propio de la sociedad turca (Redford, 110-114).

De esta manera el marco de las relaciones políticas contribuye a establecer diferentes contactos entre las comunidades religiosas, así como la manera en que estas se llevan a cabo. Tanto las necesidades diplomáticas como las estrategias de dominación contribuyen al enriquecimiento de los patrones identitarios que pueden encontrarse en un territorio concreto, lo que a su vez favorece el establecimiento de otros tipos de relación ante la llegada de extraños a esas mismas tierras. Todo ello dispuesto sobre el manto de un sistema jurídico capaz de homogeneizar a la población y mantenerla eficazmente bajo la autoridad, en este caso, de los otomanos. Una circunstancia tanto más necesaria cuanto que sus límites se iban expandiendo, como señalaba el trujamán del sultán de Babilonia a Tafur.[9]

Precisamente durante su estancia en Babilonia Tafur incorpora la historia de un cristiano cuya fama se había prolongado desde su vivencia como corsario contra los musulmanes, primero, y como colaborador del sultán Al-Malik Al-Ashraf, después. Tal como refiere el trujamán mayor del sultán al viajero sevillano, el corsario Pedro de Larraondo –a quien Tafur se refiere como Pedro de la Randa– fue capaz de granjearse el respeto del sultán gracias a su convicción en la fe cristiana, incluso tras ser capturado por los musulmanes y ser conocido por sus acciones contra los intereses comerciales del sultán en alta mar ("que tanto mal avía fecho a los moros (…) porque eran enemigos de su fe". *Andanças,* 113-114).[10] La valía demostrada por Pedro de la Randa da pie a apreciar la percepción del sultán ante su actuación y su interés por mantenerle a su servicio primando su lealtad y la noción de honor que posee, estableciendo una capacidad de reconocimiento mutuo que entronca con factores de índole política y psicológica (Rodríguez Temperley, 12-25). La capacidad para conectar la mentalidad de dos individuos con patrones culturales y configuraciones del mundo distintas se impone gracias a la codificación del reconocimiento mutuo, a través de la transversalidad de ideales caballerescos. A propósito también podría mencionarse el elogio que el sevillano lleva a cabo acerca del respeto que los turcos manifiestan hacia las ruinas antiguas, cuyo valor patrimonial entronca con la tradición cristiana (Roumier, 389-390). En consecuencia, el entendimiento suscitado por un mismo código ético favorece el acercamiento entre dos individuos con independencia de su credo, de acuerdo a un testimonio que expone tanto las virtudes gubernativas del sultán como el honor del

[9] "El trujamán me respondió: nosotros somos muchos, é Dios nos amuchígua de dia en dia, é si los eçesos non castigamos también en los culpados como en los circunstantes, non podríamos bivir, ansí que non solamente nos conviene usar de la justicia, más de sobrada cruel é rigurosa justicia nos conviene proveer" (*Andanças,* 116).

[10] El episodio que subraya la actuación de Pedro de la Randa y la buena consideración del sultán hacia su persona todavía va más allá, al procurar que el compañero con el que practicaba el corso fuera ejecutado antes de que renegara de su fe y, en consecuencia, perdiera su alma: "El soldan luego mandólos aserrar por la cabeça entramos á dos; el catalán dixo que quería ser moro; é Pedro de la Randa, quando aquello vido, apartó al Soldan é díxole: señor, yo me tornaré moro, si tú me vengas en fazer matar á este mi compañero; el Soldan dixo que le plaçíe; é luego Pedro de la Randa dixo al catalán aparte: amigo, ya no estamos en partido de salvar la vida, puesto que renegemos la fé, el Soldan a deliberado de nos mandar matar, é pues ansí es, rescivamos este martyrio por Dios en descuento de nuestros pecados. El catalán dixo que era muy bien dicho é le plaçíe, é luego en continente el catalán resçibió la muerte. É el Soldan dixo á Pedro de la Randa; ya he cumplido lo que tú me dixiste, agora tú cumple lo que prometiste; él le respondió, Soldan, yo non le fize sinon á fin de salvar el ánima de mi compañero, que sentía en él tanta flaqueza, que por miedo se queríe renegar, agora faz de mí lo que por bien tovieres. El Soldan le dixo: tú servirme as bien, é farás lo que te yo mandare, é andarás conmigo en las guerras, é darte e la vida; respondió, si non las ovieres contra los xpianos; el Soldan dixo: yo te prometo de nunca te poner en guerra contra los xpianos, é de te fazer gobernador de los xpianos que tengo, é de te fazer muchas merçedes, é tú sírveme lealmente; é él gelo prometió; (…) é dizíe, que quando se partió del Soldan para deçenderse á la çibdat, que le volvió á llamar el Soldan é dixo: mando que den al xpiano tanto vino para él é para su casa quanto oviere menester, porque non falle mengua de su tierra" (*Andanças,* 114-115).

corsario vizcaíno. Al menos, si damos crédito al testimonio transmitido por el trujamán a Tafur y por él mismo en su relato.

Mª Teresa Ferrer i Mallol, en un trabajo que llevó a cabo ya hace años basado en documentación del Archivo de la Corona de Aragón, sacaba a la luz datos que diferían, al menos parcialmente, con el testimonio proporcionado por las *Andanças*. Aunque no puede descartarse la idea de que entrara al servicio del sultán durante un tiempo, la historia del catalán con el que habría sido capturado parece quedar descartada, teniendo en cuenta que las acciones de Larraondo se dirigían, en muchos de los casos, contra navíos catalanes, pudiendo haber sido equivocado con un compañero griego, "Zorczila" de Salónica, del mismo modo que tampoco se sostiene la idea de su enterramiento en la iglesia de Santa Marta, quizá equivocada con la iglesia copta de Santa María de la Cava (Ferrer i Mallol, 522-524). Resulta difícil saber cuánto hay de exageración o cómo se habrían alterado los acontecimientos en la cabeza del traductor del sultán, cuya memoria podía haber trastocado parte de la información relatada a Tafur. Tampoco deja de ser curiosa la actuación que se describe por parte del supuesto catalán que habría acompañado a Tafur, más aún si se tiene en cuenta que el recelo o la consideración peyorativa que se manifestaba en otros testimonios documentales relacionados con los corsarios vascos en el Mediterráneo hacia los navegantes catalanes (*ídem* 515). Queda en el aire la sospecha de que se tratara de una idea extendida entre los castellanos y que se utilizara de nuevo con ocasión de poner énfasis en la identidad territorial que compartían el narrador del relato y el viajero sevillano, conectándose con el navegante vizcaíno.

La fidelidad a su fe mostrada por Larraondo podría enlazarse con la vivencia de otro caballero que aparece en el relato de Tafur, mosén Suárez de Cernadilla, convertido en almirante de Chipre por los servicios prestados a su rey. El caballero, natural de Segovia, había combatido frente al sultán junto al soberano de Chipre y había caído preso junto a él, lo que le permitió el reconocimiento del sultán por su valía y lealtad hacia su señor, siendo después el encargado de retornar a Chipre para negociar el rescate del rey, de acuerdo a la voluntad del sultán (*Andanças,* 69-70). Además de otorgarle todo lo necesario para su viaje, el sultán le habría dado la posibilidad de elegir la indumentaria que quería portar, escogiendo vestir "al modo de la Suria", en aras de conseguir que, a su regreso a Chipre, su historia cobrara mayor credibilidad al ofrecer una imagen que conectaba su testimonio con el escenario en el que había tenido lugar (Bravo García, 405). Lejos de parecer una cuestión menor, la indumentaria se revelará como un factor de identidad de gran importancia, tanto para mostrarla como para ocultarla, por lo que tiene un especial valor en la construcción de la imagen del individuo y de su percepción. Ya se trate de un elemento que denota una determinada condición como si funciona como un principio que permite enmascararla, guarda relación con la capacidad comunicativa de la imagen y la necesidad que podía experimentarse llegado el momento para pasar inadvertido. Una situación en la que el viajero podía encontrarse a lo largo de su viaje ante las adversidades, llegando al extremo de tener que abandonar la identidad religiosa que se profesaba, como hemos tenido ocasión de señalar a propósito del trujamán de ascendencia sefardí o de Nicolò dei Conti. Es el momento ahora de detenernos ante esas estrategias que llevaban de un modo más o menos improvisado, a experimentar ser el "otro" de una forma transitoria para lograr mantenerse a salvo y así poder continuar con la experiencia del viaje.

3. Experimentar ser "el otro". Del marco emocional a la simulación de una condición ajena

El extrañamiento que supone enfrentarse a la otredad no está exento de riesgos de diverso alcance. Además de la mala fortuna, la pérdida de bienes o dinero, o los altercados en los que podía verse involucrado, el viajero podía llegar a experimentar un peligro real para su vida, ya fuera de forma violenta o como causa de alguna enfermedad.[11] La escasez de detalles aportada por los relatos dificulta en extremo las posibilidades para reconocer las enfermedades que podían contraer a lo largo del periplo pero no, en cambio, para apreciar hasta qué punto se trataba de episodios que dilataban, cuando no truncaban, el propósito de la expedición. Muhammad del Corral enfermó seriamente ("sin poder levantarse y sin voz"), de acuerdo con el testimonio que ofrece su compañero, tras embarcar rumbo a Oriente en las costas del Mediterráneo, pudiendo aventurar que se trataba de algún tipo de enfermedad infecciosa, ya que aquejó a otros tripulantes, muchos de ellos siendo arrojados por la borda[12]. Gracias a esta adversa situación para los viajeros se ofrecen algunos detalles del perfil de la tripulación, entre la que habría, junto a los peregrinos, mercaderes, además del alcaide de Guadix, que también encontraría la muerte, tras su llegada al puerto de Cesme, en Turquía: "murieron aquí de los que desembarcaron más de cincuenta personas aquí murió el que fuera muftí de granada y alcaide de Guadix. Estuvimos aquí treinta días hasta que fue arreciado mi compañero" (*De Ávila a La Meca,* 75-77). El miedo es, si no la emoción más predominante, sí la que se introduce con una mayor recurrencia en los libros de viajes, como se ha podido observar a través de algunos de los ejemplos anteriormente expuestos. Más allá de las tribulaciones propias del viaje, determinados lugares o regiones se presentaban especialmente peligrosos, sin importar la fe del extranjero que buscara atravesar sus tierras. Tartaria es un buen ejemplo de ello, puesto que tanto Tafur como Patún, como ya hicieran en su día otros como el franciscano Juan de Plancarpinus (Popeanga, 153), le dedican unas palabras al respecto. El primero señala su intención y curiosidad por ver sus ciudades, siendo desaconsejado inicialmente por tratarse de tierras en las que abundaban "gentes que andan por los campos, sueltos, sin obediençia de Señor" (*Andanças* 166), mientras el segundo señala que tras abandonar Estambul "el camino era inseguro, ya que teníamos que pasar cerca de las tierras del Gran Tártaro y allí había ladrones", por lo que, al rodear esas tierras experimentaron "harto temor y atravesamos las sierras de ʻAlī ibn Wālid" (*De Ávila a la Meca*, 79). Una imagen que contrasta claramente con la que transmiten acerca de los turcos, a los que se refieren en todo momento como "buenos musulmanes".

La inseguridad es una característica común al propio acto de viajar, cuyas raíces se hunden más allá de los límites del propio periodo medieval, a la que se trata de poner freno mediante la consolidación y protección de ciertas rutas, como ocurre en el caso de las peregrinaciones, o por medio de la concesión de salvoconductos que garanticen la integridad de la persona que se desplaza junto con su comitiva y pertenencias.[13] Además de la experimentación de temor ante la pérdida de sus bienes o de su vida, es necesario

[11] Sobre la primera de esas posibilidades remito al pasaje que relata Margery Kempe en el que se aprecia cómo es percibida por el resto de la tripulación como una amenaza y un signo de mala fortuna para emprender un viaje en alta mar, cuando se disponía a visitar la tumba del Apóstol Santiago en Compostela (*Libro de Margery Kempe,* cap. 45, 146).

[12] "la mayoría de los días echaban tres o cuatro hombres muertos al mar. El patrón de la carraca dijo que no quería continuar el viaje hasta Beirut, pues había muerto mucha gente, tanto mercaderes, como los que poco teníamos". Su situación tras llegar a tierra firme no sería mejor, al ser considerados un foco de contagio del mal que les aquejaba (*De Ávila a La Meca,* 75-77).

[13] Acerca de las cartas de seguro concedidas a otra minoría, como es la de los gitanos o egipcianos, puede consultarse: Szaszdi León-Borja.

prestar atención a las estrategias llevadas a cabo para tratar de superar el delicado trance y poder continuar con el objetivo en última instancia del viaje y sobre todo, poder culminarlo con el regreso al punto de partida.[14] Entre ellas deben figurar cartas de seguro o recomendación que, o bien podían portar desde el inicio o bien haber conseguido gracias al contacto con figuras de autoridad con la capacidad y voluntad de expedirlas en su favor. Este habría sido precisamente el caso de Omar Patún y Muhammad del Corral tras su visita a Jerusalén, con motivo de la cual habían conocido a fray Agustín de San Francisco, hijo de García de la Cárcel, al que ya nos hemos referido previamente.

No sería la última vez en la que Patún y Corral se encontraron en serias dificultades, incluso pese a ser musulmanes en tierras dominadas por el Islam. Los problemas de comunicación derivados de su desconocimiento del idioma pero también de la confianza depositada en personas equivocadas, de nuevo, no por cuestión de fe, sino de la seguridad que ofrecía esa "amistad de natura" que evocaban las Partidas. Tal como señalan en su relato:

> (…) habíamos dejado a un mercader, cuando nos habíamos apartado de Jerusalén, veinticuatro ducados por el miedo en que nos vimos por hallarnos solo con estos, y por andar más de un tercio de la ida del camino y lo más fuerte y peligroso y de más costa, y desnudos de cómo nos habían robado unos mercaderes valencianos. El alcaide Mahfuz, conociendo nuestro deseo y trabajo, nos dio veintiséis ducados con que nos reparamos, con estos y con lo que teníamos hicimos cincuenta ducados. Mucho daño hallábamos en cada lugar con su lengua. (*De Ávila a La Meca,* 95)

La necesidad de no ser descubiertos también ocasionaba la adopción de la identidad del "otro" o, al menos, su apariencia. En su empeño por no levantar sospechas el travestismo resultaba ser un mecanismo eficaz para viajar con mayor seguridad o para poder acceder a lugares que, de otro modo, habrían resultado completamente vetados. Tal fue el caso de la visita realizada por Pero Tafur al templo de Salomón, lugar sagrado para cristianos, judíos y musulmanes, pero que en aquel entonces se encontraba vetado a los dos primeros, por haber sido convertido en mezquita por orden del sultán. De nuevo la procedencia de las personas que entraban en contacto en Tierra Santa facilitó que se cumpliera el deseo de Tafur ya que, como él mismo detalla, el "moro renegado" con el que había entablado contacto era natural de Portugal. Un nuevo detalle se desliza a propósito de la inseguridad que se vivía en Tierra Santa hacia los viajeros en relación a este empeño de Tafur y es que, los monjes del monte Sión, con los que se hospedaba, lo habrían dado por muerto al ver que no regresaba y haber avanzado la noche.[15] La estrategia del travestismo también habría sido adoptada por el embajador del Gran Tamorlán a su regreso desde la corte castellana, como le habría relatado a González de

[14] Un caso extremo sería el que obligaría a la conversión para poder continuar con vida, como le habría ocurrido al veneciano Nicolò dei Conti, a su regreso hacia Occidente desde la India, donde había se habría desposado, tal como reseña Tafur a propósito de su encuentro en la costa del Mar Rojo: "vinía allí un veneçiano que dezían Nícolo de Conto, gentil onbre de natura, é traya consigo su muger é dos fijos é una fija, que ovo en la India, é viníá él é ellos tornados moros, que los fizieron renegar en la Meca, que es su casa santa" (*Andanças,* 95). Una conversión forzada que posteriormente le habría sido perdonada por el Papa Eugenio IV a su vuelta a Italia tras dos décadas de expedición (Stocchi, 128). Conti, que viajaba con cartas de seguro del sultán de Babilonia, le reprocharía al regreso a su corte que esas condiciones no se hubieran cumplido y se hubiera visto obligado a renegar de su fe, lo que le llevaría a ser recompensado por el sultán nombrándole su trujamán mayor y otorgándole casa y heredades en Babilonia (*Andanças,* 111).

[15] "E aquella noche yo rogué á un moro renegado, que fue natural de Portugal, que le daría dos ducados é me metiese aquella noche á ver el templo de Salomon, é fizolo ansí; é á una ora de la noche yo entré con él vestido de su ropa é ví todo el templo, (…) Este templo pocos días a que era iglesia sagrada, é un privado del soldan fizo tanto con él, que la tomó é fizo mezquita. Aquel moro renegado que allí me levó, me volvió al Monte Syon, donde los frayles me esperaban, si non que yo fuese muerto, pues que á tal ora non venía, é ovieron muy grant placer con mi venida" (*Andanças,* 63-64).

Clavijo durante el tiempo que le sirvió como guía. En esa ocasión, Mohamad Alcaxi se hizo pasar por bizantino, vistiendo a la manera cristiana, para evitar que su vida peligrara debido a la alta conflictividad existente en los dominios turcos en aquel entonces (Lebrero Cocho, 21).

La indumentaria es uno de los elementos básicos en la configuración de la identidad y en la forma en la que esta es percibida, más allá de las confusiones que pueda suscitar, ya sea por desconocimiento o simplificación, aunque también por recelo o sospecha. Por otro lado, también inspira símiles a la hora de generar descripciones que permitan al lector coetáneo al relato formular en su cabeza una imagen cercana a las que este posee en su memoria. Tafur, el más prolijo en detalles de los autores que estamos manejando, señala, al hablar de la indumentaria del sultán y su acompañamiento que "(…) muchos de ellos se cubren las cabeças con lienços, e otros con sombreros fechos al modo del tocado de las huelgas de Burgos" (*Andanças,* 155). Un tipo de moda que era bien conocida en la Castilla de la época, como añade en otra ocasión al hablar del vestido que encuentra en Grecia y Turquía: "las mugeres, é aún los más de los onbres, se visten de aquella seda de allá delgada é de labores menudas como estas moriscas, é los onbres traen gavanes de fieltro delgado como año, é ansí los pisan e non tienen costura" (*Andanças,* 166).

La indumentaria, el aspecto físico en cuanto al cabello o la barba o, incluso, la forma de montar a caballo son elementos fundamentales en la construcción social de la identidad. Se trata, como hemos visto, de las características que permiten vehicular el reconocimiento de las alteridades y que contribuyen al afianzamiento de su construcción y propagación de acuerdo a la cultura visual imperante en la época y a las necesidades antropológicas de cada grupo por irradiar una imagen interna reconocible y coherente (Martínez Martínez, 49-50; García Marsilla). Una circunstancia en la que también podían encontrarse variaciones conforme a las modas o criterios estéticos, que podían estar relacionados, a su vez, con cuestiones higiénicas o herencias basadas en la interpretación de textos sagrados, como ocurría en el caso de la percepción de la barba, distinta entre bizantinos y cristianos occidentales,[16] o en los servicios que se ofrecían para arreglar el pelo y la barba a la manera musulmana en las calles de El Cairo.[17]

Experimentar la alteridad, sin embargo, podía no ser algo que quedara a la vista o, al menos, podía escabullirse ante la mirada de un extraño. Aunque este trabajo está dedicado a las diferentes identidades que, a través de la religión, pueden percibirse en el escenario eurasiático por medio de los viajes, es necesario llevar a cabo una pequeña mención a otro tipo de alteridad, como es la sexual. La identidad sexual medieval hace referencia a la dominación del modelo heterosexual siendo perseguido y condenado con el signo del pecado nefando en el panorama cristiano (Bazán), igualmente condenado por la ley islámica (Kligerman) y censurado por la Torá (Montero Cartelle, 43-45).[18] Son pocas las menciones que se encuentran a propósito en los relatos de viajes y suelen

[16] Utilizando de nuevo el texto de Pero Tafur, tras visitar al emperador bizantino y al Papa Eugenio IV en Ferrara, relata lo siguiente: "é fui á reposar, é quitéme la barva, que traya muy luenga, por ruego de los castellanos; é otro dia, vestido á la manera nuestra, fui ver al Emperador, é como me vido, dixo que le pesaba mucho por lo que yo avía fecho en tajarme la barva, que es la mayor onrra é el mayor bien que los onbres tiene; yo le respondí: señor, nosotros por el contrario lo tenemos, que sinon por grant dapño jamás nunca la traemos; ansí que en esto fablamos un grant pieça" (*Andanças,* 221).

[17] "Andan por el Cayro unos onbres con un espejo de alinde colgado de los pechos, é éstos son los barveros que rapan las cabeças é los colodrillos á los moros, é van dando voçes por las calles; andan otros negrillos de fasta diez años ó doze, é van ansí mesmo dando voçes: quién quiere rapar?, é éstos son los que sirven á las dueñas en aquello que ellas en los baños secretamente suelen alimpiar". (*Andanças*, 117).

[18] Ello no es obstáculo para que existan poemas homoeróticos de tradición judía (Roth 1984 y 1995) o que se existan noticias acerca de prácticas homosexuales tanto por parte de los cristianos como por parte de los musulmanes (Schmidtke).

vincularse a la justificación del sometimiento que se había llevado a cabo de determinadas plazas para poner fin a la práctica de la sodomía, que Tafur señala tanto a su llegada a Turquía como al mencionar las ciudades de Sodoma y Gomorra, de las que había tomado nombre el delito con el que se identificaban las relaciones homosexuales en el periodo medieval (*Andanças,* 50 y 60-61, respectivamente). Más interesante resulta su descripción de la iglesia de Blaquernai o Blanquernas, denominada en las *Andanças* de Tafur como la iglesia de la Valayerna, que se encontraba en ruinas tras haber sucumbido a dos incendios entre los siglos XI y XV. De ella destaca que, aprovechando el estado en el que se encontraba y la oscuridad facilitada por unos arcos que tenía a la entrada, para facilitar encuentros entre personas del mismo sexo, llegando incluso a vincular uno de esos incendios sufridos por la iglesia con el intento divino de poner fin a esas prácticas ("cayó un rayo del cielo é quemó toda la iglesia, que non quedó nada nin uno con aquellos que estaban ayuntados en uno en aquel pecado" (*Andanças,* 175-176).

Homosexualidad y simulación debían ir de la mano en una época en la que la identidad sexual se pretendía monocorde a ojos de la legislación. A los diferentes estratos que componen la identidad hemos de unir el de la identidad sexual, si bien esta resulta esquiva y más aún entre los relatos de viajes conservados, en los que la condición sexual de quien toma la palabra no difiere en ningún caso de los dictámenes establecidos. Es por ello que sus apreciaciones no redundan en otros detalles que no fueran los vinculados a la condena o la reprobación, relegando a la marginalidad aquellas relaciones que, si bien consabidas, no podían ser vistas de otro modo por los viajeros medievales.

4. Conclusiones

El viaje, mediante la deslocalización que supone para la persona que lo emprende, tiene la capacidad para conectarlo a una realidad diferente, que le permitirá tanto reforzar su propia identidad como apreciar desde otra perspectiva las alteridades que pueda reconocer a lo largo de su periplo. De esta manera se estrecha la posibilidad de acercarse a otra persona que profesa una fe distinta a la del viajero y así, frente a las políticas de segregación impulsadas en la Península Ibérica a lo largo de la Baja Edad Media, la peregrinación o las empresas diplomáticas acercan a personas de diferente credo, ya sea una relación propiciada por la necesidad o también por una cuestión que va más allá y que enlaza con otros factores de identidad, como ocurría en el caso de la experiencia relatada por Omar Patún. Este hecho ofrece una idea acerca de la percepción del mundo que posee el individuo que emprende el viaje y del complejo engranaje de alteridades con las que puede encontrarse en razón de su lengua, condición socioeconómica o credo religioso.

Al mismo tiempo, el viaje da pie a la interacción entre cristianos, judíos y musulmanes y entre las diferentes comunidades con las que se encuentran a su paso, en las que pueden reconocer diferencias que individualicen su propio "yo" o elementos que les acerquen a ese "otro", de partida tan diferente a su identidad personal y de grupo. De ello se desprende tanto el conocimiento propio como acerca de aquel que le es ajeno que cada individuo posee de los otros credos con los que comparte, si bien de forma desigual, el espacio de las ciudades y villas de la Corona de Castilla y, del mismo modo, la geografía bajomedieval. Los comentarios acerca de las creencias del "otro" o el interés por visitar sus lugares santos así lo indica. Ya sea interesada o fruto del encuentro casual, el viaje permite establecer un marco para la sociabilidad en la que se conjuga esa realidad de identidades frente a sus respectivas otredades y cómo en un momento dado, se pueden llegar a asumir ciertos rasgos ajenos, mantener otros que reafirman una identidad o aquellos que hablan de las particularidades que un individuo puede conservar en un escenario distinto del originario.

La comparativa entre distintos relatos de viajeros medievales bajo el signo de diferentes credos da pie al conocimiento de esa otredad que es plural y cambiante según la mirada de quien la enfoca. El "otro" de los "otros" sugiere una compleja multidireccionalidad de perspectivas desde las que someter el discurso de la alteridad y, al mismo tiempo, apreciar los elementos de unión que se recogen entre sus testimonios. Tan diferente resulta el cristiano en la corte del sultán como el musulmán castellano en tierra de los Tártaros o el judío cuya existencia serpentea las ciudades europeas, y tan dispares le resultan los heréticos judíos que vivían en Chipre venerando el domingo a Rabí Benjamín de Tudela (*Itinerary,* 57). Es en ese cruce de miradas donde los relatos de viajes dan la posibilidad de conocer un punto de encuentro, interesado o casual, de afinidad puntual o de ayuda amistosa, que a menudo se escapa en otro tipo de fuentes coetáneas. Pese a sus diferencias, los textos que hemos manejado en este trabajo tratan de reflejar ese cruce triangular de miradas entre cristianos, judíos y musulmanes, cuando no se trata del objetivo final de su relato, sino que simplemente se deslizan como una parte más de su propia realidad. El "otro" es cambiante, conforme lo es el ángulo del narrador, al igual que la realidad a la que se expone el viajero, incompleta si no se aprecia la aportación de las comunidades religiosas y las variables que ofrece cada realidad territorial durante el periodo medieval.

Obras citadas

Fuentes documentales publicadas

Andanças é viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo ávidos (1435-1439). Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1874.

De Ávila a la Meca. El relato del viaje de Omar Patún, 1491-1494. Edición de Xavier Casassas Canals, Olatz Villanueva Zubizarreta, Serafín de tapia Sánchez, Javier Jiménez Gadea y Ana Echevarría Arsuaga. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2017.

Las Partidas de Alfonso X el Sabio. Madrid: Real Academia de la Historia, 1807, Tomo III, Partida IVª.

Libro de Margery Kempe. La mujer que se reinventó a sí misma. Edición de Salustiano Moreta Velayos. Valencia: Universitat de València, 2012.

de Palencia, Alonso. *Crónica de Enrique IV de Castilla*, edición de Antonio Paz y Meliá. Madrid: Atlas, 1975, vol. __.

The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela. Traducción y edición de A. Asher. Londres-Berlín: A. Asher & Co, 1840.

Bilbiografía

Amran, Rica. "El Libro de viajes de Benjamín de Tudela: del mito a la realidad histórico-geográfica." *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 30 (2007): 13-24.

Bazán, Iñaki. "La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval." *En la España Medieval* 30 (2007): 433-454.

Bravo García, Antonio. "Bizancio en los viajeros medievales españoles. Notas para un nuevo comentario a sus relatos (I)." En Inmaculada Pérez Martín & Pedro Bádenas de la Peña eds. *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004. 381-436.

Berriot-Salvadore, Evelyne (coord.). *Les représentations de l'Autre du Moyen Âge au XVII^e siècle.* Lyon: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995.

Cantera Montenegro, Enrique. "La imagen del judío en la España medieval." *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Hª Medieval* 11 (1998): 11-38.

Carmona Fernández, Fernando. "Del castillo al burgo. El itinerario viajero en los comienzos de la narrativa medieval." *Cuadernos de Turismo* 27 (2011): 155-169.

Cid López, Rosa Mª. "Egeria, peregrina y aventurera. Relato de un viaje a Tierra Santa en el siglo IV." *Arenal. Revista de Historia de Mujeres* 17/1 (2010): 5-31.

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

Ferrer i Mallol, Mª Teresa. "Transportistas y corsarios vascos en el Mediterráneo medieval. Las aventuras medievales de Pedro de Larraondo (1406-1409)." *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco* 2 (1998): 509-524.

García Herrero, Mª del Carmen. "La voz de Marién, antes llamada Dueña." En VVAA. *Artesanas de vida. Mujeres de la Edad Media.* Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2009. 225-234.

García Marsilla, Juan Vicente. "La moda no es capricho. Mensajes y funciones del vestido en la Edad Media." *Vínculos de Historia* 6 (2017): 71-88.

González Marrero, Mª del Cristo. "Tejidos, vestidos y modas: El gusto por lo extranjero en la casa y en la corte de Isabel la Católica." En VVAA. *Los gustos y la moda a lo largo de la Historia.* Valladolid: Instituto Universitario de Historia Simancas, 2014. 15-74.

Guerrero Navarrete, Yolanda. “Poder patricio e identidad política en Burgos.” *Analaes de la Universidad de Alicante. Historia Medieval* 16 (2009-2010): 63-91.

Hinojosa Montalvo, José Ramón. “Judíos extranjeros en el reino de Valencia durante la Baja Edad Media.” *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 70-1 (2010): 69-115.

—. “Judíos de la Corona de Castilla en el Reino de Valencia.” *Hispania judaica bulletin* 12 (2016): 59-102.

Jara Fuente, José Antonio. “Consciencia, alteridad y percepción: la construcción de la identidad en la Castilla urbana del siglo XV.” En José Antonio Jara Fuente, Georges Martin & Isabel Alfonso coords. *Construir la identidad en la Edad Media: poder y memoria en la Castilla de los siglos VII al XV.* Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2010. 281-317.

—. “Identidad política urbana: una reflexión sobre las políticas comunitarias y las identidades comunitarias en la castilla urbana del siglo XV.” En José Antonio Jara Fuente coord. *Ante su identidad: la ciudad hispánica en la Baja Edad Media,* Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2013. 93-116.

Kligerman, Nicole. “Homosexuality in Islam: A Difficult Paradox.” *Macalester Islam Journal* 2-3, Article 8 (2007): 52-64.

Lebrero Cocho, Jorge. “La percepción de la identidad y alteridad religiosa según los viajeros peninsulares de finales de la Edad Media.” En Luis Araus Ballesteros & Juan Antonio Prieto Sayagués coords. *Las tres religiones en la Baja Edad Media peninsular. Espacios, percepciones y manifestaciones.* Madrid: La Ergástula, 2018. 17-31.

López Estrada, Francisco. “Viajeros castellanos a Oriente en el siglo XV.” En Miguel Ángel García Guinea dir. & José Luis Hernando & Pedro Luis Huerta Huerta coords. *Viajes y viajeros en la España Medieval. Actas del V Curso de Cultura medieval celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 20 al 23 de septiembre de 1993*, Aguilar de Campoo-Madrid: Fundación Santa María la Real-Ediciones Polifemo, 1997. 59-82.

Martínez Martínez, María. “Indumentaria y sociedad medievales (siglos XIII-XV).” *En la España Medieval* 26 (2003): 35-59.

Martínez García, Pedro. “Desplazarse en el siglo XV: movilidad y condiciones del viaje.” *ActaLauris* 3 (2014): 95-108.

—. *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*. Frankfurt am Main, Berlín, Berna, Bruselas, Nueva York, Oxford, Viena: Peter Lang Edition, 2015.

Monsalvo Antón, José María. “Memoria e identidad de los linajes urbanos en la Castilla medieval: usos del pasado y mentalidad social de la caballería concejil (Ávila, Salamanca, Ciudad Rodrigo).” En Esther López Ojeda coord. *La memoria del poder, el poder de la memoria: XXVII Semana de Estudios Medievales, Nájera 25 a 29 de julio de 2016.* Logroño: Instituto de Estudios Medievales, 2017. 291-348.

Montero Cartelle, Emilio. “La sexualidad medieval en sus manifestaciones lingüísticas: pecado, delito y algo más.” *Clío & Crímen* 7 (2010): 42-58.

Narbona Vizcaíno, Rafael. “Memoria e identidad entre los patriciados urbanos de la Corona de Aragón.” En Esther López Ojeda coord. *La memoria del poder, el poder de la memoria: XXVII Semana de Estudios Medievales, Nájera 25 a 29 de julio de 2016.* Logroño: Instituto de Estudios Medievales, 2017. 349-383.

Ortego Rico, Pablo. “La imagen de la minoría islámica castellana a través de las fuentes fiscales a fines de la Edad Media.” *Edad Media. Revista de Historia* 17 (2016): 33-66.

Popeanga, Eugenia. “El discurso medieval en los libros de viajes.” *Revista de filología románica* 8 (1991): 149-162.
Redford, Scott. “The Rape of Anatolia.” En A. C. S. Peacock, Bruno de Nicola & Sara Nur Yildiz eds. *Islam and Christianity in Medieval Anatolia.* Londres-Nueva York: Routledge, 2015. 107-115.
Redondo, Augustin dir. *Les représentations de l’Autre dans l’espace ibérique et ibéro-américain*: *Perspective Diachronique*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1991 y 1993. 2 vols.
Rodríguez Temperley, Mª Mercedes. “Cuentos medievales: ‘La dama del castillo del gavilán’ y el ‘Ejemplo de las flechas’ Juan de Mandevilla, libro de las Maravillas del Mundo.” *Olivar* 4 (2003): 1-29.
Roth, Norman. “My beloved is like a gazelle: Imagery of the Beloved Boy in Hebrew Religious Poetry.” *Hebrew Annual Review* 8 (1984): 143-165.
—. “Hebrew Poetry.” En James J. Wilhelm ed. *Gay and lesbian poetry: an anthology from Sappho to Michaelangelo.* Nueva York-Londres: Garland Publishing Inc., 1995. 235-258.
Roumier, Julia. “La apreciación de lo extranjero: comprensión, elogio y placer en los relatos de viajes medievales cristianos (siglos XIV-XV).” Lemir 18 (2014). 387-398.
Ruiz Gómez, Francisco. “Identidad en la Edad Media: la culpa y la pena.” En José Antonio Jara Fuente, Georges Martin & Isabel Alonso Antón eds. *Construir la identidad en la Edad Media. Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2010. 17-53.
Schmidtke, Sabine. “Homoeroticism and Homosexuality in Islam: A Review Article.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62-2 (1999): 260-266.
Stocchi, Pastore. *Pagine di storia dell’Umanesimo italiano*, Milán: FrancoAngeli, 2012.
Szászdi León-Borja, István. “Consideraciones sobre las cartas de seguro húngaras e hispanas a favor de los egipcianos.” *En la España Medieval* 28 (2005): 213-227.
Tomás Faci, Guillermo. *El aragonés medieval. Lengua y Estado en el reino de Aragón.* Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2020.
Zaldívar, Antonio M. “Emphasizing Royal Orders Using the Romance Languages: An example of strategic codeswitching in the Crown of Aragon’s Thirteenth Cenury Royal Chancery.” En Yuen-Gen Liang & Jarbel Rodríguez eds. *Authority and Spectacle in Medieval and Early Modern Iberia: Studies in Honor of Teófilo Ruiz.* Nueva York: Routledge, 2017. 73-83.

Un dominico en Tierra Santa otomana. Minorías y geopolítica en el Levante (c.1620-1630)

Igor Sosa Mayor
(Universidad de Valladolid) [1]

En 1629 salía a la luz en Barcelona en segunda versión un texto publicado por fray Raimundo Ribes, religioso lego de la Orden de Predicadores, con el título *Relación del viage de la Santa Ciudad de Hierusalen, y otros lugares adjacentes en la misma Tierra Santa*.[2] El interés de su obra, inserta en la cuajada tradición de relatos de peregrinación a Jerusalén que proliferan desde la Edad Media, no reside tanto en su originalidad –nada pretendida por su autor–, sino en el momento histórico concreto de su redacción, el primer tercio del siglo XVII. Un período caracterizado por profundas evoluciones geopolíticas y georreligiosas en Oriente Medio con nítidas implicaciones para las minorías allí residentes, algo que Ribes refleja en su *Relación* con abundancia de detalles.

1. La *Relación*: características y finalidades

Como queda dicho, la obra aparece en segunda edición en 1629 en Barcelona con las censuras y licencias de rigor. Su primera edición no podía datar de mucho tiempo atrás, toda vez que el dominico había regresado casi a mitad de 1622 a su convento en Cataluña. Dos ediciones temporalmente tan cercanas apuntan a que la obra tuvo un cierto recorrido editorial y éxito de público. En tres libros y unas quinientas páginas nuestro dominico detallaba las vicisitudes de su viaje a Tierra Santa entre finales de 1621 y principios de 1622.

Su género literario, el de la relación o viaje de peregrinación a Tierra Santa, atesoraba ya una larga tradición en el occidente cristiano, tradición de la que Ribes no parece en general alejarse sustancialmente. Se trata de un género que ha recibido cumplida atención por parte de los investigadores.[3] Su aparición se acelera a partir del siglo XII tanto por las cruzadas y la posibilidad cada vez más factible de peregrinar a Tierra Santa, como por las transformaciones religiosas propias del momento (indulgencias, determinadas formas de religiosidad, etc.)[4]

Como apuntábamos, la *Relación* de Ribes es como casi todos estos textos muy estereotipada. Su estructura es lineal y sin grandes piruetas estilísticas. No es de extrañar, pues el autor no es un fraile perteneciente a la élite de la Orden de Predicadores, sino un simple hermano lego sin grandes estudios académicos: pluma ágil para la anécdota, pero escasos conocimientos teológicos. De Barcelona a Marsella y de allí en barco pasando

[1] Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, La globalización religiosa como reto. gobierno global, geopolítica y costes en la Orden de Predicadores (1570-1700), con referencia RTI2018-101224-B-I00.

[2] Se trata de una edición corregida y aumentada publicada por Pedro Lacavallería. Todas las referencias que mencionaremos se refieren a esta segunda edición. Para la redacción de este texto, no hemos sido capaces de localizar la primera versión de la obra.

[3] La bibliografía al respecto es tan numerosa como variada para la Edad Media, aunque mucho menos para la Edad Moderna. Valgan únicamente como referencias algunas obras más generales que recogen grandes líneas de investigación con referencias adicionales a obras más concretas como las de Jones, Chareyron y Webb.

[4] Un análisis magistral sobre la obra del dominico Felix Fabri (1441-1502) la ofrece Beebe, poniendo en relación la producción del fraile alemán con las demandas de la devotio moderna, así como con los entresijos teológicos de la observancia dominica del siglo XV.

por Malta y bordeando Chipre llegará al puerto de Sidón donde principiará su estancia en Tierra Santa que en unos dos meses le llevará a ver Jerusalén y buena parte de sus aledaños (Belén, Nazaret, etc.). Otro viaje similar de vuelta, sorteando tormentas y corsarios, le depositará en Barcelona a principios de 1622, unos seis meses después de su partida. [5]

Mientras el público destinatario de la obra no está expresamente definido por Ribes, las finalidades sí se asoman de forma explícita en su pluma (y coinciden en general con las habituales en este tipo de obras). En primer lugar, se trata de dar consejos prácticos a los futuros peregrinos de cómo organizar su viaje: a qué distancias se enfrentan, cuánto tiempo es menester para viajar de un lado a otro, cuánto suponen los gastos de pasajes o peajes diversos, descripciones de ciudades y localidades, hacer testamento, tomar el camino de Marsella, etc.[6] En suma, una especie de guía de viajes con informaciones prácticas.

Por otro lado, un texto de estas características perseguía obviamente un fin religioso determinado, en este caso, contribuir a la profundización de determinadas prácticas devocionales que se encuentran en este momento de la Edad Moderna en su máximo esplendor. En general, el autor apunta a que el texto puede servir para fortalecer en los lectores "con la divina gracia coraçones limpios, y llenos de arrepentimiento de lo passado y de firmes propósitos de la enmieda de lo por venir". La idea era que la "vista ocular de aquellos sacrosantos lugares [...] mueve eficazmente los coraçones de los fieles a mucha devocion y ternura". El texto ofrecía esa 'vista ocular', toda vez que, como decía el obispo Fray Tomás Roca en su licencia, en la obra se podía "hallar aquí tan puntualmente declarada la topographia y descripcion de aquellos lugares" de Tierra Santa. Ribes insertaba además la finalidad en la promoción del rezo del rosario, pues para "la meditacion por los lugares donde se celebraron tan altos mysterios, aquí tendrán ayuda de costa para yr en esto más acertados, y crecer en esta santa devocion". [7]

Relevante para nuestros efectos es una de las finalidades repetidas de Ribes: aconsejar el viaje a Tierra Santa a sus lectores. Un tenor constante de la obra es que la situación política y de seguridad en la zona de Tierra Santa no es especialmente peligrosa para los cristianos. Con claridad meridiana lo dice al finalizar la obra, cuando advierte de que ha contado muchas cosas que tal vez no fueran muy relevantes, pero que "hame parecido bien, para desengañar a muchos que se persuaden, que no pueden yr los Christianos por aquellas partes, sino es con la muerte a la garganta, con ser verdad que se camina con mucha mas siguridad, que por muchas partes de nuestra España" (fol.180r-v). Como veremos, su valoración de la situación se basaba en sus conocimientos de la geopolítica del momento.

2. Georreligión y minorías cristianas en Tierra Santa (1600–1630)

Lo más relevante de la obra del dominico Ribes, como decíamos, es el contexto geopolítico y georreligioso en el que se escribe, marcado en la primera mitad del Seiscientos por grandes evoluciones políticas, económicas y religiosas que incidirán en Oriente medio con consecuencias muy relevantes para las minorías de la zona (e, incluso, con ramificaciones hasta hoy en día). Cuatro de ellas aparecen reflejadas de forma directa

[5] Del autor nada especial se sabe más allá de lo poco que cuenta él en su obra. Había nacido en 1575, llevaba toda la vida intentando ir a Tierra Santa y no parece haber dejado otras obras.

[6] Cfr. por ejemplo con muchas informaciones sobre las diferentes monedas que se pueden usar en la zona, lo que se pagaba para entrar en Jerusalén en fol.51r-v. En cuanto a descripciones, véase porcentaje ejemplo la del camino que iba desde Jerusalén a Samaria, fol. 130r-135r o la de la localidad de Ramala, en fol.52r-v. Un resumen general de recomendaciones las da al final de su obra en fol.188v-189v.

7 Todas las citas del Prólogo al lector, sin paginar o en la licencia mencionada.

o indirecta en la narración de Ribes. En primer lugar, la existencia de un nuevo poder imperial musulmán, el otomano, y su gestión de la pluralidad religiosa. En segundo lugar, las propias evoluciones internas de las iglesias cristianas. En tercer lugar, las transformaciones económicas de Oriente medio, con el resurgir comercial del llamado Levante mediterráneo. Finalmente, las evoluciones políticas del Imperio otomano, marcadas por cierta 'crisis' y descentralización, así como por la integración en la política de Europa occidental. [8]

¿Cuáles son las características sociorreligiosas de la Tierra Santa a la que viaja Ribes? Conviene recordar que se trata de uno de los espacios de la cuenca mediterránea más fragmentados desde un punto de vista religioso. El texto de Ribes es buena prueba de ello, pues en él se dan citan desde cristianos ortodoxos (*griegos*) hasta drusos pasando por cristianos maronitas, cristianos armenios, cristianos georgianos, cristianos coptos, cristianos etíopes, cristianos sirios, ex-cristianos (renegados), judíos (sobre todo sefardíes), musulmanes, 'sectas' musulmanas, moriscos 'españoles', etc. [9]

Con todo, la relevancia demográfica, económica y religiosa de las iglesias cristianas no era en modo alguno similar. La primera diferencia fundamental, la demográfica, era clara: mientras algunas ramas del cristianismo tenían tanto población civil como eclesiástica viviendo en el Levante, otras (como la copta o, más aún, la etíope) apenas contaban con algunos religiosos. La ciudad de Jerusalén es el ejemplo paradigmático de ese abigarrado panorama, pues en ella se congregaban las más diversas religiones y –en el caso del cristianismo– iglesias. [10] El capítulo 10 del libro II de la *Relación* de Ribes nos ofrece una imagen detallada de esta situación para las iglesias cristianas, pues está dedicado a las "naciones y diferentes de Christianos que estan en la Iglesia del santo Sepulcro" (en general en fol.109r-114v). Las iglesias allí presentes son descritas una a una con algunas de sus particularidades (teológicas y litúrgicas) y sus similitudes: latinos, griegos, armenios, georgianos, coptos, etíopes (abisinios) y 'sirianos'. Los censos otomanos del XVI muestran que de la población cristiana, c.70% eran griegos ortodoxos, c.15% eran armenios y 15% el resto. [11]

El resultado es que el espacio de Tierra Santa se presenta en la Edad Moderna como un espacio de conflicto y colaboración religiosa altamente poliédrico por la pluralidad de religiones e iglesias que allí se congregan. Conflicto y colaboración que, por añadidura, operan en el marco de la política religiosa del nuevo poder musulmán de la zona desde principios del XVI: el Imperio otomano. [12]

En torno a la política religiosa otomana, asunto sobre el que se han vertido miles de páginas en la literatura especializada.[13] El núcleo duro de esa política parece claro: frente a buena parte de las monarquías europeas coetáneas inmersas en intensos procesos de confesionalización, el Imperio otomano practicará una forma premoderna de 'tolerancia'. Los ingredientes de esa política eran diversos y no exentos de conflictos entre

[8] Iremos citando bibliografía a lo largo del trabajo. En cualquier caso, para un breve resumen sobre la situación en Tierra Santa se puede consultar la obra de Luz.

[9] Además de la bibliografía que se irá mencionando, cfr. el trabajo de Harris para la situación específica del Líbano y el de Krämer para Palestina.

[10] La obra clásica sobre las diferentes Iglesias cristianas en el Jerusalén musulmán y sobre todo otomano es la de Peri.

[11] Cfr. Peri (20), así como Luz (250-2). En general sobre el distrito de Jerusalén en el XVII, véase el trabajo de Ze'evi. Datos demográficos, también de religiones, en el Líbano se encuentran en Harris (86-7).

[12] La historiografía sobre el Imperio otomano está en plena ebullición. Cfr. en general las obras de Faroqhi y Fleet, Faroqhi 2004, Faroqhi 2006 y Goffman.

[13] Cfr. el debate general en Barkey. Para las zonas árabes que aquí interesan, véase Masters 2001. La situación concreta en Jerusalén, tanto desde el punto de vista teórico como práctico, en Peri (50-96).

ellos. Estaba primeramente el derecho musulmán en torno a las 'religiones del libro' y sus derechos bajo gobierno musulmán. Se añadía, en segundo lugar, la normativa e instituciones desarrolladas en el Imperio otomano: tanto la legislación del sultán (*kanun*) como la idea de *millet* (comunidad religiosa con derechos comunitarios). Todo ese sistema de gestión de la pluralidad religiosa se hace –en tercer lugar– aún más complejo a medida que avanza la Edad Moderna, pues la presencia creciente de religiosos y mercaderes católicos (franceses, sobre todo) se producirá bajo el paraguas de las llamadas *capitulaciones* con las potencias extranjeras sobre las que volveremos más abajo. [14]

Con todo, hasta la segunda mitad del XVII será la herencia musulmana el vector más relevante que explica la actitud de las autoridades otomanas frente a los diversos grupos religiosos en Tierra Santa.[15] Dos ideas articulaban esa herencia. La primera consistía en mantener los lugares santos accesibles en todo momento para la peregrinación de los cristianos, independientemente de su filiación eclesiástica. La segunda, no interferir en el uso de esa concesión (siempre y cuendo la fe musulmana y la autoridad del sultán fueran respetadas).

Las autoridades otomanas se veían por consiguiente frecuentemente obligadas a tomar decisiones con respecto a cuestiones como la continuación de los lugares santos como santuarios cristianos, la gestión de ellos por parte de musulmanes, la práctica de la religión en y alrededor de esos lugares, las reparaciones de los edificios, etc. (Peri, 64-89). En general, la política otomana intenta evitar tomar partido en las luchas intereclesiásticas que acontecen en Jerusalén, buscando mantener un equilibrio que no les comprometiera hacia ninguno de los bandos. [16]

El resultado era una tensión constante entre los principios musulmanes de trato a la minoría, las relaciones de poder en el ámbito local y regional del imperio, los conflictos recurrentes entre las iglesias cristianas, así como entre los cristianos y otros grupos como judíos y musulmanes y finalmente las incipientes injerencias de las potencias cristianas en virtud de los acuerdos con las autoridades otomanas.

Junto al marco jurídico-político general otomano, nos encontramos la segunda evolución que está delineando la situación de las minorías cristianas en la zona: las propias transformaciones internas de sus diversas iglesias.[17] Un ejemplo palmario es la Iglesia ortodoxa inmersa en pleno proceso de reajustes tras la caída de Constantinopla. Su buena relación con las autoridades otomanas, así como el hecho de que, por primera vez en mucho tiempo, todas las tierras de población ortodoxa griega vuelvan a estar unificadas, va a permitir al patriarcado de Constantinopla recuperar posiciones político-religiosas preeminentes (por ejemplo controlando el nombramiento del patriarca de Jerusalén). De hecho, su posición en los lugares santos de Jerusalén se presenta muy consolidada y logrará mantenerla hasta finales del XVII, lo que conllevará importantes encontronazos ahí y en otros sitios con la Iglesia católica. [18]

---

[14] Los acuerdos situaban a los occidentales en la categoría de los meros visitantes (müste'min), y por tanto con capacidad para mantener sus relaciones con sus señores no-musulmanes (Goffman, 174).

[15] En Peri (154). Los otomanos desvinculan su política exterior de la situación religiosa en Tierra santa al menos hasta que a finales del XVII cuando sus derrotas en el frente europeo les obliguen a mayores concesiones a las potencias cristianas.

[16] Véase la situación para Jerusalén, lugar emblemático, en la obra de Peri, especialmente en páginas 97-160.

[17] Véase para las iglesias orientales los diversos trabajos recogidos por Parry.

[18] Cfr. en general el ya mencionado Peri y los trabajos recopilados por Angold, y Masters (2001, 85-88) para un análisis de un caso concreto de conflicto ortodoxo-católico bajo la sombra de la autoridad del sultán en la isla de Chíos a finales del XVII.

En este sentido, si existe una evolución altamente dinámica e imbricada con otros fenómenos geopolíticos serán los intensos intentos del papado romano de integrar en su seno a las llamadas 'iglesias orientales' (entre otras, copta, armenia, siriaca y, especialmente, maronita).[19] Unos intentos que se enmarcan en el contexto más general de recuperación por parte de Roma de la iniciativa georreligiosa tras la debacle que habían supuesto las reformas protestantes. El proyecto se dirigía a recuperar –proyecto obviamente fallido en su conjunto– espacio a los protestantes, sino también a la Iglesia ortodoxa y finalmente a las iglesias llamadas 'orientales'.

El proceso es de una complejidad mayúscula y, que sepamos, no todos los detalles son aún conocidos de forma cabal.[20] La oferta que hacía Roma era sencilla: se exigía el reconocimiento del papado romano como la máxima autoridad eclesiástica y se ofrecía a cambio el mantenimiento de la jerarquía interna y sobre todo de la liturgia. Roma ofrecía por consiguiente una cobertura georreligiosa sólida para una serie de iglesias que se encontraban institucional y teológicamente mucho más endebles. Por añadidura, Roma reforzaba sus misiones con la Congregación para la Propaganda de la Fe y aumentaba su eficacia con colegios específicos. Incluso, como veremos, tenía puesta sus esperanzas en intervenciones militares.

En este sentido, aunque su presencia numérica en tanto que minoría era escasa, lo cierto es que la Iglesia católica consigue importantes posiciones de prestigio en Tierra santa. En el caso muy relevante de Jerusalén, sus representantes son los frailes franciscanos que aparecen por allí ya hacia 1333 enviados por el papa y en cuyo convento se aloja Ribes.[21] A lo largo de la Edad Moderna logran fortalecer su posición hasta el punto de que otras iglesias les ven cada vez con mayores recelos (Peri, 107).[22] Su presencia se enmarca en varios procesos. Por un lado, la capacidad del papado romano de mantener esos símbolos de poder. Por otro, la cobertura política que reciben de las potencias europeas.[23] Y, finalmente, el apoyo de los grupos de comerciantes europeos vinculados económicamente a Tierra santa. [24]

El caso de la Iglesia maronita era uno de los más avanzados para los planes romanos y no es de extrañar que en la narración de Ribes los miembros de esta iglesia cristiana oriental hagan frecuente acto de presencia.[25] Las conexiones venían de antiguo, pues al igual que la iglesia armenia, los maronitas habían trabado buenas relaciones con Roma ya durante la época de las cruzadas medievales, hasta el punto de que en 1182 firman su unión con Roma. Tras una larga pausa, las relaciones se intensifican a partir de 1550, como demuestra entre otras cosas la fundación en Roma del Colegio maronita en 1584, donde se formará clero maronita fiel a las doctrinas romanas.

---

[19] Ineludible es la obra de Frazee sobre este tema.

[20] Véanse en general los trabajos que se encuentran de nuevo en las obras colectivas de Angold y Parry, especialmente el de Galadza. No nos olvidemos que el viaje de Ribes se produce en 1621–22, esto es, justo en el momento de fundación de la Congregación para la Propaganda de la Fe en Roma, auspiciada por el nuevo papado tridentino, que asumirá la política papal en la zona del Levante (Frazee, 88-102).

[21] Ribes se informa sobre el motivo de que solo haya franciscanos, cfr. fol. 121v-122v.

[22] De hecho son expulsados en 1551 por intrigas de los ortodoxos, lo que demuestra lo mencionado más arriba sobre la capacidad de influencia de la Iglesia ortodoxa.

[23] Cfr. en general Peri, por ejemplo en páginas 100–102.

24 Ribes nos informa sobre mercaderes de Marsella que financian a los franciscanos en fol.119r-v. Para información más general sobre financiación de las iglesias cristianas, véase Peri (31-2).

[25] El núcleo geográfico de los maronitas era y es el Líbano donde representan aún hoy en día un tercio de los cristianos. Cfr. en general O'Mahony, así como Harris (16-7 y 93-4).

El mundo que se encuentra Ribes en su viaje a Tierra santa está plagado de maronitas. Su primer contacto con ellos acontece a las puertas de la ciudad de Jerusalén con el portero y el intérprete del convento franciscano en el que se alojará, ambos de 'nación maronita' (cfr. fol.60r-v). El interés de Ribes por los maronitas es más que obvio y se manifiesta en los tres grandes temas que aborda sobre ellos a lo largo de la obra. El primero de ellos se refiere a sus números. Su carácter inquieto le hace recopilar informaciones demográficas acerca de los guarismos y la distribución geográfica de los miembros de esta iglesia oriental: "muy gran parte de los de esta nacion habitan en el Monte Libano, donde ay muy buenos pueblos y ciudades […]; y según me dezian los sobredichos Religiosos son mas de treynta mil los que viven por las montañas del Libano y los que estan derramados por toda la tierra del turco mas de cien mil". [26]

Una segunda cuestión relevante para Ribes es la dimensión litúrgica. No es de extrañar: la pluralidad de liturgias era a todas luces una de las características más llamativas de las llamadas iglesias orientales para la mirada del católico occidental. Es posible que existiera además un trasfondo eclesiástico más amplio para la sensibilidad en torno a estas cuestiones. Como es sabido, el impulso tridentino había tenido una de sus querencias más acusadas en la estandarización de la liturgia católica para todos los territorios bajo la autoridad papal.[27] Como ha quedado dicho, los acuerdos a los que el papado llegaba con las iglesias orientales contemplaban el mantenimiento de las liturgias correspondientes, si bien se veían con suspicacia por la posibilidad de que en ellas se introdujeran desviaciones doctrinales.

