

*Ecos y Tiempos.
Las minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)*

*Echoes and Times.
Minorities in medieval and Early Modern Spain (15th-18th c.)*



PUBLICATIONS OF



Rica Amrán
&
Antonio Cortijo Ocaña eds.

Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2022

Ecos y Tiempos.
Las minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)

Echoes and Times.
Minorities in medieval and Early Modern Spain (15th-18th c.)

Publications of eHumanista

Directors

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

EDITORIAL BOARD

Carlos Alvar Ezquerro
Gregory Andrachuck
Ignacio Arellano
Julia Butinyà
Pedro M. Cátedra García
Adelaida Cortijo Ocaña
Ottavio Di Camillo
Frank Domínguez
Aurora Egidio
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

Ecos y Tiempos.
Las minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)

Echoes and Times.
Minorities in medieval and Early Modern Spain (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: 2022

ISSN:1540-5877

Índice

| | |
|--|-----|
| Introducción (Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña) | 7 |
| 1. Judíos y conversos | |
| - María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid): “Ecos de las disposiciones canónicas en la política bajomedieval castellana sobre las minorías religiosas”. | 8 |
| - José Hinojosa Montalvo (Universidad de Alicante): “Tiempo de juego y de fiesta en las minorías de la Corona de Aragón”. | 19 |
| - Rica Amrán (Université de Picardie Jules Verne, CEHA): “Ecos sobre la minoría judía y sus conversos en la <i>Crónica anónima de Enrique IV</i> ”. | 35 |
| - Teresa Martialay (Universidad Rey Juan Carlos I): “Dios hizo hombres y no linajes: la igualdad social de los conversos en Fernando del Pulgar en <i>Claros varones de Castilla</i> y las <i>Letras</i> ”. | 42 |
| - María Gloria de Antonio Rubio (Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento. CSIC-Xunta de Galicia): “Ecos de las Cortes de Toledo de 1480 en las comunidades judías: Ourense (Galicia)”. | 55 |
| - Gonzalo Viñuales Ferreiro (Universidad Rey Juan Carlos): “Espacios sagrados hispanojudíos: ecos después de 1492”. | 63 |
| 2. Mudéjares y Moriscos | |
| - Eduardo Jiménez Rayado (Universidad Rey Juan Carlos; Grupo ITEM): “La leyenda de la virgen de la Almudena: el relato de una minoría mozárabe en el Madrid islámico”. | 72 |
| - Françoise Richer-Rossi (Université Paris Cité, ICT-Les Europes dans le monde): “Ecos moros y representaciones moriscas en relatos de viajes y de guerras (Venecia, siglo XVI)”. | 83 |
| - Carlos Gutiérrez Cajaraville (Universidad de Valladolid): “Escuchar el eco del pasado: una endecha, un motete, y la autoridad católica en el Toledo del siglo XVI”. | 91 |
| 3. Otras minorías | |
| - Fernando J. Pancorbo (Swiss National Scientific Foundation / Universität Basel): “Revisión y adaptación de los mecanismos de exclusión en el aparato legal de la comunidad sefardí de Hamburgo”. | 103 |
| - Germán Navarro Espinach (Universidad de Zaragoza): “La historia de los gitanos en la Edad Media: relecturas y avances”. | 112 |
| - Israel Sanmartín (Universidad de Santiago de Compostela): “La otredad en las Historias del primer milenio de Raúl Glaber”. | 127 |

Introducción

El volumen que tienen ante sus ojos es la consecuencia del coloquio que organizó el Grupo Europeo de Investigación en la Universidad de Santiago de Compostela, vía Zoom, los días 8 y 9 de noviembre de 2021. Sin embargo, en este volumen no se han recogido todas las ponencias de los participantes y algunas de las enviadas fueron modificadas tras el encuentro; por tanto, los miembros del Grupo Europeo piensan que los coloquios que organizamos son un taller de trabajo muy productivo para todos nuestros miembros.

En esta ocasión trabajamos sobre el tiempo como factor histórico y literario de las minorías, de esos grupos minoritarios en donde el ritmo de la vida cotidiana se mezclaba con el de la sociedad mayoritaria, diferente sin embargo en lo que llamaríamos el “tiempo religioso”, en donde, en esos momentos, se separarían. Estos serán, precisamente, nuestros puntos de partida para el análisis de estas micro-sociedades.

Las resonancias, recuerdos de ellas en diferentes obras, crónicas y manuscritos nos ayudarán a darnos una visión de cómo dichos grupos sociales fueron percibidos por sus correligionarios. Cómo sus prácticas religiosas fueron o no conocidas, respetadas o rechazadas, en relación a un tiempo físico, pero también a lo que denominaremos un “tiempo político”. Comprobamos, a veces, que las modificaciones y problemas políticos variaron la mirada del otro y hacia el otro.

Dividiremos, por tanto, los trabajos que han llegado hasta nosotros en tres apartados:

1. Judíos y conversos

María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid), en su ponencia, “Las minorías castellanas en el recuerdo”, estudia los cánones conciliares en relación a las minorías, haciendo hincapié en cómo estos son adoptados en la legislación castellana; encadenando con ella, José Ramón Hinojosa Montalvo (Universidad de Alicante), en “Tiempo de juego y fiestas en las minorías de la Corona de Aragón en la Edad Media”, señala que en 1381 el baile general de Valencia prohíbe, en un pregón, que los judíos pudieran jugar ocultamente, analizando el “tiempo de juegos” en la Corona de Aragón, tanto para musulmanes como para la comunidad judía. Por su parte Rica Amrán Université de Picardie Jules Verne), en “Ecos sobre la minoría judía y sus conversos en la *Crónica anónima de Enrique IV de Castilla*”, retoma la *Crónica anónima de Enrique IV*, en la cual la autora hace alusión a los hechos más importantes relacionados con judíos y conversos en la segunda mitad del siglo XV. Teresa Martialay Sacristán (Universidad Rey Juan Carlos) en “*Dios hizo hombres y no linajes: la igualdad social de los conversos en Fernando del Pulgar en Claros varones de Castilla y las Letras*”, nos muestra los puntos de vista de este autor en relación con los cristianos nuevos, en donde propone de forma evidente la inserción de los mismos en la sociedad mayoritaria. Gloria de Antonio Rubio (CSIC- Instituto Pedro Sarmiento), en “Ecos de las cortes de 1480 en las comunidades judías”, investiga la comunidad de Orense. Y por último Gonzalo Viñuales Ferreiro (Universidad Rey Juan Carlos), en “Espacios sagrados hispanojudíos: ecos después del 1492”, hace un “rastreo” de la “cultura material” que la minoría judía dejó detrás, tras su expulsión, especialmente hace alusión a sinagogas y cementerios.

2. Mudéjares y moriscos

Eduardo Jiménez Rallado (Universidad Rey Juan Carlos), con su trabajo “Santa María de la Almudena: los ecos de una minoría construida”, trae a colación la religiosidad del mundo mudéjar, en donde la Almudena fue uno de los elementos fundamentales, siendo esta la imagen de la minoría, la cual salvaguardaría la cristiandad madrileña. Françoise Richer-Rossi (Université de Paris), en “Representaciones moriscas y ecos moros en los relatos de viajes y de guerras (siglo XVI)”, a través de los relatos de viajes, de italianos y españoles, nos aportan imágenes diferentes de la minoría mora, idealizadas por italianos y despreciados por los otros, teniendo como meta criticar a la corona española.

3. Otras minorías, otras culturas... idéntica problemática

Fernando Pancorbo (Universidad de Basilea), en “Revisión y adopción de un pasado de exclusión en el aparato legal de la comunidad sefardí de Hamburgo”, hace alusión a dicha comunidad, en donde son reconocibles los judíos exiliados hispano-portugueses, con un nivel cultural superior a otras minorías instaladas en Hamburgo, llegando a la conclusión que los de dicha procedencia, en toda Europa, mantuvieron un elitismo social, económico y cultural, instaurando un régimen riguroso tanto dentro como fuera de los muros de la comunidad. Por otro lado, Carlos Gutiérrez Cajaraville (Universidad de Valladolid), en “Oír el eco del

pasado. Una endecha, un motete y la autoridad católica en el Toledo del siglo XVI”, hizo alusión a los trabajos de Samuel G. Armistead y Joseph Silverman, sobre las baladas judeo-españolas en los Estados Unidos, eco de la minoría judía fuera de los límites peninsulares. Y para terminar Germán Navarro Espinach (Universidad de Zaragoza) en “La historia de los gitanos en la Edad Media: relecturas y avances”, nos hace un intenso recorrido sobre esta minoría, haciendo alusión a la xenofobia y a la discriminación existente contra los gitano y proponiendo, como única solución contra el racismo, la enseñanza y el estudio de la cultura del otro.

Como podrán apreciar una vez más, un volumen diferente, en forma y contenido, en donde percibimos la importancia de la temática, no sólo como fuente de estudio sino también como una forma para poder subsanar los problemas presentes y futuros, que se plantean y pueden llegar a plantearse, con las minorías.

Rica Amrán y Antonio Cortijo

Ecós de las disposiciones canónicas en la política bajomedieval castellana sobre las minorías religiosas

M^a Isabel del Val Valdivieso
(Universidad de Valladolid)¹

1. Introducción

Al final de la Edad Media cambia la actitud hacia las minorías. Como es bien conocido, alcanzar la unidad de la población del reino bajo una misma ley, la cristiana, cobra un peso creciente en lo político, lo que lleva a realzar las diferencias, a evitar de forma más radical la relación con los miembros de las comunidades minoritarias y a buscar su desaparición mediante su conversión al cristianismo. Todo ello provocó otro problema, el de los conversos, y condujo a la expulsión de judíos y musulmanes, que en el caso de los moriscos culminó un siglo después, en los primeros años del XVII, en una segunda expulsión, puesto que tras la pragmática de 1502 la inmensa mayoría de los mudéjares castellanos aceptaron el bautismo.

Antes de esas drásticas órdenes de expulsión, desde finales del siglo XIV, aunque con altibajos, se van adoptando medidas más severas y próximas a las disposiciones canónicas. El que anteriormente la aplicación de estas fuera más laxa ha dado pie al debate sobre si eso responde a una mayor tolerancia en Castilla, a una convivencia que lo favorecería o a una coexistencia bien aceptada. Juan II, por ejemplo, en su pragmática de 1443 por la que toma bajo su amparo a judíos y musulmanes del reino, declara que “expresamente es tolerado et consentido, así por los derechos canónicos et ceviles, como por las leyes de mis regnos, que ellos puedan vevir et vivan entre los christanos buena et mansamente, como dicho es”, es decir, se alinea con el sector menos agresivo hacia las minorías, y asienta su política proteccionista en las leyes del reino, aunque también hace referencia a los cánones (Carrasco doc. 56, 187-192). No obstante en el siglo XV, como en los anteriores, la mayoría cristiana lo que persigue es la integración de los miembros de esas minorías “en la verdadera fe”, en definitiva su desaparición, pero no solo como comunidad religiosa, sino también en todo lo referente a sus rasgos culturales, que obviamente están estrechamente vinculados a la fe que practican (Del Val 2016). Esto último pone de manifiesto que el equilibrio de la relación de la mayoría cristiana con musulmanes y judíos tenía una base débil, que ambas comunidades son consideradas inferiores por seguir una fe que se juzga errada, y que lo que prevalece entre los cristianos es la desconfianza hacia los miembros de esas dos minorías, como se puso claramente de manifiesto cuando surgió el problema converso una vez que unos y otros aceptaron el bautismo; y en relación con los mudéjares también en las relaciones de frontera o en el reino de Murcia, donde se aleja a esa población del área fronteriza (Jiménez, 59-60).

Tampoco judíos y mudéjares veían con confianza a los cristianos, y sus respectivas religiones imponían normas que implicaban un alejamiento, un evitar tener contacto íntimo con personas de otra religión, en todos los sentidos, también en el terreno de los cuidados y el intercambio de fluidos incluida la leche materna, si bien en la práctica la convivencia vecinal y el intercambio de servicios era una realidad cotidiana tanto en villas y ciudades como en las cortes nobles y regias (Pelaz Flores 2016; Villanueva y Araus; Cantera 2016 y 2010, 131-135).

Por otro lado, no hay que olvidar que la posición de los miembros de las minorías religiosas, más allá de las cuestiones generales (que sin duda son las más relevantes, puesto que finalmente afectarán a todos a ellos) están mediadas por la condición particular de cada una de las familias que las integran, e incluso en su seno también hay diferencias. Quiero decir que habría que tomar en consideración, si descendiéramos a considerar a los integrantes de cada grupo, la clase o el sector social en el que se integra y su relación con el poder, tanto en el conjunto de la minoría a considerar como en la sociedad política general en la que se integra. Y si descendiéramos aún más en el análisis y pasáramos a estudiar algunas personas concretas, cobrarían relevancia el sexo, la posición que se ocupa en el contexto familiar, y la edad.²

No voy a abordar el tema desde ninguno de esos ángulos, pero entiendo que es necesario tenerlos presentes. A lo que voy a prestar atención es a cómo se entrecruzan en la política regia referente a las minorías, las decisiones y consideraciones canónicas, hasta qué punto

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de investigación PID2020-112898GB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España, titulado *Estudio de las morerías del valle del Duero: análisis espacial, material y simbólico de los apartamientos de moros en la Castilla medieval (ALMISLAM.2)*.

² Quizá el aspecto al que más atención se ha prestado es al de la relación con el poder castellano (Rábade Obradó; Gamero).

estas condicionaron o no la política castellana al respecto, y cómo esas y otras cuestiones quedan en el recuerdo social y político, de manera que las reglas establecidas se repiten a lo largo del tiempo. Aunque no se pueda hablar de divergencias, sí se observan ciertas diferencias entre lo dispuesto por la iglesia respecto a las minorías religiosas que habitan en los reinos cristianos, y la política castellana relativa a moros y judíos. En las líneas siguientes voy a fijarme en esos aspectos, teniendo en cuenta que la posición de la monarquía castellana se ve matizada por las circunstancias concretas de cada momento, pues actúa según sus propios intereses, aunque tenga como permanente telón de fondo la tensión por el poder propia de las relaciones de la corona con la corte pontificia, y también la presión del reino manifestada a través de las Cortes. Partiremos de lo dispuesto por los cánones y los sínodos para presentar después las disposiciones regias y terminar con una conclusión en la que se intentarán percibir los ecos de las normas canónicas en la política bajomedieval castellana relativa a las minorías religiosas.

2. Las disposiciones conciliares y sinodales

El pontificado, como custodio de la fe y todo lo con ella relacionado, da muestras de interés por la conversión de las minorías castellanas desde la conquista de Toledo por Alfonso VI en 1085, en este caso prestando especial atención a los mudéjares (Ladero, 106). Pero la cuestión no nace entonces, proviene de muchos siglos atrás (recuérdese, por ejemplo, las disposiciones de los concilios visigodos de Toledo) (González Salinero). Por otra parte hay que esperar hasta finales del siglo XII, y sobre todo al siglo XIII, para que la política pontificia tendente a imponer el apartamiento de judíos y musulmanes en la cristiandad romana se haga evidente y su presión al respecto se incremente.

Las normas superiores de la Iglesia son las emanadas de los concilios y las decretales de los papas. Los pontífices se ocuparon del tema en esos documentos, lo mismo que numerosos concilios trataron de asuntos relativos a la relación de los cristianos con judíos y musulmanes. Probablemente los dos hitos más relevantes de esa política vienen representados por los concilios III y IV de Letrán, celebrados respectivamente en 1179 y 1215, durante los pontificados de Alejandro III e Inocencio III. Luego habría que esperar un siglo, hasta la celebración del concilio de Vienne en 1311-1312 durante el pontificado de Clemente V; aunque en esta ocasión el tema se trata de forma menos clara que en los de Letrán, en sus disposiciones volvemos a encontrar manifestaciones de esa política restrictiva y persecutoria de la Iglesia, que no siempre es seguida por los poderes civiles. En esos concilios se toman decisiones claras y precisas en lo referente a la relación con judíos y musulmanes, como el apartamiento, la prohibición de que los cristianos sirvan en sus casas, la obligación que tienen los miembros de las dos confesiones minoritarias de portar signos distintivos en la ropa con el fin de que se les identifique con facilidad, la prohibición de la usura excesiva, el pago del diezmo de las heredades que fueron cristianas, la obligación de no salir los jueves y viernes Santos, no ostentar poder de ningún tipo sobre los cristianos, o bien la prohibición de la llamada pública y oral a la oración de los musulmanes³ y la prohibición de que se los convierta a la fuerza al cristianismo. Por lo que se refiere al concilio de Vienne, que se celebra en un momento en el que la intransigencia religiosa parece ser creciente, sus disposiciones pasan a incorporarse a los cánones, en la colección Clementina (Romano, 264-267).

Este último dato nos lleva a un punto de notable interés: para que esas decisiones y normas emanadas de la voluntad del pontífice o de los concilios tuvieran fuerza de ley debían estar incluidas en el *Corpus iuris canonici*. Se trata de un conjunto de colecciones de cánones, de las que destacan, para la cuestión de las minorías religiosas, las *Decretales de Gregorio IX* de 1234 y las *Clementinas* de 1317, aunque también recogen cánones sobre el particular el *Decreto de Graciano* de mediados del siglo XII, y las *Extravagantes* de Juan XXII de comienzos del siglo XIV (García 1985, 170-171).

En términos generales esos cánones, que obviamente solo obligan a los cristianos, entre otras cosas establecen que, no hay que permitir que judíos ni musulmanes ocupen cargos públicos, es decir que no han de desempeñar ninguna función que pueda suponer un poder o autoridad sobre los cristianos; no hay que forzar su conversión; hay que evitar el trato de los conversos con personas de su anterior religión; se debe autorizar la disolución del matrimonio anterior de un converso si su cónyuge se mantiene en su fe originaria; no hay que acudir a los servicios de médicos judíos, ni utilizar medicinas elaboradas por judíos ni musulmanes; no hay que asistir a sus fiestas o banquetes; las cristianas no pueden ser nodrizas de niños de diferente religión; no hay que permitir a los judíos construir nuevas sinagogas, aunque hay que respetar su religión y su culto; han de pagar el diezmo de las tierras que antes hubieran

³ En Castilla esa llamada del muecín se sigue realizando, por lo que los nobles levantados contra Enrique IV solicitan a este, en 1465, que la prohíba (Del Val Valdivieso 2021b, 28).

sido de cristianos; y también se prohíbe vender armas a los musulmanes (García 1985, 173-176).

Junto a las normas generales de la Iglesia romana hay que recordar que en ocasiones los papas suscriben bulas específicas, como la de Benedicto XIII de 1415, muy dura para con las minorías pero que no se llevó a la práctica; o bien la *Super gregem dominicum* de 1442 de Eugenio IV (Villarreal).

Si de las disposiciones pontificias y canónicas pasamos a las decisiones adoptadas por la autoridad eclesiástica castellana, se constata que entre los siglos XIII y XV su postura es más laxa en lo que se refiere a la relación de los cristianos con judíos y musulmanes, pues se insiste muy poco sobre el tema, aunque sí lo tratan en algunas ocasiones. En este sentido llama la atención que, como señala García y García, son los legados pontificios más que los obispos del reino los que se ocupan de ello, como se constata en los concilios de Valladolid de 1228 y 1322⁴ y en el de Palencia de 1388 (García 1985, 177); y también que es en momentos concretos, en los que las circunstancias de contexto lo exigen, cuando establecen normas al respecto (Del Val 2016 y 2021a).

Sobre esa última cuestión, la influencia de la situación de reino en los temas tratados por los sínodos y las disposiciones que establecen, llama la atención que el de Ávila de 1384, convocado por el obispo Diego de los Roes, prácticamente no se ocupa del tema; solo menciona a las minorías en relación al pago de los diezmos, a la vez que defiende la idea de que su conversión debe lograrse por la vía del convencimiento, pues establece que los clérigos les enseñen bien la doctrina cristiana (Calvo, 234; García 1989, 1164).⁵ Sin embargo, sí se ocupan del asunto los de Zamora de 1312-1313 y el de Ávila de 1481. El de Zamora de 1312-1313 se celebra bajo la influencia del reciente concilio de Vienne, que parece servir de coartada para justificar las decisiones tomadas; pero también hay que tener en cuenta que se reúne en un ambiente de creciente hostilidad hacia las minorías, y en un momento político delicado en Castilla, debido al reciente fallecimiento de Fernando IV y a la minoría de Alfonso XI. En esa ocasión se establecen normas que recogen muchas de las disposiciones canónicas al respecto, estableciendo que no ocupen cargos que supongan el ejercicio de poder de ningún tipo sobre los cristianos; que estos no sirvan a judíos ni musulmanes, que no utilicen sus medicinas ni sus servicios médicos y que no convivan con ellos; a los miembros de las minorías se les obliga a llevar distintivos en la ropa y se les conmina a permanecer en sus casas jueves y viernes Santos; se insiste en su obligación de pagar el diezmo del fruto de las tierras que antes hubieran pertenecido a cristianos,⁶ y se recuerda la prohibición que pesa sobre los judíos de mejorar o engrandecer sus sinagogas (García 1985, 177).

El sínodo de Ávila de 1481⁷ se celebra en un ambiente político diferente, cuando Isabel I se ha afirmado en el trono, pero también cuando en el reino se aprecia una creciente corriente de intransigencia respecto a las minorías y una vez que las Cortes de Toledo de 1480 han vuelto a imponer su apartamiento en barrios específicos. En esta situación, convocado y presidido por el obispo abulense Alfonso de Fonseca II, el sínodo reúne a numerosos clérigos y también a procuradores de núcleos urbanos. A diferencia de otras reuniones semejantes, se dedican varias entradas a regular la relación con judíos y musulmanes, empezando por la prohibición de vivir con ellos “a soldada ni de gracia” y la de que las cristianas sean nodrizas de sus hijos. A partir de ahí se suceden las restricciones ya conocidas para los cristianos en lo relativo a su relación habitual con miembros de las otras comunidades religiosas: prohibición de asistir a bodas y mortuorios y que ellos asistan a esas ceremonias cristianas; y de comer y beber alimentos o bebidas preparadas por judíos o musulmanes. En cuanto a asuntos más ligados al ámbito eclesiástico, se prohíbe arrendarles beneficios o préstamos; se establece en qué momentos pueden estar en el templo durante la celebración de los oficios divinos, y se les permite entrar a escuchar el sermón. Se dice que no han de intervenir (ni ser llamados con esa intención) en las reuniones o procesiones “que se fizieren a honor de Dios”.⁸ Y se reitera una vez más la obligación que tienen judíos y musulmanes de llevar las señales en la ropa que indiquen la comunidad a la que pertenecen (“sus señales acostumbradas para que puedan ser conocidos entre los fieles cristianos”) (Calvo, 223 y 230).

⁴ Un fruto relevante de este sínodo fue la elaboración de un catecismo (Resines).

⁵ En los sínodos castellanos se observa, en general, una preocupación por la conversión pacífica de judíos y musulmanes por la vía de la convicción y la enseñanza de la fe, si bien esto de la formación es algo que va perdiendo peso con el paso del tiempo.

⁶ Sobre el pago de los diezmos, el sínodo de Badajoz de 1255 no solo establece esa obligación, sino también la del pago de primicias a los judíos (Sanz, 127).

⁷ El texto del título dedicado a las minorías en este sínodo fue publicado en García 1989, 1168-1172.

⁸ Sin embargo, en el siglo XV, al menos en algunas ciudades como Segovia y Murcia, judíos y musulmanes participan en la procesión del Corpus Christi (López, 182; Rubio, 85-86).

Adaptándose a las circunstancias del momento en que se celebra el sínodo y de la diócesis en la que se reúne, en líneas generales la normativa eclesiástica castellana recoge las disposiciones canónicas, pero de forma parcial, puesto que parece que se fija en la norma correspondiente conforme a lo que en cada momento preocupa obviándose todas las demás.

3. Las normas castellanas sobre las minorías

Junto a las disposiciones eclesiásticas, en Castilla los monarcas adoptan decisiones que regulan la relación de la mayoría cristiana con las dos comunidades minoritarias, a la vez que establecen las reglas que estas deben cumplir. Así como hemos visto que lo adoptado en los concilios ecuménicos se refleja, ajustado a las circunstancias, en lo que disponen algunos sínodos que se celebran en Castilla, vamos a fijarnos ahora en lo dispuesto por la jurisdicción civil intentando percibir cómo y cuándo llegan los ecos de la normativa canónica. En este ámbito hay que señalar de entrada que, a veces frente a la animadversión de una parte de la población del reino, en general la política real tiende a proteger a las minorías, de cuya colaboración obtienen indiscutibles ventajas e ingresos. Pero también procura seguir los cánones, aunque sin perjudicar sus intereses y sin contradecir la situación del reino, las costumbres asentadas y las tendencias de opinión de cada momento; en este último aspecto siempre procurando preservar los intereses regioes y con ello a judíos y musulmanes del reino. Por eso incluso pueden conseguir, como sucedió después del IV concilio de Letrán, que el papa suspendiera temporalmente alguna medida, en ese caso la obligación de apartamiento y de portar señales externas (Villarreal, 175).

Alfonso X se ocupa del tema tanto en Las Partidas como en el Fuero Real, siguiendo buena parte de lo establecido por la Iglesia y buscando regular la convivencia de las tres comunidades en sus reinos. En el Fuero Real se prohíben los matrimonios de cristianos con siervos, lo que en el caso de ser judíos o musulmanes supone pena de muerte para ambos contrayentes; se prohíbe, a las comunidades minoritarias hacer proselitismo, y a los cristianos donarles o dejarles bienes en herencia, recurrir a nodrizas judías o musulmanas, y, yendo más allá de los cánones, que sirvan en casas de las minorías, y que estos sirvan en casas cristianas; en los juicios, los judíos y musulmanes no podrán ser testigos contra cristianos, y tampoco sus voceros ni albaceas testamentarios; se les prohíbe tener libros contrarios a la religión cristiana y, buscando evitar la usura de judíos sobre cristianos, se pone límites al interés que puedan cobrar (Sanz, 118-136).

En las Partidas, que tendrán un recorrido mucho mayor, se recogen disposiciones semejantes, posicionando claramente a judíos y musulmanes como inferiores a los cristianos, pero respetando y amparando el mantenimiento y práctica de su respectiva fe. Lo que se persigue es evitar que puedan ocupar una posición que suponga el ejercicio de autoridad o poder sobre la mayoría cristiana. En términos generales, regulan lo relativo al ejercicio de la justicia, y también cómo han de jurar. Respetan a los conversos el vínculo matrimonial contraído en su comunidad de origen. Establecen que no pueden tener siervos cristianos, lo que supone la liberación de quien se convierta a la fe mayoritaria (tampoco se puede donar en testamento un siervo cristiano a una persona de religión diferente); por otro lado, si un moro o judío promete a un cristiano que le entregará un siervo cristiano ha de cumplir lo prometido, pero esa promesa no puede ser hecha en sentido contrario, es decir no es válida si es un cristiano el que promete entregar a otro a un infiel. Por supuesto no pueden atentar contra Dios, la Virgen, los santos, cualquier objeto o persona sagrada o contra la fe cristiana; no pueden ser enterrados en las iglesias, y se especifica cual debe ser su comportamiento si se encuentran en la calle con algún sacerdote que porte el Corpus Christi. Indican que judíos y musulmanes deben vivir entre los cristianos guardando su ley y respetando la cristiana, declara sus templos propiedad del rey, prohíben que los judíos puedan construir nuevas sinagogas aunque sí se les permite reparar las que poseen; y prohíben celebrar públicamente sus cultos. Se regula también la relación de los cristianos con ellos, prohibiéndose comer, beber y bañarse con judíos así como tomar sus medicinas, aunque sí podrían aplicar sus recetas; pretenden evitar los matrimonios mixtos, establecen la pena de muerte para el judío que tuviera relaciones sexuales con una cristiana, y se ocupan de cuestiones relativas al vestido, señalándose, en el caso de los judíos que han de “llevar sennal çierta sobre las cabeças”. Su conversión debe procurarse a través de la convicción y sus propiedades deben ser respetadas; es severamente castigado el cristiano que abraza la religión judía o islámica, autorizándose desheredar a los hijos que obren de esa forma; y prohíben vender armas a los moros “e otros enemigos de la fe”, aunque esto como las limitaciones a las ventas de otros

productos, entre ellos alimentos, se refiere a los reinos o territorios musulmanes, no a los mudéjares castellanos (Ratcliffe: Ortí; Carpenter; Fernández).⁹

A lo anterior hay que sumar lo que el Rey Sabio establece en el documento que firma en Sevilla en 1256, donde se recoge cómo han de vestir y peinarse los moros, se prohíbe que los miembros de una de las minorías se conviertan a la fe de la otra, y se insiste en que las mujeres de una ley no pueden ser nodrizas de niños o niñas de otra, ya sean cristianas, judías o musulmanas (Carrasco doc. 8, 105-136).

Los monarcas posteriores toman también algunas decisiones sobre las minorías, pero atienden solo a algunas cuestiones concretas en cada ocasión y parecen actuar forzados por la presión del reino más que por iniciativa propia (León Tello). Sancho IV, por ejemplo, en las Cortes de Palencia de 1286 acepta que ni judíos ni musulmanes tengan jueces apartados, imponiendo que sean juzgados por los nombrados por el rey. Las de Valladolid de 1293 establecen que los miembros de las minorías no puedan tener más propiedad inmobiliaria que sus casas de residencia, lo que provocó que algunos abandonaran el realengo para residir en tierras de señorío; esta circunstancia, lesiva para los intereses económicos del monarca, puede estar en la base de la disposición de las Cortes de Valladolid de 1322 que les ordenaba vivir en el realengo y que los que lo hubieran abandonado regresaran. El Ordenamiento de Alcalá de 1348 sigue esta línea, pues insiste en que vivan en el realengo pero les permite adquirir propiedades (Torremocha, 65-66; Carrasco doc. 25, 139-140). En este último documento, Alfonso XI se ocupa además del asunto de los préstamos y limita el interés que se puede cobrar, prohibiendo la usura (Carrasco doc. 39, 157-159).

A comienzos del siglo XV la corona se ocupa del asunto de los judíos y musulmanes con medidas más restrictivas, sin duda porque las circunstancias son diferentes y la intransigencia se ha exacerbado tras los pogroms de 1391. En las Cortes de Valladolid de 1405 Enrique III acepta las peticiones de los procuradores referentes a la regulación de los contratos y cartas de obligación con los judíos y a la prohibición del préstamo con interés, y también que en los juicios con cristianos no fuera necesario que hubiera un testigo de la comunidad a la que perteneciera el implicado; limita además su derecho de propiedad e insiste en la obligación de llevar distintivos en la ropa (Cantera 2012, 121-123). En 1408 los regentes de Juan II, Catalina de Lancaster y Fernando de Antequera, promulgan un ordenamiento sobre los moros en el que se describe minuciosamente cómo han de vestir, ellos portando sobre sus vestiduras “un capuz de paño, color amarillo vestido, e una señal tamaña de luna de paño, color torquesado” en el hombro derecho, y las mujeres “cada una la dicha señal a manera de luna del paño color de torquesado, tan grande como esta toda llena, e que la traian manifiestamente sobre todas las vestiduras de yuso de el hombro derecho”; les prohíben además el uso de cierto tipo de prendas (Carrasco doc. 52, 176-178).

Cuatro años después, en 1412, también en Valladolid, la reina Catalina de Lancaster, como regente de su hijo Juan II, establece nuevas leyes para judíos y moros. Autoriza que se conviertan al catolicismo sin que nadie se lo impida. Les obliga a vivir en barrios propios separados del resto de la población y comunicados solo a través de una puerta. Prohíbe que sean boticarios, físicos, cirujanos, y vender a los cristianos pan, manteca y cualquier otro alimento y también que coman con ellos; establece que no sean “albeytares, ni ferradores, ni carpinteros, ni jubeteros, ni sastres, ni tundidores, ni calzeteros, ni carniceros, ni pellejeros, ni traperos de christianos ni de christianas, ni les vendan sapatos, ni jubones, ni calzas, ni cosan sus ropas, ni sus jubones ni otras cosas algunas”; y también les prohíbe ser “recueros, nin trayan mercaderías algunas para vender a christianos ni a christianas, así como azeyte, e miel, e arroz ni otras mercaderías algunas que para comer sean”; que tengan servidores, mozos, mozas o trabajadores cristianos de ningún tipo, especificando que no les hagan, a los judíos, las tareas que no pueden hacer ellos en sábado, y aludiendo expresamente a yugueros, amas de cría, pastores y hortelanos. Prohíbe también que vayan a bodas, entierros o cualquier festividad, los cristianos a los de las minorías y estos a los de los cristianos, y que aquellos sean compadres ni comadres; ejercer oficios relacionados con la recaudación de rentas reales o señoriales; ser corredores y cambiadores y portar armas. A esto se suma la supresión de los jueces de las aljamas, de manera que los pleitos de judíos y moros sean librados por los alcaldes ordinarios de villas y ciudades; y la prohibición de que las aljamas impongan tributos a sus miembros aunque tengan algún privilegio al respecto. Ordena que no visiten a cristianos enfermos, ni les den medicinas, ni les regalen alimentos; que no se bañen juntos; que ninguna cristiana entre en la morería de noche ni de día; que judíos y moros no utilicen el título de

⁹ Además de consultar las Partidas correspondientes (el título XIV de la VII está dedicado a los judíos), que pueden encontrarse en la reedición del BOE en https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60, alguno de sus textos (de las Partidas I, III, IV, V, VI, VII) pueden encontrarse en Carrasco docs. 17, 18, 19, 20, 21 y 22, pp. 118-136.

Don. Establece, además de llevar la señal “bermeja” acostumbrada, cómo han de vestir, la calidad de la ropa de judíos y moros y cómo han de llevar el peinado y la barba; y prohíbe que unos ni otros abandonen la localidad en la que residen (Cantera 2012, 123-130; Carrasco doc. 53, 179-184).

En 1418 y 1419 Juan II anuló las duras disposiciones de su madre y la bula de Benedicto XIII de 1415 (Monsalvo, 190), pero será en 1443 cuando, movido por los problemas internos del reino, tome bajo su protección a los judíos y moros castellanos debido, dice en el documento, a que hay comportamientos lesivos contra ellos (haciendo referencia a algunas cuestiones contenidas en la pragmática de la reina Catalina) que a su entender derivan “de la Bulla apostólica que nuestro sancto padre Eugenio quarto embió en la manera en que deven vevir en mis regnos entre los christianos los judíos et moros”. A partir de ahí, argumenta que tanto el derecho canónico como el civil y las leyes del reino permiten que vivan entre los cristianos “mansamente” y considera que estos pueden tomar medicinas elaboradas según consejos dados por ellos. Pero establece que lleven señales en la ropa y que vivan en barrios separados (con la indicación de que donde no existieran se instituyeran), y reitera las prohibiciones a que están sometidos en sus reinos y que también establece la bula de Eugenio IV, a saber, que las mujeres no puedan ser parteras de cristianas, que no puedan desempeñar diversos oficios relacionados con la recaudación de rentas y aquellos que impliquen autoridad sobre los cristianos, “nin conçertadores de desposorios, nin tractadores de matrimonios, nin aver con ellos compañía en ningunt arte nin ofiçio”, que los cristianos no asistan a sus convites, ni se bañen con ellos, ni vivan con ellos, que las cristianas no puedan ser nodrizas de niños moros o judíos y que ningún cristiano les sirva. Junto a esto estipula que pueden ejercer todos los demás oficios y comerciar con los cristianos; que estos pueden guardarles el ganado y trabajar en sus heredades en “tanto que los dichos judíos et moros non ayan con los dichos christianos compañía en ofiçio nin artefiçio alguno, nin hagan con ellos grant familiaridad, et continua, et asidua participación et combersación” (Cantera 2012, 130-139; Carrasco doc. 56, 187-192).