Cuando Ribes está alojado en el convento de los franciscanos en Jerusalén, entra en la iglesia que tienen y "a cabo de un rato que yo estava por la Iglesia salio un sacerdote para dezir Missa […]", y como vio "que la dezian con tan diferentes ceremonias de las que usa la Iglesia latina, la estuve oyendo con muy grande congoxa, pensando qué podía ser". El clérigo prosigue la misa "sin inclinarse, ni ponerse en medio del altar, ni menos bolverse al pueblo", a lo que se añadió que "no alçó la Hostia, ni tampoco el Caliz, hasta que huvo de sumir, entonces alçó entrambas especies". Por si fuera poco Ribes era incapaz de "entender lo que dezian, ni en que lengua hablavan". Asistió a otra misa más que se desarrolló de la misma forma, "con que quede tan ayuno de poder entender cosa alguna, y por el consiguiente mas atonito, y confuso que tan extraordinario modo de celebrar". Concomido por la duda preguntó a uno de los franciscanos quien presto le informó "que aquellos dos sacerdotes eran dos religiosos de nacion maronita, la qual los tiene en aquel convento y los sustenta alli, dando alguna cosa de contribucion". Acto seguido, Ribes informa a sus lectores de que "todos los de esta nacion son muy buenos, y verdaderos Christianos, y en todo obedecen al Romano Pontifice" y que "solo se diferencian en aquel modo de dezir la Missa". [28]

Un tercer aspecto es abordado por Ribes en su tratamiento de los maronitas: una breve referencia al origen de esta iglesia oriental.[29] Su separación de lo que llama la 'Iglesia griega', así como el hecho de que "pidieron al Papa que les embiasse un hombre que los rigiesse, y governasse, pues que ellos querian vivir como verdaderos hijos de la Iglesia católica". Las informaciones históricas de Ribes son escasas y no del todo consistentes, lo que denota la escasa formación teológica del autor que ya hemos

[26] En fol.62v. Informaciones demográficas sobre maronitas en la ciudad de Sidón en fol.166v.
[27] Véanse para el contexto general las explicaciones en la obra de Hsia.
[28] En general, cfr. fol.61v-62v. Ribes proporciona informaciones sobre todas las iglesias presentes en Jerusalén que abarcan desde cuestiones sobre estructura eclesiástica, sobre política eclesiástica, sobre demografía eclesiástica y sobre todo detalles de la liturgia (uso de la comunión sub utraque specie, "celebran en fermentato", uso de lenguas vernáculas como la georgiana o la copta en los oficios, etc.).
[29] En fol.62v.

comentado.

Pero, con todo, no todo es colaboración en Tierra Santa.[30] Más bien, al contrario, el contexto religioso en el que se van a desenvolver las minorías cristianas y sus iglesias era el de los conflictos a diversas bandas (tanto entre ellas, como con las autoridades o con otras religiones). Los puntos de discordia eran al menos tres. En primer lugar, crucial era conseguir lo que podemos denominar 'capital religioso (institucional)' que se expresaba muy sustancialmente en la gestión y control de diversos lugares santos (una iglesia, una capilla, incluso la lámpara de dentro de una capilla, etc.).[31] En segundo lugar, era asimismo relevante la posesión de derechos diversos privativos (poder hacer procesiones en determinadas calles en determinados momentos). Finalmente, otro punto de fricción frecuente era el control del relato histórico sobre tal o cual lugar, pues sobre ese fundamentaban derechos diversos.

Un ejemplo puede ser el percance sufrido por los franciscanos en 1621 que Ribes detalla en su obra (fol. 119r-121v). Los frailes de Jerusalén deciden construir casa en la montaña de Judea donde había nacido San Juan Bautista. Para ello, se dirigen al *baxá* (gobernador del distrito), pues no era "tan tyrano como avian sido los passados", quien les dio licencia previo pago de una respetable cantidad de dinero. La jugada fue el punto de partida de un conflicto muy intenso en las semanas subsiguientes.

En efecto, cuando los frailes se dispusieron a empezar las obras en la montaña susodicha aparecieron por allí unos "tegrins magarbinos, que son moriscos, los quales avian venido de las partes de Magarbe, que es la África, y algunos españoles". A la vista del propósito de los cristianos montaron en cólera y se dirigieron al *baxá* con una serie de argumentos. El más relevante: que "avian hallada [sic] una escritura muy antigua, que dezia que quando los Christianos alcançassen a tener casa en la montaña Iudea, avia de ser presa la Ciudad de Hierusalen por los Christianos". El *baxa*, no obstante, no se deja impresionar por estos argumentos, por lo que los 'tegrins' acuden a una autoridad superior, a quien administraba justicia después del virrey. El resultado es empero el mismo.

Ante su poco éxito, los magrebíes deciden acudir a Gaza "a dar razón al *supbaxi*, el quel es superior de los ordinarios que administran justicia en la Ciudad santa", mientras algunos de ellos acuden directamente al virrey de toda la zona, residente en Damasco. Una vez presentados los mismos argumentos, añadieron uno nuevo: que "sabian ellos muy bien que los Christianos avian hecho una mina desde Iafa a Rama, y de Rama a Cots [Qods, Jerusalén en árabe], que es la Ciudad Santa, y que por dicha minia [sic] avian ya passado muchos bastimentos de guerra". La noticia corrió como la pólvora por Jerusalén donde sus habitantes salieron a la calle "con muy grande determinacion de yr a degollar a todos los Religiosos y los demas Christianos Latinos" que hallaren. Sin embargo, el gobernador "imbio luego una esquadra de Genizaros bien armados a la puerta del Convento, mandandoles con pena de la vida, no dexassen llegar a ella a ningun Turco, Moro, ni Iudio". Esta decisión, junto con el reparto de dinero entre algunos de los levantiscos, terminó por calmar los ánimos.

[30] Otros casos de colaboración se ven en el convento que comparten convento latinos, griegos y armenios (fol.145r), o en interacciones agradables con monjes ortodoxos (fol.148r-v).

[31] En general, el control de los espacios sacros en el mismo Jerusalén es para todas las Iglesias cristianas de gran relevancia simbólica. Véase el plano con las posesiones de cada iglesia en el Santo sepulcro en Peri (34). Durante el XVII la Iglesia armenia, por ejemplo, vivirá tensiones entre dos facciones por controlar el patriarcado de Jerusalén. En 1614, por citar otro ejemplo, hay queja del embajador de Venecia de que algunos musulmanes estaban intentando quitar las llaves del santo Sepulcro a los franciscanos. Mencionado en Peri (71).

El episodio, que Ribes narra obviamente de forma parcial, nos pone sobre la pista sobre muchos de los aspectos que estaban configurando la vida de una de las minorías cristianas (latina en este caso) en Tierra santa. Primeramente, los intentos de estas minorías religiosas por ganar espacios sacros donde instalarse, donde fundar una capilla, etc. En otras palabras, de acumular ese capital religioso institucional del que hablábamos. En este caso los franciscanos pretendían 'apropiarse' del lugar de nacimiento de san Juan Bautista. En segundo lugar, este intento activa rápidamente a otros agentes de la zona interesados también en mantener sus posiciones. En el caso relatado es cierto que no queda claro quiénes son exactamente esos 'tagrins' de los que habla Ribes y cuál es realmente su posición política en la zona.

En tercer lugar, estas luchas se insertaban en el complejo juego de poderes locales, regionales e imperiales de la zona. Los franciscanos en tanto que minoría católica se dirigen al poder otomano local que es quien gestiona los derechos religiosos de esas minorías. También los 'targins' juegan sus bazas con las autoridades competentes de la zona.[32]

Los ejemplos que Ribes proporciona en su obra reflejan de forma indirecta la compleja estructura de poder otomana en diversos niveles (el central, gobernadores o virreyes regionales y elites locales), que no siempre actuaban en la misma dirección.[33] Ribes cuenta la situación en el santuario del pesebre y nacimiento de Cristo en Belén donde incluso las lámparas eran motivo de reparto entre las diversas lineas del cristianismo. De ahí se derivaban conflictos por ejemplo entre los franciscanos y los armenios, en los que "han pleyteado mucho tiempo unos con otros, de manera que el gran Truco avia mandado que quitassen dichas lamparas de los armenios" (fol.154r-v). Sin embargo, la orden del poder central era ignorada –previo pago de un soborno– por el *baxá* de Jerusalén.[34]

Pero la anécdota de Ribes sobre el edificio dedicado a San Juan Bautista. Los 'tagrins', nos informa el dominico, presentaron como supuesta prueba un documento antiguo con la profecía de la conquista de Jerusalén por parte de los cristianos. Advertían además poco después de que tenían constancia de una 'mina' (es decir, túnel) que conectaba varias ciudades y por las que los cristianos pretendían invadir Jerusalén. Los 'tagrins' eran muy habilidosos en su estrategia pues hacen uso de todo el arsenal de elementos que en la época estaban disponibles en los debates político-teológicos.

En primer lugar, la falsificación de documentos antiguos para asegurarse posiciones sólidas en las negociaciones ante las autoridades otomanas era una práctica habitual.[35] Por otro lado, el uso de profecías era, como es bien sabido, frecuente tanto en

[32] Para la estructura administrativa de Jerusalén en el entramado otomano, cfr. Ze'evi (2). El uso de sobornos era además práctica habitual (Peri, 138-145).

[33] Sobre el tema véase por ejemplo Hathaway (46-58) o Luz (249-252).

[34] Hay evidencias de que el entramado de poder local gozaba de una alta discrecionalidad a la hora de gestionar los entresijos del derecho musulmán sobre religiones. Por ejemplo, en lo que se refería al derecho –reconocido por la sharia– otorgado a las minorías religiosas de reparar sus edificios de culto. A la complejidad de conseguir fondos se unía la situación local en la que la autoridad competente podía exigir el pago de ciertas cantidades –de forma legal o ilegal– para autorizar las reparaciones. En Jerusalén, por ejemplo, Ribes constata que en el sepulcro de Cristo hay daños notables por lo que pregunta por qué no las reparaban. El religioso interpelado respondió que "ellos en Hiersusalen no pueden reparar ni una piedra, por mucha necessidad que aya dello, sin licencia de los Turcos, la qual no se alcança, sino es pangandola [sic] muy bien". En fol.106r. En general, sobre reparaciones y los cristianos en Jerusalén, véase Peri (87-96).

[35] Sobre cómo los judíos presentan a las autoridades otomanas datos históricos falsificados contra los cristianos, véase fol.126v. Cfr. por ejemplo Peri (128) para el uso de documentos falsificados por armenios y ortodoxos.

el mundo musulmán como en el cristiano. En tercer lugar, los 'tagrins' jugaban la carta geopolítica: la del conflicto mediterráneo con la Cristiandad. Su acusación de un túnel que permitiera la entrada en Jerusalén fue frecuente en aquellas décadas, sobre todo con respecto a los Caballeros de Malta. Sobre esto último volveremos más abajo. Finalmente, observamos cómo la situación sufre una rápida escalada violenta que nos remite a las tensiones religiosas latentes constantes en la zona. Una escalada que ha de ser bloqueada –un aspecto más– por el gobernador otomano de la zona, consciente como es de la necesidad de que el poder otomano conserve una paz religiosa basada en el andamiaje jurídico musulmán ya mencionado.

Otra anécdota narrada por Ribes sobre una de las múltiples espacios sacros que visita –una capilla del Calvario– nos permite ver las estrechas imbricaciones entre la situación geopolítica y la política local. Su gestión –nos cuenta el dominico– se halla en ese momento en manos de los ortodoxos, si bien desde hace poco tiempo pues con anterioridad "la tenian los de la nación georgina, a los quales el tirano del Baxa en cierta ocasión les pidio una cantidad de dinero, amenazandoles que sino se lo davan, y presto, les quitaría aquel santuario". Los georgianos carecían de esa cantidad por lo que acudió a los 'griegos', quienes desembolsaron lo solicitado. El asunto presentaba no obstante un elemento adicional de complicación: esa capilla había sido antiguamente de los 'latinos' y les había sido arrebatada. Pero "agora tienen muy grandes confianças, que con el favor de Dios la bolveran a cobrar: porque me dixeron [...] que el Rey de Francia pide con grande instancia al gran Turco se restituya dicho santuario a los Francos" (es decir, a los 'latinos').[36]

Las pocas referencias proporcionadas por Ribes complican un análisis más detallado, pero la anécdota nos remite claramente a las evoluciones georreligiosas de los principios del Seiscientos. Observamos por un lado la capacidad de la Iglesia ortodoxa para asegurarse posiciones de prestigio religioso por medio del control de determinados espacios sacros como la capilla mencionada. Constatamos asimismo cómo la gestión local de la política religiosa en el Imperio otomano está en manos de poderes intermedios como el *baxá* quienes aplican un alto grado de discrecionalidad a sus decisiones (probablemente cobrando sobornos). Y, finalmente, nos encontramos con la nueva situación geopolítica en la que el monarca francés está haciendo valer su creciente influencia en la zona para dar cobertura a las demandas de los católicos. A este último tema nos acercaremos ahora.

3. Economía mediterránea, geopolítica y minorías

Otras dos evoluciones ya mencionadas configuran el escenario de las iglesias cristianas minoritarias en Tierra Santa y encuentran reflejo en las páginas de Ribes: las transformaciones económicas de la región y las políticas internas del Imperio otomano durante la primera mitad del Seiscientos.

En cuanto a las transformaciones económicas acaecidas, la idea central destilada por los investigadores se resume en el llamado 'resurgimiento' del Levante mediterráneo.[37] El proceso se resume de la siguiente forma: desde c.1300 la zona está sumida en una depresión económica derivada tanto de los efectos de las Cruzadas cristianas, como del escaso interés mameluco en reconstruir unas infraestructuras

[36] La anécdota aparece en fol.94v-95r.

[37] El término proviene del trabajo de Cohen. En general, véanse los análisis de Inalcik y Quataert. Más específico pero también interesante es el capitulo sobre mercaderes y misioneros en el XVII de Masters (2001).

portuarias que pudieran servir de cabeza de puente para el retorno de los cristianos.[38]

No obstante, la situación comienza a variar con el ascenso del poder otomano. La conquista de Egipto en 1517 otorga al Imperio otomano un rico granero con el que alimentar Estambul, lo que hace imprescindible controlar el corredor marítimo que une Egipto con la capital otomana. De ahí, que las autoridades otomanas comiencen a invertir grandes esfuerzos militares y económicos en asegurar una línea de abastecimiento con la creación de puertos y fortalezas a lo largo de la costa. Ribes por ejemplo refiere la construcción por parte de los otomanos de una torre con diez o doce soldados en la costa (en fol.36r).

Al mismo tiempo –y más relevante aún para nuestros propósitos– son las transformaciones comerciales que, tanto en el ámbito regional como internacional, están en marcha durante el Quinientos y el Seiscientos y cuyas implicaciones geopolíticas y georreligiosas serán de primera magnitud para toda la zona (y en parte hasta la actualidad). En esencia, el proceso va a consistir en la paulatina integración de partes del Imperio otomano en el sistema económico emergente en la Edad Moderna controlado cada vez más por las potencias europeas occidentales.[39]

Tras la apertura de la vía portuguesa a las Indias las rutas del comercio eurasiático habían quedado trastocadas, lo que tuvo implicaciones (aún sometidas a debate) para Oriente medio. Si bien es cierto que en principio el volumen de comercio de tránsito debió de reducirse, pronto se produce un cierto auge comercial y económico pues la zona empieza a generar productos para un mercado regional e internacional activos. Esta política auspiciada directa o indirectamente por Estambul va a implicar la paulatina integración parcial de la zona de Levante en las estructuras económicas de la Europa emergente. El mecanismo para ello será la firma de las llamadas *capitulaciones* con diversas potencias europeas.[40] Ese proceso de integración lo vive Ribes en primera persona nada más desembarcar en Haifa, "donde entre año llegan muchos navios de Christianos a cargar de algodon, trigo y azeyte, que de todo lo dicho está aquella tierra muy abundante" (fol.41v).

El resultado geopolítico y georreligioso de estas evoluciones es que las potencias europeas comienzan a estar cada vez más presentes y con mayor influencia en los asuntos internos del Imperio otomano, un proceso que irá en aumento a lo largo del siglo y primera mitad del XVIII. Si hay una potencia que sale victoriosa y acaba desbancando a las ciudades-estado italianas esa es Francia, metamorfoseada en el gran poder cristiano de la zona ya hacia finales del XVII, capaz de instalar no solamente a un embajador ante la Sublime Puerta, sino también cónsules en diversos puntos de la geografía de Oriente medio.[41] Las implicaciones no son únicamente de índole económica, sino también

[38] Cfr. por ejemplo Luz (236). Por ejemplo, Ribes afirma al describir Jafa que se halla "tan destruyda y desmantelada como las demas ciudades de Palestina" (fol.43v). Cfr. al respecto Ze'evi (162). Ribes es buen observador de las situaciones socioeconómicas que se encuentra. Nos informa del estado de Belén, donde la empobrecida población vive de hacer rosarios o cruces para los peregrinos. Además, "otros aprenden la lengua italiana y de unos a otros la enseñan a sus hijos y nos sirven de interpretes, y con esto ganan para passar su triste y miserable vida" (fol.144r).

[39] Aparte del trabajo ya citado de Inalcik y Quataert, cfr. también Goffman (131-225). Sobre los cambios de la economía en la zona de Jerusalén, véase el capítulo 6 de Ze'evi.

[40] Han recibido detallados análisis por parte de los investigadores. Véanse entre otros muchos el trabajo de Eldem, Inalcik y Quataert (188-217), Faroqhi (2004, 137-160), Goffman (172-176), Peri (56-62), etc. Por restringirnos al caso de Francia, los jalones cronológicos son conocidos (1569, 1604 y 1673). El tratado franco-otomano de 1604 permite daba permiso a los clérigos franceses de instalarse en Jerusalén.

41 Cfr. Goffman (193-9 y 201-205). Ribes hace frecuentes referencias a la presencia de franceses. El dominico acude por ejemplo a Jafa en compañía de un mercader francés, quien además de ir vestido a la turca habla el idioma (fol.32r). Otro francés regenta una posada en fol.31v. El cónsul francés en Sidón

georreligiosa, toda vez que la corona francesa se erige en la protectora de la minoría cristiana de la zona (la católica por supuesto, pero también de otras, como la maronita).[42]

El comercio con la Europa cristiana se encuentra pues en pleno auge y de ello da fe Ribes en su obra, llena de referencias al asunto.[43] Además de aceite, serán sobre todo aquellos productos con más valor en el mercado los que atraerán la atención de los mercaderes franceses. Algodón y seda serán de gran importancia para abastecer la industria textil de calidad que surge en Marsella por aquellas fechas. La siembra de algodón aparece de forma asidua en la pluma del dominico: por ejemplo cuando atraviesan la zona de los samaritanos, "baxamos a un muy gran y fertil valle, donde encontramos mucha gente con mas de cinquenta o sesenta pares de bueyes […] con los quales sembravan algodon" (fol.139r). Otro de los productos emergentes era la seda. Organizando en Sidón su viaje de vuelta, Ribes pregunta al capitán del navío cuándo tenía pensado regresar a Marsella: "la respuesta fue, que aun avia menester unos quantos dias, porque tenia compradas sesenta balas de seda en las montañas del ante Líbano" (fol.166r). Por añadidura, el azúcar de caña se está convirtiendo paulatinamente en uno de los productos de creciente consumo en Europa ya a partir de principios del XVII. Finalmente, el trigo siempre será un producto demandado desde Europa en casos de escasez. Mientras estaba en Acre llegó un barco de Trípoli a cargar trigo, "por averle alli con abundancia, tanto, que en algunas ocasiones cargan muchas naves, y lo llevan a la Christiandad, y segun me dixo un marinero francés, que del trigo de aquella tierra sabia él que se avia vendido en la plaça de Barcelona" (fol.164r).

Toda esta evolución económica se produce con el trasfondo de cruciales transformaciones políticas internas en el seno del Imperio otomano, sobre las que ha versado una gran cantidad de bibliografía. La idea central es la de una 'crisis' del Imperio, iniciada a partir del último tercio del siglo XVI (sobre todo tras la muerte de Suleimán el Magnífico en 1566) y uno de cuyos síntomas sería el debilitamiento de la autoridad central en las diversas provincias otomanas.[44]

Si bien es cierto que las últimas investigaciones están matizando la idea de 'crisis', abogando por otro marco interpretativo ('adaptación'), es indudable –y relevante para nuestro dominico– que en la primera mitad del siglo XVII muchas zonas periféricas otomanas asisten al fortalecimiento de líderes regionales con proyectos políticos propios que alteran el marco de relaciones políticas entre el centro y la periferia.[45] La zona que aquí nos incumbe de los actuales Líbano, Siria, Israel y Palestina es un ejemplo paradigmático, pues durante el primer tercio del XVII acontece ahí el fortalecimiento del poder del líder druso Fakhr al-Din II (1572–1635). [46]

---

aparece en fol.31v. El autor recomienda incluso acudir a Tierra santa a través del puerto de Marsella, convertido por entonces en el puerto europeo más importante de interacción con el Levante (fol.189r).

[42] Cfr. para una visión actualizada el trabajo de Türkcelik. Véanse también entre otros Frazee (67-87) o Peri (60-62). La intervención francesa aumentaría con el paso de los años y tendría un momento álgido en el consulado de François Picquet en Aleppo (1652-62), como bien cuenta Masters (2001, 82).

[43] Por ejemplo, al llegar a la ciudad de Safora, nuestro dominico nos informa de la fertilidad de la zona, del cultivo de aceite, frutas y algodón (fol.161v).

[44] Sobre la idea de crisis o adaptación, cfr. Goffman (112-127). Véase un resumen general en Hathaway (59-78). Sobre la situación en la zona del Líbano, véase la monografía de Harris.

[45] Cfr. un debate historiográfico en el trabajo de Khoury. Masters 2006 refiere la situación en las zonas árabes.

[46] En la obra de Ribes con el nombre de Ficardi, a quien dedica los capítulos 9, 10 y 11 del libro III prácticamente de forma íntegra. Resúmenes atinados sobre su figura se encuentran en Traboulsi (5-9), Harris (95-103), Luz (243-4). La obra central sobre el tema es la de Abu-Husayn. Sobre el control de la zona de Jerusalén por parte de familias locales que consiguen que sus miembros sean nombrados gobernadores, véase Ze'evi (5) y Peri (145-9).

Al igual que los mamelucos, los otomanos van a tener dificultades a la hora de controlar políticamente de la zona del Levante. Las complicaciones se derivaban de un conjunto de elementos.[47] Existían características orográficas difíciles (Monte Líbano, por ejemplo) y estructuras sociopolíticas muy asentadas en forma de clanes, a lo que se añadía una tensa dicotomía entre ciudades –vinculadas a las redes de comercio regionales e internacionales– y un amplio espacio desértico y semidesértico dominado por tribus beduinas seminómadas. Por si todo eso fuera poco, la situación georreligiosa presentaba (y presenta aún hoy en día) unos rasgos de exacerbada pluralidad y fragmentación con diversos grupos cristianos, una importante población chií y un nutrido grupo de clanes drusos (entre ellos el de Fakhr al-Din II).[48]

Por consiguiente, el poder otomano se ve obligado a delegar por medio de acuerdos (gestión del pago de impuestos a cambio de un tributo que ha de ser pagado a Estambul) parte de su poder político a las autoridades regionales y locales, lo que convertía al poder imperial en dependiente de un inestable sistema de lealtades políticas sostenido en equilibrios precarios. Hay indicios de que a la altura de 1600–1650 el poder central otomano va a sufrir una cierta incapacidad a la hora de embridar el poder de esos clanes.[49] Uno de ellos, el de los Ma'ns, conseguirá con la figura descollante de Fakhr al-Din II controlar un territorio correspondiente a casi todo el actual Líbano y las estribaciones del norte de Palestina. Las características de este llamado *emirato del Monte Líbano* pervivirán durante años: presencia muy densa de población cristiana, importante integración en el comercio internacional (seda) y estrechas vinculaciones con Europa occidental (Traboulsi).

Por su parte, la figura de Fakhr al-Din II resulta de gran importancia para nuestros propósitos. En primer lugar, porque su período se caracteriza por sus más que estrechas vinculaciones con los poderes cristianos occidentales. Y, en segundo lugar, porque Ribes opera en el momento álgido de su poder y en el centro del espacio controlado por Fakhr al-Din II, "señor de las Galileas alta y baxa y de la provincia de Phenice". La situación geopolítica y sus implicaciones para las minorías cristianas quedan reflejadas de forma nítida en las páginas de la *Relación* de Ribes.

Fakhr al-Din II llega al poder en 1591 e inicia un largo gobierno caracterizado por prosperidad económica,[50] estrechas relaciones geopolíticas con las potencias cristianas y fluctuantes con el poder central. Estas últimas bascularon entre la sumisión y la rebelión (y finalizarán con su decapitación en Estambul en 1635), aspecto que el propio Ribes refleja en su obra. Al igual que el resto de líderes provinciales y regionales que menudean en el Imperio otomano por esta época, Fakhr al-Din II depende en su posición de la autoridad del sultán otomano, pero al mismo tiempo juega sus cartas en pos de márgenes amplios de autonomía. Nos recuerda el dominico que es "muy grande señor, aunque no lo es de todo lo que possee, porque paga de tributo todos los años […] al gran Turco" (fol.167v-168r).

Sin embargo, Fakhr al-Din II tiene esa relación ambigua con el poder central, que tantas consecuencias le acarrearía. Ribes está vagamente informado de su periplo político y narra –sin muchas referencias concretas temporales– cómo en cierta ocasión "imbio a dezir al virrey de Damasco que le pagasse cierto daño que le avia hecho en sus estados".

[47] Cfr. entre otros Harris (10).
[48] Para una historia de los drusos y su poder en la zona entre 1291-1633, cfr. Harris (66-103).
[49] Sobre el ascenso de los diversos clanes drusos, cfr. Abu-Husayn (88-93).
[50] Fakhr al-Din II será por ejemplo crucial a la hora de introducir la seda en el Monte Líbano para su exportación. Para ello incentivó la migración de campesinos cristianos a las zonas drusas. Cfr. Traboulsi (8). Ribes menciona plantaciones de moreras en las cercanías de Tiro (en fol.35r).

Ante la osadía, el virrey "levantó un poderoso exercito", si bien Fakhr al-Din salió victorioso de la afrenta. A pesar de que Ribes no da datos muy concretos, es probable que se refiera al hecho de que en 1605–1607 el líder druso apoya una fracasada revuelta del gobernador de Aleppo. Una rebelión que –aquí entra la geopolítica mediterránea– había sido apoyada desde la Toscana de los Medicis (Traboulsi, 6).

Lo que nos lleva a lo más característico del gobierno de Fakhr al-Din: su implicación profunda en la geopolítica mediterránea de la época y sus derivaciones georreligiosas, algo que interesa sobremanera a nuestro dominico. Más concretamente la posición de Fakhr al-Din con respecto a los cristianos. Los conflictos con el poder imperial otomano acaban desembocando en 1613 en el exilio del líder druso en Europa. Ribes atribuye su huida a su relación con los cristianos: él y su hijo "son muy amigos de Christianos, por cuyo respeto le fue forçoso en cierta occasion averse de ausentar de su casa y tierra y venirse a Italia". Las informaciones de Ribes no andaban desencaminadas. Lo cierto es que en 1611 Fakhr al-Din había enviado un obispo maronita para trenzar una alianza con los Medicis y la Santa Sede, lo que probablemente sería causa de su persecución por las autoridades otomanas (Traboulsi, 6-7). Durante sus años en tierras italianas (1613–18), "todos los principes della le recibieron y trataron muy bien, y el Gran Maestre de Malta le hizo grandes caricias, y le regaló muy bien" (ambas citas en fol. 168r).

Aquellos hechos tenían un trasfondo geopolítico claro. Por un lado, los intentos de las potencias europeas de crear aliados internos en el ámbito de poder del Imperio otomano. Por otro, el interés de líderes regionales como Fakhr al-Din por ampliar su base de poder por medio de tratos comerciales con las potencias cristianas. En este sentido, el líder druso tiene desde al menos la primera década del Seiscientos estrechas relaciones con Fernando II de Toscana y con el papa Clemente VIII, quienes jugaban con la idea de una entente con el Irán safavida y una revuelta simultánea en Anatolia y Siria.[51] Hasta el punto de que en 1607 Fakhr al-Din llega a un acuerdo con el duque de Toscana que preveía que el papa movilizara a los cristianos del Monte Líbano, armas y el exilio en Toscana.

Esta es sin duda el elemento que a Ribes más le interesa: los rumores, ciertos o infundados de que el druso Fakhr al-Din quiere hacerse cristiano y las implicaciones geopolíticas de ello. Afirma el dominico que la causa de su exilio "fue el averle acusado delante del gran señor, de que hazia grande amistad con los Christianos, por quererse hazer uno dellos". Los indicios para Ribes eran diversos. En primer lugar, el buen tratamiento que el líder druso hacía a los cristianos.[52] El segundo su propio nombre. Ribes se había informado qué significaba 'Hamir Ficardi' (*emir Fakhr Al-Din*) y había constatado que si *hamir* era algo así como 'duque' o 'príncipe', *Ficardi* "significa un hombre que ha de dar o causar nueva ley". O en otras palabras, "este hombre da de si muy grandes esperanças de que ha de hazer alguna gran cosa en servicio de la Iglesia santa" (fol.170r).

Raudas surgen de la pluma de Ribes las posibles implicaciones geopolíticas. Nuestro autor afirma que Fakhr Al-Din "tiene la dotrina Christiana la qual le han traido de Francia, traduzida de Francés en Arabigo", y –se congratula Ribes– el emir "dava ya razon de muy gran parte della". La idea detrás de aquello era clara: esperar que Dios "se sirva de su santo servicio admitir al gremio de su santa Iglesia catolica a este buen Turco [sic], y que le tome por instrumento para que aquella santa tierra buelva en manos de Christianos".[53] Ribes considera incluso que "se va disponiendo muy bien la cosa". Para

[51] Cfr. entre muchos Harris (98).
[52] Las referencias son varias. Cfr. por ejemplo fol.175v.
[53] En fol.170v. Obviamente, Fakhr al-Din II no era 'turco', sino un árabe druso.

ello era necesario que las potencias católicas dejaran sus rencillas y se embarcaran en tamaña empresa. Es aquí donde Ribes otorga a las minorías cristianas –y no solo cristianas– un papel relevante en aquel proyecto.

En el marco de esas reflexiones Ribes aborda las relaciones entre los otomanos y la población árabe. Inquieto intelectualmente el dominico se informa de la situación política en las tierras de Oriente medio. Constata el dominico que "los moros y turcos son ordinariamente enemigos mortales". La causa es "la tiranía tan grande que el Turco usa con el pobre Moro", hasta el punto de que "los tratan tan mal, assi en las personas como en las haziendas, que mas parece el pobre Moro esclavo que vassallo". Las actuales investigaciones ponen muy en entredicho que el clima de tensión fuera tan agudo como plantea Ribes, pero sí es cierto que los otomanos aparecían como una minoría regente en forma de gobernadores ávidos de riquezas o como fuerza militar (jenízaros) siempre dispuesta a alguna tropelía.[54]

Ribes tenía ya los agentes de un posible levantamiento: las minorías cristianas. Sus fuentes de información, unos cristianos maronitas, afirmaban "que no llegarán tan presto el exercito de los Christianos en aquella tierrra, quando se levantarían y tomarían las armas contra el Turco todos los de la nacion maronita". A ellos se unirían los *griegos*, esto es, los ortodoxos, "que son muchos más", y asimismo los judíos. Pero las informaciones –o fabulaciones– de Ribes van más allá pues sus informantes le aseguran que los "mismos moros, de las tres partes dellos, las dos se levantarian contra del Turco" (fol.159v-160v).

El clima geopolítico que Ribes deja traslucir en su obra no era en modo alguno invención suya. El poder de Fakhr al-Din aumenta considerablemente desde 1618 y en su ejército se cuentan muchos cristianos maronitas. Como vimos ya antes en el caso de los *tagrins*, el temor a una invasión de los cristianos apoyada por las minorías cristianas de Tierra Santa estaba en el aire. Como recuerda Ze'evi, "stories were recounted of renewed attempts by Christian armies to subdue the Ottoman Empire and to conquer the Holy Land". El resultado eran insultos y hostilidades para con mercaderes y cónsules cristianos (Ze'evi, 170). Las minorías en Tierra santa se encontraban así expuestas a los vaivenes de la política internacional.

4. Conclusiones

La *Relación* del dominico Ribes es una obra más dentro del inmenso caudal de narraciones de peregrinaciones a Tierra Santa que florecen en la Europa cristiana desde el Medievo. Las finalidades del texto del dominico son múltiples (dar informaciones prácticas para el viaje, ofrecer una apoyatura para la meditación), pero destaca la idea de que el viaje a Tierra santa es perfectamente factible sobre todo por la poca peligrosidad de la zona. Es probable que aunque Ribes no sea consciente el motivo tenga en parte que ver con las transformaciones que se están produciendo en la época.

Porque el interés del texto es menor si lo medimos por la originalidad de su presentación, pero no lo es tanto si lo situamos en el contexto geopolítico y georreligioso que nos ofrece. Ribes viaja a un Levante mediterráneo que es un espacio de alta densidad religiosa, con la presencia de las tres grandes religiones monoteístas y las más variadas diferentes iglesias cristianas. Un espacio, además, en el que se están viviendo en esas primeras décadas del XVII transformaciones geopolíticas y georreligiosas de gran calado

[54] Ha sido tema de intenso debate en los últimos años. En general se ha querido ver una tensión y conflicto constante, pero las actuales investigaciones matizan mucho esta visión. La obra clásica es Masters 2013. Véanse además las ya citadas obras de Hathaway y Masters 2001.

que configuran el contexto de su viaje y que él refleja en las páginas de su obra.

Cuatro procesos hemos identificado en aquellos años: la política religiosa del Imperio otomano como poder musulmán en la zona, las transformaciones georreligiosas de las iglesias cristianas, la integración cada vez mayor en la economía europea y el (debatido) debilitamiento del poder central en las provincias otomanas. La 'tolerancia' otomana para con las minorías en el complejo entramado de disposiciones jurídicas musulmanas está sujeto a interpretaciones por las disposiciones del derecho del sultán (*kanun*). El impulso de la Iglesia católica postridentina a la hora de hacerse presente en Tierra santa es obvio en todo la narración de Ribes (control de los lugares santos, vinculaciones con algunas iglesias orientales como los maronitas, etc.). La presencia recurrente de mercaderes cristianos nos sitúa ante la integración del Levante en la economía europea (algodón, y seda) y sobre todo ante los vínculos con Francia, poder cristiano emergente en la zona. Y, finalmente, el ascenso de diversas elites locales y regionales en la periferia otomana, como es el caso del llamado *emirato druso* bajo Fakhr al-Din II (1591–1635), es síntoma de ese debilitamiento del poder central.

El resultado es que las minorías cristianas que Ribes va a poder observar en Tierra Santa se caracterizan al menos por estar sometidas a dos presiones. En primer lugar, por la conflictividad inevitable entre ellas. Los motivos de la conflictividad se debían a la lucha por lo que hemos llamado 'capital religioso institucional', esto es, el control y su gestión de espacios de prestigio (iglesias, capillas, espacios sacros variados, etc.). El marco general de esos conflictos estaba condicionado por la política religiosa otomana, complicada por las 'capitulaciones' con las potencias europeas que ofrecían a los católicos ciertos espacios de desarrollo. Además, las minorías cristianas se encuentran ellas mismas en un proceso de reconfiguración geopolítica. Algunas como los coptos o los etíopes son muy marginales; otras como la Iglesia ortodoxa están consolidando su posición por su posición privilegiada en el Imperio; otros, como los católicos, están en pleno proceso de expansión auspiciado por el papado tridentino.

En segundo lugar, el surgimiento de poderes regionales fortalecidos como el emirato druso tiene implicaciones para las minorías. Dirigentes como Fakhr al-Din II jugarán la carta geopolítica en sus deseos de consolidar su poder. Sus alianzas con los poderes cristianos como la Toscana o el papado tridentino le llevarán a un largo exilio en Italia. Para las minorías cristianas –así lo recoge Ribes– estos vínculos conllevarán una mejor situación en las tierras dominadas por el líder druso, al mismo tiempo que implicarán estar bajo la sospecha constante de ser una quinta columna de una eventual invasión cristiana.

Obras citadas

Abu-Husayn, Abdul-Rahim. *The View from Istanbul: Ottoman Lebanon and the Druze Emirate in the Ottoman Chancery Documents, 1546-1711*. Madrid: Taurus, 2002.

Angold, Michael, ed. *The Cambridge History of Christianity: Vol. 5: Eastern Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Barkey, Karen. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Beebe, Kathryne. *Pilgrim and Preacher: The Audiences and Observant Spirituality of Friar Felix Fabri (1437/8-1502)*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Cohen, Ammon. "Ottoman Rule and the Re-Emergence of the Coast of Palestine (17th-18th Centuries)." *Revue de L'Occident Musulman et de La Méditerranée* 39 (1985): 163-175.

Eldem, Edhem. "Capitulations and Western Trade." En Suraiya Faroqhi, ed. *The Cambridge History of Turkey: Vol. 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 283-335.

Faroqhi, Suraiya. *The Ottoman Empire and the World Around It*. London: I. B. Tauris, 2004.

—. ed. *The Cambridge History of Turkey: Vol. 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Faroqhi, Suraiya, and Kate Fleet, eds. *The Cambridge History of Turkey: Vol. 2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Frazee, Charles A. *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire (1453-1923)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Galadza, Peter. "Eastern Catholic Christianity." En Ken Parry, ed. *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Blackwell, 2007. 291-318.

Goffman, Daniel. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Harris, William. *Lebanon: A History 600-2011*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Hathaway, Jane. *The Arab Lands Under Ottoman Rule, 1516–1800*. London&New York: Routledge, 2008.

Hsia, Ronnie Po-Chia. *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Jones, Joseph R. *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Miraguano Ediciones, 1998.

Khoury, Dina Rizk. "The Ottoman Centre Versus Provincial Power-Holders: An Analysis of the Historiography." En Suraiya Faroqhi, ed. *The Cambridge History of Turkey: Vol. 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 135-156.

Luz, Nimrod. "The Holy Land from the Mamluk Sultanate to the Ottoman Empire." En Robert G. Hoyland y H. G. M. Williamson, eds. *The Oxford Illustrated History of the Holy Land.* Oxford: Oxford University Press. 230-257.

Masters, Bruce. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

—. “Semi-Autonomous Forces in the Arab Provinces.” En Suraiya Faroqhi, ed. *The Cambridge History of Turkey: Vol. 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 186-206.

—. *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516-1918. A Social and Cultural History*. Cambridge University Press, 2013.

O’Mahony, Anthony. “Syriac Christianity in the Modern Middle East.” En Michael Angold, ed. *The Cambridge History of Christianity: Vol. 5: Eastern Christianity.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 511-537.

Parry, Ken, ed. *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. London: Blackwell, 2007.

Peri, Oded. *Christianity Under Islam in Jerusalem: The Question of the Holy Sites in Ottoman Times*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001.

Traboulsi, Fawwaz. *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press, 2012.

Türkçelik, Evrim. “El Imperio Otomano y la política de alianzas: Las relaciones francootomanas en el tránsito del siglo XVI al XVII.” *Hispania* LXXV (249) (2015): 39-68.

Webb, Diana. *Medieval European Pilgrimage, C.700-C.1500*. New York: Palgrave, 2002.

Ze’evi, Dror. *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s*. New York: State University of New York Press, 1996.

La imagen de las minorías religiosas en los manuales de confesión hispánicos: de la Edad Media a la Modernidad

Guillermo F. Arquero Caballero
(Universidad de Piura)

En el presente trabajo vamos a tratar de sintetizar la imagen que de las minorías religiosas del mundo hispánico se ofrecen en los manuales de confesión, desde que comenzaron a escribirse en el siglo XIII hasta el siglo XVII. No se han trabajado todos los manuales existentes, sino que se han escogido los más relevantes que se escribieron o leyeron en la Castilla medieval (aunque manejamos las ediciones impresas que se hicieron posteriormente) y los más editados en época moderna, de acuerdo a los datos que ofrece González Polvillo en su estudio del repertorio de manuales de confesión del mundo hispánico (2009, 69-71). Las minorías que vamos a tratar son, fundamentalmente, los judíos, los musulmanes y los herejes. No son las únicas, pues hay muchas menciones a los indígenas americanos o a los esclavos procedentes de África, que unas veces aparecen como cristianos pero otras no. Sin embargo, es preferible centrarnos en los principales grupos que son los tres mencionados.

1. Los grados en la infidelidad

La palabra "minorías", como es de esperar, no aparece en los manuales. El término más aproximado que se utiliza es el de "infiel", si bien ya de por sí tiene una carga muy negativa. No todos los infieles son iguales para los moralistas medievales y modernos. Para empezar, existe la infidelidad negativa y la positiva. La negativa sería la de aquel que nunca ha oído hablar del Evangelio ni de Cristo (y ahí podrían entrar, por ejemplo, los indígenas americanos o los africanos subsaharianos). La infidelidad positiva sería aquella en la que el infiel sabe de la fe cristiana pero permanece en el error de la infidelidad. Para el franciscano Enrique de Villalobos, dichos infieles se dividen en paganos, judíos y herejes (1640, 229v). Esta división tripartita venía de lejos. Ya en el siglo XIII san Raimundo de Peñafort (1603, 38), indicaba que la consideración de infieles se aplicaba al caso "de los judíos y paganos, que por la infidelidad deshonran a Dios" y añadía en este grupo a los "herejes, que desviándose de la fe pecan contra Dios de múltiples maneras". En el siglo XV Angelo di Chivasso de una manera perfectamente escolástica, lo exponía del siguiente modo:

> ¿Cuántos tipos de infidelidad hay? Respondo […] si se atiende a la infidelidad según la cooperación a la fe hay tres, ya que el pecado de infidelidad consiste en rechazar la fe y de este modo no aceptarla todavía, como los gentiles o paganos y este es el primer tipo; o habiendo recibido la fe, y de esa manera haberla recibido en su figura, como los judíos, y éste es el segundo tipo; o recibida en la manifestación de la verdad, como los herejes, y éste es el tercer tipo. (1578, 644)

Así, los paganos son infieles por rechazar la fe, los judíos por haberse quedado en la prefiguración de la fe de Cristo de la ley mosaica y los herejes por rechazar algunas verdades de la fe, división que también hizo en torno a la misma época san Antonino de Florenica (1740, pars II, tit. XII, cap. I, col. 1.147). Dentro estos grados de infidelidad no cabe la misma consideración entre unos y otros en cuanto a gravedad se refiere. Así, Pedro de Ledesma indica que "menos repugnan a la fe los paganos, que en ninguna manera la avían recibido, que los judíos, que la avían recibido en figura; y que los hereges que la avían recibido en realidad de verdad" (1617, II, 18). Más allá de la herejía, se encontraría

la apostasía como el peor de los pecados. Así, Genesius Minucius (1608, 76) recoge en su *Compendium Summae Cardinalis Toleti* que "peor que la herejía es la apostasía, pues aquella es contraria a la fe en parte, y ésta lo es en todo"; lo que también repetiría más tarde Johannes Azor (1613, 551): "porque el hereje solo niega en parte a la fe católica, pero el apóstata la niga toda". En el caso hispano, esto atañe al caso de los falsos conversos, lo cual nos ayuda a entender la severidad del juicio para los mismos.

2. Extra ecclesia nulla sallus

La famosa expresión "extra ecclesia nulla sallus" atribuida a Cipriano de Cartago (García Maestro 2012, cap. 9), refleja la idea imperante en la Cristiandad medieval de que, fuera del seno de la Iglesia, no era posible la salvación. Esta idea está presente en los manuales. Así, Genesius Minucius recogía en su compendio la siguiente afirmación (1608, 73v): "Sin esta fe enseñada por la Iglesia Católica, nadie puede salvarse, sino que todos serán condenados por la eternidad. Es, en efecto, necesaria para la salvación y para las obras meritorias, que son medios, por los cuales somos conducidos al cielo". Por otro lado, Jaime de Corella recuerda que la Iglesia condenaba la idea de que el infiel que, llevado de opinión menos probable, no cree, no comete pecado de infidelidad (1692, 158). Al contrario, "todo el mundo es inexcusable, incluso los infieles, si no ama a Dios con todo su corazón", en palabras de san Antonino de Florencia (1740, pars IV, tit. VI, cap. III, § II, col. 317).

Pero los autores de los manuales también entienden, desde su perspectiva, que los infieles no han tenido la suerte de recibir la luz de la fe. La infidelidad de los no cristianos sería menos grave, en virtud de su ignorancia (Florencia 1740, pars II, tit. XII, cap. II, col. 1146). Así, no dudan en señalar que el pecado de los fieles cristianos, precisamente por ello, es más grave que el de los infieles. Como escribe el mencionado san Antonino, "por el mismo género de pecado, peca más el fiel que el infiel" (1740, pars II, tit. XI, cap. II, I col.527).

Por otro lado, se hace la salvedad de que los infieles no pecan por su condición de tales, sino por los malos actos que perpetran desde la perspectiva de la ley natural, o por todos los actos que llevan a cabo por el cumplimiento de su ley. San Antonino pone el ejemplo de los ayunos de los musulmanes "como manda la ley de Mahoma" o la celebración del sabbat "como hacen los judíos", que serían pecados mortales según él (1740, pars IV, tit. VIII, cap. I, § VI, col. 435). Angelo di Chivasso lo expresa del siguiente modo:

> ¿Es la infidelidad pecado? Respondo […] la infidelidad puede ser entendida de dos maneras, primero la pura negativa; ésta es aquella de los que nunca escucharon de la fe de Cristo, y de esa manera no hay causa de culpa, sino de pena, porque tal ignorancia de las cosas divinas es derivada del pecado de los primeros padres, y así los infieles no se condenan por su infidelidad, sino por otros pecados, que sin la fe no pueden evitar. (1578, t. 1, p. 644)

Esta idea de la infidelidad negativa (la positiva no deja de ser un pecado[1]) se repite en otros autores posteriores. El dominico Pedro de Ledesma (1617, t. II, 10) concluye que "la ignorancia, que tienen del Evangelio, y de las cosas de la fe es invincible, pues no la pueden vencer. Por lo qual muchos indios e infieles no pecan pecado de infidelidad,

[1] Así san Antonino de Florencia (1740, pars II, tit. III, cap. XI, § III, col. 527) indica que "el género del pecado o su especie se considera a partir de su objeto, y por ello es mayor aquel pecado que ataca a un mayor bien, aquel es más grave a partir de su género, tal como el pecado contra Dios es más grave que el pecado contra el prójimo. Así pues es manifiesto que la infidelidad pecado contra el mismo Dios". No obstante, Manuel Rodríguez (1615, t. I, 298) defiende que incluso musulmanes y judíos pueden excusarse de pecado por ignorancia invencible, por todo aquello que no procede de la ley natural.

contra la fe, por no creer el Evangelio, y sus mysterios. Porque en realidad de verdad, no se lo han predicado. Estos tales no se yrán al infierno por este pecado, sino por otros", idea que repiten otros autores, como Enrique de Villalobos (1640, 229v) quien escribió "La [indifelidad] negativa no es pecado, y assí el que la tuviere no se condenará por ello, sino por los pecados que hiziere contra la ley natural, y su la guarde, a la providencia divina pertenece embiarle quien le enseñe"; o Alfonso de Vega (1602, t. I, 84v): "La infidelidad negativa es, quando de la Fe no se tiene ninguna noticia, y esta no es culpable. Y si tales infieles no se salvan, es por otros pecados que cometen".

De esta forma, habría un debate entre los moralistas en virtud de lo que el mencionado fray Alonso de Vega, de la Orden de los Mínimos, llamaba la "ignorancia invicible" en la que puede caer una persona "rústica" (1594, 233r). De hecho, este autor contempla la posibilidad de que el indígena americano pueda salvarse sin recibir el bautismo y siguiendo la ley natural, siempre que de una forma u otra, tuviese el deseo de recibir la gracia de Dios (Vega 1602, 84v), cosa que ya había señalado previamente Martín de Azpilcueta (1568, 309): "Y muchos gentiles de las Indias del Brasil, Perú, cercanos a la muerte, que se convertirían, si se les enseñasse la fe catholica, se podrían dezir en extrema necessidad de doctrina".

Otra cuestión interesante que entra dentro del problema de la salvación es la licitud del rapto de los niños infieles para bautizarlos. Martín Pérez, en el siglo XIV, sería de la opinión de que el cristiano que hubiese hecho tal cosa obraría bien si lo hace por piedad y amor a Dios y las almas, de manera que "non peca, antes gana merçed, ca non faze a ninguno injuria nin tuerto: a los padres non, ca los desvia de pecado en que querrian enbolver e çegar a sus fijos en las sus çeguedades dellos, e esto seria razon de mayor daño para los padres; e a los fijos non, ca los libra del poder del diablo e de la carrera del infierno, e traelos a carreda de la vida" (2002, 75-76). Igualmente, el mismo autor exige penitencia al cristiano que, teniendo un esclavo infiel que desea bautizarse, hiciese lo posible por impedirlo (2002, 424). Sin embargo, en lo que al bautismo de los hijos se refiere, los manuales posteriores son de la opinión de que no se debe bautizar a los hijos de los infieles sin el consentimiento de los padres.

En cualquier caso, y pese a las discrepancias ente los autores, la idea de que, de una manera u otra, fuera del bautismo no hay salvación posible une a todos, y en este sentido se llega a la conmiseración del infiel y a la propia alegría del fiel por tener la fortuna de dicha condición. Por ello, entendemos que Pedro Mártir de Coma recomiende a los confesores que pregunten al fiel "si ha dado gracias al Señor por los beneficios que del ha recebido, y principalmente por averle criado a su imagen y semejança, redimido con su preciosa sangre y hecho christiano, y no moro, ni menos infiel de otra suerte" (1614, 150).

3. Las minorías: exclusión terrenal

De forma paralela a la "inferioridad" espiritual del estado del infiel, se da consecuentemente en el aspecto socio-político una imagen de inferioridad correlativa. Manuel de Sá (1610, 319) afirma que "los infieles conversos se hacen ciudadanos de los lugares en los cuales son bautizados", lo cual significa que previamente no era considerado miembro de la comunidad política de la Cristiandad. Para Angelo di Chivasso (1578, t. I, 88), los judíos "se han convertido en siervos [de los príncipes cristianos] debido a la pasión de Cristo […] al ser siervos, el príncipe, que es el amo de ellos, puede venderlos", afirmación que hace siguiendo a autores anteriores. Un siglo antes, Martín Pérez (2002, 78) decía algo similar, de modo que para bautizar a sus hijos (como antes vimos era partidario de ello) se debe acudir a los reyes, que son sus señores,

y de ahí sugiere a los confesores de los monarcas que inviten a los reyes a proveer los medios necesarios para la conversión de los judíos:

> E si esto es verdat commo dize el derecho e los doctores, conviene al confesor que diga a los reyes e a los prinçipes e a los prelados que tal señorio han sobre los judios quando se confesaren, que tomen consejo sobre tales cosas con omes sabios e temerosos de dios, e fagan aquello que sea mas serviçio de Dios, ca determinado es por los dichos de los santos en el Decreto que los judíos e los malos deven ser costreñidos con tribulaçiones e con quebrantos por que vengan a buena carrera, ca por el temor de la pena desusaran el mal, e por el buen uso enamorarse han del bien, e asi el uso del bien les fara sabroso lo que al comienço les era amargo. (Martín Pérez 2002, 78)

No obstante, aquí nos encontramos con una cuestión interesante, y es la condición servil de los fieles a manos de los infieles. Según algunos, como Manuel de Sá (1610, 347) los cristianos no podrían ser siervos de los judíos: "Al judío no le es permitido tener como esclavo al cristiano, como criado. Por lo que si su esclavo es cristiano, o desea serlo, sea libre". Es curioso el caso que hace notar Hélène Thieulin-Pardo, que ha estudiado una versión resumida del *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez. En dicha versión, que simplifica el original, se dice que ningún cristiano debe servir a judío o musulmán, cuando el *Libro de las Confesiones* puntualiza que ese debe ser el caso de los cristianos libres, pero no así el de los "forros o siervos", de manera que esta versión "solo recoge un caso contextual, quizás por ser considerado como una posibilidad real a la que están o pueden estar confrontados los penitentes, el de la convivencia en tierra de moros" (Thieulin-Pardo 2010, § 44). Así pues, un cristiano puede servir a un musulmán o a un judío en tierra de infieles. De hecho, los manuales señalan que el cristiano capturado en guerra por los musulmanes, cuando los cristianos han iniciado guerra injusta (por romper treguas) son legítimamente sometidos a la esclavitud, y no les es lícito huir. La única razón por la que los cristianos pudiesen huir en ese caso es si los musulmanes los hubiesen sometido a circuncisión u otro rito infiel, o por peligro de caer en la infidelidad, en cuyo caso se debería de resarcir a los amos musulmanes.

A este respecto los manuales también señalan que si los musulmanes dejan marchar al cautivo cristiano a su tierra bajo juramento de regresar con el rescate, el cristiano debe guardar el buen nombre de tal y cumplir con lo acordado, y no dar lugar a que los musulmanes blasfemen del nombre de cristiano, preocupándose así de la imagen que ante ellos se ofrecen[2]. No es la única mención que se hace a la importancia de guardar la buena imagen de la fe cristiana, de modo que se recomienda no llevar a cabo un proselitismo excesivo entre los musulmanes si ello solo va a llevar a enervarlos y llevar a posibles situaciones de violencia[3].

En definitiva, y esto es interesante para la temática que nos ocupa, la visión sobre el otro cambia en razón de su condición o no de minoría. Si en la sociedad cristiana el cristiano no debe servir al musulmán o al judío, y éstos quedan sometidos y marginados en dicha sociedad por la autoridad civil, cuando los cristianos son minoría dicha imagen cambia en términos morales, de modo que un fiel puede ser súbdito lícitamente de un señor infiel desde la perspectiva del derecho natural, y así san Antonino de Florencia indica que el cristiano, según el derecho humano, puede estar sometido al poderío de un soberano infiel, aunque llegada la ocasión el Papa podría eximir a dicho súbdito de esa

[2] "Que aunque estuviera preso injustamente, ha de cumplir el juramento, y no se le puede relaxar, porque sería escándalo a los infieles y causa de menosprecio del nombre de aquel por quien se juró que es Dios, y de la familia christiana" (Vega 1594, 260 v). *Vid*. Coma 1614, 123v; Rodríguez 1615, t. I, 129.

[3] "Quando de la confessión de la Fe, no se espera provecho, sino solo turbación de los infieles, no es loable el confesserla; mas si se espera, no ay que reparar en la turbación de los infieles" (Villalobos 1640, 215r). *Vid*. Ledesma 1617, t. II, 20

obediencia (Florencia 1740, pars II, tit. XII, cap. III, § I, col. 1152). Sin embargo, en la sociedad cristiana, los manuales reiteran que no se dé a judíos o musulmanes cargos de autoridad sobre cristianos. La razón de ello la da Martín Pérez:

> Ca de tales consejeros podrian salir malos consejos para muchos, o si lo puso por guardador de la su casa, ca el governamiento de la tierra del señor esta en el governamiento de la casa del señor, e asi seria el judio o el moro señor de los christianos e obedesçerlo ýan, e por lo aver sienpre en graçia, avrian los christianos sienpre a consentir muchas cosas que son contra la fe de Jesuchristo. E commo ellos sean enemigos de la cruz e de los christianos, catarian sotileza de mal adonde venga daó a la nuestra fe e a los nuestros christianos por la conversaçion e por la conpañia que de cada dia tomaran con los christianos, e tomaran los christianos con ellos malas costunbres e algunas malas sospechas en sus coraçones. E quando viere Dios que los sus enemigos han atan grand poder e que tanto daño viene a la su Iglesia por ellos, ensañarse ha contra el rey o prinçipe o prelado que da tan grand poder a los enemigos, e tornara la saña del Señor en toda la tierra, e por ende podran venir guerras e robos e muchos males e perdimiento de justiçia e de paz […] De todas estas cosas demandaras a los señores que se te confesaren, e viedales toda conpañia de moro o de judio, e mas que non tenga ofiçio a cuyas manos ayan de venir los christianos, e mandales que fagan penitençia e emienda a Dios de lo pasado. (Martín Pérez 2002, 28-429)

Como vemos, el judío y el musulmán son percibidos como enemigos intrínsecos del cristianismo, y de ahí que no se les pueda dar puestos de importancia por el peligro que entraña. Sobre esta imagen de enemigos del cristianismo volveremos más adelante.

Sin embargo, es preciso señalar que la imagen del infiel no elimina la consideración de ser humano con unos derechos inalienables. Así, los infieles no pueden ser desposeídos de sus bienes por el mero hecho de serlo (Ledesma 1617, t II, 20), ni tampoco es excusa la condición de infiel para hacerle daño[4], de modo que "todo consentimiento de coraçon a sabiendas fecho e toda palabra a sabiendas dicha e toda obra a sabiendas fecha por vengança o danno de algund christiano o a moro o a judio o a pagano en las cosas tenporales o en la familia o en el cuerpo o en el alma es pecado mortal, saluo sy se faze con entençion de justiçia teniendo poder de lo fazer" (en Thieulin-Pardo 2012, § 135). San Antonino es muy claro al respecto: "a nadie le es lícito matar por propia autoridad, ni siquiera al infiel, sea judío, pagano o hereje" (Florencia 1740, pars II, tit. VII, cap. VIII, § II). Martín Pérez también indica que hay que hacer el bien a las personas independientemente de su condición religiosa, aunque haya que priorizar al prójimo cristiano (Pérez 2002, 339): "E por que sepas commo se ha de dar la limosna, deves saber que si el ome puede, a todos debe fazer limosna, ca la ley de Jesuchristo es verdadera e a todos debe fazer limosna e piedat, a judios e a moros e a gentiles e a christianos buenos e malos, descomulgados e hereges; si el christiano para todos tiene, a todos debe dar, a aquellos que lo han mester e estan en mengua, e con todos podemos ganar el reyno de Dios".

[4] "También en esta pena caen los que cortan alguna cosa de los miembros principales de hombre vivo, si quiera sea christiano, si quiera sea infiel" (Vega 1602, t. I, 124v.). El mismo autor, en otra parte de su obra, dice: "Con hecho se comete todas las vezes que alguno por su autoridad propia mata, o corta miembro a otro con obra, aunque sea quanto se quisiere reo, o mal hechor, si quiera haga esto con hierro, o si quiera conveneno, o con otro qualquiera modo, este es irregular, y debe ser depuesto […] aunque mate a pagano, o moro", y lo mismo se reptería para el que comete homicidio (1602, t. I, 63). Por último, recoge unos cánones penitenciales donde dice que "El que por odio, o codicia matare judío, o pagano, quarenta días haga penitencia en pan y agua" (1602, t. I, 193v).

4. La unión con las minorías

Otro punto importante es el de las uniones carnales y matrimoniales entre fieles e infieles, a lo que los autores de los manuales dedican no pocas palabras. En principio, todos coinciden en que el matrimonio entre un fiel cristiano y un no cristiano no sería válido, y en el caso del matrimonio con un hereje o excomulgado sería válido pero se consideraría un pecado grave (Minucius 1608, 165v; Polanco 1591, 71; Salazar 1674, 171-172; Corella 1692, 73). Otros van más allá señalando que es "grave sacrilegio, con el qual la sagrada religión es offendida" (Vega 1594, 241r) o que a la fornicación carnal se añade la fornicación espiritual al yacer con un infiel (Florencia, pars III, tit. I, cap. XIX, § I, col. 67; pars III, tit. I, cap. XXI, § V, col. 103).

Por otro lado, está la cuestión de la fornicación. Si ya de por sí ésta es pecado, los autores de los manuales señalan que la fornicación con un infiel añadiría mayor gravedad a la falta cometida. Alonso Fernández de Madrigal, al hablar de los tipos de pecados contra la lujuria, indica que "la septima manera es quando algun hombre o muger duerme con alguno que es fuera de su ley assí como si algún christiano duerme con judía o con mora; o alguna christiana duerme con moro o con judío, ca este es muy grande e grave pecado" (Fernández de Madrigal 1499, 11r), y algo similar recoge el *Libro de Confesión* de Medina de Pomar: "El dezeno mandamiento dize: Non cobdiçiarás la mugier de tu próximo. D'este mandamiento digo mi culpa sy alguna vez cobdiçié christiana o mora o judía o otra mugier casada" (Bizzarri; Saínz de la Maza 1993, 46).

En el fondo, se hace notar la particularidad de la unión con los infieles porque, junto al pecado de lujuria, se añade el pecado contra la religión, como establece Jaime de Corella (1692, 202): "El que peca con Mora, o Judía, demás de la culpa contra el sexto precepto, peca contra la virtud de la Religión […] Mas no el que pecare con muger herege, ni el tal incurre en la reservación deste caso". Esta consideración, curiosamente, se extendió al Nuevo Mundo. Así, Alonso Molina introduce en su confesionario en náhuatl y español la pregunta "¿tuviste parte, alguna vez, con alguna muger que no era baptizada, o con alguna judía, o infiel?" (1565, 81r), lo cual no deja de ser curioso, pues en principio, en la Nueva España no tendría que haber judíos. En otros manuales para indios posteriores, se omite el término judío y se menciona simplemente a las personas no bautizadas (por ejemplo Valdivia 1606, 20v).

No obstante, otros autores recogen la opinión de algunos moralistas que señalan que dicha circunstancia de que la condición de infiel no altera la especie del pecado (Corella 1692, 398), aunque sí lo agrava (Diana 1657, 138). En cualquier caso, la particularidad de evitar las uniones (maritales o extramaritales) entre un cristiano y un infiel radica en el peligro que entraña para la subversión de la fe, es decir, que la fe del creyente pueda debilitarse por el trato con estas personas o que la prole que fue fruto de dicha unión pudiese tener una fe contaminada. Es por ello que en los manuales se refleja y justifica la introducción de estatutos de limpieza de sangre en las órdenes religiosas. Sin embargo, en los manuales se aprecian las dos visiones que sobre esta cuestión se tenía en la Edad Moderna. Los autores defienden la exclusión de los conversos en cuanto descendientes de herejes, es decir, descendientes de personas que podrían haber transmitido la herejía en la educación a sus vástagos. Por el contrario, combaten la idea de que una persona deba ser excluida por el mero hecho de descender de un judío converso o un morisco, como si fuese un problema racial. Esta cuestión la dejaremos para el final, al hablar sobre los herejes

No obstante, hay una excepción interesante en lo referente a la unión entre un cristiano y un infiel (especialmente en el caso de los herejes) y es si dicha unión se da en una sociedad mayoritariamente católica o no. En los manuales medievales (donde la Cristiandad en su conjunto era católica) dicha cuestión no se contempla, pero en los

manuales de la Edad Moderna (y especialmente los que proceden del norte de Europa) la unión entre católicos y herejes merece un juicio diferente, en tanto que los católicos se convierten en la minoría en dichos casos. Martin Wigandt en su *Tribunal Confessariorum* (publicado en Países Bajos) ve posible el matrimonio cuando se dan las siguientes circunstancias:

> 1. Si hay esperanza de cierta conversión (en atención a esta condición algunos autores indican que indios y africanos podrían tener cónyuges infieles, como medio de evangelización) y 2. En Alemania, y otros lugares, donde los católicos viven mezclados con los herejes, si no existe escándalo ni peligro alguno de perversión del cónyuge católico, y se ha tomar a la prole, sobre la cual precisamente debe ser establecido en primer lugar, que sean educados católicamente. (1729, 409)

Aunque esta obra es ya del siglo XVIII, refleja las ideas que se manejaban previamente, ya que también lo expresó el franciscano Manuel Rodríguez:

> En las provincias, en las quales los herejes no denunciados viven mezclados con los catholicos, como en Polonia, Alemania y Francia no pecan mortalmente los fieles casándose con hereges, como la costumbre lo han recibido, por la común paz y tranquilidad de estas repúblicas, salvo si ay peligro en la fe de vivir con el herege […] que quando ay esperança cierta que el herege se ha de convertir no peca el fiel casándose con el, empero quando ay duda no tiene esta opinión, por la gran obstinación que oy tienen los hereges en su conversión. (1615, t. II, 41)

Benito Noydens amplía estas ideas l caso extraeuropeo, y señala que "assí se permite, y práctica en las nuevas Indias, y Iapón, que los fieles puedan cohabitar con el compañero infiel, aviendo esperança de su conversión a la Fe, porque de lo contrario se siguirían mayores inconvenientes, como aborrecimiento de los Católicos, y Fe Christiana" (1650, 295). Otros autores repiten estas mismas ideas (Villalobos 1640, 102; Vega 1594, 246v).

5. La imagen específica de judíos y musulmanes

Además de lo expuesto en las páginas precedentes, sobre judíos y musulmanes se proyecta una imagen en los manuales de confesión con rasgos propios en cada caso. Los musulmanes (bajo el término "moro", "turco", "sarraceno","agareno" o dentro de la categoría genérica de "pagano") son enemigos del "nombre de cristiano" (Azpilcueta 1568, 400), desean "abatir la fe de Jesuchristo" (Pérez, 2002, 422) o son "enemigos de las cosas de la República Christiana" (Salazar 1674, 204). Los judíos son vistos como una amenaza de distinto tipo: mientras que los musulmanes son percibidos como una amenaza eminentemente militar, el judío es visto como un corruptor de la fe cristiana (Diana 1657, 497). Tampoco falta la referencia a la imagen del judío usurero (Pérez 2002, 578; Florencia, pars III, tit. XXII, cap. V, § IX). Hay que mencionar también que, si bien hay alguna alusión a los judíos como pueblo deicida[5], hay otras referencias que contradirían esta imagen. Así, para exhortar al fiel a la contrición, Jaime de Corella escribe lo siguiente: "Tan crecida es la malicia de una culpa, que siempre, que el hombre la comete, ponen en una Cruz al Hijo de Dios, le quita la vida, y le acocea y abofetea, más inhumana,

[5] En la suma de san Raimundo de Peñafort (1603, 90) Juan de Friburgo incluye una glosa donde dice: "De donde se deduce que los judíos fueron responsables de la muerte de Cristo, porque no lo liberaron cuando pudieron liberarlo, al temer a la propia muchedumbre". Por otro lado, el mismo san Raimundo (1603, 160) expresa que la persona que pudiendo evitar la muerte de alguien no lo hace es responable, como lo fueron los judíos de la muerte de Cristo o los ingleses de la de santo Tomás de canterbury ("Respondeo infra de scandalo, item non videtur liber a culpa homicidii, qui potuit, sed noluit alium liberare a morte […] si constabat ei illum iniuste occidi, sicut Iudaeis de Christo, et Anglicis de B. Thoma Cantuariensis").

y atrozmente que los judíos, pues si aquellos lo crucificaron, fue sin conocerle por Dios" (1692, 145).

Por todo ello se exhorta al cristiano a no convivir ni mantener amistad o trato frecuente con judíos o musulmanes. Dicha disposición ya está presente en uno de los manuales más antiguos, la suma de san Raimundo de Peñafort. En ella el autor escribe:

> En cuanto a ellos el critiano debe haberse del siguiente modo: según algunos no deben [los cristianos] comer con los judíos, ni morar, ni recibirlos en sus banquetes […] con los sarracenos sin embargo podemos comer […] La razón de la disparidad es porque los judíos, por el uso inapropiado de las Escrituras y el desprecio a nuestros alimentos atacan más a nuestra fe. Otros […] dicen que indistintamente es mejor que el cristiano no deba hacer lo sobredicho con el judío, y del mismo modo tampoco con el sarraceno, porque los sarracenos hoy día judaízan. (1603, 32)

Como vemos, los judíos serían, para unos autores, más peligrosos por "infectar" la fe cristiana de manera secreta y solapada, aunque otros también consideran que los musulmanes judaízan, quizás "porque acuerdan ya en las costumbres ca se çirunçidan e esquivan manjares" (Pérez 2002, 711). Ello se debe tal vez a la equiparación que hacen algunos autores del musulmán con el ismailita y el samaritano del Antiguo Testamento, como es el caso de Juan de Friburgo. No obstante, el mismo autor considera que la relación con estas minorías es posible, siempre que no haya peligro de que puedan ser una mala influencia para la vivencia de la propia fe y se pueda esperar, además, la conversión de los miembros de estas minorías, aunque se recomienda que los cristianos "sencillos" no lo hagan por el peligro que ello entraña[6]. Por ello, el confesionario de Martín Pérez exhorta a los confesores a "castigar" (en el sentido medieval del término) a los fieles para que eviten dicha convivencia como "malas costunbres e malos usos de los pueblos"(en Thieulin-Pardo 2012, § 124) algo que seguiría recomendando, siglos después, Johannes Azor (1613, 553), cuando afirma que "todo lo anterior [los tratos cotidianos con los judíos] a los cristianos se les prohíbe, por el riesgo de perfidia que amenaza con la familiaridad frecuente y asidua con el judío".

No obstante, hay autores que tienen una peor consideración de los musulmanes que de los judíos. Este es el caso de Angelo di Chivasso, quien dice:

> Sarraceno: se dice del que adora a dioses y diosas, más bien demonios, no acepta ni el Nuevo ni el Antiguo Testamento. Sus templos están cerrados bajo pena de muerte, y […] se comparan a los judíos en las prohibiciones […] no es lícito por tanto comer con los sarracenos, porque en efecto judaízan en muchas cosas , lo que realmente creo, cuando observan tales alimentos y tales no. Por lo mismo porque a los judíos se les permite su sinagoga, pero a los sarracenos de ningún modo se les permite, entre los cristianos, hacer pública invocación a Mahoma, ni la peregrinación algún lugar suyo como si fuese sagrado. Y cualquier señor cristiano de ellos que les permita esto peca mortalmente. Del mismo modo porque los cristianos pueden mantener comercio con los judíos, pero con los infieles sarracenos queda a día de hoy prohibido bajo pena de excomunión papal, en la que incurren *ipso facto* los que en tiempo de guerra mantienen comercio con ellos, o los que les llevan cosas prohibidas. (1578, t. II, 373)

[6] "Si firmi et stabiles sunt in fide ita quod ex eorum communicatione cum infidelibus speratur magis illorum conversio quia horum subversio non sunt prohibendi communicae iudeis vel sarracenis, maxime si necessitas urgeat. Simplices autem et infirmi prohibendi sunt, maxime ne magnam familiaritatem cum eis habent, et absque necessitate eis non communicent" (Friburgo 1519, liber I, tit. IV, q. VIII, 11v.). Esta idea también la recalcan otros autores. Angelo di Chivasso (1578, t. I, 715) aconseja que "no tengan [los judíos y musulmanes] trato asiduo con los cristianos, sobre todo los más sencillos, de lo que se deduce que los cristianos no deben comer con ellos, ni habitar con ellos, ni recibirlos en sus convites". Manuel de Sá (1610, 346), por su parte, indica que "habiendo cesado el peligro, no es pecado mortal conversar con un judío"

En este texto aparece una cuestión interesante, y es la presentación de los musulmanes como idólatras. Vemos que hay una imagen distorsionada de los mismos, que según el autor adorarían a dioses y diosas, cuando en la base del Islam está el rechazo absoluto al politeísmo. Johannes Azor (1613, 565) también defiende que los cristianos no deben permitir que los musulmanes erijan sus templos ("que el pueblo llama mezquitas") dedicados a sus ídolos, en plural ("Ex dictis manifestum est, non licere Christianis, quicquam vender Paganis ad eum finem, videlicet, ut extruantur, reficiantur, aut fulciantur, aut muniantur Idolorum fana, aut Saracenorum delubra, Mezquittas vulgo nominant, quonuam haec impio cultui, et superstitioni deserviunt").

Es común presentar a los musulmanes como idólatras junto a los judíos. Al comentar los pecados contra el primer mandamiento, Pedro Díaz de la Costana (s. XV) en la tercera parte de su confesional, al comentar el primer mandamiento escribe: "la primera cláusula de este precepto muestra que los judíos y agarenos son idólatras e infieles que adoran a dioses extraños. Los judíos esperan un cierto mesías como anticristo. Pero los sarracenos adoran a Mahoma como un dios". Esta idea de que el musulmán sobre todo venera a Mahoma más que a Dios, la repite Angelo di Chivasso cuando indica que es pecado y herejía ir en peregrinación a besar y venerar el sepulcro de Mahoma, lo que entrañaría la excomunión para el cristiano que allí fuese, y cita a Alejandro de Hales como autoridad (Chivasso 1578, t. I, 581).

Autores posteriores siguen con la imagen del musulmán como adorador de Mahoma. Al plantear si es lícito al cristiano adoptar la apariencia de un musulmán Antonio de Diana dice que lo es en determinados casos, como los soldados cuando se hacen pasar por turcos y llevan su misma bandera "aunque tenga la figura de Mahoma" (1657, 328). Solo san Antonino de Florencia ofrece una imagen más acabada y próxima a la realidad sobre el Islam, distinguiendo además nítidamente las gentes que profesan dicha fe pero que constituyen distinos pueblos, como turcos, moros o tártaros (1740, pars III, tit. IV, cap. IV, col. 213). Este autor demuestra conocer incluso la propia vida de Mahoma al explicar que los ismailitas son los primeros que, en la Biblia, aparecen ejerciendo el oficio de mercader, lo que se corresponde con Mahoma, que procedía de dicho linaje bíblico y que, en efecto, en su juventud se dedicó a tal profesión, si bien todo ello lo hace con la clara intención de atacarlo (Florencia, pars III, tit. VIII, cap. I, § II).

Los judíos también son presentados como idólatras. Se ofrece de ellos una imagen desligada a la del antiguo pueblo de Israel. Para estos autores, desde la venida de Cristo, los judíos posteriores no son sino seguidores de una superstición. Genesius Minucius escribe al respecto:

> La superstición es la religión vana conta el verdadero culto de Dios. Se practica de dos modos: primero, cuando llevamos a cabo del a Dios de aquella manera en que no debemos; como si ahora llevamos a cabo los sacrificios de la antigua ley u otras ceremonas de falsa secta (que se llama culto pernicioso) o un culto excesivo. De otra forma, cuando se lleva a cabo el culto a un falso dios. (1608, 80v-81r)

El judío es por tanto considerado un infiel (Ledesma 1617, 19) que siguen sujetos a la letra de la ley mosaica, de modo que incluso el cristiano que se pegara mucho a la letra de la ley estaría judaizando (Chivasso 1578, t. I, 715). De esta manera, los manuales insisten en que los soberanos cristianos deben impedir la creación de nuevas sinagogas en sus reinos, o que los fieles contribuyan de alguna manera. A este respecto, son muy elocuentes las palabras de Pedro de Ledesma (1617, 23) : "desta conclusión se sigue, que los fieles no pueden edificar ni reparar la synagoga de los infieles, y si lo hazen pecan mortalmente. Porque las synagogas de su naturaleza se ordenan al culto y reverencia de los ídolos". Por su parte, san Raimundo de Peñafort señala que los cristianos no deben

realizar el culto el sábado, pues se puede caer en la judaización y ser el día de los predicadores del Anticristo (Peñafort, 1603, 110).

No obstante, se plantea que los cristianos pueden tolerar el culto en las sinagogas (Sá 1610, 347) o la venta, por ejemplo, de un cordero a los judíos que pueda acabar destinado a sus ritos religiosos, aunque en esto hay disparidad de opiniones (Diana 1615, t. II, 372). Pero no deja de ser una tolerancia hacia el mal, puesto que se equipara a a la tolerancia que se da al ejercicio de la postitución (Ledesma 1617, 427-428). Angelo di Chivasso tiene una imagen más conciliadora, y aunque considera que el culto de los judíos cae en la superstición y la infidelidad, admite que los cristianos han heredado cosas buenas de ellos y que se debe tolerar su culto, también porque de ese modo se pueda esperar que paulatinamente se acerquen a la verdadera fe (Chivasso, 1578, 644-645)[7].

Se reconoce de esta manera que cristianos y judíos comparten una misma fuente de la revelación y tienen cosas en común. Aunque ello pudiera ser bueno de cara a la tolerancia a los judíos (cuyo culto, como vemos, se ve más tolerable que el de los musulmanes) también podría acarrear medidas contra ellos. Antonio de Diana defiende que la Inquisición puede actuar contra los judíos, en caso en que estos atenten contra los contenidos de la revelación divina, y así se podría proceder contra un hebreo que se pasase al Islam, "porque entonces, es fuerça que pequen en las cosas que ellos creen de fe, y son comunes con nosotros" (1657, 423). De esta manera, san Antonino de Florencia defiende que el Papa tiene jurisdicción sobre ellos en la medida en que comparten parte de la revelación divina, y por ello puede intervenir contra desviaciones heréticas de la misma. Pone el ejemplo del Papa Inocencio IV, quien mandó quemar el Talmud al ser un libro "en el que se contienen muchas herejías" y castigar aquellos que enseñasen dichas cosas (1740, pars III, tit. III, cap. II, col. 177)[8].

San Antonino de Florencia añade a todo este panorama una imagen "mundana" de la fe de judíos y musulmanes. Para él, "el pueblo de los judíos y de Mahoma sienten sobre Dios de manera no probable. Pues el pueblo de los judíos espera solo la abundancia de las cosas temporales; el pueblo de Mahoma solo los deleites corporales que promete su ley, y muchas cosas que contienen que son contrarias a la razón y la filosofía moral" (1740, pars IV, tit. VIII, cap. I, § V, cols. 433-434)[9], mientras que la ley de Cristo es espiritual y espera en las cosas probables, es decir, en la gloria venidera y en los beneficios del alma, algo que la perfidia de los judíos o musulmanes no puede captar pues les falta fe en aquello que no pueden sentir o disfrutar (1740, pars IV, tit. VIII, cap. I, § IV, cols. 432-434). Así, según el mismo autor (1740, pars IV, tit. XI, Cap. V, § I), los musulmanes y muchos de entre los judíos esperan, tras esta vida, obtener como recompensa un lugar con ríos de leche, miel y vino (*Sarraceni quoque et non nulli Judaeroum circa hujusmodi atria saltant, fabulantes, post vitam praesentem flumina lactis, mellis, et vini a se loco retributionis habenda fore*).

---

[7] "Utrum sint in eorum ritibus tolerandi? Respondeo […] licet infideles peccent in eorum ritibus, tamen possunt tolerari sine peccato propter duo, vel propter bonum, quod provenit ex eis, sicut in ritibus Iudaeorum hoc bonum habemus, quod fides nostra habet ab eis testimonium in talibus ritibus, in quibus figurabant vel secundo possunt tolerari sine peccato propter malum vitandum, vel scandalum, aut dissidium, quod pervenire posset, vel impedimentum salutis eorum, quod sic tolerari paulatim convertuntur ad fidem, et propter primum tolerandi Iudaeis propter secundum solum alii infideles, alias non".

[8] "Et hac ratione moti Papa Gregorius et Innocentius IV mandaverunt comburi librum, quem Judaei vocant Thalmuth, in quo multae haereses continentur, et puniri illos, qui docerent illas haereses vel servarent".

[9] "Gens Judaeorum et Machometi sentiunt de Deo et non probabilia. Nam gens Judaeorum sperat solum affluentiam temporalium; gens Machometi solas delicias corporales ex promissione legis, et multa continet, quae sunt contra rationem et philosophiam moralem. Sed in novo testamento diversis temporibus fuerunt prophetae, numquam autem im populo Judaeorum amplius post perfidiam suam."

6. La particularidad del hereje como traidor

Ya hemos visto que el hereje es considerado en los manuales como el peor tipo de infiel (después del apóstata), y se hacen muchas referencias al mismo como agente infeccioso dentro de la sociedad cristiana, igual que una enfermedad lo es a un cuerpo. San Antonino de Florencia lo expresa del siguiente modo: "Y la inmundicia de la lepra marca la inmundicia de la doctrina herética, porque la herejía es una enfermedad contagiosa que entremezcla en sus palabras la verdad con la mentira, como la distinción de las manchas en el cuerpo" (1740, pars I, cap. V, tit. XIV, § VIII, col. 74).

El hereje es por tanto un corruptor y por ello, es común en los manuales la invitación a los fieles a denunciarlos. Martín de Azpilcueta, al tratar la cuestión de la maledicencia o de la murmuración aclara lo siguiente: "Síguese que tanpoco peca el que sin mala intención descubre males verdaderos ya perpetrados de otros, quando y como su descubrimiento conviene a la república, para los castigar, o para guardar al próximo de daño spiritual o temporal, como el que descubre al hereje, para que no corrompa" (1568, 191). Aunque en la Edad Moderna se haría una salvedad: Manuel de Sá señala que "el ultramontano no está obligado a denunciar al hereje, con el cual solo haya conversado en el extranjero y entre con él en Italia, o en España" (1610, 287). Como vemos, vuelve a ser distinta la consideración de si el hereje está en un lugar donde es una minoría (España) o no (el norte de Europa, por ejemplo).

El hereje es visto en los manuales como un traidor. Por ejemplo, en san Antonino de Florencia suele mencionar juntos ambos conceptos. Así, al crimen espiritual se añade el crimen político. A este respecto, escribe Manuel Rodríguez:

> También es duro negocio levantar a uno falsamente que es herege, o traydor a su Magestad, de la qual infamia quedan notados todos sus descendientes, ascendientes, y colaterales […] Y mas, que destos falsos testimonios no se sigue solamente la infamia a los particulares, mas síguese un escándalo a toda una ciudad y reuno, viendo a una persona noble notada de herege y traydor, y suceden perdimientos de hazienda y muertes por las riñas que se levantan, y sucede también que queman a los notados de hereges, y degüellan a los infamados por traydores. Innumerables son los males que desta mala semilla brotan. (1615, t. II, 269)

Este texto es muy elocuente en lo que se refiere a la imagen que se tenía del hereje como amenaza para la sociedad y el cuerpo político, así como de las graves consecuencias que podría acarrear el hecho de que existiese (o se pensase que existía) herejes en el seno de la sociedad católica. En consecuencia, se defiende que el hereje sea excluido de la sociedad. Pedro Díaz de la Costana, en el apartado que dedica en su confesional a la fórmula de absolución del sacerdote, hacía notar que quien cayese en excomunión menor estaba comprometido respecto a sí mismo, pero que el que caía en excomunión mayor (donde se incluye al hereje) lo está también respecto a los demás ("et sic est notandum quod omnes excomunicati excomunicatione maiori sunt ligati quo ad se; et etiam quo ad alios; sed excomunicati excomunicatione minori sunt ligati quo ad se; sed non quo ad alios"). Entiendo que con ello quiere decir que el excomulgado queda excluido, de esta manera, de la comunicación con el resto de la comunidad política. Por otro lado, el hereje sería expropiado de sus bienes por derecho (Azpilcueta 1568, 137).

También se defiende que los descendientes de los herejes no puedan recibir las órdenes sagradas (Sá 1598, t II, 19), siempre que fuesen concebidos antes de que sus progenitores cayesen en la herejía. Aquí, para el caso del mundo hispánico, existe una conexión entre la aversión al hereje y la aversión al converso, basculando dicha imagen entre la cuestión de la fe y la cuestión racial. Antes aludíamos a la imagen negativa que se tenía de la estirpe de los judíos. Los manuales recogen esta imagen como algo arraigado entre el pueblo, pero insisten en que debe de abandonarse dicha imagen. Martín de

Azpilcueta critica así el uso del término "cristiano nuevo" cuando dice (1568, 454) "Diximos nuevamente convertido y no nuevo Christiano, por que el vulgo llama nuevos Christianos aun los que son de mas de X, XX, XXX y XL años convertidos, en los quales no ha lugar esto, y menos en sus hijos, a quien también la mala costumbre de algunos llama Christianos nuevos". Por otro lado, el franciscano Manuel Rodríguez, defensor de los estatutos de limpieza de sangre, censura sin embargo que estos se apliquen a cualquier descendiente de conversos:

> La primera conclusión. Los descendientes de judíos, o moros no pueden ser inhábiles para la religión (siendo ellos Christianos tenidos por tales) solamente por odio de la generación donde proceden […] Empero por otras causas que los padres de las religiones por su larga experiencia han hallado sufficientes, pueden ser excluydos de la recepción del hábito, haziendo ordenaciones para ello […] descender uno desta casta de judíos, o moros, no es impedimento para lo susodicho pues no se halla en ninguna parte del derecho canónico, antes no se tiene por inconveniente que los hijos de los herejes sean admitidos a la religión, como consta del mimo derecho, y se confirma porque el mismo derecho Canónico no los priva deste bien, sino mueren sus padres pertinaces en sus heregías condenados por herejes, como se dirá abajo. (1598, tomo II, 17-18)

Así pues, no se rechaza en virtud de descender de judío o musulmán sino descender de un falso converso que haya podido contaminar la fe del candidato a las órdenes religiosas o sagradas. Por ello, Enrique de Villalobos dice respecto al matrimonio que "los casados se pueden apartar de común consentimiento, y su tienen más hijos de los que pueden sustentar, puedense negar el débito, como no aya peligro de incontinencia. No es lícito negar el débito al que desciende de moros, o judíos, porque no salgan los hijos inficionados" (1640, 91). Volviendo a fray Manuel Rodríguez, este advierte claramente contra las consideraciones puramente raciales:

> Los fundadores de colegios que ponen por estatuto que sean christianos viejos los colegiales no descendientes de moros ni judíos, no pecan si no lo hazen por odio de las dichas generaciones […] la principal causa para este estatuto es porque su Magestad tenga gente conocida, y limpia para los officios de su repúblcia, los quales tienen necessidad de gente de confiança y aunque los que descienden destas generaciones lo sean, pero alguna presumpción ay contra ellos particularmente tratando de officios de inquisición. (1615, t. 1,158)

Esto nos indica que en la sociedad hispánica moderna habría arraigado un claro racismo en la mentalidad colectiva pero que los propios autores eclesiásticos tratarían de remediarlo. Dichas alusiones racistas se pueden apreciar en muchos manuales. Así, se señala como un pecado habitual insultar a alguien llamándolo judío[10] o infamar a alguien diciendo que desciende de tales. A este respecto, es muy interesante la reflexión que hace Pedro de Ledesma, al plantearse la duda de si juzgar de alguien sin certeza ser de origen converso y compartirlo es pecado grave o no:

> A esta duda se responde, que el tal juyzio es pecado mortal, juzgándose de alguna persona de alguna importancia. Esto último digo porque ay algunas personas en la república que les importa muy poco ser de casta de moros, o de judíos. […] Pero yo entiendo, que como están las cosas agora, es pecado mortal sin limitación ninguna. […] porque ser tenido un hombre por limpio, es cosa grave y de mucha importancia. Luego juzgarlo interiormente, sin niguna razón, también será pecado mortal. Porque tanto derecho de justicia tiene a mi juyzio, y estima, como al de los otros. Lo segundo se prueva; porque juzgar de uno temerariamente, que es tonto, o loco es pecado mortal; porque esto es de gran estima entre los hombres. Luego lo mismo será juzgar, de uno, que es de linage de judíos, o de moros […] Esto particularíssimamente tiene verdad en España, donde se estima grandemente el ser limpio, y no ser de casta de moros y judíos. Porque donde esto no se

[10] *Vid*. Corella 1692, 142; Noydens 1650, 110; Diana, 1657, 33; Azpilcueta 1568, 6

estimasse, ni fuesse de precio, no sería pecado mortal; como no se estima en otras partes del mundo. 1617, t. II, 201-202)

Como vemos, Ledesma constata la imagen que de los judíos y musulmanes y sus descendientes se tenía en España, y es consciente de que ello no tiene por qué ser una mácula, pero que sí lo es en el caso hispano, de ahí que hacer semejantes juicios sobre las personas sea considerado pecado grave. Otros autores también reflexionan sobre este punto si bien no concuerdan en todo, pues algunos ya consideran el descender de dichas estirpes como un defecto natural, otros no consideran pecado creer de alguien esto o compartirlo, etc.[11]

7. Conclusiones

No sorprende decir que la primera conclusión general a la que llegamos es que la imagen de las minorías religiosas es, fundamentalmente, negativa. Todas ellas se engloban en el concepto peyorativo de "infiel". No obstante, los autores de los manuales también muestran cierta benevolencia hacia los infieles, en la medida en que, para ellos, no han contado con la fortuna de recibir la gracia de la fe y en que siempre pueden aceptarla en un futuro. Por esta razón, el infiel puede ser tolerado aunque nunca integrado en la sociedad, por el riesgo que ello entraña de contaminar o dañar a la fe católica y a la Cristiandad. Habría que añadir también que los infieles, en cuanto seres humanos, son vistos como dotados de dignidad natural y ello no impide la justificación de cualquier medida arbitraria contra ellos. Incluso, los infieles podrían salvarse si siguen la ley natural, y sus faltas serían menos graves que la de los cristianos.

Judíos y herejes suelen ser juzgados con mayor severidad, por cuanto están más cerca de la fe, no la aceptan y además suponen una amenaza de contaminar la ortodoxia doctrinal o la pureza de la vida de fe con sus falsas doctrinas, sus leyes o sus costumbres. El musulmán, por el contrario, suele ser visto más como una amenaza externa de tipo militar, y no es tan próximo a la Revelación cristiana como lo pueda ser el judío. Aún así, el musulmán es a veces equiparado al judío por tener costumbres similares a éste en su ley.

Otra cosa que podemos constatar a través de los manuales de confesión es el racismo que se fue desarrollando en el seno de la sociedad cristiana. Este partía del problema de los falsos conversos. De esta manera, los manuales se esfuerzan por mantener a los fieles en la consideración de que el infiel sinceramente convertido, así como sus descendientes, no debe ser equiparado al falso converso, de modo que arrastre una mácula social y religiosa por su simple condición biológica.

Todo lo expuesto parece bien conocido a través de diversas fuentes. Quizá una idea más específica de los manuales de confesión sea la consideración de la moralidad del trato con las minorías según, precisamente, su condición de tales. Hemos visto que los propios autores de los manuales señalan que lo que puede ser pecado en España (matrimonio mixto, señalar el origen judío de alguien, no delatar al hereje, que un cristiano sirva como súbdito o siervo a un señor infiel…) puede no serlo en otras regiones del mundo, dependiendo de si dichas regiones son de mayoría católica o no o de la imagen que de las minorías en esas regiones se tenga. Esto nos habla de cómo la imagen del infiel, en el mundo hispánico, iba ligada a su condición de minoría y es, por tanto, una imagen con un valor relativo. Quizá sea la conclusión más interesante del presente trabajo.

También es interesante, en el marco temático de este número sobre las minorías, que los autores de los manuales de confesión sienten preocupación por la imagen que los

[11] *Vid*. Corella, 1692, 18, 136; Noydens 1650, 118; Rodríguez 1598, t. I, 518; Rodríguez 1615, t. I, 180; Bonacina 1636, 322; Diana 1657, 440;

cristianos ofrecen hacia las minorías, con el fin de no perjudicar el proselitismo o la honra de la fe cristiana.

Por último, es importante recordar que las consideraciones morales, así como la imagen que se tienen de las minorías religiosas no es unánime entre los autores. Ello depende fundamentalmente de la propia opinión de cada uno y no tanto de razones de otra índole, como la época en que escribieron o su condición religiosa (pertenencia a una u otra orden) si bien las divergencias suelen ser pocas y en cuestión de matices.

Obras citadas

Azor, Juan. *Institutiones morales*. Colonia: por Antonius Hierat Sub Moncerote, 1613

Azpilcueta, Martín de, *Manual de confessores y penitentes*, Amberes: Viuda y Herederos de Juan Steelsio, 1568.

Bizzarri, Hugo & Sáinz de la Maza, Carlos N. "El libro de confesión de medina de pomar (I)." *Dicenda*. *Cuadernos de filología hispánica* 11 (1993): 35-55.

Bonacina, Martín. *Opera omnia de morali theologia*, Zaragoza: Pedro Verges, 1636.

Chivasso, Angelo di. *Summa angelica de casibus conscientialibus*. Venecia: Egidio Regazola, 1578.

Coma, Pedro Mártir. *Directorium curatorum, o instrucción de curas*. Lérida: Luis Manescal, 1614.

Corella, Jaime de. *Práctica de el confessionario y explicación de las proposiciones condenadas por la santidad del papa Inocencio XI y Alexandro VII*. Madrid: Antonio Román, 1692.

Diana, Antonio de, *Suma de Antonio Diana recopilado en romance*. Madrid: Melchor Sánchez, 1657.

Fernández de Madrigal, Alfonso (el Tostado), *Confesional*. Burgos: Fadrique de Basilea, 1499.

Florencia, Antonino de (Antonino Pierozzi), *Summa theologica in quattuor partes distributa*. Verona: Augustinus Carattonius, 1740.

Friburgo, Juan de. *Summa confessorum*. Salamanca: Hans Petit, 1519.

García Maestro, Juan Pablo, *Eclesiología de la praxis pastoral*. Madrid: Editorial PPC, 2012.

González Polvillo, Antonio. *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*. Huelva: Universidad de Huelva, 2009.

Ledesma, Pedro de, *Summa, en la qual se cifra, y summa todo lo que toca y pertenece a los sacramentos*, Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1617.

Minucius, Genesius, *compendium summae cardinalis toleti*. Constanza: Nicolás Kalt, 1608.

Molina, Alonso de. *Confessionario mayor, en lengua mexicana y castellana*. México: Antonio de Espinosa 1565.

Noydens, Benito Remigio. *Práctica del oficio de curas y confesores*. Madrid: Imprenta Real, 1650.

Peñafort, Raimundo de. *Summa de paenitentia et matrimonio*. Roma: Ioannes Tallini 1603.

Pérez, Martín. *Libro de las confesiones (una radiografía de la sociedad medieval española)*. Madrid: BAC, 2002.

Polanco, Juan Alfonso de, *Breve directorium ad confesarii ac confitentis munus recte obeundum*. Lieja: Henricus Hovius1591.

Rodríguez, Manuel. *Summa de casos de consciencia*. Salamanca: Juan Fernández, 1598.

—. *Obras morales en romance*. Salamanca: Diego Cussio, 1615.

Sá, Manuel de. *Aphorismi confessariorum ex doctorum sententiis collecti*. Colonia: Ioannes Crithium, 1610.

Salazar, Simón de. *Promptuario de materias morales*. Alcalá: Nicolás de Xamares, 1674.

Thieulin-Pardo, Hélène. *Confesionario. Compendio del "Libro de las confesiones" de Martín Pérez*. París: e-Spania Books, 2012.

Valdivia, Luis de. *Confessionario breve en la lengua del reyno de chile*, Lima: Francisco del Canto, 1606 (copia posterior, c.a. 1868).

Vega, Alfonso de. *Summa llamada sylva y práctica del foro interior*, Alcalá de Henares: Juan Íñiquez de Lequerica, 1594.
—. *Espejo de curas*. Madrid: Pedro Madrigal, 1602.
Villalobos, Enrique de. *Manual de confesores*. Alcalá de Henares: Antonio Vázquez, 1640.
Wigandt, Martin. *Tribunal confessariorum et ordinandorum*, Maastricht: Lambertum Bertus,1729.

"*No solo los que tuviesen alguna mezcla de judíos*". Unas notas sobre lo judío en la teoría nobiliaria castellana de la Edad Moderna

José Antonio Guillén Berrendero
(Universidad Rey Juan Carlos, Móstoles)[1]

Todas las sociedades complejas, jerarquizadas y dominadas por diferentes formas de derecho positivo tienen una natural tendencia al nombrar y al clasificar. Para la sociedad castellana de la Edad Moderna el problema del identificar y clasificar estaba relacionado, entre muchas otras cuestiones, con el universo social de desigualdad que planteó, desde su imposición, el Estatuto de Limpieza de Sangre y su vinculación con las probanzas de nobleza. Sobre esta realidad gravitó todo un dispositivo social que venía a sancionar y legitimar prestigios, honras o infamias.

En los controvertidos años de funcionamiento de las probanzas de nobleza proliferaron las opiniones que venían a determinar el origen limpio de las personas y familias, incluso cuando pareciera existir un consenso generalizado al respecto de la nobleza de determinadas familias. En un texto manuscrito, anónimo, aunque se encuentra entre papeles de Esteban de Garibay, podemos encontrar, al referirse a la casa de Carpio,

> de escribir de esta su Casa y Estado, no solo los que tuviesen alguna mezcla de judíos y moros, más aun de bárbaros, que se a de entender indios y los salvajes de Irlanda y otras naciones semejantes, como el mismo marques me confesó y certificó en el Carpio…más que quando se despachó en el consejo de la cámara la facultad para la dicha vinculación, preguntándole el licenciado Menchaca, el más antiguo de este consejo, que era lo que pretendía comprender debaxo de bárbaro, le respondió esto mesmo, y que él le replicó que estaba bien ordenado y era digno de escribir con letras de oro[2].

El acceso a determinadas corporaciones nobiliarias y de estatuto abrió un profundo debate intelectual (ético y teológico) que vinculó variadísimos aspectos de la sociedad estamental y que tendía a establecer un consenso evidencial con la verdad y su implementación en la burocracia de honor. Por otra parte, la construcción legal del noble y limpio de sangre constituía, esencialmente, una forma directa de definir al otro, a aquel que no poseía ninguna de las características del noble, esto es, limpieza de sangre, de oficios y función social. En el caso de la Corona de Castilla, el valor de la nobleza y sus cualidades biológico-políticas se evidenciaron en una suerte de textos y probanzas que venían a consagrar *que cosa es nobleza*. Desde la obra de Juan Arce de Otálora, *De nobilitate et inmunitatis Hispaniae causis quas hidalguía apellanti* (1553), la obra de Juan García Saavedra, *Tractatus de hispanorum nobilitate* (1557). La no menos conocida obra de Luis de Molina *De hispaniorum primogeniorum origine ac nature* (1573), llegando ya en la última década del XVI a la obra, resumen y corolario final de Juan Benito Guardiola, *Tratado de nobleza y de los títulos y ditados que oy dia tienen los varones claros y grandes de España* (1591), quien, en la moda de los textos que sobre la materia nobiliaria se publicaron en toda Europa, venía a ser una especie de *speculum* de lo que debería ser un noble, sus valores y cualidades personales, políticas y linajísticas.

Como recepción de estos textos entramos en el siglo XVII y encontramos la obra de Bernabé Moreno de Vagas, *Discursos de la nobleza de España* (1621), a lo que

[1] Este artículo se inserta dentro del proyecto de Investigación financiado por la Universidad Rey Juan Carlos: Proyectos Puente, titulado, (DINRA). *El debate sobre la idea de nobleza en la Edad Moderna. Los Reyes de Armas*, 2020.

[2] AHNOB, Cañete, Caja 1, doc. 1, f. 98r. Existe además una copia en la RAH. Agradezco a Miguel Gómez Vozmediano que me indicara la existencia de este texto.

debemos añadir la profusa difusión de textos sobre la limpieza de sangre que circularon impresos y manuscritos (Sicroff 1985; Hernádez 2011). En este sentido, la tratadística nobiliaria abordó el tema del judío y la nobleza mediante una evidente y notoria superposición de elementos antitéticos basándose en la notoria semántica de contrarios (Guillén 2011).

Parece claro que la articulación nominalista de la relación noble judío alcanzó un punto de conflicto social que evidenció las tensiones sociales provocadas por el sistema del honor y que, el permanente recurso a las narraciones genealógicas para descubrir o silenciar pasados "sospechosos", generó una dinámica discursiva profundamente elocuente, más allá de sus certezas, exactitudes e imprecisiones.

Los libros sobre nobleza impresos durante los siglos XVI al XVII recrean un escenario coherente sobre la condición de noble y no noble. Son un receptáculo notorio de la expresión de una polarización social que veía en el problema de lo no noble, una perfecta forma de clasificar y distinguir civilmente asumible. El célebre y siempre citado, Antonio Agustín, obispo de Tarragona, recuperado para la memoria por Mayans, expone la clara dimensión problemática de la relación social entre la nobleza, la genealogía y la infamia social,

> Mayor infamia es venir de judíos que de Moros, porque Dios castigó con esta pena a los judíos, los más abatidos y viles de todos los hombres del mundo. Así vemos que hay algunos linajes de Caballeros que tiene alguna descendencia de Moros que no se echa de ver: y los que la tienen de judíos alguna gota de sangre son señalados con el dedo, y con no darles hábitos ni entrada en colegios ni obispados. (Agustín 1734, 90)

Esta idea viene a recoger el tópico del pueblo deicida y la acusación que se hacía a los judíos sobre este particular y sirve como primer argumento para deslegitimar a los judíos y a los descendientes de ellos dentro de la necesaria consagración de la nobleza civil que se sancionaba en la tratadística y en el sistema de probanzas de nobleza que comenzó a discurrir entre 1556 hasta el siglo XIX. Sin ninguna duda, la articulación del concepto de noble estaba asentada en su íntima relación con la cuestión de la sangre limpia y, durante todo el siglo XVII, fue un factor "culpable" del conflicto y debate jurídico y normativo que en torno a las probanzas de nobleza se fue estableciendo como algo habitual entre aquellos que veían comprometidas sus reputaciones. Esta realidad provocó un lenguaje social en el que las taxonomías sociales obedecían a las propias coyunturas espacio-temporales que las definían, y pese a que el propio Juan Benito Guardiola expresara que "los convertidos a nuestra sancta Fee Cathólica que eran antes nobles según su ley, o setta, retienen la nobleza de su linaje después de Christianos" (Guardiola 1590, 11 r), la realidad acababa por imponerse, cercenando el ascenso a la condición de privilegiado de muchas personas.

Claramente, pareciera que se estaba construyendo un discurso de raza, que el propio lenguaje acabará por consagrar (Nirenberg 2000), asegurando con ello toda una suerte de discriminación genealógica consagrada de forma recurrente en los procesos burocráticos implementados desde 1560 (Contreras 1992).

Podríamos pensar que la cuestión de la sangre judía para los tratadistas de nobleza suponía un desbarajuste y que los límites impuestos por los Estatutos de Limpieza en el acceso al sistema del honor, trazaban férreas limitaciones que, al menos y desde el punto de vista del discurso, funcionaban a modo de condicionantes que era preciso quebrar mediante una *hibris* argumental permanente. La única ventaja que arrojaba la tratadística nobiliaria respecto de la práctica social implícita en las probanzas de nobleza era que, los textos de reflexión no construían una realidad basada en la opinión del otro ni en el silencio al que debían someterse los infamados, por el contrario,

los tratados de nobleza fijaban el lienzo sobre el que se pintaban y repintaban blasones, árboles genealógicos y discursos sobre honras y deshonras pasadas. Por todo ello, sería fácil pensar que los autores de textos sobre la idea de nobleza rastrearán en las diferentes formas y modos de expresión para intentar situar a los judíos dentro del sistema del honor civil. Esto era realizado a modo de legitimación absoluta de sus elementos virtuosos y morales (MacIntyre 1897), al modo tradicional en el que la idea de nobleza era expresada. Al tratarse de textos eminentes, su verdad pretendía ser indiscutible y resaltaba su claro carácter de escritura para la diferencia. No debemos olvidar la característica básica que tiene la tratadística nobiliaria y que no es otra que la de fijar los conocimientos, sin mayor compromiso que explicar qué es ser noble y cómo se adquiría tal estatuto social en el cambiante universo social del XVI y más notoriamente en el XVII.

La tratadística nobiliaria europea hablaba de la existencia de tres tipos de nobleza. La primera es la llamada sobrenatural-teologal. Esta es la que "tienen el hombre que está en gracia de Dios, y es la perfectísima" (Moreno de Vargas 1622, 3). La forma de adquirirla deriva del ejercicio de las buenas costumbres y de las virtudes religiosas. Así la caridad y la fe, se convierten en fuente de esta nobleza, en signos transmitidos para la reputación individual. La segunda tipología es aquella denominada, natural. Se trata de una nobleza biológica, si se quiere. Deriva de la corriente bartolista, y mantiene que todos los seres vivos, tienen una potencialidad de nobleza, o lo que es lo mismo, sería una tendencia natural hacia lo bueno y lo bello. Es una cualidad moral inherente a determinados objetos y personas. Y finalmente, la nobleza política, la más conflictiva de todas y la que era sometida a cuestionamiento por muchos autores a modo de refutación. A esta nobleza la hacía derivar la tratadística del ejercicio de la virtud y se debe relacionar con la que descansaba en la propia autoridad del monarca. Sobre ella se construían las categorías de noble, hidalgo, y era el sumatorio de la biología y la capacidad de rey de conceder honores.

En el conflicto planteado entre la natural y la política, estriba en buena parte la polémica sobre la condición nobiliaria de los judíos y del mismo modo, la radical oposición hacia el mundo converso, lo que no es otra cosa que el hecho de confrontar un sistema del honor en el que cada punto tiene atribuida unas determinadas características, cerradas y difíciles de compartir por otros grupos. Lo que Guardiola, junto con el resto de la tratadística va a subrayar, es el modo cómo este individuo convertido a la verdadera fe no pierde un hecho inherente a la propia condición de noble como es el de la superioridad de su sangre por encima de cualquier otra consideración.

Para Guardiola, la nobleza, como hecho natural, también formaba parte del mundo judío, y existían judíos nobles y que, sólo, lo que era un universal del conocimiento. Buscaba, para reforzar el argumento, la autoridad en el *Deuteronomio,* que alababa la nobleza y orígenes de los judíos. Pero, más allá de estas construcciones retóricas sobre las calidades colectivas, es fundamental comprender la construcción jerárquica que el benedictino propone sobre la condición nobiliaria de los judíos convertidos. Primeramente, expresa la natural predisposición de los judíos hacia la nobleza teologal, "en qué nación se pueden hallar tantos nobles como en la de los judíos" (Guardiola 1590, 12r.). Naturalmente no nos está hablando de una consideración de nobleza al uso, formula ahora una opinión sobre la "nobleza teologal". Así, el consenso general ve en esta nobleza un rasgo de especificidad basado en la idea de santidad; circunstancia que, por una parte, incide sobre manera en la especificidad nobiliaria y, por otra, permite dotar al término nobleza de un componente moral, que resultará esencial como factor posterior de discriminación. Guardiola ofrece un elenco de las figuras señeras que componen en *parnaso* de la nobleza teologal de los judíos, situando en un mismo nivel

a “prophetas, Patriarchas y Sanctos padres, los Apóstoles y finalmente la sacratísima Virgen” (Guardiola 1590, 12 r). Todos ellos, poseedores de esta condición inicial, lo que no resultó objeción ninguna para las realizaciones posteriores. Pero también hay judíos en la segunda de las noblezas, aquella denominada nobleza natural. En la que el benedictino sitúa a Josué y a Judas Macabeo. A ambos se les atribuyen la posesión de las virtudes morales, cuando no heroicas, como se podría sobreentender en el caso de Judas Macabeo. La primera conclusión que debe entenderse es que los judíos son un pueblo “honrado” y virtuoso, lo que les legitimaría para obtener el reconocimiento colectivo, si bien, la práctica social disintiera de esta realidad.

Es este el argumento que nos lleva a la resolución de la ecuación. ¿Pueden tener los judíos nobleza civil? Si tenemos en cuenta la opinión de Juan Benito Guardiola, esto es bastante discutible sobre todo a tenor de la presencia del problema de la limpieza de sangre en las probanzas de nobleza. Guardiola presenta una equidistancia radical en el asunto de la sangre. Sin abjurar de los Estatutos de limpieza, es capaz de construir un discurso en el que lo judío es presentado como un “otro” específico que debe ser “conocido” y reconocido en el escrutinio público que suponen las probanzas de nobleza y que se basa en esa vieja “pública voz i fama” que se pone en juego bajo la notoria división “limpio de sangre” no “limpio”. De modo que, desde la aplicación en el mundo nobiliario de las probanzas de limpieza de sangre, asistimos a una cada vez más frecuente lucha retórica por construir una arquitectura conceptual sobre lo nobiliario que aleje el pánico a la duda sobre la condición colectiva de un linaje.

En este sentido, la literatura nobiliaria de reflexión tuvo un papel decisivo, pues el dualismo entre el *yo* y el *nosotros*, queda reducido al de *ellos*, los judíos. De una concepción del *los míos, mi linaje*, o *los nobles,* se pasa al de *los de la religión*, al de *manchado*. Términos estos últimos, que poseen un voluntarismo articulado en torno a la idea de cerrar los accesos al honor.

El fenómeno de desposesión de cualidades civiles, que afectaba a los judíos en la tratadística nobiliaria, constituía una prueba evidente de hasta qué punto en el modelo expositivo sobre lo nobiliario dominante durante la segunda mitad del siglo XVI, lo judío terminó por ser un escenario idóneo para definir lo innoble. Era un fenómeno de identificación de lo judío con lo nocivo a modo de una *perceptio confusa* que obviamente desnaturalizaba la calidad de un grupo (lo judío-converso) en beneficio de la defensa de las señas de identidad de otro (lo noble). De esta contienda saldrá beneficiado lo nobiliario y la idea de nobleza frente a los frecuentes problemas derivados de la dinámica social contra lo sospechoso.

“Cosa cierta y constante es que el Herege, el Apostata y el que judayzo, siendo condeno, conuicto o confiesso por tal, si es Noble, pierde la Nobleza” (Ioan de Oliver 1640 1), esto ocurría, pese a que se abjurara de Levy. Esta tradición normativa se basaba en la obra del jesuita Tomas Sánchez en su *Opvs morales in Paecepta Decalogi* (1613) y la obra central del franciscano Alfonso Castro, *De iusta haereticorum punitione* (1547). Los elementos centrales de esta reflexión se basaban en el riesgo social que suponía la herejía o la desviación moral que se desprendía del sospechoso y, en el caso del que abjuraba de Levi, parece que la tradición normativa y moral en el occidente europeo, indicaba que todos ellos perdían la nobleza civil si en algún momento la tuvieron. Otros autores como Nicolás García y su *Tractatus de Beneficiis Ecclesiasticis* (1609-1613, vols. I y II) o el padre Manuel Rodríguez, insistían en el mismo argumento, por mucho que, en algunos casos particulares solventados en sede judicial, determinadas abjuraciones fueran admitidas y no conllevaban la pérdida de la nobleza.

La tradición indicaba que el sospechoso en la Fé, perdiese la nobleza, salvo con la concesión posterior de alguna dispensa. Quizá todo esto estaba relacionado con la

máxima defendida por Juan Benito Guardiola, por la que la gestión del honor suponía quiebra de la arquitectura social, ya que la dialéctica noble/cristiano nuevo, estaba relacionada con el problema raíz, "si los que eran antes judíos después que fueron convertidos a nuestra sancta fee Cathólica y baptizados serán tenidos por nobles", sobre todo, si en opinión de Guardiola, los judíos que llegaron a España constituían una suerte de "eminentissimos hombres y honrados de Dios" (Guardiola 1590,15 v), lo que les convertía en "el mejor linaje que ay en el mundo" y, sobre todo, les vinculaba con la categoría esencial de la nobleza en Castilla, que no es otra que la nobleza de sangre (Guardiola 1590, 15 v).

A este respecto, la obra de Guardiola es un elogio de la virtud de los judíos peninsulares y su vinculación tradicional con el servicio a la corona "un Iudío llamado Moysen" que se convirtió al catolicismo en tiempos de Alonso VI de Castilla, y que mantuvo una relación muy estrecha con los soberanos, siendo apadrinado por el propio monarca -en esa ceremonia de un casi doble nacimiento- y que tomó por apellido el de Alfonso y que resultó en, opinión del propio Guardiola, un hombre ennoblecido por el ejercicio de las letras" (Guardiola 1590, 15 v).

Pero, si buena parte de la teoría moral y/o la práctica normativa desterraba al judío-sospechoso de la vida civil y política de la Castilla del XVI-XVII, otra, no menos numerosa, también buscaba espacios intermedios para evitar determinadas penas y castigos aplicables a la supuesta herejía judía. Era conocido por todos, la existencia de una poderosa resistencia a la inclusión de sospechosos en las Órdenes Militares, lo que ocurría en general con todos los oficios de gobierno y que, como afirmó Juan Escobar del Corro en su *De puritate sanguinis probanda*, la abjuración de Levi era incompatible con la condición nobiliaria, puesto que el delito básico de ellos el concepto de infamia. ¿Manifiesta Juan Benito Guardiola una postura al respecto? La primera respuesta que debemos arrojar es que sí. Él mismo afirma que era habitual que se pidiera a los soberanos que no tuvieran a judíos en su servicio y que esto ayudaba a la propia concordia moral de la sociedad. También nos indica que antes del decreto de expulsión ordenado por los Reyes Católicos, los judíos se reunieron en sus sinagogas para confirmar que se convertían al cristianismo, si bien, a los ojos del benedictino, este hecho no fue sincero, pues, "y que esto sea assí, es cosa clara y manifiesta, pues que la experiencia nos lo enseña, y los castigos a los descendientes dessos tales son cada dia dados por la Sancta Inquisición, y los sanbenitos que se ven por muchas iglesias y Monasterios de España colgados de quemados o reconciliados que fueron sus antepasados" (Guardiola 1590, 21 v).

Lo básico que plantea Guardiola es la narrativa de dos identidades en conflicto y la dimensión de la superioridad ética del cristiano sobre el judío y claramente sobre el converso.