Ya en el último cuarto del siglo XV serán los Reyes Católicos quienes vuelvan a regular la relación con los judíos y musulmanes. Lo hacen al comienzo de su reinado, en las Cortes de Madrigal de 1476 y en las de Toledo de 1480 (Cortes 1882). En la primera ocasión se establece lo que deben pagar por el nombramiento los “rabi, viejo de aljama general o alcalde de moros”; que puedan ser presos por deudas, a pesar de que reyes anteriores les habían concedido el privilegio de no serlo; que los jueces moros y judíos solo puedan conocer las causas civiles, no las criminales, aunque sean entre ellos mismos; limita en el atuendo el uso de metales preciosos y telas ricas (oro, plata y seda), recuerda la obligación de llevar la señal distintiva en la ropa; también toman medidas para evitar los fraudes y usura en los contratos y préstamos con interés (Cortes 1866; Carrasco doc. 59, 210-215). Cuatro años después, en las Cortes de Toledo de 1480 se vuelve a tratar el tema. Retoman el ordenamiento de Enrique III sobre el pago de las deudas de moros y judíos contraídas con mercaderes cristianos en Sevilla, que ahora hacen extensiva a todo el reino; ordenan que los mozos de espuela de los reyes no pidan ninguna contribución a las aljamas de moros ni de judíos de las localidades a las que vayan los reyes; imponen su apartamiento en todo el reino, proceso que deberá estar culminado en el plazo de dos años, indicando que si en la nueva ubicación no hubiera sinagoga o mezquita podrán construir tantas como antes tuvieran, y cómo han de proceder para obtener los solares necesarios para hacerlo;¹⁰ respecto a Granada, prohíben vender a ese reino armas, caballos, pan, y todas las cosas prohibidas (Carrasco doc. 60, 215-220).

A través de las Cortes, y urgidos por las peticiones de los procuradores, otros monarcas tomaron también medidas sobre la convivencia de los cristianos con los judíos y musulmanes (por ejemplo, Carrasco doc. 30, 145).¹¹ A lo largo del siglo XIV se van desgranando disposiciones, así, durante la minoría de Alfonso XI, en las Cortes de Palencia de 1313 reunidas por el infante don Juan se insiste en el peinado de los musulmanes y en la prohibición de que las cristianas fueran nodrizas de niños de otra ley; también se prohíbe, como en las de Burgos de 1315, que judíos y moros tomen nombres cristianos; se limita su propiedad inmobiliaria a las casas de su morada y se ocupan de las cuestiones relativas a la usura (Torremocha, 64-67). En las de Valladolid de 1322 se regula la cuestión de los juicios y los testigos que pueden intervenir, indicándose que sean los alcaldes de los lugares en que se cometa el delito quienes juzguen las causas entre cristianos y moros o judíos; se insiste en que no se llamen con nombres cristianos, que estos no vivan con judíos ni con moros, y que las cristianas no sean sus nodrizas. Además se trata el tema de las deudas y la usura,

¹⁰ Este asunto provocó numerosos problemas, a título de ejemplo puede consultarse, Cantera 1987.

¹¹ La línea marcada a través de las Cortes de los siglos XIV y XV, con altibajos y vacilaciones, culminó en las de Toledo de 1480 (Carretero, 188).

recordando lo establecido por Afonso X y Sancho IV; y se vuelve a limitar su propiedad a las casas en las que residen (Carrasco doc. 32, 146-151). En las de Madrid de 1329 Alfonso XI dispone, a petición de los procuradores, cómo se han de juzgar las causas mixtas entre cristianos y moros o judíos por deudas y causas criminales y civiles, y quién y cómo puede testificar; regula la cuestión de las deudas y acepta que ni judíos ni musulmanes sean cogedores, pesquisidores ni recaudadores de rentas (Carrasco doc. 34, 151-153). En las de Alcalá de 1348 prohíbe la usura “ningund judío nin judía nin moro nin mora non sea osado de dar por sy nin por otro” dinero a logro) a la vez que pide a los obispos que excomulguen a los cristianos que lo soliciten (Carrasco doc. 40, 160). Y Pedro I en las de Valladolid de 1351 vuelve sobre asuntos relativos a la vida cotidiana, pues además de prohibir que las cristianas sean nodrizas de niños de otra religión, impone que no vivan en casas de moros ni judíos; a esto se suma la reglamentación sobre el peinado y el vestido, la prohibición de que usen nombres cristianos, y el intento de regular la competencia entre las minorías por el alquiler de casas de cristianos (Carrasco doc. 42, 161-163).

Con la nueva dinastía Trastámara las Cortes siguen recogiendo disposiciones sobre las minorías, entre ellas las de Burgos de 1367 que se ocupan de cuestiones relativas al comercio y el pago de las deudas derivadas de esa actividad; y las de Toro de 1371, en las que Enrique II acepta las peticiones de los procuradores sobre que judíos ni moros utilicen nombres cristianos y que los miembros de ambas comunidades lleven señales distintivas visibles en la ropa (Carrasco docs. 44 y 46, 164-165 y 166-167). En las de Valladolid de 1385 el monarca acepta que no puedan tener jueces apartados y se vuelve sobre el asunto de las nodrizas y al de que los cristianos no vivan en casas de infieles ni a soldada ni de otra manera; además Juan I acepta que no puedan ser almojarifes ni tener otros oficios en la casa del rey, de la reina ni de los infantes (Carrasco doc. 47, 167-169).

Después de las leyes de Catalina de Lancaster, en el siglo XV las Cortes prestan menor atención al tema de las minorías, aunque están presentes en las peticiones de los procuradores, en particular lo referente al arrendamiento de rentas. Así en las de Burgos de 1430 los procuradores piden al rey que haga cumplir lo ordenado por su padre, Enrique III, sobre el particular, a lo que Juan II responde que mandará “ver las dichas ordenanças e las bulas apostólicas que los judíos (los procuradores mencionaban a judíos y musulmanes, pero es evidente que son los primeros los protagonistas de este asunto) tienen, e sobre todo mandare proveer commo cumple al servicio de Dios e mio”; es decir, no se compromete a tomar decisión alguna. Luego, en las de Toledo de 1462, se quejan al rey de los perjuicios que causan las normas impuestas en 1405 por Enrique III, dado que dificultan los negocios con la comunidad judía y favorecen que algunos abandonen el realengo para instalar su residencia en tierras de señorío, donde su situación sería más favorable. Ante estos planteamientos Enrique IV acepta que los cristianos puedan suscribir contratos y cartas de obligación sin usura con los judíos. Y en las de Ocaña de 1469 se vuelve sobre el arrendamiento de rentas, pues los procuradores se quejan de que sigue habiendo “judíos e moros” arrendadores y recaudadores de rentas, llegando incluso a arrendar rentas eclesiásticas (Cortes 1866, 88; Monsalvo, 158-159 y 173-174).

4. En conclusión

Como se ha podido ver en los párrafos anteriores, existe una línea común de actuación con respecto a judíos y musulmanes que siguen a grandes rasgos la iglesia romana, la castellana y los reyes de Castilla. Aunque de esto no hemos tratado en esta ocasión, el punto de partida es similar, es decir las disposiciones tomadas contra los judíos en épocas anteriores, para el caso castellano en particular en la época visigoda. Pero no hay una concordancia ni un reflejo inmediato de las disposiciones adoptadas por la Iglesia y las de la monarquía. Es más, como ya he apuntado, en alguna ocasión los reyes no están dispuestos a aceptar las normas canónicas (caso del IV concilio de Letrán) o reaccionan contradiciendo lo estipulado por los papas, caso de la bula de Eugenio IV. Es decir, las disposiciones canónicas no parecen condicionar en exceso la política regia.

Con todo, no faltan ocasiones en que los reyes se amparan en lo establecido por la Iglesia para justificar su decisión, y desde luego hay un objetivo común que lleva a adoptar las mismas medidas, aunque no sean coincidentes en el tiempo. En todos los casos se parte de la concepción de judíos y musulmanes como inferiores a los cristianos, y se busca, tanto en el caso de la Iglesia como en el de la monarquía, mantenerlos, en consecuencia, sometidos a los cristianos. Es algo que se traduce en una norma específica que encontramos en los concilios y en las disposiciones castellanas, pero también se traduce en toda una serie de normas concretas cuyo cumplimiento lleva a ese fin, siendo la principal el no confiarles ningún cargo u oficio que de alguna manera les otorgue ascendiente sobre la población cristiana.

Otro de los aspectos destacados en la reglamentación es evitar todo trato de los cristianos con los integrantes de las comunidades judía y musulmana, asunto en el que se insiste a lo largo de todo el periodo considerado. En ese sentido, en la misma línea marcada por la Iglesia, las normas regias prohíben en diferentes momentos todo trato cercano y por encima de todo el intercambio de fluidos. Lo primero era evitar las relaciones sexuales, pero también la lactancia, prohibiéndose reiteradamente que las mujeres cristianas fueran nodrizas de niños de las comunidades minoritarias o que judías y musulmanas lo fueran de bebés cristianos; este alejamiento físico acabó alcanzando también a las parteras, si bien las mujeres que tenían posibilidad de hacerlo no dudaron en acudir a los servicios de las mejores comadronas con independencia de la comunidad a la que pertenecieran (Pelaz 2016). La corona persigue asegurar ese alejamiento insistiendo, con más fuerza y precisión que las normas eclesiásticas, en la prohibición de hablar y mantener relaciones con miembros de las comunidades minoritarias, de vivir con ellos de ningún modo, de asistir a sus fiestas y duelos, y de consumir lo elaborado por sus manos ya fueran alimentos, bebidas o medicinas como hemos visto en los párrafos anteriores.

Esa necesidad de evitar el trato estrecho de los cristianos con judíos y musulmanes suponía a su vez la necesidad de saber quiénes pertenecían a esas comunidades, de ahí que tanto la iglesia como la monarquía establecieran normas al respecto. La identificación externa en la ropa, establecida en los concilios, se recoge también en la legislación castellana como hemos tenido ocasión de ver en Las Partidas y otras disposiciones posteriores, entre ellas las Cortes de Madrigal de 1476. Los reyes imponen además normas referentes a la ropa que pueden o tienen que usar, a las telas y metales preciosos que tienen vedados, y al peinado masculino de los mudéjares.

En lo referente al apartamiento físico en barrios propios y cerrados, se trata de una medida extrema que en Castilla no es recogida por la corona hasta las leyes de Catalina de Lancaster. Anteriormente los reyes no habían considerado su necesidad ni oportunidad y, como ya he indicado, habían logrado una moratoria al respecto concedida por el pontificado. Incluso esa norma impuesta por la reina madre durante la minoría de Juan II, y en un clima muy particular de rechazo a las minorías, no prosperó en el reino; solo a final de siglo, con Isabel I, en las Cortes de Toledo de 1480, se imponen en Castilla los barrios apartados con la obligación no solo de residir, sino también con las limitaciones anejas referentes al tránsito y el comercio.

En otro orden de cosas, y también en la línea de lo establecido por la iglesia, los reyes hacen hincapié en que no se fueren las conversiones de judíos y musulmanes a la fe católica. Buscan esa conversión, pero por vía pacífica y mediante el respeto, aspecto que recuerdan en varias ocasiones. Por otro lado, ya lo hemos visto, toman bajo su amparo a ambas comunidades minoritarias. Estas dos cuestiones, que denotan respeto a sus creencias y cultos siempre que no sean públicos, no hagan proselitismo, no perjudiquen a los cristianos y ellos a su vez sean extremadamente respetuosos y cumplan las normas que les atañen, esas dos cuestiones, decía, explican también medidas como que se les permita reparar sus mezquitas y sinagogas, y no ser molestados, agredidos ni perjudicados por los cristianos.¹² Ahora bien, el reverso de estas disposiciones lo encontramos en otros campos, en particular en el del ejercicio de la justicia donde se observa un progresivo retroceso de los derechos de judíos y musulmanes tanto en lo relativo a los jueces que resolverán las causas en las que se vean inmersos como en su valor como testigos.

Al final del periodo, para los reyes y el reino lo principal parece ser mantenerlos separados de la comunidad cristiana y salvaguardar sus propios intereses económicos; para la iglesia castellana, las cuestiones relativas al culto y la conversión, y para la iglesia romana quizá la separación y fácil identificación de sus miembros, pero también mantener su situación de inferioridad respecto a los cristianos.

En términos generales, las decisiones adoptadas por la corona, salvo en situaciones concretas como 1412, sin oponerse a las disposiciones canónicas, tienden sobre todo a favorecer sus propios intereses. Así se desprende de lo regulado sobre el poblamiento, evitando que judíos y musulmanes se fueran a vivir fuera del realengo; y también en disposiciones sobre asuntos económicos, tanto en lo relativo a la usura y la cuestión de los oficios y cargos, como a la producción de bienes y servicios y a los recursos fiscales ordinarios o extraordinarios. A este respecto puede pensarse en el servicio pedido a las aljamas mudéjares por Alfonso XI para hacer frente a los gastos de la guerra contra Granada o el “castellano de oro” exigido por los Reyes Católicos a las minorías con el mismo fin

¹² También se aceptan y respetan sus prácticas religiosas, por ejemplo, en 1467 el mayordomo de la fábrica de la catedral de Segovia anota, sin manifestar extrañeza o excepción, que los mudéjares abandonan la obra para cumplir con el ayuno de Ramadan; por otra parte la documentación segoviana deja constancia de que se admiten sus fórmulas de juramento (López Díaz, 182).

(Carrasco doc. 35, 154; Cantera 2010, 130); y también las disposiciones que, aun recordando la doctrina eclesiástica que veta el trabajo de judíos y moros en las fiestas cristianas de guardar, les permiten seguir con sus tareas siempre que no lo hagan públicamente, tal y como se dice en las Cortes de Valladolid de 1351 (Carrasco doc. 41, 161); además de las disposiciones relativas a que los judíos no desempeñen oficios relacionados con el fisco, aspecto en el que en ocasiones parecen enfrentadas la realidad y la voluntad del rey con las aspiraciones del reino.

Por último hay que señalar que las normas impuestas por los monarcas, bien por decisión propia, bien a partir de la aceptación de las peticiones presentadas por el reino en las Cortes, se muestran mucho más ligadas a la cotidianidad que las establecidas por la autoridad eclesiástica. Es decir, las disposiciones regias prestan más atención a cuestiones concretas que hacen referencia al día a día de la vida de la sociedad. En este sentido, haciéndose eco de lo dispuesto por la Iglesia, en Castilla, desde el reinado de Alfonso X, se va de lo general a lo particular, es decir se desciende a legislar sobre asuntos puntuales, en ocasiones con bastante minuciosidad, sobre los que se insiste una y otra vez.

Obras citadas

- Calvo Gómez, José Antonio. “Contribución al estudio de la reforma católica en Castilla: el Sínodo de Ávila 1481.” *Studia histórica. Historia medieval* 22 (2004): 189-232.
- Cantera Montenegro, Enrique. “El apartamiento de judíos y mudéjares en las diócesis de Osma y Sigüenza a fines del siglo XV.” *Anuario de Estudios Medievales* 17 (1987): 501-510.
- . “Las comunidades judía y mudéjar de Aranda de Duero a fines del siglo XV.” *Biblioteca: estudio e investigación* 25 (2010): 127-152.
- . “La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla.” *Espacio, tiempo y Forma. Historia Medieval* 25 (2012): 119-146.
- . “Relaciones de judíos con cristianos y musulmanes en los siglos XI al XV.” *Desperta Ferro. Arqueología e Historia* 9 (2016): 12-17.
- Carpenter, Dwayne E. *Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24 'De los judíos'*, Berkley: University of California, 1986.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel. *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*, Madrid: Silex, 2012.
- Carretero Zamora, Juan. *Cortes, monarquía, ciudades: las Cortes de Castilla a comienzos de la época moderna (1475-1515)*, Madrid: Siglo XXI, 1988.
- Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, publicadas por la Real Academia de la Historia, vols. 1, 2, 3 y 4. Madrid: Imprenta y Esterotipia Rivadeneira, 1861, 1863, 1866 y 1882.
- Del Val Valdivieso, M^a Isabel. “La doctrina sinodal en relación a moros y judíos: el bautismo.” En Rica Amrán y Antonio Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Bárbara: Universidad de California, 2016. 11-22.
- . “Límites físicos e ideológicos impuestos a las minorías por los Sínodos castellanos del final de la Edad Media.” En Rica Amran y Antonio Cortijo Ocaña eds. *Caminos, espacios y territorios. Las minorías en España medieval y moderna (siglos XV – XVIII)*. Santa Barbara: Universidad de California, 2021a. 98-109.
- . “Rasgos de la política bajomedieval castellana en relación a su minoría islámica en el contexto hispánico y eclesiástico.” en Olatz Villanueva Zubizarreta coord. *Mezquitas y cementerios islámicos en la Castilla medieval del Duero*. Jaén: Universidad de Jaén, 2021b. 15-43.
- Fernández Viagas-Escudero, Plácido. “Las relaciones sexuales entre miembros de las minorías religiosas y mujeres cristianas en la séptima Partida. Un estudio interdisciplinar de las leyes 7.24.9 y 7.25.10.” *En la España Medieval* 40 (2017): 269-308.
- Gamero Igea, Germán. “Otra construcción de la sociedad cortesana: la integración en el servicio de los no-privilegiados. La presencia musulmana en el séquito del Rey Católico.” En Rica Amran y Antonio Cortijo eds. *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII), Vivir en Minorías en España y América (siglos XV al XVIII)*. Santa Bárbara: Universidad de California, 2017. 100-110.
- García y García, Antonio. “Judíos y moros en el ordenamiento canónico medieval.” En *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las tres Culturas*. Toledo: Ayuntamiento, 1985. 167-181.
- . “Judíos y moros según el Derecho Canónico ibérico en el tránsito del Medieval a la Edad Moderna.” En *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado: estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Navarra y Edersa, 1989. 1163-1172.
- González Salinero, Raúl. “Los inicios de la legislación canónica sobre el problema judío (siglos IV-V): una herencia jurídica para la Europa medieval.” En Gonzalo Bravo y Raúl González Salinero coords. *La aportación romana a la formación de Europa: naciones, lenguas y culturas*. Salamanca: Signifer Libros, 2005. 159-176.
- Jiménez Alcázar, Juan Francisco. *El reino de Murcia: siglos XIII-XVII. Historia, lengua e identidad cultural*. Murcia: Campobell, 2012.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Los mudéjares de la España cristiana.” En Julio Valdeón Baroque. *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo*. Valladolid: Ámbito, 2004. 103-124.
- León Tello, Pilar. “Legislación sobre judíos en las Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla.” En *Fourth World Congress of Jewish Studies* II. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1968. 55-63.

- López Díaz, María. “Judíos y mudéjares en la Catedral de Segovia (1458-1502).” *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval* 18 (2005): 169-184.
- Monsalvo Antón, José María. “Cortes de Castilla y León y minorías.” En *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media. Actas de la Primera Etapa del Congreso Científico sobre la Historia de las Cortes de Castilla y León. Burgos, 30 de Septiembre de Castilla y León vol. 2*. Valladolid: Cortes de Castilla y León, 1988. 145-191.
- Ortí Belmonte, Miguel Ángel. “Glosas a la legislación sobre los judíos en las Partidas.” *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 26/72 (1955): 41-66.
- 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 y Antonio Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Bárbara: Universidad de California, 2016. 181-191.
- Rábade Obradó, Pilar. “El entorno judeoconverso de la casa y corte de Isabel la Católica.” En José Martínez Millán y M^a Paula Marçal Lourenço coords. *Las relaciones discretas entre las monarquías hispana y portuguesa: Las casas de las reinas (siglos XV-XIX)*. Madrid: Polifemo, 2008. 887-917.
- Ratcliffe, Marjorie. “Judíos y musulmanes en las siete partidas de Alfonso X.” En Cristina Segura Graiño, Manuel González Jiménez, Juan Carlos de Miguel Rodríguez, Ángela Muñoz Fernández coords. *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época (vol. I)*. Madrid: Sociedad española de estudios medievales, 1989. 237-249.
- Resines Llorente, Luis. *El catecismo de Valladolid de 1322*. Valladolid: Ayuntamiento, 2022.
- Romano, David. Marco jurídico de la minoría judía en la Corona de Castilla de 1214 a 1350 (Síntesis y propuestas de trabajo).” En *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las tres Culturas*. Toledo: Ayuntamiento, 1985. 261-291.
- Rubio García, Luis. *La procesión de Corpus en el siglo XV en Murcia*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 1987. 85-86.
- Sanz González, Mariano. “Los judíos en el fuero real.” *GLOSSAE. European Journal of Legal History* 9 (2012): 111-141.
- Torremocha Silva, Antonio. “Las Cortes de Castilla y León y las disposiciones sobre judíos (1250-1350).” *Eúphoros* 1 (1994): 61-76.
- Villarroel González, Óscar. “El papado y la monarquía de Juan II de Castilla (1406-1454) en un inventario de documentación pontificia de los Reyes Católicos.” *En la España Medieval* 23 (2000): 137-187.

Tiempo de juego y de fiesta en las minorías de la Corona de Aragón

José Hinojosa Montalvo
(Universidad de Alicante)

1. Introducción

En el año 1381 el baile general del reino de Valencia dio un pregón por la capital de este reino disponiendo que ningún judío, propio o extraño a la judería, jugara ocultamente a la *gresca* o a otro juego, bajo la pena especificada, de la cual un tercio era para el acusador y dos para el rey. Así mismo reconocía haber llegado a un acuerdo con ciertos judíos que fueron encontrados jugando el día de la fiesta de las Cabañuelas (*Cabanyelles*) sobre la multa que debían abonar, tras haber sido denunciados, que fue de 366 sueldos. nota (Hinojosa, 2007, 185). Es un buen ejemplo de la confluencia de juego y fiestas en las minorías religiosas de la Corona de Aragón, en este caso la judía, y cómo ni siquiera durante las fiestas se refrenaba la pasión por el juego de los judíos valencianos, lo que obligó a la citada prohibición.

El tema apenas ha merecido la atención de los estudiosos de musulmanes y judíos en la Corona de Aragón, incluso a nivel peninsular, posiblemente porque las fuentes son escasas, difíciles de seguir y vinculadas por lo general a situaciones de conflicto, o porque pensaban que judíos y musulmanes no podían tener la misma pasión por el juego y la fiesta que sus vecinos cristianos. Ya veremos que en estos ámbitos se igualaban todos, sin distinción de religiones. Los autores se han limitado a citar generalidades, y así por ejemplo, al referirse al ocio entre los judíos, A. Blasco señaló que “los varones consumían las horas libres estudiando la Torá, escudriñando el Talmud, repitiendo los versículos sagrados y debatiendo hasta la saciedad sobre la interpretación de la Ley...” o los asuntos cotidianos, en tanto que algunos frecuentarían la taberna y el juego de dados (Blasco 2002, 119). De la mujer nada se dice para ninguna de las minorías.

El objetivo del estudio es destacar que en las minorías peninsulares hubo muchos “tiempos”: el familiar, el religioso, el comunal, el del trabajo, etc. pero también el de los juegos y las fiestas, realizar una síntesis panorámica de lo poco que sabemos en el marco de lo que fue la Corona de Aragón y sus minorías, entre el tiempo de su asentamiento en estos territorios hasta la expulsión de los moriscos en 1609, ver sus singularidades, pero también las similitudes existentes con el de sus vecinos cristianos.

En los últimos años han proliferado los estudios sobre juegos y fiestas en la sociedad cristiana medieval, pero en ellos apenas hay alusiones a las minorías, salvo alguna que otra alusión a los juglares, hombres o mujeres, musulmanes que participaban como músicos en estas fiestas. Y en las monografías sobre ambas minorías el panorama no es más optimista. Podemos citar como ejemplo los estudios realizados en torno a *La vida judía en Sefarad*, correspondiente a la exposición celebrada en Toledo en 1991-1992, en los que no encontramos ninguna referencia al juego y las fiestas judías, al centrarse en el mundo intelectual y la cultura material (AA.VV, 1991). Sí que los hay, en cambio en la monografía de E. Cantera Montenegro sobre la vida cotidiana de los judíos, al referirse a las festividades judías (Cantera, 1998), faceta esta que también aparece en otras muchas monografías recientes sobre diversas juderías, con el fin de que el lector tenga un conocimiento más completo del mundo socio-religioso judío, algo que no sucede para el ámbito mudéjar-morisco.

Entre los judíos de la Corona de Aragón la atención se ha dirigido a los juegos considerados como prohibidos, en concreto los dados, que para Aragón cuenta con los estudios de J. M^a. Lacarra (Lacarra 1975), centrado en los judíos de Zaragoza, los de M^a L. Ledesma (Ledesma, 1979, 1993) A. Blasco sobre los juegos de azar (Blasco 1999) y el ocio (Blasco 2002) o el de M. A. Motis (Motis, 2002), aunque este último se centra en los cristianos. Para la música y juglares mudéjares en este reino citemos la obra de P. Pérez Viñuales (Pérez, 1999).

En el reino de Valencia podemos recordar la obra de P. Pérez García *La comparsa de los malhechores*, uno de cuyos apartados lo dedica al juego y su represión, analizando la trayectoria seguida por las autoridades en materia de control y represión de los juegos ilícitos, que suponía casi la cuarta parte de los delitos denunciados al Justicia civil de Valencia entre 1479 y 1518, pero ninguna referencia encontramos a las minorías judía – inexistente ya en la urbe- y mudéjar (“Pérez, 1990), en tanto que D. Bramón en su obra *Contra moros y judíos* hace referencia a la discriminación en el juego de ballesta a los judíos (Bramón 1986). En la obra de M^a C. Barceló hay referencias a la taberna y a la consumición de vino entre los musulmanes valencianos (Barceló 1984), y también en la de

R. I. Burns (1987), M^a T. Ferrer i Mallol estudió las peregrinaciones a Atzaneta y La Meca (Ferrer, 1987, 1988), al igual que F. Franco (Franco, 1988, 1989, 1992, 2009), y M. Ruzafa /Ruzafa, 1995). Personalmente me he ocupado del juego y las fiestas en diversas ocasiones (Hinojosa, 1993, 1999, 2002, 2005, 2007), al igual que J. R. Magdalena (Magdalena 1976, 1992).

La música y los juglares mudéjares valencianos tienen estudios específicos o referencias en J. Aparici (Aparici 2008), A. Descalzo (1990-1991), J. M^a Doñate (Doñate 1971).

En Cataluña las referencias al tema que estudiamos son escasas, pudiendo citarse a J. Mutgé (Mutgé, 1992).

Para la etapa morisca encontramos referencias dispersas a los juegos y fiestas de los musulmanes convertidos en A. Alejos (, 1982), R. Benítez (2001), L. Bernabé (1997-1998), J. Bleda (1618/2001), E. Císcar (Císcar, 1999), J. Fournel-Guérin (1980), M. García-Arenal (2019), T. Halpherin (1980) y J. Villalmanzo (1997), centradas en los reinos de Aragón y Valencia y preferentemente en torno a la práctica oculta del Islam por los moriscos, con pocas referencias al mundo del juego y la fiesta profana.

2. Tiempo de juego

Musulmanes y judíos, al igual que los cristianos llenaban una parte de sus ratos de ocio con el juego, cuyo conocimiento nos ha llegado a través de las manifestaciones represoras emanadas de las autoridades civiles y eclesiásticas, que tuvieron un gran despliegue en los siglos finales de la Edad Media. Las manifestaciones lúdicas eran el complemento de la actividad laboral, una vez finalizada ésta o en determinadas fechas del año, pero el juego tenía también una vertiente transgresora, que generaba violencia física o verbal, que predicadores, moralistas y autoridades se sintieron con la obligación de reprimir para el buen funcionamiento del cuerpo social.

En la jerarquía de los juegos se distinguían los lícitos (tablas, ajedrez, rifas, etc.) y los que requerían destreza (ballesta, bolos, carreras de caballos, etc.), de los juegos prohibidos (dados y naipes), en los que se cruzaban apuestas y existía riesgo de integridad física para las personas, al despertar su agresividad, sobre todo cuando se combinaban juego y bebida. Es en este apartado donde las autoridades apostaron por su represión, total o parcial, según el momento y circunstancia, poniendo todo el énfasis en el juego de dados.

2.1. Tiempo de juego entre los judíos

Al hablar del juego no me refiero a las diversiones infantiles, que serían las propias de la época y la edad, con las calles y plazas como su marco espacial de acción, y del que no nos ha llegado ninguna noticia, sino al juego practicado por los adultos, sobre todo a los juegos de azar, los preferidos. Estos juegos eran considerados por la Iglesia y por el poder público como perniciosos, contrarios a la religión y a la moral social, ya que de ellos se derivaban peleas, insultos, blasfemias y toda clase de alteraciones del orden público, por lo que la legislación trató de restringirlos, si bien con magros resultados, a la vez que reyes y municipios hacían equilibrios legales para compaginar el juego y la honestidad, ya que el arriendo de las tahurerías, las casas de juego, les proporcionaba saneados ingresos, por lo que tampoco era cuestión de acabar con la gallina de los huevos de oro. No menos lucrativas eran, en ocasiones, las recaudaciones efectuadas por el justicia civil de la ciudad de Valencia, por ejemplo, en concepto de multas a los transgresores de las ordenanzas contra los juegos ilícitos.

La ley judía, que parte de la época talmúdica, diferencia entre el jugador profesional, que actúa en beneficio propio, del ocasional, que juega en los días festivos; del que busca enriquecerse a través del juego, del que lo practica por simple y pura diversión. De ahí que, igual que hizo la Iglesia, los rabinos condenaran el juego y el jugador profesional fuera considerado como un personaje execrable, un parásito de la sociedad, identificado con un tramposo, un marginal de la sociedad sobre el que incluso podía recaer la pena de excomunión menor (*vet e alatmne*, como indican los documentos). El objetivo era preservar a la familia, a los inocentes, de los posibles desafueros de estos jugadores. Todo en vano, porque en la Valencia bajo-medieval, como en cualquier otra ciudad, se jugaba y mucho, y así lo recogen multitud de testimonios. Un ejemplo de cómo el juego se había convertido ya en un peligroso vicio lo tenemos en la súplica hecha ante Pedro IV por Sol, esposa de Jafudà Abnayub, quien expuso que su marido había disipado y consumido el dinero de ella en el juego, sumando entre la dote y el esponsalicio a la cantidad de 9.000 sueldos, habiendo vendido el marido algunos bienes inmuebles. En febrero de 1342 el rey ordenó al gobernador

general del reino que resolviera la queja de Sol contra su marido y terminara con tales abusos.¹³

Ello no impedía que, en ocasiones, fueran los mismos reyes los que concedían privilegios especiales a determinados judíos para que, a pesar de lo establecido por la aljama y ratificado por él mismo, pudieran jugar a los dados, como fue el caso del famoso banquero Jafudà Alatzar, que jugaba con los propios reyes. Pero su fortuna y poder y su influencia en la corte crearon una fuerte corriente de envidia hacia su persona, que animó a otros judíos de la aljama a pedir idéntico trato. Por eso en enero de 1374, vigente la prohibición de jugar a los dados pequeños, cuando la aljama exceptuó de la prohibición a Alatzar, ya que en ocasiones tenía que jugar con el rey y sus hijos, y con otros miembros de la corte, otros muchos judíos valencianos quisieron disfrutar de la misma exención, a lo que se negó la reina Leonor, diciendo que el único que se libraba de la prohibición general era su doméstico Jafudà Alatzar.¹⁴ Con todo, siguieron habiendo excepciones y el 27 de marzo de 1379 el infante Juan, a instancia de algunos familiares, otorgaba a Jacob Xamblell permiso para que, a pesar de cualquier prohibición dictada por los adelantados de la aljama, pudiera jugar a juegos de azar, dados u otros juegos de mesa (*gresca, riffa*, etc.) dentro de la judería y en la ciudad de Valencia (Hinojosa, 2007, 185).

Y lo mismo que se autorizaba a ciertos personajes a jugar sin trabas, en otros casos, para evitar la ruina de las haciendas, las autoridades prohibían a determinados individuos la práctica del juego. En 1377, por ejemplo, al judío de Valencia Abraham Abenmelich, se le vedó jugar a los dados o entrar en la tahurería hasta la fiesta de las Cabañuelas, bajo la pena de 50 azotes. Los compromisos en este sentido aparecen con relativa frecuencia en la documentación de la época en las principales aljamas de la Corona de Aragón.

El juego se centralizaba en las llamadas tahurerías -de la judería y la morería-, cuyo arrendamiento llevaba a cabo la bailía en nombre del monarca, al ser patrimonio real, en aquellas juderías que gozaban del privilegio de tenerlas: Barcelona, Zaragoza, Huesca, Barbastro, Valencia, etc. Las juderías pequeñas carecían de casa de juego. En la Corona de Aragón, el *Privilegio General* dado por Pedro III en 1283 y ratificado por sus sucesores las había prohibido, aunque la interdicción de jugar se levantaba en determinados días del año, como algunos festivos, en particular en Navidad, entre Nochebuena y la fiesta de la Aparición. Donde no hubo estos locales se jugaba en las calles y plazas, además del interior de las propias casas, lejos de la mirada vigilante de la autoridad de la aljama o municipal, si bien eran multados cuando eran sorprendidos transgrediendo estas normas, dado el perjuicio económico que causaban al arrendador de la tahurería.

Los propios reyes eran quienes encargaban su control y administración a personas de confianza o las arrendaban, dados los altos beneficios económicos que generaban. En 1388, por ejemplo, las de moros y judíos de Valencia fueron arrendadas por la suma de 5.610 sueldos barceloneses, lo que nos da idea de su alto rendimiento y de lo mucho que se jugaba en estos locales. A veces era el rey quien concedía la tahurería a particulares cristianos, en agradecimiento a los servicios prestados, siendo considerada esta concesión como un oficio, por lo general anejo a la bailía de la judería (*baiulie sive tafurarie*).

Aunque en teoría había una obligada separación entre miembros de las tres religiones y cada persona debía jugar en su respectiva tahurería, según su credo, sabemos que a la de la judería de Valencia acudían cristianos y musulmanes, sin que hubiera prejuicios a la hora de jugar juntos, a pesar de la amenaza de multas. La práctica del juego se convirtió, por tanto, en un vehículo, esporádico o regular, de sociabilidad y de contacto entre el judío y el cristiano. Pero el juego también fue objeto de manipulación por parte de los cristianos contra los judíos y en los años que siguieron a la pragmática de Fernando I contra los judíos A. Blasco recoge la noticia de la pretensión de las autoridades zaragozanas de expulsarlos aludiendo que practicaban juegos prohibidos fuera de la judería, si bien el rey no hizo caso y defendió a los judíos de tales acusaciones. En cambio, en Teruel, como señala dicha autora, no hubo problemas para esta mezcla y los judíos podían jugar con los cristianos a juegos permitidos, si bien en 1393 la reina Violante intentó frenar estos contactos con una multa de 50 florines a los infractores, pero al poco revocó la prohibición y se volvió a la situación anterior del juego compartido (Blasco 1999, 101-102).