> La quarta y, en que consiste grandemente la conservación de la ilustre familia es, en que no se mezcle con gente infame, ni contraria a su nobleza, como agora en estos tiemposdezimos, que no se han de casar nuestros hijos con Iudíos, ni con descendientes de Moros. Y si algunos lo hazen, les ponemos pena de perder la hazienda. Todo esto tienen nuestra familia Cristiana y ha querido y quiere que se conserve en ella, para que no cayga de la nobleza, en que están constituydos los hijos della. (Alagón 1593, 99 v)

Podemos inferir, por lo tanto, que durante toda la Edad Moderna, la condición de cristiano/católico, fue un hecho consustancial a la propia existencia del grupo nobiliario y a su naturaleza, como indicaba. El término de noble poseía un sentido etimológico cerrado. Está relacionado con dos elementos claves: la memoria y el conocimiento; algo semejante acontece con el binomio judío/converso. En este sentido, el acceso a las

instituciones de estatuto vehiculaba ya desde 1560 una forma concreta de definición de lo nobiliario. Por ello, las cuestiones planteadas para identificar al pretendiente a un hábito como limpio de sangre situaban en un mismo nivel el problema de la hidalguía con el de la pureza sanguínea, lo que además tenía una clara expresión en la concesión de elementos simbólicos a los nobles/caballeros, como eran las insignias. De ahí que autores como Guardiola insistan en la necesidad del reconocimiento de la calidad de personas y linajes mediante la posesión de signos exteriores, como representación de "prósperos y felices sucesos" (Guardiola 1590, 50 r).

Resulta evidente que lo que la tratadística nobiliaria ofrecía en la Edad Moderna frente al problema judío era un blindaje intelectual frente a la irrupción de fenómenos de ruptura del orden social e intentaban resolver el problema del noble-judío mediante el uso del lenguaje social como instrumento de represión voluntaria y pública, mediante la adjudicación de epítetos elogiosos para los nobles y despectivos hacia los judíos/conversos, aludiendo a la ausencia en los judíos de una verdadera nobleza (Sicroff 1985, 343). El resultado intelectual y social de todo el proceso debemos comprenderlo mediante la creación de un "otro" cargado de elementos peyorativos que les excluían de la sociedad civil y política y que los esfuerzos permanentes de los judíos/conversos por integrarse o buscar zonas de penetración en el sistema, siempre venían preñados de voluntarismo y usos espurios de la práctica administrativa (Soria 2016).

Tampoco debemos soslayar otra evidencia estrictamente castellana y que se refiere a la condición de la Hidalguía como única y verdadera nobleza política en España. Esto vino ocurriendo desde la interpretación de Juan Arce de Otálora. Fue su erudita visión del concepto de nobleza la que sirvió de armazón conceptual para el resto de los autores posteriores a él. La vertiente doctrinal sobre la nobleza, que la tratadística nobiliaria castellana continuó, estaba firmemente asentada en la lógica recepción de André Tiraquaeau, *De nobilitate et iure primogenitorum* y la permanente presencia de Pedro Antonio Beuter y su *Crónica general de España*, que servía de arsenal de lugares comunes sobre el pasado de la Monarquía de España. Es la evidente impostura biológica sobre la sangre noble, defendida por Otálora en su *De nobilitate et inmuitatisnostrae Hispania causis (quas hidalguía appellant) de que Regalium tributorum (quos pechos dicunt) iuere, ordine, iudicio et excusatione summa seu tractatus* (1570), que defiende a la nobleza de sangre sobre la de privilegio, lo que podría suponer un claro desdén hacia otras formas de ascenso social. Lo esencial en este sentido radica en el claro desdén hacia el ennoblecimiento como concesión regia (la que en número podría ser la más elevada) y su natural apuesta hacia un discurso aristocratizante en el que lo judío era asumido como factor de ruptura.

En este sentido, cabe hacer una reflexión sobre el concepto de cantidad, ¿cuál era la cantidad de judíos-conversos para que ocuparan un lugar en la tratadística nobiliaria? La primera respuesta es notoria, algunos. Pero el problema radicaba en el seno de la sociedad y sus mecanismos para captar y descubrir la sospecha. En este sentido, la tratadística nobiliaria castellana dejaba evidencias de las estrategias preventivas que la sociedad debía adquirir frente al problema judío. Escapando a los matices conceptuales y las excepciones que la práctica administrativa y social solían llevar aparejado, la visión del otro-judío, construida por los teóricos de la nobleza estaba relacionada con el viejo tópico de un cierto disciplinamiento social (Mantecón, 2010). Obviamente el judío no representaba una multitud en armas, pero sí existía en la definición que los nobilistas realizaban, una especie de *culture of retribution* (Beick 1997) en la que eran considerados como algo perniciosos para la sociedad. Así se observa en la narración que Guardiola realiza sobre el asunto que en Segovia ocurrió en tiempos de Juan II, cuando un médico judío adquirió el "cuerpo sacratísimo de nuestro señor Iesu Cristo: el qual tomando con

sus inmundisimas manos al precisossisimo Sacramento juntamente con otros, sus compañeros lo lleuo a la Synagoga y echólo en vna caldera que estaba lleva de agua que hervía" (Guardiola 1590, 16 v), la continuación de la historia recorre el camino del milagro, sobre cómo el cuerpo siempre salía del caldero hirviendo.

Historias como esta eran recogidas como formas de una tradición cultural que conformaba la *hibrys* o desmesura hebrea contra los signos cristianos y esto podía justificar su exclusión social y mucho más de los espacios nobiliarios. Claramente, la política de la Monarquía de España frente al judío y al converso, durante la Edad Moderna, tienen mucho que ver con la reacción acaecida tras 1492 y las conversiones forzosas y el sesgo de sospecha que permaneció fijado en la memoria social e intelectual de su tiempo. Pese a que, como indica el Ignacio Pulido, el siglo XVI-XVII experimentó un paulatino descenso en el conflicto planteado en los siglos XIV y XV (Pulido 2002, 21), pues comenzó a adquirir formas más intelectualizadas de crítica, tanto al judío como al converso y las sospechas sobre su autenticidad que podemos encontrar en los opúsculos de Quevedo en *La Isla de los Monopantos* (1650) o la celebérrima *Execración contra judíos* (1632) y que se entendía que era una alegado contra Olivares (Cabo, Fernández 1992; Rey 1993) o Gracián y mucho antes en Ribadeneyra. Con el regreso de los conversos en 1627 y su nueva instalación en Castilla, parece que el tema volvió a adquirir nuevas formas de crítica, esta vez de manos de Cronistas e historiadores como Pellicer o Matías de Novoa. El primero dejó centenares de genealogías en las que, con mayor o menor rigor, ejecutaba prestigios y contribuía a fijar un modelo de noble al servicio del proyecto monárquico que tenía como calidad esencial su condición de limpio de sangre, circunstancia que se sustanciaba en una forma concreta de lenguaje. Era esta una forma muy frecuente de narración sobre la persona y las familias que gozó de inusitado éxito gracias a las probanzas de hidalguía presentes en todas las instituciones.

El acceso al honor que significaba, en el caso de las Órdenes Militares, un palco esencial de construcción del sistema de la gracia y requería de una clara y notoria definición sobre el concepto de judío y/o converso que estuviera en consonancia con la tradición intelectual sobre la nobleza (Lambert-Gorges 1982; Guillén 2015). Las propias Órdenes Militares y sus estatutos fueron testigos paulatinos de una evidente preocupación por la consideración de judío o converso. Para ello, los interrogatorios, que eran obligatorios en las probanzas de nobleza, se hacían cada vez más precisos en la definición de nobleza y su identificación con la limpieza y pureza de sangre-linaje. Las respuestas de los testigos, pese a todo, debían ser claras sobre este particular, lo que estaba directamente relacionado con la teoría nobiliaria que insistía en evitar establecer dudas sobre la condición de noble de las personas (Moreno de Vargas 1621).

La necesidad de honrados bien diferenciados de los no honrados, que para la tratadística nobiliaria eran, especialmente, los no limpios de sangre, se basaba en un principio básico: "Todos los Reynos y Naciones del vniverso, aunque sean muy bárbaras, han estimado la nobleza que se hereda por la sangre" (Ruíz de Vergara 1661, 7 r). En este mismo texto podemos encontrar una interesante reflexión sobre el culto a la memoria que lleva implícito todo lo nobiliario pues, retomando nuevamente a Tácito, indica "Qvien celebra memorias de Varones Ilustres, ya difuntos, manifiesta no tener mas fin que tributar alabanças al merito y a la virtud"(Ruiz de Vergara 1661, 1r.). Esta circunstancia se basa en el análisis del lugar que la monarquía confiere a los nobles y a los no nobles dentro del sistema social del honor. Por ello, la tratadística nobiliaria castellana, insistía en calificar como noble a todo individuo que no tuviera que disimular su pasado ni su presente y, además, que se pudieran demostrar fehacientemente la posesión de armerías. Este hecho fue explicado largamente por cronistas como Prudencio de Sandoval (1634),

Esteban de Garibay (1628) o Juan de Mariana (1601) o los ya citados Guardiola y Moreno de Vargas.

Desde la proclamación de la Pragmática de los *Actos Positivos* de 10 de febrero de 1623, la cuestión de la limpia sangre complicaba la identificación de los judíos, lo que siempre estaba profundamente asentado en una tradición normativa, impidiendo alguna estrategia de simulación y otras formas de ocultamiento. Como podemos observar en la siguiente probanza de nobleza en el Portugal filipino, desde el Consejo de las Órdenes Militares, se insistía claramente en identificar notoriamente las calidades de los pretendientes, incluso cuando éstos no eran naturales de Castilla

> Lo que es noble se averigua en esta manera. Quando ay uno que se llaman nobles porque son hombres limpios de toda mancha de raça sin que ni ellos ni sus padres y abuelos ayan sido mecánicos y que se tratan a ley de nobleza en la forma atrás referida y se ocupan en los oficios del gobierno de sus lugares. Otros que se llaman nobles y son descendientes de hijos de hijos de algo de sangre y destos ay muchos entre Duero y Miño que es en Portugal como las montañas en Castilla y los avera y puede aver en otras partes los quales no goçan de los privilegios de fidalgos ni los llaman de tales porque aunque sus antepasados fueron fidalgos ellos no acudieron a tomar foro ni asiento en al Casa del Rey. Y para esto conviene saber como se prueba por la dicha información que si el nieto no se asienta por fidalgo en los libros del Rey en alguno de los dichos foros como estava su abuelo, el bisnieto la toma a menester, merce nueva para asentarse por fidalgo y ansí los que por omisión o descuydo o por no querer ir a la corte se dejaron estar en sus tierras perdiendo el título de poderse llamar fidalgos, aunque de sangre lo sean por no estar asentados en los libros del rey y llamarse solo nobles, aunque difieren mucho de los primeros nobles que atrás sea dicho[3].

La extensión del problema judío/converso, interfería directamente en construcción social del noble y del arquetipo jurídico representado por la categoría de Hidalgo a Fuero de España, pues su presencia, en tanto que enemigos de orden, ponían en riesgo la propia naturaleza católica de la Monarquía, como afirma, sin rubor Juan Benito Guardiola.

> […]y otras tierras septentrionales, donde carecen desta sancta justicia defensa y amparo de nrasánimcas, por cuya mano y fuerça (mediante Dios) se co*n*seru*a*nlso Reyes, Viuen en paz los Vassalos, la religió*n* se suste*n*ta y permanerceenrtenostros la verdad de la Sancta FeeCatholica con la qualassi como anda todo en buen orden y co*n*cierto de los reynos, assin do*n*de ha faltado ella, se ha perdido todo lo te*m*poral y espiritual. (Guardiola 1590, 18 r)

Pues, en opinión del benedictino, los judíos, eran portadores y propagadores de "terribles y enormes blasfemias, que en los Reynos Christianos, y principalmente en España hazían y dezían los judíos enemigos de n*uest*ra santa Fee Católica y de Iesu Cristo" (Guardiola 1590, 18 r).

Lo que se construía desde la tratadística nobiliaria y la corona era otro, una forma alternativa de preeminencia social mediante la apropiación de significantes sociales como la lealtad, bondad, magnanimidad, magnificencia y una suerte de virtudes que iban desde la justicia hasta la sabiduría. Esto unificaba un *corpus* discursivo que expulsaba de la sociedad política a buena parte de los individuos y concretamente a los que eran considerados "de mala raza", como rezaban los propios Estatutos de limpieza de sangre o las Reglas de las Órdenes Militares.

De la combinación de realidades materiales e inmateriales en la identidad nobiliaria encontramos la aparición de un sentimiento de exclusivismo, de un cierto "racismo cultural" basado en la propia concepción nobiliaria de la sociedad y del secuestro evidente, los valores sociales asociados a un criterio de distinción.

[3]*Expediente de don Francisco Velázquez Minaya y Álvarez Carneiro,* AHN, O.M., Caballeros, Santiago, exp. 8734, s/f.

La usurpación a los judíos/conversos de valores civiles, que se adaptan a la política de la Monarquía, expulsa a los judíos del sistema de honor y del de la virtud, e hizo que la nobleza sacase un beneficio práctico de primera magnitud, al centrar su exégesis en la particularización de dichos términos. Esta realidad, obligaba a generar dinámicas adaptativas que buscaban evitar el conflicto y expulsión social de los sospechosos, como ha puesto de manifiesto el ya citado Enrique Soria.

Lo que la tratadística nobiliaria hace con el "otro" el noble, es generar una "metamoral nobiliaria". Se establece, para ello, un código expresado en un "lenguaje de los estados" perfectamente definido y amparado en una tradición teológica cristiano-clásica, derivando de ello una combinación de elementos aristotélico-tomistas (Jaeger, 1964) salvando de antemano la lógica limitación ideológica que el cristianismo supuso a la hora de interpretar a Aristóteles y preñado de las corrientes del derecho que circularon por Europa desde el siglo XIV.

Encontramos con ello una búsqueda de la definición de hidalguía-limpieza de sangre que partía de dos puntos aparentemente distantes entre sí, de un lado, el ofrecido por la literatura y el mundo intelectual (del que aquí nos hemos hecho eco) y de otro, la dinámica de la maquinaria administrativa y judicial de la monarquía que quedó reflejada en la consecución de una ejecutoria de hidalguía o de un hábito de cualquiera de las Órdenes Militares. En ambos casos existe un tronco común que es el que manifiesta lo particular del grupo, lo privativo del mismo: herencia, mérito, limpieza de sangre, etc.

Estas son las bases del criterio de distinción social que convierten a la nobleza política en el grupo social dominante en la Edad Moderna. Esta lógica discursiva debe ser interpretada en términos absolutos y es una explicación no ya solamente sobre la nobleza, sino sobre el SER en la sociedad.

La dinámica que se establece en torno a lo nobiliario como entidad, substantivaba lo particular como manifestación de una calificación de las diversas situaciones nobiliarias y paranobiliarias. Ya indicó Jouanna, "el honor, en efecto, sólo se concibe en la relación entre un observado y un observador. [...] El honor es fruto del encuentro entre un acto y un público" (Jouanna 1968, 607). Y los judíos, como otro, eran expulsados del sistema del honor. Ciertamente, resulta de especial interés comprender la sociedad en la que se inserta el discurso de los tratadistas sobre lo judío a fin de poder entrever las profundas realidades que se esconden en la consideración social de lo noble y de lo no noble. La actitud psicológica del conjunto de la sociedad que da valor a una serie de preeminencias frente a otras, estableciendo de este modo una jerarquía de valores morales es el elemento esencial a la hora de configurar una verdadera definición de nobleza. Creemos que es conveniente tener en cuenta este aspecto, al servirnos como catalizador de una serie de circunstancias que se antojan como relevantes y que se corresponden con la presencia en todos los fenómenos sociales de un sujeto activo y otro pasivo.

Porque ya lo decía Guardiola,

> según sentencia de Aristóteles, entre todos los bienes exteriores y que se hallan en esta vida,es el más principal y excellente es la honra, pues que della solo es merecedor y digno el bueno y virtuoso. Y como dice Platón, que la honra es la dignidad adquirida por la virtud, de manera que la virtud es de la esencia de la honra [...] de donde se concluye sin contradicción alguna que sin virtud no puede haber honra. (Guardiola 1590, 1 r)

Obras citadas

Fuentes

Expediente de don Francisco Velázquez Minaya y Álvarez Carneiro, AHN, O.M., Caballeros, Santiago, exp. 8734.

Bibliografía

Agustín, Antonio. *Diálogos de las armas y linajes de España*. Madrid: Juan de Zúgiña, 1734.

Alagón Artal. *Concordia de las leyes diuinas y humanas y desengaño de la iniqua ley de la vengança / compuesta por don Artal de Alagon*. Madrid: Luys Sánchez, 1593.

Beik, Wiliam. *UrbanProtest in Seventeenth Century France. The Culture of Retibution*. New York and Cambrigde: Cambridge University Press, 1997.

Cabo Aseguinqlaza, Fernando & Fernández Mosquera, Santiago. "Una obra perdida de Quevedo: Execración contra los judíos (1633)." *Ínsula* 545 (1992).

Contreras, Jaime. *Sotos contra Riquelmes: Regidores, inquisidores y criptojudíos*. Madrid: Siglo XXI, 1992.

Guardiola, Juan Benito. *Tratado de nobleza y de los títulos que oy dia tienen los grandes y claros varones de España.* Madrid: Viuda de Alonso Gómez, 1590.

Guillén Berrrendero, José Antonio. "La identificación de la honra en la semántica de los contrarios. Nobles *vs* judíos en Juan Benito Guardiola y su *Tratado de nobleza* de 1591." *Cadernos de Estudos Sefarditas* 10-11 (2011), pp. 389-422.

—. *La edad de la nobleza. Identidad nobiliaria en Castilla y Portugal, 1556-1621*. Madrid: Polifemo, 2012.

Hernández Franco, Juan. *Sangre Limpia, sangre española: El debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*. Madrid: Cátedra, 2011.

Jouanna, Arlette. "Recherches sur la notion de l´honneur au XVIe siècle." *Revue d´Histoire Moderne et Contemporaine* XV (1968).

MacIntyre, Aldasir. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987

Moreno de Vargas, Bernabé. *Discursos de la nobleza de España*. Madrid: María de Quiñones, 1622.

Movellán, Tomás. "Formas de disciplinamiento social: perspectivas históricas." *Revista de Historia Social y de las Mentalidades"* XIV/2 (2010): 263-295.

Nirenberg, David. "El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval." *Edad Media. Revista de Historia* 3 (2000): 39-60.

Lambert-Gorges Martine. "Le bréviaire du bon enquêteur, ou trois siècles d'information sur les candidats à l'habit des ordres militaires, en Mélanges *de la Casa deVelazquez* 18/1 (1982): 165-198.

Pulido Serrano, Ignacio. *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaismo en el siglo XVI.* Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2002.

Rey, Alonso. "Los memoriales de Quevedo a Felipe IV." *Edad de Oro* XII (1993): 257-265.

—. "Un texto inédito de Quevedo: *Execración por la fee católica contra la blasfema obstinación de los judíos que hablan portugués y en Madrid fijaron los carteles sacrílegos y heréticos*." *BBMP* LXIX (1993): 105-145

Sicroff, Albert. *Los estatutos de Limpieza de Sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Taurus, 1985.

Soria Mesa, Enrique. *La realidad tras el espejo: ascenso social y limpieza de sangre en la España de Felipe II*. Valladolid: Cátedra Felipe II, 2016.

Oliver, Ioan de. *Por el Ivrado Alonso Gvtierres Arias, tutor y curador de los Memnores hijos del Doctor Fernando de Sola en el pleito con Francisco Baez Castelobraco y Compañía sobre el articvlo si se debe gozar de la Hidalguía, auiendo sido sacado al Auto de Fee y abjurado de Levi, por sospechoso en el crimen de el Iudaismo,* Granada: circa 1640

La "mirada" de Diego de Valera sobre la minoría judía y sus conversos: sus tres obras históricas

Rica Amrán
(Université de Picardie Jules Verne
Centre de Estudios Hispánicos de Amiens-CEHA)

1. Diego de Valera, esbozos de su vida

Diego de Valera (Menéndez Pelayo, CCCXXXV-CCLVI; Amrán 2009,141-159) nace probablemente en Cuenca 1412 y muere en el Puerto de Santa María en 1488; hijo de Alfonso Chirino (o Alfonso de Guadalajara, de origen converso), quien había ejercido como médico de Juan II de Castilla, residió en la corte durante los años 1411 a 1413. En 1427, a los quince años, entró al servicio de Juan II y en 1429 fue nombrado doncel del príncipe Enrique. En 1435 sabemos que participó como caballero en la batalla y conquista de Huelma, iniciando de esta forma una serie de recorridos, viajes y peregrinaciones caballerescas.

Suponemos, sin embargo, que estuvo de vuelta por tierras castellanas entre los años 1438 y 1439, poniéndose al servicio del entonces príncipe, el futuro Enrique IV. En 1443 lo encontramos en Dinamarca, Inglaterra y Borgoña, volviendo a Castilla en 1444, e interviniendo de forma directa en la política del reino y nueve años después en la caída de D. Alvaro de Luna. Partidario acérrimo de los Reyes Católicos, fue nombrado corregidor en 1478, instalándose en su puesto sólo en junio de1480, aunque en 1482 ya se encontraba en Puerto de Santa María, donde se dedicaría a la redacción de sus obras históricas.

2. Judíos y conversos en su historia: breve recordatorio

Tenemos conocimientos de la existencia de una minoría judía en tierras peninsulares desde tiempos remotos, pero su organización como verdaderas comunidades sólo aparece como tal, señalada en la documentación, a partir del siglo I de la era. Ella formaría parte del reino visigodo con capital en Toledo, viviendo esta con relativa tranquilidad hasta la conversión de Recaredo al cristianismo, quien para legitimar su posición política, se basaría en la nueva religión adoptada, lo cual provocó un periodo de inestabilidad, que llevaría a cuestionar, en el siglo VII, su propia existencia (Gómez Salinero).

La conquista musulmana y la creación del califato supuso otra realidad en la que los judíos participaron, sin embargo la llegada de hordas procedentes del norte de África llevaron a la destrucción de este, a la aparición de los reinos de taifas y por último a la práctica desaparición de la minoría de la zona sur peninsular, iniciándose una emigración hacia el norte cristiano, en donde los reyes hispanos habían creado condiciones de seguridad para acogerlos (Alcalá; Baer; Suárez Fernández; Valdeón Baruque).

La gran mayoría de la comunidad se estableció en el norte, sobre todo en Castilla y Aragón, para estar bajo la soberanía directa de los soberanos, pasando a ser "sus judíos", parte de la propiedad real, viviendo con relativa tranquilidad hasta el siglo XIII, cuando las relaciones entre monarquía y nobleza se deterioraron; los primeros enfrentamientos se produjeron, sin lugar a dudas, durante el periodo de Fernando III el Santo, recrudeciéndose durante la época de Alfonso X. Los nobles castellanos detentaron de más en más poder hasta la subida al trono de Alfonso XI, quien conseguiría dominarlos y establecería de nuevo una paz relativa, hasta su muerte intempestiva en 1350, lo que provocó nuevas luchas, en esta ocasión entre el heredero legítimo Pedro I y su otro hijo,

fruto de las relaciones extraconyugales con Leonor de Guzmán, Enrique de Trastámara, apoyado por la nobleza.

El asesinato de Pedro I en 1369 y la subida al poder de una dinastía ilegítima cambiaría parcialmente la situación, ya que los trastámara, que habían atacado en principio a las comunidades judías para contrarrestar el poder de Pedro, una vez establecidos en el poder, se condujeron de forma similar a los anteriores reyes castellanos, es decir, los protegieron (Amran 2003; Benito Ruano1961).

A pesar de todo, los mensajes antijudíos enarbolados durante todo ese periodo de guerra entre pedristas y enriqueños no serían olvidados en la mentalidad popular; aprovechando la sucesión de menores en la corona castellana, durante ese finales del siglo XIV, Ferrán Martínez, arcediano de Écija, comenzó sus predicaciones contra la minoría, lo cual llevó en 1391 al asalto de los principales barrios judíos castellanos, extendiéndose también al reino de Aragón y al resto de las monarquías peninsulares. Si hasta el momento la situación de la comunidad, cuando era perseguida, era la misma que la de aquellos que apoyaron a los soberanos, ahora nos encontramos con un fenómeno nuevo: los enemigos del rey esgrimen un discurso claramente antijudío para contrarrestar su poder (Nirenberg 2002).

Fue el momento de las conversiones forzosas que llevaron a un número muy importante de judíos a aceptar el cristianismo; sin embargo debemos señalar un hecho central en nuestra presente reflexión: cristianos nuevos existieron desde siempre, gentes que pusieron en tela de juicio sus propios puntos de vista sobre su religión, pero el número tan importante de neófitos que decidieron dar dicho paso no tuvo resemblanza con épocas anteriores, lo cual traería una serie de consecuencia sociales, políticas y económicas, provocando a principios del siglo XV revueltas y rebeliones anti-conversas, sobre todo en Toledo y su zona, que prácticamente no se calmarían hasta la toma de poder de Isabel I en el último tercio del siglo XV.

3. Las obras históricas de Diego de Valera: judíos y conversos en ellas

Las obras históricas de nuestro autor son producto de su madurez, hacemos evidentemente alusión a *La crónica abreviada de España,* al *El Memorial de diversas hazañas y* a *La crónica de los Reyes Católicos*. Estudiaremos a través de estos tres trabajos los puntos de vista Diego de Valera sobre judíos y conversos.

1-La crónica abreviada de España, conocida también como *La Valeriana,* redactada por Valera entre los años 1479 y 1481, por expreso encargo de Isabel, fue impresa por primera vez en Sevilla por Alfonso Puerto.

Relacionada directamente con la situación política de la época, este texto surge como un intento de legitimar la postura de Isabel y su propia coronación; el hecho de que Juana de Castilla no sea citada por Valera, dice mucho de la implicación de la reina en el documento. También serán exaltadas la unidad entre Castilla y Aragón así como la guerra de Granada; la superioridad de Castilla sobre el resto de los reinos peninsulares no deja de ser subrayada en todo el trabajo.

Dividida en cuatro partes, se inicia por una descripción del mundo, cuya primera sección describe la zona de Asia, Africa y Europa, haciendo alusión a la península ibérica en las otras tres; en la segunda estudió específicamente las diferentes poblaciones que la compusieron, para llegar, en la tercera, a centrarse en los visigodos y para finalizar, en la cuarta parte, focalizarse sobre el reino de Castilla.

Las alusiones a la minoría judía y sus conversos son escasas; en la primera parte citará brevemente, en el capítulo catorce, la zona de Judea. Ni las persecuciones de 1391,

ni las revueltas toledanas son aludidas en la misma: Valera debe decidir qué temas tocar y estos no le parecieron centrales en esta corta crónica que redacta.

En el capítulo 118, de la cuarta parte de la crónica, cuando nombra a Alfonso XI de Castilla, cita a un tal Yuça, relacionado con la recaudación de impuestos

> […] y fueron sus tutores el infante don Juan Manuel y don Juan, fijo del infante don Juan los quales ovieron muchas contiendas entre si sobre la gobernación del reino.
> En el segundo año de su reinado, murió la reina, su madre, y en el sesto año murieron los infantes don Juan y don Pedro en la Vega de Granada, estando el rey en Valladolid donde los grandes del reino ordenaron su casa. Y fueron tomados por consegeros del rey, Garcilaso de la Vega y a don Alvar Núñez de Osorio, porque eran cavalleros entendidos a quien el rey bien quería, y a un judío que llamavan don Yuça para entender en las rentas. Y d'estos tres se confiava todo el consejero del rey. (*La Valeriana,* 297)

El infante Fernando, cuando Alfonso XI contaba catorce años de edad, propuso nombrar a Yosef Haleví ben Efraín ben Isaac ben Shabat, conocido como Don Yuçef de Ecija, miembro del consejo privado. En la crónica *Shebet Yehudá,* de Salomón ibn Verga[1] nos lo describe de la siguiente forma:

> Acaeció en los días del rey Don Alfonso, hijo del rey Don Sancho, hijo del rey Alfonso el Grande, que reinó en las tierras de Murcia, Jaén Algarbe y Molina, diez reinos. Tenía un año de edad Alfonso al ser proclamado rey, por esto buscaron los nobles del país, para regente del reino, a dos magnates llamados infantes: el uno, Don Pedro, hijo del rey Don Sancho; y el segundo, Don Juan. Murieron ambos en la guerra en un mismo día y confiaron a Don Juan, hijo del infante Don Manuel.
> Por aquellos días había un hombre en tierra de Ecija, cuyo nombre era Yosef ben Efraim ben Abi Shabat ha-Levi, concediéndole Dios acceder a la corte del rey y la recaudación de los tributos. Todos los servicios del monarca los atenía Yosef justamente, desde el principio hasta el fin[…]. (Shebet, 83-84)

La entrada de Yuçef en la corte provocó grandes envidias y se tramaron todo tipo de intrigas contra su persona. En 1326 el rey lo envió a Valladolid a escoltar a su hermana Leonor; una vez en la dicha ciudad, el populacho se amotinó contra él, teniendo la infanta que intervenir para salvar la vida del judío (*Crónica* 214-215; *Gran Crónica* 441-443). A partir de aquí la crónica se centra en la figura de la infanta y en cómo esta ayudó al almojarife (*Crónica,* 215; *Gran Crónica* I, 442).

Evidentemente la reacción de Alfonso XI no se hizo esperar. Los judíos eran, como ya hemos recordado, parte del patrimonio del rey, e intentar matar a uno, tan próximo a la figura del monarca, significaba sublevarse contra el soberano. Esto queda bien reflejado en las siguientes líneas[2]:

> El Rey estando en el real sobre la villa de Escalona que tenian cercada, llegaronla algunos de los omes que habian ido con Don Yuzaf Judio, y dixeronle lo que avian fecho los de Valladolid…Et

[1] Redactada a finales del siglo XV o principios del XVI, aunque la primera edición aparece en el año 1550; existen varias versiones en castellano. Vamos a utilizar la realizada por María José Cano en el año 1990, editada en Barcelona por Riopiedras ediciones.

[2]Sobre la familia Ibn Wacar recordemos los siguientes versos compuestos por Samuel ben Yosef ibn Sasón, quien vivió en Carrión de los Condes y Frómista; en sus poemas alude a los acontecimientos que acaecieron en la comunidad judía de su tiempo:

> *Se reunieron los astros de la altura*
> *Acordando otorga a una familia*
> *Liberación y fama.*
> *Eminentes señores en España*
> *Hemos de ver, mas siempre, sobre todos,*
> *Los novillos de vaca (r).*

> el rey, desque lo oyó, tomó ende muy grand pesar, et mandó llamar los Ricosomnes et los Caballeros, et los Ciubdadanos que eran y con él, et contóles lo que avian sabido que mecieran los de Valladolid… en este dia quel Rey envió de su casa al Conde, entró en la villa de Valladolid, et fue lúego ver la Infanta su hermana, et comió con ella; et veno Don Yuzaf el Judio que ella amparó de la muerte […]. (*Crónica,* 215-217; *Gran Crónica* I, 444)

Sin embargo sobre todos estos datos, Valera no hace hincapié, probablemente porque los consideraba irrelevantes dentro del estudio que realiza, sólo cita a los judíos en compañía de otros miembros del consejo real.

Interesante también es la descripción que elabora sobre Pedro I y la razón por la cual este se separa de su esposa, María de Portugal, cuestión que Valera explica de forma minuciosa en su crónica. La presenta como una maquinación entre la amante del soberano, que evidentemente representa "el mal" y el judío (el diablo), que consigue hechizar al rey para que abandone a su esposa legítima.

> Y son algunos que dizen que el rey fue hechizado en esta guisa, que la reina le dio una cinta de oro, maravillosamente guarnida de piedras y perlas, la qual, el rey, por amor de la reina, muchas vezes tenia. Y doña María de Padilla trabajó quanto pudo por la aver. Y avida, púsola en poder de un judío, gran másico, el qual puso en ella tales cosas que, como el rey la ciñó, le pareció que fuese una gran culebra, de lo qual el rey, muy espantado, preguntó qué pudia ser aquello, al qual fue respondido por algunos parientes de doña María de Padilla que aquél era el presente que la reina, y tanto la desamó que mandó fazer proceso contra ella, de lo qual pesó mucho a todos los grandes del reino, y mayormente al conde don Enrique y a sus hermanos, los quales todos determinaron de anparar y defender la inocente reina y de trabajar de la retornar en el amor del rey. A cabsa de lo qual, como el rey fuese mucho indignado, desterró a munchos grandes d'este reino, así perlados como cavalleros [...]. (*La Valeriana,* 308)

2- *El Memorial de diversas hazañas*, también conocido como *Crónica de Enrique IV*, fue redactado entre los años 1482 y 1487.

Este manuscrito abarca desde finales de los años setenta hasta 1487 aproximadamente[3], es en si una selección histórica de aquello que según Valera debería ser recordado. Compuesto por cien capítulos y un prólogo, tiene como meta ensalzar las virtudes caballerescas, al mismo tiempo que el autor nos alecciona moralmente; también debemos señalar una serie de lagunas importantes, algunas opiniones encontradas y una falta de coordinación entre las diferentes partes de la obra, subrayado todo el conjunto por la ausencia de un hilo conductor[4]. Podemos señalar dos grandes temáticas: La problemática toledana y la inestabilidad andaluza.

A-Los acontecimientos de 1467 en Toledo: la quema de la Magdalena

Dejemos que el propio Valera nos explique la situación:

> En este tiempo, el común de la çibdad de Toledo enbió a suplicar al rey don Alonso por sus mensajeros que le pluguiese aprobar todas las cosas que en aquella çibdad eran fechas contra los conversos, e hiziese merced a los que poseyesen; a los quales el rey respondió que no pluguiese a Dios quél aprobase petición tan injusta e tan ynicua, que su yntinción no era agraviar a ninguno ni tomar a persona lo suyo sin justas causas, siendo los tales oydos. E dixo al alcalde Fernán Sánchez Calderón, que era principal mensajero:
> -Bachiller, mucho soy maravillado de vos, por ser onbre letrado, de buena fama, e acetar tan ynfame e deshonesta enbaxada, suplicándome que yo diese auoridad a los malos; no solamente aprobando su maldad, mas que se le diesen las faziendas de los robados.

[3] […] determiné en suma escribir las cosas más dignas de memoria, no solamente hechas en esta España mas en otras partes, desde el año de mil é quinientos y cinquenta y quatro años en que comenzó a reynar el Serenísimo Príncipe Enrique, quarto de este nombre en Castilla y León, hasta el tiempo presente […]. (*El Memorial,* fol.1)

[4] Hemos utilizado el manuscrito de la BNE 1210

> El qual respondió al rey: que no pluguiese a Dios quél oviese tomado aquel cargo, salvo por aver lugar de manifestar a su ecelencia las malvados robadores, los quales afirmaban que si lo por ellos demandado no les torgaban, que darían la obidençia al rey. Al qual el rey respondió:
> -Fagan lo que quisieren, según su maldad, tanto que no sea a cargo mío. E yo como a malos los entiendo de castigar, que no es mi voluntad de fazer merçedes a los malhechores. Asaz les debe bastar que las cosas tan mal fechas por ellos pasen so disimulación, por la tribulación del tiempo; mas que las cosas nefastas e aborreçidas yo haya de confirmar, deshonestas e torpe cosa sería […]. (fols, 61v-81v)

En realidad para entender este pasaje debemos hacer referencia directa a lo que se denominó las revueltas toledanas contra los conversos, acaecidas en 1467.

Alvar Gómez de Ciudad Real[5], de origen converso, antiguo secretario de Enrique IV, se alió a los partidarios de los nobles rebeldes (es decir con aquellos que apoyaban al príncipe Alfonso y a su hermana Isabel) en el año 1465; en 1467 lo encontramos en Toledo como magistrado, en donde tenía gran influencia.

El problema se planteó cuando la Iglesia de Toledo permitió a un judío arrendar los pechos que la catedral cobraba en Maqueda. Alvar, que era señor de dicha villa, no dio su consentimiento y encarceló a este, ante la indignación de los clérigos toledanos. Si consultamos el texto, redactado por el canónigo Pedro de Mesa[6], del cual nos ayudaremos en este apartado para poder mejor comprender la situación, él nos dice:

> […] uno de los dos alcaldes mayores de Toledo apaleo e prendio un judio arrendador de cierta Renta/ depan que la iglesia mayor de la ciudad alli tiene, e dicen que es del Resitor de las Santas iglesias/ y este Alvar Gómez como quien que tiene el señorio de la Villa,agora fuese por su mandado/ consentimiento o no este su Alcalde tomo el par para la fortaleza, estando este Alvar Go/mez en la Villa de Ucles sobre la qual causa le ovieron a leer cartas e descomulgallo[…]. (RAH, fol.199r)

Alvar se sintió ofendido ante las medidas adoptadas por los clerecía toledana y pronto de la violencia verbal se pasó a la física, generalizándose el enfrentamiento entre los partidarios de ambos bandos. Para comprender la ruptura, señalando la oposición entre los dos grupos, citaremos las palabras del autor del documento; él nos relata que cuando Alvar Gómez parecía que iba a rendirse, otro converso importante de la ciudad, Fernando de la Torre, le convenció para no negociar un acuerdo, que según éste último era desastroso para los intereses de los cristianos nuevos:

> […] E Fernando de / la Torre caudillo de los conversos, el qual tenía de su parte mil hombres de pelea, en tal manera / que desque dezian al conde que los favorecia y ayudava que havia cinco y aun seys conversos/ para un christiano viejo, e endemasia amuy armados e pertrechadas de gran artilleria de espin /gardas, culebrinas y pasavolantes, ballestas fuertes y otras muchas armas defensivas y offen / sivas […]. (RAH, fol. 199r)

La confrontación entre cristianos nuevos y viejos se hizo más intensa y despiadada, siendo esta descrita con los siguientes términos:

> Estando este día Martes en la Santa Iglesia despues de algunos ayuntamientos de tales pala/bras passaron e travaron entre los escuderos delos Señores de la iglesia e los escuderos de Alvar G/mez, a que los de Alvar Gomez ovieron adezir, según dizen a los otros que Alvar Gomez / tenia tan buenos escuderos, como era Fernan Pérz de Ayala un señor de la Santa Iglesia hermano de / Pero Lopez de Ayala Alcalde mayor en la ciudad en civil y criminal. Ca el Alvar Gomez so / lamente

[5] Fue secretario y contador de Juan II y de Enrique IV.

[6] Hemos utilizado BNE, mss 2041 y el que se encuentra en la Real Academia de la Historia con signatura 9/1049, fols 199-201.

era Alcalde mayor en lo civil e no mas, e fue assi que ovieron de responder los escu / deros delos Señores de la Iglesia […]. (RAH, 199r; BN mss 2041, fol. 37r)

Dicha escena termina con la herida a muerte del clavero de la catedral, Pedro de Aguilar:

[...] e fue grande la deshonestase ruydo en la Iglesia que fueron feridos algunos de los escuderos/ de los señores de la iglesia, e derramada asaz sangre, delos quales murio uno que dezian Pedro de/ Aguilar clavero dela Santa Iglesia lego y casado, pero donde a ciertos dias en su casa y fama. Pero donde a ciertos dias en su casa y cama / y fue esta deshonestas e ruydo este dia entre las nueve ediez horas antes de mediodia / es sobre este saco e las otras cosas recontadas sino fueren de los oydos […] (RAH, fols 199r; BN mss 2041, fol.37r).

Evidentemente la violencia física y verbal entablada serviría como excusa para los desórdenes que se provocaron a continuación. El vicario Treviño y Fernán Pérez de Ayala iniciaron una fuerte movilización de los cristianos viejos, para, según ellos, defender la catedral; tres de las cinco parroquias de la ciudad acudieron a su llamada, y el pueblo de Ajofrín envió a unos mil hombres para apoyarlos (Martín Gamero, 1001, 1004). En la riña, los cristianos viejos prendieron fuego a una de las calles para intentar contrarrestar el poder de los conversos, pero esto provocó un terrible incendio en las zonas colindantes, que se propagó sin posibilidad de control:

[...] dizen lo por temos de los tiros delas espigardas, y de la otra / artilleria depolvora lo mismo dela iglesia a fin delos desviar, e quedemas lexos tira / se e no fuesen tam de çecar fatigados, hecharon fuego a una delas quatro calles / que era llamada de la Chapineria, e puesto el fuego ardir detal manera que sin / remedio ninguno se quemaron ocho principales calles las mas ricas y mas pobladas e / dobladas que ests ciudad antes ni despues de su población havia, ca enellos havria todo el / trato, trafago, mercaderias, oro, plata, e seda e cambios e finos paños, mas abundosante / que en esta ciudad tam lexos de mar, e tam cerca de […]
dizen que el primero que encendio e puso este fuego ala calle que disen de la Charpinería fue un clerigo, que dizen Fernando Tenor […] como dizen que antes desto, / los de Alvar Gomez el dia de antes havian traydo ruydo con los del Mariscal payo / rRibera, uno de los cinco cavalleros que governavan e natural la ciudad, de la / qual pelea salieron feridos sindos muertos çerca de XIV o XV hombres delos / del Mariscal […] Assi partido de la ciudad el conde de Cifuentes que tenia la cumbre e sobe / rania del Regimiento e gobernación e porquien los conversos eran favorecidos / y ayudados, se reparó de la mas gente que pudo, y peleo tanto que delos propios su / yors por robar, e delos conversos por desmayar el se ovo a suposada a retrael, e assi / con algunos retraydos passo la noche, la qual començo el robo assipor los de la iglesia / como destos de ciertas parrochial de la ciudad que quedaron sin rejuntar con la una / , y ni con lastra parte, el dia siguiente Jueves fue todo el dia tam general el robo que / no havia seso que no fuese derramado […]. (RAH, fol 199v)

A continuación el manuscrito de la Real Academia de la Historia describe cómo fue capturado y asesinado Fernando de la Torre:

[…] e fue assi que esta Parrochia de Santa Leocadia / la Vega fue la queprendio a Fernando dela Torre entre las dos luzes cerca ya del dia que / audacia ya por seyr si pudiera fuera de la ciudad, el qua caso seria largo de contar. Pero como quie/ ra fuess el fue preso por Alonso de Villa (espacio en blanco en el documento) Jueves esclareciendo e llevando a la iglesia / de Sta Leocadia e subido ala torre de las campanas e desnudo, como quier confesso se / gun dizen le ataron la soga al cuello e de una ventana dela torre hecharon e colgaron / de aquella torre, e assí murio este capitan […]. (RAH, fol 200r)

Se detalla cómo Fernando de la Torre fue ajusticiado junto a un hermano suyo.

[…] Los primeros movimientos, e de alli este mismo dia fue descolgado e desnudo encarnes encima de un Asno e bocayugo e atravesado le llevaron a colgar de / los pies en la Picota de

> Çocodover la mayor e masprincipal plaça de la ciudad, e allí/ estous desta guisa assi colgado quatro dias, en los quales quantos passaban le davan/ cuchilladas, e espingardas tanto que el un braço con una parte del quarto derecho te / nía en tierra con un scirpto en la mano atado de c osas que le dezian que havia dicho e fecho / e assi mismo la Parrochia de San Miguel a otro hermano deste que llamavon / Alvaro de la Torre, tuvieronle como a su hermano en un asno e con pregonero fasta / la Picota e alli apar del de los pies lo colgaron [...] (RAH, 200r)

A Fernando de la Torre lo enterraron cerca del cementerio de los conversos, pero a pesar de ser llevado a la aljama de los judíos, no le inhumaron en el cementerio de la minoría:

> […] Despues de lo qual fue ansi, que descolgaron a este Fernando / de la Torre el gran hedor, que del procedia, e fue mandado a la Aljama de los Judíos / que de alli quitasen, e fuera de la ciudad lo llevasen los quales lo llevaron en un sinon arrastrado por las calles e lo soterraron en el campo cerca del fon / sario de los conversos en lugar no consagrado porque fue contra la iglesia […]. (RAH, fol.200r)

Terminaremos con las palabras de Pedro de Mesa, del manuscrito de la Biblioteca Nacional 2041, en al cual se explica claramente cómo se expropiaron a los conversos de los cargos públicos y dignidades que habían disfrutado hasta el momento en la ciudad de Toledo:

> En manera que por esta razón tienen ordenado (la ciudad y la Iglesia toledanas) que ni oficio ni beneficio esta gente no goce ni lo sea dado, porque a otros generalmente fallaron que judaizaban en muchas y diversas maneras. E ansí por lo eclesiástico como por lo seglar, entiendo que esta gente (los cristianos viejos) lo defenderán. –Quanto a lo seglar, defenderlo han, porque lo tieen confirmado del Rey e han privilegio dello, que alcaidías ni linage alguno de judíos, leturias ni procuraciones, ni abogaciones […]. (BN 2041, fol.40)

El 20 de agosto, tres días después de estos hechos, acaece la batalla de Olmedo, en la que prácticamente Enrique se proclama vencedor, a pesar de los esfuerzos de los partidarios del príncipe Alfonso de pregonarle victorioso. Es entonces cuando una delegación de toledanos llega a felicitar a este último, tal y como hemos dicho anteriormente, al inicio de este apartado, descrito el acontecimiento magistralmente por Valera (*Memorial,* 123-134). Los cristianos viejos toledanos le dan a conocer los sucesos acaecidos en la ciudad del Tajo, intentando obtener el acuerdo tácito de Alfonso. Sin embargo el príncipe proclama abiertamente su oposición a dichos enfrentamientos, indignándose de las medidas adoptadas en la ciudad. Parece ser que después, sin embargo, envió una misiva diciéndoles que estudiaría la situación con más detalle, intentando probablemente calmar los ánimos y evitar que los toledanos se unieran a los partidarios de Enrique IV; esta carta no fue seguida de ningún comunicado, por lo que no obtuvieron la ratificación deseada (Amrán 2016, 13-33).

B-La problemática conversa en Andalucía**.**

La situación explosiva del sur peninsular atrae también la atención de Valera quien cita dos momentos centrales en dicha zona, primero en Córdoba y después en Jaén.

En este segundo apartado abordaremos otros hechos recordados por Valera en su *Memorial,* referidos a Andalucía, especialmente los acaecidos en 1474, contra los conversos. Cronológicamente son posteriores los que recordamos en el punto "a", a los que enunciamos en el"b"; sin embargo los estudiaremos en el orden elegido por nuestro autor.

a- La persecuciones en Córdoba

Haciendo alusión al conflicto que enfrentaba al duque de Medina Sidonia[7] y al marqués de Cádiz, Rodrigo Ponce de León, nos dice Valera:

> Desde las diferençias e guerras pasadas entre el duque de Medinasidonia y el marqués de Cádiz, resultaron grandes males en la çibdad de Sevilla, más en Córdova y en Sanlucar e la mayor de Andaluçía. E como en aquellas çibdades los príncipes don Fernando e doña Isabel fuesen mucho amados, algunos que su serviçio no deseavan procuraron de meter gran ciçaña entre cristianos viejos y nuevos, espeçialmente en la çibdad de Córdova, donde entre ellos avía grandes amistades e grandes envidia, como los cristianos nuevos de aquella çibdad estuviesen muy ricos y les viesen de contino comprar ofiçios, de los quales usaban soberbiamente, en tal manera que los cristianos viejos no la podían comportar […] (BN mss120, 142-144v)

La realidad no es otra, que la rivalidad entre dos bandos, entre dos familias preponderantes, unido al enfrentamiento, en esos años de 1470-1473, entre partidarios de Enrique IV y aquellos que apoyaban a la entonces princesa Isabel, y en los que se vieron envueltos irremediablemente los conversos. Alfonso de Aguilar, aliado de Juan Pacheco, marqués de Villena y el conde de Cabra, Diego Hernández de Córdoba.

> E como don Alonso de Aguilar toviese aquella çibdad por enteramente a su mandar e querer, favorsçíalos quanto podía, por grandes serviçios que le facían, e tanto heran de don Alonso favorecidos, con la enemistad y enbidia que dellos tenían, y aviendo quien sienpre añadiese discordia entre estas gentes, de tal forma que esta causa se ovo de hazer una conjuraçión en la çibdad, so color de devoción, en que entró días proçisiones, mostrando hazerse con grande deboçión[…]. (BNE mss1210: 145r)

Los ánimos exaltados ante tanta conflictividad provocaron que los acontecimientos escapasen de las manos de ambos partidarios. El incidente originado por una muchacha de origen converso, quien tiró agua por la ventana al paso de una procesión, fue el punto de partida. Pronto corrió el rumor de que en realidad era orín aquello que la joven vertió y los ánimos, ya enrarecidos, llegaron al límite (Amran 1989, 250) . Valera nos lo cuenta de la siguiente manera:

> E acasesçió que un día, yendo así la proçisión, una moça de hedad de ocho o diez años derramó un poco de agua por la ventana de una casa de un converso, la qual cayóençima de la ymágen de Nuestra Señora. E como allí fuese un ferrero, que en aquella cofradía o hermandad era avido por muy principal, dio muy grandes bozes, dieziendo aquellos ser meados, hechados a sabiendas, en ynjuria e menospreçio de nuestra santa fé católica […]. (BNE 1210: 145r)

Una vez más, del enfrentamiento verbal se llega al físico. Y sin hacerse esperar, dicha revuelta se propagó rápidamente por otras ciudades andaluzas como Amuz, Carmona, Montoro, Andújar, Arjona, etc.

> E como los cristianos viejos toviesen el odio conçebido con los conversos, yvan todos juntos por quemar las casas de los conversos. E como por allí pasase un escudero del Alcayde de los Donzeles, llamado Pedro de Torreblanca, hombre de sana e buena intención, començó a les decir

[7] Enrique Pérez de Guzmán y Meneses, segundo conde de Medina Sidonia y primero de Gibraltar, séptimo conde de Sanlúcar y cuarto conde de Niebla, hijo natural de Juan Alonso de Guzmán y Figueroa, primer conde de Medina Sindonia (Juan II de Castilla le otorga el título en 1445, como premio por los servicios prestados a la corona), e Isabel de Meneses; se casó con Leonor de Ribera y Mendoza en 1463 (hija del conde de Molares). Su sucesor fue el tercer conde de Medina Sidonia, Juan Alonso Pérez de Guzmán.
Rodrigo Ponce de León (1443 ó 1444-1492), héroe indiscutible de la guerra de Granada, fue séptimo señor de Marchena, tercer conde de Arcos de la Frontera, segundo marqués y primer duque de Cádiz; era el segundo hijo de Juan Ponce de León y de su segunda esposa, Leonor Núñez (Amrán 2012).

que no hiziesen tan gran movimiento y escándalo, de que se podía seguir muy gran daño e deservicio a Dios e al rey. E como estas cosas dixese, el Ferrero le dio una gran herida, e luego vinieron muchos en ayuda de Torreblanca. Y allí se començó muy gran pelea, y el herrero con los de su compañía se fue huyendo a San Francisco[…]. (BNE 1210: fol 145)

Cita nuestro autor la defensa de los conversos realizada por Aguilar y lo que acaeció a continuación en Córdoba

E de súpito se llegó allí mucha gente, e don Alonso de Aguilar vino allí a muy gran priesa, no solamente por el daño que Torreblanca avía recibido, más por escusar el daño que esperava que de aquello se avia de seguir. E como don Alonso allí llegase, el herrero salió primero, e habló a don Alonso con gran soberbia, lo qual don Alonso no pudiendo comportar, le tiró una lança de que le pasó de parte a parte, que luego murió.
Y llevado a su casa el herrero muerto, afirmaron que milagrosamente era vivo, de que ovo muy gran turbación entre los conversos, e se fueron retrayendo a sus barrios e casas, donde se aparejaron para su defensa. E muchos cristianos viejos fueron a casa del herrero, dando muy grandes bozes, diziedo que era vivo y sano; e así lo fueron publicando por toda la ciudad, a causa de lo qual la mayor parte de la çibdad se levantó por matar e robar los conversos [...] (BNE 1210: fol.145r)

Aunque su relato varía ligeramente de otros redactados por diferentes autores, todos están de acuerdo en señalar que la consecuencia fue el robo y la quema de las propiedades de los conversos. Valera nos describe estos hechos de la siguiente forma:

E como quier que algunos de los hidalgos de la çibdad ayudasen a los conversos, conociendo la maldad con que eran muertos e robados, muchos dellos, visto la muchedumbre de los robadores, diéronles lugar. E así todas las casa de los conversos, e algunas de los cristianos viejos, fueron quemadas e puestas a robo, e muchos muertos, e muchas vírgenes corrompidas e matronas deshorradas, e algunos muertos. E ningun linaje de crueldad quedó que aquel día no se exerçitase por los robadores; lo qual acaeció en diez y siete días del mes de abril del dicho año de setenta y quatro.
E la pelea duró dos días continos, en que mucha gente murió, así de la una parte como de la otra. E al terçero día se hizo el robo general, en el qual día muchas mas casa fueron quemadas, e los que por los campos fueron vistos por los labradores luego los mataban e robaban […] (BNE 1210, 146r) .

Como resultado, los cristianos nuevos no sólo serían asesinados y robadas sus posesiones, sino que también fueron privados de todos los puestos públicos en la ciudad.

E fue hecho pregón por la çibdad que todos los conversos fueron para siempre privados de los oficios públicos della […] (BNE 1210: 146r-146v)

b- Jaén y el condestable Miguel Lucas de Iranzo

Problemas de índole ajenos a la religiosidad de los cristianos nuevos llevarían a la muerte del condestable de Castilla, Miguel Lucas de Iranzo[8]. Creemos interesante, sin embargo, iniciar este apartado con las palabras de Varela:

[8] Miguel Lucas de Iranzo (Belmonte?-Jaén 1473): Quinto condestable de Castilla al servicio de Enrique IV. Procedente de una familia modesta, formó parte del séquito del marqués de Villena, Juan Pacheco, para a continuación ser catapultado a la corte de Juan II, sirviendo como paje del entonces príncipe Enrique, desempeñando, ya adulto, puestos de gran responsabilidad como halconero mayor del reino, canciller mayor de Castilla, alcalde de Alcalá la Real, Andujar y Jaén, obteniendo el puesto de condestable en 1455, vacante desde la ejecución de Alvaro de Luna. Fue asesinado en 1473 mientras rezaba en la catedral de Jaén, y aunque su ejecución se intentó justificar por el apoyo que él prestaba a los conversos de la ciudad, muy probablemente sus enemigos políticos mucho tuvieron que ver con ello (el propio Juan Pacheco,

> En este tiempo entró el rey de Granada poderosamente a correr las çibdades de Úbeda e Baeça, quemando e talando gran parte de la tierra con dos mill de cavallo e quinze mill peones; por lo qual el condestable don Miguel acordó de tomar un puerto, con quinientos de caballo e tres mill peones, por hazer daño en los moros. E vista la muchedumbre dellos, el condestable reçeló de continuar lo començado, lo qual dio osadía a los moros de pasar con su presa, de que los de Xaén davan muy gran culpa e cargo de flaqueza del coraçon del condestable, su capitán; como es çierto que, según el lugar donde estaban, si él quisiere hazer lo que caballero debía, los moros podían ande reçibir muy gran daño. (BNE 1210, 146v).