El juego fue también una de las causas de lo que podemos considerar como delincuencia menor y, a su vez, de fuente ingresos para la hacienda municipal o real. Las transgresiones eran contra los juegos considerados como prohibidos, de los cuales el de *gresca* era el que más preocupaba a las autoridades, que en Valencia lo prohibieron de forma reiterada desde 1377, en que el baile ordenó que dentro de la judería nadie jugara la *gresca* con cristianos,

¹³ ARCHIVO DE LA CORONA DE Aragón (ACA C, reg., 615, ff. 141 v-142 r. 14-3-1342, Valencia.

¹⁴ ACA C, reg. 1583, ff. 62 r. 20-1-1374, Barcelona.

bajo la pena de 10 morabatinos. La reiteración de las prohibiciones no impidió que los judíos siguieran jugando a los dados. En 1381 cerca de un cincuenta por ciento de las multas impuestas por el baile de la judería lo fueron por jugar a la *gresca*, acompañadas con frecuencia por el empleo de palabras deshonestas, que también eran consideradas como delito. Otro juego también considerado como peligroso era el llamado de “treinta tablas”, que en 1368 la reina Leonor prohibió bajo la pena de excomunión menor y de 60 sueldos, la mitad de los cuales irían a parar a la limosna de los pobres de la aljama (Hinojosa 2007, 211-214).

2.2. Los musulmanes. El juego y la taberna.

El juego del ajedrez junto al juego de tablas y dados, han sido considerados los juegos de tablero más populares no sólo en el-Andalus sino también en los reinos cristianos, como atestigua la obra de Alfonso X y también la documentación que encontramos a estos juegos en los inventarios. Sin embargo sorprende comprobar como de la cultura lúdica de los musulmanes de la Corona de Aragón han quedado tan pocas noticias, lo que quizá pudiera ser atribuido a la prohibición que de forma progresiva se hizo de las costumbres y diversiones de éstos, una vez que los territorios eran conquistados, sabiendo la relación que siempre han tenido las fiestas con los rituales religiosos (Arroyo & Hernández 2005).

Los mudéjares de la Corona de Aragón debieron participar en juegos al aire libre: carreras pedestres, a caballo, lucha, etc. pero apenas quedan testimonios, salvo cuando el juego era motivo para la discriminación. Es lo que sucedió con el juego de la ballesta, que alcanzó una gran difusión en villas y ciudades de la Corona, desde Barcelona y Zaragoza a Palma o Daroca, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIV. La segregación espacial impuesta por los ideólogos eclesiásticos afectó también a este deporte y en Valencia, por ejemplo, las ordenanzas municipales de 1429, por ejemplo, especificaban que la copa de premio era para cristianos (*se dona a tot hom cristià*), pero si algún excluido [*infel*], musulmán o judío, osaba participar no le valdría la tirada (*que no.ls valla lo colp*) (Bramón 1986, 108). De todos modos, las normas no eran inflexibles ni en el espacio ni en el tiempo. En el caso de Vila-real, en la Plana de Castellón, J. M^a Doñate al referirse a los festejos bajomedievales en la comarca señala la participación de los mudéjares, señalando que no se excluía de las pruebas a los moros, pero si vencían, cuando el premio era una espada, lanza o ballesta, se sustituía por otro de igual valor, en ocas o corderos, o su importe en metálico, dada la prohibición real vigente para los mudéjares de la tenencia de armas (Doñate 1971, 38-39).

Otro juego de habilidad era el lanzamiento de dardos, que vemos citado en 1404 para los vasallos mudéjares del monasterio de Santa María de Valldigna, sin más precisiones (Toledo 1944).

En esta práctica de los deportes por los mudéjares J. M^a Doñate señaló la preferencia que en Vila-real tuvieron por la lucha, practicada en la plaza de la villa, en un cuadrilátero de bancos, en los que se sentaría el público, aunque parece que el espectáculo no siempre tenía lugar, dado que no encontraban rival cristiano o “por un prejuicio racial cuando el moro tiene muchas posibilidades de vencer”. (Doñate 1971, 38-39). Otro testimonio de esta práctica deportiva aparecerá siglos después en los cuadros elaborados en 1612 por orden de Felipe IV que narran la expulsión de los moriscos por los distintos puertos valencianos, en concreto los que embarcaron por el de Denia, en el que llama 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 (Franco & Días & Francisco 2019, 348-351).

Gran afición tuvieron los mudéjares de la Corona de Aragón al juego, bien en sus domicilios en las casas de juego organizadas, las tahurerías, igual que los judíos. El comportamiento de las autoridades era idéntico al que se tenía con éstos, tratando de controlar esa pasión por el juego y periódicamente procedían a prohibirlo. En la ciudad de Valencia, por ejemplo, tenemos varios ejemplos de ello. El 11 de octubre de 1401 el *Consell* de Valencia, siguiendo la orden dada por la reina, dispuso que la tahurería de la morería se clausurara, pagándole al arrendador el tiempo que le quedaba para cumplir el plazo del arriendo de los fondos de la ciudad.¹⁵ La prohibición se repitió en 1417, vedando, además del juego de dados, que las prostitutas musulmanas bebieran de día o de noche en cualquier taberna u hostel de la ciudad, pudiendo hacerlo sólo en la taberna asignada de la morería, prohibición que se extendía también a los moros.¹⁶ Y en 1488 el baile general del reino, Diego de Torres, ordenó que para evitar los escándalos y peleas que a diario se sucedían en

¹⁵ ARCHIVO MUNICIPAL DE VALENCIA (AMV), Manual de Consells, A-22, f. 142 v.

¹⁶ ARCHIVO DEL REINO DE VALENCIA (ARV), Real Cancillería, 651, ff. 62 r-64 r. 2.1.1417.

la morería de la ciudad a causa de que muchos moros embriagados (*molts moros viciosos embriachs*) eran amparados en casas de otros moros, donde les daban de comer, beber y dormir, se prohibió que acogieran en sus casas a moros vagabundos o forasteros o borrachos, bajo la pena de 10 sueldos. Tampoco podrían acoger a cristianos o cristianas una vez pasada la oración de la noche, ni los moros beber fuera de la taberna. El musulmán que incumpliera esta orden sufriría la pena de veinte azotes.¹⁷

Los juegos de azar eran los preferidos, y en los capítulos de concordia firmados en 1 de diciembre de 1404 entre el abad del monasterio Santa María de Valldigna y veintitrés moros principales en representación de las aljamas del valle de Alfàndech se dispuso que ningún moro del valle o forastero podría jugar a los dados, naipes o cualquier otro de azar en el que se cruzaran apuestas de dinero, bajo la pena de 60 sol y 20 azotes; se exceptuaban los juegos de ballesta y de dardo, es decir los que revelan habilidad y destreza; se reglamentaba la venta y consumo de vino. El día de San Bartolomé, de gran festividad en el valle, se les autorizaba a beber durante todo el día en las tabernas, sin penas, igual que cuando hubiera bodas, pudiendo llevar a su casa todo el vino que quieran. El juego y el vino siempre fueron malos compañeros, al margen de la religión del individuo (Toledo 1944).

Estos juegos, sobre todo los de azar, se desarrollaban, además de las tahurerías, en un marco de sociabilidad concreto, la taberna, local donde se bebía vino, se charlaba y se jugaba, bien entre musulmanes o entre éstos y cristianos. Cronistas e historiadores han señalado que los mudéjares en la Corona de Aragón bebieron vino a su libre albedrío en las tabernas cristianas, y de ello hay abundantísimos testimonios. R. I. Burns enfocó la presencia de las tabernas de musulmanes en las villas y ciudades del reino de Valencia desde la perspectiva fiscal, como un monopolio del señor. En las cartas de población el señor se reservaba la taberna, junto a otras fuentes de renta. En Biar, por ejemplo, en 1257 había una segunda taberna para los moros forasteros. En la Carta de Población de Xàtiva el musulmán no debía pagar nada por el vino que tuviera o bebiera en su casa. En algunas localidades, como en Eslida, los únicos moradores cristianos eran el alcaide del castillo y los taberneros. (Burns 1987, 70-71).

Las prohibiciones de las autoridades cristianas de que frecuentaran estos locales no se basaban en el consumo del vino, por razones religiosas, sino en las consecuencias que se derivaban de un exceso de consumo del mismo: peleas, insultos, blasfemias entre cristianos y musulmanes, que amenazaban la coexistencia pacífica. M^a T. Ferrer recoge un ejemplo de Elche, localidad en la que en 1308 se había autorizado a los mudéjares del arrabal a comprar vino a los cristianos de la villa y del arrabal, así como a beber vino en las tabernas del arrabal, aunque no en las de la villa, suavizando la orden del baile general de Orihuela que prohibía a los musulmanes toda compra de vino a cristianos. Los ilicitanos defendían los intereses económicos de los taberneros, alegando que los mudéjares siempre habían comprado el vino y bebido en las tabernas de la villa y del arrabal (Ferrer 1987, 12). Unos años después, en 1316, sólo se les autorizó a comprar vino, pero no a beber en las tabernas, ya que los mudéjares se emborrachaban, se peleaban con los cristianos y los insultaban, lo que amenazaba con derivar en conflictos mayores, de ahí que la propia aljama musulmana solicitara de Jaime II dicha restricción por razones de seguridad (Hinojosa 1994, 66-67).¹⁸

Los bebedores moros ilicitanos debían comenzar pronto sus rondas por la taberna, pues un acuerdo del 10 de abril de 1452 prohibía que los moros bebieran vino antes de haber sonada el Ave María, bajo pena de 10 sueldos. Una orden del *Consell* del 15 de marzo de 1461 prohibió que ningún tabernero/a de la villa o del arrabal acogiera en su casa tras la puesta del sol a moros para que bebieran vino o para estar allí, bajo la pena de 10 sueldos, lo que testimonia una convivencia cotidiana por encima de discrepancias religiosas o prohibiciones legales.

Muchas de estas noticias de mudéjares y moriscos bebiendo proceden de las problemas generados por la embriaguez, sobre todo las blasfemias contra la religión cristiana, por lo que fueron severamente condenados por las autoridades, como un musulmán de Cirat condenado en 1330 por el cadí de la aljama a recibir 35 azotes por haber blasfemado contra la religión cristiana (Ferrer 1987, 13). En Onda el baile de la villa se quejaba porque *com se són embriagáts moven moltes qüestions e bregues* (Barceló 1984). Y en Vall d'Uixó en enero de 1435 el baile general del reino de Valencia prohibió la venta de vino y el juego en la taberna por los escándalos que se promovían en ella.¹⁹ Las razones de esta permisividad de los musulmanes peninsulares para con el vino no han sido suficientemente explicadas. Se ha hablado de que la prohibición de beber alcohol no figuraba en la primera redacción del Corán, y que algunas escuelas lo aceptaban. Se ha atribuido también a la falta de autoridad

¹⁷ ARV, Bailía, 123, ff. 31 r-v.

¹⁸ ARCHIVO MUNICIPAL DE ELCHE, Manual de Consells, 16. 15-3-1461, Elche.

¹⁹ ARV, Bailía, 1148, f. 5 v. 31-1-1435, Valencia.

moral que siguió a la migración de las clases dirigentes musulmanas; o al hecho de que beber en público era un signo exterior de la integración de los moriscos, de la *taqiya* o simulación necesaria para sobrevivir en un ambiente hostil, pero ninguna de estas explicaciones es suficientemente satisfactoria (La Parra 2017). Los moriscos cultivaron viñedos sobre todo para hacer uvas pasas, pero sin excluir la fabricación de vino. El cedacero gandiense Pere Navarro, vecino del arrabal, declararía ante el tribunal inquisitorial en 1580 que los moriscos no comen ni beben durante el día en Ramadán, pero fuera de esa luna no sólo *suelen freqüentar las tavernas sino que salían borrachos* dellas después de hecha su pasqua (Labarta 2011-2013).²⁰

Entre los moriscos aragoneses, el tiempo de ocio, según J. Fournel, lo pasaban charlando, escuchando a músicos o cantores, incluso organizando veladas de teatro sólo para moriscos. Los juegos de azar, dados y naipes, ocupaban un lugar muy importante, de acuerdo con la práctica de siglos anteriores, siendo motivo para relacionarse con sus vecinos cristianos viejos, y también para acabar ante los tribunales. En Caspe, por ejemplo, “en el dicho barrio de Sanct Joan de algunos días a esta parte, los vezinos del con otros cristianos viejos vezinos de la dicha villa se hayan dado a la ociosidad, vicios y juegos de naipes y dados” (Fournel 1981, 634). El juego de cañas, las corridas de toros, las mascaradas, el carnaval, como forma de transgresión, forman parte de este repertorio festivo de los moriscos aragoneses. Cabe pensar que el panorama en el reino de Valencia sería similar, pero apenas hay datos. Respecto a los bailes podemos aludir a la escena representada en el cuadro alusivo a la expulsión de los moriscos por el puerto de Denia 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. 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 (Borja 2019).

3. Tiempo de fiesta

3.1. Los judíos

El mundo festivo de las minorías judía y musulmana estaba señalado por el calendario litúrgico y formaba parte del tiempo público, de la colectividad, y del privado, en la intimidad del hogar, por lo que es difícil saber cómo transcurría en cada casa, pero que hay que pensar que seguirían la práctica habitual y de acuerdo con las posibilidades personales o familiares. Es habitual en las monografías sobre judíos y juderías hacer referencia a las festividades judías más destacadas en la religión judía (*Pésaj, Shavuot, Sucot, Rosh Hashaná, Yom Kipur, Hanuká. Purim*), por lo que no voy a detenerme en ellas (Cantera 1998). A ellas se añadía el El *Shabat* (sábado), el eje de la vida judía. Es el día de la fiesta y del descanso semanal, símbolo de la alianza de Dios con el pueblo de Israel.

Las autoridades cristianas fueron conscientes de la trascendencia de la fiesta y velaron por el respeto a la misma. Así lo vemos en 1343, por ejemplo, cuando Pedro el Ceremonioso ratificaba a la aljama de Valencia un privilegio de Jaime I, dado el 6 de marzo de 1239, en el que se especifica que si un judío era apresado por el justicia podía ser liberado el viernes e irse a pasar el sábado (*Shabat*) en su casa, dando seguridades de regresar luego a la prisión (Hinojosa 2007, 303).

En este día lo esencial es la abstención laboral, el descanso, tanto en público como en el ámbito de la vida privada, y una prueba del rigor con que lo seguían los judíos de Xàtiva es la multa de 10 sueldos que los adelantados de la judería impusieron en 1376 a Jucef Cautco, de Orihuela, por prestar dinero el *Shabbat*.²¹

En el reino de Valencia, donde el judaísmo estuvo a punto de desaparecer en 1391, víctima de los asaltos a las aljama y las conversiones, el panorama cambió a comienzos del siglo XV en relación a la tolerancia hacia la práctica de la religión y las fiestas, como consecuencia de las conversiones de judíos, ya que los nuevos cristianos siguieron viviendo entre sus correligionarios judíos y que nadie se preocupara por adoctrinarlos en la nueva fe. Las autoridades eran conscientes de que por ese camino de vivir juntos, conversos y judíos, no aumentaría la práctica de la religión católica entre los conversos, por lo que insistieron en separarlos en los días de mayor relevancia religiosa, cuando los judíos celebraban sus fiestas, en la que, sin duda, participaban los conversos. Esta separación formaba parte del

²⁰ ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, Inquisición, leg. 806 (ii), f. 46 v.

²¹ ACA, Maestre racional, 1670, f. 5 r. Los 10 sueldos ingresaron en las arcas de la bailía.

discurso teórico tradicional de la Iglesia y la Corona lo puso en marcha en las Cortes de Valencia del año 1403, donde, junto a otras medidas de claro cariz antijudío y segregacionista, dispuso:

Item, que qualsevol juheu de qualsevol de les lurs festes judàyques següents, ço és, en la festa de la lur Pasqua del pa alís, e en la festa de la lur Pascua de Cinquagèsima, e en la lur festa de lur Capdany, e en la festa de lur dejuni major, appel·lat dels Perdons, e de lurs Cabanyelles, que tres dies abans de cascuna de les dites festes cascun dels dits juheus sia tengut buydar la dita ciutat e tots los térmens vells de aquella... (Hinojosa 2007, 304)

Es evidente que muchos conversos de la corona de Aragón siguieron practicando los ritos, costums e cerimònies judàyques, testimonio, en unos casos, de la pervivencia de la fe de sus ancestros, y en otros, de prácticas de la vida cotidiana que, a pesar de ser cristianos en la práctica, no habían logrado desterrar después de varias generaciones, quedando como residuos folclóricos, pero que no hicieron sino dificultar la integración entre cristianos viejos y nuevos y, a la postre, sirvieron de sólido argumento a los inquisidores para atacar a fondo al grupo converso.

En este tiempo festivo de los judíos hay que señalar su participación, como vasallos del monarca, en los festejos que atañían a la Corona, una tradición ya antigua en los reinos peninsulares. Esta asistencia se documenta, sobre todo, en el reino de Aragón, y a través de ella tenía como objetivo demostrar la intervención ciudadana masiva en la adhesión a la monarquía en los momentos singulares, como eran los nacimientos, bodas o exequias reales. El cortejo, en el que, además de los cristianos, participaban judíos y musulmanes, “traslucía un genuino programa político-social, puesto que el recibimiento estaba capitalizado por una comunidad articulada en estamentos diferenciales, pero perfecta y armónicamente integrados en una comitiva globalizadora” (Laliena & Iranzo 1991). Ejemplo de esta presencia de las minorías en comitivas procesionales los tenemos en Daroca en la muerte de Juan II en 1479 (Marco & Marco 1993). El ritual jerárquico dejaba claro que las minorías estaban por debajo de los cristianos y aunque en estas procesiones no se produjeron violencias entre cristianos y judíos sí que las hubo entre judíos y musulmanes, como recoge D. Nirenberg para Daroca en 1291 y 1389, en Huesca en 1324, etc. siendo la raíz del conflicto la precedencia en las procesiones, el afán por mostrar la lealtad a la familia real ante un público cristiano (Nirenberg 2001, 257-260).

3.2. El tiempo festivo de los musulmanes

Los mudéjares de la Corona de Aragón celebraban, al igual que sus correligionarios peninsulares, las dos grandes fiestas canónicas del Islam: la fiesta de la ruptura del ayuno (*id al-fitr*), que marca el final del ayuno anual del mes de ramadán, y la fiesta de los Sacrificios (*id al-adha*), que consistía en el sacrificio ritual de al menos un cordero, reinando gran jolgorio en las casas en esos días y consumiéndose platos especiales, como el trigo con leche. Las noticias que nos han llegado de las mismas son escasas, salvo que plantearan algún problema a las autoridades cristianas. Este fue el caso de la ciudad de Valencia, donde los jurados del *Consell* municipal, ante la presión ejercida por el síndico de la ciudad con los musulmanes de la morería sobre el impuesto *de les aldehes* por los corderos que mataban en la Pascua de les aldehes, dispuso que se firmara un compromiso con el citado síndico, Pere Roca, para resolver dichas tensiones.²² Eran días de fiesta, en los que las oraciones y plegarias en común alternaban con los festejos populares, en los que hombres y mujeres se rociaban con agua perfumada, se arrojaban frutos y flores, se cantaba y bailaba. Una tercera fiesta religiosa era la *Asura'*, que caía en 10 de *muharram* y consistía en un ayuno ritual, a la que se añade la del *Mawlid*, conmemorando el nacimiento del Profeta, el 12 de *rabi'l*. El calendario juliano introdujo entre los andalusíes dos festejos que señalaban los diferentes periodos del año fiscal y agrícola: el *Nayruz*, día del año nuevo iraní, y el *Mahrayan*, el 24 de junio, en las que las gentes se hacían regalos, se fabricaban juguetes, se encendían hogueras la noche de San Juan, se comían tortas de queso blanco, buñuelos, mientras que la gente humilde se disfrazaba de carnaval y se divertía en la calle. Un ejemplo de esta aculturación de los mudéjares lo tenemos en la participación y celebración por los moros de las aljamas del valle de Valldigna (Valencia) de la festividad de San Bartolomé.

Las fiestas de carácter familiar más destacadas de los mudéjares eran las bodas o circuncisiones, en las que toda la parentela tenía ocasión de reunirse. Incluso acudían antiguos musulmanes, que se habían convertido al cristianismo, circunstancia que no era bien vista por las autoridades civiles o eclesiásticas. Sabemos que el 4 de mayo de 1304

²² AMV, Manual de Consells, A-27, f. 167 v.

Jaime II ordenó al baile de Sagunto que prohibiera que las moras conversas acudieran a las fiestas de bodas musulmanas, ya que en tales eventos se ponían los vestidos y ornamentos musulmanes. Se les amenazaba con la confiscación de los mismos. Y es que la conversión al cristianismo llevaba implícita la inserción en una nueva cultura, en nuevas formas de vida y de sociabilidad, a las que no era fácil acostumbrarse para los nuevos conversos, muy apegados a sus vestidos, joyas y aderezos, que representaban sus ancestrales formas de vida y de cultura. Es un problema que también tendrán en el futuro los conversos de judío, que integraron muchas prácticas y rituales de la vida cotidiana judía, que luego fueron utilizados por la Inquisición para acusarlos de judaizar.

El miedo a la contaminación religiosa hacía que las autoridades cristianas exigieran una ruptura total con las formas de vivir, vestir y manifestarse de la antigua religión. Las ordenanzas municipales de Valencia de 1326 prohibían a los cristianos comer con moros o judíos en sus Pascuas, lo que es un síntoma de que lo hacían, y otro tanto hizo el concilio de Tarragona prohibiendo a los cristianos ir a bodas, circuncisiones o entierros de musulmanes, bajo la pena de excomunión.

Con la conversión forzosa al cristianismo de los mudéjares de la Corona de Aragón, completada a lo largo de 1526, Carlos V consiguió la unificación religiosa *de iure* en sus dominios a costa de crear un problema de difícil solución. Los nuevos convertidos carecían por completo de instrucción religiosa y sólo eran cristianos de nombre. Su asimilación tropezará con el rechazo social de los cristianos viejos y con los intereses de los señores. La actuación decidida de ciertos sectores eclesiásticos con el apoyo de la Corona no consiguió romper estas resistencias -entre ellas, la de la propia comunidad morisca— y la pasividad de otra parte del clero.

Los moriscos realizan las prácticas islámicas que, según su situación dentro de la comunidad cristiano-vieja y las presiones a que están sometidos, pueden. En primer lugar, la oración: la zalá. Además, figuran entre las principales el ayuno durante el Ramadán, las abluciones rituales, las prohibiciones sobre alimentos, como recogen los estudios sobre el tema (Longas 1998; Benítez 2009). Y, naturalmente, siguieron celebrando sus fiestas tradicionales, como vemos, por ejemplo, en el Ramadán, como citó el cronista Jaime Bleda: “el vasto silencio cubre durante un mes a la Valencia morisca, que así expresa, año tras año, su no quebrada fidelidad al viejo credo” (Halpherin 1980, 27). Este silencio se rompía por la noche, al surgir la primera estrella, y pasaba a ser un tiempo de fiesta, con gran escándalo para los cristianos viejos, como anotó Bleda: “a la manera de las bestias y los caballos de labor, como quitados los frenos y levantadas las trabas, la ley de Mahoma los empuja, ávidos de comida, al establo de los brutos” (Bleda 1610, 18-32).

J. Fournel-Guérin, estudiando los procesos inquisitoriales aragoneses entre 1549 y 1609, ha sacado a la luz los festejos organizados por los moriscos aragoneses con motivo de los reveses militares –verdaderos o falsos- de los españoles, como pudieron ser la eventual llegada de los turcos a la península ibérica, las victorias de los moros sobre España o el desastre del ejército español en Portugal (Fournel 1981). Estos festejos eran públicos y en ellos moriscos de Híjar, Zaragoza, Almonacid, Riela, etc. recorrían las calles y celebraban la supuesta o real victoria del Islam sobre los cristianos con bailes, música, corridas de toros, etc. lo que en muchas ocasiones los llevó ante el tribunal de la Inquisición.

La Iglesia, en el concilio de Vienne de 1311 advirtió a los monarcas cristianos que tenían súbditos musulmanes que vigilaran los viajes de éstos a los centros de peregrinación, ya que eran una ofensa a la religión cristiana. Ya hace años M^a. T. Ferrer i Mallol puso de relieve las escasas noticias encontradas sobre las devociones de los mudéjares valencianos, pero destacó la reputación que en el reino de Valencia alcanzó la peregrinación a Atzeneta, en el alicantino valle de Guadalest, donde desde época islámica se veneraba a un santón enterrado en su merquita, quizá, según C. Barceló, Galib ben Hasan e Ahmad ben Sid Bunu al-xuza. Jacinto Bosch Vila sugirió la posibilidad de que este santón fuera un miembro de la familia Sid Buna, establecidos en Atzeneta procedentes de Bona. Tras la conquista cristiana de Jaime I emigraron a Elche y Granada, donde ocuparon un destacado puesto en la vida social y religiosa granadina, igual que lo tuvieron antes de la conquista en Atzeneta. Su origen en Bona podría explicar la afluencia de peregrinos norteafricanos, tan lejos del reino de Valencia. Allí acudían todos los años auténticas multitudes de musulmanes de la Corona de Aragón, de Granada y de Berbería, lo que preocupó a la Corona por motivos de orden público más que religiosos (Ferrer 1987, 95-100).

La noticia más antigua, recogida por la citada autora, es del 24 de septiembre de 1336, en que Pedro IV autorizó a que los musulmanes del reino y forasteros pudieran acudir allí a orar, abonando un impuesto de seis dineros, parte del cual se destinaria a reparar las murallas y fortaleza de Guadalest y su guarda (Boswell 1977, 437; Barceló, 1984, 96). Y en 1347

Pedro IV concedió autorización a los mudéjares para poder ir a tierra musulmana para comerciar o en romería en tiempo de paz (“*romerie tempore pacis*”), Los musulmanes del reino protestaron por el impuesto, alegando que el acceso a Atzeneta siempre fue libre, por lo que en 1337 el rey lo retiró. En 1379 la peregrinación había adquirido tales proporciones que el monarca ordenó al marqués de Villena, señor de Guadalest, que vigilara y controlara dichas peregrinaciones para evitar cualquier tumulto. Las noticias conservadas apuntan que en años sucesivos los oficiales reales intentaron cortar dicho flujo de peregrinos a Atzeneta y en 1400 Martín el Humano prohibió los viajes porque ofendían a la fe cristiana, y pasó a convertirse en semiclandestina, limitada al reino de Valencia. El culto en Atzeneta se mantuvo incluso después de la conversión forzada de los mudéjares y allí acudían moriscos de todos los reinos peninsulares. En la guerra de las Germanías fue destruida por los agermanados, pero poco después será reconstruida, gracias a la colaboración del señor de los valles de Seta y Guadalest, el Almirante de Aragón Sanç (o Sancho) de Cardona, lo que le costó ser apresado y juzgado por la Inquisición. (Franco 2009, 83).

Además de estas romerías de corto alcance en territorio peninsular, estaba también la peregrinación a La Meca, una de las obligaciones que debía cumplir el buen musulmán durante su vida. Era un viaje largo, peligroso y caro, por lo que sólo una minoría de mudéjares podía realizarlo. El tema lo ha estudiado M^a T. Ferrer i Mallol con las fuentes conservadas en la Cancillería regia del Archivo de la Corona de Aragón que nos hablan de aquellos musulmanes que iban en romería a las partes ultramarinas, o de Tierra Santa (Alejandría, Beirut), pero cuyo destino final podía ser La Meca. La autora recoge bastantes ejemplos de estos pasajes de moros aragoneses, navarros o de Lérida. En Zaragoza antes de partir debían depositar fianza ante el merino de regresar en el plazo estipulado. (Ferrer 1987, 144-146). El punto de partida fueron los puertos valencianos y los catalanes de Tortosa y Barcelona, por donde salían también los mudéjares aragoneses y navarros.

En el reino de Valencia la mecánica fiscal y legal era similar. En 1420, por ejemplo, Alí Benxarnit, uno de los miembros de la oligarquía de la morería de Valencia, obtuvo licencia del baile general del reino de Valencia para poder ir en romería con toda su familia a Bugía y desde aquí a La Meca (Barceló 1984, 96). También era una oportunidad para algunos de trasladar de forma clandestina su domicilio desde el reino de Valencia a otras tierras, lo que suponía una pérdida para el patrimonio real, del que dependían los mudéjares, por lo que los bailes generales en estos viajes de larga duración exigían el depósito de importantes fianzas ante las autoridades, como se hizo, por ejemplo, con Alí Benxarnit. Alí era cuñado de los Ripoll, la familia más importante de la morería valenciana, y como garantía de su regreso depositaron una fianza de 1.500 libras, que garantizaron con sus bienes Saat Ripoll y sus hijos Galip y Mahomat. Pero los Abenxarnit no regresaron y el baile general exigió el pago de la fianza, lo que era imposible de llevar a cabo. Por ello, Saat Ripoll marchó a buscar a su yerno por las ciudades portuarias del norte de África, sin resultados positivos, falleciendo en Granada cuando volvía a Valencia. (Ruzafa 1993, 154).

Hubo otras peregrinaciones y fiestas en torno a santuarios locales. Así, el 10 de agosto de 1446 Berenguer Mercader, baile general del reino de Valencia, escribió al baile de la Vall d’Uixó ordenándole que compareciera ante él para que le explicara por qué no había prohibido a los moros del lugar la celebración de la fiesta que se llama “de la Ràpita” (sería una peregrinación a este lugar, en la sierra de Espadán), que estaba expresamente prohibida desde que su padre tomó posesión del cargo de baile general.²³

Por su parte, Mark D. Meyerson recoge el enfado de Fernando el Católico ante la noticia de que musulmanes de Valencia, Aragón y Cataluña se congregaban en 1498 en la iglesia de la Mare de Déu de la Ràpita, situada en el término de la ciudad de Tortosa, en las festividades islámicas para realizar sus ceremonias y oraciones. Se trataba de un raro caso de interrelación religiosa entre musulmanes y cristianos. El rey clamó contra lo que consideraba la violación de la santidad de la iglesia por los infieles, y en una orden del 19 de septiembre de 1498 castigaba severamente con pena de 1.000 florines a los funcionarios que permitieran la entrada de musulmanes en el templo y a éstos con la pena capital o su reducción a esclavos del rey (Meyerson 1994, 93-94). Tal dureza estaba en coherencia con la política del monarca de una estricta separación de los cultos cristiano y musulmán.

²³ ARV, Bailía, 1150, f. 15 r.

3.3 Los juglares musulmanes y la música en la fiesta

En la Corona de Aragón apenas sabemos cómo era el mundo musical de los musulmanes en los siglos medievales, aunque es evidente que mudéjares y moriscos disfrutaron de la música, igual que judíos y cristianos. De lo que sí nos han quedado bastantes noticias es de su participación, gracias a su habilidad, en las fiestas cristianas como juglares y músicos, actuando en calles y plazas, en muchos de los actos extraordinarios y fiestas que se celebraron en ciudades y villas. Por supuesto que su participación en las bodas y fiestas musulmanas era habitual, hasta el punto que en el reino de Valencia se abonaba el impuesto llamado *dret del juglar*, que era el tercio del salario percibido por los juglares por su trabajo en los casamientos, y que en la localidad alicantina de Ondara era conocido como *dret de cuçea* y consistía en el pago por el interesado de la cantidad de 7 sueldos y 6 dineros, formando parte de la renta señorial del lugar (Hinojosa 2008-2010. 43).

Ahora bien, las melodías que interpretaban ¿eran de tipología morisca o al gusto de los cristianos? Aquí trataremos de reconstruir pequeños fragmentos de aquellas gentes medievales, anónimas, sin historia, “un colectivo –como señaló Aparici Martí- específico y minoritario, el de la población mudéjar, y, dentro de ellos, un grupo todavía más específico, el de sus músicos” (Aparici 2008).

En el reino de Aragón las monografías locales y estudios generales sobre los mudéjares han sacado a la luz una extensa nómina de juglares y músicos musulmanes. M^a L. Ledesma en su monografía sobre los mudéjares aragoneses destacó su habilidad como tamborileros, a la vez que nos transmite noticias de la localidad zaragozana de Tarazona, en cuyas cuentas del cabildo catedralicio aparece a mediados del siglo XV un presupuesto anual de los músicos que asistían a las procesiones del Corpus, profesionales casi todos ellos mudéjares. O el caso de un contrato notarial de Épila (Zaragoza) a mediados del XV, donde un juglar y tamborino mudéjar alquiló sus servicios por tiempo de un año a los mozos de la villa, para tocar en Pascua, domingos de Santa María, de Apóstoles, Navidad, y cualquier otra fiesta religiosa, incluidas las bodas. Y si alguno de dichos días caía en viernes, se acordaba suplir su ausencia con otra jornada. Sus servicios se tasaron en 100 sueldos anuales (Ledesma 1996, 86-88).

Por su parte P. Pérez inventarió algunos de estos juglares en Épila, La Almunia y localidades del entorno, como Juce el juglar, que residía en Lumpiaque, Alí Danceyt tamborino, en Urrea de Jalón o Mahoma el Marruequo, contratado por los jóvenes judíos de Epila como juglar y tamborino por un año y 65 sueldos de salario. Estos juglares se comprometían a tocar en las fiestas religiosas, bodas y esponsales, donde su presencia era casi obligatoria, así como en los bailes que se organizaran (Pérez 1999).