La actitud precavida del condestable fue fuertemente criticada, tal y como indica el texto. A pesar de todo este no señala claramente la oposición que suscitó Enrique IV tras el nombramiento de Lucas de Iranzo como condestable de Castilla. Sus orígenes humildes fueron sucesivamente recordados, al igual que el por qué de su elección:

> […] E luego començaron todos entre si de murmurar e decir mal del condestable, e buscar algunas novedades, e no tratarlo con el acatamiento ni la reverencia que solían; e hízose entre algunos del pueblo conjuración, en que se cree cupiese Gonzalo Mexía, caballero de noble linaje, al que tomó algunas torres de aquella çibdad, e puso en ellas gente e armar para su defensa, de que el condestable ovo gran enojo. E luego mandó llamar gente, e començose la pelea mucho más grande de quanto el condestable pensaba; en la qual murió un caballero llamado Diego de Quesada, el pariente muy çercano de doña Teresa de Torres, muger del condestable […]. (BNE 1210, 146v)

La crónica (Aubrun, 5-39)[9] que nos relata vida y hechos de Miguel Lucas de Iranzo nos explica los acontecimientos de forma diferente, aunque el resultado fue, evidentemente, similar a las afirmaciones realizadas por Valera. Según el autor anónimo de la misma, el condestable fue perseguido por su apoyo incondicional a Enrique IV, en un periodo de enfrentamiento entre los partidarios de este último y aquellos que sostenían en un primer tiempo al príncipe Alfonso y después, con posterioridad, a Isabel. Haciendo alusión a la pérdida de Úbeda y Baeza, nos dice:

> En esta sazón, por algunas cbsas que de escrevir dexo, en este reyno, entrel rey nuestro señor e muchos de sus cavalleros e los más principales criados, a quien él avía fecho muchas mercedes e puesto en muy grandes estados, así como don Juan Pacheco, marqués de billena, e don Pedro Girón, su hermano, maestre de Calatrava, e don Gómes de Cáçeres, maestre de Alcántra, e otros, recreçieron muy grandes escándalos e divisiones.
> Por manera que muchos dellos se ayuntaron contra el dicho señor rey, e tentaron de levantar el reyno contra él, e tomar boz con el ynfante don Alonso, su hermano. Diciendo quel conde de Ledesma, don Beltrán de la Cueva, que entonçes era muy grant privado, e nuevamente le avía dado el maestradgo de Santiago, avía fecho tales cosas prque merecía que dél ficiesen justiçia. E por otros colores que no conviene aquí declarar.
> Y el dicho maestre de calatrava vino a su tierra, que es en el obispado de Jahén, e allegó fasta seteçientos o ochoçients roçines. Y estando en la su villa de Arjona, sopo cómo Fernando de Villafañe, criado del dicho señor rey e corregidor de Baeça e Andujar, partía de la dicha ciudad de Andujar para Baeça con fasta setenta o ochenta roçines. E salió en pos dél con toda su gente, e pasó el río de Guadalquivir, a muy gand peligro, por le matar o prender […]. (BNE mss 2092, 180v-181r)

Beltrán de la Cueva, y el maestre de la Orden de Calatrava, Pedro Girón principalmente). En 1475 Enrique IV castigaría a algunos de los que intervinieron en el asesinato (Lucas de Iranzo IX-LVI).

[9] Vamos a utilizar para ello el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, 2092 y el texto editado por Juan de Mata Carriazo *Hechos del condestable.*
Recordemos que es una de los pocos textos calificado como "crónica privada" que han llegado hasta nosotros. Añadiremos que esta, al igual que la del condestable don Alvaro de Luna o la de Pedro Niño, tienen como único fin reforzar la figura del personaje principal, al igual que embellecer, la gran mayoría de las ocasiones, su árbol genealógico.

> Y como el dicho señor Condestble tan supremamene perseverase en su lealtad y en el serviçio del dicho señor rey, y el marqués de Villena, que ya era maestre de Santiago, le desease destruyr e aver aquella çibdad de Jahén a su mano, creyendo que si esto pudiese aca comendador Juan de Pareja el dicho señor rey era de todo punto perdido, y que no/le quedava cossa en Castilla que se pudiese sostener, un cavallero que se decía Fernánd Mexía, natural de la dicha çibdad de Jahén, e otro comendador Juan de Pareja, a quien el rey nuestro señor avía criado e fecho mercedes, e por entonçes por su entonces por su alteza tenía la villa e castillo de Pegalajar, que es de la dicha çibdad de Jahén, e otros çiertos naturales e veinos della con ellos, por trato que dicho marqués de Villena, maestre de santiago, tenía con ellos, eran de acuerdo y estavan conjurados de matar a trayción al dicho señor Condestable y robar a los conversos, porque la comunidad de la dicha çibdad de mejor voluntad se juntase con ellos , e levantarse con la dicha çibdad […](BNE mss 2092, 262v).

Como vemos la meta de los rebeldes no fue otra que atraer a sus filas a los habitantes de Jaén y su zona. Observamos claramente que el anónimo autor no hace ninguna referencia a una problemática religiosa: es una cuestión de interés político. El condestable "plebeyo" que había debido refugiarse en Andalucía, tuvo enemigos tan importantes y en tan gran número que llevarían a su asesinato. No podemos, sin embargo, recurrir a su crónica ya que esta se interrumpe tiempo antes de su muerte. Valera se expresa de la siguiente manera ante estos hechos:

> […] E como fuesen así muchos armados, discurriendo por la cibdad, diziendo que querían saber qué mandaba hazer el condestable, como entrasen todos en una iglesia donde él acostmbraba a oyr misa e hazer sus ayuntamientos, como el condestable pusiese las rodillas para hazer oración, uno del pueblo que más çerca dél se halló le dio un tan gran golpe con una ballesta de azero en la cabeça, que dió con él en el suelo. Çerca dél estaban le firieron con lanzas y espadas, de tal manera, que no quedó enél señal de persona humana.
> E luego todos juntos fueron robar e matar los conversos. Y en tanto que la multitud del pueblo en aquello se ocuparon, doña Teresa de Torres, muger del condestable, como fuese muy noble de corazón, temiendo la crueldad y la maldad de aquella gente, con sus hijos e con los hermanos del condestable se metió en la fortaleza, e la abasteció de gentes e de armas […]. (BNE mss 1210, 147r-147v)

Podemos observar el paralelismo entre los dos textos: los conversos son perseguidos por apoyar al condestable Miguel Lucas de Iranzo y por tanto, en esta zona, al ser partidarios del rey Enrique. Es decir cuestiones políticas en principio ajenas a la religiosidad y en la que los conversos se hallaban relacionados, al igual que sus conciudadanos cristianos, llevarían a que estos fueran perseguidos sin miramientos[10].

3- La crónica de los Reyes Católicos redactada entre 1487 y 1488.

En esta última obra de Diego de Valera vamos a seguir, la edición realizada por Juan de Mata Carriaza.

De los tres manuscritos conocidos de dicha crónica, uno es el de Zurita, datado en 1521, el segundo también del siglo XVI, que se encuentra en la biblioteca de El Escorial y el tercero fue el que se encontraba en posesión del duque de Gor en Granada, procedente del siglo XVIII.

Como en la *Crónica abreviada*, observamos que las citas son raras y escasas en relación a la comunidad judía y conversa. La más importante, es, sin lugar, la relacionada con la creación de la Inquisición.

[10] Vemos una diferencia en cuanto al tratamiento que se realiza sobre el condestable Miguel Lucas de Iranzo en la *Crónica de Pedro de Escavias* y que yo recojo en un trabajo que se publicará en las actas del coloquio, organizado en Jerusalén en julio del 2019, por la Asociación Internacional de Hispanistas.

> Para lo que ovieron consejo de notables y muy devotos religiosos, entre las quales principales fueron el prior de Prado, llamado don Fernando de Talavera, que oy en obispo de Avila, y el prior de Sancta Cruz que se llama fray Tomás de Torquemada.
> Con consejo de las quales fueron puestos en todas las cibdades e villas, nosolamente destos reynos de Castilla y de León, más en todos los otros a ellos subjetos, muy notables y prudentes varones para fazel la ynquisition. La qual fecha, tan duro castigo en los delinquentes se hizo hacer, que fasta oy se cree ser quemados más de mil y quinientos, e reconziliados más de quatro mil; e muchos de los que quedaron en su heregía son fuydos, algunos en tierras de moros, otros en Portugal, otros en diversas partes.
> Hasta el año de mil y quinientos y veynte son quemados en Sevilla y en su arzobispado más de quatro mil personas, y reconciliados más de treinta mil; syn los otros de otras cibdades y reynos. (Crónica de los Reyes Católicos, 123-124).

En cuanto a la comunidad conversa, encontramos tres ocasiones en los cuales Valera cita a "tornadizos" quienes intervienen de forma muy favorable, ayudando a los nobles con los que están en contacto, tanto en las guerras ligadas a la Reconquista como salvándoles la vida e interviniendo a su lado cuando era necesario. Tal será el caso de Francisco y Rodrigo, "tornadizos del Marqués de Cádiz"[11], Luis también "tornadizo del Marqués de Cádiz"[12] y Bernardino "tornadizo de Osuna"[13].

Me permito una reflexión sobre la utilización del término "tornadizo" empleado por Valera; dicho vocablo, como sabemos, no es positivo, pero nuestro autor lo usa de forma diferente, tendiendo a simpatizar con las actividades que los neófitos realizaron a favor de sus señores.

Aquel que mejor analizó dicha locución fue sin lugar a dudas Alonso Díaz de Montalvo[14], quien por encargo de los Reyes Católicos ordenó el *Fuero Real*, en unos años próximos al periodo de Valera, a pesar de que la publicación del mismo fue realizada tras su muerte, a finales del año 1499[15].

---

[11] "Dos tornadizos del marqués de Cádiz el uno Francisco y el otro Rodrigo, qye avían ydo en Granada, dieron un ardid al alcayde de Xier cabeçera de Málaga, diciendo que podía sacar muy gran presa del campo de Utrera e Morón e Lopera […]" (*Crónica de los Reyes Católicos*, 173).

[12] Luis interviene, según Valera, salvando de un atentado a los Reyes Católicos, preparado por un musulmán en el cerco de Granada (*Crónica de los Reyes Católicos*, 258).

[13] "En este tiempo, estando en Écija por frontero Don Alonso de Cárdenas, maestre de Santiago, se le ofrecía un ardid por el tornadizo de Osuna, llamado Bernardino […]" (*Crónica de los Reyes Católicos*, 161- 162).

[14] Fermín Caballero remonta los orígenes familiares de los Díaz de Montalvo hasta Fermín Martínez de Montalvo, quien estuvo al servicio de Alfonso VI de Castilla (Caballero 1873, 19-21). Su padre fue Gonzalo Díaz de Montalvo quien se establece en Huete cuando Alfonso contaba pocos años. Casado en tres ocasiones, tuvo dos hijos; entre los muchos cargos que detentó destacamos: corregidor de Murcia y Madrid durante el reinado de Juan II, asistente a la ciudad de Toledo por los años 1461, gobernador y alcalde mayor de la orden de Santiago de Castilla, oidor de la Chancillería de Valladolid, oidor de la audiencia del rey y su refendario, y por último consejero real de los monarcas Juan II, Enrique IV y de los Reyes Católicos (Amrán 2009a, 98-99). Recordemos también que fue investido doctor, entre 1464 y 1472, probablemente en Salamanca (Caballero 1870, 10)

[15]Montalvo acompaña el *Fuero real* con ocho opúsculos que señala desde la introducción, en un índice: 1-*De consilio Regis,* en el proemio: analiza los consejeros que debe escoger el rey. 2-*De los que no obedecen al madamiento del rey*: en relación directa con el condestable de Castilla, D. Alvaro de Luna y las causas que llevaron a su muerte ; 3-*De la doctrina adiscendi:* intenta señalar un método de aprendizaje para que los estudiantes aprendan con el mayor provecho posible;4-*Del procedimeinto contra el reo ausente:* estudia las formas en que debe llevarse a cabo los procesos (Caballero 1873,111-112);5-*De la excelencia del matrimonio:* Realiza una reflexión juríca sobre el mismo (Caballero 1873,112-114); 6-*De la potestad del papa y del rey o Emperador:* hace referencia en él a la "Iglesia" y al "reino", es decir a la autoridad papal y al rey; 8-El último que abordaremos, *De la conversación con las mugeres*. Hará referencia sobre todo del adulterio y a las relaciones extraconyugales.
Nosotros vamos a utilizar la edición que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, del año 1781, con signatura 4/3334 3-4. Trabajaremos sobre el libro IV, título III, 1, 2, pp.339-353, en donde se haya inserto el tratado, objeto de estudio en estas páginas.

En el tratado número 7, *De la unidad de todos los fieles,* libro IV, título III, ley 2a[16], Alonso de Montalvo introduce un opúsculo cuando analiza el término "tornadizo"[17], aplicado a los conversos, lo cual le da pie a explicar todos sus puntos de vista sobre el tema. Redactado a petición de Juan II de Castilla tras las revueltas toledanas de 1449 y la publicación de la sentencia-estatuto, según este autor, Pedro Sarmiento y sus seguidores provocaron un cisma dentro de la sociedad cristiana mayoritaria:

> Christi fidelibus facere infideles, in sana mente per debia sophismata, et cavillationes accessissent, et sacrilego schismate unitatem christianam collidere non erubuissent indiscretam. (*Fuero real,* 339)

Los seis principales puntos de vista que Montalvo expone en su texto son:

1-Los rebeldes toledanos se opusieron a lo decretado por la iglesia y al reino:

> Quae conclusiones, seu opiniones sic generales quantum sint detestabiles, quantum Deo, sanctisque sint contrarae divina, et prophetica, nec non evangelica lex, et sacri canones docent, et fere omnibus recte credentibus, manifestum existit. (*Fuero real,* 340)

2-Montalvo alude a Jesús como unificador del pueblo cristiano, por tanto no se deberían realizar diferencias entre cristianos viejos y nuevos:

> Per adventum tamen ejus, et passionem, qua redemit nos inimicitias illas tollit : tu patet ad Ephe. 2. Ipse enim Christis est pax notra, quod fecit utraque unum et medium parietem, macerie selvens inimicitias, in carne sua legem mandatorum decretis evacuans, tu duos condat in semetipsum, in unum novum hominem faciens pacem, et reconcilians ambos in uno corporeo Deo per crucem, interficiens inimicitias in semetipso. (*Fuero real*. 340)

Montalvo utiliza el término "gentil" con parecida connotación a la empleada por Diego de Valera en su obra *Espejo de la verdadera nobleza*; es decir la importancia que el pueblo judío tiene para el cristiano, por lo que Valera, al igual que Montalvo, atribuye una superioridad de los conversos sobre el resto de los pueblos que llegaron al cristianismo (una nobleza):

> Pues si a la theologa nobleza avemos respecto, en quál nación tantos nobles fallarse pueden como en la de los judíos, en la qual fueron todos los profetas, todos los patriarcas e santos padres, todos los apóstoles e finalmente nuestra bien aventurada señora Sancta María, y el su bendito fijo Dios e onbre verdadero nuestro redenptor, el qual este linaje escogió para sí por el más noble, lo qual paresce por el libro de la Generación de Ihesucristo, e por aquella palabras que dixo: "yo raigué en el pueblo honrado y en los mis escogidos metí raíces. (Valera, 47v; Amrán 2009a, 147-150)

3-Numerosos conversos provenientes del judaísmo alcanzaron grandes distinciones en el seno de la Iglesia, ya que esta es una:

> Hanc unitatem Apostolus praedicat ad Corinth 12. Omnes inquit nos in unum corpus baptizati sumus, sive Judaei, sive Gentiles, sive servi, sive liberi, et omnes in uno spiritu potati sumus [...] Unum corpus in una Ecclesia comparatione membrorum, unus spritus, una spes vocationis nostrae,

[16] Para nosotros será el número octavo, porque respetamos el orden impuesto por Montalvo. Nicolás Antonio designó este tratado con el siguiente título: "De que los judíos convertidos á la fé son admisibles á los oficios públicos y honores eclesiásticos".

[17] "[...] E si home de otra Ley se tornáre Christiano, y alguno le llame tornadizo, peche diez maravedis al Rey, y otros diez al querelloso: è si no hubiere de que los pechar, caya en la pena que manda la Ley [...]". (Fuero real, 339-341). Ver Amrán 2009a, 99.

> unum baptima, ad quod omnes sumus vocati, unus et Dominus una essentia, una fides, unus Deus, quam unitatem tenere firmiter [...] haereticaenim est differentia ob quam unitatis fidelium fit sectio. (*Fuero real,* 342)

Montalvo apuntará dos cuestiones centrales en su discurso:

a- El bautismo, que hace del individuo un nuevo hombre, borra el pecado original, al igual que una vida pasada fuera del cristianismo. Los rebeldes toledanos, al negarles la igualdad a los conversos niegan a fin de cuentas este sacramento, por lo que fueron considerados por Alonso como heréticos.

> Tantum enim effectum , et virtutem nunc operatur sacri baptismatis unda sicut tempore Beati Petr Apostolorum Princips, alidu asserere est manifesta haeresis, unde ait Dominus: Joan [...] Temeraria ergo videtur differentia, quam hi zelo ultionis, et odii faciunt inter Christianae Religionis fidelis antiquos, et novos, ob quam haereticum, et absurdum asserere videntur sub Christianorum velamine, quod si Baptismus, et qui janua est omnium Sacramentorum, et fidei fundamnetum omnium, scilicèt, careat virtute, ministerio, eteffectu, scilicèt, noviter aqua Sacri Baptismi abluti salvi non fierent et officia [...] per Baptismum namque renascitur homo...Negant unum baptima in remissionem peccatorum, in quibus nostra vera fides consistir, tu in Symbolo continetur, obstinatè tu sserunt dicendo non aequè, et aequaliter baptismum in omnibus antiquis, et novis quoad omnes effectus operari. (*Fuero real,* 344-345)

La explicación de Diego de Valera se parecerá a la de Montalvo, estableciendo un discurso muy similar también en esta ocasión:

> Ya que el Santo Bautismo y la eficacia de él, el qual face el bautizado nuevo hombre, y lo laba, y lo quita de todo reato, y culpa, y pecado, y sacalo allí de él, y quedase ebacuado y como si no lo hubiese cometido; pues el Santo Bautismo obra en él todo su defecto; lo contrario sería notoria heregia (Valera, 47r).

b-Señala especialmente la relación entre el pueblo elegido, el judío, y el cristiano, de donde provienen Jesús, la Virgen, y los padres de la Iglesia. Alonso nos lo dice de la siguiente manera:

> Negare enim non possunt quod populus a quo nostra Redemptio processit, sed Virgo Snctissima Salvatoris Genetrix, necnon, et Sancti ejus Apostoli, Mrtyres, et Confessores, à quibus Ecclesia Domini est fundata, est excelsior cunetis gentibus quas Dominus creavit in laudem, et nomen, et gloriam suam, et est populus sanctus Domini. (*Fuero real,* 345)

Diego de Valera defendió unas ideas muy semejantes:

> Pues si a la theologa nobleza avemos respecto, ¿en quál nación tantos nobles fallarse pueden como en la de los judíos, en la qual fueron todos los profetas, todos los patriarcas e santos padres, todos los apóstoles e finalmente nuestra bien aventurada señora Sancta María, y el su bendito fijo Dios e onbre verdadero nuestro redenptor, el qual este linaje escogió para sí por el más noble, lo qual paresce por el libro de la Generación de Ihesucristo, e por aquella palabras que dixo: "yo raigué en el pueblo honrado y en los mis escogidos metí raíces. (Valera 47v)

4-La legitimidad de los conversos.

Montalvo afirma la ilegitimidad de los rebeldes toledanos quienes habían sido guiados sólo por la avaricia y no por el celo religioso, tal y como pretendían hacer creer:

> Non ergo sunt à Religione Christiana alieni noviter ad fidem conversi, nec ab officiis, publicis cum in fide et meritis non differunt ab antiquis, ut dictum este: patet hoc expressè Deuteron. 33.

> in fiubi inquit [...] usque adeo autem contrarium asserentes calumniandi cupiditate caecantur, tu non attendant quantam in Christiano populo schismam nutriant, cupiditate, avaritiaque pleni usurpatione damnabili hoc attentant, ut non habeant in mundanis bonis compossessores,et dominandi cupiditate inflamati, et fastu dominationis elati non desiderant haberi consortes. (*Fuero real,* 345)

Y Diego de Valera, una vez más, empleó tesis similares:

> Pues de necesidad se sigue, que los tales venidos a la verdadera Fe, no solamente retengan la nobleza de su linaje, antes la acrescienten tanto que honestamente hivieren sin se entremeter en viles oficios ni venir a malas costumbres, ca nuestro verdadero Mexias no vino en el mundo por amenguar ninguno de los bienes pasados, mas por quitar todo pecado. (Valera, 46r)

5-A nivel jurídico analizó las diferentes disposiciones concernientes a los cristianos nuevos.

En este apartado subrayamos los argumentos expuestos por Montalvo, que como buen jurista, tuvieron evidentemente una base legal. Son recordados el concilio de Basilea[18], las disposiciones adoptadas por Juan I de Castilla en las cortes de Soria, año 1380 y las Siete Partidas de Alfonso X (más específicamente la Partida 7, título 24, ley 6). Dichos documentos contribuyeron a formar un aparato jurídico que legitimó la actividad y posición social de los conversos castellanos.

> Idem, statuit santa Synodus Concilii Basilien, ubi neophitos ipsos à detractionibus, et contumeliis paterna affectione mandat defendi,et quoniam per gratiam Baptismi civis Sanctorum, et domestico D. efficiuntur [...] Hoc idemfirmat ista lex, et hoc expressè continetur de jure istius Regni:7. Part.tit. 24,l.6, quae disponit, quodnoviter ad fidem Christi conversus non est à Chrisitaniis ob generis commemorationem vituperandus, imò succedit cum fratribus Iudaeis, et potest habere officia, et honores Chrisitanorum. (*Fuero real,* 346)

6-La fidelidad de los conversos hacia el cristianismo, el punto principal de Montalvo.

En su conclusión, Alonso Díaz de Montalvo terminará con una recopilación de todos sus puntos de vista, los cuales le llevan a oponerse a Pedro Sarmiento y a sus seguidores. Hace un llamamiento a aquellos que se vieron obligados a convertirse, recuerda las causas nefastas de la mala recepción de la fe, criticando con valentía las conversiones forzosas.

> Octavo, licèt aliqui nationis israelitici populi in haeresim incidant, seu in aliqua superstitione, vitioque culpabiles existant, vel ad ritus seu mores revertantur Judaeorum, hi tantum legitime sunt commonendi, et puniendi, et si incorrigibiles, et relapsi fuerint, ut haeretici sunt damnandi. (*Fuero real,* 346)

4. Conclusiones

Diego de Valera realiza en sus tres obras históricas un recorrido interesante sobre los acontecimientos políticos, sociales y religiosos sobresalientes durante las décadas que le tocó vivir.

La conflictividad política de aquellos últimos años del siglo XV sólo sirvió para aumentar el malestar ya existente en todo el reino de Castilla. La situación de dicho caos provocó que la conflictividad social se propagase.

[18] El concilio de Basilea, 1431-1437, fue convocado por Martín V y continuado por su sucesor Eugenio IV; la asamblea se trasladó primero a Ferrara en 1438 y después a Florencia donde finalizaría en 1445; un grupo se quedó sin embargo en Basilea, llegando a deponer a Eugenio VI y nombrando al antipapa, Félix V. Esta situación continuaría hasta 1449 cuando abdica este último.

En *La Valeriana* (en la que sólo recuerda brevemente a la comunidad judía) y en la *Crónica de los Reyes Católicos* (donde cita la creación de la Inquisición), encontramos, sin embargo, pocas alusiones a las vivencias de la minoría judía y sus conversos.

Sin embargo, en *El Memorial*, Valera hace un recorrido muy interesante, en primer lugar señalando los enfrentamientos del año 1467 ligados directamente a la oposición entre Enrique IV y su medio hermano, el príncipe Alfonso, que serán aprovechados por las autoridades toledanas para "saldar cuentas" en un problema relacionado directamente con los impuestos en la ciudad del Tajo.

Los dos ejemplos subrayados en Andalucía también reflejan la tensión existente en la zona: a-la persecución y robo de la comarca habitada por los neófitos en Córdoba, que toma como excusa el agua/orín que vertieron sobre una procesión y que finalizará con la persecución y la exclusión de los conversos de todos los cargos públicos de la ciudad y su posterior partida hacia Gibraltar.

b-La persecución de los conversos de Jaén, como consecuencia del apoyo de estos al condestable de Enrique IV, Miguel Lucas de Iranzo, que concluirá con la muerte de este último y la de algunos de sus partidarios.

Una vez más, causas bien ajenas a la religiosidad de los conversos llevan al asesinato de estos, al robo de sus bienes y a la exclusión de los mismos de la sociedad mayoritaria.

Cuanto más leo las obras de Diego de Valera, más me doy cuenta de la conflictividad interna que guió en su momento la vida de este cristiano nuevo bien inserto en la sociedad mayoritaria. Hombre entre dos mundos, se encontró en un conflicto ideológico permanente, por lo que en un tono de objetividad, en ocasiones, rara, deja "pasar" sus puntos de vista sobre la sociedad cristiana nueva, a la cual quisiera o no, él perteneció.

Obras citadas

Fuentes documentales

La crónica abreviada de España de Monsén Diego de Valera ed. de Cridtina Moya García. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2009.

Crónica de Juan II, Biblioteca de Autores Españoles, ed de Galíndez y Carvajal LXIII, 1953.

Crónica de los Reyes Católicos de Mosén Diego de Valera. Edición y estudio de J. de M., Carriazo. Madrid: Anejo VIII de la Revista de Filología Española, 1927.

Fernando del Pulgar *Claros varones*, ed. de J. Domínguez Bordona. Madrid: Clásicos castellanos, 1923.

Hechos del condestable Miguel Lucas de Iranzo, Biblioteca Nacional de Madrid, Ms 2092.

Hechos del condestable Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XV), edición y estudio de Juan de Mata Carriazo. Madrid: Espasa-Calpe, 1940.

El Memorial de diversas hazañas, BNE Ms1210.

Fuero Real glosado por Alonso Díaz de Montalvo. BNE, Ms 4/3334 3-4.

La quema de la Magdalena. BNE, mss 2041.

La quema de la Magdalena. RAH, 9/1049, ff. 199-201.

Bibliografía

Alcalá, Ángel. *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*. Madrid: Trotta, 2011.

Amrán, Rica. "Apuntes sobre los conversos asentados en Gibraltar." *En la España Medieval* 12 (1989): 249-253.

—. "De Pedro Sarmiento a Martínez Siliceo: la "génesis" de los estatutos de limpieza de sangre". *Autour de l'Inquisition. Etudes sur le Saint-Office."* Paris: Université de Picardie-Indigo, 2002. 33-56.

—. *De judíos a judeo-conversos, reflexiones sobre el ser converso*. Paris: Université de Picardie-Indigo, 2003.

—. *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV al XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009a.

—. "Ser o no ser en el *Espejo de la verdadera nobleza de Diego de Valera*: el problema converso." Alfredo Alvar ed. *Las Enciclopedias en España antes de l'Encyclopedie*. Madrid: CSIC, 2009b. 147-150.

—. "La imagen del judíos y conversos en la *Historia de los hechos de Rodrigo Ponce de León, primer marqués de Cádiz." e-Humanista* 20 (2012): 17-36.

—. "Enrique IV y los conversos: dos documentos del manuscrito 13.110 de la Biblioteca Nacional de Madrid." *Medievalismo. Boletín de la Sociedad* Española *de Estudios Medievales* 26 (2016): 13-33.

—. "*El Repertorio de Príncipes* de Pedro de Escavias: una aproximación a la minoría judía y a sus conversos a mediados del siglo XV." *Actas del Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Jerusalén: Universidad Hebrea de Jerusalén, 2019 (en prensa).

Aubrun, Charles Vincent. "La Chronique de Miguel Lucas de Iranzo." *Bulletin Hispanique* 44 (1942): 40-60.

Baer, Yzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981.

Benito Ruano, Eloy. "La Sentencia-Estatuto de Pedro Sarmiento contra los conversos toledanos." *Sefarad* 26 (1957): 277-306.

Benito Ruano, Eloy (1961). *Toledo en el siglo XV*. Madrid: CSIC, 1961.
Caballero, Fermín. "Elogio del Sr. D.Alonso Díaz de Montalvo" (leído en la junta pública de la Academia de la Historia, celebrada el 26 de junio de 1870, por el individuo de número D. Fermín Caballero). Madrid: Real Academia de la Historia, 1870.
—. *Conqueses ilustres*. Madrid, Real Academia de la Historia, 1873.
Cano, María José. *La Vara de Yehudáh (Séfer Shebet Yehudáh)*. Barcelona: Riopiedras Ediciones,1990.
García, M., "A propos dela Chronique du condestable Miguel Lucas de Iranzo." *Bulletin Hispanique* 75(1973): 5-39.
Gómez Salinero, Raúl. *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Roma: CSIC, 2000.
Netanyahu, Benzion. *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2001.
Nirenberg, David. "La generación de 1391: conversión masiva y crisis de identidad." En José I. Fortea ed. *Conflicto, edad moderna e identidad*. Santander: Universidad de Cantabria, 2002. 313-338.
Suárez Fernández, Luis. *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1964.
Valdeón Baruque, Julio. *Los judíos en Castilla y la revolución trastámara*. Madrid: Siglo XXI, 1968.

El *Antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón (1532). ¿Una obra de refutación al servicio de una rehabilitación inquisitorial?

Youssef El Alaoui
(Université de Rouen Normandie)

> *C'est le sort de toutes les Religions, qui ont jamais été, ou qui sont encore aujourd'hui en quelque vogue, dans le Monde d'avoir été mal comprises d'abord, et ensuite maltraitées, par leurs adversaires, avec beaucoup de passion et d'iniquité.*
>
> Adrien Reland, *La religion de Mahométans* (1721)

A pesar de las reticencias de las autoridades, a lo largo de los siglos XVI y XVII, siguió habiendo en España una producción de obras cuyo objetivo era atacar los fundamentos de la secta de Mahoma y las prácticas tanto religiosas como culturales mahometanas. Estas obras estaban dirigidas a los sacerdotes y religiosos que tenían a su cargo la conversión de los moriscos y musulmanes en general con el fin de que abandonaran sus creencias y adoptaran la única y verdadera fe, el catolicismo (Bunes 1989a, 45).

Entre estas obras de refutación, confutación o confusión del mahometismo ocupa un lugar relevante la de Bernardo Pérez de Chinchón († 1548), traductor de Erasmo (Parellada 2002, 1723-1738) (Calero, 278-302; Canonica; Monreal Pérez, 81-108) que, según Marcel Bataillon, era una "figura conocida del movimiento erasmista" en España (Bataillon 1978, 72) y, según Marco Antonio Coronel Ramos, "resulta un ejemplo fetén para explicar el proceso de naturalización española del humanismo cristiano europeo a partir de […] tres sistemas conceptuales […]: el erasmismo, el erasmismo pasado por el tamiz de Vives y el vivesianismo" (Coronel 2017, 27). Louis Cardaillac le dedicó varias páginas en su análisis de las obras de polémica anticristiana redactadas en el siglo XVII por moriscos exiliados en Berbería (Cardaillac, 347-389). Marcel Bataillon insiste sobre todo en su faceta de traductor de Erasmo y nos proporciona información biográfica muy interesante que podemos completar con los trabajos que iremos citando de Francisco Pons Fuster, Joaquim Parellada, Francisco Calero y Marco Antonio Coronel Ramos.

En el marco de este coloquio sobre la mirada del otro [*Le regard de l'autre : les minorités en Espagne (XVe - XVIIe siècle)*], Bernardo Pérez de Chinchón nos ha parecido muy sugerente por varias razones: de origen converso, descendiente de un condenado por herejía por la Inquisición, su abuelo, Juan González Jarada; formaba parte de la clientela del duque de Gandía, Juan de Borja, padre del futuro general de la Compañía de Jesús, Francisco de Borja, del que sería preceptor; erasmista desde 1527, un "humanista cristiano de mayor calado", según Joaquim Parellada (Parellada 2002, 1724), aunque según Francisco Pons Fuster, "más que erasmista era un humanista en su pleno sentido" (Pons 2003a, 548; 2015, 178*sq*); conocedor de los moriscos de la región de Gandía[1] que participó en varias campañas de evangelización organizadas desde 1527-1529 (1533, 1543) en el reino de Valencia, "el cual en una gran parte está integrado por habitantes sarracenos, siendo estos mismos ahora de nuevo catecúmenos" (*Diálogos*, 394).

[1] Pérez de Chinchón, Bernardo. *Diálogos Christianos contra la secta mahomética y contra la pertinacia de los judíos* [1535], 385-513. En adelante *Diálogos*, 395: "De cuánto he sudado yo en esta provincia y cuánto he vigilado en pro de la dignidad y gloria de tu nombre, con el fin de que tus ovejas descarriadas no anduvieran pastando de acá para allá privadas de un guía".

En este excepcional recorrido algunos detalles de su biografía (Pons 2003b, 329-367), que sigue comportando muchas lagunas, han llamado nuestra atención porque podrían ayudarnos a entender mejor las motivaciones de algunos autores de polémicas así como algunos de los procesos que intervienen en la construcción de cierta imagen de la alteridad[2], que pueden afectar a nuestro "*regard de l'autre*".

Como descendiente de un condenado por la Inquisición, Pérez de Chinchón trataría de borrar esa nota infamante obteniendo su rehabilitación. La redacción del *Antialcorano* en 1528[3] coincide precisamente con su obtención, gracias a la intervención de los duques de Gandía, sus protectores, pero también gracias a la naturaleza misma de su obra que le permitía aparecer como un apologeta contra la secta de Mahoma (Bataillon 1978, 75) y también, más tarde, aunque en menor medida, contra los judíos con sus *Diálogos Christianos contra la secta mahomética y contra la pertinacia de los judíos* (1535) (Pons 2000, 387-513). Como lo sugiere Joaquim Parellada, Bernardo Pérez de Chinchón intentaría agilizar así los trámites para la obtención de su habilitación "mostrando al Inquisidor [Manrique] su *Antialcorano*, ya escrito aunque no impreso" en 1528 (Parellada 1998, 169, 181)[4].

El ascenso social de nuestro autor a partir de ese momento lo ilustra. Entre estas dos fechas, 1528-1535, se sitúa su producción literaria; de 1536 hasta su muerte en 1548, silencio total (Pons 2000, 7*sq*).

1. El *Antialcorano*. ¿Una obra de polémica al servicio de un proyecto personal?

Al reactualizar un género literario medieval y adaptarlo al contexto particular de la España del siglo XVI, en la línea de un Juan Luis Vives, según algunos autores (Parellada 2002; Coronel 2017, 14*sq*), y, como lo veremos, de un Raimundo Llull, un Juan de Segovia y sobre todo un Martín García, Bernardo Pérez de Chinchón nos propone una visión de los moriscos que es el resultado de su propia experiencia con dicha minoría, pero también el resultado de una construcción tributaria de todo un aparato ideológico que pone al servicio de su objetivo, su rehabilitación. Los moriscos aparecen en toda su otredad a través de las numerosas contradicciones del autor, converso, humanista, pacifista, con un discurso, a veces, digno del más rancio cristiano viejo y de un apologista de la expulsión de los moriscos.

El *Antialcorano* está estructurado en 26 sermones que los sacerdotes y religiosos encargados de los moriscos tenían que leerles durante una hora a la semana; los sermones más largos podían dividirse y ser leídos en 2 o 3 veces (sermón 24 y sermón 26 por ejemplo) lo que correspondería a una duración de 26 a 32 semanas. El autor se dirige sobre todo a los que se ocupaban de los moriscos de Granada, Valencia y Aragón aplicando las reglas del género, las de las polémicas medievales cuyo objetivo era convertir a judíos y musulmanes (Pons 2000, 156), pero esta obra iba dirigida también a los propios moriscos del reino de Valencia; según él, "la mayoría de ellos han aprendido a leer y escribir en nuestra lengua, los cuales, incluso sin un doctor, serán instruidos al leer el propio libro" (*Diálogos*, 395). Pérez de Chinchón conocía bien las costumbres de los moriscos, así como algunos aspectos de la religión musulmana; el *Antialcorano* fue de hecho prohibido por la Inquisición porque ésta consideraba que los moriscos podían utilizar las obras de polémica como fuente clandestina para conocer los fundamentos del islam y aparece en el índice de 1583 (Bunes 1989a, 51).

[2] Ver el trabajo reciente de Borja Franco y Francisco J. Moreno, *Pintando al converso*, y en particular la primera parte, "La alteridad sobre el papel", 47-89.

[3] Pérez de Chinchón, Bernardo. *Antialcorano* [1532], 71-383. En adelante *Antialcorano*.

[4] El expediente de habilitación publicado por Parellada en el apéndice A precisa que nuestro autor "diz que ha fecho una obra qontra Mahoma y su seta". Ver Pons y Parellada, 151-221.

Pérez de Chinchón se inspiró, como lo apunta en su prólogo, de los trabajos de Martín García[5] quien, en 1500, a petición de los Reyes Católicos[6], había predicado en árabe a los cristianos nuevos de Granada y había tenido como asesor a Juan Andrés, un alfaquí convertido al cristianismo, autor en 1515 de una *Confusión de la secta mahomética* (Ruiz y García-Monge; Szpietch, 317-343). Pérez de Chinchón, que no sabía árabe, o sólo tenía algunas nociones –habla de un Joseph Zumilla su "maestro en arávigo"– (*Diálogos*, 401), como muchos de los apologetas del siglo XVI y XVII, contó con la ayuda de dos "alfaquíes y personas doctas de su ley" de Gandía (*Antialcorano*, 81-82); esto garantizaba a sus lectores y oyentes un conocimiento de los fundamentos del islam aunque fuera de segunda mano: "no finjo ni miento en nada de quanto digo ser de la secta de Mahoma" (*Antialcorano*, 82).

Pero, ¿qué opinión tenía nuestro canónigo humanista acerca de la realidad social y religiosa del reino de Valencia a principios del siglo XVI? ¿Qué imagen nos proporciona de la minoría morisca? ¿En qué medida podemos considerar que esta obra de refutación es original y se desmarca, o no, de las medievales? Si bien es cierto, como lo apuntara Cardaillac (357), que el objetivo del *Antialcorano* era aplastar al adversario, acorralarlo, con un proselitismo agresivo cuyo único fin era llevarlo a convertirse sinceramente a la verdadera fe, deberíamos tener en cuenta su objetivo de conseguir la rehabilitación ya que el autor habría podido, en la perspectiva de aparecer como un cristiano irreprochable, cargar las tintas y presentar una imagen más negativa de la minoría con el objeto de encomiar su labor de debelador de criptomusulmanes y apologeta cristiano. Ya lo sugería Marcel Bataillon, al considerar que "bien se curaba en salud nuestro traductor, descendiente de conversos, contra cualquier insinuación malévola acerca de su linaje" (Bataillon 1978, 80). Podríamos considerar, en efecto, que la redacción del *Antialcorano* fue una pieza clave en su operación de lavado de la mancha infamante del sambenito familiar. Por otra parte, su calidad de humanista erasmista, o en la estela de los erasmistas, también podía acarrearle algunos problemas ya que no olvidemos que desde la Conferencia de Valladolid de 1527 (Bataillon 1998, 253-299; Alonso 1983, 18-26), reunida por el inquisidor Manrique a petición de religiosos antierasmistas para debatir sobre el pensamiento de Erasmo, los erasmistas estaban en una situación muy delicada; en la segunda mitad de los años 30, los inquisidores, que estaban en estado de alerta frente a la amenaza de luteranos y alumbrados[7], empiezan a sospechar de ellos (Pons 2018, 227-243). Esto no impidió que nuestro autor expresara sus ideas (Pons 2003a, 545-554; 2015, 173-207) en el *Antialcorano* y, en este sentido, esta obra nos parece muy interesante también para analizar la recepción de las ideas de Erasmo en España y sobre todo su adaptación al contexto hispánico.

[5] Ver Montoza 2016a, 237-245; Montoza 2016b, 181-187; Ducharme, 347-389; Ribera-Florit, XXVI-XLIII.

[6] Ribera-Florit cita una interesante carta de los Reyes Católicos dirigida a Martín García el 4 de abril de 1500: "Maestre martin garcia, ya sabeys como todos los moros de la ciudad de Granada se convirtieron a nuestra santa fe catholica; porque muy pocos dellos saben entender hablar sino arabigo y no por no haver personas de iglesia que sepan el arabigo, no pueden los dichos convertidos ser bien instruidos en las cosas de nuestra fe y ay mucha necesidad especialmente agora en los comienzos que no hay en aquella ciudad personas de iglesia que sepan arabigo para instruir a los dichos nuevamente convertidos y porque sabemos que vos sabeys arabigo y que con vuestras letras y predicación y buen ejemplo podreys muchos aprovecharles, poronde nos vos rogamos y encargamos que pues vedes quanto en ello sera servido nuestro Señor querays disponer os a venir a estar algun tiempo a la dicha ciudad para aprovechar en lo susodicho que de mas de lo que con ello merecieреys de nuestro Señor a nos fareys muy agradable servey", XXVIII.

[7] Ver lo que dice al respecto en *Diálogos*, 399: "por falta de disputas: y de concilios las heregías crecen: las sectas se multiplican: la verdadera religión se abate: la verdad se esconde, lo bueno se dissimula, lo malo se affeyta y se vende por bueno: con dolor que por culpa nuestra aya tanto mal".

Por otra parte, como lo subraya Pons Fuster, editor del texto de Pérez de Chinchón (Pons 2000, 17), a partir de 1536, aparte de las reediciones de sus obras, ya no se oye hablar de nuestro autor; esto habría que relacionarlo seguramente con ese cambio de ambiente al que aludíamos y que podríamos atribuir a la desaparición de los principales protectores del erasmismo como el inquisidor Manrique († 1538), quien lo rehabilitó.

Esta rehabilitación fue aparentemente un éxito e ilustra ya, a principios del siglo XVI, lo que el jesuita Ignacio de las Casas apuntaba, a principios del siglo XVII, con respecto a la aplicación de los estatutos de limpieza de sangre, que deseaba limitar. En esa España obsesionada por los linajes y por la limpieza de sangre, el que tenía dinero y podía apoyarse en redes sociales poderosas, podía ser rehabilitado o tenido por limpio; nuestro jesuita le proponía al papa Paulo V, "que mandasse […] quemar todos los procesos de todas las inquisiciones y juntamente todos los sambenitos y que no se pudiessen llamar ni tener por christianos nuevos los que pasassen de cien años después del baptismo de sus pasados". Estos estatutos eran tremendamente injustos y favorecían todo tipo de abusos; al suspender su aplicación, se podrían evitar

> infinitos peccados y perjuros, odios, rancores, testimonios falsos y afrentosas injurias como por lo contrario cada día se ven con infinitas metamorphosis de ver a unos levantados y tenidos por limpios para las iglesias y collegios, inquisiciones, etc. porque supieron y pudieron cubrir con oro el nuevo tronco de su descendencia y tenidos otros por nuevos cuyas cepas de puro viejas estavan podridas por no poder oviar al que los quiso infamar. (El Alaoui 2006, 417-418)

Bernardo Pérez de Chinchón supo cubrir "el tronco de su descendencia" y consiguió quitarse de encima el sambenito familiar, verdadero estigma social, y pasar, hasta hoy, por un apologeta cristiano, refutador del mahometismo, que no cabe duda de que lo fue, y un antimorisco intransigente, lo cual, en aquella época de exclusivismos religiosos[8], no era incompatible ni contradictorio con su calidad de humanista, pero tenemos la impresión de que le hemos colgado –como lo deseaba, paradójicamente, el propio autor por las razones que hemos aducido– otro sambenito, el de representante de una línea dura e intransigente, el de "malo" de la película[9], cuando una lectura detenida y contrastada con otras obras de refutación muestra una realidad mucho más matizada y compleja, como lo eran estos autores que escapan a nuestras manías clasificatorias y binarias.

2. Bernardo Pérez de Chinchón: humanista, erasmista, pacifista… y polemista

Pérez de Chinchón como muchos protagonistas de la conversión de los moriscos era lo que llamaríamos un asimilacionista. Según él, había que borrar la antigua identidad morisca y todas sus manifestaciones culturales para crear un hombre nuevo, cristiano. Este proceso de aculturación queda ilustrado a la perfección en el sermón octavo con la imagen del descabezamiento:

> Y por esto el hombre sabio quando toma un discípulo para enseñarle alguna buena arte, primero le pregunta si sabe alguna mala, y se la descabeza y haze olvidar. Desta manera me quiero yo haver con vosotros: que para enseñaros buena doctrina y buena ley, quiero primero quitaros la mala que hasta aquí haveys tenido. (*Antialcorano*, 151)

[8] *Antialcorano*, 148: "Dime tú a mí: el judío no dize que su ley es de dios? Y el moro dize lo mesmo como abaxo veremos: y esso mesmo dize el christiano."

[9] Tampoco lo consideramos como el "bueno de la película". Eusebi Colomer nos ha inspirado al tratar de la ambiguedad de Llull con respecto a judíos y musulmanes; según el autor, quien considera que la actitud de Llull cambia según sus escritos y según el público al que se dirige, si bien no era tan duro como sus contemporáneos, "no por eso hay que hacer de él algo así como el 'bueno' de la película", 79-80.

Un asimilacionista –como lo fueron también los apologistas de la expulsión antes de convertirse en extirpacionistas– que rechazaba claramente el islam y otras creencias por no ser "leyes, sino sectas y falsas religiones inventadas por los malos hombres, y por el diablo, para engañar las ánimas y llevarlas al infierno" (*Antialcorano*, 149). Ahora bien, ese rechazo no fue óbice para que apelara a la "autoridad" del *Corán* para apoyar su argumentación como lo veremos.

Con todo, en el *Antialcorano*, Pérez de Chinchón no esconde sus ideas humanistas y erasmistas como lo podemos ver en las páginas que dedica a la doctrina de la concordia, de la paz –en la línea de un Llull o de un Segovia para quienes la paz era un medio necesario para conseguir la conversión de los moros (Sanz 2007, 188-189)–, al pacifismo, a la expresión del ideal de *Universitas christiana* dirigida por un solo pastor[10] y su rechazo de un imperialismo en nombre del cristianismo tal como lo podrían expresar un Mercurino Gattinara con su *Monarchia Universalis* o un Juan Ginés de Sepúlveda que alentaba al emperador a encaminarse "hacia el dominio del orbe terráqueo" con un imperialismo de tipo depredador[11]. No obstante, sin afirmar, como lo hace Marcel Bataillon con respecto a sus traducciones de Erasmo, que Pérez de Chinchón practica una cierta autocensura[12], podemos considerar que su alabanza del estado monástico, del celibato o su visión del matrimonio difiere un poco de la de Erasmo (*Antialcorano*, 308-309, 376).

En cuanto a su pacifismo, y esto es muy interesante para ponderar la agresividad de su discurso antimorisco, no se limita a los cristianos tal y como lo expresa la divisa tan apreciada por los erasmistas de "paz entre los cristianos, guerra contra los infieles"; Pérez de Chinchón, que se desmarca de la línea dura escotista en cuanto al uso de la coacción en la conversión desde el sermón primero de su obra, "[p]orque nuestro señor dios a nadie quiere hacer fuerça" (*Antialcorano*, 89), en el sexto "porque la fe: no entra por fuerça: ni quiere el coraçón desdeñoso, sino desseoso della" (*Antialcorano*, 129) y en el veintitrés, porque "nunca mandó [Dios] creer a nadie por fuerça" (*Antialcorano*, 334), apoyándose en la doctrina tomista del derecho natural[13], engloba a judíos y musulmanes porque, según él, "la ley natural […] es común a judíos, y a moros y a gentiles y christianos, y aun a las bestias que también ellas la guardan. Y esta ley es un natural conocimiento para amar el bien, y huyr del mal" (*Antialcorano*, 142). Y añade:

---

[10] *Antialcorano*, 105: "en un reyno, y en cada lugar, puesto que aya diversos estados, conviene que todos estén debaxo de una ley, y de un rey, y si esto no es, el tal reyno, o lugar se destruye, (Males que causa la discordia) porque donde ay división, por fuerça ha de haver discordia, do ay discordia, unos matan a otros, y assí matándose unos a otros, no puede durar el tal reyno. Demanera que si en todo el mundo no oviesse sino un rey, y una ley, y una fe, no havría guerras entre los hombres".

[11] *Antialcorano*, 346-348: "que todos aquéllos que en este mundo ofendiendo a otros han tomado más reynos y provincias, han seydo más mala gente y malos hombres que otros […]. Mejor fuera y más conforme a razón dexar a cada provincia en su libertad, que hazerlas a todas tributarias y subjectas a servidumbre. […] O miserable ceguedad, querer que mueran cien mil hombres por un palmo de tierra, valiendo más un solo hombre que toda la tierra, pues quando Adam era solo era señor de toda ella."; El Alaoui 2004, 113-125.

[12] Bataillon 1998, 336-337: "Atténuation des critiques contre l'Église hiérarchique et les moines, exaltation du sentiment de la grâce qui renouvelle les cœurs, tels sont décidément les deux aspects complémentaires de la métamorphose que subit la pensée d'Érasme sur la terre d'Espagne".

[13] *Antialcorano*, 136-137: "Sin la fe, con sola razón natural, […] alcançaron a conocer los philósophos que ay dios […]. También alcançamos por razón natural, que ay bien y mal: virtud y vicio: y que el malo meresce castigo, y el bueno gualardón: y de aquí vinieron las leyes de los hombres para regir los pueblos y ciudades y reynos: y de aquí vino la doctrina que enseña ser bueno, que se llama sciencia de las buenas costumbres. También por ley natural alcanças, que deves amar a tus padres y parientes: y no hurtar ni matar, ni hacer a otro lo que no querrías que hiziessen a ti." (Gomez, 9-28).

> Según esta ley no havía de aver mío y tuyo, sino todo común *item* según esta ley no havía de haver esclavos ni señores, ni reyes sino todos iguales: porque naturaleza a todos nos hizo iguales: que tan desnudo nasce el rey como el pastor, y según esta ley no havía de haver guerras ni pleytos, ni riñas: ni ahorcar ni açotar: ni cosa déstas: porque todos los hombres havían de quererse también unos a otros, que no dieran causa para que los mataran. (*Antialcorano*, 143)

Pacifismo, voluntad de justicia de alguien que, no lo olvidemos acaba de ser rehabilitado, pacifismo, según la ley natural, pero también como expresión de un humanismo cristiano que reconoce, como Llull, la unidad del género humano, su pertenencia a una misma familia (Lértora 2013a, 101-119; Lértora 2013b, 145-174; Tolan, cap. VII):

> es mucha razón que todos los hombres quantos ay en el mundo tengamos paz y concordia y amistad, y amor unos con otros [...]. [...] quien manda que se ame el uno al otro como a sí mesmo, no quiere guerra: no quiere enemistad: no quiere que unos nos matemos a otros sino que tengamos paz y concordia. [...] Demanera que el christiano para hazer lo que le manda su ley: no ha de querer mal al moro ni al judío ni al gentil en quanto son hombres: [...] todos somos hijos de Adán. (*Antialcorano*, 100-101)

Pero la defensa de este pacifismo universal no le impide, al contrario, atacar frontalmente a la secta de Mahoma que, según él, debía su expansión a la violencia al contrario del cristianismo que utilizaba el proselitismo pacífico[14]. Su pacifismo no es irénico; Pérez de Chinchón retoma la idea muy difundida en numerosos textos de los castigos divinos que afligen a los cristianos cuando se alejan del mensaje divino. Este castigo estaba representado por la amenaza turca y musulmana sin olvidar la luterana; a causa de las disensiones entre cristianos, dice, "embía dios contra nosotros hambres, pestilencias, y otros enemigos que nos castiguen, como son el turcho y los moros: para que açotados con los malos nos tornemos a dios y le temamos y amemos como buenos hijos" (*Antialcorano*, 334).

Nuestro autor desarrolla en su texto la teoría de la guerra justa (Mitre, 4-10; Gomez, 19-26, 80 sq*.)*, común a todos los teólogos de aquella época según los cuales toda guerra debía cumplir una serie de requisitos. Para Pérez de Chinchón, la única guerra justa era la guerra defensiva destinada a reparar una injusticia o agresión:

> si los moros, judíos, o gentiles vienen a hazernos guerra, matar y robar: que para castigarlos como a malhechores y transgressores de la ley natural y divina: los reyes christianos pueden yr justamente a hazerles guerra, para los subjectar y reprimir su malicia, mas en caso que ellos no nos hiziessen mal ninguno, antes quisiessen paz, yo no sería de consejo que les hiziéssemos guerra sino enseñarles nuestra fe y traerlos a ella con buenas obras. (*Antialcorano,* 334-335)

En sus sermones, el autor, aplicando la *captatio benevolentiae*, alterna un discurso amistoso, atento, paternalista –"pues que agora como a niños se hos ha de dar la leche de nuestra fe" (*Antialcorano,* 380)– con amenazas espirituales durante la fase de *refutatio* –el infierno, la condenación eterna y el juicio final–, unas amenazas que tenían poco impacto sobre los moriscos. El tono utilizado en su refutación del mahometismo es bastante vehemente siendo sus blancos predilectos Mahoma y su *Alcorán*. La visión del autor es lógicamente negativa dado el objetivo anunciado al principio del *Antialcorano*, que retoma y desarrolla en su otra obra apologética publicada en 1535, los *Diálogos Christianos*:

[14] Bunes 1989b, 210-211; *Antialcorano*, 333: "Toda la secta de mahoma se ha estendido por armas y por fuerça, matando y tyranizando, como se lee en las historias, que si los moros tomaron España, por armas fue".

> he intentado, no por medio de máquinas de guerra, bombardas, e incluso de catapultas, cosa que hace la mayoría de los cristianos, sino mediante una panoplia espiritual, acometer, reducir y abatir la secta mahometana, que está diametralmente en pugna con la religión cristiana, todos los errores sarracenos, sus dogmas, falacias, engaños y, en una palabra, toda esta lerna, con el fin de que, mientras los demás duermen en lugar tan elevado no me aplastara esta abominable peste. (*Diálogos*, 393)

Arremete contra los aspectos culturales y religiosos, pero, como lo hemos subrayado, sus dardos más virulentos se dirigen al profeta, "un hombre comedor y bevedor y luxurioso qual fue mahoma: Que tuvo onze mugeres y muchas amigas, y tal puso el parayso qual fue su vida y obras" (*Antialcorano*, 166-167). Esta crítica le permite apuntar directamente a su auditorio, los moriscos de Gandía, a quienes se dirige con estas palabras: "[p]ero no quiero echarle tanta culpa a él como a vosotros, que hos dexays estar engañados de ley tan bestial, haviendo quien hos enseñe la buena" (*Antialcorano*, 204).

Estos moriscos aparecen como impermeables y refractarios; trasmitían una imagen que reflejaba la situación de peligro permanente que se vivía en el reino de Valencia bajo Carlos V y hasta la expulsión de la minoría a principios del siglo XVII. El problema de los piratas y corsarios berberiscos de Argel, cuyas incursiones en el interior de las costas eran frecuentes, alimentaban ese clima de tensión y de miedo que encuentra un eco en los sermones de nuestro autor:

> Todos pongamos por tal camino la proa, que al fin de la jornada estemos en el puerto para donde navegan nuestras esperanças, que es la gloria eterna. (Navegación de christianos). En esta navegación como es común el peligro que nos cerca, unos mesmos los cossarios que nos aguardan. (*Antialcorano*, 76)

En esta cita, los pilotos eran los sacerdotes y misioneros; los pasajeros eran las almas de los moriscos que esperaban su salvación; los corsarios eran las tentaciones, los pecados, el demonio y, aquí, el islam que asediaban y tentaban las almas de los cristianos nuevos (Ferrero, 166). Las referencias al peligro permanente de la presión del islam son claras. De paso, Pérez de Chinchón critica la labor, los métodos empleados por algunos de esos sacerdotes y misioneros que tenían a su cargo la evangelización de los moriscos. Deplora su falta de interés, de motivación, la falta de medios financieros, la escasa atracción que tenían para ellos las parroquias de moriscos:

> la miés era mucha y […] los segadores eran pocos: porque ni allí ni por todo el reyno de Valencia les predicavan ni hablavan ni por ninguna manera de cathecismo los aparejavan a la fe sino sólo vía procurar que viniessen a la yglesia a oyr missa: [...] y empeçarlos a christianear por la missa es como empeçar la casa por el tejado para que sin fundamento nunca se haga. (*Antialcorano*, 79-80)

No duda en criticar también los abusos cometidos por dichos párrocos encargados de su evangelización, mal formados, que vivían en un medio hostil y Pérez de Chinchón se desmarca de ellos recomendándoles que "blandamente se deve tratar a los moros" (*Antialcorano*, 117).

Estos moriscos eran cristianos por el bautismo que los agermanados les habían impuesto; sin embargo, a lo largo de sus sermones, el autor se dirige a menudo a ellos como si fueran musulmanes ("moros", "vuestra secta", "vuestro alcorán", "tu mahoma", etc.). No será hasta el sermón 19 cuando empiece a considerarlos por fin como cristianos aunque no se olvide de recordar las dificultades de convertirlos porque, según él, "peor es de convertir al moro que el ydólatra" (*Antialcorano*, 230).

Después del reconocimiento de la validez del bautismo de los moriscos por Carlos V en 1525, la primera campaña de evangelización de los moriscos del reino de Valencia dirigida por fray Bartolomé de los Ángeles (Janer, 228-244; Boronat, 175-194; Martí 279-288; Vidal, 35-69) tuvo lugar entre 1527 y 1529 poco tiempo después de la publicación del *Antialcorano*; Francisco Pons Fuster encontró huellas de la participación de nuestro autor en estas campañas. La segunda campaña tuvo lugar en 1533 y la más importante, la tercera, en 1543; todas se saldaron con un fracaso. La opinión de Bartolomé de los Ángeles sobre la participación de Bernardo Pérez y de otro religioso, fray Joan Mico, es bastante severa: "son personas que hazen poco o ninguno provecho" porque según él, no sabían árabe (Pons 2003b, 342).