Igualmente en Daroca, fueron frecuentes los músicos mudéjares contratados fijos al servicio del Concejo, que se comprometían “servir a la ciudad tocando la trompeta o el tambor cuando haya menester”, y así los vemos participar en toda clase de acontecimientos de la ciudad, desde los pregones y las ejecuciones públicas a las procesiones del Corpus, las fiestas de Navidad, Año Nuevo y allí donde se les necesitara. El Corpus era la fiesta religiosa cristiana más importante en villas y ciudades, un auténtico espectáculo que tampoco los mudéjares querían perderse y M. García-Arenal señala cómo en el manuscrito de Joan Martí de Figuerola, *Lumbre de la fe contra el Alcorán* (1521), éste señala que las mudéjares de Valencia incluían en sus contratos matrimoniales la obligación de sus maridos de llevarlas a la capital en las fiestas del Corpus (García-Arenal 2019). En Daroca se documentan en el siglo XV veintiséis juglares y músicos mudéjares oriundos de otras localidades, que podían repetir diversos años su presencia, asalariados por el Consejo municipal para una celebración tan solemne. Es, por ejemplo, el caso del *tamborino* Mahoma Moçot, de Villafeliche, quien estuvo presente en las citadas procesiones de 1462, 1464, 1467, 1469, o 1473. En Zaragoza, por ejemplo, con motivo de la entronización de Fernando I de Trastámara en 1412, la cabalgata organizada por el Concejo para solemnizar la coronación oficial del rey en la Seo llevaba como invitados a una serie de granadinos, que con sus vistosos albornoces y capuces, con sus movimientos como si anduvieran en pelea, causando el asombro de los espectadores zaragozanos (Pérez 1990, Rodrigo 1995). Ejemplos como los citados los encontramos en otras muchas localidades aragonesas: Teruel, Alborge, Pina, Mediana, Villafeliche, Mesones, Calanda, etc. testimonio del buen hacer y de la integración de estos mudéjares en la sociedad cristiana vecina

En el reino de Valencia, el que contaba con mayor población musulmana en la península, alcanzaron justa fama por los músicos mudéjares de Valencia, Elche, Xàtiva, Crevillente, etc., que eran solicitados por las autoridades municipales o por la Corona para animar sus fiestas (Hinojosa 2002). Esta profesión, con frecuencia se transmitía de padres a hijos, como

los juglars moros Alfuleys ab ses muller, de Valencia, a principios del siglo XV,²⁴ disfrutando incluso de la condición de miembros de la casa real, como los juglares moros de Xàtiva, *Nutza, la balladora, mora juglares de València, Moratxo e Uzeys, muller sua, Abdallà, fill del dit Moratxo, e na Muzeyes, sposada sua, moros balladors de casa nostra, los moros e mores balladores de Xàtiva...*

De la participación de estos músicos en eventos cristianos, públicos y privados, existen noticias desde el primer tercio del siglo XIV, siendo la localidad de Vila-real la mejor estudiada, gracias a J. Aparici, quien contabilizó hasta la segunda década del siglo XVI cincuenta músicos mudéjares, todos ellos hombres, salvo tres mujeres. Muchos de ellos, diecisiete personas, procedían de lugares del entorno villarealense, de la Sierra de Eslida y Espadán y de la Plana de Castellón o el Camp de Morvedre (Aparici 2008, 586). En Vila-real, como en otras villas y ciudades el número de los músicos que participaban era variable, en función de la cantidad de dinero a invertir o la disponibilidad de los músicos, que podían trabajar junto con otros cristianos, como en 1484, en que de los dieciocho músicos participantes, cinco de ellos eran musulmanes. En Vila-real, algunos de estos músicos y juglares actuaban acompañados por sus familiares, como en el caso de Carda y su hijo, ambos moriscos de Betxí; o en el de Guadill y su esposa. Lo mismo sucedía en Daroca, donde Alí el Gomer, *atabalero*, es documentado en 1485 tocando junto a *su hermano con tamborino e atabal*. En ocasiones, alguno de estos juglares fueron contratados de forma permanente por las autoridades concejiles como juglares de la villa, como Abrafim Ocaiba, moro de Betxí, que el 24 de diciembre de 1439 fue contratado, junto con Bernat Vida, menor, y Miquel Foix, menor, durante los próximos tres años. En el contrato se estipulaba que debían tocar en las fiestas de Navidad, Año Nuevo, Pascua, san Juan, san Jaime, san Bartolomé y *a les crides de les oques e altres festes e ores...* que dispusieran los jurados. En las bodas de los vecinos tocarían por un salario de cinco sueldos como máximo, y en el caso de que no tocaran en las ocasiones señaladas lo perderían. También la villa les proporcionaría ropas, en forma de paño del tamaño y precio especificado en el contrato. En cualquier caso y, salvo excepciones, sabe pensar que este trabajo y músico y juglar no bastaba para mantener un hogar todo el año, por lo que se dedicarían también a otros trabajos en la tierra o como trajineros.

En la propia ciudad de Valencia, para el período cronológico comprendido entre 1440 y 1451, M. Ruzafa identificaba en un estudio prosopográfico a un trompeta (Eça Moracho) y a dos juglares (Alí Morzell y Çaat Morzell) (Ruzafa 1995). En la localidad valenciana de Gandía vemos a musulmanes acompañar con música la procesión del Corpus, el evento religioso más importante para los cristianos, y en 1487 el municipio contrató a Eca, “moro de la morería de Gandía”, para tocar en la procesión. Esta actividad continuó igualmente una vez convertidos forzosamente al cristianismo, como moriscos, y Santiago la Parra ha recogido la presencia en 1532 a Carmidi y a *sos companyons jutglars*; en 1597 y 1601 a la compañía de Francés Buquet y, en 1604, *Gaspar Suleymen, nou convertit* del arrabal de la villa de Murla, se comprometió ante los jurados gandienses a tocar la dulzaina, el tabal y trompetas en la fiesta del Corpus y su octava, así como en la de la Virgen de agosto, cobrando el salario habitual (La Parra 1992). En Alcoi en las fiestas navideñas sus calles eran centro de regocijo y alegría por la música y los bailes de los juglares contratados por el municipio. Así en 1390 se contrató a un músico de Ibi y a un judío que tocó la trompa (*jueu trompador*), que cobró tres veces más que el de Ibi, suponemos que por su virtuosismo musical (Sanchis, 96).

También en Elche en la festividad del Corpus Christi participaban los musulmanes del arrabal. La música durante ese día y la víspera era un elemento esencial, que no debía faltar para alegrar al vecindario, y en 1417 se trajeron juglares y trompeteros de Crevillente, que se unirían a los ilicitanos (Hinojosa 1993). Otras fiestas en las que tomaban parte en esta localidad era la de Santa Lucía, y en la del año 1449 tocaron en Elche Pascual de Ayora, Ritet y Mosguapa, que actuaban, pagados por el municipio, desde ese día hasta Navidad. También en san Juan se alegraba la fiesta con los instrumentos de estos mudéjares, por lo general de los pueblos de alrededor, del valle del Vinalopó.

En Cataluña, aunque la población musulmana quedó reducida al bajo Segre y Ebro, encontramos noticias dispersas que muestran un panorama idéntico al de Aragón y Valencia, y J. Mutgé en su estudio sobre la aljama de la ciudad de Lleida recoge la noticia de Muffama

²⁴ El 12 de junio de 1389 Juan I manifestaba al baile general del reino el deseo de “*oir sonar e veure jugar la muller de Alfuley e sa mare e les altres mores juglaresses de Valencia les pus aptes...*”; o el 22 de diciembre de 1413 Fernando I reclamó los servicios a su corte en Zaragoza de este afamado grupo de juglares moros valencianos “*los quals acostumaven servir al senyor rey en Martí...*”.

Beniaffa, que en 1504 aceptó el oficio de *tamboriner* de la Paería (el Concejo) (Mutgé 1992, 60).

Las visitas reales eran también un ambiente propicio para la participación de estos juglares y juglaresas musulmanes y un ejemplo de ello es la misiva enviada en noviembre de 1394 por los jurados de Valencia a las autoridades de otros municipios, ante la llegada de los reyes a Valencia, reclamando la presencia de juglares, indicando que se les pagaría su trabajo, estancia y desplazamiento.

En la Corte aragonesa, no tuvieron inconveniente en divertirse con juglares musulmanes procedentes de las morerías reales: en 1338 Pedro IV señaló una pensión sobre las rentas de Xàtiva a Qahat Mascum mimum seu juglar de la exabebe y a Alí Eziqua juglar de rabeu, ambos de Xàtiva (Rubio 2000, II, doc. 100). Otro de los varios ejemplos documentados es en 1419, en que Alfonso V ordenó que se pagaran cincuenta florines a Alí Homar, Fátima su mujer, Qaat y Afotayatas la bailadora, todos juglares de la morería de Valencia (Barceló 1984, 99).

Como instrumentos utilizados se mencionan: atabal, tambor, trompeta, laúdes, flautas, etc. (“charamilleros”, “azamareros”, “atabaleros” en Aragón), laudes, rabeles, guitarras, tabales, dulzainas y trompetas, y estos dos últimos todavía siguen siendo los instrumentos habituales en muchas fiestas de la Comunidad valenciana. En el caso de Vila-real J. Aparici “documenta 14 *tamborinos*, seguidos de 7 *tabalers*. También los instrumentos de viento son importantes, contando con 8 *trompetas*, 4 *dolçaynas*, 3 *trompadors*, 2 *cornamussers*, y otros tres con instrumentos oscilantes (*cornamussa*, *trompeta*, *dolçayna*, *trompa*). A ellos hay que unir los seis que aparecen tildados como *juglars*, sin especificación del instrumento que usan, y dos casos llamativos, el de un *sonador de lahuts*, testimonio de los instrumentos de cuerda, y el de un *coblegador* (coplero, cantante). Se aprecia una cierta evolución en la tipología instrumental de los músicos mudéjares “desde la mayoritaria presencia de instrumentos de viento a inicios y mediados del siglo XV, hasta la hegemonía de la percusión a finales de dicha centuria e inicios de la siguiente” (Aparici 2008, 586). Es llamativo el caso del factor de órganos de Zaragoza, Mahoma Moférriz, que en 1497 es contratado para fabricar este instrumento para el obispo de Plasencia (Morte 1999).

Recordemos que las juglaresas eran el lado femenino y tuvieron tanta importancia o más que el masculino. Tenían también sus especialidades, así las danzaderas se dedicaban preferentemente al baile; las cantaderas al canto, que solían combinar con la danza; las tocaderas manejaban los instrumentos musicales. Las soldaderas eran sinónimas de juglaras pero eran también mujeres que bailaban y cantaban en tonos muy procaces y eran proclives a prostituirse. Se las cita en las vistas de Ariza de 1303 y en las de Calatayud de 1304. En Xàtiva, ya dominada por los cristianos, había un barrio famoso de la morería de donde salían músicos y juglaresas musulmanas que marchaban a trabajar a Aragón, Castilla y Navarra.

Obras citadas

- AA.VV. *La vida judía en Sefarad*. Madrid: Ministerio de Cultura, 1991.
- AA.VV. *Espai i temps d'oci a l'història, XI Jornades d'Estudis Històrics Locals*. Palma: Institut d'Estudis Balearics & Universitat de les Illes Balears, 1993.
- AA.VV. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de València, 2009.
- Alejos, Asunción. "Crónica pictórica de la expulsión de los moriscos valencianos." *Cimal* 161 (1982): 50-52.
- Aparici Martí, Joaquín. "Els músics en la festa medieval. Vila-real de 1348 a 1500." *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, T. LXXXIV (2008): 89-165.
- Arroyo Parra, Matilde & Hernández, Vázquez Manuel. "El juego deportivo en al-Andalus." *Materiales para la Historia del Deporte en Andalucía IV* (2005): 33-69.
- Barceló, M^a del Carmen. *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*. València: Universitat de València & Facultat de Filologia i Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1984.
- 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 *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de València, 2009. 111-132.
- Bernabé Pons, Luis F. "Una crónica de la expulsión de los moriscos valencianos. Los cuadros de la Fundación Bancaja." *Sharq al-Andalus* 14-15 (1997-1998): 535-538.
- Blasco Martínez, Asunción. "Los judíos de Aragón y los juegos de azar." *Aragón en la Edad Media* 14-15 (1999): 91-118.
- . "Trabajo y ocio en el mundo judío." En *Cuartos Encuentros Judaicos de Tudela*, Pamplona: Gobierno de Navarra, 2002. 103-134.
- Bleda, Jaime. *Defensio fidei in causa neophytorum, sive Morischorum regni Valentiae totiusque Hispaniae. Auctore P. F. Jacopo Bleda. Eiusdem tractus de iusta Morischorum ab Hispania expulsione*. Valentiae, 1610.
- . *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.
- Boswell, John. *The Royal treasure: muslim Communities under des the Crown of Aragon in tjhe Fourteenth-Century*. New Haven-London: Yales University Press, 1977.
- Bramón, Dolors. *Contra moros i jueus. Formació i estratègia dunes discriminacions al País Valencià*. Edicions Tres i Quatre, 1982.
- Burns, Robert I. *Colonialisme medieval. Explotació postcroada de la València islàmica*. València: Tres i Quatre, 1987.
- Cantera Montenegro, Enrique. *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid: UNED, 1998.
- Belenguer, Ernest (coord.), *Felipe I y el Mediterráneo. Los grupos sociales*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. "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 *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de València, 2009. 383-392.
- . "Islam oculto, evangelización y represión inquisitorial." En *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de València, 2009. 111-132.
- Corral Lafuente, Jose Luis. "La ciudad bajomedieval en Aragón como espacio lúdico y festivo." *Aragón en la Edad Media* 8 (1989): 185-197.
- Descalzo, Andrés. "La música en la Corte de Pedro IV el Ceremonioso (1336-1387)." *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 11-12 (1990-1991): 401- 419.
- Doñate Sebastián José María. "Fiestas y festejos en la Edad Media en la comarca de la Plana." *Saitabi* XXI (1971): 27-39.
- Ensenyat i Pujol, Gabriel. "La penalització del joc d'atzar a la Mallorca Baix-Medieval." En *Espai i temps d'oci a l'història, XI Jornades d'Estudis Històrics Locals*, Palma: Institut d'Estudis Balearics & Universitat de les Illes Balears, 1993, 353-364.
- Farqane, Mariame. "Novedades sobre la família sufi de los Sid Bono." *Sarrià: Revista d'investigació i assaig de la Marina Baixa* 9 (2013): 11-21.

- Ferrer i Mallol, María Teresa. *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*. Barcelona: CSIC & Institució Milà i Fontanals, 1987.
- . *Les aljames sarraïnes de la Governació d' Oriola en el segle XIV*. Barcelona: CSIC & Institució Milà i Fontanals, 1988.
- Fournel-Guérin, Jacqueline. "Fiestas profanas y diversiones de la comunidad morisca Aragonesa." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30-2 (1981): 630-637.
- Franco Llopis, Borja & Moreno Díaz del Campo, Francisco Javier. *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*. Madrid: Cátedra, 2019.
- Franco Sánchez, Francisco. "Identificación de la tumba de los Sid Bono en Benifato (Alicante)." *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes Alicante* 5 (1988): 181-186.
- . "Andalusíes y magrebíes en torno a los Sid Bono/a de Guadalest y Granada." En *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas. Cultura, Ciencia y Sociedad*. Madrid: ICMA/AI-Andalus'92, 1992. 217-232.
- . "Los Banu Sid Bono/a: Mística e influencia social entre los siglos XI y XVII." En Amina González Costa & López Anguita, Gracia editores. *Historia del sufismo en al-Andalus*. Córdoba: Almuzara, 2009.
- Galiano Pérez, Antonio Luis. "Pedagogía y esplendor de la procesión del Corpus en Orihuela. Siglos XV-XVI." *Jornadas de Antropología de la fiesta*. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 2000.
- García-Arenal, Mercedes. "The double polemic of Martí de Figuerola's "Lumbre de fe contra el Alcorán." En Mercedes García-Arenal & G. A. Rodríguez. Wieggers coordinadores. *Polemical encounters: Christians, Jews and Muslims in Iberia and beyond*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2019. 155-178.
- García Marco, Francisco Javier. "El trabajo de los mudéjares de Daroca (Zaragoza) en la segunda mitad del siglo XV." En *Actas del VI Simposio Internacional de Mudéjarismo* (1993). Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1995.
- . "El impacto de la muerte del príncipe Juan en Daroca (1497-1498)." *Aragón en la Edad Media*. X-XI (1993): 307-338, 332-333.
- García Marsilla, Juan Vicente. "Diferencia e integración. Las formas de vida cotidiana entre los mudéjares y moriscos valencianos." En *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de Valencia, 2009: 341-362.
- Grau i Montserrat. "Jucef Bitó, jüeu de Morella (Castelló) (1341-1385)." En *Ier Col.loqui d'Història dels Jueus a la Corona d'Aragó*. Lleida, 1991. 199-205.
- Halpherin Donghi, Tulio. *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1980.
- Hinojosa Montalvo, José. "El juego en tierras alicantinas durante la Baja Edad Media." En *Espai i temps d'oci a la historia*. Mallorca: Institut d'Estudis Baleàrics, 1993. 395-407.
- . José Hinojosa Montalvo. "La fiesta del Corpus en Elche a fines del Medievo." En *Festa d'Elx*. Alicante: Universidad de Alicante, 1993. 99-103.
- . *La morería de Elche en la Edad Media*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1994.
- . "Juegos, fiestas y espectáculos en el reino de Valencia: del caballero andante al moro juglar." En *Fiestas, juegos y espectáculos en la España Medieval, Semana del románico. (Aguilar de Campoo, 1995)*. Madrid: Polifemo, 1999. 67-91.
- . *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*. Teruel: Instituto de Estudios Mudéjares, 2002.
- . "Espacios de sociabilidad urbana en el Reino de Valencia durante la Edad Media." *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia, Homenatge a la profesora Dra. Carme Batlle i Gallart* 26 (2005): 985-1011.
- . *En el nombre de Yaveh. La judería de Valencia en la Edad Media*. Valencia: Ajuntament, 2007.
- . Ondara, señorío del duque de Gandía, a principios del siglo XV." *Sharq al-Andalus* 19 (2008-2010): 35-68.
- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Madrid: Alianza, 2001.
- . *Homo Ludens*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- La Parra López, Santiago. "Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿Historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?" *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 11 (1992): 143-174.
- . "Las comidas y los ayunos de los Moriscos." *Mèlanges de la Casa de Velázquez* 47-1 (2017): 233-253.

- Labarta, Ana. "La cultura de los moriscos valencianos." *Sharq al-Andalus* 20 (2011-2013): 223-247.
- Lacarra, José María. "Juegos prohibidos." *Homenaje al Dr. D. Juan Reglà Campistol* Valencia, 1975: 155-157.
- Laliena, Carlos & Iranzo, María Teresa. "Las exequias de Alfonso V en las ciudades aragonesas. Ideología real y rituales públicos." *Aragón en la Edad Media* IX (1991): 55-75.
- Ledesma Rubio, María Luisa. *Los mudéjares aragoneses*. Zaragoza: Anubar, 1979.
- . *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1996.
- Longas, Pedro. *Vida religiosa de los moriscos*. Granada: Universidad de Granada, 1998.
- Magdalena Nom de Deu, José Ramón. "Delitos y "calònies" de los judíos valencianos en la segunda mitad del siglo XIV (1351-1384)." *Anuario de Filología* II (1976).
- . "Judíos valencianos ante el baile y el justicia (s. XIV-XV)." En *Lluís de Santàngel i el seu temps*. Valencia, Ayuntamiento, 1992. 449-460.
- Metzger, Térèse & Metzger, Mendel. *La vie juive au Moyen Âge illustré par les manuscrits hébraïques enluminés du XIIIe au XVI siècle*. Fribourg: Office du Livre, 1982. 113-116.
- Mendiola Fernández, María Isabel. "Usos, costumbres y norma en la tradición de la minoría morisca." *Revista de derecho UNED* 9 (2011): 193-209.
- Meyerson, Mark D. *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1994.
- Mihalovici, Ionel. *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la Tradición*. Barcelona: Riopiedras, 2000.
- Miralles, Melcior. *Crònica i dietari del capellà d'Alfons el Magnànim*. Valencia: Publicacions de l'Universitat de València, 2011.
- Morte García, Carmen. "Mahoma Moférriz, maestro de Zaragoza, constructor de claviórganos para la corte de los Reyes Católicos." *Aragón en la Edad Media*. 14-15 2 (1999): 1122-1123.
- Motis Dolader, Miguel Ángel. "La justicia municipal en Zaragoza durante el siglo XV: el juego de dados como ilícito punible." *XVII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*. Barcelona: Universitat de Barcelona (2003) III: 647-659.
- Münzer, Jerónimo. "Relación del viaje." En José García Mercada editor. *Viajes de extranjeros por España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1952.
- Mutgé i Vives, Josefa. *L'aljama sarraïna de Lleida a l'Edat Mitjana. Aproximació a la seva historia*. Barcelona: Consell Superior d'Investigacions Científiques - Institució Milà i Fontanals, 1992.
- Narbona Vizcaíno, Rafael. "Cortejos ceremoniales, funciones religiosas y simbolismos políticos en las ciudades medievales." En *Teatro medieval, teatro vivo*. Alicante: Institut Municipal de Cultura, 2001. 119-136.
- . *Memorias de la ciudad. Ceremonias, creencias y costumbres en la historia de Valencia*. Valencia: Ayuntamiento, 2003.
- Nirenberg, David. *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península, 2001.
- Pérez Garcí-Oliver, Lucía. "Juglares y ministriles en la procesión del Corpus de Daroca en los siglos XV y XVI." *Nassarre. Revista Aragonesa de Musicología* VI-1 (1990): 85-177.
- Pérez Contel, Rafael. *Jocs medievals infantils a València*. Valencia: Ajuntament, 1990.
- Pérez García, Pablo. *La comparsa de los malhechores. Valencia, 1479-1518*. Valencia: Diputació de València, 1990.
- Pérez Viñuales, Pilar. "Firma de juglares y tamborinos en las localidades de Epila y La Almunia (Zaragoza) en el siglo XV: contratos de trabajo." En *Fiestas, juegos y espectáculos en la España Medieval*, Madrid: Polifemo, 1999. 205-216.
- Rodrigo Esteban, María Luisa. "Los mudéjares y su fuerza de trabajo en el ámbito urbano darocense (1423-1526)." En *Actas del VI Simposio Internacional de Mudéjarismo (1993)*, Teruel: Instituto de Estudios Turolenses & Centro de estudios Mudéjares 1995.
- Rubió i Lluch, Antoni. *Documents per a la història de la cultura catalana medieval*. Barcelona: Institut de Estudis Catalans, 2000.
- Ruzafa García, Manuel. "Alí Xupió, senyor de la moreria de Valencia." En *L'univers dels prohoms. Perfils socials a la València baix-medieval*. Valencia: Eliseu Climent Editor 1995. 137-174.

- . “Las actividades industriales de la morería de Valencia.” En *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo (1993)*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses & Centro de Estudios Mudéjares, 1995.
- Sanchis Llorens, Rogelio. “Fiestas religiosas de Alcoy durante la Edad Media.” En *X Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia*, Valencia: Ayuntamiento, 1974. 97-103.
- Sandoval Romera, José Joaquín. “La música de los moriscos.” En *Historia y Patrimonio*, Caravaca de la Cruz: Ayuntamiento, 2002.
- Vilar, Juan Bautista. *Historia de la ciudad de Orihuela*. Murcia: Patronato Ángel García Rogel & Obra social de la Caja de Ahorros de Nuestra Señora de Montserrat & Obra Social de la Caja de Ahorros de Alicante y Murcia 1996-1997.
- Villalmanzo Cameno, Jesús. *La colección pictórica sobre la expulsión de los moriscos: autoría y cronología*. Valencia: Ayuntamiento, 1997

Ecós sobre la minoría judía y sus conversos en la *Crónica anónima de Enrique IV*

Rica Amrán
(Université de Picardie Jules Verne, CEHA)¹

1. Introducción

Como ya hemos rememorado varias veces, la llegada y asentamiento de los judíos en la península se lleva a cabo en el siglo I de la era, y si la situación de los mismo fue bastante incomfortable durante el periodo visigodo esta cambió en el siglo VIII, con la conquista musulmana. El final del califato cordobés y la aparición de los reinos de Taifas, acompañado por la reestructuración de los reinos cristianos en el norte peninsular volvió a modificar el contexto político en el cual se desenvolvía la minoría, al igual que la llegada en Castilla de una nueva dinastía en 1369, acompañada por una propaganda antijudía que pocos años después provocaría graves persecuciones y la aparición del “problema converso”(Nirenberg).

El siglo XV será el centro del análisis realizado en la *Crónica* objeto de nuestro estudio, en el periodo Enrique IV, en donde no sólo la problemática religiosa es cuestionada sino también las implicaciones políticas y el propio gobierno de este monarca.

2. Recordatorio: el autor y su obra

Estudiaremos la *Crónica anónima de Enrique IV*, también conocida como *Crónica castellana*, que recorre el reino de Castilla durante los años 1454 a 1474, la cual había sido atribuida a Alonso de Palencia (Clemencín 55-134: Prescott 234: Ticknor 195-196), en parte por el parecido con *Las Décadas latinas* (abarcan un período que va desde 1440 a 1474) que él había redactado y que algunos llegaron a pensar que la dicha *Crónica anónima* no era otra cosa que un borrador, hasta que en 1833 Sainz de Baranda², en un informe presentado en la RAH, en relación a las crónicas de Enrique IV, hace la luz sobre la misma.

También se ha llegado a identificar a la dicha *Crónica anónima* con el *Memorial de diversas hazañas* de Diego de Valera³, haciendo alusión a este autor como el compositor de ambos textos. Entre otras diferencias señalaremos, como ya hemos dicho, que *El Memorial* forma parte de un corpus de obras históricas, que Valera relaciona entre sí, haciendo hincapié en la figura de Enrique IV sólo en el periodo que transcurre entre 1454 y 1474 (un total de 40 capítulos hasta la muerte del príncipe Alfonso y desde esta redacta 60 capítulos, de los seis años que le quedaron de vida al monarca) por lo que abarca un mismo periodo que el tratado en la *Crónica castellana* (dividida en 98 capítulos, hasta la muerte del príncipe Alfonso y 98 capítulos tras esta), pero tratado con menos lujo de detalles⁴. Nosotros por nuestra parte sólo trabajaremos en estas páginas la parte dedicada a la cuestión converso (Alcalá 2011; Loeb).

En la *Crónica anónima*, hay una serie de hechos importantes sobre los neófitos, aquí lo que me interesa es específicamente saber qué puntos considera el autor necesarios recordar, pues esta crónica se convierte en base de otras contemporáneas y posteriores a su tiempo. Veamos cuáles son estos:

3. La Quema de la Magdalena

Consecuencia directa de las revueltas toledanas de 1449 (Amrán 2002, 2003), serán aquellas que se produjeron en 1467 en la ciudad del Tajo, en donde las heridas no habían cicatrizado, debido en gran medida a la debilidad con que el rey Juan II de Castilla había finalmente reaccionado ante los atropellos cometidos contra los neófitos; es por ello que estas serán consideradas como una segunda parte de las mismas.

Se inician cuando Alvar Gómez de Ciudad Real⁵, de origen converso, antiguo secretario de Enrique IV, se alía a los partidarios de los nobles rebeldes (es decir del príncipe Alfonso

¹ Este trabajo se completa con otro publicado en ehumanista /conversos de este mismo año 2022, titulado: “Interferencias textuales en dos crónicas: La crónica anónima de Enrique IV y el Memorial de diversas hazañas:

² Informe de Pedro Sainz de Baranda, recogido con signatura 8238/11-3-1 en la Real Academia de la Historia. Ver también el estudio realizado por José López de Toro, titulado *Cuarta década*, publicado en Madrid por la Real Academia de la Historia en 1974, muy especialmente las páginas 17-195.

³ El corpus de obras históricas de Diego de Valera sobre el que estamos haciendo referencia es el siguiente: a- *La crónica abreviada o Valeriana*, donde legitima la subida al poder de Isabel; b- *El Memorial de diversas hazañas* y c- *la Crónica de los Reyes Católicos*.

⁴ Un excelente estudio sobre los puntos de encuentro y diferencias entre las tres crónicas puede leerse en el trabajo realizado por María Pilar Sánchez-Parra, en la edición de la *Crónica anónima de Enrique IV de Castilla 1454-1474 (Crónica castellana)*, publicada en Madrid, en las Ediciones De la Torre (ver especialmente el tomo I, páginas CXXII-CXXXVIII).

⁵ Fue secretario y contador de Juan II y de Enrique IV.

y de su hermana Isabel) en el año 1465; en 1467 lo encontramos en Toledo como magistrado, en donde tenía gran influencia y el conflicto se inicia cuando la Iglesia de Toledo permite a un judío arrendar los pechos que la catedral cobraba en Maqueda, pero Alvar que era señor de dicha villa no dio su consentimiento y metió al judío en la cárcel, ante la indignación de la clerecía⁶.

En la *Crónica anónima* los acontecimientos serán relatados de forma diferente, con otros dos textos de los que creemos se inspira y que parece resumir, uno redactado por el clérigo Pedro de Mesa, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, con signatura Mss 2041 y otro hallado en la Real Academia de la Historia (9/1049, fol.199-201).

... En este tiempo se començo en Toledo el viejo debate o contencion de los christianos viejos y nuevos, el qual en tanto lleço que generalmente se pusieron en armas, e los conversos tomaron por su capitán a uno llamado Fernando de la Torre, onbre esforçado e valiente e muchas vezes en fechos de armas experimentado, a los quales algunos de los hidalgos de la çibdat mostravan dar favor. E como el conde de Çifuentes, don Alfonso de Sylva, fuese amygo de las dos partes e le despluguiese la disension e discordia, trabajaba quanto podía por los acrodar e no dar el rompimiento.

E como en este tiempo fuese alcalde en Toledo Alvar Gomez, secretario del rey don Enrique, y estoviese descomulgado y entrase en la iglesia elas otras çcesasen, con grande yta el començo amenazar a los abades el qual uno dellos respondió duramente, e uno de los que con vinian puso mano al espada e mato al clérigo que le había respondido...levantose todo el pueblo diciendo ¡Mueran los conversos enemigos de la Yglesia, los queales en ofensa suya han cometido tan grave eynorme delito! La qual acaesçio a XXXI de julio del dicho año.

E començose entre todos tan grave pelea quanto entre moros e christianos mayor fazer no se pudiera, y en este primero dia los conversos llevaron ventaja, e quemaron algunas casas cercanas de la iglesia, e luego en amaneciendo començose la pelea ally donde las cassas se quemvan. Y el conde de Çienfuentes entendiendo que los conversos no pelearon por la vieja ynimistad mas por guardar sus vidas y haciendas, ...e fueron presos Fernando de la Torre, que era su capitán, e un hermano suyo llamado Alvaro de la Torre, bachiller, los quales amos a dos fuero enforcaod e tos los otros se ovieron de retraer en sus casas. Y el liçençiado Alfonso Franco, fijo del doctor Franco metiose en la Torre de Santa Maria e fue engañado por palabras que saliese dende, e como salio a la habla fue presso e de súbito enforcado, e luego todos los conversos fueron robados e algunas de sus casas quemadas... (Crónica anónima 203-204)

Es decir, los hechos acaecidos durante el 20 de agosto, cuando tuvo lugar la batalla de Olmedo que enfrentó a Enrique IV y al príncipe Alfonso y en el que cada uno de ellos se dio como vencedor. Sin embargo el concejo toledano al tener noticias envió una comitiva al susodicho príncipe, con el fin de felicitarle por su victoria, y cuál no sería su sorpresa cuando estos fueron recibidos fríamente, criticándoseles duramente por los motines anticonversos que se habían producido en la ciudad⁷.

El 31 de agosto, sin embargo, encontramos un cambio en la postura del príncipe, recogido en una carta enviada a la ciudad, en la cual intenta calmar los ánimos y prometiendo una cédula (que nunca llegó), aceptando las resoluciones tomadas contra los cristianos nuevos. Creemos que ese cambio de actitud se debió, muy probablemente, a un intento de evitar que Toledo cayera bajo la influencia de Enrique.

Estos eventos, para los toledanos, trajeron a su memoria, los tiempos de Juan II de Castilla, padre de ambos hermanos que estaban ahora enfrentados, el cual había infligido castigos severos a su ciudad, tras las revueltas de 1449 (Amrán 2009, 2014). Tal situación fue, en los tiempos que estamos describiendo, aprovechada por López de Ayala para que la ciudad se alineara con el bando Enriqueño, quien aceptó todas las demandas de los cristianos viejos referidas a los conversos⁸ (Amrán 2020a, 2021).

4. La problemática cordobesa

Esta temática la trae a colación la *Crónica anónima* en el capítulo LXVIII, titulado *Del gran daño que hubo en la çibdad de Córdoba*, en donde se transcribe las luchas en la que estaba inserta la zona andaluza, sobre todo por un fuerte enfrentamiento entre dos casas nobiliarias rivales, los Medina Sidonia y los Ponce de León, con un trasfondo del conflicto converso, los cuales se vieron inmiscuidos sin estar directamente concernidos.

⁶ Principalmente estamos haciendo alusión a Fernán Pérez de Ayala, hermano de Pero López de Ayala y a Juan Pérez de Treviño, vicario del arzobispo, enemigo de los conversos).

⁷ Alfonso contaba solamente trece años de edad, por lo que muy probablemente estuvo aconsejado por alguien de su entorno.

⁸ Pensamos que los textos cronísticos, en cuanto a la llamada quema de la Magdalena, son bastante menos precisos que dos documentos sobre los que ya hemos trabajado en profundidad, y que explican con todo lujo de detalles los acontecimientos acaecidos durante esos momentos en Toledo, hago referencia de nuevo a Pedro de Mesa, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, con signatura Mss 2041 y otro hallado en la Real Academia de la Historia (9/1049, fol.199-201).

La realidad no es otra, sin embargo, en esos años de 1470-1473, que el enfrentamiento entre partidarios de Enrique IV y aquellos que apoyaron a la entonces princesa Isabel, y en la que se vieron envueltos los conversos. Alfonso de Aguilar, partidario de Juan Pacheco, marqués de Villena, y el conde de Cabra, Diego Hernández de Córdoba (Baer, Edwards 1982; Edwards 1994; Ladero Quesada ; Netanyahu). Añadimos en cursiva aquellas partes que Valera reproduce en su documento y así leemos:

E como fuese cierto del desamor que en aquellas çibdades avia entre los christianos viejos y nuevos, el maestre començo a añadir mucha discordia entreellos...E como los nuevos christianos de aquella çibdad de Cordova estoviesen muy ricos e fiziesen muchas cosas demasiadas, de que los viejos christianos muy grande enojo resçebian, cada dia mas y mas entrellos la enemistad çrescia.

E como don Alonso de Aguilar toviese aquella çibdad enteramente a su querer, favoresçialos quanto podía (igual Valera 240), porque le davan todo quanto a el plazia, e le mantenían trezientas lanças a su despensa, e tanto eran de don Alonso favoresçidos, que sy ningún temosr usavan de judaicas çirimonias contra la orden de nuestra santa Fe catolica. E quando el obispo de Cordova don Pedro, que era notable perlado e de muy antiguo e noble linaje, en algo los corregia luego blasfemavan del, e dezian que con envidia los quirie mal e los injuriava⁹; e con estas cosas el obispo començo de favoresçer en demasiada manera a los christianos viejos, e como don Alonso a los christianos nuevo favoresçiese, el obispo, pensando tener gran favor en el pueblo, començo a competir con don Alonso, e al tiempo que mas los ovo menester le fallaçieron, de tal manera que vergoçosamente ovo de dexar la çibdad, con gran daño de algunos çibdadanos que le seguían. E dende adelante los conversos mas syn verguençan usavan de los judaycas çirimonias (*Crónica anónima* 398-399).

La creación de una hermandad, con fines otros que los religiosos, son evocados en el texto:

De lo qual se siguió que contra ellos se fizo conjuraciones en la çibdad, para la qual, so color de devoçion, se fizo una Hermandad llamada de la Caridad, en la qual en pocos días la mayor parte de la çibdad entro, e fazian proçesiones e yvan por las yglesias.

E acaesçió que yendo asy la proçesion, una moça de hedad de ocho o diez años derramo un poco de agua de la ventana de una casa de u converso, la qual cayo ençima de la imagen de Nuestra Señora; e como alli fuese un Ferrero, que en aqulla cofradía o hermandad avian por muy prinçipal, dio muy grandes bozes, diciendo aquello ser meados, echado a sabiendas, en injuria e menospreçio de nuestra santa Fe catholica, e a grandes bozes diciendo (igual Valera 241): ¡Doleos todos de tan gran ynjurja e vamos a la bengar, e mueran todos estos traydores herejes!¹⁰

La intervención de Alonso de Aguilar, el cual hiere al herrero, para después aparecer “vivo” tendrá graves consecuencias en la muchedumbre (en cursiva y entre paréntesis, señalamos las pequeñas modificaciones añadidas por Valera, el resto aparece exactamente igual en las dos crónicas):

E como los chrsitianos de días avia toviesen concebido el odio con los conversos, yvan todos juntos por quemar e robar las casas de los conversos. E como por allí pasase un escudero del alcayde de los Donzeles, llamado Pedro de Torreblanca, onbre de sana e buena entençion, començoles rogar que no fiziesen tan gran movimiento y escandalo, (de) que se podía seguir gran daño en aquella çibdad¹¹; e como estas cosas dixese, el ferrero le firo con una espada, e luego vinieron en ayuda de Torreblanca, e allí se començó muy gran pelea. Y el Ferrero con los de su compañía se fue huyendo a san Françisco. E de súbito se allegado allí mucha gente, e don Alonso de Aguilar vino a muy gran priesa, no solamente por el daño que Torreblanca avia resçebido, mas por escusar el mal de los conversos, a quien el entonce mucho favoresçia. E como don Alonso allí llegase, salio el Ferrero el primero a fablar con gran sobervia, al qual don Alonso tiro una lança e pasolo de parte a parte, de que luego murio.