La imagen de los moriscos que podemos destacar en el texto de Pérez de Chinchón es la de una comunidad cuyo modo de vida parecía incompatible[15] con el modelo cristiano de la sociedad mayoritaria pero a pesar de ello, forma parte de los autores que los consideraban como españoles con unos argumentos tomados de Martín García (García, sermón 23, 54v; Cardaillac, 361) que encontraremos posteriormente, siguiendo el hilo que los une a todos en una larga cadena de transmisión de saberes, parciales, sobre el islam, en arbitristas como Pedro de Valencia, autores jesuitas como Ignacio de las Casas, dominicos como Juan de la Puente e incluso en algún que otro apologista de la expulsión como Damián Fonseca en el siglo XVII:

> somos nascidos y criados en una mesma tierra que es españa. [...] todos soys medio christianos: porque quando se perdió españa en el tiempo del rey don Rodrigo, passaron infinitos moros de áfrica en españa: y clara cosa es que no trayan consigo tantas mugeres que pudiessen poblar el reyno todo como lo poblaron, sino que tomaron mugeres christianas, y por fuerça o por grado las tornaron moras, y se casaron con ellas: y de aquel linage venís vosotros: [...] para ser christianos del todo os falta poco. (*Antialcorano,* 297)

Tras haber insistido en varias ocasiones en la racionalidad de los moriscos –"yo hos ruego por amor de dios que hos acordeys que soys hombres: y que teneys razón y entendimiento"– (*Antialcorano,* 197), Pérez de Chinchón retoma sus ataques virulentos contra aquellos a quienes considera como animales, como bestias, comparándolos con barracos y empleando el mismo léxico que los autores de polémica antimusulmana, que suelen pintar a los moriscos como "lujuriosos", "haraganes", "mugeriles", "carnales", "regalados" (*Antialcorano,* 223) pero desmarcándose de ellos al no considerar que Todos son uno (Ver José María Perceval, 120-121). Según él, "ay muchos entre vosotros de buen entendimiento y de buen juyzio, que veys a la clara muchas cosas en vuestra ley que no hos parescen bien porque va contra la razón natural" (*Antialcorano*, 261).

Decíamos que a partir del sermón 19 Pérez de Chinchón consideraba a los moriscos como cristianos y se mostraba más benevolente con ellos conjugando esa benevolencia con una severidad y, a veces, una extrema violencia verbal. En las últimas páginas del *Antialcorano*, en el sermón 26, uno de los más duros, tenemos que matizar lo dicho ya que se dedica a sacudirlos, a atacarlos directamente, comparándolos con los "alárabes en bervería", los "moros de áfrica" y los turcos, y proponiendo una interesante jerarquía de los infieles, que tenían mucho más de bárbaros. Pérez de Chinchón, que

[15] *Antialcorano*, 205: "Mira cómo tú te circumcidas, y el christiano no: tú tomas muchas mugeres, y el christiano no: tú dizes que muchos salirán del infierno: y el christiano dize que el que una vez allí entra nunca salirá [*sic*]: tú dizes que Jesu Christo no es hijo de dios, el christiano dize que sí: tú dizes que los judíos no mataron a Jesu Christo, sino a otro por él, el christiano dize que sí: tú dizes que el parayso está en comer y bever, y el christiano dize que no: tú dizes que fornicación simple no es peccado, y el christiano dize que sí: tú dizes que tu ley se defienda por espada, y assí tienes en el alcorán el capítulo de la espada, y el christiano dize que no se defienda la ley por sangre ni guerra sino por razón [...] luego mira quán contraria es tu ley de la nuestra?"; ver también todo el sermón 26, 367-383.

define a los bárbaros en los mismos términos que lo harían un Bartolomé de las Casas en las Indias y más tarde un José de Acosta, los considera como:

> gentes que no biven por ley como son los que comen hombres, y matan sus mesmos hijos para los comer: los que biven de hurtar, y matar: los que no temen a dios ni a rey: los que no guardan matrimonio, ni se casan: los que peccan contra natura: todos éstos llamamos gentes bárbaras: que quiere dezir gentes sin ley: gentes sin orden: gentes sin regla. (*Antialcorano*, 141-142)

Estos infieles-bárbaros son los turcos, los peores, los alárabes de Berbería o moros de África y también los moriscos aunque éstos serían más bien infieles-bárbaros-bautizados, quienes, por su contacto con los cristianos y por haber nacido en España, según la teoría de los climas (Pinna, 322-325), ocupaban un lugar intermedio; les faltaba poco para adquirir la policía cristiana y "civilizarse". La cita es larga pero es muy instructiva sobre el rechazo que le inspiraba lo moro:

> Todos por la mayor parte soys gente que ni sabeys leer, ni escrevir: ni sabeys nada de dios ni del cielo, ni de la tierra: (Vida de alárabes.) sino andar por los campos como salvages a la manera de los alárabes en bervería los quales son una gente bárbara sin ley, sin rey, sin paz, sin criança, sin assiento cierto, oy aquí mañana allí: gente traydora y ladrona, untada del vicio de sodomía como todos los más moros de áfrıca lo son [...] Buelvo a los moros de áfrica que vosotros mesmos dezís que son gente mala y traydora, lo qual no les viene, sino de la mala ley: porque si la ley fuesse buena, virtuosa y justa: haría a la gente buena, como veys que la ley de los christianos los haze bien criados, amorosos, conversables, ordenados, bien ataviados, discretos, sabios, honestos, pacíficos, religiosos, castos, templados, justos y fuertes. (Turcos) Pues si mirays los turcos muy peores los hallareys gente sin fe, sin ley, sobervia, bárbara, luxuriosa, bestial, robadora, matadora, cruel: mal ataviada: sin arte ni orden de vida honesta, sin temor de dios: que ni bien guarda una ley ni otra: gente sin letras sin sciencias: amiga de sangre y guerra. y todos estos males les vienen por no tener buena ley [...]. (*Antialcorano*, 382-383; Bunes 1989b, 125-131)

A pesar de los fragmentos de un gran lirismo en los que loa la unidad del género humano apoyándose en la ley natural y defiende la posibilidad, para todos, de alcanzar la salvación, se muestra muy intransigente:

> El judío que mire que ya se acabó su ley, quando Jesu Christo vino, y cumplió lo que sus prophecías le avían prometido: el moro que se reconozca, y mire su ley: mire el principio, medio y fin della: y hallará, que es mala, injusta, falsa, y no dada por dios: de manera que le cumple ser christiano. (*Antialcorano*, 110)

Nuestro autor da muestras de exclusivismo religioso, pero también tiene una conciencia, muy etnocéntrica, diríamos hoy, de la superioridad cultural de los cristianos; para Pérez de Chinchón los mahometanos estaban fuera de la Historia[16] a no ser que se convirtieran al cristianismo y adoptaran el modo de vida los cristianos que, según él, aventajaban a los musulmanes en todos los aspectos: al nivel técnico[17], en el arte, la pintura, la escultura, la música, el canto, la poesía… Un discurso, en suma, bastante estereotipado en una obra de estas características. Pero, a pesar de ello, podemos destacar

[16] *Antialcorano*, 176: "pues clara cosa es que el christiano fue seyscientos años antes que el moro: [...] y que el judío fue más de dos mil antes que el christiano [...] de manera que los que mejor saben la historia de Adam y lo que fue dél, son los judíos y dello lo tomamos los christianos: y en esto sólo les damos fe: quando cuentan los linages y tiempos desde Adam hasta Jesu Christo". Pero en cuanto a los musulmanes precisa que : "[d]esde Adam hasta mahoma ovo cerca de cinco mil años: pues en todo este tiempo no havía alcorán ni çuna", 181.

[17] La utilización del reloj, por ejemplo, como signo de civilización superior: "el relox que es medida y regla de la vida: el qual no teneys porque contra toda razón hos regís por la luna y no por el sol: y assí vuestra ley es escuridad y noche y la nuestra luz y día", *Antialcorano*, 381.

en la obra de Pérez de Chinchón, desde las primeras líneas, las influencias de Santo Tomás, de Raimundo Llull, de Juan de Segovia, de Martín García (Alonso 1999, 515-530; Cabanelas; Mann, 145-159; Roth, 555-578), de Luis Vives, del humanismo cristiano. Como ya lo hemos apuntado, su objetivo era la conversión sincera de los moriscos sometiéndolos a un proceso racional, con el objeto de desmontar intelectualmente, apoyándose en sus propios textos, los falsos fundamentos de la secta de Mahoma.

3. Juego de Tronos: Madre de los creyentes *vs* Madre de Dios

A pesar de la agresividad de la que hace gala en algunos de sus sermones[18], la misma que podríamos encontrar en un Martín García, que era más bien escotista como Cisneros (Ribera-Florit, XXXIX-XLI)[19] o en un Luis Vives[20], Bernardo Pérez de Chinchón, en el penúltimo sermón de su obra, el veinticinco, va a exponer en la línea de uno de los sabios del *Libro del gentil y de los tres sabios* [un cristiano, un judío y un musulmán] de Raimundo Llull una solución para acabar con las disensiones y guerras causadas por la diversidad de leyes, ya fueran civiles o religiosas, como lo expresa en el sermón 3 (*supra*, nota 13). En el *Libro del gentil*…, en la parte dedicada al islam, tras escuchar los tres sabios atentamente las explicaciones de la hermosa dama llamada Inteligencia acerca del significado de los cinco árboles [el primero de los cuáles "significa a Dios y sus virtudes increadas esenciales" (Llull, 381)] y sus flores, uno de los sabios, convencido por su discurso exclama:

> ¡Ah, Dios! ¡Y qué gran felicidad sería ésta si, por estos árboles pudiésemos estar bajo una ley y una creencia todos los hombres que existimos! ¡Y que no hubiera entre los hombres rencor ni mala voluntad, que ponen unos enfrente de otros por diversidad y oposición de creencias y de sectas! […] Pensad, señores, cuántos son los daños que se siguen de que los hombres no tengan una sola secta y cuántos son los bienes que serían si tuviéramos todos una ley y una fe. Siendo, pues, esto así, ¿os parecería bien que nos sentáramos bajo estos árboles, al lado de esta hermosa fuente, y que disputáramos lo que creemos, siguiendo las flores y condiciones de estos árboles, y ya que por autoridades no nos podemos avenir, que ensayáramos a hacerlo por razones demostrativas y necesarias? (Llull, 384)

Estas "razones demostrativas y necesarias" han sido expuestas a lo largo del *Antialcorano*, pero la consabida dificultad de convertir a un musulmán y las diferencias teológicas insalvables entre ambos credos hacían imposible un acercamiento. Es lo que le confiesa Bernardo Pérez a Joseph Arávigo en sus *Diálogos Christianos*: "quando me paro a pensar la diferencia tanta [*sic*] grande que ay entre Christianos y moros, y entre la fe de los unos, y secta de los otros, se me estremecen las carnes" (*Diálogos*, 403).

Al igual que el sabio de Llull, Bernardo Pérez quería "que toda la ley fuese una, y que todos fuésemos cristianos" (*Antialcorano*, 189) y del mismo modo que en el *Libro del gentil…* entraba en escena una mediadora, "una hermosa doncella, muy noblemente vestida y que cabalgaba un hermoso caballo" (Llull, 381), en el sermón 25 del

[18] Aquí tenemos otra semejanza con Martín García: "En esta clase de Sermones [polémicos] García suele usar mucho el argumento *ad hominem*, es decir, combatir o defender una verdad con los argumentos o fuentes de los mismos adversarios judíos o musulmanes." (Ribera-Florit, XXXIII).

[19] Según Ribera-Florit, en su crítica de las negligencias de los prelados y predicadores, Martín García se sitúa en la línea de un Juan de Segovia pero en cuanto a la conversión estaría más bien en la línea de la Corona y de Cisneros, Torquemada o Espina: uso de la coacción y de la violencia, conversión o expulsión.

[20] Luis Vives, a quien no le preocupaban tanto los moriscos como la amenaza turca, no "adopta una postura pacifista, ni trata de ofrecer un mejor conocimiento del Islam, sino de su derrota y destrucción y ello a base de una retórica simplista e injusta basada en la ridiculización de los puntos más vulnerables del adversario", (Cantarino, 34; Kohut, 539-568; Coronel 2020, 109-123).

Antialcorano entra en escena otra mediadora, la Virgen María, "el árbol de donde este buen fructo [Jesús] nasció" (*Antialcorano*, 357), que "fue sanctíssima y llena de gracia, y que excedía en sabiduría a todos los doctores" (*Antialcorano*, 358).

Como lo recuerda el teólogo Francisco Javier Martínez Medina al analizar los hallazgos, en 1588, de los plomos del Sacromonte, las menciones en ellos a la Inmaculada Concepción, "tesis que defendía que María no tuvo el pecado original o, lo que es lo mismo, que fue concebida pura y sin mancha, Inmaculada en el lenguaje de la Iglesia" (Martínez, 90)[21] eran muy numerosas. Según el autor, en los libros plúmbeos, la Virgen María aparecía "como la depositaria del mensaje de Dios, la que lo revela y enseña, la gran maestra de la Nueva Iglesia" (Martínez, 88). En aquel momento, el tema de la Concepción Inmaculada de la Virgen[22] estaba todavía en discusión; aún no era un dogma de fe católico pero tenía mucha aceptación en la religiosidad popular. Los inventores moriscos de los plomos, con probables conexiones con miembros del clero granadino, en su intento de reescribir la historia de su nación y de conectarla con el pasado cristiano de Granada, utilizaron como puente o nexo a figuras cristianas de gran calado tales como San Cecilio, Santiago y María. Y es que la figura de María, que para Martín García, inspirador de nuestro Bernardo Pérez, era una "*mediatrix universalis*" (García, sermón 38, 103v, col. 2), tenía mucha aceptación entre los musulmanes en general y entre los moriscos en particular (Martínez, 102-111, y en particular 106; Caspar, 140-158; Barkaï, 257-268); los autores de los plomos del Sacromonte utilizarían las mismas fuentes que Bernardo Pérez de Chinchón para presentar a la Virgen, apoyándose en la "tradición musulmana más original, las sentencias de Mahoma" (Martínez, 106). Bernardo Pérez de Chinchón propone claramente en su sermón 25 apoyarse en el *Alcorán* ("Y fue tan buena la virgen María, que aunque yo no diga della sino lo que dize vuestro Alcorán[…]") (*Antialcorano*, 357) para presentarla como elemento central de su original proyecto; y todo ello a pesar de considerar que en la ley de Mahoma "hallamos enfermedad, mentiras, imposibilidades, deshonestidades, crueldades, injusticias, carnalidades, fábulas, y de todo concluymos que no es ley de dios" (*Antialcorano*, 368), y de describir a Mahoma como un engañador. El *Corán* se convierte ahora, por necesidad, en una fuente fidedigna con la que concuerdan las autoridades cristianas a la hora de hablar de María:

> Pues hermanos míos si todo lo dicho es assí, como se ha provado con vuestro alcorán, y con nuestros doctores y con los prophetas, y con la razón natural: no hos paresce que tenemos razón los christianos, y vosotros también de honrar y servir y amar a nuestra señora la sacratíssima virgen María como a persona tan sancta como a madre de dios, como a señora nuestra, de la qual y por la qual nos vino tanto bien como nuestro señor Jesu Christo salvador y redemptor nuestro. (*Antialcorano*, 363)

Pero cuál no fue nuestra sorpresa al comprobar que prácticamente todas las referencias a la Virgen María, en el sermón 25 del *Antialcorano*, con todas las referencias coránicas, son una traducción literal de importantes fragmentos, copiados según la costumbre de la época, del sermón 16 de Martín García, exceptuando los durísimos comentarios que añade Pérez de Chinchón (García, sermón 16, 36-37).

---

[21] Como lo subraya Prosperi, 494: "*Di fatto gli apocrifi del Sacromonte conobbero una fortuna crescente tra i sostenitori dell'Immacolata, mentre invece l'originario carattere di messaggio a difesa dei moriscos venne lasciato cadere; anzi, la diffusione di una immagine del cattolicesimo spagnolo come religione antichissima e senza macchia alimentò la chiusura e l'ostilità nei confronti dei gruppi marginali e dei sospetti 'infedeli*'".

[22] Prosperi, 492: "*La purezza della Madonna era il valore simbolico supremo che definiva il cristianesimo come legame unificante della nazione spagnola e separava i veri spagnoli da giudaizzanti e moriscos, le componenti sospette della popolazione ibérica*" (Broggio, 255-281).

Nuestros autores, a principios del siglo XVI, al igual que los autores de los libros plúmbeos, a finales de la centuria, habían encontrado una vía de conexión entre dos religiones irreconciliables como lo recordara nuestro Bernardo Pérez; esa vía de conexión era María, mediadora o puente, pero no con fines sincréticos, como bien lo advierte Luis F. Bernabé Pons para los plomos del Sacromonte, al considerar éste que, debido a esas incompatibilidades entre ambos credos,

> la existencia de numerosos motivos centrales de polémica impediría una combinación sincrética de cristianismo e islam. A menos, por supuesto, que se entienda como sincretismo el que una de las dos religiones actúe como una simple estructura sobre la que plasmar las principales creencias doctrinales de la otra. (Bernabé, 395)

En efecto, partiendo de lo que podían aceptar los irreductibles musulmanes, porque lo decía el propio *Alcorán*, y los alfaquíes ("y dicen todos los sabios alfaquís de los moros, que algunas dellas [cosas del Alcorán] son verdaderas y buenas y conciertan con los cristianos, y otras son malas y falsas y mentirosas") (*Antialcorano*, 157), Pérez de Chinchón va a darle una última estocada a la doctrina mahometana atacando a un personaje importante para los musulmanes, Aisha, tercera esposa del profeta Mahoma (Luis, 103-128) que, como todas sus esposas (*Antialcorano*, 243-244), es considerada como "Madre de los creyentes" (*Corán*, XXXIII:6).

Ya había quedado claro, a partir del sermón octavo, que es cuando empieza verdaderamente a refutar la doctrina de Mahoma, "que el diablo fue el inventor y trobador destas coplas del alcorán" (*Antialcorano*, 284). Echando mano de un recurso habitual en las confutaciones o confusiones, a saber el comparatismo, Bernardo Pérez va a confesar a Cristo y confundir a Mahoma, como en el sermón 15 por ejemplo, insistiendo en el engaño y falsedad de un "mal hombre", "falso propheta", "astucioso y engañoso", "luxurioso y carnal", "bestial garañón" (*Antialcorano*, sermón 14) frente a Cristo, hijo de Dios y de María, del que presenta las excelencias tal y como aparecen en el *Alcorán* (*Antialcorano*, 189-196):

> Pues compara tú agora a nuestro señor Jesu christo con el falso propheta mahoma: y hallarás al uno hijo de dios y de nuestra señora sancta María virgen, como yo te provaré adelante: y a mahoma hijo de abdallá ydólatra. Item hallarás a Jesu Christo palabra de dios, y virgen el mesmo: y a mahoma palabra del diablo y luxurioso: hallarás a Jesu Christo humilde, manso, pacífico: y a mahoma sobervio, cruel, y guerrero […], hallarás a Jesu Christo hazedor de milagros, y no a mahoma: hallarás que todos los prophetas hablaron de Jesu Christo, y no de mahoma: hallarás que Jesu Christo subió al cielo en cuerpo y en ánima, y no mahoma: hallarás que la fe de Jesu Christo sin guerra se extendió por todo el mundo, y no la de mahoma: hallarás que en la ley de Jesu Christo no ay mentiras ni suziedades como en la de mahoma. (*Antialcorano*, 258-259)

Los datos biográficos sobre Mahoma en el *Antialcorano* son escasos pero suficientes para entender que todo lo oponía a Jesús, incluso sus orígenes. Dos veces cita Pérez de Chinchón a Amina ("Ymina"), la madre de Mahoma; una figura que, según María del Mar Rosa-Rodríguez, si bien no es tan importante para el islam como lo es María para el cristianismo, sí que ocupa un lugar destacado en la literatura morisca del siglo XVI produciéndose "un solapamiento entre las cualidades de la figura islámica de Amina, madre de Mahoma con la figura católica de María, madre de Jesús", "una fusión retórica entre Amina y María" (Rosa-Rodríguez, 245-255), una especie de hibridación religiosa (Rosa-Rodríguez, 246-247). Pérez de Chinchón, en unas pocas líneas, echa por tierra esas veleidades sincréticas, si las hubiere, describiendo a unos padres de Mahoma, idólatra el uno, judía la otra y describiendo al islam como el resultado de un sincretismo oportunista:

> Como quiera que aya seydo, su padre abdallá fue ydólatra, y su madre ymina fue ysmaelita del linage de ysmael el hijo de Abraham: y como el padre le enseñava su ley que era ydolatrar, y la madre la suya que era la de los judíos: el buen hijo no tomó una ni otra, mas hizo una mezcla de tres leyes: porque parte tiene la ley de mahoma de la de los judíos, y parte de la de los cristianos, y parte de la de los gentiles. (*Antialcorano*, 257)

La operación de descabezamiento de los fundamentos y principales figuras del islam llegaba a su fin; en las primeras páginas de sus *Diálogos Christianos* al recordar cuál había sido su objetivo afirma que "en buena parte despedacé cada una de las cabezas de esta secta" (*Diálogos*, 393) pero, "despedazados" Mahoma, Amina y Aisha ¿quién podría servir de nexo entre el mahometismo y el cristianismo? La figura de Jesús, aunque respetada, era más controvertida para los musulmanes y los moriscos; sólo quedaba la Virgen María que aparece como una pieza central en el proyecto de Pérez de Chinchón, un modelo de virtudes y de santidad –"después de Jesu Christo la persona más sancta y bendita es nuestra señora la virgen María"–; "más sabia que todos los doctores", "la más bendita que todas las mugeres", "la más excelente mujer de todas las del mundo, […] más sancta y más limpia que todos los ángeles, porque era razón que la magestad de dios se rescibiesse en posada sancta y bendita" (*Antialcorano*, 359-360; Salvador, 11-51).

Una vez más, Pérez de Chinchón se inscribe en la línea de Martín García, de cuyo sermón 31 se inspira claramente: "Vosotros, Ismaelitas, mediante esta Virgen convertíos a Cristo, el verdadero pastor" (citado por Ribera-Florit, XXXIX).

Apoyándose en el *Alcorán* nuestro autor, a partir de este personaje reconocido mutuamente por cristianos y musulmanes (Vespertino, 261), hace una propuesta que no tenía nada de sincrético sino más bien de iconoclasta ya que, a partir de ese elemento común, María, va a intentar "acometer, reducir y abatir la secta mahometana" (*Diálogos,* 393). Muy sutilmente, cualidad muy rara en este tipo de obras, Pérez de Chinchón va a convertir a María en una especie de caballo de Troya a través de la figura de Aisha, la esposa preferida de Mahoma (Lugo, 109-111, 114-116). Según nuestro autor, que va preparando el terreno, "yerran mucho los moros que osan comparar a axa la mujer de mahoma con la virgen María" (*Antialcorano*, 364). Considerada como un modelo de piedad y de virtud por los musulmanes, Pérez de Chinchón, que se muestra aquí muy vulgar e insultante, va a comparar las nueve excelencias que le atribuye el *Corán* a Aisha con las 10 virtudes de la Virgen María; la Inmaculada, limpia, pura, árbol de sabiduria (a lo LLull) (*Antialcorano,* 190-191, 357-366) frente a una Aisha que aparece como "la más mala muger del mundo, ydólatra y enemiga de buena ley, inventora de mentiras para engañar a nescios, quales son todos los moros que creen las grandes mentiras y vanidades y suziedades que ay en el alcorán y en la çuna y mahoma", (*Antialcorano,* 365). Lo que está proponiendo Pérez de Chinchón es una sustitución de la Madre de los creyentes, Aisha, por la Madre de Dios, María; es una especie de cristianización del islam por destitución-sustitución; y el resultado de toda esta proyección teórica debía desembocar en la llegada de los moriscos a buen puerto:

> Assí que hermanos pues ya aveys salido de aquella mala secta: y soys venidos al prado florido de nuestra sancta ley y fe […] donde ay tales dos flores como nuestro señor Jesu Christo y nuestra señora la virgen María su madre". (*Antialcorano*, 366)

Por si quedara alguna duda sobre sus intenciones, los prólogos al arzobispo de Valencia Ehrard de Lamark y al lector de la *Doctrina christiana*, que sirven de balance de lo teorizado en el *Antialcorano* y de su acción, aportan información interesante sobre los moriscos de Valencia y el método de Pérez de Chinchón (Ferrero, 167-169). El tono del comienzo de los *Diálogos Christianos* carece del optimismo que encontramos en el

Antialcorano. Percibimos cierta amargura, cierta decepción; empieza en su dedicatoria al arzobispo reconociendo el fracaso de su método benevolente ya que "no pudo, pese a ello, bestia tan enorme [la secta de Mahoma] sucumbir de un solo dardo ni tan numeroso enemigo debía ser al instante desafiado cuerpo a cuerpo" (*Diálogos*, 393) y también el fracaso de su primera obra:

> púseme con buen zelo: aunque con flacas fuerças a disputar contra esta secta: una vez en un libro que llamé Antialcorano: que por ay anda más para publicar mi zelo que mi acierto: y agora otra vez en estos diálogos que llamo christianos porque defienden la empresa christiana. (*Diálogos Christianos*, 399)

Tenemos aquí en este fragmento claramente expuesta la respuesta a la pregunta que nos hacíamos en el título de nuestra ponencia: ¿es el *Antialcorano* una obra de refutación al servicio de una rehabilitación inquisitorial? La obra que, como el propio autor declara, había fracasado en su objetivo de borrar el islam de los moriscos valencianos, se convirtió no obstante en la prueba del inquebrantable celo cristiano de su autor –"por ay anda más para publicar mi zelo que mi acierto"– y le ayudaría, en efecto, a alcanzar uno de sus objetivos, borrar la mancha infamante que pesaba sobre él.

El interesante ejercicio de autocrítica que hace Pérez de Chinchón se completa con una visión pesimista de la situación internacional, con la presión turca y la expansión del islam por una parte, y el cisma protestante, aún no consumado, por otra.

4. Decálogo del buen refutador

En sus *Diálogos Christianos* parece nuestro autor abogar por un método más activo, más combativo aunque seguía oponiéndose al uso de la violencia, en la línea que ya hemos apuntado antes de Llull y Segovia, quienes consideraban la paz como un requisito necesario para convertir a los moros: "ningún concilio: ni sínodo: ni disputa: ni zelo ay para destirparla [la secta de Mahoma]: sino sólo con guerras y armas: cosa muy agena para confusión de errores" (*Diálogos*, 399). Defiende nuestro autor la necesidad de la disputa, de la refutación, de la controversia, del cara a cara, como se hacía en la Edad Media, para vencer al islam y resolver el problema protestante, fustigando la actitud pasiva de los católicos ante el avance de las herejías:

> por falta de disputas: y de concilios las heregías crecen: las sectas se multiplican: la verdadera religión se abate: la verdad se esconde, lo bueno se dissimula, lo malo se affeyta y se vende por bueno: con dolor que por culpa nuestra aya tanto mal. (*Diálogos*, 399)

Tras reconocer el fracaso de su primera propuesta redactada en 1528, siete años más tarde, en su *Doctrina Christiana*, propone todo un programa evangelizador exigente, que requería tiempo y medios, que conjugaba cierta compulsión –el tan debatido *compelle eos intrare*– con la acción, sin sugerir en ningún momento la expulsión. Pérez de Chinchón propone aquí un método, una especie de decálogo para el evangelizador-refutador:

> He aquí a tu disposición, felicísimo prelado, unos diálogos cristianos, de los cuales revestidos no combatiendo desde lejos con el Alcorán sino enfrentados de cerca con el enemigo, pie con pie y mano con mano, porfiamos, interrogando, respondiendo, adoctrinando, hostigando, argumentando, refutando y removiendo, en definitiva, toda piedra para, incluso a la fuerza, arrancar la maza del error y, desviados los ojos de quienes permanecen ciegos, introducir cuanto antes los rayos de verdad en las tinieblas. (*Diálogos*, 394)

La pregunta de nuestro título pretendía sugerir que el interés para nosotros estribaba en el propio autor, como lo hemos visto al tratar de sus orígenes y de su deseo de "normalidad". Queríamos comprobar también si el hecho de ser un converso con sambenito, tomista, humanista, pacifista, afectaba a su percepción del islam y de los moriscos.

En cuanto al islam, en absoluto; hemos visto que no cabía ninguna duda acerca del rechazo que le inspiraba el mahometismo, aunque no tanto los mahometanos a los que aspiraba a atraer hacia su fe. En cuanto a los moriscos, hemos destacado una imagen ambivalente a través de la propia ambivalencia de un autor que se inscribía en una larga tradición de escritos teóricos sobre la evangelización de los infieles, que fueron adaptados a la situación de los cristianos nuevos de moros, o sarracenos en la Corona de Aragón, como los llama Pérez de Chinchón. Nos parecía necesario insistir también en las intenciones de los autores de este tipo de obras, unas motivaciones que, como lo hemos intentado ilustrar, no son sólo de índole religiosa. Hay estrategias personales, sociales, económicas, políticas, de poder que pueden influir en la interpretación que hagamos de dichas obras. Además, a través de estos autores y del estudio de sus fuentes, gracias a la práctica generalizada del *riuso*, por no decir del plagio, podemos hacer un mapeo de la evolución de las diferentes corrientes y teorías sobre la conversión de los infieles y sobre la representación de los musulmanes y sus descendientes, los moriscos, desde la Edad Media. Autores como Bernardo Pérez de Chinchón son muy interesantes ya que beben en diversas fuentes, de diversas épocas y diversas tendencias; en él se dan cita Santo Tomás, Raimundo Llull, Juan de Segovia, Juan Andrés, Martín García, Erasmo, Luis Vives…, y a través de éstos, otras numerosas fuentes. Se apoya en cada uno de ellos, los reinterpreta, los adapta, y se adapta, como lo hemos visto en las primeras páginas de la *Doctrina Christiana*, a la cambiante realidad.

En el contexto de exclusivismos religiosos del siglo XVI, muchos eran los que compartían la visión negativa de judíos y musulmanes (y de los herejes protestantes). Sin embargo, en la relación de Bernardo Pérez de Chinchón con los moriscos no se trasluce ninguna animosidad ni odio, tan característicos en numerosos autores de polémica antimusulmana o en apologistas de la expulsión; al contrario, parece mantener disputas cordiales "con algunos moriscados [sus] amigos" (*Diálogos*, 401) pero hemos visto que también era capaz, por las necesidades del género, de ser bastante intransigente y duro.

Obras como el *Antialcorano* no se pueden entender plenamente sin tener en cuenta la intertextualidad que las relaciona, que actúa a modo de sedimento de unos saberes que se van puliendo con el paso del tiempo, se van ampliando, reelaborando y adaptando a las nuevas realidades. Estos documentos nos informan también sobre las conflictivas relaciones entre musulmanes y cristianos y sobre cómo se fue constituyendo un corpus de conocimientos lleno de errores, odios, prejuicios y, cómo no, también de aciertos.

En el siglo XVIII, en una época y contexto diferentes, pero con las mismas preocupaciones ante la pujanza del islam, el apologeta protestante y refutador del islam (desde el bando contrario, el de los herejes), Adrian Reland, cuya cita encabeza nuestro trabajo, consideraba que había que huir de las fantasías y aproximaciones, "*nuages de la Médisance et de l'Erreur*" (Reland, CXIII), y recurrir a un conocimiento más empírico para poder acabar con la secta de Mahoma:

> *Tout au contraire il me semble qu'on doit travailler avec plus de soin à la connoître, cette mauvaise Religion, qui environne le christianisme presque de tout côtez, pour l'attaquer ensuite, avec plus de succès, et la forcer, pour ainsi dire, dans tous ses retranchemens.* (Reland, CXXVI)

La obra de Bernardo Pérez de Chinchón parece estar ya inmersa en este proceso cuyo rastro podemos seguir, por ejemplo en España, con autores posteriores como el jesuita Ignacio de las Casas (que abogaba por lo que defiende Reland en su obra pero con un siglo de antelación, 1605/1705), Manuel Sanz o Juan de Almarza (El Alaoui 2017, 177-185), cuya labor se inscribe, en gran parte, en la línea del décalogo citado *supra*: enfrentarse al enemigo dialécticamente, porfiar, interrogar, responder, adoctrinar, hostigar, argumentar, refutar, remover y arrancar los errores.

El objetivo seguía siendo el mismo, sobrepasar al otro, convencerlo de su error, pero una brecha empezaría a aparecer en esas fortalezas de la fe, que eran las obras de polémica, ya que gracias al conocimiento, la mirada del otro empezó a cambiar hacia un reconocimiento parcial de algunas diferencias.

Obras citadas

Alonso Acero, Beatriz. "Los caracteres de la polémica cristiana contra el islam entre Basilea y Trento." *Hispania Sacra* 51/104 (1999): 515-530.

Alonso Burgos, Jesús. *El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI*. Madrid: Swan, 1983.

Andrés, Juan. *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán.* Ruiz García, Elisa y García-Monge, Mª Isabel eds. Mérida: Ed. Regional de Extremadura, 2003.

Barkaï, Ron. "Une invocation musulmane au nom de Jésus et de Marie." *Revue de l'histoire des religions* T. 200 nº 3 (1983): 257-268. www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1983_num_200_3_4481 [consultado el 24/06/2020].

Bataillon, Marcel. "La 'raça' del erasmista Bernardo Pérez de Chinchón." En Wilson Edward M. ed. *Libro-homenaje a Antonio Pérez Gómez*. Cieza: Artes Graficas Soler, S. A, 1978. Vol. 1. 66-89.

—. *Érasme et l'Espagne*. Genève: Droz, 1998 [1ed. 1937], cap. 5. 253-299.

Bernabé Pons, Luis F. "Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el Evangelio de Bernabé." En Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal eds. *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoros.* Valenca: Universitat de València, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza 2006. 385-402.

Boronat y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsión.* Ed. facsimil. Granada: Universidad de Granada, 1992 [1901]. 175-194.

Broggio, Paolo. "Teologia, ordini religiosi e rapporti politici: la questione dell'Immacolata Concezione di Maria tra Roma e Madrid (1614-1663)." *Hispania Sacra* 65 nº Extra 1 (2013): 255-281.

Bunes, Miguel Ángel de. "El enfrentamiento con el islam en el siglo de oro: los antialcoranes." *Edad de Oro* 8 (1989a): 41-58.

—. *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*. Madrid: CSIC, 1989b.

Cabanelas, Darío. *Juan de Segovia y el problema islámico.* Molina López, Emilio y Castillo Castillo, Concepción eds. Granada: EUG, 2007 [1 ed. 1952].

Calero, Francisco. "La traducción de obras de Erasmo atribuidas a Bernardo Pérez de Chinchón." *eHumanista* 28 (2014): 278-302.

Canonica, Elvezio. "Otra lengua y otros pecados: el tratado *Lingua* (1525) de Erasmo y su traducción española de Bernardo Pérez de Chinchón (1533)." *Les Cahiers de Framespa* 20 (2015): http://journals.openedition.org/framespa/3584 [consultado el 24/06/2020]

Cantarino, Vicente. "La polémica de Luis Vives contra el Islam". *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 67 (1991): 5-34.

Cardaillac, Louis. *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640).* Paris: Klincksieck, 1977.

Caspar, Robert. *Para una visión cristiana del Islam*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1995.

Colomer, Eusebi. "La actitud compleja y ambivalente de Ramón Llull ante el judaísmo y el islamismo." En Fernando Domínguez *et al.* eds. *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano*, Tübingen: Niemeyer, 1996. 77-90.

Coronel Ramos, Marco Antonio. "La comunidad de pensamiento entre Bernardo Pérez de Chinchón y Juan Luis Vives". *Calamus Renascens* 18 (2017): 7-32.

—. "New Developments Challenging Long-Established Anti-Islamic Arguments: The Case of Bernardo Pérez de Chinchón." En Cándida Ferrero Hernández and Linda

G. Jones (eds.). Propaganda and (un)covered identities in treatises and sermons: Christians, Jews, and Muslims in the premodern Mediterranean. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions Bellaterra, 2020. 109-123.

Ducharme, Bernard. "De Talavera a Ramírez de Haro: actores y representaciones de la evangelización de los mudéjares y moriscos en Granada, Zaragoza y Valencia (1492-1545)." En Eliseo Serrano Martín ed. *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en historia moderna.* vol. 2, 2012. 39-52: https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/33/01/09ducharme.pdf [consultado el 24/06/2020].

El Alaoui, Youssef. "Carlos V y el mito de la cruzada contra el islam." En Rica Amran eds. *Autour de Charles Quint et son empire.* Paris: Indigo et côté-femmes éditions, 2004. 113-125.

—. *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*. Paris: Honoré Champion, 2006.

—. "Ignacio de las Casas, les jésuites et la polémique antimusulmane en Espagne (XVe-XVIIe siècles)." En Youssef El Alaoui ed. *Morisques (1501-1614). Une histoire si familière*. Rouen: PURH, 2017. 161-185.

Ferrero Hernández, Cándida. "Elocuencia romana contra la secta de Mahoma. La propuesta argumentativa de Bernardo Pérez de Chinchón." En Esperança Borrell Vidal y Óscar de la Cruz Palma (eds.). *Omnia Mutantur*, *Canvi, transformació i pervivència en la cultura clàssica, en les seves llengües i en el seu llegat*, II. Barcelona: Secció Catalana de la SEEC, 2016. 163-171.

Franco Llopis, Borja & Moreno Díaz del Campo, Francisco J. *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*. Madrid: Cátedra, 2019.

García Puyazuelo, Martín. *Sermones emine[n]tissimi totiusq[ue] Barchinone[n]sis gregis tutatoris acerrimi necno[n] i[m]marcessibilis sacre theologie paludame[n]to insigniti Martini Garsie*. Zaragoza: Impressi Cesaraguste: per Georgiu[m] Coci..., 1517 http://uvadoc.uva.es/handle/10324/38913 [consultado el 24/06/2020].

Gomez, Thomas. *Droit de conquête et droits des Indiens*. Paris: Armand Colin, 1996.

Janer, Florencio. *Condición social de los moriscos de España.* Ed. facsimil. Barcelona: Alta Fulla, 1987 [1857]. 228-244.

Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas. Bataillon, Gilles *et al.* eds. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1998: http://books.openedition.org/cemca/556 [consultado el 24/06/2020].

Lértora Mendoza, Celina A. "Las disputas interreligiosas bajomedievales. Sus presupuestos teóricos: Raimundo Llull." *Revista Española de Filosofía Medieval* 20 (2013a): 101-119.

—. "De la disputa a la condena. Cuestiones interreligiosas bajomedievales." *Dialogando*. Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos-ISER 1 (2013b): 145-174.

Lugo Acevedo, María Luisa. "El extraño caso de Āmina, 'bendita entre todas las mujeres', en el Libro de las luces: a propósito de los modelos femeninos en la literatura oficial y popular musulmana." *Sharq al-Andalus* 20 (2011-2013): 109-127.

Luis Pérez, María. "Fátima y Aisha: dos modelos femeninos del Islam primitivo." En Carmen Alfaro Giner et *al*. eds. *Actas del III y IV Seminarios de Estudios sobre La Mujer en la Antigüedad*. Valencia: Universitat de València, 2002. 103-128.

Llull, Raimundo. “Libro del gentil y de los tres sabios.” En Miguel Batllori, s. j. ed. *Antología de Ramón Llull*. Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales, 1961, II. 375-461.

Mann, Jesse D. “Juan de Segovia on the Superiority of Christians over Muslims: Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali 10-6.” En Ian Christopher Levy *et al.* eds. *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages.* Leiden-Boston: Brill, 2014. 145-159.

Martí Ferrando, Josep. *Instituciones y sociedad valencianas en el Imperio de Carlos V.* Valencia: Biblioteca Valenciana, 2002. 277-288: https://bv2.gva.es/consulta/registro.do?control=BVDB2008000254 (consultado el 24/06/2020).

Martínez Medina, Francisco Javier. “Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la Historia de la Iglesia y de la Teología católica.” En Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal eds. *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoros.* Valencia: Universitat de València, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2006. 79-111.

Mitre, Emilio. “La guerra en la Edad Media.” *Cuadernos Historia* 16 266 (1985): 4-10.

Monreal Pérez, Juan Luis. “El arte de la traducción en el Humanismo renacentista español.” *Hikma: estudios de traducción = translation studies* 10 (2011): 81-108.

Montoza Coca, Manuel. “Hacia una edición crítica de los sermones de Martín García.” *Medievalia* 19/2 (2016a): 237-245.

—. “De la retórica clásica al Ars praedicandi medieval: el ejemplo de los Sermones de Don Martín García.” En Esperança Borrell Vidal y Óscar de la Cruz Palma (eds.). *Omnia Mutantur, Canvi, transformació i pervivència en la cultura clàssica, en les seves llengües i en el seu llegat*, II. Barcelona: Secció Catalana de la SEEC, 2016b. 181-187.

Parellada, Joaquim. “Nuevos datos sobre la raça del maestro Bernardo Pérez de Chinchón.” *Bulletí de la Real Academia de Bones Lletres de Barcelona* 46 (1998): 157-198.

—. “La traducción de lo cotidiano en una versión inédita de Vives: el Tratado del Socorro de pobres.” En José María Maestre *et al*. eds. *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: Homenaje al profesor Antonio Fontán*, III, vol. 4. Alcañiz-Madrid: Editorial CSIC-CSIC Press, 2002. 1723-1738.

Perceval, José María. “Repensar la expulsión 400 años después del "todos no son uno" al estudio de la complejidad morisca.” *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* 1 (2010): 119-136. https://core.ac.uk/download/pdf/18417177.pdf [consultado el 24/06/2020]

Pérez de Chinchón, Bernardo. *Antialcorano*. En Francisco Pons Fuster ed. *Antialcorano. Diálogos Christianos. Conversión y evangelización de Moriscos*. Alicante: Universidad de Alicante, 2000 [1532]. 71-383.

—. *Diálogos Christianos contra la secta mahomética y contra la pertinacia de los judíos*. En Francisco Pons Fuster ed. *Antialcorano. Diálogos Christianos. Conversión y evangelización de Moriscos*. Alicante: Universidad de Alicante, 2000 [1535]. 385-513.

Pinna, Mario. “Un aperçu historique de "la théorie des climats.” *Annales de géographie* 547 (1989): 322-325. https://www.persee.fr/doc/geo_0003-4010_1989_num_98_547_20910 (consultado el 24/06/2020)

Pons Fuster, Francisco. “Disidencia religiosa y heterodoxia espiritual en Valencia durante el siglo XVI.” En Michel Boeglin ed. *Reforma y disidencia religiosa: La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI.*

Madrid: Casa de Velázquez, 2018. 227-243 http://books.openedition.org/cvz/5798 [consultado el 24/06/2020].

—. "El Erasmismo olvidado: la Corona de Aragón." En Eliseo Serrano ed. *Erasmo y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012).* Zaragoza: Instituto Fernando El Católico, 2015. 173-207.

—. "El erasmismo valenciano (1528-1535) y Bernardo Pérez de Chinchón." En Ferran Grau i Codina *et al.* eds. *La Universitat de València i l'humanisme: Studia humanitatis i renovació cultural a Europa i el nou món*. Valencia: Universitat de València, 2003a. 545-554.

—. "Nuevas aportaciones biográficas sobre el maestro Bernardo Pérez de Chinchón." *Escritos del Vedat* 33 (2003b): 329-367.

Pons Fuster, Francisco y Parellada, Joaquim. *Vida y obras de Bernardo Pérez: un humanista de Chinchón en la corte de los Borja de Gandía (siglo XVI).* Chinchón: Ayuntamiento de Chinchón, 2009. 151-221

Prosperi, Adriano. "L'Immacolata a Siviglia e la fondazione sacra della monarchia spagnola." *Studi Storici* 47/2, (Apr. - Jun., 2006): 481-510.

Reland, Adrien. *La Religion des Mahométans exposée par leurs propres docteurs avec des éclaircissemens sur les opinions qu'on leur a faussement attribuées*. La Haye: Isaac Vaillant, 1721 [1705].

Ribera-Florit, Josep. *La polémica cristiano-musulmana en los sermones del Maestro Inquisidor Don Martín García.* Tesis de licenciatura. Barcelona: 1968. http://josepriberaflorit.com/doc/arxiu/e8dd56673a7d74a44f06ecf96a166741/la_polemica_12.pdf [consultado el 24/06/2020].

Rosa-Rodríguez, María del Mar. " 'Amina y María': representaciones simuladas de la madre del escogido en la Literatura Aljamiada." *MLN* 128/2 (2013): 245-255.

Roth, Ulli. "Juan of Segovia's Translation of the Qur'an."*Al-Qantara* XXXV 2 (2014): 555-578.

Salvador González, José María. "*Benedicta in mulieribus*: la Virgen María como paradigma de la mujer en la tradición patrística y su posible reflejo en la pintura gótica española." *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval* 17/2 (2013): 11-51.

Sanz Santacruz, Víctor. "Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana." *Anuario de Historia de la Iglesia* 16 (2007): 181-194 https://dadun.unav.edu/handle/10171/4049 [consultado el 24/06/2020].

Szpietch, Ryan. "Preaching Paul to the Moriscos: the confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán (1515) of "Juan Andrés." *La Corónica* 41/1 (2012): 317-43.

Tolan, John. "Les philosophes sarrasins se moquent de l'islam en secret.". En *L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge: Cultures en conflit et en convergence*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009. Disponible en Internet: http://books.openedition.org/pur/136401

Vespertino Rodríguez, Antonio. "Las figuras de Jesús y María en la literatura aljamiado-morisca". En Álvaro Galmés eds. *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*. Barcelona: Gredos,1978. 259-312.

Vidal Bertrán, Elíseo. "El cuaderno de un visitador de moriscos". *Estudis: Revista de historia moderna* 8 (1979-80): 35-69: https://www.uv.es/dep235/PUBLICACIONS_I/PDF235.pdf [consultado el 24/06/2020].

España y sus minorías: los testimonios de Andrea Navagero y de Leonardo Donato

Françoise Richer-Rossi
(Université de Paris, ICT, F-75013 Paris, France
CRES/LECEMO, EA3979, F-75205 Paris, France)

1. Introducción

Este trabajo se basa en las *Relaciones* de dos embajadores venecianos enviados a España bajo los reinados de Carlos V y Felipe II, Andrea Navagero y Leonardo Donato, porque sus testimonios nos parecen los más elocuentes a la hora de tratar de las minorías españolas.

El primero estuvo en la península ibérica una larga temporada, que resultó ser bastante complicada, de abril de 1525 a mayo de 1528, justo después de la victoria imperial en Pavía y de la captura del rey de Francia, Francisco I. El segundo se quedó de 1570 a 1573 y allí presenció el levantamiento de la población morisca en las Alpujarras (1568-1571) en protesta contra la Pragmática Sanción de 1567, que limitaba sus libertades culturales.

Las minorías que llamaron más la atención a estos dos venecianos fueron, en primer lugar, los moriscos, al ser mucho más visibles –por su color de piel y sus trajes– y por ser temidos; y, en segundo lugar, los judeoconversos. Al leer las *Relaciones* de los embajadores, se aprecia su sorpresa por lo que vieron. ¿fingida o sincera? No se sabe hasta qué punto, puesto que una cosa era leer los despachos que les llegaban de España, por muy pormenorizados que fueran, y otra muy distinta, conocer por sí mismos las ciudades y los pueblos españoles.

De hecho, sus largas estancias en España y sus numerosos viajes les permitieron comprobar *de visu* que la población española no formaba un conjunto homogéneo, sino que abarcaba minorías visibles cuya numerosa presencia no tardaron en juzgar problemática.

A lo largo de este trabajo, analizaremos cómo Andrea Navagero, en los años 1520, y Leonardo Donato, cuarenta años más tarde, no se contentan con describir, como cualquier viajero, lo que observan en la sociedad, sino que lamentan e incluso critican la política española, que estiman incoherente y peligrosa.

2. Unas minorías visibles y extrañas

Lo primero que se desprende de los textos de ambos embajadores es la idea de extrañeza. Andrea Navagero y Leonardo Donato subrayan con insistencia y ahínco la presencia masiva de moriscos y describen con minuciosidad sus costumbres y su religión. Asimismo, expresan su asombro al oírles hablar árabe y verlos vestidos como moros.

Como recalca Andrea Navagero, hasta tal punto su presencia es masiva que, en algunos lugares, no son una minoría sino una mayoría. Al pasar por Aragón, este autor dice de Aranda: “el lugar estaba todavía poblado de moros” (Fabié, 248), una realidad corroborada por Bernard Vincent que también añade que, en algunas partes de Aragón, vivían más moriscos que cristianos viejos (Bernard Vincent). El hecho de que el veneciano utilice el término “moros” en lugar de “moriscos” nos lleva a pensar que, de manera consciente o no, expresa su confusión, es decir su impresión de vivir en un mundo al revés en el cual los conquistados –los moriscos– se comportan como conquistadores, ocupando el espacio, hablando su lengua –el árabe– y llevando los mismos trajes que sus antepasados. Paolo Tiepolo (1563) afirma con más claridad o, mejor dicho, con sorna que Valencia y Granada parecen en territorio musulmán, como en la época de Al Ándalus

(Eugenio Alberi, vol. V, 18-19; Ricardo García Cárcel, 221)[1]. Hablando de Granada, donde permaneció seis meses, Navagero escribe:

> El Albaicín y el [sic] Alcazaba, ambas muy habitadas y llenas [sic] de casas pequeñas, porque son de los moros, que acostumbran vivir estrechos y apiñados. Por todas partes se ven en los alrededores de Granada, tantas casas de moriscos, aunque muchas están ocultas entre los árboles de los jardines, que juntas formarían otra ciudad tan grande como Granada. (Fabié, 288, 297)

Leonardo Donato (1573) evoca una "escandalosa cantidad" de moriscos (Eugenio Alberi, vol. VI, 401)[2]. Sus repetidas cifras dan prueba de su asombro frente a una población que destaca poderosamente por sus trajes, diferentes a los del resto de los españoles. Asimismo, señala que, en Granada, había casi 140 000 moriscos. Su sucesor, Lorenzo Priuli (1576), habla de "más de 400 000 personas" (Eugenio Alberi, vol. V, 241)[3] y, 10 años más tarde, Vincenzo Gradenigo (1586), corrobora esta cifra subrayando que viven "a la mahometana" (Eugenio Alberi, vol. V, 392)[4].

La cuestión de los trajes y de la lengua árabe preocupa también a Andrea Navagero, que expresa particularmente su estupefacción cuando habla de las mujeres, a las cuales dedica dos páginas de descripciones (Fabié, 298-299). Navagero afirma que: "Todas las moriscas visten a la morisca, que es un traje muy fantástico". A primera vista, se podría pensar que el embajador sucumbe a los encantos del exotismo, pero no, lo que subraya es la falta de homogeneidad o, mejor dicho, de asimilación, ya que los moriscos no se confunden con el resto de la población. Para indicar hasta qué punto esas mujeres parecen extranjeras en tierra española, insiste en unos detalles sorprendentes: en su opinión, llevan feos zaragüelles que "hacen las piernas gordas"; el pelo que suelen teñirse "no tiene muy buen olor"; no le convencen tampoco las uñas rojas; y los pechos, menos aún: "Todas se quiebran los pechos y por esto les crecen mucho y les cuelgan, y esto lo reputan y tienen por bello" (Fabié, 299). En cuanto a la lengua, Andrea Navagero señala que "Los moriscos hablan su antigua y nativa lengua, y son muy pocos los que quieren aprender el castellano" (Fabié, 297).

A Leonardo Donato (Eugenio Alberi, vol. VI, 403)[5] le asombra también la "infinita" población "judía" dispersada por toda España y afirma que en Italia se los llama "*marrani*"[6]. Su contemporáneo, el embajador Antonio Tiepolo (1572), escribe sin tapujos que hay muchos "*marrani*" y cita a "*e quel ribaldo di Giovanni Miches è di questa maledetta e adultera gente*" (Eugenio Alberi, vol. V, 211), vocablos mucho más violentos y despectivos, aunque no confunde a judíos y judeoconversos, como sí finge hacerlo Leonardo Donato. Por tanto, se aprecia que, a lo largo del siglo XVI, los embajadores afirman, de manera clara y en repetidas ocasiones, que la presencia de judíos en España

[1] "I regni di Granata e Valenza principalmente sono pieni di mori, ancorchè fingano essere cristiani; nè dall'eresia è restata la Spagna del tutto immune, se ben si ritrova in questa parte manco infetta che altra provincia della cristianità"; el autor subraya que en Valencia, por ejemplo, al final del siglo XVI, los moriscos representaban el 34% de la población.

[2] "Moreschi e cristiani nuovi, chiamati confessi, i quali sono una grandissima e scandalosissima quantità di abitatori".

[3] "L'altra causa è la gente mala e malcontenta che si trova in Spagna […] Fra questi sono primi i Moreschi […] più di 400 000 personne, battezzati si può dire per forza, e che vivono in secreto nella loro legge maomettana; i quali vivendo in grande servitù sono tanto mal soddisfatti quanto ognuno può pensare".

[4] "In questi regni vi sono 200 000 case di mori, i quali hanno fama di vivere nelle case loro alla maomettana."

[5] "Fosse abitata da infiniti giudei".

[6] "Lasciando la legge mosaica, si contentarono o finsero di contentarsi di divenire cristiani; e questi rimanendo in gran quantità e trovandosi dispersi in tutta la Spagna furono chiamati confessi o nuovi cristiani".

es persistente y anormal. Los llaman judíos a sabiendas de que se convirtieron y, a veces, los califican de descendientes de judíos. Concretamente, Paolo Tiepolo sostiene en su *Relación* que se descubrió a muchísimos judíos en Murcia (Eugenio Alberi, vol. V, 18-19)[7]. Trece años más tarde, su sucesor Lorenzo Priuli (1576) estima que los judeoconversos representan más de la tercera parte de la población española e, incluso, mucho más (Eugenio Alberi, vol. V, 241-242)[8]. Así pues, al contrario de lo que suelen pregonar las autoridades españolas, hay en España, según los embajadores venecianos, una presencia persistente de judíos. Asimismo, dichos embajadores también comprueban la fuerte representación de los descendientes de judíos, cuyas vejaciones por parte de los cristianos viejos enfatizan con una mezcla de satisfacción y de reproche: por ejemplo, la presencia, en las iglesias españolas, de los *sambenitos* destinados a recordar la infamia de algunas familias (Eugenio Alberi, vol. V, 241)[9]. Para Lorenzo Priuli, así "se ensucia" a mucha gente principal (Eugenio Alberi, vol. V, 241)[10].

3. Unas minorías hipócritas y peligrosas

Al leer esas páginas, resulta evidente que los embajadores experimentan una sensación de rareza al visitar España. Por eso, insisten en señalar que les cuesta creer que se hallen en un país cristianizado. Insinúan en repetidas ocasiones que España no es el gran país católico que pretende ser, tanto más cuanto que suele erigirse en modelo, exasperando a las otras naciones.

A este respecto, Andrea Navagero y Leonardo Donato son los más críticos y locuaces de los embajadores. Cuando describen las costumbres de los moriscos, no cabe duda de que les anima la voluntad de multiplicar las pruebas de su problemática asimilación. Esas minorías religiosas, cristianos nuevos de moros y judíos, se convierten, pues, en el blanco indirecto de unas invectivas que los embajadores dirigen contra la hegemonía política y religiosa de los españoles. El objetivo de los embajadores es doble: poner de manifiesto el fracaso de la política española de evangelización y asimilación en la península; y advertir del peligro que representan los que consideran como enemigos domésticos, esto es, los judeoconversos –la pesadilla del Tribunal de la Inquisición– y los moriscos –la quinta columna diríamos hoy–, cuya complicidad con los turcos, los peores enemigos de Venecia, temen los embajadores de la Serenísima.

Todos los embajadores mencionan la omnipresencia de la Inquisición en España, institución necesaria para proteger la religión católica (Eugenio Alberi, vol. VI, 405). Según Leonardo Donato, la mayor parte de los condenados por la Inquisición son cristianos nuevos de judíos o de moros, prueba de que la existencia del Tribunal es legítima (Eugenio Alberi, vol. VI, 404-405), puesto que los cristianos nuevos no pueden olvidar con qué violencia –tanto física como moral– fueron bautizados sus antepasados (Eugenio Alberi, vol. VI, 403). Asimismo, sostiene que "España correría riesgo de

[7] "Alle Gerbe, innanzi che si perdesse il forte, molti passarono a'Turchi lasciando i compagni e la fede. Alcuni nella Goletta poco fa trattarono di darla agl'infedeli; e in Murcia, come scrissi, si scoperse una grandissima copia d'ebrei. I regni di granata e valenza ppalmente sono pieni di mori, ancorchè fingano essere cristiani; nè dall'eresia è restata la Spagna del tutto immune…".

[8] "Un'altra sorte di gente si trova, che dimandano cristiani nuovi, discesi da giudei […] e questi sono senza numero, e comprendono più della terza parte di Spagna, se ben si dice molto più".

[9] "I quali vengono tenuti in cosi mal conto […] sono […] privati in perpetuo di poter entrare in alcun ordine di cavalleria, nè poter goder i privilegj de'cavalieri, che in Spagna sono grandissimi; e molte religioni di frati e monaci hanno proibito che […] possano aver mai carico nè dignità nelle loro religioni".

[10] "Un'altra sorte di personne si trova notata di eresia per delitti de'loro antepassati […] e in perpetuo nelle chiese di Spagna resta fissa la memoria della loro ignominia con un segno che si dimanda S.Benito, di che sono imbrattate [sic] molte personne principali".

infectarse [*sic*] y de perder su religión" (Eugenio Alberi, vol. VI, 405)[11]. No duda, pues, en llamarlos "enemigos domésticos" (Eugenio Alberi, vol. VI, 357) y habla de un peligro de colusión con los musulmanes de fuera, por ejemplo, en la costa de Valencia (Eugenio Alberi, vol. VI, 353), donde los cristianos viejos temían en 1570 que los navíos turcos, que veían a lo lejos, vinieran a ayudar a los moriscos de ese reino a levantarse como los de Granada (Eugenio Alberi, vol. VI, 406, 410)[12].

Leonardo Donato parece culpar a los españoles por haber obligado a los moriscos a bautizarse (Eugenio Alberi, vol. VI, 402)[13] y se compadece de esta gente perseguida. De hecho, la marginalización de la población morisca se hizo efectiva desde la toma de Granada y, rápidamente, fue vista como sospechosa. Aunque su conversión fue a veces sincera, también fue juzgada como una enemiga que operaba desde dentro. El embajador relata la severa vigilancia que sufren los moriscos: se los trata como a enemigos; se les prohíbe hablar árabe y reunirse; no pueden desplazarse sin un documento justificativo o acercarse a las costas (Eugenio Alberi, vol. VI, 407)[14]; y no pueden llevar armas (Eugenio Alberi, vol. VI, 407)[15]. Por otro lado, también señala la dispersión de los moros granadinos en 1570 (Eugenio Alberi, vol. VI, 406) –para evitar una concentración susceptible de provocar otros levantamientos– ,unos 100 000, hombres, mujeres y niños, cuyas miserias describe, por ejemplo, la gran cantidad de muertes causadas por el frío (Eugenio Alberi, vol. VI, 403, 407)[16].

Leonardo Donato opina que el odio y el rencor de los moriscos son comprensibles y que verían, por lo tanto, con buen ojo el desembarco de moros y turcos en la península (Eugenio Alberi, vol. VI, 405)[17]. Para este embajador, los peores enemigos del rey son los moriscos y también los judeoconversos, porque se los mantiene en una situación infamante, sin esperanza de medrar en la sociedad. Pero también, tacha de enemigos

[11] "Gran pericolo correria la Spagna d'infezionarsi e di perdere la sua religione. E con tutto che la giustizia sua sia severa e che proceda con modi estraordinarj, tuttavia l'esperienza lo fa approvare per buono e necessario al cattolico e quieto vivere della provincia".

[12] "A quelli di Valenza con diligente inquisizione, quando quei di Granata si sollevarono, furono levate le armi, e furono avvertiti i cristiani vecchi di quel regno di star essi armati perchè i moreschi non si sollevassero, il che grandemente si dubitava che seguisse quando per disavventura l'armata turchesca si fosse lasciata veder vicina a quei mari"; " Era nel regno di Valenza, l'anno 1570, mentre tuttavia durava la detta sollevazione, un gran timore nei cristiani vecchi di quelle parti, perchè intendendo i Grossi apparecchi che il Turco faceva contro la S.V., dubitavano che fossero contra il re, e che dovessero, accostandosi alle isole del Mediterraneo, dar occasione ai Mori del detto regno di sollevarsi e di fare come avean fatto quelli di Granata".

[13] "Venuti dal giudaismo al battesimo con loro poca voglia".

[14] "E degli altri si tiene, da uomini deputati nei luoghi dove sono, un conto particolare che non possono muover un passo sotto gravissime pene senza il bollettino di licenza. È stato loro proibito il parlar naturale, l'accostarsi alle marine, e specialmente al regno di Granata, per tante leghe, e insomma sono custoditi come gente nemica, e con fine che perdano quanto più presto si potrà la memoria della loro origine e non si riuniscano insieme".

[15] "E la comunità del regno di Valenza assai facilmente si accontentò che ciò si facesse così per l'interesse suo proprio" .

[16] "Questi, il primo anno ch'io arrivai in Ispagna, solevano abitare in tre regni, cioè quello di Granata, di Valenza e di Aragona, ed alcuni erano e sono in quello di Murcia. Ma finita la guerra, l'anno 1570, contra quelli che in Granata si sollevarono, tutti quelli che abitavano in detto regno furono scacciati e dispersi per la Castiglia; di modo che oggidì unitamente non abitano se non quelli di Aragona e Valenza ed alcuni di Murcia"; "Quelli che di Granata furono nel 1570 dispersi per la Castiglia furono poco meno di 100 000 tra uomini, donne e garzoni; una parte dei quali, nelle miserie e nelle afflizioni, vedute anche da me, del loro primo rammingare, sono morti".

[17] "Ma appresso i giudaizzanti, si ritrovano i moreschi, reliquie degli antichi Mori, i quali ognuno può comprendere come siano animati verso il re, e quanto più volentieri vedriano Mori e Turchi nella Spagna, che l'acerbo dominio de'cristiani".

hipócritas del rey a estos mismos conversos de moros y judíos (Eugenio Alberi, vol. VI, 403)[18].

Para Donato, los judeoconversos se aferraron a sus bienes (Eugenio Alberi, vol. VI, 403; V, 451)[19], y por sus riquezas interesan a los cristianos viejos, que no dudan en contraer matrimonios con ellos por codicia y llenar de descendientes suyos toda España (Eugenio Alberi, vol. VI, 404). Asimismo, acude a vocablos despectivos, como "infección", "infamia", "deshonor", para referirse a ellos (Eugenio Alberi, vol. VI, 404)[20]. Al final del siglo, Francesco Vendramino (1595) sostiene que existe un número creciente de ricos "*marrani*", puesto que "se casan todos y no van a la guerra" (Eugenio Alberi, vol. V, 451)[21].

En cuanto a los moriscos, Leonardo Donato lamenta que practiquen la religión de sus antepasados aunque dan nombres cristianos a sus hijos, nombres solo usados en la iglesia porque en casa emplean los árabes (Eugenio Alberi, vol. VI, 405-406)[22]. Insiste en que son "cristianos por fuera", puesto que siguen todas las costumbres de los moros: trajes, lengua, baños e incluso la poligamia (Eugenio Alberi, vol. VI, 403, 406)[23]. La hipocresía de los moriscos es una constante a lo largo de las páginas de los embajadores. Leonardo Donato teme, así pues, una "contaminación" (Eugenio Alberi, vol. VI, 411) y hasta prevé "un día de estos […] una verdadera inundación" de moros (Eugenio Alberi, vol. VI, 409).

Abundan los ejemplos de traición que ponen de relieve tanto el fracaso de la política española como el peligro que corre toda la cristiandad. Ya en los años 1520, Andrea Navagero habla de casas moriscas "ocultas", aludiendo a la voluntad de los moriscos de esconderse para atacar mejor en el momento propicio. Es verdad que en esos años se temía la llegada a España de Solimán y la ayuda que podían prestarle los musulmanes del interior.

Descendientes de moros y de judíos son vistos como traidores. Por ejemplo, en el ejército del rey, afirma Leonardo Donato, hay soldados que cobran una paga que no se merecen (Eugenio Alberi, vol. VI, 410)[24] ya que muchos son espías, moros o judíos, que pasan de un bando a otro. Cabe señalar que acude adrede a términos inadecuados, como "moros" y "judíos", y que multiplica los sinónimos "confesos", "moriscos" y "cristianos nuevos" para poner de relieve la inseguridad y la confusión que reinan en España, así como hasta qué punto la Corona debe desconfiar de sus propios defensores. Paolo Tiepolo

[18] "Occulti e domestici inimici del re, ma che stiano taciti perchè il rigor del governo li contenga in officio".
[19] "Altri giudei furono che per non perdere il loro nido e lor beni, lasciando la legge mosaica, si contentarono o finsero di contentarsi di divenire cristiani; e questi rimanendo in gran quantità e trovandosi dispersi in tutta la Spagna furono chiamati confessi o nuovi cristiani"; "tutti quei mori […] sendo ridotti dalla forza a farsi cristiani, e dall'istessa astretti a vivere in questa religione, sentono dispacere incredibile" (Francesco Vendramino).
[20] "Molta quantità d'uomini ritengono questa infezione e questa riputata infamia o disonore, di esser partecipi del sangue di confesso, che in Italia suol esser da noi chiamato marrano".
[21] "Tutti si maritano, nè vanno giammai alla guerra, ma attendono continuamente ai traffichi e guadagni".
[22] "Quelli che vollero rimanere al godimento dei loro beni si risolsero con animo finto di farsi cristiani ma ritennero però sempre nell' animo la loro maomettana religione, e nell' esteriore l'abito, la lingua, i bagni e tutto l'uso di vivere alla moresca; e quantunque in chiesa facciano nominar i figliuoli con nome cristiano, nondimeno in casa li chiamano con nomi moreschi".
[23] "Tanti cristiani nuovi venuti dal giudaismo al battesimo con loro poca voglia, e tante reliquie moresche in diverse parti del regno pericolose. La quale generazione d'uomini, quando nessun'altra causa le facesse aborrire il presente governo, credo che la recente memoria dell'origine sua saria bastante per farla essere molto mal animata contro chi la governa."; "molteplicità delle moglie".
[24] "Nelle compagnie de'soldati sempre si trova alcun animo giudeo e maomettano, prevaricatore della paga che prende".

da el ejemplo de la batalla de los Gelves durante la cual muchos moriscos pasaron a las filas turcas (Eugenio Alberi, vol. V, 18-19)[25].

Lo que más preocupa a los venecianos es que los moriscos puedan ayudar a los turcos. Todo aumento del poder del imperio otomano pone en peligro la libre circulación de los navíos de la Serenísima. Leonardo Donato se encuentra en España en un momento difícil de las relaciones véneto-turcas. Si le preocupa tanto el problema morisco es porque el 1 de julio de 1570, durante su embajada[26], los turcos desembarcaron en Chipre donde los venecianos resistieron casi un año hasta la caída de Famagusta el 1 de agosto de 1571. El sultán Selim II se había aprovechado de que las fuerzas españolas estaban ocupadas en las Alpujarras para conquistar Chipre. El levantamiento morisco hizo imposible que Felipe II pudiera socorrer a los venecianos asediados por los turcos como lo había hecho en 1565 cuando Solimán atacó la isla de Malta (Miguel Ángel de Ibarra Bunes, 242). El embajador estima con amargura que el problema de España con los moriscos es el de toda la cristiandad. Por eso, insiste en llamarlos "enemigos domésticos" y en aconsejar medidas de protección por estar España tan cerca de África del Norte (Eugenio Alberi, VI, 357)[27].

4. Conclusiones

Estos testimonios dejan constancia de la mezcla de interés, sorpresa, incomprensión e incluso de hostilidad de los embajadores venecianos con respecto a las minorías judeoconversa y morisca a las que juzgan refractarias a la asimilación.

Se aprecia, sin embargo, que los embajadores no los culpan completamente de ello. Asimismo, critican a los cristianos viejos por seguir considerando a los judíos y moros que se convirtieron al catolicismo tras el final de la Reconquista como personas diferentes al resto de la población, así como por discriminarlos, curiosamente, por hacer lo que se les pidió que hicieran: abandonar su religión.

Navagero y Donato lamentan el fracaso de la evangelización en España, denunciando tanto la versatilidad de la Corona –que dudaba entre exigir y temporizar– (Louis Cardaillac, 109)[28] como la codicia de la Iglesia. Afirma Navagero:

> Cuando el Rey Católico conquistó este reino prometió a los moriscos que no entraría en él la Inquisición, y el día antes de mi salida entraron en ella los inquisidores; esto podría arruinar fácilmente la ciudad, si proceden severamente contra los moriscos; y además, porque a causa del privilegio de no tener Inquisición durante cuarenta años[29], han ido a morar de todas partes a Granada mucha gente sospechosa para vivir seguros. (Fabié, 300)

También sostiene que:

> Son cristianos medio por fuerza y están poco instruidos en las cosas de la fe, pues se pone en esto tan poca diligencia, porque es más provechoso a los clérigos que estén así y no de otra manera; por esto, en secreto, o son tan moros como antes, o no tienen ninguna fe (Fabié, 297).

[25] "Alle Gerbe, innanzi che si perdesse il forte, molti passarono a'Turchi lasciando i compagni e la fede. Alcuni nella Goletta poco fa trattarono di darla agl'infedeli; e in Murcia, come scrissi, si scoperse una grandissima copia d'ebrei. I regni di granata e valenza ppalmente sono pieni di mori, ancorchè fingano essere cristiani; nè dall'eresia è restata la Spagna del tutto immune…".

[26] Llegó a España a principios del año 1570.

[27] "Anzi sarebbe costretta di ben presidiarsi, e di proveddere con ogni industria che l'inimico non vi fermasse il piede. Perciocchè essendo la Barberia […] tanto vicina […] ed avendo il regno di Valenza, posto alla marina, molte reliquie di Moreschi in sè, giusta cosa saria da temere che alcuna parte di questa costa potess'essere penetrata e posta in dubio di alienarsi".

[28] En 1508, por ejemplo, se declaró que los moriscos tenían que dejar sus trajes tradicionales, pero se les otorgó un plazo de seis años y luego otro.

[29] En realidad, fueron treinta y cuatro años.

Años más tarde, Leonardo Donato considera con amargura[30] que el problema de España con los moriscos puede convertirse en el de toda la cristiandad, una cristiandad ya debilitada por las divisiones internas.

La visión veneciana de las minorías españolas revela un proceso de catalización de la incomprensión con respecto a España en su conjunto. De hecho, los embajadores se preguntan por qué España presume tanto de católica cuando tantos españoles llegan a Venecia para practicar otra religión instalándose en el *ghetto*, por ejemplo. La verdad es que si unos españoles eligen vivir en otro país es que se sienten como extranjeros en el suyo o, por lo menos, hombres y mujeres de segunda categoría, es decir, un blanco para las vejaciones de los cristianos viejos.

La incomprensión veneciana se entiende por la posición marginal de España en Europa: su adscripción total al cristianismo es reciente, como lo es la derrota del último rey moro. De ahí que sus pretensiones de liderar el bloque católico puedan resultar desmedidas para los embajadores venecianos (Eugenio Alberi, vol. V, 288, 382)[31]. Recordemos el empleo de la palabra "marrano", que, en España, designa despectivamente a los descendientes de judíos y, en Italia, a todos los españoles sin distinción (Eugenio Alberi, vol. V, 82)[32], una confusión que exaspera a los cristianos viejos.

Así pues, este sugestivo cambio semántico provoca que los españoles se vean discriminados por la pureza de su fe con el mismo vocablo que ellos reservan para los judeoconversos y por los mismos motivos…

[30] Otra vez, el embajador de Venecia deja constancia de que los españoles siguen invadidos por los moros a pesar de que los Reyes Católicos tomaron Granada dando por acabada la Reconquista. Queda implícito en su discurso que son unos incapaces.

[31] En 1581, Francesco Morosini escribía: "dove tuttavia si trovano molti che tengono nel cuore il rito moresco, molti altri che giudaizzano, e non vi mancano anco degli eretici…", "sebbene in apparenza sono gli spagnoli i più cattolici e più devoti uomini del mondo."; Matteo Zane (1584) pensaba lo mismo: "Fra i popolo si contano i discendenti di ebrei fatti cristiani, de'quali quel regno è pieno, e che diciamo noi Marrani."

[32] En 1565, ironizaba Giovanni Soranzo: "Quelli che sanno come frescamente discendono da mori e da giudei e come secretamente usano diversi costumi secondo le usanze di quelle nazioni, dubitano molto del cuor loro."

Obras citadas

Alberi, Eugenio. *Relazioni degli ambasciatori veneti durante il secolo XVI.* Firenze: Tipografia all'insegna di Clio, 1839-63. 15 vols.

Bunes Ibarra, Miguel Ángel de. "Les morisques dans le monde méditerranéen du XVI^{e} au XVII^{e} siècle ." *Les morisques, Les Cahiers de la Méditerranée* 79 (2009) : 240-248.

Cardaillac, Louis. *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640).* Paris: Klincksieck, 1977.

Fabié, Antonio María, ed. *Viajes por España de Jorge de Einghen, del Bon Leon de Rosmithal de Blatna, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero*. Traducidos y anotados y con una introducción por D. Antonio María Fabié de la Academia de la Historia. Madrid: Librería de bibliófilos, 1879.

García Cárcel, Ricardo. *Herejía y sociedad en el siglo XVI: la Inquisición en Valencia 1530-1609.* Barcelona: Península, 1980.

Navagero, Andrea. *Il viaggio fatto in Spagna et in Francia*. Venetia: Domenico Farri, 1563.

—. *Viaje a España*. Traducción y estudio preliminar de José María Alonso Gamo. Valencia: Castalia, 1951.

—. *Viaje por España (1524-26)*. Traducido y anotado por Antonio María Fabié, prólogo de Ángel González García. Madrid: Turner, 1983.

Vincent, Bernard. "Les morisques et le parrainage au XVI^{e} siècle ". En Augustin Redondo ed. *Les parentés fictives en Espagne (XVI^{e}-XVII^{e} siècles)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1988. 141-152.

Francisco [Ioseph] de Cáceres: un traductor entre el servicio a su comunidad y la heterodoxia

Fernando J. Pancorbo
(Universität Basel)

La figura de Francisco de Cáceres ha tomado en los últimos tiempos una notable relevancia en el ámbito de los estudios sefardíes, debido a las labores que estuvo realizando como traductor de obras francesas e italianas al castellano. Sin duda, sus publicaciones debieron gozar de una buena acogida entre sus lectores –al menos, así lo demuestran los datos que ofrecen las actas notariales de la comunidad de Ámsterdam–, ya que se trata de versiones en lengua española de textos que no estaban al alcance de todos los públicos –fuesen judíos o católicos– por obvias razones de censura, ya no solo inquisitorial, sino también talmúdica.

No obstante, la mayoría de los estudios que se han realizado sobre el traductor hasta ahora –salvo contadas excepciones–, se centran en la observación y comentario aislado de las traducciones de Cáceres –sobre todo de la *Visión deleytable*, obra de Alfonso de la Torre–, haciendo, en la mayoría de las ocasiones, un repaso anecdótico del resto de títulos e intentando arrojar luz de manera estéril sobre su biografía.[1] Sin embargo, no hay ningún trabajo de conjunto que se haya ocupado de ver cuáles son los motivos que llevaron a este hombre de letras a realizar estas publicaciones, hecho que conduce de manera inevitable a perder de vista el interés religioso, político y literario de unas obras que presentaban un fuerte carácter contestatario contra el exacerbado catolicismo castellano y sus instrumentos censores y represores. De hecho, a Cáceres se le ha llegado a tratar, más allá de su labor como intérprete legal en la comunidad de Ámsterdam, como un "*addicted to translation*" sin ofrecer mayor motivación aparente (Williams 1959, 194-199). Por lo tanto, la intención de este trabajo es dilucidar cuáles fueron las razones que llevaron a este autor a poner en castellano concretamente los siguientes cuatro textos: *Nuevos fieros españoles* (1607), *La Sepmaine* (1612), *I Dialoghi Piacevolissimi* (1616), *Visión Deleytable* (1623).

1. Las rodomontadas: un género anti-español

Su primera publicación, *Nuevos fieros españoles* - *Nouvelles rodomontades espagnoles*, salió a la luz en las prensas parisinas de Toussaincts du Bray, en 1607. Se trata de un opúsculo de 42 folios, en edición bilingüe castellano-francesa, en el que recoge las fanfarronadas y extravagancias puestas en boca de personajes de origen español por autores franceses, a las que junta algunas de su propio ingenio. Para poder comprender la dimensión y el alcance de esta recopilación de proclamas satíricas y caricaturescas, es necesario que me detenga mínimamente a contextualizar esta primera obra de Cáceres y ponerla en relación con el plano ideológico y político para el que, realmente, fue concebido.

A modo de resumen, el género de las rodomontadas surge a partir de la deformación del valeroso y fiero personaje Rodamonte de Sarza, introducido por Matteo Boiardo en el libro segundo del *Orlando innamorato* (1483), que, tras sucesivas

[1] No es mi intención hacer un repaso biográfico de Francisco de Cáceres, y de hecho solo haré mención de los aspectos que se ajusten a este estudio. Para ello, remito directamente a las informaciones que se han ido recopilando sobre su actividad en la comunidad amstelodama en los diferentes artículos que se han publicado en *Studia Rosenthaliana*, todo ellos bajo el nombre de "Notarial Records relating to the Portuguese Jews in Amsterdam up to 1639." No obstante, el trabajo que más pistas ha arrojado sobre el recorrido del traductor es el de Harm den Boer, (1990: 55-70).

mutaciones derivadas de su ferocidad y arrojo –"*Più fier garzon di lui non fu giamai; / Persona ha de gigante e forte nerbo: / Di sue prodezze ancor diremo assai*" (Boiardo 1978)–, se convirtió en un hiperbólico capitán fanfarrón debido al filtro al que los comediógrafos italianos le sometieron en el marco de la *Commedia dell'arte* y en la *Commedia all'improvisso* (Cioranesco 1937, 339-335; Marín Pina 2008, 471-474; Sánchez Tallafigo 2009, 205-207; Infantes 2013, 39-52). Este personaje, nacido en la escena cómica italiana, llegó pronto a Francia por medio a las representaciones cómicas que se realizaron en París en diversas ocasiones, debido, en muy buena parte a las relaciones existentes con la casa de Mantua (Martín Pina 2008, 487). A partir de su recepción en el contexto cultural francés, heredando además este carácter caricaturesco, las rodomontadas fueron consideradas como un corpus literario que

> Constitue un document, qui ne laisse pas d'être significatif, sur la manière dont l'esprit français voyait le tempérament espagnol, dont le Rodomont qui parle voudrait être un exponent, et qui fait preuve en même temps du sentiment rien moins qu'amical que la France nourrissait en vers ses voisins du Sud au lendemain des guerres de la Ligue, et à la veille des nouveaux conflits qui allaient éclater. (Cioranesco 1937, 339)

Efectivamente, esta imagen se asoció pronto a la realidad de España, debido a la pésima imagen que daban sus milicias en las campañas bélicas internacionales y, por extensión, a toda la sociedad (Lida Malkiel 1966, 173-202; Marín Pina 2008, p. 484; *cf.* Bregoli Russo 1986, 639-649), encontrando, además, paralelismos directos en la tradición literaria castellana con algunos personajes de corte celestinesco, descendientes directos de Centurio y Traso. Es decir, la caricaturización del *miles gloriosus* de Plauto, y del *Trasone* del *Eunuco* terenciano (Vián 1994, 354-355). Cabe apuntar, además, que, tal y como se puede ver en el texto que ofrece Cáceres, y acudiendo a las palabras de Víctor Infantes, este tipo de textos presentan

> una inconcreción temática –y en el caso de Cáceres, habría que añadir cronológica– amarrada en los lugares comunes de cualquier literatura satírica, permite una lectura más amplia y popular, que no exige el conocimiento explícito de determinados sucesos políticos o sociales y, por tanto, alcanza a más potenciales lectores; lo que explica también su sistemática aparición impresa y su larga vida editorial. (Infantes 2013, 50)

Por lo tanto, y raíz de esta explicación, se entiende que este sentimiento adverso hacia los españoles permanecería imperecedero ante los ojos del lector, sin importar el contexto ni la época.

El desarrollo de esta visión peyorativa de lo que en Italia se conoció anteriormente como el *Capitano spagnuolo* –que sería el punto de partir de las rodomontadas–, y por consiguiente de este género, encontró su mayor razón de ser en la enemistad política manifiesta entre España y Francia, sin olvidar los conflictos abiertos con Inglaterra. La cuestión es que estas obras, impregnadas de una obvia intención propagandística, conocieron su máximo esplendor durante el gobierno de Richelieu que, tal y como aclara Cristina Sánchez Tallafigo, era

> un mecenas nutrido de un grupo de panfletistas del que se sirve para apuntalar las directrices de su proyecto político: la construcción y elevación de la imagen de Francia como primera potencia de orden internacional en Europa. En esta ofensiva político-cultural los dardos se dirigen directamente hacia España, el principal rival y obstáculo para los planes del cardenal-duque. (2009, 204)

Es decir, estos textos estaban concebidos como una herramienta político-cultural para difundir un sentimiento anti-español que no solo se daba entre los franceses y los

italianos, sino que, como aclara Ana Vián: "en algunos casos, los españoles refugiados por causas políticas o religiosas cultivaron este tipo de literatura", entre los que además cuenta a Francisco de Cáceres. Desde este punto de vista, este "gentilhombre castellano" afincado en París –aunque, realmente, quien ostentaba este cargo era Jean Zamet, en la corte de Enrique IV, que era para quien el traductor trabajaba y a quien además dedica la obra[2]– era, sin duda, conocedor de que su publicación contribuía a la alimentación de este género, por lo que se entiende que su intención no podía ceñirse a una simple cuestión de deleite literario o, como se ha estado viendo, a cubrir sus inquietudes como traductor de manera gratuita. Más bien, se trataría, en este caso de hacer una aportación llena de intención y de consciencia a un conflicto internacional en el que él había tomado parte del bando francés.

No obstante, es necesario advertir que Cáceres pasa su traducción por un tamiz con el que elimina todas aquellas referencias vejatorias o peyorativas que agreden contra el judaísmo, hecho que da pie a sacar algunas conclusiones: la primera, que estos *Nuevos fieros españoles* es un texto concebido para un público local español, así como también francés, con el que, además, muy probablemente el autor compartiese la misma condición de refugiados en el país vecino, exiliados, en su mayoría, por razones de credo. La segunda, teniendo en cuenta que suaviza en varios aspectos la visión caricaturesca y degradante de España, es que su contribución tenía una doble función, pues si, por un lado, aportaba un nuevo título a esta confrontación entre ambos países; por otro lado, el traductor, además de maquillar su origen y su fe, se ganaría la simpatía y el reconocimiento de sus convecinos, sus empleadores y sus lectores. Esta obra es, en sí, la adaptación de una herramienta con la que, además de atacar de forma ingeniosa a quienes le obligaron a salir de su país –desde un punto de vista político y no religioso, aunque se puede ver un claro trasfondo–, dota a sus iguales de medios culturales, más concretamente literarios, con los que rechazar el catolicismo español y la fanfarronería de buena parte de la sociedad.

2. *La Sepmaine*, o *Los siete días de la criación del mundo*

Es muy probable que durante el tiempo que estuvo residiendo en París, que no se sabe qué período abarca, hubiese realizado estudios en Derecho o, al menos, hubiese estado en estrecho contacto con estos círculos, hecho que explicaría las posteriores tareas desarrolladas en el seno de la comunidad de Ámsterdam. Estas relaciones, así como también las surgidas durante el servicio a Jean Zamet, favorecieron, con seguridad, que Cáceres conociese, además de las rodomontadas, otros textos como *La Sepmaine*, obra del hugonote Guillaume Salluste, señor de Bartas y gentilhombre de la corte de Enrique IV, de la que publicó una doble versión castellana en 1612, a su llegada a la capital de los Países Bajos, entre finales de 1607 y comienzos de 1608.[3]

---

[2] En realidad, Francisco de Cáceres usa la doble acepción del término, ya que, según se puede, por ejemplo en Covarrubias, "gentilhombre" era aquel que descendía "de una familia conocida (…), y por la mayor parte de los hombres principales, y de noble casta, se les echa de ver en el talle y en el semblante"; bien aquel que era un "hombre de cámara o de la boça, son criados de los reyes constituidos en la una y la otra dignidad"; o lo que era en realidad el traductor, es decir, "gentilhombre de un señor es que se le sirve con capa y espada, en buena edad, porque si es viejo le llamamos escudero" (Covarrubias 1873, 29). Y, de hecho, se entiende que es esta tercera posibilidad, porque Jean Zamet era "baron de Murat et de Billy, gentilhomme ordinaire de la chambre du Roi, capitaine et surintendant des bâtiments de Fontainebleau, après son père, mestre du champ du régiment de Picardie, puis maréchal de camp", como se puede ver Courcelle (1821, 243).

[3] Ofrezco aquí el acta en el que se constata la fecha de llegada de Francisco de Cáceres a Ámsterdam: (Nr. 490) *Affidavit of Francisco de Caceres concerning clothes belonging to Rodrigo Alvares.* [1611, August 25], [Not. Arch. 374, fol. 109], Not. Nicolaes and Jacob Jacobs. "At the request of Rodrigo Alvares, Francisco de Caceres, Spaniard in Amsterdam, declares that at his departure from Paris three and a half

En relación a la que usó para realizar su traducción, es necesario decir que Cáceres pudo haber conocido cualquiera de las versiones que se imprimieron de la obra del hugonote francés, máxime cuando se sabe que el texto gozó de una gran fortuna editorial y que fue traducida a varias lenguas antes de que saliese su edición castellana (Bellenger 1998, 33-35). No obstante, gracias al estudio que realizó Henry Méchoulan, se sabe que la fuente de la que partió es la edición comentada por el pastor protestante Simon Goulart, realizada en 1593 (Méchoulan 1992, 427-445). Esta elección no parece ser casual si se tienen en cuenta, al menos, dos aspectos: el primero, que Salluste, doctor en Derecho por la Universidad de Toulouse y residente posteriormente en París, como Goulart, licenciado en la misma carrera en la capital francesa (Pot 1994, 475-493; Banderier 2000, 571-606; y 2003, 159-178), frecuentaron años antes los escenarios en los que, con mucha probabilidad, debió moverse Francisco de Cáceres; el segundo, que la edición del humanista y teólogo francés exiliado en Ginebra ofrece un aparato de glosas y apuntes que enriquecen sobremanera el texto original y ayudan a su compresión, a pesar de que, en ocasiones, se le antoje al traductor demasiado enciclopédico y elimine algunas notas marginales, además de todas aquellas que atentan contra el judaísmo (Pancorbo, 2019).

La clave de la cuestión está en saber cuáles fueron los intereses del traductor en poner en lengua castellana una obra que, tal y como afirma Yvonne Bellenger,

> …parut en pleines guerres de religion, dans une période mouvementée, riche en nouveautés de toutes natures. La chrétienté s'est déchirée, l'Europe moderne a redécouvert l'antiquité, le vieux monde, comme écrit Montaigne, 'vient d'en trouver un autre' et la crise entre catholiques et protestants va bientôt atteindre son paroxysme. (Bellenger 2005, 40-44)

Pues bien, teniendo en cuenta el antecedente de las rodomontadas, no parece responder a un simple interés literario, aún a sabiendas de que su publicación, avalada por el éxito del poeta francés, le ofrecería mayor visibilidad en el ámbito de las letras. A este respecto, y apoyándome en la síntesis ofrecida por Méchoulan, le hecho de que el autor francés y su posterior editor fuesen protestantes no supondría para Cáceres un problema, ya que, leída esta obra en el contexto de la república de las Provincias Unidas, tanto los calvinistas como los judíos entendían que esta alegoría del Bien sobre el Mal no dejaba de ser una interpretación de la derrota del catolicismo romano del que España era su principal baluarte (1992, 431). El estudioso francés aclara que la traducción de esta teodicea, basada en la defensa de la primacía de Dios a partir de la interpretación del *Génesis*, tenía un objetivo didáctico con el que conducir por los caminos de la ortodoxia a los "nuevos judíos" llegados a Ámsterdam, aquellos que, por cierto, son considerados por Cáceres como "hombres perversos que no tienen ni ley ni Dios" (1612, IV). Su esfuerzo, así, se adscribía a la iniciativa común de preservar la supremacía de la razón sobre la fe, intentando cerrar las grietas abiertas entre Escrituras y Filosofía en las que, de manera inevitable, cayeron algunos como Uriel da Costa, Juan de Prado o Baruch Spinoza.

Este razonamiento quedaría bien acotado si solo existiese el ejemplar publicado en 1613, en la imprenta amstelodama de Albert Boumeester, y bajo el nombre, en forma hebrea, de Joseph de Cáceres, pero apenas un mes antes, en diciembre de 1612 –o así figura en el frontispicio–, salió a la luz publicada una edición con el frontispicio falsificado, figurando con el equivalente cristiano de Francisco de Cáceres (Boer 1989, 69). Declara el autor haber sido impreso este ejemplar en Amberes, señalando además un

years ago, where both of them were living at that time, Alvares left some clothes with Manuel Mendes, citizen of Paris. Among these was a black silk damask cloak lined with tafetta and trimmed with satin ribbons (parsementen). De Caceres saw Mendes wear the cloak several times after Alvares' departure. Mendes then argued that Alvares still owed him some money."

privilegio para los impresores Roger Volpius y Huberto Antonius, concedido por los príncipes Alberto e Isabel Clara Eugenia, duques de Brabante, pero que luego no se encuentra incluido en los paratextos. En este sentido, Henry Prins Salomon afirma que esta falsificación responde a la necesidad de burlar la censura establecida por los *parnassim* de la diáspora amstelodama, hecho poco probable si se tiene en cuenta que se publicó una copia allí y que además esta versión gemela está dedicada a Jacob Tirado, *parnas* de la comunidad judía (Salomon 1991, 99-106; Offenberg 1992, 158). Harm den Boer, por el contrario, entiende que esta falsificación responde a un interés por ampliar sus fronteras editoriales e incluir también a un público general, más concretamente cristiano hispánico (1995, 22). Es decir, una motivación puramente literaria, sin reparar, por otro lado, en que era la obra de un calvinista manifiesto. No obstante, y sin excluir estas hipótesis ni considerarlas como completamente contradictorias, se debería también valorar la posibilidad de que Cáceres utilizase su texto para difundir, una vez neutralizados los ataques al judaísmo, la intención original de la obra de Du Bartas. Es decir, que se sumase al rechazo del modernismo que estaba poniendo en jaque la imagen de Dios, amenazada en Europa por las conquistas de la razón, y que, en el caso concreto que atañe al credo judío, se radicalizó desde la Edad Media española, marcada por la exacerbación católica y la consiguiente expulsión de los judíos, hasta el Renacimiento (Barbolani 1994, 42).

3. Los *Dialoghi piacevolissimi* neutralizados

Es lógico pensar que la publicación de *Los siete días de la criación del mundo* tuviese una acogida favorable y que, además, le sirviese a Cáceres para reafirmar su nombre entre los pensadores de su entorno, que no necesariamente tenían que ser judíos. La consecuencia de este posible reconocimiento entre los lectores de sus círculos más cercanos se hace palpable en el acta que expone la información relativa a la publicación de su siguiente obra, los *Diálogos satíricos*, una traducción de los *Dialoghi piacevolissimi*, de Niccolò Franco (1539). En este registro del 10 de diciembre de 1616, se acuerda que:

> Deed in which Francisco de Caceres conveys to Henrique Garces a number of goods among which are 800 copies of *Diálogos satíricos*, printed in Frankfurt, some linen, household goods, peat and wood as surety for a loan of 40 p. gr. [Flem]. (Koen 1976, 228)

Este escrito da por sentados dos aspectos claros: el primero, la evidencia pública de su buena posición como hombre de letras y, más concretamente, a partir de la versión española de Du Bartas. El segundo, que la tirada de impresión de los *Dialoghi piacevolissimi* fue superior a ochocientos ejemplares, pues el testimonio legal solo constata la existencia de la edición impresa en Frankfurt (1616), cuyo frontispicio está nuevamente falsificado, pero no de la publicación del texto gemelo dirigido al público judío, salido de las prensas de Albert Boumeester un mes más tarde, en enero de 1617. Lo único que diferencia a los ejemplares es la dedicatoria, pues la amstelodama está dirigida nuevamente al francés Jean Zamet, mientras que la de Frankfurt se la consagra al noble veneciano Pedro Falgery. Esta última ofrenda literaria –que ha supuesto algunos errores de interpretación, tal y como le pasó a Caro Baroja (2000 I, 284)– ha dado lugar a lanzar la hipótesis de que Cáceres hubiese estado residiendo un tiempo en Italia, a pesar de que no hay ningún testimonio que así lo acredite. En mi opinión, y haciendo una segunda lectura de las noticias que da en sus prólogos, me inclino más a pensar que se trata de una mera relación de mecenazgo favorecida por el gentilhombre francés sin entender de manera obligada una estancia en suelo italiano.

Cáceres era seguro conocedor de la concepción y utilidad que tenían estos diálogos satíricos de tradición lucianesca en el contexto cultural en el que publicó sus obras (Ordine 1990, 13-33; Prandi 1999, 75-70; Pignatti 2001, 115-140). Desde el punto de vista literario, el traductor sabía la relevancia que tenía este modelo dialógico, alternativo a los que hasta ahora se habían estado manejando de manera general, ya no solo por la *varietas* o por los planteamientos retóricos que ofrecía, sino también porque estos brindaban la posibilidad de criticar la superstición, la hipocresía, las pretensiones adquiridas, además de una gran habilidad para retratar la locura de los hombres (Weinberg 1961, 540; Marsh 1999, 266-268). Por lo tanto, los diálogos lucianescos fueron entendidos como el género más propicio para la proyección de escritos satíricos y realizar las críticas más ácidas y directas contra determinados sectores de la sociedad (Robinson 1975, 81-95; Lauvergnat-Gagnière 1988, 133-164 y 197-234; Marsh 1998, 37-40; Geri 2001, 165-225; Tracy, 1972; Tomarken 1990, 28-48). La cuestión que aquí más interesa es que este género, desde el Renacimiento, y sobre todo a partir de la difusión que tuvo gracias a humanistas como Erasmo de Rotterdam o Niccolò da Lonigo, fue concebido a como un medio con el que proyectar la sátira más ácida y las críticas más duras contra la apología cristiana y contra la corrupción moral civil y eclesiástica (Thompson 1940; Rummel 1985, 49-70; Seidel Menchi, 1974, 71-133; y Seidel Menchi 1979, 573-601). Es decir, eran obras que, junto a otros géneros como los *pasquinate* –los cuales, por cierto, cultivó también de manera prolija Niccolò Franco, a la par que Pietro Aretino–, estaban destinadas a la confrontación, a la defensa de la Reforma y a la difusión de una idea anti-cristiana (Spaeth 1939 242-255; Richlin 1983; Marucci & Romano 1983; Rossi 2009, 233; Oldcorn 2008, 271-273).

La consciencia de Cáceres en cuanto a lo que representaba su traducción de los *Dialoghi* –advirtiendo además que, como aclara Ana Vián, "incluyen extensos y encendidos elogios de Erasmo, como autor religioso y como escritor o retórico" (1994, 370)–, se evidencia aún más cuando se atiende a que no es una versión completa, sino de una selección de cuatro de los diez diálogos que componen la obra italiana. Cabe señalar que estos son los que más vigencia teórica, literaria y retórica mantenían aún en 1616, pero también los que plasmaban unas implicaciones ideológicas y religiosas de más manera contundente. Precisamente por ello, Francisco de Cáceres llevó a cabo una traducción selectiva y cuidadosa, con la que respeta la magnificencia lingüística y literaria de la obra de Franco, pero que somete a un filtro con el que adaptar el texto a las exigencias y necesidades, tanto religiosas como culturales, de su público, así como las suyas propias. A modo de muy breve síntesis, se puede decir que las principales características que definen la obra de Niccolò Franco son, además de la excelencia en el *modus scribendi* que vuelca en su texto, el equilibrio en la erudición, y las constantes loas y elogios dedicados a Erasmo de Rotterdam. Pues bien, si se atiende al primer factor, se puede observar que Francisco de Cáceres supo trasladar el virtuosismo de Franco al castellano, pero aplicando unas variantes de traducción con las que eliminar o maquillar todas aquellas alusiones que constituyesen una ofensa para la religión judía o que pudieran poner en entredicho su propia persona. En el caso de la *eruditio*, bien sabido es que el autor italiano huía de la exhibición desmesurada de conocimientos heredada del petrarquismo, precisamente, por considerarla como pedantería y no como una virtud (Béhar 2017, 187-210). Sin embargo, es interesante reparar en que ese mismo criterio es el que aplica el traductor al texto italiano –tal y como hizo también con la edición de Goulart de *La Sepmaine–,* pues modifica o elimina aquellos pasajes que, en su opinión, pudiesen convertir la lectura en pesada o demasiado adornada.

En cuanto a las defensas y reconocimientos de los méritos del humanista holandés, se dedica, sencillamente, a erradicarlas del texto, bien para no posicionarse desde un

punto de vista religioso y político, bien para no condicionar la lectura del texto italiano con tal abundancia de proclamas y loas pro-erasmistas –que no dejaban de estar en directa confrontación con su orientación religiosa–, bien para que su obra y su persona fuese condenada en los *index* inquisitoriales en los que acababan los textos de autores "quorum libri et scripta omnia prohibentur", como le sucedió a Franco (Helm 2015, 196-229).

Las conclusiones con respecto al ofrecimiento de este texto a su público, a partir de esta doble edición y teniendo en cuenta los antecedentes, parecen ser claras: Cáceres estaba ofreciendo un volumen que fuese fácilmente reconocible por los lectores de los círculos que él mismo frecuentaba, máxime si se tiene en cuenta la gran difusión que tuvieron los diálogos lucianescos y, más concretamente, aquellos que siguiendo su estela escribió Niccolò Franco. En segundo lugar, se asienta la idea de que Cáceres tenía la pretensión de publicar un material con el que dotar de herramientas culturales y racionales con las que, además de favorecer una masa crítica con la que someter a juicio aquellos aspectos y factores sociales y religiosos que fuesen susceptible de ello, pudiesen también de reafirmar un camino religioso que estuviese alejado del eclecticismo, del escepticismo y de la herejía –concretamente, en el ámbito judío–, favorecida, en buena medida, por la modernización y la racionalización desmedida de la religión.

4. *Visión deleytable*

En el año 1623 publica Francisco de Cáceres la que, hasta donde se sabe, fue su última traducción, la *Visión deleitable y sumario de todas las ciencias*, escrita por Alfonso de la Torre en 1484. Se sabe que realmente salió a la luz en los talleres amstelodamos de Paulus Aersten van Ravestein, impresor que desde comienzos de la década de 1620 se puso también al servicio de la comunidad judía, y que es conocido más concretamente por la publicación de otros volúmenes considerados como perjudiciales de cara a la ingenuidad e ignorancia de los lectores, como el *Tratado da inmortalidade da alma*, de Samuel da Silva, o el *Examen das tradições phariseas*, de Uriel da Costa (ambos de 1623) (Harm 2010, 9). Lo que más me interesa en este punto es señalar que la impresión de esta obra permite confirmar puntos que, teniendo en cuenta los volúmenes anteriores, pudiesen entenderse como meras hipótesis. La primera de ellas, atendiendo a las actas inquisitoriales, es la primera vez que se contempla a Cáceres como heterodoxo, además con una particularidad: desde la publicación original, realizada por Alfonso de la Torre a finales del siglo XV, la censura nunca había caído en la cuenta de la posible amenaza que podía representar este texto; sin embargo, es la edición de 1623, de Cáceres, cuando se considera que ha de ser castigado como libro prohibido en su totalidad, donde además figura el traductor como "autor" y, por lo tanto, responsable del contenido de la obra. A pesar de que su primera mención se encuentra en un legajo datado el día 24 de julio de 1652, sería en el documento inquisitorial del 1 de abril de 1653 en el que se dan las razones al rey de por qué ha de ser condenada esta obra. En primer lugar, atendiendo al documento que firma Juan Bautista Dávila, se aclara que la censura de la *Visión deleytable* ha de llevarse a cabo por incumplir la regla décima del expurgatorio, aprobada en el año 1648, por la que

> están vedados los libros que se imprimen sin nombre de autor ni de impresor, reservando al juicio de V.A. la sentencia, mitigada en caso se presumiese esa humildad en el autor que imprime y oculta su nombre, y en caso que no contenga el libro mala dotrina, o dudosa en la fe, o perniçiosa en las buenas costumbres. Todo lo qual falta en este libro como también el nombre del impresor, no ayudándole al buen crédito el nombre del lugar de Francofurt. (AHN Inq. 4456/10)

En segundo lugar, la incertidumbre sobre la confesión de Cáceres lleva a pensar a los censores que se trata de un obvio caso de heterodoxia, además de argumentar que

> sólo consta que es vaníssimo a cada passo, en que introduciendo en vnos diálogos de que resa el libro, a la sabiduría que habla, los disparates que él dice, los concluye dando grandes alabanças a Dios glorioso, porque declaró por él, tan altos y tan secretos Mysterios en todo género de ciencias, siendo assí que muestra que no sabe ninguna. En todo género de ciencias, siendo assí que muestra que no sabe ninguna. (*Ibid*.)

No obstante, apenas unos folios más adelante, no se albergan dudas de que Cáceres abrazaba el judaísmo, pues Fray Pedro Yáñez, censor experimentado junto a Fray Tomás de Herrera en casos como el que señala Stephen Haliczer (2002, 17-25 y 44-8), advierte que el traductor "es autor, sin dudas, algún rabino nacido, criado y recogido en el judaísmo, porque la primera página 256 dice que viendo Dios el mundo perdido les dio Ley por Moysen tan santa y bendita que no pudo ser mejor" (AHN Inq. 4456/10). El acta se completa con una larga lista de errores y razones con las que, unidas a las aportadas por censores anteriores, se resuelve que "son tanto los errores mezclados y entretejidos entre algunas verdades que sería menester otro libro para apuntallos y ansí se debe el libro prohibir *in totum* en el registro" (*Ibid*.).

Por cuestiones de tiempo, y porque eso merece un trabajo aparte, no voy a meterme en la discusión sobre cuál fue su principal fuente a la hora de editar la obra, aunque apuntaré que no me parece descabellada la idea de que conociese y recurriese tanto a la versión italiana realizada por Domenico Delfino, por una mera cuestión de cercanía y practicidad, conocida con el título de *Sommario di tutte le scientie* (Venecia, Gabriel Giolito de Ferrari, 1556), así como a alguna de las varias ediciones castellanas que se conocen del texto.

Me interesa, sin embargo, dilucidar cuáles fueron las causas que pudieron llevar a Cáceres a editar el texto del bachiller burgalés y cuál debió ser el compromiso para con sus lectores. Lo más probable es que Cáceres se sintiese atraído desde un primer momento por el contenido filosófico-teológico que, de manera enciclopédica y alegórica, se presenta en esta *Visión deleytable*, reviviendo el pensamiento que Maimónides plasmó, de manera concreta, en su *Guía de los perplejos.* Y, sobre todo, tal y como aclara Miguel Ángel Granada apoyándose en los estudios de Luis Girón Negrón y Concepción Salinas, con todo aquello relacionado con "la concepción del sujeto humano, de su fin último, así como de la perfección y felicidad del hombre" (Salinas 1997; Girón-Negrón 2001, 207; Granada 2018, 346). En efecto, la obra de Alfonso de la Torre, acaso la más importante de la Edad Media española tardía, suponía "adhesión al intelectualismo de Maimónides y una 'armonía' de la ley mosaica con los postulados de la filosofía, dentro de la diferencia entre la élite capaz de llevar a cabo la empresa filosófico-científica y la mayoría vulgar encerrada en los límites del conocimiento sensible y la imaginación" (Granada 2018, 347). Es decir, Cáceres trabaja con un texto de plena religiosidad con el que se advierte la necesidad de luchar contra el imperante escepticismo común, que además desembocaba de manera frecuente –por parte de los judíos conversos que aún permanecían en la península, así como parte de los judíos nuevos– en la subyugación al intelecto, a la observación de la religión cristiana, o a la apostasía.

La segunda cuestión que cabe aquí plantear es si se trata de una obra dedicada a un público general, como puede considerarse con respecto a los anteriores textos que publicó, o si, por el contrario, se trata de un volumen dirigido a un público eminentemente judío. A este aspecto, Harm den Boer opina que se trata de una obra que "rezuma una religiosidad apreciada tanto por lectores judíos como por los cristianos" (1995, 165), apoyando su argumentación en las palabras de Barbolani, que concluye que Cáceres se debería entender como un traductor e imitador más entre aquellos que se enfrentaban al enemigo común del escepticismo. Pues bien, teniendo en cuenta que todas las obras que

publicó el traductor están llenas de intención y que de todas ellas sabía cuáles eran las repercusiones e intenciones implícitas en sus textos, es difícil entender que se trate de una versión o edición castellana con miras editoriales impregnadas de cierto compromiso de credo. Bien es cierto que la obra de De La Torre ha sido considerada como un centón filosófico en el que se vuelca, además de una gran erudición, un compendio de saberes tanto judíos como cristianos, y de ahí que, en buena razón, fuese leído por ambos públicos y no hubiese sido condenado antes por la censura eclesiástica (Rico 1988, 101). No obstante, Cáceres, quizás advertido por el criptojudaísmo aún no desvelado del autor castellano o por los saberes que el propio volumen ofrece, entendió que este texto era una herramienta realmente útil para el asentamiento de la fe judía entre los correligionarios nuevos –vacíos de referentes y de una verdadera instrucción en su credo– (Granada 2018, 347). Y, si realmente el traductor tuvo consciencia de que era un texto abstracto, él mismo se ocupó de darle una apariencia y un destino dedicado a aquellos que observaran la religión semita. Bien es cierto que, en un primer momento, llama la atención el hecho de que la obra esté dedicada al príncipe cristiano Emanuel de Portugal, hijo de Antonio, Prior do Crato, y pretendiente al trono (Boer 2010, 12). Esto, en un primero momento, se podría entender de manera lógica como un intento por acrecentar sus barreras editoriales y dar mayor difusión a su obra. Incluso, se piensa en que la aparición de este nombre en el paratexto pudiese avalar su libre circulación por el mercado editorial ibérico, aunque cuesta pensar que Cáceres tuviese en mente este público en mente, al menos en un primer momento. Pues bien, de entre las razones que expone Harm den Boer en su trabajo, más allá de las cuestiones literarias y de estrategias de mercado, creo que la más lógica es la que apunta a la posibilidad de que esta dedicatoria se realizara durante el período en el que Emanuel fue residente en la república holandesa, buscando de este modo en su figura un mecenas capaz de leer en español, y en el que incluso, teniendo presente Cáceres su propia calidad de judío, depositar sus esperanzas para que, una vez que consiguiese la corona, diese un trato favorable a los conversos o "cristãos novos" de Portugal.

Más allá de esto, y centrando la atención en las variantes de traducción, hay que advertir que esta versión de la *Visión deleytable*, no solo está limpia de cualquier ataque o juicio a la religión judía, sino que, como en el caso de *La Sepmaine*, por poner un ejemplo, las referencias de alabanza y los preceptos cristianos se encuentran sustituidos por los equivalentes judíos, tal y como se ve en las condenas inquisitoriales. Es más, si no encuentra una posibilidad clara de realizar estas equiparaciones, Cáceres las elimina por completo, como sucede con el capítulo XV, en el que se trata de la "Santa Fe Católica", necesaria, en su versión original, para la salvación. Por lo tanto, a la luz de estas razones es difícil pensar que el traductor tuviese en mente la publicación de este texto para dirigirlo, en un primer momento, en un público general que abarcase también a los cristianos, sin reparar en la primacía de los judíos. De haber sido así, no se entenderían las mutilaciones y sustituciones en el texto, sabiendo que incluso pudo haber manejado varias ediciones, y que hiciese saltar las alarmas de la censura eclesiástica cristiana. De hecho, creo más conveniente pensar que esta obra sigue la misma línea de intención que se plasma en *La Sepmaine*, es decir, rechazar el modernismo y la razón aplicado a la fe por medio de una obra que, si por un lado se salía de los márgenes impuestos por la el Talmud y la Ley Sagrada, "representaba el camino de a la observancia abierta de la religión ancestral" (Granada 2018, 347). Como apunte a este razonamiento, hay que tener en cuenta que además este texto, al igual que la edición italiana que se realizó en Ferrara en 1554, está impresa en el seno de la comunidad sefardí de Ámsterdam y que su aceptación fue plena. Tanto es así, que en 1663 se hizo una reimpresión en las prensas de David Castro Tartás, por lo que el texto de Cáceres supuso una valiosa herramienta tanto a nivel cultural como religioso entre los judíos de su ciudad.

5. Conclusión

Francisco de Cáceres tradujo al castellano cuatro textos que, en un principio, podría considerarse que respondía a una mera cuestión de curiosidad y a una ambición por ser reconocido como un brillante hombre de letras, apoyado, además, por sus labores como traductor al servicio de la sociedad amstelodama. No obstante, este autor, difícil de catalogar como judío y del que se ha entendido que durante un tiempo simpatizó con el protestantismo debido a los contactos que tuvo con los círculos intelectuales que frecuentó en París y en Ámsterdam, demuestra tener una intención que va mucho más allá de una simple cuestión literaria. La traducción de las *Nouvelles rodomontadas,* si se atiende cómo se concebían las obras adscritas a este género, implica una confrontación directa con España y con el catolicismo exacerbado que imperaba, quizás no de carácter político, pero sí cultural y religioso con su país de origen, muy posiblemente debido a su presunto carácter judío o converso. No obstante, no deja de ser una contribución más a la alimentación de este conflicto internacional abierto entre Francia y España. Más allá, la traducción de la obra de Du Bartas, por medio de la cual se podría entender que estuvo en contacto con los ambientes hugonotes parisinos, le ofrecía, según la idea más extendida, la posibilidad de encauzar a los "judíos nuevos" por los caminos de la ortodoxia y alejarlos del eclecticismo y la herejía favorecida, por un lado, por el grave cuadro de ignorancia que presentaban; y, por otro lado, por la racionalización y modernización del pensamiento aplicada a la fe, es decir, la base más favorable para la heterodoxia.

Los *Diálogos satíricos* que publica en 1623 pueden encontrar su razón de ser publicados por haber mantenido contacto con los ámbitos culturales protestantes, aunque la gran difusión que tuvieron los textos de Luciano, así como las posteriores recreaciones de Niccolò Franco, parecen restarle fuerza a esta idea filo-reformista de Cáceres. No obstante, sí que es cierto que el traductor tenía conocimiento pleno de que estas obras eran una herramienta tremendamente útil para atacar la corrupción y la crisis instalada entre quienes se consideraban como baluartes y defensores de la verdadera fe. De este modo, además de ofrecer a sus lectores una herramienta literaria con la rechazar ese catolicismo venido a menos, reforzaba la unidad religiosa entre los judíos de su entorno con un texto ajustado a sus necesidades culturales y de fe. En cualquier caso, esto no debería entenderse como un argumento en pro de su posible admiración a las ideas reformistas.

En el caso de la *Visión deleytable*, lo que aporta, en primer lugar, es la constatación, ya no solo por él, sino por los tribunales eclesiásticos, de las intenciones de Cáceres por preservar y defender sus creencias y las de sus correligionarios ante la incesable amenaza e imposición de los ideales cristianos. Es la primera vez que se puede evidenciar de manera clara su afiliación al judaísmo –pues no se conservan testimonios que lo avalen de manera fehaciente, salvo su doble identidad–, y que confirma de manera determinante, ya no tanto el rechazo a esa España que enarbolaba el catolicismo totalitario y amenazante del judaísmo, como se ve por lo general en las rodomontadas, sino la intención de dotar de medios lógicos y racionales dirigidos a la contemplación del judaísmo de manera consciente, cabal y por vías ortodoxas.