E llevado a su casa afirmaron que el Ferrero miraglosamente era bivo, de que ovo gran turbaçion en los conversos, e se fueron retrayendo a sus sitios e casas, armándose e aparejándose para su defensa. E gran parte del pueblo de los christianos viejos (Valera variante : , *e muchos cristianos viejos fueron a casa del Ferrero*) fueron a casa del Ferrero, e a grandes voces (Valera variante: *dando grandes bozes, diciendo*) dixeron que era bivo e sano, e asy lo fueron publicando por todas las calles (Valera variante: *por toda la çibdad*); e asy muy gran parte de la çibdad fue levantada para robar y matar a los conversos (Valera discrepa un poco en este final, aunque la idea es la misma, dice: a causa de lo qual la mayor parte de la çibdad se levantó por matar e robar los conversos) (*Crónica anónima* 400; Valera 241-242).

Como nos dice claramente el autor de la *Crónica anónima*, la consecuencia fue el asesinato y el robo de los bienes de los neófitos (Valera dice lo mismo con las mismas palabras) (Amrán 2020b):

⁹ Se habla que mientras el obispo de Córdoba favorecía a los cristianos nuevos, Alfonso de Aguilar apoyaba a los conversos cordobeses.

¹⁰ La variante en Valera, con idéntico significado es la siguiente: “¡Vamos todos a vengar esta gran injuria, e mueran todos estos traydores e herejes!”.

¹¹ Valera añade: “ e deservijio de Dio s e al rey”. El resto de la cita es exactamente igual en las dos crónicas.

...E asy todas las calles de la çibdad se començo gran pelea entre los christianos viejos e nuevos. E el qual tiempo se fallaron allí muchos labradores que venían a mercado, los quales publicaron por toda la comarca el estao en el qual la çibdad estaba, a cabsa de lo qual muchos viniero a robar...(*Crónica anónima* 400-401; Valera 241)

El texto también señala un cambio en el comportamiento de Alonso de Aguilar, cuando nos dice:

...Don Alonso, que tanto solia favoresçer, fue mas atento a la rapiña que a la defensión dellos, ejustamente con su hermano Gonçalo fernandes mudo el propósito, dando lugar a que ninguno de los conversos fuese defendiendo mas que fuesen robados e sus casas quemadas. E asy se puso en obra, donde muchas vírgenes fueron corronpidas e muchas matronas desonrradas e otras muertas, entre las quales ovo una moça muy hermosa, la qual después de la aver desonrrado e desnudado fasta la camisa, uno le dio una gran ferida, de que luego murió, e fuele por el desnudada la camisa; muchos viejos por el cuchillo fueron muertos, e ningún de linaje de crueldad no quedo de que aquel dia no se provase...(*Crónica anónima* 401)

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. La *Crónica anónima* subraya esta cuestión en varias ocasiones.

Como consecuencia los cristianos nuevos no sólo serían asesinados y robadas sus posesiones, sino que también serían 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 (BN, mss 1210, fols 146r-146v).

Pero no sólo encontraremos en la *Crónica anónima* el relato de las persecuciones realizadas en Córdoba, sino que hallamos también alusiones a otras ciudades que también sufrieron las mismas y tal será el caso de Jaén, hecho ligado directamente a la muerte del condestable Miguel Lucas de Iranzo¹². Así se nos describe en el capítulo LXIX:

Los de Jahen, por enxemplo de las cosas que fueron fechas en Cordova, deseavan robar los conversos de aquella çibdad, a lo qual el condestable don Miguell Lucas no dava lugar. E como acaesçiese que en aquel tiempo el rey de Granada oviese entrado he corrido las çibdades de Ubeda e Baeça, e quemado e talado gran parte de la tierra con dos mil de caballo e quinze mil peones, el condestable acordó de yr tomar un paso con quinientos de cavallo e tres mil peones, por fazer el daño que pudiese en los moros.. ...(*Crónica anónima* 402).

Describiendo la forma en que el dicho condestable fue asesinado, cayendo en una trampa mientras oía misa:

...E como fuesen asy muchos armados, (e)¹³ discurriesen por la çibdad, diziendo que querían saber que mandava el condestable fazer, como entrasen todos en una yglesia donde el condestable continuamente solia oyr misa, e donde muchas vezes fazia sus ayuntamientos, como el condestable pusiese las rodillas para fazer oraçion, uno del pueblo que mas çerca del se fallo le dio un tan gran golpe con una vallesta de azero en la cabeça, que dio con el en el suelo ; e todos los que çerca del estaban le firieron con lanças y espadas, de tal manera, que no quedo en el señal de persona umana ...E luego todos juntos fueron robar a los conversos.

En tanto que la multitud del pueblo se ocupava en robar e matar los conversos, doña Theresa de Torres muger del condestable, como fuese muy noble e de gran coraçon, temiendo la crueldad de los de Jahen con sus hijos e con los hermanos del condestable se metio en la fortaleza, la qual basteçio de gentes e de todas las cosas nesçesarias, de tal manera que (fazia) cruel guerra a los de la çibdad, donde muchos dellos fueron muertos.E tan grande fue la maldad de los del pueblo de Jahen que no contentos de la muerte del condestable e de los conversos que syn causa alguna avian muerto, que fueron a un lugar llamado Torre del Campo, çercano a la çibdad de Jahen, e combatieron una torre que ende esta, la qual derribaron e mataron al alcayde llamado Juan de Marruecos, e a su muger e hijos e a sus esclavos e servidores, tan grande fue la ravia de su crueldad...(*Crónica anónima* 403)

¹² Valera copia palabra por palabra la *Crónica anónima*.

¹³ Entre paréntesis he señalado las variaciones que se encuentran en la *Crónica anónima*.

5. Segovia y la problemática conversa

Este tema sólo será citado en la *Crónica anónima*, capítulo LXX, en el cual se alude la conducta de Juan Pacheco, el cual consideraba que debido al comportamiento de los conversos de Córdoba se había provocado la muerte de Miguel Lucas de Iranzo¹⁴ y deseando obtener el alcázar de Segovia que se encontraba en manos de Andrés de Cabrera¹⁵, mayordomo de Enrique IV, pensó utilizar la misma táctica. El trasfondo político, una vez más, no es otro que las querellas y disputas entre dos grandes familias nobiliarias de Andalucía, los Medina Sidonia y los Ponce de León, al mismo tiempo que la ambición política del maestre de Santiago. La *Crónica anónima* sigue de la siguiente forma cuestionando los métodos de don Juan Pacheco:

E como los conversos de Segovia fuesen muchos ayudados del mayordomo Andres de Cabrera y ellos lo sirviesen e favoreciesen, pensó con la mano de los christianos viejos conseguir su deseo, para lo qual fablo con algunos de los fidalgos de aquella çibdad, siziendoles quanto los conversos eran gente intolerable e que siempre querían apremiar a los otros e ponerlos debaxo de los pies, mayormente después que algunos dellos tenían regimientos o otros ofiçios dellos conprados por dinero e otros ados por otras maneras, en gran mengua e detrimento de los fidalgos... (*Crónica anónima* 404-405)

La obra sobre la que estamos trabajando alude al hecho de que hay conversos fieles al cristianismo, haciendo hincapié en aquellos que adquirieron una reputación intachable, por su conocida fidelidad a la fe de Jesús:

E como quiera que e n los conversos de Andaluzia gran infidelidad se fallase, por cierto no se fallava asy en la çibdad de Segovia, ni en las otras çibdades de los reynos de Castilla e de Leon, espeçialmete en la çibdad de Burgos, donde ovieron tan notables perlados de linaje de conversos, es a saber: Don Pablo de Cartajena e don Alonso e don Gonçalo, fijos suyos, obispos que fueron en su vida... (*Crónica anónima* 405)

La situación insostenible de los conversos, aludiendo más que a la religiosidad de los mismos, el deseo de asesinarlos y robar sus posesiones.

...E como los conversos de Cordova conosçiesen el proposito quel maestre de Santiago tenia, determinaron de buscar algun remedio siquiera para salvar las vidas, y enviaron a Sevilla a Pedro de Cordova...el qual declarase al duque como la entençion de todos ellos era de ser sus vasallos e bevir en su çibdad de Gibraltar a el plaziendo e dándole esperança de grandes ganancias e servicios, que a cabsa dello se le seguirían...El duque con todo esto determino de dar como dio el alcaydia de la fortaleza de aquella çibdada e mando e justicia della al dicho Pedro de Cordova. E muchos de los conversos que estavan en Palma y en otros lugares comarcanos se viniero a Sevilla, pensando mas seguramente poder allí bevir. E como desto despluguiese a muchos christianos viejos so color del zelo de la Fe quisieron robarlos como en Cordova se avie fecho e lançarlos de la çibdad, diciendo que por la muchedumbre dellos estaba el pan en muy gran carestía e non lo podian aver.

E para mitigar este rigor fue determinado por el duque e por los otros cavalleros de la çibdad, que todos los conversos que eran allí venidos de la villa de Palma se bolviesen a ella. De los quales bolviendose a ella fueron muertos en el camino bien setenta por las manos de labradores que andavan en el campo; de lo qual espantados los que en Sevilla quedavan acordaron de se yr a Gibraltar con los que de Cordova ya alla estaban... (*Crónica anónima* 407-408)

¹⁴ ...Penso el maestre de Santiago don Juan Pacheco que como por la cayda de los conversos de Cordova se avia causado la muerte del condestable Miguell Lucas, que por esea misma guisa podía el aver el alcaçar de Segovia que mucho deseaba, el qual tenia Andres de Cabrera, mayordomo del rey don Enrique, marido de doña Beatriz de Bobadilla, el qual el maestre mostrava bien querer, por tenerlo por amigo cerca del rey, para avisaçion de las cosas que le conplian, como conosçiese la poca constancia del rey don Enrique; para la qual fizo publicar aver de ser general destruyçion de todos los conversos del reyno... (*Crónica anónima* p.404)

¹⁵ Andrés Cabrera (Cuenca 1430-Chinchón 1511): Marqués de Moya (título concedido por Isabel), Señor de Chinchón, Camarero real, escribano mayor y consejero real, tesorero, regidor y mayordomo real de Enrique IV. Abraham Senior o Seneor (1412-1493): cortesano y rab mayor de Castilla, consejero real, alguacil y contador de Segovia. Con Cabrera entregan la ciudad a Isabel (le concede el título de Rab Mayor). Convertido con el nombre de Fernando Núñez Coronel (cuando se convierte le conceden el título de regidor de Segovia, Consejero Real y contador mayor del príncipe de Asturias y conserva sus antiguas empresas fiscales cuando antes era judío).

Interesante es también el capítulo LXXXIII, p.427, en donde nos habla de las relaciones entre Andrés Cabrera y Abraham Senior. Podemos decir que es de los pocos momentos en los que se alude la relación entre conversos y judíos durante el periodo de Enrique IV.

Este extracto podemos leerlo en el capítulo LXXI de la dicha Crónica, y tiene una segunda parte, en el capítulo LXXXVI, en donde vuelve el autor a reiterar la emigración de conversos de Córdoba y Sevilla a Gibraltar¹⁶.

Como después del caso acaesçio a los conversos de Cordova uno de los mas principales dellos que en aquella çibdad era veynte e quatro, llamado Pedro de Cordova, toviese gran familiaridad con el duque de Medina Sidonia, acordó de ser venir para el, e le decir que si le plazia resçeibir en la çibdad de Gibraltar todos los conversos que de Cordova eran salidos, que el se ofresçia de los llevar allí a la mayor perte dellos, mostrándole que dellos podía resçeibir muy grandes servicios, dándole a entender muchos provechos que de su estad en aquella çibdad se le podían seguir, con tanto que el ducque le diese el alcaydia... (*Crónica anónima* 447)

Se alude a los robos acaecidos en la judería de Córdoba y a la situación en la ciudad de Sevilla, parecida en cierta forma a esta:

E como en Sevilla oviese muchos malos onbres deseosos de robar, mostrando ser zelosos de la Fe de Nuestro Semor, començaron acusar eneralmente a todos los conversos de aquella çibdad diciendo bevir no como verdaderos christianos; e como un dia acaesçiese que un christiano viejo ynjuriase a un converso y el converso firiese al christiano viejo con una espada, juntaronse muchos de los christianos viejos para yr matar al converso y entraronle la casae robaronla, e començose robo en muchas partes de la çibdad...E como los conversos de Sevilla estoviesen mucho temerosos por saber lo acesçido en Cordova e por ver el comienço que allí se avia prinçipado, acordaron de partirse de allí algunos para la villa de Palma, donde se avian muchos de los conversos de Cordova...(*Crónica anónima* 447-448)

La crónica también señala las disputas entre conversos cordobeses y sevillanos en Gibraltar, y como, finalmente, los segundos volvieron a su tierra natal, quedándose sólo en esa zona los primeros.

Y estando asy la çibdad de Gibraltar ovo gran discordia entre los sevillanos e los cordoveses, a causa de lo qual los sevillanos se bolvieron en Sevilla e los cordoveses que daron en Gibraltera la gobernacion del Alcayde Pedro de Cordova, que era onbre cauto, esforçado, prudente e bueno (*Crónica anónima* 448)

6. Conclusiones

Como hemos podido constatar, la *Crónica anónima* es muy interesante si la relacionamos, en su forma y contenido con la temática conversa, siendo esta uno de los puntos principales subrayados en ella, que la hacen diferente a otras contemporáneas. Las persecuciones y maltratos de los conversos, sobre todo en Andalucía, son recordados de forma incesante y sus perseguidores catalogados y juzgados por el autor de forma severa y recurrente. Las causas de las mismas las vemos analizadas con todo lujo de detalles, al mismo tiempo que las implicaciones políticas por las cuales se llegan a ella.

Sin embargo, sobre la minoría judía prácticamente nada encontramos, no creemos que es un intento del autor de “ocultar información” sobre ella, nos parece más evidente que realmente sobre la misma el cronista anónimo no tenía gran cosa que decir, o simplemente no creyó necesario recordarla. Seguimos pensando, una vez más, que tanta información se nos da cuando se recuerdan hechos concernientes a la comunidad, como cuando no se dice nada sobre la misma.

¹⁶ Mirar mi trabajo publicado en el año 1989, publicado *En la España medieval*, titulado *Apuntes sobre los conversos asentados en Gibraltar*, en donde expuse una hipótesis sobre el lugar al que estos conversos fueron, a partir de 1476, cuando el duque de Medina Sidonia los expulsa de dicha ciudad.

Obras citadas

Fuentes

Biblioteca Nacional de Madrid, Mss 2041.

Crónica anónima de Enrique IV, edición y estudio de María Pilar Sánchez-Parra. Madrid: Ediciones De la Torre, 1991.

Informe de Pedro Sainz de Baranda, 8238/11-3-1, Real Academia de la Historia.

Mss 9/1049, Real Academia de la Historia.

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.” En Rica Amrán editoria, *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, 2009.

---. *Judíos y conversos en las crónicas de los Reyes de Castilla*. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos-Dykinson ediciones, 2014.

---. “Cristianos nuevos y viejos tras las rebeliones toledanas de 1449: Juan II de Castilla y el “perdón real.” *ehumanista Conversos* 8 (2020a): 245-253.

---. “El perdón concedido a Ciudad Real en el año 1449.” En Rica Amrán y Antonio Ocaña editores. *Los Trastámaras y sus minorías: Entre la corona de Castilla y la corona de Aragón*. Zaragoza: Pórtico, 2021. 213-223.

---. “La “mirada” de Diego de Valera sobre la minoría judía y sus conversos: sus tres obras históricas”, En Rica Amrán y Antonio Ocaña editores. *La mirada del otro. Las minorías en la España medieval y moderna, Minorías ebooks*, 6 (2020b): 241-258.

Baer, Yzhak. *Historia de los judíos*. Madrid: Altalena, 1981.

Benito Ruano, Eloy. *Toledo en el siglo XV*. Madrid: CSIC, 1961.

----. *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.

Clemencín, Diego. *Memorias de la Academia de la Historia*. Madrid: Imprenta I. Sancha, 1821, VII, 55-134.

Edwards, John. *Christian Córdoba. The City and its Region in the Late Middle Ages*, Cambridge: University of Cambridge, 1982.

----. *La España de los Reyes Católicos (1474-1520)*. Barcelona: Crítica, 2001.

----. “The judeoconvesos in Urban Life of Córdoba, 1450-1520.” En *Villes et sociétés urbaines au Moyen Ages*. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1994.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Andalucía en el siglo XV*. Madrid: CSIC, 1973.

Loeb, Isidore. “Règlement des Juifs de Castille en 1432 comparé avec les règlements des Juifs en Sicile et d’autres pays.” *Revue des Études Juives* 13 (1886): 171-216.

López de Toro, José. *Cuarta década*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1974. 17-195.

Netanyahu, Bezion. *Los orígenes de la Inquisición española*. Barcelona: Castalia, 1999.

Nirenberg, David. “La generación de 1391: conversión masiva y crisis de identidad.” En José I. Fortea editor. *Conflicto, Edad Moderna e identidad*. Santander: Universidad de Cantabria, 2002. 313-338.

Prescott, Willian H. *Historia del reinado de los reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*. Madrid: Imp. Rivadeneyra, 1845-1846. 234.

Ticknor, M.G., *Historia de la literatura española*. Madrid: Imp. Rivadeneyra, 1851, I, 195-196.

Dios hizo hombres y no linajes: la igualdad social de los conversos en Fernando del Pulgar en Claros varones de Castilla y las Letras

Teresa Martialay
(Universidad Rey Juan Carlos)¹

El análisis de la obra de Fernando de Pulgar puede hacerse desde distintas perspectivas. El título de este trabajo se refiere precisamente a una de esas perspectivas, la del linaje y las cualidades que inherentemente se le atribuyen dependiendo del origen y nacimiento, razón por la cual muchos otros aspectos con respecto al tratamiento que en la obra de Pulgar reciben los conversos quedarán al margen.

Ya Francisco Cantera Burgos en su artículo “Fernando del Pulgar y los Conversos”, recogía algunos pasajes de obras de Pulgar que reflejarán la posición del cronista con respecto a ese colectivo. Básicamente se centraba en analizar una carta inédita publicada por Mata Carriazo en su estudio preliminar de la edición de la *Crónica* de Pulgar el año anterior, y aprovechaba para realizar una crítica a la edición de Mata Carriazo.

Francisco Cantera repasaba algunas de las *Letras*, algunos de los personajes de *Claros varones de Castilla* –sin mucho acierto– y un par de capítulos de la *Crónica*, pero más preocupado en ver si la edición de Mata Carriazo era correcta o no, hablando de los “silencios de Pulgar” en asuntos relativos a judíos y conversos y no recogidos en la *Crónica*. Estira demasiado sus apreciaciones ya que en las *Glosas* llega a decir que una cita bíblica indica claramente su pasado judío, y lleno de erudición deja de profundizar en los temas que plantea.

En un momento del artículo, Francisco Cantera (332) dice: “este tema del linaje, que parece obsesionaba a Pulgar”, sin ir más allá de esa breve reflexión. Ha sido ese pequeño apunte de Cantera Burgos el que nos ha motivado a realizar este trabajo.

1. Vida y obra

Antes de entrar en materia, debemos conocer un poco a nuestro protagonista. Los pocos datos biográficos de Pulgar nos hablan de un origen incierto aún por resolver. No conocemos ni la fecha de nacimiento ni la de su muerte y la homonimia entre distintos personajes de la época nos hace muy difícil seguirle el rastro. Mencionado en alguna documentación como vecino de Madrid, su padre bien pudiera haber sido un escribano toledano, Diego Rodríguez de Toledo o de Pulgar, y habría tenido un hermano llamado Francisco (González Nieto, 112).

El esbozo biográfico más completo lo realiza Gonzalo Potón (2008) en su estudio preliminar a la edición de la *Crónica* y aunque intenta discriminar sobre los distintos personajes de la época con el mismo nombre, todavía comete errores. Es de la opinión que ni se puede asegurar nada sobre su lugar de nacimiento ni sobre el origen familiar, ya que la referencia a su padre es indirecta y sin prueba documental alguna (Potón 2008, IX).

Además de la relación documental ofrecida por Potón, nosotros podemos añadir otros testimonios emanados de la propia administración que nos hablan de un escribano de cámara, Fernando del Pulgar, el mozo, “nuestro escribano de la nuestra cámara, fijo de Rodrigo del Pulgar ya defunto” que en nombre de su madre Constanza García (AGS, RGS, LEG 148006,88) reclama los bienes usurpados a su madre en Almagro tras la muerte de su padre, documento que se completa con otro en donde Fernando del Pulgar, esta vez sin apelativo, actúa contra Diego Mejía acusado de la muerte de su hermano Rodrigo y actuando en nombre del hijo de éste (AGS, RGS, LEG 148009,1) después de que muriese “en los sucesos que tuvieron lugar en esa ciudad” en 1474, siendo archivados ambos casos, pues los asaltantes fueron perdonados por Enrique IV.

Estos documentos, de ser el litigante nuestro cronista, arrojarían un poco más de luz sobre las relaciones familiares y nos presentarían a Pulgar como víctima directa de unos sucesos con tintes anti conversos y que podrían haber marcado las opiniones y actitudes de nuestro protagonista a partir de ese momento.

¹ Miembro del Grupo emergente ÍTEM-URJC (Identidad y Territorio en la Edad Media)

Sabemos que tuvo una educación esmerada, conocimientos de latín y francés, lo que le habría valido para estar presente en alguna legación diplomática en Francia y Roma, y que comenzó su andadura pública durante el reinado de Juan II, siendo nombrado secretario por Enrique IV y confirmado en su puesto por Isabel I, que finalmente le encargaría la redacción de una crónica de su reinado. También tenemos constancia de su relación, no siempre pacífica, con el cardenal Mendoza, quien le otorgó el cobro de una parte de un juro que tenía asignado (RAH, Salazar y Castro K85, fol. 10v) y, tal y como él mismo refiere en sus *Claros varones de Castilla* conoció a personajes cercanos a la corte, tanto seculares como eclesiásticos, por los que fue requerido debido a su educación, estilo literario y sagacidad.

Aun así su puesto como escribano de cámara y posterior cronista, fue el puesto más alto al que llegó después de estar al servicio de tres reyes, aunque esas relaciones personales le proporcionarían otros tipos de reconocimiento: la consideración intelectual de los grandes del momento, que demandaban su estilo humanista, culto y, por qué no decirlo, también su mordacidad.

El ambiente intelectual en el que se desenvuelve la vida de Pulgar es el del Humanismo, movimiento que significó una eclosión literaria dentro y fuera de los círculos universitarios. Pero si la literatura universitaria era la continuadora de la tradición medieval y por lo tanto más academicista, los escritos emanados fuera de dicho ámbito destapaban la frescura y riqueza de las lenguas vernáculas y ponía sobre la mesa las inquietudes intelectuales de muchos personajes públicos.

La formación de estos intelectuales no siempre provenía de la asistencia a las aulas universitarias, como era el caso de nobles o altos oficiales de la corte, pero el conocimiento del latín, la circulación de las obras de autores clásicos y el apoyo más o menos desinteresado de consejeros a los que acudir en busca de aclaraciones o ampliación de contenidos, les hacía poseer una extensa cultura que trasluce a través de sus escritos. El propio Pulgar presumía en su *letra XXVII* de poseer una biblioteca con 80 libros aunque según Pontón en sus citas y referentes abundan más las bíblicas y patrísticas que el legado clásico del que sobresalen sus referentes a Cicerón, Salustio o Tito Livio (Pontón 2008, XXX)

Por otra parte la consolidación de las formas de gobierno de las monarquías hizo necesario contar con auténticos profesionales en derecho, idiomas, diplomacia y retórica, creándose un aparato administrativo encargado de los asuntos diarios que ya no nos abandonará. Fernando del Pulgar es uno de esos hombres grises del aparato administrativo y que sin embargo las circunstancias le posicionaron convenientemente hasta convertirse, gracias a su producción literaria, en uno de los referentes del Humanismo castellano del siglo XV. Según Tate (443) Pulgar encaja en el paradigma de letrado cortesano: origen ciudadano, educado en la corte, cuya familia ha ascendido por matrimonio o por méritos propios, con conocimientos de latín y francés –lenguas diplomáticas–, amante de los clásicos y que escribe obras a imitación de los clásicos que lee, aunque según Pontón (2008, XXXIII) su formación sería predominantemente bíblica y solo con una “cierta sensibilidad por el legado grecolatino más difundido”, por lo que según este autor, no estaría a la vanguardia cultural tan propia del Humanismo. Las obras de este grupo de intelectuales, incluido Pulgar, irían dirigidas a lo que Lawrence denomina lectores legos, mayoritariamente nobles que no leían con fines profesionales sino por entretenimiento, por razones culturales o educativas (Lawrence, 81).

Desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX, la difusión tardía del Humanismo en Castilla fue achacada a la falta de inclinación de la nobleza castellana hacia las artes literarias y la presencia de eclesiásticos en las tareas diplomáticas lo cual retrasaría el cambio hacia un humanismo cívico. Fue Juan de Marichal (1984) quien se dio cuenta de que los principales personajes protagonistas del cambio de actitud: Alfonso de Cartagena, Fernando del Pulgar, Fernando de la Torre o Teresa de Cartagena, pertenecían todos ellos a la clase de los cristianos nuevos. Para este autor este aspecto es relevante ya que sirve para entender como gran parte de su literatura sirvió para tender puentes morales entre el mundo converso y el de los cristianos viejos y cuya producción literaria se realizó al amparo de nobles que buscaban, como virtuosos de ejercicio y no solo de linaje, su propia adaptación al nuevo papel social.

La obra de Pulgar es exigua y gran parte de ella se realiza en consonancia con la exaltación de esos valores que se pretenden universales y no patrimonio de unos pocos como veremos posteriormente. Conocemos que glosó las *Coplas de Mingo Revulgo*, realizó una relación de semblanzas en *Claros varones de Castilla*, sabemos de su amplia literatura epistolar publicada parcialmente en las *Letras* la realización de una *Crónica* del reinado de los Reyes Católicos, y un *Tratado* sobre los reyes de Granada al final de su vida.

No es este el lugar de hablar de los manuscritos y ediciones de la producción literaria de Fernando del Pulgar y para el tema que nos ocupa prescindimos del *Tratado* por razones obvias y de las *Glosas* al no haber observado ninguna expresión en las mismas que indiquen un posicionamiento, relación, defensa o rechazo del colectivo converso y tampoco –a pesar de lo que dice Cantera Burgos– que denoten su ascendencia judía.

Por lo tanto vamos a centrarnos en *Claros varones de Castilla* en la edición de Miguel Ángel Pérez Priego; para las *Letras* hemos utilizado la edición de Paola Elia y la de Domínguez Bordona; y para la *Crónica* la edición de Mata Carriazo. Todo ello sin olvidar algunas otras ediciones llevadas a cabo desde el siglo XVI con sus distintas variaciones y los manuscritos que nos han sido de utilidad. Realizar previamente una advertencia general que se agudiza en la *Crónica*: la obra de Pulgar no nos ha llegado enteramente de la mano del autor ya que ha sido siempre editada con enmiendas, añadidos o supresiones, interpretaciones de la voluntad de Pulgar por parte del editor, o anotaciones a veces incorrectas. Quizá la obra más congruente sea *Claros varones*, seguida de las *Letras*, en cuya edición estuvo implicado el propio autor.

2. Temática: el linaje

Nobleza, virtud, honor y linaje son términos que aparecen de forma recurrente en la tratadística nobiliaria conformando una serie de conceptos ambiguos que la nobleza nueva utilizó por un lado para consolidarse y por otro para excluir a los que según sus propios parámetros eran considerados advenedizos (Guillén Berrendero, 29). Con la revolución Trastámara y las persecuciones de 1391 se produjo un aumento de conversiones al cristianismo y esos conversos, sin las cortapisas impuestas por las leyes anti judías, pudieron formarse adecuadamente y convertirse en escribanos, notarios o ejercer profesiones liberales sobresaliendo en las mismas, lo mismo que sobresalían el resto de los cristianos viejos y, con el paso del tiempo, la clase conversa estuvo en condiciones de obtener puestos relevantes en las instituciones. La bonanza económica que propició ese ascenso, sobrepasó con mucho los puestos y cargos que esas instituciones podían soportar y la competencia por el ascenso social y la influencia política reabrió el enfrentamiento contra los ahora no-judíos en la misma medida que se había realizado contra los judíos (Amran, 52-65). Además los cristianos estaban acostumbrados a que las relaciones con los judíos estuvieran presididas desde la superioridad y no podían entender que ahora los conversos –que después de todo eran los antiguos judíos– con su posición económica y su influencia política, pudieran estar por encima de ellos (Hernández Franco, 146).

Los memoriales y tratados sirvieron para consolidar un mensaje de exclusión, y en el debate entre si la virtud nobiliaria otorgada por el linaje y la sangre eran suficientes o si se debía tener presente el comportamiento virtuoso personal y no heredado, saldrá victoriosa la sangre limpia como garantía de que al menos, independientemente de la posesión de linaje noble, el sujeto individual era merecedor de formar parte del estamento nobiliario. Veremos como el pensamiento de Fernando del Pulgar se posiciona del lado de aquellos que pretenden un reconocimiento público a unas virtudes desarrolladas a lo largo de la vida en donde la sangre no es determinante para la exclusión tal y como argumentaban gran parte de los cristianos viejos.

Fernando del Pulgar, como muchos otros conversos que dejaron producción literaria desde mediados del siglo XV en adelante, muestra, como no podía ser de otra manera, no solo los nuevos valores cristianos adquiridos tras su conversión o la de su familia anteriormente, sino los nuevos valores sociales a los que debían aspirar. Insertos dentro de la nueva sociedad, los conversos se comportaban como cualquier otro cristiano, sumándose a ensalzar el

comportamiento virtuoso que todo aspirante a noble o aspirante a cargo público debía tener, y Pulgar puso su pluma al servicio de ese sector de la población que, como él mismo, aspiraba a insertarse en la sociedad cristiana.

2.1 *Claros varones de Castilla*

La primera edición de *Claros varones de castilla* vio la luz en Toledo en 1486 de la mano del impresor Juan Vázquez, y gozó de una amplia difusión tanto de forma impresa como manuscrita, aunque, en este último caso, con diversas variaciones en la descripción de los personajes (Pérez Priego 2007, 56).

En esta obra Pulgar realiza retratos literarios de miembros de la nobleza laica y eclesiástica dentro de su estilo y siguiendo el modelo clásico donde hay una breve descripción física y moral y que según Pérez Priego (2007, 32) responden a arquetipos en donde encajar a cada uno de los personajes. En la obra contamos con doce retratos de nobles desarrollados, además del de Enrique IV, y el de ocho eclesiásticos, sin embargo en una parte de la obra, en un razonamiento hecho a la reina y de forma muy somera, retrata a otros siete hidalgos, además de referirse a otros ocho caballeros dignos de ser mencionados. La característica de los 20 retratos es que todos son de personajes que si bien Pulgar conoció, todos están fallecidos a la fecha de la publicación en 1486.

Emula a *Generaciones y Semblanzas* de Pérez de Guzmán, aunque en el prólogo, al referirse a ella, hace una breve crítica porque si bien reconoce que tanto Pérez de Guzmán como algún otro han escrito sobre algunos claros varones, no los haya retratados con profundidad, aunque según Fernández Gallardo (2007, 534) Pulgar no llega a descalificar del todo a Pérez de Guzmán: simplemente no existe dentro de la historiografía castellana un modelo de referencia que sirva para exaltar la memoria de los personajes. Si bien podría ser considerada una obra perteneciente al género de las biografías con tintes históricos, al tomar como modelo el ya establecido por Pérez de Guzmán podemos ver algunas diferencias en el tratamiento de los personajes. Pérez de Guzmán justifica su obra como un memorial de reyes y de los nobles de su generación en la que “si por aventura en esta relación fueren enbueルト algunos fechos pocos e brevemente contados [...] será de nesçesidad” (Pérez de Guzmán, 4), mientras que Pulgar esos hechos vividos no son tratados como una añadidura, sino que los presenta como imprescindibles y no subsidiarios de la narración “en ornamento de virtudes y en las habilidades que touieron assi en ciencia como en armas” (Pulgar 2007, 73). La obra presentada a la monarca siendo ya su cronista oficial justificaría su buen hacer como historiador (Fernández Gallardo 2007)

En la obra los personajes laicos y eclesiásticos reciben un tratamiento diferente tanto en descripciones como en señalar las virtudes que desarrollan. Los nobles muestran unos rasgos físicos acordes al ideal caballeresco en donde el porte y el semblante sea el propio de un hombre de su condición, y en aquellos en donde eso no es posible, se refuerza con actitudes valerosas; con respecto a las virtudes, éstas se acomodan a las cuatro de la tradición cristiana tamizadas por la filosofía de Aristóteles: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, valorándose ampliamente el cultivo de las letras en alguno de ellos. En cuanto a los eclesiásticos, su retrato físico encaja más con el arquetipo del viejo sabio: temprana inclinación a la religión, aspecto canoso, pulcro, bien formado en teología y tendentes a la santidad, excusando el carácter belicoso del arzobispo Carrillo. De todos ellos sin embargo apenas contamos con rasgos físicos y su perfil moral es demasiado genérico y en general son retratos “pocos comprometidos” (Pérez Priego 2005, 177)

Quizá el mejor resumen sobre cuál es la actitud que un cristiano debería tener para con los conversos la encontremos en el retrato de Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana, al loar la actitud del marqués de ser amante de la ciencia y rodearse de todo aquel que pueda bien servirle:

Consideraba así mismo los ombres e las cosas según su realidad e no según la opinión. Y en esto tenía una virtud singular e casi divina, porque nunca le vieron fazer acebción de personas, ni miraba dónde ni quién, sino cómo e cuál era cada uno (Pulgar 2007, 111)

Pulgar valora en el marqués que se rodee de gentes válidas sin que éstas estuvieran marcadas por su pertenencia a un linaje y por lo tanto no existe en su actitud una censura a la hora de rodearse de conversos. Ese apunte sobre Íñigo López de Mendoza está en consonancia con uno de los temas que Pulgar trata también en sus *Letras*: el de la capacidad personal demostrada frente a la capacidad personal atribuida, cuestión que enlaza con la defensa del ascenso a cargos y oficios y en última instancia la defensa de la nobleza de mérito frente a la nobleza de sangre.

Juan de Silva, conde de Cifuentes y Alfonso Carrillo, arzobispo de Toledo, también son retratados por la mano de Pulgar. Uno laico y otro eclesiástico, observamos la misma expresión para introducirnos en su semblanza:

- Juan de Silva, conde de Cifuentes: “Era fijodalgo de limpia sangre” (Pulgar 2007, 137)
- Alfonso Carrillo, arzobispo de Toledo: “Era de los fijodalgos e de limpia sangre del reino de Portugal” (Pulgar 2007, 178)

Tanto Juan de Silva como Alfonso Carrillo son de familia de origen portugués y también comparten una característica: el gusto por la violencia. Si bien en Juan de Silva, lo expresa claramente, no lo hace tanto con Alfonso Carrillo al que acusa de gustarle más una espada que ejercer su oficio.

Es interesante que el origen portugués de ambos personajes no sea suficiente garantía para obtener la confianza en los mismos, e igualmente su actitud belicosa, el gusto por las armas y la batalla. Pulgar por lo tanto, ante la duda sobre la templanza de los personajes, recurre a algún otro valor añadido que eleve al personaje y que socialmente esté aceptado como es el de la limpieza de sangre, no pudiendo evitar entrar en los estereotipos de la época y calificarlos de “limpia sangre”.

Tenemos tres eclesiásticos que para Pulgar son dignos de mención: Francisco de Toledo, obispo de Coria; Juan de Torquemada, cardenal de San Sixto; y Alfonso de Santa María, obispo de burgos.

De Francisco de Toledo nos señala que “sus avuelos fueron de linaje de los judíos convertidos a la fe catholica” (Pulgar 2007, 191), lo mismo que en los otros dos, pero eso no impide que su retrato desmerezca, más bien al contrario. Partiendo de la nada, siendo pobre pero de gran inteligencia y sabiduría, logró escalar hasta lo más alto conservando las virtudes. Su retrato lo remata de la siguiente manera:

Porque ni esta opinión que tenemos de linaje le sublimó, ni la conpostura del cuerpo ni las riquezas le fizieron claro varón, ni menos se puede dezir que la fortuna le fue favorable para alcançar la honra e estimación grande que ovo. Mas la perseverancia que tovo en la vida virtuosa le abrió puerta para entrar en grandes logares (Pulgar 2007, 195)

El hándicap que supuso su origen humilde es aderezado por Pulgar con aspectos que podrían haber corrompido su comportamiento virtuoso convirtiéndose en “enxenplo e doctrina para todo ombre que quisiere bien bevir”. De nuevo la cuestión del linaje está presente o al menos la opinión que se tiene sobre el mismo. Para Pulgar es el ejemplo de cómo una persona de humilde cuna puede tener una vida virtuosa.

La utilización de la palabra *limpieza* o *limpio* aparece de manera reiterada en la descripción del comportamiento moral de los obispos de origen converso, pero dándoles un giro distinto a lo que supone la utilización de esas palabras con respecto al linaje de un noble. Ya el obispo de Coria es calificado continuamente de “claro varón” y su vida de “clara” en una evidente sustitución de la palabra limpieza, utilizando dicho término como sinónimo. Juan de Torquemada, de abuelos judíos, está caracterizado por su “onestidad e limpieza de su vida” (Pulgar 2007, 171) y por lo tanto su origen no es lo importante, sino el comportamiento lo que le dota de virtudes.

Ese concepto de limpieza lo desarrolla aún más en Alfonso de Cartagena utilizando de manera reiterada el término:

Era muy limpio en su persona e en las ropas que traía e el servicio de su mesa, e todas las otras cosas que tocavan fazí tratar con grand limpieza e aborrescía mucho los ombres que no eran limpios, porque la limpieza exterior del ombre dezía él que era alguna señal de la interior. Pero entendía aprovechar poco la limpieza del

cuerpo e de las ropas e de las muy linpias vestiduras e aparatos si no se conseguían con ello la sinceridad de los pensamientos e la linpieza de las obras. (Pulgar 2007, 186)

Encontramos así una separación entre el concepto limpio adjudicado a un linaje no proveniente de judío, esa limpieza de sangre como paradigma de origen noble, con un desarrollo extenso de la interpretación de Pulgar de un pasaje evangélico: “No mancha al hombre lo que entra por la boca, sino lo que sale de ella” (Mt 15,11). Esto le da pie a Pulgar para remarcar que no es la limpieza de sangre lo que marca el comportamiento de los hombres sino la *limpieza* del pensamiento y de las obras, o como en el caso de Cartagena, hasta en el aspecto exterior y los modales, por lo que, a pesar de ser eclesiástico, participa de las virtudes morales que debe desarrollar un noble en cuanto a mesura y buen hacer cortesano.

2.2 Las Letras

Mucha de la literatura que sirvió como soporte para la difusión de valores morales y nobiliarios, pertenecían a géneros de ficción y no tanto a sesudos tratados con justificaciones traídas de la literatura clásica o de la moral cristiana. Nos referimos a romances, canciones, relatos novelescos y obras pagadas por los mecenas como las biografías y las crónicas. Este tipo de literatura para gran parte de la población, era la única a su alcance en muchos casos debido a lo complejo de la literatura moralizante. A través de un lenguaje cercano, con protagonistas en los que verse reflejado, muchos nobles y miembros del patriciado urbano se iban empapando de formas y modos de ser a través de una literatura gris en la que las cartas, de lectura corta y amena, jugarán un papel fundamental.

A lo largo del siglo XV las cancellerías castellanas, en plural porque no solo hay oficina y escribientes en el ámbito de la monarquía, tienen un gran crecimiento. La vida pública en la corte, los señoríos laicos y eclesiásticos, y las instituciones que se consolidan como los Colegios, Universidades o la Inquisición, por ejemplo, se mantienen a golpe de “letras”. Escritos oficiales –formularios en muchos casos– y otros no tan oficiales como las misivas, pero con estructura de formulario, se ponen a la orden del día.

Formularios que son producto del aumento de la burocracia y que obedecen a unas normas formales pero que, cada vez más, llevan aparejadas un nivel retórico que dependerá del escribiente y que será el espejo propagandístico del señor al que sirve y por lo tanto se buscan hombres de letras, capaces y que estén a la altura.

Sin abundar en las diferentes terminologías utilizadas, la literatura epistolar ha sido considerada un arte menor. Cartas, epístolas, letras, volanderas, mensajeras, billetes... todas pueden englobarse en estos estudios aunque, dependiendo de la época, el término haga mención a soportes y mensajes diversos. Letras públicas o privadas, son a la postre un ejercicio literario donde plasmar sentimientos, ideas políticas o incluso filosóficas en pocas líneas que con voluntad o no del dicente, forman parte del legado literario de una persona y desde el principio se conciben como “artefacto artístico, público, apto para ser coleccionado en un epistolario librario” (Lawrance, 85). Sin embargo la carta no va dirigida al lector, entendido como consumidor final y ni siquiera al destinatario. El destinatario en Pulgar normalmente está bien definido, conocemos su nombre e incluso su cargo o posición social, pero en otros el emisor nos lo oculta igual que se lo oculta al receptor del mensaje ya que expresan un sentimiento que nunca llegará a su destino, actuando en este caso a modo de diario: es lo que le gustaría decirle, pero no se lo dice.

Por eso leer las *Letras* de Pulgar, teniendo en cuenta que no están dirigidas al lector ordinario, tienen un doble trabajo interpretativo, puesto que conocemos lo que Pulgar escribió, podemos conocer el destinatario, pero no sabemos si fueron redactadas todas ellas para ser leídas privadamente. Tan solo conocemos la recopilación de las mismas al final de su vida y que finalmente se hacen públicas. La crítica política incluida en muchas de sus cartas es defendida por el propio autor en su *Letra XXI* apelando además a que Íñigo López de Mendoza, Diego Hurtado de Mendoza, Fernán Pérez de Guzmán y “otros notables varones” han hecho circular sus misivas dando sus opiniones políticas, y muchas otras en opinión de Lawrance (89) no obedecen sino a la oportunidad que le brinda su publicación para poder lucirse.

En la edición toledana de *Claros Varones* de 1486, encontramos la publicación de un total de 32 misivas de Pulgar, que completan la primera edición de las mismas realizada en Burgos en 1485. Este conjunto de cartas nos han llegado de manera desigual y para Paola Elia (28-29) la edición de Domínguez Bordona contiene adiciones que pueden ser errores de transcripción. Mata Carriazo (XLIX-LI; LXIV-LXV) se hizo eco de otras dos cartas no publicadas y que Elia recoge con la numeración 33 y 34. En 1484 ya había algunas Letras en circulación (Pontón 2000, 1497) y no hay nada que pruebe que fue Pulgar el “promotor” de la publicación de sus Letras. De hecho gracias al apunte del propio Pulgar en la Letra XIX sabemos que él mismo hacía traslados de sus propias cartas enviadas, y se las mandaba a su vez a otros. Gonzalo Pontón (2002, 27) recoge dos ejemplos: en la *Letra XIX* “El traslado de una carta que ove enbiado a un cavallero desterrado del reino os enbio”, y en la *Letra XXIX* “Este señor me rogó que os escribiese y enbiase unos renglores que ove fecho contra la vejez”.

Como en el caso de los *Claros varones*, no todas las cartas son susceptibles de ser utilizadas para el tema que nos ocupa y hay que añadir además otro inconveniente: no están ni estuvieron editadas en orden cronológico por lo que, a pesar del esfuerzo realizado, no nos es posible determinar si hay alguna variación del pensamiento de Pulgar a lo largo del tiempo.

Tendremos en cuenta en este caso: *Letra XXXI Para el Cardenal de España*, *Letra XXIII Para su hija monja*, y la *Letra XIV Para un amigo de Toledo*. Si bien hay otras cartas mucho más jugosas las descartamos al no ser susceptibles de incluirlas en el tema de estudio.

La primera carta que vamos a tratar es la *Letra XXXI Para el Cardenal de España*, fechada de manera habitual en 1482, y perteneciente a una serie de misivas cruzadas entre Pedro González de Mendoza y Pulgar y a través de ella tenemos constancia del reconocimiento de su condición de converso. En ella habla de un nuevo estatuto hecho en Guipúzcoa de carácter anti converso del que no hay constancia (Cantera, 301) en que se ordena que “no fuésemos allá a casar ni morar”. La mayor parte del texto es una burla contra los guipuzcoanos a los que ataca constantemente y de manera directa: “no vi cosa más de reyr para el que conoce la calidad de la tierra y la condición de la gente”.

Critica abiertamente que envíen a Castilla a sus hijos para servir como mozos de espuelas asombrándose de que no quieran emparentar con aquellos a los que sirven y escogen por señores. Además se aísla de nuevo no insertándose plenamente en ese grupo social converso, lo cual supone un problema de doble identidad que afectaría a gran parte de la población y que nos muestra no solo la falta de integración social por el rechazo de la población cristiano vieja, sino los problemas de adaptación de la conversa. Eso se ve claramente en la frase “pagan agora éstos la proybición que fizo Moysén a su gente que no casasen con gentiles” ya que es consciente de que se usa contra los conversos la misma arma que como judíos usaron para mantener la pureza del linaje. El linaje se convierte por lo tanto en un arma de doble filo ya que, si bien los judíos pretendieron mantener la pureza de origen de su pueblo evitando los matrimonios mixtos, son ahora ellos los que sufren el rechazo social en esa misma circunstancia. Es planteado como algo justo y consecuencia de una actitud previa.

Provecha la ocasión para recordar al cardenal que la ordenanza va en contra de los mandamientos de la Iglesia por el puro tono discriminatorio dentro de la misma sociedad cristiana y que se ha hecho sin licencia de la reina y la pasividad del cardenal y del condestable Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro, lo cual implica en el fondo un mal gobierno, algo que ataca los cimientos de la monarquía.

La *Letra XXIII Para su hija monja* es una misiva de fecha incierta, la más familiar e íntima de todas y gracias a la cual cocemos la existencia de su hija. Inserto dentro del discurso sobre la obediencia y después de hablarle sobre la responsabilidad de la misma, le dice que “es mucho mayor cuidado debe ser el mandar que el obedecer”. Añade que casas, órdenes, ciudades, provincias y reinos relucen por obediencia y caen por inobediencia.

Le hace una advertencia por si en algún momento tuviera un cargo de gobernación: que sea vigilante y que no sea traída por afeción de personas –otro de los temas recurrentes en Pulgar y que él mismo ha tratado en sus cartas– y lo expresa así: “E así como el Salmo dize que acerca de Dios no ay acebción de personas, menos la debe aver cerca de los

gobernadores; porque allí cosquea la razón del gobernador, do se mira linaje, o afectión, y no virtudes e abilidad”. A renglón seguido cita a San Jerónimo:

Sant Jerónimo, en un prólogo a los romanos y a los judíos que se gloriaban de linaje, les reprehende diziéndoles: “En tal manera os gloriáys de linaje, como si las buenas costumbres no os fiziesen fijos de los santos mejor que el nacimiento carnal “. E el Boecio de consolación dize que ninguno ay de *mal* linaje, salvo aquel que, dexada la vía de la virtud, es maculado con las malas costumbres

Aquí la palabra *mal* aparece en cursiva tal y como Domínguez Bordona la recoge en su edición (Pulgar 1958, 110), porque dice que las demás ediciones la omiten.

Vemos como Pulgar aborda el tema del linaje de nuevo con su hija derivándolo hacia las obras y no al nacimiento. El lenguaje es más propio de una exaltación del comportamiento virtuoso pero, ¿por qué ponerlo aquí?; ¿referencia a su origen converso pueda “macular” – tal y como pone el texto y término aplicado de manera tradicional a la sangre conversa– el comportamiento de su hija?

Es evidente que le está haciendo a su hija una advertencia a la vez que le recuerda vivamente que persevere en el desarrollo de las virtudes y como son las malas costumbres las que maculan. La obediencia por lo tanto se muestra como un aprendizaje en la humildad unida al servicio como un camino de perfección hacia el mando. Sin embargo, tal y como le advierte su padre, muchos de los que poseen mando y gobernación son dados a mirar más el linaje que la virtud de aquellos que le rodean por lo que en todo momento Pulgar se muestra temeroso de que el origen de su hija sea descubierto y al ser catalogada como descendiente de conversos, sus posibilidades de ascenso en la vida monástica se vean truncadas y de ahí tanta advertencia.

La *Letra XIV Para un su amigo de Toledo*, se enmarca dentro de las relaciones sociales de continuo enfrentamiento que se suceden en la ciudad de Toledo. Es quizá la más vehemente de todas en la defensa de los conversos, cargada de reproches hacia un amigo sin identificar pero suficientemente cercano como para hablarle en ese tono.

Esta misiva será utilizada en la *Crónica*, en el capítulo *XCVIII Como el Rey e la Reyna ovieron nueva que el Rey de Portugal era vuelto a su reyno. E lo que Gómez Manrique fabló a los de Toledo* (Pulgar, 2008, 340-351) insertada como arenga pronunciada por Gómez Manrique al pueblo de Toledo pero con cambios sustanciales:

| | <i>Letra</i> | <i>Crónica</i> Ed. A. Nebrija 1565 | <i>Crónica</i> Ed. 1780/Mata Carriazo |
|------------------------|--|---------------------------------------|--|
| Receptor: | Señor compadre | Ciudad y ciudadanos de Toledo | |
| Personas verbales: | Ellos piensan, quieren | Vosotros presumís / queréis | |
| Expresiones cambiadas: | Habilidad grande que les fuerça su inclinación natural | Habilidad singular que les inclina | Habilidad singular que les da su inclinación natural |
| | Hombres oscuros e olvidados | | Hombres escuderos e olvidados |
| | Vicios e máculas | Vicios | |
| | Muchos de los que opinamos de noble sangre | | Muchos de los que descenden de noble sangre |

Tabla 1. Algunos de los cambios operados entre la Letra y la Crónica

A la crónica de Pulgar le ocurrió lo mismo que a las otras crónicas escritas durante el reinado de Isabel la Católica: solo circuló en manuscrito. No se sabe cuál fue la razón de que ni la de Diego de Valera, Alfonso de Palencia o la de Andrés Bernáldez, no fueran finalmente llevadas a la imprenta, pero de la de Fernando del Pulgar se dice que no gustó a la reina a pesar de que Pulgar estuvo de acuerdo en que su manuscrito fuera objeto de revisión y mejoramiento por los letrados de la corte tal y como dice en una carta dirigida a la reina. Hay

numerosos manuscritos de la Crónica con anotaciones marginales que demuestran que la *Crónica* fue revisada, y desde que Mata Carriazo hiciera su edición, son muchos los que se han preguntado sobre la redacción definitiva de la misma. Sin embargo esos manuscritos son tardíos, casi todos de finales del siglo XVI y del siglo XVII. Galíndez de Carbajal proporcionó un texto a Elio Antonio de Nebrija para su traducción al latín y que fue utilizado como material en sus *Decades duas*, traducándose posteriormente al castellano y publicada en Valladolid en 1565 por Antonio de Nebrija hijo atribuyéndola a su padre y posteriormente en Zaragoza en 1567 ya con atribución a Fernando del Pulgar (Pontón 2008, XXXIV-XXXVI). Nos encontraríamos pues que entre el texto facilitado por Pulgar, hasta su definitiva edición, está lleno de adiciones, modificaciones y supresiones que por muy próximas que estuvieran en el tiempo a la vida de Pulgar daría como resultado una crónica bastarda en parte de Pulgar pero en donde otros intervendrían pervirtiendo el original al incorporar fragmentos desechados por el propio autor. El propio Mata Carriazo deja entrever que el manuscrito ofrecido por Galíndez a Nebrija estaba rehecho y completado para su publicación (Mata Carriazo LXXI).

Para Pérez Priego (2007, 28) es una historia “hermoseada”, propia del estilo humanista y concebida como obra artística. Pulgar concibe la historia como discurso retórico y por lo tanto la adorna dándole vitalidad. De ahí que incluya arengas, cartas o descripciones de personajes, además de aportar pasajes de los clásicos, pero no de manera literal o a modo de citas, sino justificando su inclusión en la narración para dar explicación a las hazañas o virtudes de aquellos que retrata. La inclusión de la *Letra XIV* en la *Crónica* entra dentro de ese estilo.

La carta corresponde a una serie de misivas cruzadas con un amigo toledano del que no desvela su nombre, con el que tiene suficiente confianza como para realizarle un reproche directo en un tono vehemente y en donde Pulgar expresa un deseo. La reutilización como arenga en boca de Gómez Manrique en el episodio sobre los disturbios acaecidos en Toledo en 1478 convierte un reproche privado en un reproche público contra el pueblo de Toledo y en donde juega con su inclusión o exclusión de la situación según le conviene.

Todos los tratados nobiliarios anti conversos, enfocan el problema de forma determinista centrándose en la naturaleza del pueblo judío. El converso, procedente del judaísmo según esta concepción, contaba con unos valores morales pervertidos, no solo por su incapacidad de ser fiel al cristianismo, religión en donde las virtudes propias del caballero se desarrollan plenamente, sino porque ya desde su anterior condición judía estaba marcado e incapacitado para asumir adecuadamente esos valores cristianos. Pulgar lo expone con claridad en la *Letra*: “algunos que juzgáis no ser de linaje tengan honras e officios de governación, porque entendéis que el defecto de la sangre les quita la habilidad del gobernar”.

El argumento inicial de Pulgar es arremeter contra la limpieza de sangre y la indignidad del converso “pues todos somos nacidos de una massa y ovimos un principio noble”. Aquellos que criminalizan el origen judío de parte de la población toledana caen no solo en un error contrario a la naturaleza, sino además va contra la ley divina y sobre todo “contra la clara virtud de la caridad”. Parte de su discurso atenta contra el determinismo en la trasmisión de las cualidades achacables a los conversos argumentando que “hagamos agora que sean esforçados todos los que vienen del linage del Rey Pyrruhus, porque su padre fue esforçado; o hagamos sabios a todos los descendientes del Rey Salomón, porque su padre fue el más sabio”. Por contra habría que descalificar a los descendientes del rey Pedro y el rey Dionis y negarles toda posibilidad de mérito, al no ser ellos mismos dignos. Clama por el derecho de todo hombre a ser reconocido por sus propios méritos ya que “Dios hizo hombres y no hizo linages en que escogiessen, y a todos hizo nobles en su nacimiento; [...] y pues a ninguno dieron elección de linage cuando nació”. Para Pulgar son “las buenas obras que hazen la verdadera hidalguía”.

Para Pontón sin embargo, Pulgar no se hace eco de las justificaciones sobre la nobleza natural que esgrimen los tratados nobiliarios de tendencia bartolista, sino que su defensa de los conversos se basa en la idea de igualdad natural universal presente en la teoría sobre los oficios y virtudes públicas ciceronianas remitiendo a un pasaje del *De officiis* traducido ya

por Alonso de Cartagena, con el que habría mantenido una estrecha relación en su juventud, y en donde la excelencia nace de la voluntad del sujeto (Pontón 2002, 146). Pontón se basa en el análisis de su argumentación lleno de toques providencialistas con referencias bíblicas (“todos en un corral y bajo de un pastor”) o al referirse a “gigantes” cuando habla de la soberbia de los cristianos viejos (Pontón 2002, 147), por lo que da a entender que su conocimiento de la obra de Cicerón estaría tamizada por las enseñanzas adquiridas en su relación con el eclesiástico.

Leída la carta y el pasaje de la crónica de manera paralela, nos damos cuenta de que el receptor físico y el receptor textual de la misiva a veces coinciden y otras veces no. Hay un reproche a su amigo toledano, pero aunque intenta ser un asunto personal entre dos amigos, no puede evitar implicarse de manera sentimental con la población conversa que está siendo atacada. Sin embargo, tanto en la *Letra* como en el *Crónica*, Pulgar no desarrolla enteramente el problema converso, sino que solo hace mención a las diferencias económicas de aquellos que se han enriquecido o que progresan en oficios a los que se les dio paso tras su conversión. Toda la agudeza psicológica que Pulgar desarrolla a la hora de presentar sus personajes en *Claros varones de Castilla*, aquí o bien no es consciente del cambio que está por llegar, o prefiere no serlo. Sin mencionar en ningún momento la palabra converso, o judío, se vislumbra entre líneas el segmento social al que hacemos referencia y al que él mismo pertenece, y una indignación contenida puesto que a él mismo se le negaría cualquier tipo de oficio tan solo por la cualidad de su sangre.

El aspecto más personal lo encontramos ya desde el principio, cuando Pulgar le dice a su amigo que “diré claro lo que vos decís entre dientes” y que termina por aclarar la identidad del destinatario de la carta. Gómez Manrique se encargó de terminar la obra de Juan de Mena fallecido en 1456 *Coplas de los pecados mortales* que había quedado inconclusa (Pérez Priego 2013, 34). Comparando el texto de la carta con la obra de Gómez Manrique *La razón contra la envidia* (Foulché-Delbose, 136-140) encontramos ciertas similitudes, salvando las diferencias de estilo y el orden de presentación que podemos observar en la Tabla 2 en donde recogemos parte del texto de la copla.

Si el texto de Gómez Manrique solo nos habla de la envidia, el de Pulgar nos presenta ese mismo pecado dentro de la esfera social, y la *Letra* insertada en una arenga mucho más larga dentro de la *Crónica* como solo una parte más del problema. Es evidente que la presentación en formato poético es mucho más liviano que la vehemente carta de Pulgar, pero también es posible que la actitud mostrada por el corregidor frente a la población toledana en 1478 no fuera tan contundente como Pulgar hubiera esperado de su amigo.

| <i>Letra /Crónica</i> | <i>Gómez Manrique Coplas contra los Pecados Mortales (Juan de Mena): la razón contra la envidia</i> |
|---|---|
| Señor compadre vuestra letra rescebí, e porque veays si la entiendo diré claro lo que vos dezis entre dientes. En essa noble cibdad no se puede buenamente sufrir que algunos que juzgáis no ser de linaje tengan honras e officios de governación, porque entendéis que el defecto de la sangre les quita la abilidad del governar. Assi mesmo se suffre gravemente <i>ver riquezas en ombres que se cree no las merecen, en especial aquellos que nuevamente las ganaron. Destas cosas que se sienten ser graves e incomportables se engendra un mordimiento de embidia tal que atormenta e mueve ligeramente a tomar armas e fazer insultos. ¡O tristes delos nuevamente ricos que tienen guerra con los mayores porque los alcançan, y con los menores porque no pueden alcançar, y devrian considerar los mayores que ovo comienzo su mayoría, y los menores que la pueden aver!, y ciertamente señor compadre no sé yo qué otra cosa se puede colegir del propósito de semejantes</i> | Todos somos de una masa a la cual nos tornaremos ¿Pues por cuál razón seremos desiguales en la tasa? En ver uno que me pasa en los bienes temporales con muy agudos puñales la mi ánima traspasa. Pues en ver mal repartidos estos bienes de fortuna |

| | |
|--|--|
| ombres, salvo que querrían enmendar el mundo, y repartir los bienes y honras del a su arbitrio, porque les parece que va muy errado, y <i>las cosas del no bien repartidas</i> [...] Mirad agora, señor, yo vos ruego, cuánto yerra el apasionado deste error, porque dexando ora de dezir cómo yerra contra ley de natura, pues <i>todos somos nascidos de una masa</i> e ovimos un principio noble | mi lecho fago laguna con lágrimas e gemidos Que los por mi poseídos, aunque son fartos e buenos, con vía de los agenos son por ningunos habidos |
|--|--|

Tabla 2. Comparación entre el texto de Pulgar y el de Gómez Manrique²

Este reproche personal sin embargo se convierte en alabanza al trasladar el texto a la *Crónica*. El cambio en el sujeto receptor, todos o parte de la población de Toledo, termina convirtiéndose en un ensalzamiento a la actitud de Gómez Manrique. El texto, inserto en el discurso del corregidor a la hora de pacificar la revuelta de la población toledana de 1478 corresponde a una situación que para Benito Ruano (127) no es más que una versión libre de Pulgar de los acontecimientos. Pulgar le hace protagonista de un episodio que nunca ocurrió, con un discurso que nunca dijo y que al propio Pulgar le hubiera gustado oír decir a su amigo o incluso le hubiera gustado dar el propio Pulgar a los habitantes de Toledo. Es Pulgar quien habla a través de Gómez Manrique de una forma contundente y no “entre dientes”. Y es que cuando Pulgar desea hacer pública su opinión, pone sus palabras en boca de otro y ese es un recurso que utiliza de manera habitual en la *Crónica* usando algunas de sus *Letras* insertas como discurso de otros personajes. Para Tate (448) era una forma de salvar la censura que la reina imponía al examinar los relatos.

Yerra Netanhayu (817) al pensar que el proceso de elaboración del discurso y de la letra es el inverso al que mostramos aquí. Para este investigador, lo original es el discurso de la *Crónica*, escrito por Pulgar para lucimiento ante el pueblo de Toledo de Gómez Manrique; nada dice de la redacción de la letra ni realiza análisis comparativo alguno

3. Conclusiones

Si bien en opinión de Gonzalo Pontón, Fernando de Pulgar no es un verdadero humanista por su falta de fuentes clásicas, sin embargo el cronista participa ampliamente de las tendencias intelectuales de su tiempo. A través de *Claros Varones* o las *Letras*, podemos observar que no solo tiene un conocimiento de la Biblia y la Patrística, sino también de autores clásicos aunque es verdad que su preferido, tal y como recuerda Pontón, es Cicerón. En eso se basa Pontón para argumentar su falta de humanismo pleno y remite en todo momento a *De officiis* como patrón a seguir cuando Pulgar defiende el ejercicio de un oficio o cargo por parte de los conversos.

Sin embargo en Pulgar y de una forma llana y sin retórica, encontramos plasmadas teorías sobre la caballería, el honor y la nobleza que beben de la tradición bartolista. Nobleza, cargos, honores y virtudes, en Pulgar lo son por ejercicio. En la vida ordinaria el ejercicio de un buen servicio es honorable y no como dice en su letra, propios de “algunos de los que pensamos ser de linaje”.

Cantera decía que Pulgar estaba obsesionado con el linaje, pero no es una obsesión si se tiene presente el mundo en el que se mueve el cronista y que deja traslucir en otros pasajes de su obra: las confesiones sobre la falta de vanidad en los actos, la obediencia que muchos nobles incumplieron, o la justicia en el ejercicio del cargo y que tanto recomienda a la reina Isabel. Todo ello propio de un comportamiento virtuoso que no se obtiene por nacimiento sino por ejercicio.

Nos encontramos ante un escritor ocasional debido a las relaciones sociales. Perteneciendo al aparato de la administración, su estilo literario podemos calificarlo de no profesional, apto

² Hemos espaciado la Copla, de la que solo hemos escogido un fragmento, y puesto cursiva en la parte coincidente al espíritu de la misma en la Letra.

para lectores legos educados en el humanismo y a los que Pulgar ofrece una visión poco culta, sin citas ni florilegios, ligera y fresca.

Su escritura más personal nos muestra a veces una postura pasional, encendida según Cantera, pero por el contrario su versión pública es mucho más mesurada. Tanto Tate como Netanyahu coinciden en que Pulgar, como crítico político, no habla nunca en primera persona, sino que pone en boca de otros las palabras más críticas. Para ello la *Crónica* le es muy útil. Sin embargo no renunció, a pesar de las críticas recibidas, a ejercer su derecho a una opinión política sobre la situación social, el gobierno o la autoridad real, tal y como se muestra en la *Letra XXI A un amigo encubierto*, entre otras cosas porque se aleja de la corte en varios momentos –y eso sería porque podía hacerlo– e incluso es llamado para ejercer su oficio.

Las formas elegidas para la defensa de la igualdad natural, el ascenso social o el derecho de los conversos al progreso, las encontramos tanto en las descripciones y retratos de *Claros varones*, donde como hemos podido comprobar palabras tales como limpieza pueden ofrecernos otras perspectiva sobre el comportamiento virtuoso y su independencia del origen y linaje, como en sus letras.

También en la crítica que realiza al papel de la monarca en donde exhorta a la justicia para con todos los súbditos incluidos los conversos, a la mesura a la hora de practicar esa justicia y los castigos, pero sobre todo a el raciocinio que debe tener a la hora de escoger consejeros. Hay numerosas opiniones de Pulgar sobre la modestia, como en la advertencia a su hija monja, y el carácter de servicio que debe asumir el que tiene un cargo. Hay una crítica velada hacia aquellos que finalmente optan al consejo de grandes que en muchas ocasiones son escogidos por su linaje y lo hace contrastar con la apreciación sobre el marqués de Santillana que “no mira quien” se le acerca.

A pesar de su cercanía a la casa Mendoza y más concretamente al cardenal don Pedro, se permite criticar su pasividad ante los hechos acaecidos en Sevilla o con respecto al estatuto guipuzcoano.

Y en cuanto a la relación con Gómez Manrique, y ante la imposibilidad de ordenar correctamente las cartas, nos inclinamos a pensar que, siguiendo la tónica general de su vida –gris, tranquila y puramente profesional– se mantendría en contacto con él a pesar de las críticas.

Obras citadas

- Amran, Rica. *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009.
- Benito Ruano, Eloy. *Toledo en el siglo XV*. Madrid: CSIC, 1961.
- Cantera Burgos, F. “Fernando del Pulgar y los Conversos.” *Sefarad* 4 (1944): 295-348.
- Elia, Paola. “Introduzione.” En Paola Elia editora. *Letras*. Pisa: Giardini, 1982. 9-32.
- González Nieto, Diego. “Los agentes diplomáticos en la Curia pontificia de Enrique IV, rey de Castilla (1454-1474): perfil socio-profesional.” *eHumanista* 43 (2019): 107-125.
- Guillén Berrendero, José Antonio. *La idea de nobleza en Castilla durante el reinado de Felipe II*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2007.
- Fernández Gallardo, Luis. “Claros Varones en el contexto de la biografía castellana del siglo XV.” En *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. León: Universidad de León, 2007. Vol. I. 533-541.
- Foulché-Delboise, R. *Cancionero castellano del siglo XV*. Madrid: Bailly-Bailliere, 1912-1915. 2 vols.
- Hernández Franco, Juan. *Sangre limpia, sangre española. El debate de los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*. Madrid: Cátedra, 2012.
- Lawrance, Jeremy N. H. “Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes y observaciones sobre la epistolografía en el primer Renacimiento español”. En Víctor García de la Concha ed. *Literatura en la época del emperador. Acta Salmenticensia Academia Literaria renacentista*, 5. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988. 81-99.
- Marichal, Juan. *Teoría e historia del ensayismo hispánico*. Madrid: Alianza, 1984.
- Mata Carriazo, Juan de. “Estudio preliminar.” En Fernando de Pulgar *Crónica de los reyes católicos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1943. 1 vol. IX-CLX.
- Netanyahu, Benzion. *Los orígenes de la Inquisición*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Pérez de Guzmán, Hernán: *Generaciones y semblanzas*. Edición crítica por R.B. Tate. Londres: Tamesis Books Limited. 1965.
- Pérez Priego, Miguel Ángel. “Introducción.” En Fernando de Pulgar *Claros varones de Castilla*. Madrid: Cátedra, 2007. 11-68.
- . “El retrato historiográfico de Fernando de Pulgar.” En *Actes del X Congrès Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval. Symposia philologica* 10 (2005): 169-183.
- . *Literatura española medieval (el siglo XV)*. Madrid: Cerasa, 2013.
- Pontón, Gonzalo. “Estudio preliminar.” En Fernando de Pulgar *Crónica de los reyes católicos*. Edición Facsímil de la edición de Juan de Mata Carriazo. Granada: Universidad de Granada, 2008. 1 vol. III-CIII
- . *Correspondencias. Los orígenes del arte epistolar en España*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2002.
- . “Sobre algunas epístolas de Fernando de Pulgar.” En *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación hispánica de Literatura Medieval*. Santander: Consejería de cultura, 2000. 1487-1499.
- Pulgar, Fernando de. *Claros varones de Castilla*. Edición de Miguel Ángel Pérez Priego. Madrid: Cátedra, 2007.
- . *Letras. Glosas a las Coplas de Mingo Revulgo*. J. Domínguez Bordona ed. Madrid: Espasa Calpe, 1958.
- . *Letras*. Paola Elia editora. Pisa: Giardini, 1982.
- . *Crónica de los Reyes Católicos*. Edición Facsímil de la edición de Juan de Mata Carriazo. Granada: Universidad de Granada, 2008. 2 vols.
- Tate R. Brian. “Poles apart. Two official historians of the Catholic Monarchus: Alfonso de Palencia and Fernando del Pulgar”. En José M^a Soto Rábanos coordinador. *Pensamiento medieval hispano*. CSIC: Zamora, 1998. Vol. 1. 439-463.

Ecós de las Cortes de Toledo de 1480 en las comunidades judías: Ourense (Galicia)

María Gloria de Antonio Rubio
Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento (CSIC-Xunta de Galicia)

1. Introducción

La decisión de apartar a los judíos a barrios separados de los cristianos, adoptada por los Reyes Católicos en las Cortes de Toledo de 1480, fue una decisión perfectamente enmarcada en la línea de pensamiento de los reyes que les precedieron en el trono y cuyo origen se encontraba en la legislación eclesiástica. A lo largo de la Edad Media, los poderes cristianos, influidos por las tesis agustinianas, confiaban en que los judíos terminarían convirtiéndose voluntariamente y que no había que forzar su conversión, lo que no impidió que adoptaran medidas para dificultarles la vía cotidiana y, de este modo, acelerarla. Por lo tanto, el apartamiento de los judíos de 1480 es una más de un conjunto de medidas destinadas a obstaculizar su día a día con el objetivo de lograr la deseada conversión.

No pretende este artículo ser un estudio detallado de cómo las medidas de 1480 se aplicaron en todas las comunidades del reino de Castilla sino constatar, tomando como ejemplo lo ocurrido en Ourense (Galicia), que las medidas adoptadas por los Reyes no se cumplieron íntegramente en todos los territorios. Para ello, en primer lugar, se expondrá brevemente la legislación antijudía, en general, y la de Cortes, en particular, especialmente las de Toledo de 1480, para, posteriormente, analizar la aplicación de la orden de apartamiento en Ourense (Galicia) y concluir sobre su cumplimiento en esta ciudad.

2. Legislación antijudía

Uno de los problemas que se le plantearon a la comunidad cristiana, hostil en grado diverso y por diferentes motivos a la comunidad judía, fue como regular la convivencia entre ambas. Convivencia que diversos autores han analizado tanto desde la doctrina jurídica como de la legislación real en lo que se refiere a la posición de la Iglesia; a la vida local reflejada en los fueros; y al doble enfoque de la monarquía, es decir, a la postura oficial y a la reflejada en los Cuadernos de Cortes.