Por lo tanto, y en conclusión, es que no hay duda de que Cáceres acudió a todas aquellas herramientas que tenía a su alcance para hacer un ataque directo contra el país y el credo que había atentado de manera frontal contra los judíos y que, en el mejor de los casos, les había obligado a exiliarse de España. En este sentido, hay que tener en cuenta que, en esta época, los medios culturales, así como religiosos, de la comunidad judía de Ámsterdam era realmente escasos y borrosos, ya que se trataba de una diáspora aún muy joven. Por lo tanto, el traductor judío, no solo puso en castellano una suerte de textos que

hasta ahora no se habían puesto en conexión, sino que además adaptó los medios que más a mano tenía para atacar al catolicismo, que no eran otros que los que le ofrecía su principal antagonista, es decir, el ámbito cultural reformista.

Obras citadas

Banderier, Gilles. "Documents sur Simon Goulart." *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)* 50 (2000): 571-606.

---. "Documents sur Simon Goulart (II)." *Humanistica Lovaniensia* 52 (2003): 159-178.

Barbolani, Cristina. "Nuevas consideraciones sobre una traducción judaizante." *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*. Fernando Díaz Esteban ed. Madrid: Letrúmero, 1994. 39-45.

Béhar, Roland. "'Il ridervi de la goffezza del dire': Niccolò Franco et la satire napolitaine du pétrarquisme." *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* 40-1 (2017): 187-210.

Bellenguer, Yvonne. "Quelques mots sur *La Sepmaine* de Du Bartas." *L'information littéraire* 57-1 (2005): 40-44.

Bellenger, Yvonne & Ternaux, Jean-Claude. *Bibliographie des ecrivains français*. París-Roma: Menini, 1998.

Boer, Harm den. "Spanish and Portuguese Editions from the Nothern Netherlands in Madrid and Lisbon Public Collections, II, 1." *Studia Rosenthaliana* 23-1 (1989): 38-77.

—. "Francisco de Caceres, litterator en koopman in talen te Amsterdam." *Een gulden kleinood. Liber amicorum aangeboden aan de heer D. Goudsmit ter gelegenheid van zijn afscheid als bibliothecaris van 'Ets Haim/Libraria Montezinos' van de Portugees-Israëlietische Gemeente te Amsterdam.* Boer, H. den, Brombacher, J., und Cohen, P. eds. Amsterdam: Garant 1990. 55-70.

—. *La literatura sefardí de Ámsterdam*. Madrid: Instituto Internacional de estudios andalusíes y sefardíes - Universidad de Alcalá de Henares, 1995.

—. "The *Vision deleytable* under the scrutiny of the Spanish Inquisition." *European Judaism* 43 (2010): 4-19.

Boiardo, Matteo, *Orlando innamorato*. Milán: Giuseppe Anceschi, 1978.

Bregoli-Russo, Mauda. "*Il capitano spagnuolo* nella commedia del tardo-Rinascimento." *Critica letteraria* 53 (1986): 639-649.

Cáceres, Francisco de. *Nuevos fieros españoles / Nouvelles rodomontades espagnoles*. París: Toussaincts du Bray, 1607.

—. *Los siete días de la semana de la criación del mundo*. Frankfurt, [Roger Volpius & Hubert Antonius, 1612.

—. *Los siete días de la semana de la criación del mundo*, Ámsterdam: Albert Boumeester, 1613.

—. *Diálogos satíricos*. Frankfurt, 1616.

—. *Diálogos satíricos*. Ámsterdam: Albert Boumeester, 1617.

—. *Libro intitulado: Visión deleitable y sumario de todas las sciencias. Traducido de Italiano en Español por Francisco de Cáceres*. Frankfurt: Paulus Aersten van Ravestein, 1623.

—. *Libro intitulado: Visión deleitable y sumario de todas las sciencias. Traducido de Italiano en Español por Francisco de Cáceres*. Ámsterdam: David de Castro Tartás, 1663.

Caro Baroja, Julio. *Los judíos de la España moderna y contemporánea* (vol. I). Madrid: Istmo, 2000.

Cioranesco, Alejandro. "Les 'Rodomontades espagnoles' de N. Baudoin." *Bulletin Hispanique* 39/IV (1937): 339-355.

Courcelle, Jean Baptiste Pierre Jullien de. *Dictionaire universal de la noblesse de France* (IV). París: Bureau Général de la Noblesse de France, 1821.

Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana*. Madrid: Melchor Sánchez, 1873.
Delfino, Domenico. *Sommario di tutte le sciencie*. Venecia: Gabriel Giolito de Ferrari, 1556.
Geri, Lorenzo. *A colloquio con Luciano di Samosata: Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam*. Roma: Bulzoni, 2011.
Girón-Negrón, Luis. *Alfonso de la Torre's* Vision Deleytable*: Philosophical Rationalism & the Religious Imagination in Fifteenth Century Spain*. Leiden: Brill, 2001.
Granada, Miguel Ángel. "La *Visión Deleytable* de Alfonso de la Torre a Francisco de Cáceres: La eliminación de la ambigüedad." *eHumanista/Conversos* 6 (2018): 346-362.
Haliczer, Stephen. *Between Exaltation and Infamy: Female Mystic in the Golden Age of Spain*. Nueva York: Oxford University Press, 2002.
Helm, Jennifer. *Poetry and Censorship in Counter-Reformation Italy*. Leiden: Brill, 2015.
Infantes, Víctor. "La sátira antiespañola de los fanfarrones, fieros, bravucones y matasietes: las *Rodomuntadas españolas* y los *emblemas del Señor* (1601-1608). Apunte final (III)." *Mélanges de la Casa Velázquez*, 43-2 (2013): 39-52.
Koen, E. M. "Notarial Records relating to the Portuguese Jews in Amsterdam up to 1639." *Studia Rosenthaliana* 10-1 (1976): 95-104.
Lauvergnat-Gagnière, Christiane. *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI siècle: Athéisme et polémique*. Ginebra: Droz, 1988.
Lida de Malkiel, María Rosa. "El fanfarrón en el teatro del Renacimiento." *Estudios de literatura española y comparada*. Buenos Aires: Eudeba (1966): 173-202.
Marín Pina, María del Carmen. "De Rodamonte a las rodomontadas: la conversión de un héroe carolingio en género bufo." *Amadís de Gaula: quinientos años después. Estudios en homenaje a José Manuel Cacho Blecua*. José Manuel Lucía Megías y Mª Carmen Pina eds. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2008. 471-503.
Marsh, David. *Lucian and the Latins. Humour and Humanism in the Early Renaissance.* Ann Arbor: Michigan University Press, 1998.
—. "Dialogue and discussion in the Renaissance." En Glyn P. Norton ed *The Cambridge History of Literary Criticism* (vol. III).. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Marucci, Valerio; Marzo, Antonio & Romano, Angelo. *Pasquinate romane del Cinquecento*. Roma: Salerno, 1983.
Méchoulan, Henry. "*La Sepmaine* au secours de l'orthodoxie juive à Amsterdam au debut du XVIIe siècle." En James Dauphiné ed*. Du Bartas: 1590-1990. Actes du colloque international d'Auch-Le Bartas-Pau.* Mont-de-Marsan: Editions Interuniversitaires, 1992. 427-445.
Offenberg, Adri K. "Libri sefarditi in spagnolo e in portoghese pubblicati nei Paesi Bassi settentrionali antiormente a Menasseh ben Israel (584-1627)." *La Rassegna Mensile di Israel*, terza serie. 58-1 (1992): 147-162.
Oldcorn, Anthony. "Lyric poetry." En Peter Brand & Lino Pertile eds. *The Cambridge History of Italian Literature*.. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 251-273.
Ordine, Nuccio. "Teoria e situazione nel dialogo italiano del Cinquecento italiano." *Il dialogo filosofico nel '500 europeo.* En D. Bigalli & G. Canziani eds. *Atti del convegno internazionale di studi. Milano 28 30 maggio 1987*. Milán: Franco Angelli, 1990. 13-33.

Pignatti, Franco, "Aspetti e tecniche della rappresentazione nel dialogo inquecentesco." En Walter Geerts, Annick Paternoster y Franco Pignatti eds. *Il sapere delle parole. Studî sul dialogo latino e italiano del Rinascimento.* Roma: Bulzoni Editore, 2001. 115-140.

Pot, Olivier. "Une encyclopédie protestante autour de Simon Goulart." *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 56-2 (1994): 475-493.

Prandi, Stephano. *Scritture al crocevia: il dialogo letterario nei secoli XV et XVI*. Vercelli: Mercurio, 1999.

Richlin, Amy. *The garden of Priapus: sexuality and aggression in Roman humor*. Yale University Press: New Haven, 1983.

Rico, Francisco. *El pequeño mundo del hombre: Varia fortuna de una idea en la cultural española*. Madrid: Alianza Universidad, 1988.

Robinson, Christian. *Lucian and his influence in Europe*. Londres: Duckworth, 1975.

Rummel, Erika. *Eramus as a Translator of the Classics.* Toronto-Buffalo-Londres: University of Toronto, 1985.

Salinas Espinosa, Concepción. *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del Bachiller Alfonso de la Torre*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997.

Sallute du Bartas, Guillaume. *La Sepmaine (1581)*. Yvonne Bellenger ed. París: Société des Textes Français Modernes, 1994.

Salomon, Hermann Prins. "A Golden Gem." *Studia Rosenthaliana* 25-1 (1991): 99-106.

Sánchez Tallafigo, Cristina. "De la letra al símbolo: imitaciones francesas del *Quijote* en el siglo XVII." En Hans Christian Hagedorn ed. *Don Quijote, cosmopolita. Nuevos estudios sobre la recepción internacional de la novela cervantina*. Castilla-La Mancha: Universidad de Castilla-La Mancha, 2009. 183-219.

Seidel Menchi, Silvana. "Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo." En Albano Biondi cur.*Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento*. Florencia-Chicago: G. C. Sansoni Editore - The Newberry Library, 1974.

—. "La circolazione clandestina di Erasmo in Italia: I casi di Antonio Brucioli e di Marsilio Andreasi." *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* IX/2 (1979).

Spaeth Jr., John W. "Martial and the Pasquinade." *Transactions and Proceedings of the American Philologial Association* 70 (1939): 242-255.

Thompson, Craig R. *The Translations of Lucian by Erasmus and St. Thomas More.* Ithaca: Cornell University Press, 1940.

Tomarken, Annette H. *The Smile of Truth: The French Satirical Eulogy and Its Antecedents*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Tracy, James D. *Erasmus, the Growth of a Mind*. Ginebra: Droz, 1972.

Vián, Ana. "Los *Diálogos satíricos* de Francisco de Cáceres." *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*. Fernando Díaz Esteban ed. Madrid: Letrúmero, 1994. 355-383.

Weinberg, Bernard. *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance* (I). Chicago: Chicago University Press, 1961.

Williams, Robert H. "Francisco de Cáceres, Niccolò Franco and Juan de la Cueva." *Hispanic Review* 97 (1959): 194-199.

Suave humor y miradas lejanas en rincones de Ámsterdam : Miguel de Barrios y Josef de la Vega a través de dos sonetos

Fernando Copello
(Le Mans Université, 3L.AM)

1. Consideraciones preliminares

Me propongo estudiar dos sonetos, dos únicos sonetos, que pertenecen a Miguel de Barrios. Estos dos sonetos forman parte del paratexto de un volumen de novelas cortas titulado *Rumbos peligrosos…*, publicado en 1683 en Amberes, según el pie de imprenta, o en Ámsterdam, según las hipótesis mejor informadas (Boer 1988, 101).

*Rumbos peligrosos…*es entonces el título de una colección de tres novelas cortas de José de la Vega, escritor residente en Ámsterdam (Boer 1995, *passim*). De la Vega requiere la colaboración de otro escritor que también vive en la Jerusalén del Norte, Miguel de Barrios, para que componga algunos de los poemas incluidos en sus relatos[1]. Barrios va más allá y escribe también textos preliminares entre los cuales se encuentran los dos sonetos que me propongo analizar.

Miguel de Barrios, el Capitán Don Miguel de Barrios, nació en Montilla hacia 1635 (Sedeño Rodríguez, 2) y dejó España antes de 1660 para trasladarse a Livorno en Italia (Sedeño Rodríguez, 11). Su vida particularmente errante a partir de entonces hace que podamos considerar a Barrios como un andaluz universal. En la poesía de este montillano el humor está particularmente presente, a través de un espíritu burlesco por momentos desopilante, como en el caso, por ejemplo, de "A la Fábula de Vulcano y Venus" (Cano Turrión, 154-166; Alatorre, 401-458). Sin embargo, en este trabajo he preferido acercarme al humor desde otro punto de vista a través de una modalidad más suave que podríamos llamar "humor de salón", más relacionada con lo conversacional y teñida de elementos mundanos.

Para tratar de ordenar un material bastante impreciso y observar con relativa claridad los dos sonetos, me propongo estructurar este trabajo en dos partes seguidas de una conclusión. La primera intentará situar a Miguel o Daniel de Barrios y a José de la Vega en el contexto en el que nace la colaboración estrecha entre los dos creadores, lo que nos obliga a revisar someramente sus vidas y su enclave en lo que yo llamaría la literatura española verdaderamente internacional, es decir más allá del concepto bilateral hispano-americano. Luego, una vez recorridos algunos conceptos, encararé en una segunda etapa el análisis propiamente dicho de los sonetos como ingredientes dinámicos en esa gran vasija de mixtura que constituye la totalidad de la obra *Rumbos peligrosos*. Por último, la conclusión debería abrir camino vinculando ambas partes y sugiriendo alguna relación entre humor, distinción y desgracia.

2. Miguel de Barrios y Josef de la Vega en el contexto de la diáspora

La expulsión de los judíos en 1492, la conversión forzada de los que permanecieron en el territorio español, generó, más allá de la desgracia y de la intolerancia que este acto político contiene, una difusión de la lengua y la cultura españolas en territorios muy amplios. Los judíos fueron embajadores de la hispanidad a lo largo del tiempo posterior a 1492 y de ello quedan ecos constantes. Por otra parte, es necesario tomar conciencia de que los conversos que permanecieron en Castilla y Aragón

[1] Así lo dice José de la Vega (o Penso de la Vega) en el "Prólogo al Lector" de la primera novela de *Rumbos peligrosos…*: "También apunto que los Versos […] son de mi grande amigo el Insigne Capitán Don Miguel de Barrios, a quien supliqué que me adornase con sus flores, los assumptos, y bosquejos que le di para ellos" (De la Vega 1683, s/p).

(asimilados o no a la cultura cristiana) siguieron manteniendo relaciones con sus parientes lejanos alejados. La frontera cultural fue siempre un territorio permeable y los lazos nunca se perdieron completamente.

Un ejemplo interesante que muestra la complejidad de la relación entre la Monarquía y la "cuestión judía" es el de Orán, ciudad en la que los Austrias toleraron la sobrevivencia de la antigua Sefarad, sin duda por intereses económicos. A la vez, los judíos de Orán, a pesar de lo que sabían del antijudaísmo particular de la sociedad y la corona españolas, se sentían orgullosos por el hecho de integrar ese conjunto complejo que constituía la Monarquía Hispánica en el siglo XVII (Schaub, 57, 123 y *passim*).

Miguel de Barrios y Josef de la Vega producen su obra mayoritariamente en otro territorio que primero es español, luego deja de serlo, pero que conserva lazos con la cultura peninsular. Son los dos escritores más representativos de la literatura sefardí de Ámsterdam[2]. Sin embargo, sus perfiles son diferentes y no pertenecen exactamente a la misma generación ni se ubican en el medio social de la misma manera.

Hemos dicho que Miguel de Barrios nace en Montilla hacia 1635. Josef Penso de la Vega nace más tarde, en 1650. Sobre su nacimiento en Espejo o ya fuera de España, la reciente tesis de Fernando Pancorbo establece que Josef de la Vega nació en Hamburgo, en ese itinerario familiar que va de Andalucía a Ámsterdam (Pancorbo, 14). Lo cierto es que desde pequeño ya se encuentra en la ciudad del Ámstel donde recibe una educación abiertamente judía[3]. Barrios, en cambio, pertenece a una de esas familias que dejaron Castilla en 1492 y se trasladaron a Portugal; luego, cuando se produjo una relativa apertura gracias al Conde Duque de Olivares y que las cosas se complicaron en el reino vecino, volvieron a España. Es decir que Miguel de Barrios vivió una infancia en castellano y asimiló la difícil identidad del converso[4]. Josef de la Vega, cuyo padre estaba muy bien integrado en la comunidad sefardita de Ámsterdam, llevaba una vida acomodada e incluso había aprendido el hebreo, lengua en la que escribió su primera obra que es una pieza teatral titulada *Prisioneros de la esperanza* (Boer 1995, 193; Pancorbo, 112-123)[5].

Cuando Miguel de Barrios deja Andalucía antes de 1660, se traslada a Livorno donde vive su tía Raquel Cohen de Sosa; allí es circuncidado y abraza públicamente la religión judía. Adopta el nombre de Daniel Leví de Barrios y se convierte en lo que Josef Kaplan define como un judío nuevo.

Situaré brevemente el mundo social de Livorno por aquellos años. A finales del siglo XVI los Medici promulgan edictos de tolerancia que ofrecen privilegios a los judíos que quieran instalarse en dicho puerto. Se trata de dinamizar el comercio en la ciudad y en la región. Las garantías jurídicas ofrecidas permiten la instalación de aquellos sefarditas que buscan una tierra de pertenencia. Lo mismo ocurrirá en Ámsterdam un poco más tarde. Al respecto nos dice Francesca Trivellato:

[2] Según Harm den Boer eran : "…los escritores más celebrados de Ámsterdam que proyectaban su fama incluso hacia España y Portugal" (Boer 1988, 100; véase también Boer 1995, *passim*).

[3] Sobre mi percepción de estas cuestiones véase mi trabajo (Copello 2013b) donde cito bibliografía sobre el tema. Véase también el capítulo titulado "Segundo movimiento: adolescencia, educación y proyección" (Pancorbo, 16-23).

[4] A pesar de la relativa abundancia de trabajos que evocan la historia de la familia Barrios, creo que los datos más concretos se encuentran en el artículo de Juan Javier Moreau Cueto (Moreau Cueto).

[5] Como lo dice Penso en el prólogo a su libro *Rumbos peligrosos…*, él no compone libros "para comer", sus ingresos provienen de la práctica del comercio y seguramente también de cierta ayuda familiar. Véase su "Prólogo al lector" (Vega 1683, s/p).

> La vie des Sépharades reste marquée par de continuels déplacements. Au milieu du XVII[e] siècle, lorsqu'ils obtiennent à Livourne et à Amsterdam d'amples garanties juridiques et une relative acceptation sociale, les plus riches d'entre eux commencent à se sédentariser. (Trivellato, 53 ; véase también 23-27)

La noción clave en este comentario es la de sedentarización. Porque la instalación permite una vida cultural permanente, unos espacios de ocio regulares. Por otra parte, si bien el comercio constituye la actividad principal de los sefarditas de Livorno, los varones de las familias holgadas pueden dedicarse también al estudio de textos religiosos (Trivellato, 47). Es decir que la vida comercial y la vida "intelectual" constituyen dos opciones valoradas dentro del espacio comunitario. Entonces Barrios llega a Livorno en un momento en el que puede vivir con un sentimiento de libertad su identidad judía en un ámbito abierto a la vida cultural. Livorno es además una ciudad italiana y, aunque no se trate de Roma, están allí presentes las huellas del Renacimiento y del mundo clásico, que tanto peso tendrán en la literatura de Barrios. Allí se casa nuestro autor con Débora Váez y ambos parten a América con el deseo de empezar una nueva vida, pero en Tobago muere Débora. Daniel Leví de Barrios se traslada entonces a Ámsterdam.

Pero no nos alejemos tan rápidamente de Livorno. Allí, la sedentarización de la comunidad sefardita, la búsqueda de una sociabilidad elegante y el deseo de imitar una moda tan presente en Italia como en España, todo ello motiva sin duda la creación de la primera academia literaria sefardita de Occidente: la Academia de los Sitibundos. Esto ocurre en 1676 (Nider, 171 y *passim*). Interviene activamente en este proyecto un joven mercader amstelodamo, Josef de la Vega, que se encontraba allí representando la empresa comercial de su padre y hermanos.

Podemos deducir entonces dos cosas: que Penso de la Vega encarna la figura del mercader humanista, que establece vínculos y genera intercambios no solamente en cuestiones mercantiles; luego, que el entorno italiano parece estimular actividades culturales que después, inmediatamente después, van a imponerse en Ámsterdam. Y para concluir con esa idea doble, me gustaría añadir que es la comunidad ibérica en el exilio la que anima esta corriente porque la diáspora sefardita que opera comercialmente entre ciudades europeas como Venecia, Livorno, Londres, Ámsterdam, Burdeos y Hamburgo, sin olvidar las Antillas y el norte de África, permanece relacionada con su cultura de origen y desea mantenerla y alimentarla a través de una red de correspondencias muy amplia (Trivellato, 22 y *passim*).

Pasemos ahora a Ámsterdam para entender el énfasis de este ancho aliento cultural.

Miguel de Barrios está allí desde 1661 y en 1662 se casa con Abigail de Pina, que pertenecía a una próspera familia de comerciantes, más tarde hundida en la miseria[6]. Barrios lleva durante algunos años una vida completamente disociada: es a la vez capitán de los tercios de Flandes permaneciendo en Bruselas y Amberes durante largas temporadas y lleva una vida completamente judía en Ámsterdam, donde su actividad principal es la literatura. En 1674 abandona su empleo de capitán en tierras flamencas y su situación económica empeora (como también la de su familia política). Habiendo publicado ya dos libros (*Flor de Apolo* en 1665 y *Coro de las Musas* en 1672), acepta con mayor frecuencia el papel de poeta de la comunidad, escritor de homenajes y celebraciones por encargo[7]. Un acontecimiento opaca su vida: alrededor de 1674 Barrios sufre una depresión que podría estar relacionada con la ilusión que despierta en la

[6] Se pueden ampliar estos datos a la vez en la introducción de F. J. Sedeño al libro de Barrios titulado *Flor de Apolo…* (Sedeño, 1-55) y en el documentado estudio de Y. Kaplan (Kaplan 2004).

[7] Variados son los estudios sobre la poesía de Miguel de Barrios (Moolic; Scholberg; Oleman y los más recientes de Sedeño Rodríguez).

comunidad sefardita amstelodama el supuesto mesías Sabbatay Sebí, nacido en Esmirna en 1626, y que finalmente se convirtió al islam[8]. En los años posteriores a 1674 distintos miembros de la comunidad sefardita instan a Daniel de Barrios a volver a la escritura, a no abandonar su actividad intelectual.

¿Cómo se vive en Ámsterdam la relación con la cultura y la lengua españolas? Los sefarditas de Ámsterdam, sedentarizados, llevan una vida bastante confortable. En 1674 la comunidad está integrada por 2500 personas en una ciudad que cuenta 180.000 habitantes (Méchoulan, 66; Kaplan 1998, 191-209). Estos sefarditas de Ámsterdam, judíos nuevos, conocían muy fragmentariamente la lengua hebrea, por lo cual las dos lenguas que practicaban eran el portugués y el español: el castellano básicamente para todo lo relacionado con la literatura. Sabemos, por ejemplo, que Benito Espinosa, nacido en Ámsterdam en 1632, hubiera deseado escribir en la lengua española y leía a Góngora, Quevedo, Gracián…en esa lengua, sin duda con la ayuda del *Tesoro*…de Covarrubias, que también poseía en su biblioteca (Yerushalmi, 211). Es interesante comprobar que Góngora, Quevedo y Gracián son junto a Calderón (escritor que no poseía Espinosa en su biblioteca) los autores preferidos de Josef de la Vega y Miguel de Barrios, es decir que había en Ámsterdam un apetito de literatura barroca castellana indiscutible.

Es sin duda este aliento literario lo que lleva a uno de los miembros destacados de la comunidad hispano-portuguesa, Manuel de Belmonte, alias Isaac Nunes Belmonte, a abrir su elegante mansión ubicada junto a uno de los canales, para recibir allí a otros sefarditas interesados por la poesía, la filosofía y los juegos literarios.

Aguafuerte de Romeyn de Hooghe, *Casa del barón Belmonte*, *circa* 1685[9]

En efecto, a partir de 1676, a imitación de la Academia de los Sitibundos de Livorno, se crea en casa de Manuel de Belmonte una academia seguramente llamada del Temor Divino, que luego se deshace y es reemplazada a partir de 1685 por la más conocida Academia de los Floridos (Nider, 138-142; Kaplan 2004, 286-307). En ambas está presente Daniel Leví de Barrios, frágil todavía pero poco a poco repuesto de su depresión. Muchos de los sefarditas académicos son mercaderes con veleidades literarias y con un deseo evidente de estar *à la page*. Las sesiones podían girar en torno a un tema,

[8] Para una síntesis clara sobre el problema véase el capítulo "La faveur messianique et l'affaire Sabbataï Tsevi" de H. Méchoulan (Méchoulan, 113-133). Y. Kaplan ve con menos claridad la supuesta relación de Barrios con esta cuestión (Kaplan 2004, 228-229).

[9] Véase *Rembrandt et la Nouvelle Jérusalem*, 162.

también se representaban comedias, se leían poemas, se proponían enigmas y jeroglíficos… Como la pedantería era uno de los ejercicios más habituales, se evocaban a menudo la mitología y la cultura pagana[10]. Miguel de Barrios se sentía muy apegado a ese mundo clásico y así es como lo vemos representado en el grabado de uno de sus libros junto a su mujer vestida como Minerva o Atena con su casco y su lanza y al lado de su hijo Simón en traje de Mercurio o Hermes (lo que permite asociar el mundo clásico y lo mercantil[11]). Tal pose cultural es la que los sefarditas de la Jerusalén del Norte desean ver integrada en sus academias. Barrios adopta el papel adecuado y requerido.

De Barrios temidden van zijn gezin, gravure voorkomende in zijn 'Imperio de Dios en la harmonia del mundo'.

Grabado de Aron de Chaves que ilustra las páginas preliminares de
Imperio de Dios en la harmonía del mundo de Miguel de Barrios (1674)

3. Academias, tertulias y poesía mundana

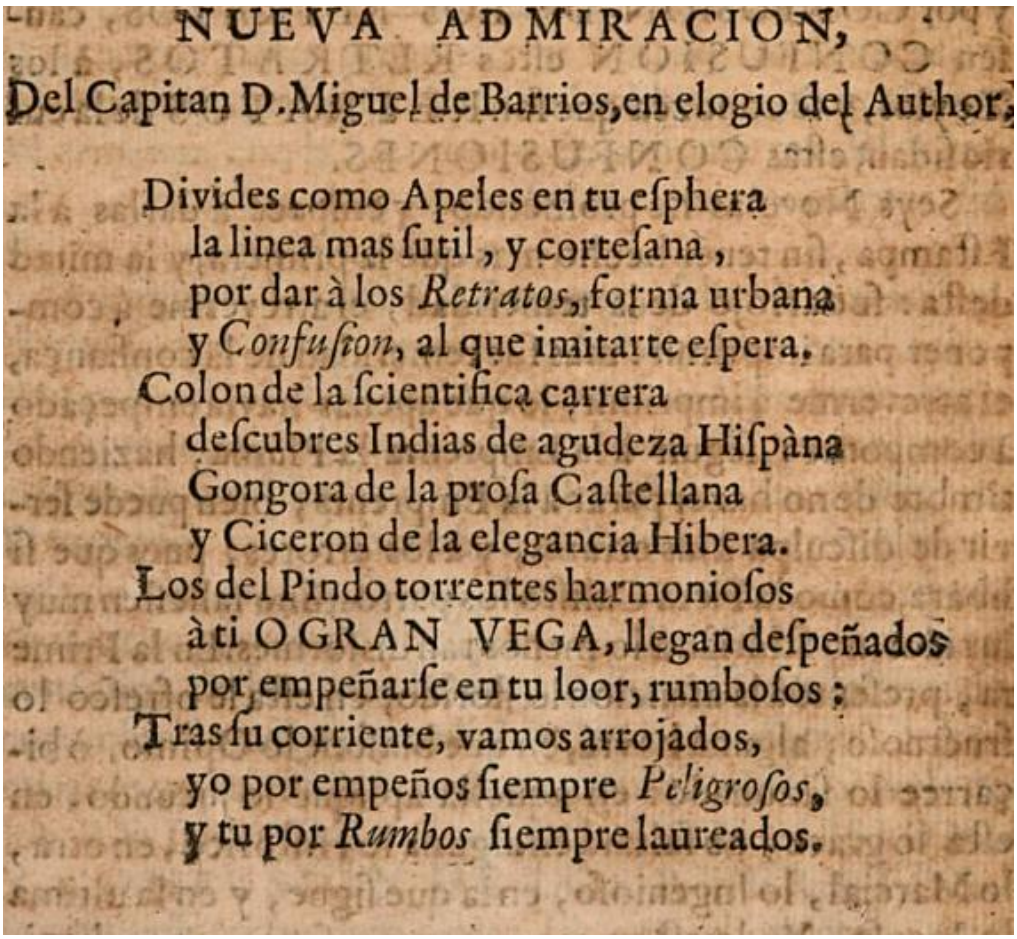
Tratemos de ver ahora cómo se ubican nuestros dos sonetos de Barrios en esa obra amplia y ajena que es *Rumbos peligrosos*. Josef de la Vega, su autor, desea crear una literatura que rivalice con la que se publica en España y emprende la tarea de escribir un volumen de novelas cortas. Entre sus dos apellidos, Penso y Vega, elige el segundo, que le procura una imagen apegada a la de otros dos grandes literatos: Garcilaso y Lope (Copello 2013a, 27-28). La obra está concebida como una mercancía que pueda viajar hacia rumbos cristianos. Sin embargo, el profuso paratexto muestra de qué modo preciso

[10] El peso de la cultura pagana en estas academias podía generar algún conflicto con las autoridades religiosas de la comunidad.
[11] Sobre este grabado publicado en 1674 en *Imperio de Dios en la harmonía del mundo*, véase Copello 2013a, 29-30.

la obra está apegada al universo académico amstelodamo. Aparecen allí evocadas algunas de las figuras clave del mundo intelectual local: Baltazar Orobio, Miguel de Barrios, Duarte López Roza, Diego Silvera, Manuel de Belmonte, entre otros. Se evita nombrar a estas personas a través de sus nombres judíos: es decir que la obra censura la impregnación hebraica de su origen, la disfraza para poder existir en un mundo cargado de antisemitismo. Pero para el iniciado, para el humanista amstelodamo, el libro está completamente anclado en el espacio de la tertulia, ésa que se reúne frecuentemente en casa de Isaac Nunes Belmonte, donde uno de los variados ejercicios es el de la amabilidad y el elogio volcados en palabras y en versos.

Los dos sonetos de Barrios enmarcan la novela segunda, titulada *Retratos de la Confusión…* y dedicada justamente al dueño de casa: Manuel de Belmonte. Aparece definida como "novela erudita", lo que muestra el elitismo de esta literatura. El relato transcurre en Andalucía, entre Aguilar y Espejo. El soneto de Barrios titulado "Nueva admiración" se ubica antes del comienzo de *Retratos de la Confusión y confusión de los retratos* (relato que ocupa 103 páginas). Inmediatamente después de la novela se ubica el segundo soneto, titulado "Confusión del Capitán don Miguel de Barrios". Vemos entonces que estos dos sonetos enmarcan la novela y le dan realce constituyendo un perfecto trabajo de marquetería como si el libro fuera un mueble, resultado de un trabajo artesanal y compartido. Se ve también de qué modo Barrios adecua la poesía al artefacto central ideado por Josef de la Vega. Por eso debemos ser también sensibles a la manera en que se ubican estos poemas en el espacio de la página recordando que la jerarquización en el espacio de papel puede traducir también movimientos de la oralidad.

Transcribo el primero de los sonetos.



NUEVA ADMIRACION,
Del Capitan D. Miguel de Barrios, en elogio del Author,

Divides como Apeles en tu eſphera
la linea mas ſutil, y corteſana,
por dar à los *Retratos*, forma urbana
y *Confuſion*, al que imitarte eſpera.
Colon de la ſcientifica carrera
deſcubres Indias de agudeza Hiſpàna
Gongora de la proſa Caſtellana
y Ciceron de la elegancia Hibera.
Los del Pindo torrentes harmonioſos
àti O GRAN VEGA, llegan deſpeñados
por empeñarſe en tu loor, rumboſos;
Tras ſu corriente, vamos arrojados,
yo por empeños ſiempre *Peligroſos*,
y tu por *Rumbos* ſiempre laureados.

El poema se ubica en la misma página en que termina el "Prólogo al lector", como en una continuación de las palabras de José de la Vega, conformando un ritmo dual que integra prosa y verso. Página dialógica es esta en que Barrios responde a Vega. Y su respuesta obedece a la "Cortesía", subrayada por una mayúscula inicial en el último párrafo del prólogo de Vega.

El poema parece llevar un título, "NUEVA ADMIRACIÓN", completamente escrito en mayúsculas, como en el décimo endecasílabo la expresión "O GRAN VEGA". Es decir que se destaca que esa admiración está dirigida al "gran" José de la Vega, nombre altamente significativo por sus reminiscencias literarias.

El autor del soneto está presentado declinando todas las posibilidades jerárquicas de su identidad: capitán, don; y ocultando su origen hebraico. "Admiración" y "elogio" son los conceptos que definen la temática de este poema en perfecto acuerdo con su posición preliminar en la geografía de la novela.

El tema central es el autor José de la Vega a quien el amigo se dirige empleando el *tú*, un *tú* que es a la vez expresión de la intimidad y tuteo respetuoso y admirativo.

Los dos cuartetos giran en torno al escritor Vega, autor de *Confusión de los retratos* cuyos dos sustantivos aparecen integrados en los versos y destacados a través de bastardillas. Estas formas tipográficas traducen modos de énfasis en el discurso oral en este soneto que funciona como apertura con cualidades semejantes a las de un marco narrativo. Vega está asociado a cuatro personalidades: Apeles, Colón, Góngora y Cicerón. La comparación con Apeles (nombre destacado por el acento rítmico) ocupa la totalidad del primer cuarteto, y sitúa al novelista en el mundo clásico ya que Apeles fue el más ilustre de los pintores griegos en la Corte de Alejandro Magno y un excelente retratista, como lo es el creador de *Confusión de los retratos*[12]. Penso, nuevo retratista, ennoblecido por su arte cortesano y urbano es, a la vez, inimitable, porque confunde a quien desea copiarlo.

Hay sin embargo aquí, en esta hipérbole de cuatro endecasílabos que hace de un sefardita enmascarado un noble pintor de la Antigüedad, un leve humorismo, una parodia suave y triste.

Y ella se acentúa a través de los tres nombres asociados luego, todos ubicados en principio de verso: Colón, Góngora y Cicerón. La primera referencia tergiversa la carrera científica del genovés y la intelectualiza e hispaniza asociándola al ingenio y la agudeza propios de la literatura barroca castellana. Decir *Colón* y aludir al descubrimiento es colocar a Penso en primera posición. Por eso es Góngora de la prosa, ya que no habría lugar para otro Góngora en el territorio de la poesía. No podía faltar, en el último verso de este segundo cuarteto, la referencia a un escritor latino: Cicerón. Los tres adjetivos con que concluyen los últimos endecasílabos del cuarteto llevan mayúscula distintiva: Hispana, Castellana, Hibera. Todos se refieren a la cultura del territorio perdido y acentúan indirectamente con humor el peso de la diáspora. En esos tres adjetivos se afirma hasta qué punto el arte de los exiliados sigue siendo profundamente ibérico[13].

Los dos tercetos cambian el rumbo del elogio. Constituyen juegos de palabras y expresiones no ya a partir del título de la novela sino del volumen que las contiene, *Rumbos peligrosos*. Siempre buscando una jerarquía literaria presente en la Antigüedad, se nombra el Pindo, aquella montaña del norte de Grecia consagrada a Apolo y a las musas. Los torrentes del Pindo se despeñan y descienden hasta el gran Vega para alabarlo.

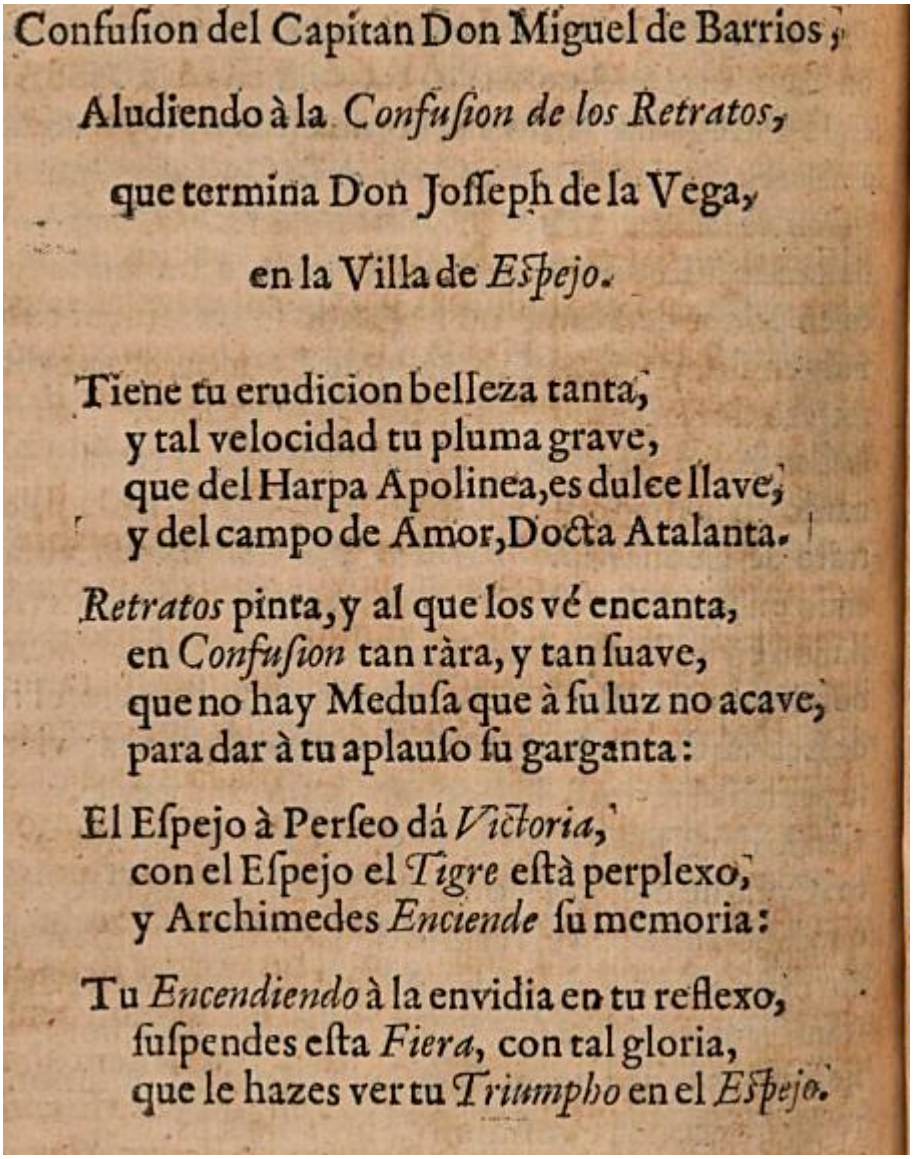
[12] Un detalle interesante : Carlos V, en el siglo anterior, al conferir la calidad de conde palatino a Tiziano, lo habría designado a la vez como "Apeles de nuestro siglo" (Pommier, 87).

[13] Recuerdo en este sentido una frase de María Rosa Lida en uno de sus ensayos: "Por irónicamente cruel que sea, aun el arte atormentado y refinado de las víctimas [del Santo Oficio] –Montalván, Godínez, Barrios, Henríquez Gómez, Isabel Rebeca Correa- es de pura cepa española" (Lida de Malkiel, 391).

Nueva hipérbole que juega con el otro sentido de la palabra *vega*. Y ello a través de un oxímoron humorístico porque si la vega es terreno bajo, aquí se lo ve grande y en mayúscula.

Estas dos últimas estrofas declinan las diferentes posibilidades metafóricas del título del libro de José de la Vega[14]. El poema de Barrios es entonces elogio y diálogo porque sus recursos son interlocutivos, pero es sobre todo juego de ingenio, magnífico en su artificiosidad. No podemos dejar de pensar que este soneto fue leído en alguna sesión académica, despertando en el público evidentes sonrisas de admiración. Como prefacio poético cumple además la función de situar la novela de Penso en una estética gongorina que es la que prefieren los sefarditas que concurren a casa de Isaac Belmonte.

Pasemos ahora al segundo soneto, cuya función es fundamentalmente la de clausura antes de pasar al territorio de la tercera novela de la colección. Veamos el texto.



Confuſion del Capitan Don Miguel de Barrios;
Aludiendo à la *Confuſion de los Retratos*,
que termina Don Joſſeph de la Vega,
en la Villa de *Eſpejo*.

Tiene tu erudicion belleza tanta,
y tal velocidad tu pluma grave,
que del Harpa Apolinea, es dulce llave,
y del campo de Amor, Docta Atalanta.

Retratos pinta, y al que los vé encanta,
en *Confuſion* tan ràra, y tan ſuave,
que no hay Meduſa que à ſu luz no acave,
para dar à tu aplauſo ſu garganta:

El Eſpejo à Perſeo dá *Victoria*,
con el Eſpejo el *Tigre* eſtà perplexo,
y Archimedes *Enciende* ſu memoria:

Tu *Encendiendo* à la envidia en tu reflexo,
ſuſpendes eſta *Fiera*, con tal gloria,
que le hazes ver tu *Triumpho* en el *Eſpejo*.

[14] El tópico de la humildad no deja de estar presente porque Barrios va por "empeños siempre *Peligrosos*", ya que sus intentos y propósitos pueden no llegar a puerto. De manera contrastiva, el autor, el *tú*, va por "*Rumbos* siempre laureados". Y la última palabra reitera el sentido de ADMIRACIÓN presente en el título.

El soneto y su largo título ocupan la totalidad de una página cobrando un realce particular. En este sentido, podemos decir que la jerarquía del segundo soneto es superior a la del primero. A la vez, constituye el broche final ya que es el último y único texto liminar antes de que se pase al ámbito de la tercera novela. Este soneto de arquitectura tipográfica distinguida es marco narrativo y decorativo. Recupera con técnica de sistema diseminativo-recolectivo algunos de los vocablos propios de la novela de Penso: erudición, retratos, confusión, Espejo… En algún sentido este soneto es como una guirnalda.

Si el primer soneto correspondía al protocolo del elogio, este pertenece más propiamente a la edificación del desenlace. Penso de la Vega, con refinada amabilidad, le cede al otro gran escritor castellano de Ámsterdam el privilegio de concluir su relato. El marco narrativo es un puro reflejo de la galante realidad académica.

Veamos el largo título desplegado en cuatro líneas de longitud degresiva y piramidal. Barrios continúa presentándose con todas sus jerarquías y bajo una identidad pseudocristiana. La palabra *Confusión* está centrada y destacada en bastardillas en la segunda línea. La presencia del nombre de Penso en la tercera línea permite reunir a los dos creadores en el largo título: se sujetan y abrochan así la novela y el soneto final.

El verbo *termina* alude por un lado a la terminación efectiva del relato y también al espacio narrativo de su desenlace ya que la novela, de ambiente andaluz, concluye en la villa de Espejo[15]. La palabra *Espejo*, destacada en cursiva, va a ser declinada a lo largo del soneto con su sentido propio, como objeto de cristal o metal que permite el reflejo. Pero el espejo es también una de las formas del retrato ya que todo retrato debería ser espejo fiel, imagen especular del retratado. Este intenso juego con el lenguaje no puede provocar otra cosa más que una sonrisa en el receptor porque constituye un humor suave y elitista, muy ajeno a la carcajada.

Podríamos dividir el soneto en dos partes teniendo en cuenta un primer movimiento centrado en los cuartetos y en el propio Penso como creador, y un segundo movimiento ubicado en los tercetos, más cargado de alusiones que giran en torno a la imagen del espejo con acentuadas referencias clásicas. La palabra *Medusa* constituye, creo yo, la bisagra entre las dos partes. Está destacada en mayúscula y acentuada rítmicamente en un endecasílabo *a minore*.

Los cuartetos se inscriben en la retórica del elogio y, como en el soneto inicial, Barrios tutea a su amigo y en términos interlocutivos lo define y alaba. El "tu erudición" no solo se refiere a la de Penso sino también a la de la novela segunda, presentada en la tabla como "novela erudita". La velocidad de la pluma recuerda que Penso es, según el primer soneto, "Colón de la científica *carrera*". Su pluma es *Harpa Apolínea*, es decir no solo instrumento musical sino instrumento asociado al mundo clásico y valorado. La noción de velocidad vuelve a aparecer con la referencia a Atalanta, la joven griega invencible en la carrera, pero aquí se trata de una pluma rápida y además *Docta*, porque evidentemente es erudita. El tema del *Amor* es, por otra parte, el que está más presente en las novelas de *Rumbos peligrosos*.

Que la pluma pinta retratos dice ya la segunda estrofa, porque, no lo olvidemos, Penso es Apeles. Evidentemente se declina el título de la novela repartido (*Retratos* / *Confusión*) e integrado en un nuevo elogio porque su lectura encanta y confunde, claro que lo hace con suavidad (confusión rara, porque es elitista y excepcional, y dulce porque es grata, alegre y refinada). Y es entonces cuando se entronca con la figura de Medusa que anuncia el mito de Perseo presente en los tercetos.

[15] "Llegaron a Espejo, intercedieron, parientes, Príncipes, y amigos…" (De la Vega, 168). Sobre la palabra *Espejo* en la propia novela corta y la relación con los antecedentes familiares de Penso, véase Copello, en prensa.

Recordemos que Ovidio es el poeta latino más traducido al español y que las *Metamorfosis* constituyen una de sus obras más leídas (Lida de Malkiel, 372). Barrios recurre entonces a un mito presente en la obra de Ovidio, es decir una referencia erudita y elitista, pero a la vez relativamente conocida en un ámbito refinado y amplio.

Penso está asociado a la figura de Medusa, pero además "al espejo de bronce de su escudo" que le permite descubrir a la horrible Gorgona (Ovide, 132 [Libro IV]). De algún modo, Barrios nos dice que Penso con la luz de su pluma y de su estilo sería capaz de destruir a Medusa cortándole la cabeza, es decir la garganta. Penso y Perseo merecen un destacado aplauso. El último cuarteto abre entonces la simbología clásica y permite su desarrollo en los tercetos.

Vemos que el *Espejo* da *Victoria* a Perseo, pero Victoria es también la de Penso en el competitivo mundo académico. Y el *Espejo*, nueva mención del término que reúne de manera conceptuosa la villa andaluza del relato, el origen familiar de Penso y el arma de Perseo, deja *perplexo* al *Tigre*. Evidentemente la *perplejidad* es una de las formas de la *confusión*. En cuanto al *Tigre*, este aparece en una comparación en la que Ovidio quiere mostrar la vacilación de Perseo: "Como un tigre exasperado por el hambre […] así Perseo vacilando…" (Ovide, 139 [Libro V]). Pero fundamentalmente hay que relacionar la figura del Tigre con el mito de su caza, tal como se la evoca en el *Tesoro* de Covarrubias: es un espejo lo que permite confundirlo y vencerlo:

> Los cazan [a los tigres] de esta manera: previénese el cazador de caballo ligero y de un globo cristalino […] Volviendo la fiera […] sigue al cazador y éste, viéndola, deja caer el cristalino globo, prosiguiendo en su carrera mientras la tigre cariñosa le da vueltas y acaricia su misma imagen que representa en pequeña forma el *espejo*, y el tiempo que pierde engañosamente divertida, gana en la huida el cazador.[16]

Por otro lado, y estamos ya en el endecasílabo siguiente, también Arquímedes aparece relacionado con el espejo puesto que el ilustre habitante de Siracusa consiguió encender e incendiar los barcos romanos enemigos gracias a la ayuda de espejos ardientes. Otra vez se recuerda aquí la Antigüedad a través de uno de sus personajes memorables.

El último terceto recupera conceptos anteriores asociándolos de manera directa al propio escritor Vega y por eso comienza con el pronombre *Tú*. Ese *tú*, como Arquímedes, enciende, pero lo que enciende es la envidia porque es un autor genial. La envidia es una *Fiera*, lo que remite al Tigre, pero Penso de la Vega la *suspende* (y la confunde) con su reflejo cargado de *gloria*. Y lo que queda como concepto final es el de *Triumpho*. Las tres palabras en bastardillas del último terceto se relacionan con las tres palabras en bastardillas del penúltimo terceto: *Victoria*/*Triumpho*, *Tigre*/*Fiera*, *Enciende*/*Encendiendo*. Este relacionar es una de las maneras de reflejar, como lo hace el *Espejo*, palabra última del soneto como era la palabra última del largo título de cuatro líneas.

Máxima artificiosidad es la que vemos en este arte pedante e ingenioso, sumamente barroco y sobre todo lúdico y, por ello, cargado de sonrisas. Sonrisas que no son más que jardines abiertos para pocos, como lo eran sin duda los de la mansión de Manuel de Belmonte, donde transcurrían las tertulias sefarditas.

[16] Se trata de un añadido de Remigio Noydens en la edición de 1673 (Covarrubias, 920 a). El subrayado es nuestro.

4. Sonrisas, humor suave y solidaridad comunitaria

Si bien la narrativa de Penso de la Vega es gongorina y artificiosa[17], no deja de ser por ello meramente prosa y por esa razón necesita el adorno de la poesía, que aquí le otorga Daniel Leví de Barrios.

Penso y también los sefarditas amstelodamos que lo rodeaban sabían que había que escapar de lo cotidiano y olvidar el provecho y el interés que permitían la sobrevivencia en el medio áspero de la realidad. Por eso recurrían a Miguel de Barrios, "El" poeta de la comunidad, asociado constantemente a las tertulias. La gravedad estaba ligeramente prohibida porque ya era grave el trauma del exilio y de la readaptación[18]. Un tenue humor era en cambio una actitud bienvenida y valorada.

No he llegado a encontrar estudios particulares sobre el humor sefardita. Los especialistas del tema atribuyen peculiaridades al humor judío asquenazi y afirman que el humor sefardita está constituido por una combinación de huellas de folclores diversos. Sin embargo, de manera general, se considera que el humor judío se sirve de una atenuada ironía, que está asociado a la idea de reír para no llorar y que constituye una forma de resistencia a las persecuciones cotidianas y a la miseria de la discriminación (Klatzmann, 5, 6, 8, 83 y *passim*).

El contexto cortesano e ibérico amstelodamo, ese lugar de encuentro en la tertulia, el ligero humor en la interlocución valorizante, ese seguir siendo hispano-portugueses como si no pasara nada, constituyen una forma de resistencia. Pueden ellos, nuestros sefarditas, sonreír y poner en solfa sus propias identidades despreciadas, transformarlas, acicalarlas, jugar a ser Quevedos o Góngoras. En el fondo, con una sonrisa breve, nos siguen diciendo (y hay aquí una crítica evidente) que a pesar de los pesares nunca abandonaron la hispanidad.

[17] Sobre novela corta y gongorismo véase la introducción de Rafael Bonilla Cerezo a *Novelas cortas del siglo XVII* (19-26 en particular).

[18] Sobre el trauma y sus consecuencias, véase el trabajo particularmente intenso de Michèle Escamilla.

Obras citadas

Alatorre, Antonio. "La fábula burlesca de Cristo y la Magdalena, de Miguel de Barrios." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 41/2 (1993): 401-458.

Boer, Harm de. "Ediciones falsificadas de Holanda en el siglo XVII: escritores sefarditas y censura judaica." En VVAA. *Varia bibliographica. Homenaje a José Simón Díaz*. Kassel: Reichenberger, 1988. 99-104.

—. *La literatura sefardí de Ámsterdam*. Alcalá de Henares: Instituto de Estudios Sefardíes y Andalusíes, 1995.

Bonilla Cerezo, Rafael. "Introducción." En Rafael Bonilla Cerezo ed. *Novelas cortas del siglo XVII*. Madrid: Castalia, 2010. 9-155.

Cano Turrión, Elena. *Aunque entiendo poco griego…Fábulas mitológicas burlescas del Siglo de Oro*. Córdoba: Berenice, 2007.

Copello, Fernando. "Cosmopolitismo y errancia en *Rumbos peligrosos* (1683) de Joseph Penso de la Vega: sobre los conceptos de territorio e identidad en el espacio narrativo" (en prensa).

—. "Elegancia mundana y solidaridad judeo-española: a propósito de dos redondillas de Simón de Barrios" *eHumanista/Conversos* 1 (2013a): 24-31.

—. "Hibridismo y variedad en una novela corta de Joseph Penso de la Vega y Miguel de Barrios: *Fineza de la amistad y triunfo de la inocencia* (¿Ámsterdam?, 1683)". *Mélanges de la Casa de Velázquez* 43/2 (2013b): 119-137.

Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Felipe C. R. Maldonado ed., revisada por Manuel Camarero. Madrid: Castalia, 1995.

Escamilla, Michèle. "L'enfant et l'inquisiteur dans l'Espagne des XVI^{e} et XVII^{e} Siècles." En Esther Benbassa ed. *Les Sépharades. Histoire et cultures du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2011. 77-98.

Kaplan, Yosef. *From Christianity to Judaim. The story of Isaac Orobio de Castro*. Rapahel Loewe tr. Oxford/Portland: The Litman Library of Jewish Civilisation, 2004.

—. "La Jérusalem du Nord : la communauté sépharade d'Amsterdam au XVII^{e} siècle." En Henri Méchoulan ed. *Les juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora. 1492-1992*. Paris : Liana Levi, 1998. 191-209.

Klatzmann, Joseph. *L'humour juif*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

Lida de Malkiel, María Rosa. *La tradición clásica en España*. Barcelona: Ariel, 1975.

Méchoulan, Henri. *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*. Paris: Albin Michel, 1991.

Moolic, Ch. J..*The Poetic Styles of Miguel de Barrios*. Los Angeles: University of Southern California Press, 1964.

Moreau Cueto, Juan Javier. "¿Un caso de solidaridad judeo-conversa? Diego de Barrios, vecino de Cádiz." *Baética. Estudiosde Arte, Geografía e Historia* 29 (2007): 367-384.

Nider, Valentina. *José Penso e l'Accademia Sefardita "de los Sitibundos" di Livorno nella diffusione di un genere oratorio fra Italia e Spagna: traduzione e imitazione nelle "Ideas posibles" (1692)*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2010.

Oleman, Thimothy. "Tres poetas marranos". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30 (1981): 184-206.

Ovide. *Les métamorphoses*. Joseph Chamonard tr. Paris: Garnier/Flammarion, 1986.

Pancorbo, Fernando. *Joseph Penso de la Vega. La creación de un perfil cultural y literario entre Ámsterdam y Livorno*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2019.

Pommier, Édouard. *Théories du portrait. De la Renaissance aux Lumières*. Paris: Gallimard, 1988.

Rembrandt et la Nouvelle Jérusalem. Juifs et Chrétiens à Amsterdam au Siècle d'Or. Paris: Éditions du Panama/Musée d'Art es d'Histoire du Judaïsme, 2007.

Scholberg, Kenneth. R. *La poesía religiosa de Miguel de Barrios*. Ohio: Ohio University Press, 1963.

Sedeño Rodríguez, Francisco Javier. "Introducción." En Miguel de Barrios. *Flor de Apolo*. F. J. Sedeño Rodríguez ed. Kassel: Reichenberger, 2005. 1-55.

Schaub, Jean-Frédéric. *Les juifs du roi d'Espagne. Oran (1509-1669)*. Paris: Hachette, 1999.

Trivellato, Francesca. *Corail contre diamants. Réseaux marchands, diaspora sépharade et commerce lointain. De la Méditerranée à l'Océan Indien, XVIII^e siècle*. Préface de Romain Bertrand. Guillaume Calafat tr. Paris: Seuil, 2016.

Vega, Josseph de la. *Rumbos peligrosos, Por donde navega con título de Novelas, la çosobrante Nave de la Temeridad, temiendo los Peligrosos Escollos de la Censura*. Amberes, 1683.

Yerushalmi, Yosef. "L'Espagne et l'espagnol dans la bibliothèque de Spinoza." En Yosef Yerushalmi. *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-porugaise*. Cyril Aslanoff, Paul Teyssier, Jean Letrouit et Inès Garcia tr. Paris: Chandeigne, 2016. 211-237.