2.1. La posición de la Iglesia

La doctrina oficial de la Iglesia respecto al judaísmo se sustentaba en el pensamiento agustiniano: los judíos, en su condición de primeros depositarios de la Verdad, revelada a través de las Sagradas Escrituras, y como testigos de las promesas mesiánicas que se habían visto cumplidas en Jesucristo, debían ser tolerados por los príncipes cristianos en sus territorios hasta que tuviera lugar su conversión al cristianismo, sobre la que no existía ninguna duda que acaecería antes o después. Sin embargo, es frecuente encontrar en la legislación canónica de la misma época disposiciones de marcado tono segregacionista para con los judíos. Estas disposiciones tenían como objetivo hacerles más incómoda su vida cotidiana para, de este modo, propiciar su más rápida conversión al cristianismo y, principalmente, para evitar el temido proselitismo religioso de los judíos entre los cristianos. En esta línea, por ejemplo, los cánones del III Concilio de Letrán (1179) decretaron la prohibición para los cristianos de habitar y comer en compañía de judíos; los del IV Concilio de Letrán (1215) el uso de señales distintivas externas o su apartamiento en barrios aislados; o los del concilio de la provincia eclesiástica de Santiago, reunido en Zamora en 1312-1313, en los que se reclamaba a las autoridades públicas la radical separación de residencia entre cristianos y judíos, que se obligara a los hebreos a llevar las señales distintivas sobre sus vestidos, que no se les otorgara ningún oficio ni dignidad pública, que no se les permitiera testificar en juicio contra cristianos, y que se les prohibiera aparecer en público desde el Miércoles de Tinieblas hasta el Sábado Santo (Cantera Montenegro, 54-56, 65-67).

2.2. La vida local

El fuero, como instrumento jurídico, fue fundamental para garantizar la convivencia en cada localidad de los diferentes grupos sociales, por lo que no llama la atención las referencias que en ellos se contienen a la población hebrea. Quizá debido al convencimiento de las autoridades públicas de que la contribución judía a las tareas de repoblación y organización social del territorio podía ser muy importante, la legislación fue muy condescendiente con ellos ya que no sólo no establecía ningún tipo de limitación en su derecho de propiedad, sino que, en general, equiparaba, en casi todo, la condición jurídica de judíos y cristianos. No obstante, en línea con la legislación canónica, se señalaron firmes cortapisas a la convivencia entre cristianos y judíos: se prohibieron las relaciones sexuales

entre miembros de diferente religión; el ejercicio de oficios y cargos públicos que llevaran aparejada jurisdicción sobre cristianos y su pertenencia a corporaciones de oficio, dado su carácter en parte religioso; y se decretó la pena de muerte para todo judío que hiciera proselitismo religioso, no sólo entre cristianos sino incluso entre musulmanes. Sirvan como ejemplo los fueros de Castrojeriz, Nájera, Ledesma, Salamanca, Cuenca o Alcalá de Henares, entre otros. Sin embargo, posteriormente, el proyecto de Alfonso X de reemplazar los fueros locales, que hasta entonces constituían el fundamento del sistema jurídico castellano, por una legislación común para todos los habitantes del reino, tuvo consecuencias de enorme importancia para la población hebrea, ya que, al unificar su condición jurídica en todo el reino de Castilla, abolió todos los derechos, en ocasiones contradictorios, de concejos y aljamas (Cantera Montenegro, 46-48; 57-58; 72-73).

2.3. La posición de la monarquía

La posición de la monarquía se puede analizar desde dos vertientes diferentes: la posición oficial, que se manifiesta en diversas compilaciones legales, y en los acuerdos y ordenamientos de Cortes.

La posición oficial o, lo que es lo mismo, la práctica jurídica de la monarquía se manifiesta fundamentalmente en *El Fuero Real* y en *El Código de las Siete Partidas*.

El primero, *El Fuero Real*, es una compilación jurídica mandada formar por Alfonso X en 1255. Su finalidad era servir de modelo de fuero municipal por lo que dedica varias leyes a regular la vida de los judíos. Son, principalmente, las siete leyes del título II, del libro IV, en las que se castiga con pena de muerte cualquier proselitismo religioso por parte de los judíos; se les prohíbe disponer de libros contrarios a la religión cristiana y proferir insultos contra Dios, la Virgen y los Santos; criar hijos de cristianos y a la inversa; o hacer contratos de préstamo con un interés superior al 33%. Por el contrario, se les garantiza el libre ejercicio de su religión y, en particular, la observancia del sábado y de las demás fiestas religiosas (Cantera Montenegro, 73).

El Código de las Siete Partidas dedica a la minoría hebrea no sólo las once leyes del título XXIV de la Séptima Partida, sino también otras muchas disposiciones a lo largo del texto. Particularmente interesante es el título XXIV de la Partida VII, ya que en su preámbulo se hace una consideración general acerca de la condición de los judíos y de su actitud hacia el cristianismo. En él se pone de manifiesto un indudable desdén por la ceguera hebrea para reconocer en Jesucristo al Mesías esperado, lo que se considera la causa principal del destierro y del cautiverio que han padecido a lo largo de la Historia. Insiste, además, en que los judíos deben mostrar en todo momento mansedumbre en relación con la religión cristiana, pero, al mismo tiempo, manifiesta su tolerancia para con el judaísmo y los judíos. Es decir, las Partidas son un reflejo de ciertas corrientes de pensamiento que influyeron sobre el rey Alfonso X, y que suponen un alineamiento con la legislación canónica promulgada desde fines del siglo XII. Este pensamiento se resume en dos principios fundamentales: la tolerancia hacia la presencia hebrea, que se expresaría en la protección regia hacia sus personas y bienes y en el libre ejercicio de su religión; y, como contrapartida, el impulso de disposiciones tendentes a propiciar la segregación social de los judíos con el fin de dificultar su convivencia con los cristianos para, de este modo, impedir cualquier posibilidad de proselitismo religioso y favorecer su más rápida conversión al cristianismo. En realidad, la aparente contradicción que existe en las Partidas y en la mayoría de los textos legales sobre la cuestión judía responde, muy probablemente, al convencimiento de que un día, no muy lejano, los judíos se convertirían al cristianismo y, en consecuencia, se debían dar facilidades para su conversión y mostrar una actitud favorable para con los conversos (Cantera Montenegro, 74-77).

El análisis de los acuerdos de las Cortes es otro medio para conocer la posición de la monarquía, no la oficial o doctrinaria, sino la que aparece condicionada por otros intereses y necesidades, y que, ante todo, refleja la posición de las ciudades (Monsalvo Antón 1985, 137). Si hasta el siglo XIII las Cortes se habían limitado, en relación con los judíos, a una mera renovación de sus derechos y privilegios de origen foral, desde mediados de esta centuria comienzan a desarrollar su propio ideario y muestran un creciente interés por regular la condición jurídica de los hebreos, transformándose en la plataforma para la expresión de las preocupaciones de las ciudades y villas del reino. Las oligarquías urbanas, enfrentadas con los judíos por el arrendamiento de rentas concejiles, por las deudas o por los préstamos recibidos, manifestaban una profunda reticencia hacia los hebreos, en particular hacia quienes alcanzaban niveles importantes de riqueza, de ascendiente social y de influencia política. Por todo ello, su voz se dejó sentir, cada vez con mayor fuerza, en las reuniones de Cortes desde

mediados del siglo XIII, a través de los procuradores de las ciudades y villas en ellas representadas (Cantera Montenegro, 77-78).

La legislación de las Cortes no es pura doctrina jurídica como la contenida en *El Código de las Siete Partidas* o en los Concilios, sino que refleja una problemática mucho más cercana a la realidad. Son las dificultades económicas, sociales o de convivencia relacionadas con los hebreos las que preocupan a los procuradores y las que, en consecuencia, se llevan a las sesiones de Cortes. Las peticiones de los procuradores se repiten en casi todas las sesiones, demostrando, por una parte, que la problemática es idéntica en esencia durante toda la Edad Media, y por otra, que las leyes que emanan de las Cortes son incumplidas en casi todas las ocasiones o no se hacen efectivas de una manera total (Monsalvo Antón 1985, 167-168, 179-180).

El tema judío, entre mediados del siglo XIII y el reinado de los Reyes Católicos, se trató en 45 de las 74 sesiones de Cortes que se celebraron, pero sólo 7 de ellas corresponden al siglo XV. En este último, las referencias son mucho más escasas, fundamentalmente, por tres razones: en este momento las Cortes tienen una importancia política y jurídica menor; el problema judío -sobre todo después de los sucesos de 1391- va cediendo protagonismo ante el problema converso; y porque muchos problemas o reivindicaciones sobre los judíos se han ido resolviendo, perdiendo intensidad, o bien se ha demostrado que la insistencia en ellos ha sido poco efectiva (Monsalvo Antón 1988, 150-151).

Las peticiones sobre el tema judío, estudiadas en profundidad por Monsalvo Antón (1988, 151-184), abarcan todos los aspectos de su vida y, en general muestran muy poco interés por las cuestiones de índole religiosa, lo que contrasta con la legislación eclesiástica y con otras fuentes jurídicas más doctrinarias.

Los intereses de los procuradores están en:

A.- Evitar que los judíos ocupasen posiciones influyentes en la sociedad y la administración. Para ello, se les prohíbe ser oficiales del rey, desempeñar cargos en la corte y en los señoríos, o dedicarse al arrendamiento y recaudación de impuestos. Sin embargo, no se legisla sobre otros oficios en los que sí había presencia judía como el comercio, la artesanía o la medicina.

B.- Suprimir los privilegios y prerrogativas jurisdiccionales de los judíos. La aljama, unidad organizativa de la comunidad judía, no era una entidad aislada, sino que dependía de la monarquía, de la administración municipal de los concejos donde se ubicaba y, en ocasiones, de señores laicos o eclesiásticos, pero mantuvo ciertas cotas de autonomía. Autonomía entendida como el respeto por parte de los poderes cristianos hacia ciertas costumbres internas, normas legales, administración de su patrimonio, planificación del culto religioso, educación, etc.

C.- Regular las actividades económicas de los judíos en el ámbito financiero-crediticio. La principal preocupación de las ciudades con respecto a los judíos la constituían las deudas judiegas y, especialmente, la regulación de los préstamos que se aborda en casi una treintena de ocasiones. Se prohíbe que un judío realice carta de obligación como encubridor de cristiano, se regula la entrega de prendas, se dictan normas sobre los plazos de prescripción, se regulan los intereses, etc. Sobre estos últimos es necesario precisar que, por su naturaleza jurídica, el préstamo es un “pleyto de gracia” por lo que su carácter tiene que ser esencialmente gratuito (Uruburu Colsa, 86-93). Es decir, sin logro o usura, lo que no impidió que ésta se aplicara en los contratos realizados. Su prohibición en 1348 no solucionó el problema porque se permitió la realización de cartas de obligación entre cristianos y judíos. En ellas, el deudor se comprometía ante notario a devolver la misma cantidad que le había sido prestada, aunque el importe final a pagar era siempre superior al realmente entregado al llevar incluidos los intereses aplicados. Esto fue posible porque el acuerdo firmado ante notario era posterior a la entrega del dinero. El notario simplemente daba fe de lo ocurrido en su presencia: el deudor se comprometía a devolver la misma cantidad que le había sido prestada (Antonio Rubio 2016, 493-499). En 1405, Enrique III, se reafirmó en la prohibición de la usura y de las cartas de obligación. Sin embargo, éstas y otras restricciones posteriores hicieron muy difíciles las relaciones crediticias entre cristianos y judíos, lo que llevó en las Cortes de Toledo de 1462 y de Madrigal de 1476, a una mayor permisividad, aunque extremando los controles.

D.- Limitar la convivencia en el ámbito doméstico y espacial:

En el ámbito doméstico, la legislación de Cortes no es original, sino que coincide con otras fuentes y abarca aspectos tales como la prohibición de la crianza mixta de niños cristianos por judías y viceversa; de cohabitar en la misma casa o de la conversación entre cristianos y judíos; además de propugnar medidas que representan la condición inferior de los judíos como no llevar vestidos y joyas, no usar nombres cristianos y llevar señales distintivas.

En el ámbito espacial, la segregación de los judíos aparece de forma tardía y marginal. Las juderías no fueron, salvo en muy determinadas ocasiones, lo que actualmente se conoce como gueto y sus integrantes no tenían la obligación de residir apartados del resto de la población. Sirva, como ejemplo, la de la ciudad de Ourense (Galicia), cuyo proceso de apartamiento será analizado posteriormente. Su judería, entendida no como un espacio cerrado sino como el espacio urbano donde habitaron mayoritariamente los judíos, se ubicó en la “Rua Nova”, actual calle de Lamas y Carbajal. Se iniciaba en la “Praça do Campo”, actual Praza Maior, dedicada principalmente al comercio, y considerada como una de las plazas más importantes de la ciudad. Finalizaba en la “Porta de la Rua Nova”, que estaba protegida del exterior por tramos discontinuos de foso y cerca, ya que la ciudad carecía de muralla. Era una calle poco urbanizada, de tierra, bastante despoblada, con terrenos libres para construir, y, en la que se ubicó la sinagoga, por lo que puede afirmarse que fue la calle principal de la judería (Antonio Rubio 2006, 93-98, 134). Contó con presencia judía documentada desde el año 1433 -cuando se menciona a un Salomón, platero, y a su hijo Abrahán en una lista de deudores- hasta 1491, cuando se nombra a “Abraan do Campo” y Samuel Ciano, ambos judíos, en el Padrón de la Santa Hermandad de Ourense (López Carreira, 27-28, 178-186). El resto de los judíos orensanos se distribuyeron por la “Praça do Campo”, “Rua da Barreira”, “Rua da Carniçaria”, “Rua da Pixotería”, “Rua da Praça”, “Rua do Campo e Tendas”, “Rua dos Arcedianos”, y la “Rua dos Çapateiros” (Antonio Rubio 2006, 94-95).

Esta petición, la de segregación espacial, se registra en las Cortes de Valladolid del año 1351 y en las de Toro en 1371 aunque fueron presentadas de una forma un tanto genérica. Los monarcas se opusieron a ellas y no fue hasta las Cortes de Toledo de 1480 cuando esta medida fue adoptada (Monsalvo Antón, 1988, 182 nota 101).

3. Cortes de Toledo 1480

3.1. Política de los Reyes Católicos con los judíos

Los Reyes Católicos aparecen desde el comienzo de su reinado como protectores de los judíos, continuando así la tradicional línea seguida por los monarcas castellanos en la Edad Media: conservaron las *takkanoth* de Valladolid, lo que supuso el mantenimiento de una cierta autonomía interna de las comunidades; volvieron a aparecer judíos en la corte; y siguieron desarrollando sus profesiones y actividades económicas sin presión especial. Protección que, como también fue habitual, no excluyó medidas antijudías como las propuestas en las Cortes de Madrigal de 1476 y en las de Toledo de 1480 (Monsalvo Antón 1985, 318-322; Suárez, 331-342; Pérez, 163-178). Se observa, sin embargo, un gran cambio de actitud en los reyes sobre los hebreos, ya que, Isabel y Fernando no se encuentran con el problema judío sino con la herejía conversa, no luchan contra infieles sino contra herejes, el enemigo interior, infinitamente más peligroso. Buscan a los responsables de la herejía detectada por la Inquisición y encuentran a los judíos y la nefasta influencia que se supone ejercen sobre sus antiguos correligionarios. Es pues, en este contexto, donde adoptan medidas para impedir el contacto entre ambas religiones: en primer lugar, el apartamiento a barrios separados en las Cortes de Toledo de 1480, seguida por la expulsión de los judíos de las áreas más contaminadas de Andalucía en 1483 y, ante el fracaso de todas las anteriores, la expulsión de todo el reino en 1492 (Monsalvo Antón 1988, 190-191).

Las Cortes de Toledo suponen el programa para el restablecimiento de la monarquía tras los conflictos del decenio anterior y la inestabilidad de la segunda mitad del reinado de Enrique IV. Con ellas, los reyes pretendían crear la columna vertebral en lo jurídico, en lo económico y en lo institucional, que sustentase su reinado. El motivo que justificó la convocatoria de las Cortes fue que el reino jurara como heredero al príncipe Juan, nacido el 30 de junio de 1478. Por una cédula dada en Córdoba el 13 de noviembre de 1478 se convocaron Cortes, que debían comenzar el 15 de enero de 1479 pero que no se llegaron a realizar. No obstante, tras una nueva convocatoria, el 22 de mayo de 1479, que también fue aplazada, la fecha quedó fijada, finalmente, para comienzos del año 1480 (Martínez Peñas y Fernández Rodríguez, 73-75).

En lo que respecta a los judíos, las Cortes, en su ley 76, ordenaron que los judíos viviesen apartados de los cristianos, concediéndoles un plazo de dos años para ello, y establecieron penas para los que vivieran fuera de las juderías, entendidas, ahora sí, como un espacio exclusivamente judío. La razón de esta medida era impedir el trato y convivencia de unos con otros: “Porque de la continua conversacion e uiuienda mezclada de los judíos e moros con los cristianos resultan grandes dannos e inconvenientes”. (Cortes de los antiguos reinos de Leon y de Castilla, RAH, tomo cuatro, 149-151). Idea que ratifican en las cartas que enviaron a las ciudades a fin de estimularlas en el cumplimiento de la separación radical entre las dos comunidades ya que ésta era “*cumplidera a servicio de Dios y aumento de nuestra*

fe” puesto que la experiencia había demostrado que la convivencia de una y otra producía “confusión y daño de nuestra santa fe”. Los motivos fueron pues, motivos religiosos coincidentes con la doctrina del Concilio de Letrán y con las advertencias que estaban haciendo los inquisidores (Suárez,370-371).

Esta ley cambiaría el emplazamiento de las juderías, reduciría su perímetro y alteraría el trazado de las calles con el evidente daño para sus moradores. La orden de apartamiento tuvo una diferente acogida entre las ciudades: algunas declararon que la judería estaba perfectamente ubicada y no convenía cambiarla; otras simplemente redujeron el espacio hasta entonces ocupado; y, finalmente, otras como la de Ourense (Galicia) que será analizada a continuación, cambiaron su ubicación. La operación de traslado de las aljamas se inició en abril de 1481 y aún no estaba concluida cuando llegó el decreto de expulsión, lo que parece indicar que en el momento en que se dictó la medida no existía un programa completo y bien trazado (Suárez, 370-371).

3.2. Cortes de Toledo en Ourense (Galicia)

Como parte del reino de Castilla, la legislación civil y eclesiástica, tuvo su aplicación en Galicia de igual manera que en el resto del reino, por lo que tampoco fue una excepción en lo que a la aplicación del decreto de apartamiento de las Cortes de Toledo se refiere y en como se llevó éste a cabo (Antonio Rubio 2020, 195-214). La ciudad de Ourense fue un buen ejemplo de ello.

En Ourense las autoridades optaron por el traslado de la judería a otra parte de la ciudad, aunque no lo hicieron en el plazo establecido. La primera noticia sobre el intento de alejar a los judíos a un barrio separado de los cristianos, no se documenta hasta el 3 de julio de 1484, dos años después de finalizado el plazo señalado por los reyes para completar el traslado (Ferro Couselo, vol. II, 233). Ese día, dentro de la sinagoga, el juez y procurador, en nombre de la ciudad, “querendo guardar la ley de Toledo”, comunicaron a cinco judíos, que en tres días tendrían que apartarse a vivir a la zona que les sería señalada. Cuatro de estos cinco judíos a los que hay que añadir la presencia de Alegría, viuda, son los únicos que se registran en el padrón de la Santa Hermandad de 1484 (López Carreira, 131-142), por lo que parece que la comunicación del traslado se hace a aquellos hebreos vecinos de la ciudad. Por otro lado, también puede considerarse que fueran los miembros de consejo judío, los que, entre otras funciones tenían la de representar a la comunidad judía ante las autoridades cristianas. No existe constancia documental sobre si, realmente, se delimitó el territorio de la nueva judería, pero todos los indicios apuntan a que no. Dos son fundamentalmente estos indicios: el primero, que el 22 de mayo de 1487, casi tres años después, los jueces de la ciudad delimitaron y organizaron el traslado de los judíos a una nueva ubicación. El segundo, las palabras de los propios jueces, tal y como se expone en el párrafo siguiente (Ferro Couselo, vol. II, 235-237).

En este día, martes, 22 de mayo de 1487, nuevos regidores y procuradores de Ourense, ante notario, requirieron a los jueces, también diferentes a los que citaron a los judíos el 3 de julio de 1484, para que cumplieran la ley con la que los Reyes habían mandado apartar a los judíos y describen claramente lo ocurrido entre 1484 y 1487: los representantes de la ciudad habían empezado a hacer el apartamiento de los judíos pero éste no se había llevado a cabo, literalmente:

ditos juizes diseron que por quanto os dias e tenpos pasados os juises e regedores con o dito procurador a sasón, por virtud da dita ley, començaran de faser apartamento aos ditos judíos e fasta oje non eran apartados.

Lo que no aclararan es lo ocurrido, es decir, si las autoridades no habían delimitado el espacio que ocuparía la judería o si, por el contrario, lo habían hecho pero los judíos no habían obedecido la orden.

Es de destacar, también, la diferente actitud de las nuevas autoridades puesto que, mientras que el juez y procurador del documento de 1484 parecían poco interesados en cumplir la ley, en este segundo documento, los jueces aseguraron no solo que “les plasia e era muy contentos de lles yr faser o dito mandamento pera que fesesen o dito apartamento” sino que recriminan a los primeros no haber cumplido con sus obligaciones y, por lo tanto, haber incurrido en las penas que marcaba la ley. Así mismo y quizá, simplemente, de modo preventivo, aseguraban que ellos no estaban sujetos a dichas penas por no haber sido los que incumplieron la ley. Afirmación de la que puede deducirse la existencia de un cierto control sobre aquellos que no habían obedecido la orden de 1480. Textualmente:

e agora que eles este ano presente eran juizes lles era feito o dito mandamento que fesesen o dito apartamento, e eles eran prestes de o faser, que protestauan e protestaron que sy os regidores e juises os tempos pasados, por non aver feito o dito apartamento por virtud da dita ley, segundo eran obligados, avían caydo ou encorrido en alguas penas, que eles protestauan e protestaron de non ser a elas obligados, saluo aqueles que entón tyñan o tal cargo e non lo conpriran, e que agora que eles eran juizes este ano presente e por virtud do dito requerimento a eles feito, que eles desde alý fasían e mandauan faser apartamento ena dita Rua Nova...

El área urbana que destinaron como judería fue un trozo de la “Rua Nova”, en la que ya habitaban un mayor número de judíos. El trazado de la calle iba desde la “Praça do Canpo”, actual Praza Maior, hasta la “Porta de la Rua Nova”, puerta desde la que los judíos debían empezar a ocupar las casas, de un lado y otro de la calle, avanzando hacia el centro. Es decir, se les adjudicó la zona más alejada de la ciudad y, presumiblemente, la peor. Además, ese mismo día, fijaron algunas de las casas que ocuparían los judíos. En algunos casos los cristianos eran los propietarios, aunque se desconoce si vivían en ellas. Así, por ejemplo, las casas de Gonzalo de Puga, regidor, situadas “junto da dita porta da vyla” fueron asignadas a “Ysaque Rodriga”, mercader. En otras ocasiones, los cristianos tuvieron que abandonar sus casas para dejárselas al judío correspondiente. Es el caso de “Gomes de Peyn” en cuya casa viviría la judía “Loytosa”. Este mismo día, los jueces también señalaron la casa para “Abraán Abarca”, platero; para “Mose Peres” y “Yudá Peres”, recaudadores; para “Jacó Cabaleiro”, y para “Samuel [Ciano]”, platero. A los que tenían que abandonar sus casas les dieron apenas una semana para hacerlo, desde un martes, hasta el lunes siguiente y, de no hacerlo incurrirían en las penas fijadas en la ley.

La reacción no se hizo esperar y tanto unos como otros, judíos y cristianos, se resistieron al traslado. La resistencia de los judíos queda de manifiesto en la figura de Mosé Pérez y en lo que parece una negativa generalizada a obedecer a las autoridades orensanas.

Mosé Pérez es un personaje que aparece documentado entre 1483 y 1489 en Ourense y Allariz. Casado y con hijos, ejerció como recaudador del obispado de Ourense, Lugo y Mondoñedo, y como mayordomo del conde de Ribadavia y de don Juan Pimentel en Allariz. (Antonio Rubio 2006, 54-55). Al igual que los otros judíos de la ciudad recibió la orden de traslado a unas casas de la judería, el 22 de mayo de 1487, cuyo propietario o morador es ilegible y, se insistió en que tendría de plazo para hacerlo hasta el lunes siguiente, apenas una semana. Un documento posterior permite saber que vivía en la actual Praza Maior, esquina con la “Rua Nova” (Ferro Couselo, vol. II, 238-240) por lo que el traslado le supondría un gran perjuicio. Posiblemente, por esta razón no obedeció la orden y apeló ante la justicia real para que le dieran un lugar más conveniente.

Más de un año después, el 28 de enero de 1488 (Ferro Couselo, vol. II, 235-237) se confirma documentalmente no sólo que Mosé Pérez todavía no se había trasladado, sino que también había más judíos que tampoco lo habían hecho, ya que, ese día, los jueces ordinarios de la ciudad quisieron ejecutar las penas contenidas en la “Ley de Toledo” contra los judíos y sus bienes por ser “rebeldes e inobedientes” y no haber cumplido la orden de traslado. Orden que reiteran a “Jaco Caualeiro”; a “Ouro”, mujer de “Samoel Ciano”; a “Don Ouro”; a “Abraán Abarca”, platero; a “Alegria”; y a Mosé Pérez en la figura de su criado porque él estaba ausente. En esta ocasión a Mosé le fueron asignadas las casas de “Aldara Gonçalues” que ya estaban “desenbargadas”, es decir, que estaban libres.

Mosé tampoco aceptó esta vivienda por lo que, el 6 de noviembre de 1488 (Ferro Couselo, vol. II, 238-240) las autoridades orensanas requirieron, de nuevo, su traslado. En esta ocasión, el juez ordinario y los regidores se presentaron en su propia casa y le comunicaron que le habían asignado la casa de “Gonçaluo de Puga”, que está “a la porta de la villa, de la Rua Noba”. De nuevo, una casa situada en la zona más alejada del centro de la ciudad. A su hermano Judá le habían otorgado la casa del “abad de Santo Estebo de Riba de Syl”, de lo que se deduce que tampoco había obedecido la orden de apartamiento. Al día siguiente, los dos hermanos de presentaron ante notario y manifestaron por escrito los motivos por los que no obedecían la orden de traslado. Son dos las razones esgrimidas: la primera, que no son vecinos de la ciudad ni tienen intención de serlo y, por ese motivo, no están obligados a vivir en la judería como el resto de los vecinos. Judá Pérez afirma que hace más de 15 meses -septiembre de 1487, más o menos- que trasladó a su familia y sus pertenencias a “Villafranca de Valcázar”, donde ha adquirido la categoría de vecino. Mosé, lo había hecho un año antes –en torno a noviembre de 1487- a Allariz (Ourense), llevándose consigo a su familia y su hacienda. La segunda, que las casas que les ofrecen están en una zona despoblada y donde no estarían seguros ni ellos ni el dinero recaudado con las alcabalas, siendo éstas la única razón de su presencia en la ciudad. Es más, exigen a las autoridades orensanas que cumplan lo ordenado por los Reyes y les den una casa segura y gratuita donde vivir. Así mismo, ante

el notario, hacen constar que el requerimiento se ha hecho “odiosamente” y que, por lo tanto, recurrirán al “señor Governador e a los señores doctores” y que se resisten al traslado exigido. De la resistencia de los cristianos a abandonar sus casas se tiene constancia el 27 de febrero de 1489 cuando los reyes, don Fernando y doña Isabel, se dirigen a las autoridades gallegas en respuesta a una carta de los propios judíos solicitando amparo ante un nuevo traslado de la judería. En ella se ratifica que las autoridades municipales habían solicitado a algunos cristianos que dejasen libres sus casas para que las ocupasen judíos, pero que “algunos dellos non quisieron salir de sus casas aunque fueron requeridos que las diesen a los dichos judíos”. En este último documento se observa fácilmente como las relaciones entre las dos religiones se había deteriorado hasta el punto de que los judíos de la ciudad se dirigieron a los Reyes Católicos pidiendo auxilio ante un nuevo traslado de la judería. En este caso, a la “porta de la Fuente del Obispo” con lo que recibían mucho más daño. Además, acusan a los propios jueces de que les habían amenazado con una multa de 3.000 maravedíes si no se trasladaban y que no les permitían tener sus tiendas en la plaza de la ciudad. La respuesta real es favorable a los judíos ya que impiden el nuevo traslado y les permiten seguir con sus tiendas abiertas.

4. Conclusiones

Finalmente, y a modo de conclusión es posible afirmar que el reinado de los Reyes Católicos, en lo que a la actitud mantenida con los judíos se refiere, no fue diferente de la mantenida por los monarcas que les precedieron, cuya línea ideológica se mantuvo entre la protección -derivada del pensamiento agustiniano y la convicción de que un día los judíos se convertirían- y las medidas represoras para acelerar la conversión y evitar el proselitismo. Entre estas medidas cabe destacar la orden de apartamiento de los judíos a barrios separados de los cristianos decretada en las Cortes de Toledo de 1480, para cuyo cumplimiento se estableció un plazo de dos años. El acatamiento de este mandato en Galicia no fue muy riguroso, al menos en Ourense -la única ciudad de la que se tiene este tipo de documentación- puesto que la primera referencia a un intento de apartamiento se documenta en 1484, dos años después de finalizado el plazo. La última referencia tiene lugar en 1489, cuando se constata que algunos cristianos aún no habían abandonado sus viviendas para, siguiendo las órdenes municipales, entregárselas a los judíos. Es decir, nueve años después de haber sido decretado el apartamiento de los judíos a barrios separados de los cristianos, éste aún no se había completado.

Obras citadas

- Antonio Rubio, María Gloria de. "Power Strategies and Cohabitation between Jews and Christians in the Middle Ages: Galicia." En Ana Echevarría Arsuaga y Dorothea Weltecke editoras. *Religious Plurality and Interreligious Contacts in the Middle Ages*. Wolfenbüttel: Harrassowitz, 2020. 195-214.
- . "Préstamos con interés encubierto de cristianos y judíos en la Galicia del siglo XV." *Sefarad* 76/2 (2016): 491–508. <https://doi.org/10.3989/sefarad.016.016>
- . *Los judíos en Galicia (1044-1492)*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2006.
- Cantera Montenegro, Enrique. "Cristianos y judíos en la meseta norte Castellana: la fractura del siglo XIII." En Yolanda Moreno Koch y Ricardo Izquierdo Benito coordinadores. *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento. XIII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005. 45-88.
- Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1882, vol. IV.
- Ferro Couselo, Xesús. *A vida e a fala dos devanceiros*. Vigo: Galaxia, 1996, 2 vols. Edición facsímile.
- López Carreira, Anselmo. *Padróns de Ourense do século XV*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 1995.
- Martínez Peñas, Leandro y Fernández Rodríguez, Manuela. *La guerra y el nacimiento del Estado Moderno: Consecuencias jurídicas e institucionales de los conflictos bélicos en el reinado de los Reyes Católicos*. Valladolid: Asociación Veritas para el estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, 2015.
- Monsalvo Antón. "Cortes de Castilla y León y minorías". En *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media: actas de la primera etapa del Congreso Científico sobre la Historia de las Cortes de Castilla y León, Burgos 30 de septiembre a 3 de octubre de 1986*. Burgos: Cortes de Castilla y León, 1988. 143-192. vol. 2
- . *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI de España editores, 1985.
- Pérez, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2009.
- Suárez, Luis. *La expulsión de los judíos. Un problema europeo*. Barcelona: Ariel, 2012.
- Uruburu Colsa, Juan Manuel. *La vida jurídica en Madrid a fines de la Edad Media*. Madrid: Servicio publicaciones de la Universidad Juan Carlos I, 2006.

Espacios sagrados hispanojudíos: ecos después de 1492

Gonzalo Viñuales Ferreriro
(Universidad Rey Juan Carlos)¹

1. Introducción

Cuando recibí la invitación para participar en el Coloquio Internacional organizado por el Grupo Europeo de Investigación “Las minorías en la España medieval y moderna,” bajo el sugerente título de *Ecos y tiempos de las minorías en la España medieval y moderna*, me resultó muy evocador recuperar la voz “eco” o “ecos.” Palabra, por cierto, cargada de un gran valor histórico, más si cabe, yendo acompañada de la expresión “tiempo”. La Real Academia de Lengua define la voz “eco” como la “repetición de un sonido producida al ser reflejadas sus ondas por un obstáculo”. Aunque, en mi caso la acepción que más se ajustaría al objetivo de este texto sería la octava: “Resonancia o repercusión de una noticia o suceso.”

El tiempo de los judíos en España acabó en 1492. Pero no los ecos de su presencia. ¿Cómo podemos rastrear esos ecos y su resonancia? Preferentemente a través de su cultura material. Salvo en circunstancias muy concretas, por ejemplo, cuando el pogromo de 1391, durante el largo período histórico de presencia judía en Castilla sus bienes inmuebles comunales y sus espacios sagrados fueron respetados mayoritariamente por sus convecinos cristianos. No obstante, también fueron considerados como lugares propicios para la heterodoxia, significativamente desde el establecimiento del Tribunal de la Inquisición en 1480. La razón: aquellos judíos que habían abandonado su credo mosaico aceptando el bautismo -los conversos-, podían recaer en su obstinación si acudían a rezar en la sinagoga, a purificarse en los baños judíos, o si se enterraban al modo judaico; todos ellos eran comportamientos evidentes de *criptojudaísmo*, signos manifiestos de condena por parte de la Iglesia.

Una vez expulsados o bautizados los judíos, estos espacios serían transformados para reconvertirlos en espacios sagrados, pero ya católicos, por tanto, ortodoxos, aunque manteniendo de alguna manera intacto, su valor social como “loca sacra” pero resignificados en un nuevo contexto religioso. Podemos afirmar que la población judía residente en Castilla durante la Edad Media generó una cultura material propia, pero estrechamente vinculada al ámbito de lo religioso, puesto que no tuvieron necesidad de producir muchos elementos materiales, en especial aquellos de uso cotidiano; los podían adquirir con facilidad de sus convecinos cristianos que eran quienes los fabricaban (Izquierdo Benito, 266).

De acuerdo con este autor y en un sentido figurado, se ha querido ver una doble tendencia en la actitud o el comportamiento de este grupo judío en relación con su cultura material: cuando el judío se proyecta al exterior y entra en contacto con el grupo social dominante, en este caso, la mayoría cristiana, no genera una cultura material propia pues se adapta sin grandes problemas a la de éste. Por el contrario, cuando el judío se proyecta hacia el interior de su identidad religiosa, esa introversión se concreta en manifestaciones materiales específicas, en espacios rituales judíos como las sinagogas, los cementerios, o los baños públicos, etc. Las comunidades judías al verse abocadas a tener que vivir bajo otros contextos políticos, sociales, y religiosos, consiguieron mantener su propia identidad aferradas a un hecho religioso diferencial.

Sin embargo, la expulsión de los judíos supuso inevitablemente el fin de la cultura material hispanojudía. Resulta bastante complicado rastrear testimonios documentales de cultura material judía tras la expulsión de 1492, al haber sido destruidos muchos bienes, otros transformados, y otros muchos, especialmente los bienes muebles, formaron parte de las escasas pertenencias que pudieron llevarse con ellos los judíos en su exilio. Por esta razón nos vamos a centrar en aquellos espacios susceptibles de ser analizados arqueológicamente o que han dejado un mayor rastro informativo y documental.

Los bienes comunales (sinagogas, cementerios, baños, etc.) son los que más presencia van a tener entre las fuentes documentales. También las viviendas, las casas malvendidas y depreciadas al tiempo de la partida y, posteriormente, reocupadas o re-habitadas por vecinos cristianos y/o conversos. Lacave Riaño planteó hace dos décadas los posibles escenarios que se dieron ante el cumplimiento del edicto: venta por los judíos, donación de los judíos, confiscación por el Concejo de la ciudad, confiscación por el señor del lugar, confiscación por el obispo y/o confiscación por la Corona (Lacave Riaño, 408).

¹ Miembro del Grupo de investigación emergente ITEM-URJC / Colaborador del Grupo de investigación de Alto Rendimiento HASTHGAR-URJC. Este trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación Scripta manent III “De registros privados a textos públicos. Un archivo medieval en la Red,” Plan Nacional de I+D+i. PID2020-116104RB-I00. Convocatoria Retos para la sociedad (2021-2025).

Se ha sugerido que la apropiación de la cultura material hispanojudía iba aparejada de un desarrollo de la conciencia colectiva, en una tendencia a reforzar la identidad de lo español. ¿Qué se quería ser frente a lo que se era? Los Reyes Católicos fueron muy conscientes de la trascendencia que tendría la transformación de los “loca sacra,” y sabían del poder que podían llegar a alcanzar imágenes y escenarios en la mentalidad o el imaginario colectivo. De esta forma, los espacios monumentalizados serían interpretados como parte del nuevo sistema de reproducción ideológica.

Habría que reflexionar sobre cuál sería la dinámica social de esos nuevos espacios. ¿Quién deseaba apropiarse de esos edificios? ¿Por qué y para qué? ¿Existía una necesidad auténtica de crear más o nuevos monasterios, parroquias, conventos? ¿O se debía a la creencia de que los bienes comunes revertían obligatoriamente siempre al bien común (ayuntamiento o concejo)? ¿La Corona usará esos bienes como regalo o “don” para hacer o pagar favores a diversas personas o instituciones? ¿Fue una muestra de la colaboración política entre el poder político y la Inquisición?

Mediante este texto pretendo aplicar la teoría del lugar desarrollada por Miguel Aguiló (1999), a los espacios sagrados hispanojudíos y tratar de comprobar su posible utilidad para la comprensión del eco (gestión de su procedencia y su evolución) que esos lugares sagrados hispanojudíos pudieron tener tras la expulsión de 1492². El objetivo principal es presentar un breve análisis de lo que ocurrió con los espacios (lugares) sacralizados de uso comunal que eran propiedad de los judíos de Castilla, y que éstos tuvieron que vender o abandonar obligados por el cumplimiento del decreto de expulsión del año 1492, valorando si sufrieron alteraciones rituales, abandonos, o continuidades en su uso. Por tanto, tratar de analizar a partir de diversos testimonios documentales, la continuidad-discontinuidad (ecos) en el valor de uso social que se dio a esos lugares (bienes inmuebles) propios de la *cultura material hispano-judía*, y que fueron desposeídos de su significado tras la expulsión, y transformados en bienes con otro sentido o valor.

Aunque esta reflexión podría extrapolarse a toda la realidad peninsular, hemos circunscrito nuestro análisis al territorio conformado por la diócesis de Toledo a fines de la Edad Media, para que los ejemplos resulten más claros y concisos. No pretendemos ofrecer un inventario o un análisis de la casuística concreta (aunque se presenten algunos ejemplos), sino tomar la muestra a partir del estudio de las sinagogas y los cementerios como bienes comunales y aplicar sobre ese proceso la teoría del lugar, según se ha comentado previamente.

2. Los espacios sagrados hispano-judíos y la teoría del lugar de Miguel Aguiló

El edicto de expulsión de los judíos de 1492 dejaba abierta en su redacción una cierta laguna legal a la hora de regular cómo debería realizarse la venta o confiscación de los bienes comunales de aljamas y juderías (Riera Sans, 105). La ambigüedad del texto y la no inclusión de cláusulas específicas para estos bienes, posibilitó un variado elenco de actuaciones, más cuando parecía que la respuesta a esa cuestión había de resolverse atendiendo a lo recogido en el canon 76 de las Cortes de Toledo en 1480 con motivo de la segregación de judíos y mudéjares en barrios apartados. Hubo casos en los que los judíos dispusieron de esos bienes como de los bienes muebles y procedieron a la venta de sinagogas, cementerios, escuelas talmúdicas, etc., como en los casos de Ágreda, Plasencia, Segovia o Gerona (Belmonte Díaz & Leseduardo Gil, 355). Otros en cambio, en los que concejos, nobles, obispos o cabildos entendieron que sinagogas, cementerios, baños u hospitales, tenían que pasar a engrosar el conjunto de propiedades del común o de su señorío.

Esta situación de vacío jurídico ocasionó disputas, tensiones, presiones o confiscaciones hacia las comunidades judías, a la par que inició procedimientos de venta concretos, garantizados en algunos casos incluso por la propia Corona (Lacave Riaño, 405). Para atajar esta controversia, que se iba agudizando, los Reyes Católicos dictaron una Provisión, algo tardía de fecha (25 de junio de 1492) exigiendo a los judíos que no vendieran ningún bien comunal, anulando las posibles ventas que se hubieran realizado anteriormente, “*por estar obligados a nuestros derechos e algunos usos que en ellos están sytuados,*” y amenazando con la devolución del importe a los compradores. Sería el Tesoro Real el que pasaría a gestionar dichos bienes:

² Aunque no ha sido una expresión muy utilizada por los historiadores, sí me viene a la memoria su empleo en un trabajo de Blasco Martínez (2005), denominado “Ecos y resonancias de la expulsión.” Entre los asuntos que desarrolla, se ocupa del descenso demográfico, la diferencia entre cristianos nuevos y viejos, o el impacto y pérdidas económicas.

Et agora, nos somos ynformados que los dichos judíos para se yr, venden las dichas synogas e onsarios e censos e posesiones, casas e otras cosas comunes que tyenen e son de las aljamas e non de personas particulares, lo qual diz que non puedan faser por las dichas synogas aver seydo ya disputadas para el serviçio de Dios e los dichos honsarios por ser lugares religiosos, diz que no están en bienes de persona algunas e las dichas casas e posesiones de las aljamas por estar obligados a nuestros derechos e algunos usos que en ellos están situados (León Tello, 541-543).

Los argumentos expresados en la citada carta resultaban sencillos y elocuentes para justificar su aprehensión: las sinagogas, pues habían estado destinadas al culto divino; los cementerios porque eran lugares sagrados; y los bienes comunes, ya que no eran propiedad de particulares sino de la aljama y consecuentemente de la Corona.

Como hemos indicado, dentro de las opciones posibles se contemplaron diversas soluciones que transitaban desde la destrucción del edificio, la reconstrucción (por deterioro o abandono), o la reutilización directa del mismo. Sólo en casos puntuales y excepcionales se permitió la venta de los edificios comunes a la aljama, pues con los ingresos obtenidos se podría costear la salida de aquellos judíos pobres o necesitados que optaran por marcharse. Así ocurrió, por ejemplo, en la villa de Palencia. Los judíos de la villa solicitaron a los Reyes que revocaran el pregón del concejo que prohibía vender la sinagoga de la aljama, ya que “*el preçio de lo qual diz que quieren para reparar los pobres della para con que se fuesen por cumplir nuestro mandamiento*” (Suárez Fernández, 411-412). Aunque las excepciones son cuantiosas, existió una cierta semejanza en los usos a que se destinaron los bienes comunales de las aljamas castellanas, principalmente sinagogas y cementerios (Passini, 37-53).

No hace mucho tiempo cayó en mis manos un librito excelente escrito por Miguel Aguiló que versaba sobre los paisajes construidos y el estudio y disección de la idea de lugar (Aguiló, 1999). En él su autor explicaba el sentido de su monografía,

Se trata de entender la actividad de construir como una forma esencial de estar en el mundo e incidir en el ámbito profundo de la transformación del emplazamiento en lugar, por razón de lo que allí se construyó. La aparición del lugar es un cambio cualitativo sustancial en las relaciones espaciales y de carácter existentes en el territorio: altera su dinámica y origina su completa reorganización. Pone de manifiesto cómo la conjunción de lo natural con lo construido puede provocar un acercamiento vital pleno de significados del hombre hacia su entorno y lo particulariza como foco de interés. Los lugares poseen un alto contenido de información y movilizan emociones y sentimientos (Aguiló, 14).

Miguel Aguiló es un prestigioso Ingeniero de Caminos y Economista, Catedrático Emérito de la Universidad Politécnica de Madrid. Ha recibido diversos galardones, entre otros el Premio Nacional de Urbanismo (1981), el Premio Nacional de Medio Ambiente (1986), la Medalla de Honor del Colegio de Ingenieros, Canales y Puertos (1992), y el Premio Nacional de Ingeniería Civil (2019).

Este libro, titulado *El paisaje construido. Una aproximación a la idea de lugar*, ofrecía, a mi modesto entender, una interesantísima visión del concepto de lugar, pero sobre todo un modelo -esquema, en palabras del autor- de interpretación de la idea de lugar, que podía ser extrapolable a otras realidades diversas.

El libro está organizado en siete capítulos, dedicando el autor el primero y el último al concepto y esquema de lugar, y al planteamiento de una teoría del lugar. Ambos capítulos están interrelacionados, entreverando entre ellos el estudio de casos y ejemplos temáticos concretos: el puente, el castillo y otros lugares para la defensa, el puerto, el monasterio y la ciudad. El esquema general del lugar lo estructura Miguel Aguiló de la siguiente manera:

Se analizan primero los tres componentes del sitio: medio físico, las actividades y el significado. Luego se estudian los procesos de relación entre ellos, que hacen surgir al sitio: el proceso de ajuste entorno-obra y el proceso de adscripción de significados. Posteriormente, se analizan las propiedades del sitio, en términos de estructura espacial y carácter, con especial atención a los atributos de pertenencia y *genius loci*, para terminar con los procesos evolutivos de los sitios, su vitalidad y los riesgos que los amenazan (Aguiló, 233).

Tras su lectura, consideré que podría resultar novedoso tratar de aplicar su análisis a los bienes y lugares sagrados hispanojudíos, con la intención de indagar en ellos algunas cuestiones relativas preferentemente a dos de los bloques del esquema propuesto por Miguel Aguiló: los componentes (medio físico, actividades y significado), y los procesos evolutivos (la permanencia, la destrucción o la preservación de los mismos), en los que se perciben los ecos en la dinámica del lugar.

2.1 Los cementerios

Durante los años 2008 y 2009 se llevaron a cabo extramuros de Toledo sendas campañas de excavación arqueológica que parece permitieron sacar a la luz el posible cementerio judío del Cerro de la Horca: “*En el caso de que nos encontráramos ante una necrópolis judía, un posible límite cronológico de su uso sería 1492. No se puede descartar la posibilidad de que dejara de estar en funcionamiento antes de esta fecha*” (Ruiz Taboada, 40). Al margen de sus muy interesantes características y tipologías, el autor no ofrecía ningún dato o reflexión de un posible uso posterior a la fecha de la expulsión. Todo lo contrario, suponía que esta necrópolis estaba ya en desuso en 1492. La hipotética posibilidad de continuidad en su uso o alteración ritual con nuevos usos sacros no sólo no se podía determinar, sino que no parecía factible.

Los cementerios u osarios judíos no se transformaron en necrópolis cristianas. No tenemos constancia de que haya sido documentado ningún ejemplo de continuidad o alteración de uso para que ese espacio sagrado, al cambiar de titularidad, se habilitara como lugar de enterramiento, aunque ya para fieles cristianos. Generalmente, su función fue la de pasar a ser un terreno de uso comunal para el pasto del ganado concejil. Sin embargo, sí que se desarrolló un movimiento bastante frecuente y generalizado de “*spolia*,” o agresiones contra estos “*loca sacra*,” con objeto de facilitar la extracción de distintos materiales tanto de construcción como ornamentales, para formar parte de otros edificios.

De acuerdo con el esquema de una teoría del lugar planteada por Miguel Aguiló, y en virtud de lo expuesto anteriormente, entendemos que los cementerios judíos estaban claramente ajustados al entorno físico. Estaban condicionados por el medio natural, así como por su uso y funcionalidad. Y por estar profundamente arraigados en la tradición, esto los convertiría en un lugar difícil de modificar.

En relación con el primero de los componentes del lugar, el medio físico, sabemos que la elección de un lugar para ser delimitado como cementerio judío está regulada por ciertas disposiciones talmúdicas (Cantera Montenegro, 168). Una de obligado cumplimiento es el que el terreno ha de ser inculto, orientado hacia el levante, hacia Tierra Santa, estar ligeramente inclinado (debe ubicarse por tanto en una suave colina), y situado extramuros de la ciudad o población a una distancia que ronde entre los cincuenta pasos y los dos kilómetros de distancia. A ser posible, conviene atravesar en ese recorrido algún curso de agua o río, e incluso, situarse en la proximidad de una cantera para facilitar la obtención de las losas. De tal manera que esa pequeña loma y el cauce de agua precisan tanto la ubicación como la determinación espacial de los cementerios judíos. Todo ello en el contexto de un entorno visible, singularmente de la parte construida (las lápidas), pero patente: “*los cementerios se veían*” exclamaba, sin reparos, Jaime Riera (Riera Sans, 112).

Estas lápidas o lajas de las tumbas, denominadas por la documentación como “*la piedra*”, se pudieron vender, dándole una variada y variopinta utilidad. Se colocaron encima de las puertas, como dinteles. O se emplearon como pilas para lavar, siempre y cuando se ahuecara su espacio interior, aprovechando su forma de artesa invertida (Porres Martín-Cleto, 74-75). Debieron alcanzar un precio relativamente alto. Diego de Ávila, escribano del concejo de Guadalajara, nos informa de que “*las piedras que se fallaron aver seido del honsario de los dichos judíos*” las vendió Rodrigo de Mercado, pesquisidor de los bienes de los judíos en el arzobispado de Toledo, por 23.085 maravedíes³.

El segundo de los componentes, sería el de las actividades. La funcionalidad de los cementerios es alta, y cumple con el propósito de su construcción, fundamenta la motivación de lo construido. Su uso como tal es claro y concreto, ya que está destinado a ser lugar donde enterrar a los difuntos, y, por lo tanto, ese lugar, cuenta con referente de vitalidad elevado, es decir, que generación tras generación ese lugar ha sido comprendido como tal, incluso aunque no sea un sitio de uso continuado. El desempeño de esa actividad suele conferir un nombre o topónimo a ese lugar, que es referido frecuentemente por las fuentes documentales como “*el osario de los judíos*.”

El tercer componente del lugar es su significado. Como cementerio, y como bien comunal, está dotado de un notable valor cultural. Un valor que conforma la identidad de los sitios (producto de experiencias e intenciones), expresado en una información manejable por la memoria.

Los cementerios presentan una circunstancia peculiar al ser espacios destinados al enterramiento. El mundo judío considera sagrado el terreno donde se instalan las tumbas, de tal modo que la tierra donde reposaban los judíos deberá quedar como espacio rústico, como prados comunales del concejo dedicados al pasto y apacentamiento del ganado. Quedaba

³Archivo General de Simancas (Simancas, Valladolid). Contaduría Mayor de Cuentas. Legajo. 63.

prohibido edificar en ese solar y tampoco se podía vallar con un cercado. Toda vez que las cenizas y los restos humanos de los hebreos allí sepultados no podían ser transportados camino del exilio. Mediante esta disposición se procuraba evitar la posibilidad de la profanación o del sacrilegio de esas tumbas judías (o de los restos conservados en ellas), puesto que la expropiación, o incluso el robo de la piedra para darle otros usos, no estaba tipificado como delictivo. Aunque no tenemos certezas de que no ocurriera. Elisa Caselli lo da por bastante probable, “*Inutile de dire que les tombes furent profanées, pour preuve les pierres tombales qui apparaissent encore faisant partie des différentes constructions auxquelles elles étaient destinées*” (Caselli, 261). Conviene recordar que para la concepción mosaica estas lajas, piedras, o lápidas que tapan las fosas no cuentan con una función ritual concreta, sino que se colocan para evitar el que se pueda pisar directamente al difunto y así manchar su cuerpo purificado (Riera Sans, 111).

Continuando con la aplicación del esquema de una teoría del lugar de Miguel Aguiló, al centrarnos en la dinámica evolutiva y las propiedades de los cementerios judíos observamos las siguientes características. Respecto a los cementerios judíos percibimos que no hubo opción de resiliencia. No hubo posibilidad de una vuelta atrás en su uso, ya que los judíos que pudieron permanecer (y poder tener la ocasión de seguir usándolo o acudiendo a él), debieron de convertirse al cristianismo. Tampoco existió la disyuntiva del riesgo de destrucción, de declaración de ruina, al salvaguardarse el solar, pero permitirse la reutilización de las lápidas. Esta acción ni robó significado ni alteró el medio físico. El 21 de mayo de 1492 el concejo de Guadalajara pregonó, mediante su alcalde Rodrigo de Albornoz y varios regidores, que

ninguna persona comprase el onsario de los judíos desta ciudad por quanto era público de la dicha ciudad e paso para el ganado e porque era inconveniente a la dicha ciudad e que qualquiera que lo comprase fuese cierto que perdería lo que por ello diese, e que no fuesen osados los dichos judíos de lo vender (Viñuales Ferreiro 2003, 69).

En junio de 1493 la ciudad de Guadalajara elevó una petición a los monarcas diciendo que cuando se entregaron los bienes comunes de los judíos a Juan de Labastida, veedor de la ciudad no se hizo mención si el suelo quedaba como ejido. Por esta manera, el concejo reivindicaba esos terrenos. Los Reyes Católicos contestan al concejo que lo único que iba incluido en la merced hecha a Juan de Labastida se refiere a la piedra del cementerio, pues el suelo debe quedar como pasto común y ejido de la ciudad (Cantera Burgos & Carrete Parrondo, 75). Y del cementerio judío de Toledo tenemos noticias gracias a la cesión que la reina Isabel realizó el 23 de diciembre de 1492 al deán y cabildo de la catedral de todas sus lápidas y tumbas, cuya piedra se podría aprovechar en ciertas construcciones, “*vos fago merçed e graçia donaçión [...] de toda la piedra que oviere me pertenesçiere en el onsario de los judíos desa dicha çibdad para los hedefiçios y labores de la dicha yglesia*”; mientras que el solar donde se emplazaba el “osario” se donaba al concejo de la ciudad, para que sirviera de bien común a todos sus vecinos, “*quedando la dicha tierra y suelo del dicho onsario para común de la dicha çibdad de Tolledo*” (León Tello, 548).

En conexión con los ecos de este espacio sagrado hispanojudío concreto, observamos asimismo que triunfa la permanencia, la idea de la esencia del lugar frente al de su utilización. Ya hemos señalado cómo los cementerios judíos estaban muy bien ajustados al entorno físico, con una muy buena adecuación al medio. Incluso dotando de sentido al medio natural. Muy conocidos son los acuerdos fijados por los judíos de Vitoria en relación al campo de *Judizmendi*, o por la aljama de Barcelona, en relación con Montjuich. Pero da la impresión que este fenómeno fue general. También en Alcalá de Henares, el cementerio fue cedido al concejo para dedicarlo a pasto de ganados comunales. El 19 de octubre de 1547 intervenía Hernando de Santorcaz, vecino de Alcalá de 80 años de edad, en el pleito sobre el cobro de los juros de las carnicerías de los judíos de la villa de Alcalá de Henares. En su declaración afirmaba que los judíos dejaron el “*onsario desta aljama que estaba según salen de la Puerta de Santiago a mano izquierda [...], y que allí pacía la hierba la villa de Alcalá*” (Viñuales Ferreiro 2004, 574-575). Ejemplos que representan vivísimos paradigmas del *genius loci*.

Cambia la actividad, de tal manera que sólo puede permanecer el significado del lugar (aunque transformado y/o adaptado). A su vez, el solar alcanza un significado intemporal, yuxtaposición entre lo nuevo y lo viejo, que será asumido colectivamente por todos los habitantes. Hay una evidente preservación del lugar, entre otras cosas, porque es un lugar relativamente difícil de modificar (cuenta con un gradiente de modificación intermedio), ya que está muy presente en el imaginario colectivo y es fácilmente identificable por la población: tiene un topónimo específico. Podríamos además entender que al ser un espacio

dedicado al más allá, podría darse una combinación de respeto-pudor-miedo ante lo sobrenatural.

En este proceso evolutivo de re-significación, se produce una desvinculación no solo objetiva sino también existencial (en palabras de ese autor, alienación del lugar): se evita la identificación con el lugar y se relegan sus sitios / emplazamientos al papel superficial de simples escenarios de actividad: zona de pasto.

¿Por qué no hubo reutilización ritual de los cementerios judíos? Algunos especialistas tratan de justificar esta circunstancia en virtud de elementos pragmáticos y topográficos. Esta observancia de la Ley no concuerda con la practicidad de los cementerios cristianos, que suelen estar ubicados dentro de las ciudades.

2.2. Las sinagogas

La sinagoga es el espacio ritual judío por excelencia, la mayor institución judía después del Templo de Jerusalén (Peláez del Rosal, 9). En el territorio bajomedieval ocupado por la diócesis de Toledo documentamos, en su momento, hasta un total de cincuenta y cuatro sinagogas, de las cuáles solamente dos se conservan en pie en la actualidad, ambas en Toledo: la sinagoga del Tránsito y la sinagoga de Santa María la Blanca.

Además de estas dos, la ciudad de Toledo llegó a contar con hasta diez más, computando hasta doce sinagogas, según explicaba Cantera Burgos, en virtud de un poema hebreo (Cantera Burgos, 35-36). Para la ciudad de Guadalajara se han conservado referencias de cuatro sinagogas: Sinagoga Mayor, Sinagoga del Midrás, Sinagoga de los “Toledanos” y Sinagoga de los “Matutes” (Viñuales Ferreiro 2003, 58-63).

En otras localidades como San Martín de Valdeiglesias, Torrelaguna, Buitrago, Hita, Maqueda, Talavera o Alcalá de Henares se han documentado dos sinagogas. Y solamente tenemos constancia de la existencia de una sinagoga para otras poblaciones de la diócesis de Toledo tales como, Ciudad Real, Ocaña, Casarrubios del Monte, Illescas, Torrijos, Brihuega, Oropesa, Uceda, Escalona, Pastrana, Almodovar, Santa Olalla, Zorita, Huete y Uclés. Posiblemente también contaran con una sinagoga más modesta localidades como Trijueque, Torija, Jadraque, Almazán, Almagro, Cobeña y Yepes, o bien pudieron habilitar alguna vivienda particular como lugar de oración. Alfonso Alvar Sánchez, vecino de San Martín de Valdeiglesias, acusado por judaizante en 1487, llegó a confesar “*e entráronse a un huerto que tengo dentro en mi casa a faser oración, e dixéronme algunas personas que por qué fasía sinoga en mi casa*” (Cantera Burgos & Carrete Parrondo, 341).

A raíz del decreto de 25 de junio de 1492, las sinagogas fueron confiscadas por la Hacienda real. Posteriormente, la Corona pudo cederlas a diversas instituciones, preferentemente eclesiásticas, que pudieron disponer de ellas. La Corona trató a las sinagogas de Maqueda (Toledo) como si fueran bienes propios, aunque no se hubiera concretado su destino: “*Que las synogas de Maqueda se guarden para que se haga dellas lo que mandare*” (Suárez Fernández, 455), según las instrucciones que recibió Luis de Sepúlveda de los Reyes Católicos acerca de qué hacer con los bienes de los judíos expulsados, otorgadas poco antes de agosto del noventa y dos.

Yitzhak Baer sostuvo la opinión de que muchas de ellas se transformaron en iglesias y ermitas manteniendo su carácter simbólico como centros de culto (Baer, 878), con el consiguiente beneficio económico que eso les pudo reportar como ratifica Asunción Blasco: “*La Iglesia salió beneficiada con la expulsión de los judíos a todos los niveles, incluso económicamente, porque varias sinagogas pasaron a ser iglesias y ermitas*” (Blasco Martínez, 23). Se ha venido afirmando que con bastante frecuencia la sinagoga mayor de cada judería se consagró como parroquia bajo la advocación de la Virgen María; pero esta idea tan manida parece que no se cumplió de una manera tan categórica, como resalta Jaime Riera cuando sostiene que “*el tópico quiere que las sinagogas se conviertan todas en iglesias. No es cierto. De las cinco sinagogas de Barcelona desafectadas en agosto de 1391, ni una sola fue convertida en iglesia*” (Riera Sans, 107).

Y en algunas ocasiones, el procedimiento no fue tan rápido ni sencillo. En Toledo, los Reyes Católicos cedieron la Sinagoga del Tránsito a la Orden de Calatrava, como compensación por la donación que los reyes hacían al convento de las monjas calatravas de la Iglesia de Santa Fe. La intención de la Orden era la de transformarla en iglesia, pero esta decisión contó con la oposición del cabildo catedralicio y de la parroquia de Santo Tomé, que se sentían agraviados con esa permuta. Por este motivo la concesión arzobispal de licencia para ser catalogada como iglesia, que recibirá el nombre de San Benito, se retrasó casi dos años: “*Ay en la parroquia de Santo Tomé una hermita de San Benito, que es priorato de la Orden de Calatrava, donde ay notables sepulcros y letreros, la cual se trasladó en*

iglesia christiana de sinagoga ebrea” (López Álvarez, Palomero Plaza & Menéndez Robles, 167)⁴.

Aquellas que no fueron convertidas en iglesias, se destinaron a otros usos o se derribaron, debido a su mal estado de conservación, reaprovechando la madera y otros materiales, como ocurre con la sinagoga de Madrid dice Juan Antonio Cabezas en su libro, *Madrid y sus judíos*, “*Lo cierto fue que la sinagoga instalada en la que hoy es plaza de El Avapiés, fue derruida y las calles circundantes cambiaron sus nombres por los de la Fe, Jesús, y María, y otras del Santoral*” (Cabezas, 80).

Volvemos a acercarnos a estos espacios sagrados desde la óptica propuesta por Miguel Aguiló, centrándonos en los componentes de la sinagoga como lugar. El primer componente, como ya se ha comentado, es el medio físico. La sinagoga se enmarca dentro del entramado urbano, en concreto de la judería, que puede componer un sub-entramado o categoría de análisis (Martialay & Viñuales, 34). Desde el IV Concilio de Letrán se impuso una normativa por la que había de regirse la construcción y características de estos edificios, fijándose una serie de restricciones. Ese condicionante pudo dificultar el cumplimiento de algunas de las prescripciones del Talmud en relación con esta institución. No obstante, existe una parte levantada, construida y que, al margen de su mayor o menor apertura hacia la calle, hacia el exterior, se muestra como un edificio reconocible e identificable por todos las habitantes de la ciudad, tanto judíos como cristianos. Incluso cuenta con un entorno visible muy evidente. Como vamos a exponer a continuación, el nombre que recibe ese lugar (la *sinoga* en la documentación medieval) suele ir asociado en muchas ocasiones al topónimo de “plaza de la sinoga,” lo que presupone su vocación pública y su individualización como un sitio singularizado.

El segundo componente del lugar es el uso al que está destinado, la función que muchas veces da forma y sentido a lo construido, ya que responde al propósito de la misma. La sinagoga no tiene una única función propia, a pesar de que es el lugar de oración comunitaria. Pero pudo albergar alguna cofradía asistencial, y generalmente, pudo contar con escuelas talmúdicas o *Midrash*. Es notorio que su dedicación principal sea de cariz religioso. Acabamos de aludir al nombre, la sinagoga. Etimológicamente procede de la palabra griega “synagoge,” a su vez derivada del verbo “synago,” cuyo significado es “juntar o reunir,” de tal forma, que por sinagoga se entenderá la reunión o el lugar de reunión de los judíos (Peláez del Rosal, 17).

Es innegable el referente vital que alcanza, siendo el más importante para todos los judíos, y el primero para identificar la existencia de una aljama y la presencia urbana de población judía. Por tanto, su significado es máximo. Es la concreción del valor cultural del mundo judío en la diáspora, que le otorga y confiere sentido al sitio, adscribiéndolo al medio físico (urbano en esta ocasión). Es muy curioso el caso que exploró en su momento Rafael Cómez acerca de la antigua sinagoga de Santa Cruz en Sevilla. Sostenía que este edificio fue una de las tres mezquitas que Alfonso X entregó a los judíos de la población para que la convirtieran en sinagoga, afirmando que “*el recuerdo de aquel oratorio musulmán se mantuvo en la toponimia actual ya que, desde 1845, la calle de la Barrezuela que comunicaba con la plaza de los Refinadores, se denominó de la Mezquita*” (Cómez Alonso, 125). Como se puede apreciar en este ejemplo, la fijación en la memoria e la información de ese lugar es tan elevada, que acumula significados, que se superponen sin eliminarse, incluso aunque respondan a credos religiosos diferentes.

En este tercer componente del lugar, el significado hace que ese sitio no sólo se perciba, sino que también se entienda, como algo propio, ligado a la esencia de uno mismo y a la de la comunidad, como parte de sus raíces, de su pertenencia existencial. La empatía con el sitio lo convierte en un lugar generador de arraigo.

Si nos centramos ahora en la dinámica evolutiva y en las propiedades de las sinagogas, en virtud del modelo o esquema de la teoría de lugar de Miguel Aguiló que venimos aplicando, comprobamos que de la misma manera que ocurrió con los cementerios, no hubo posibilidad de resiliencia: fue del todo imposible revertir el uso de las sinagogas para que volvieran a ser el espacio ritual judío por excelencia. Al cambiar la actividad y la forma con la reutilización del edificio se cercenaba cualquier mínima opción de continuación con el culto anterior. En algunas ocasiones, no se dieron las circunstancias de preservación de dichos edificios que acabaron bajo el riesgo de abandono y/o ruina.

Pudo ser el caso de las dos sinagogas de Talavera de la Reina cedidas por el arzobispo de Toledo, don Pedro González de Mendoza a la iglesia colegial de Santa María en 11 de septiembre de 1494, pues “*viendo los canónigos que quedaban desamparadas dos sinagogas*

⁴ Toman la cita de las *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Reino de Toledo*. 2ª parte. Madrid. 1963, 496.

que tenían [los judíos] en esta villa, una que estaba junto a la casa de un caballero que llamaba Gutierre Gaytán que era la sinagoga vieja, y la nueva que estaba junto al muro de la iglesia de San Pedro a donde es ahora la huerta de los padres recoletos agustinos,” las solicitaron al cardenal con objeto de reparar el muro sur de su Iglesia (Pacheco Jiménez, 94).

Las sinagogas estuvieron bien ajustadas al entorno urbano y dotaron cuando menos levemente de algún sentido a su entorno urbano, como hemos indicado en relación al topónimo de referencia (calle o plaza de la sinagoga). Un topónimo que denota que las sinagogas estarían bien arraigadas en la tradición, ya que su denominación urbana permanecería viva en la memoria. No obstante, a diferencia de lo que ocurría con las necrópolis judías, el medio físico no desempeñó un componente estructural. La propia reutilización, como comentábamos, pudo incluso alterar ligeramente su medio físico, puesto que al ser transformadas en iglesias ya no estarían sujetas a lo prescrito en el IV Concilio de Letrán sobre altura de las sinagogas.

Lo que observamos es el triunfo de la idea de la esencia del lugar frente al de su utilización. Todo ello expresado en una sensación de empatía o de pertenencia existencial. Ese sitio se entiende como algo propio, ligado a la esencia de uno mismo, como parte de sus raíces, generándose un sentimiento de arraigo a través de la sustitución sinagoga-iglesia que le da estabilidad a su significado.

3. Conclusiones

El objetivo principal de este texto ha sido tratar de comprobar la utilidad, o no, de la aplicación del esquema de la teoría de lugar de Miguel Aguiló a la comprensión del eco (gestión de su procedencia y su evolución) que esos lugares sagrados hispanojudíos pudieron tener tras la expulsión de los judíos de Castilla y Aragón en 1492. Este posicionamiento exigía enfocar el sentido de esos lugares no exclusivamente como bienes comunales o espacios públicos, sino como lugares, desde la idea de lugar de acuerdo con el modelo de interpretación de dicho autor.

Esa apreciación nos habilitaba para poder analizar tres factores o elementos combinados respecto a sinagogas y cementerios judíos: el medio físico, las actividades, y el significado (o los significados, puesto que pueden darse varias capas de significado). Y junto a ellos, un cuarto elemento que afectaba a cada lugar, como es el análisis de su dinámica evolutiva y los riesgos que ésta conlleva.

Hemos visto que el componente del medio físico desempeñaría un protagonismo mucho más relevante en relación con los cementerios que con las sinagogas. Al estar supeditado su uso al cumplimiento de las prescripciones del Talmud mencionadas, este componente se convierte en estructural en los cementerios. Su funcionalidad viene determinada por el relieve y los condicionantes físicos, y solamente con su ocupación esa actividad se irá cargando de significado. La sinagoga, como institución, tendrá menos relevancia derivada del entorno físico, ya que mientras se cumpliera con el *minyán*, ésta podía ser una vivienda particular, lo que sabemos que ocurrió. No obstante, su funcionalidad pudo dotar de significado al medio físico, aunque fuera dentro de un contexto urbano.

Si atendemos a la dinámica de esos lugares, en virtud de la idea de permanencia, hemos comprobado que ésta fue del todo imposible, no permitida en 1492, probablemente por su estricto carácter de lugar sagrado. Los cementerios y sinagogas no volvieron a ser utilizados. ¿Fue posible evitar el cambio? ¿En algún momento rondó por las comunidades judías / aljamas la idea de que, si se conservaban o se donaban a la Corona o los concejos, se podría poder volver a disponer de esos bienes en un futuro más o menos cercano si se anulaba el decreto de expulsión? Hay noticias de que hubo algunos judíos, especialmente procedentes de localidades próximas a la *raya* de Portugal que estimaron que el retorno sería posible y casi inmediato, que habría una vuelta atrás. ¿Se planteó en algún caso una posible restauración?

Aunque se corría el riesgo de su abandono y posterior deterioro y hasta destrucción, en general se evitó esa destrucción total, singularmente de las sinagogas, puesto que los concejos rápidamente consideraron que los cementerios quedarían como espacios comunales para el pasto del ganado. La Corona intervino para evitar su demolición, preservando bajo su autoridad esos espacios. La resiliencia de ambos lugares conllevaba el evitar la restauración del culto judío, entendiendo que la apropiación de la cultura material hispanojudía podría generar una conciencia-identidad de lo español.

Por último, hemos observado una cierta continuidad en los valores emocionales de referencia, los ecos de esa preservación. Es interesante reflexionar sobre la capacidad que tuvieron los espacios sagrados hispanojudíos de acumular significados sin desvirtuarse, de ser capaces de adaptarse y no reaccionar de manera desproporcionada a los cambios. La nueva realidad para osarios y sinagogas se articuló de manera consistente con los espacios previos, en su disposición en relación con su entorno, y en su funcionalidad.

Obras citadas

- Aguiló, Miguel. *El paisaje construido. Una aproximación a la idea de lugar*. Madrid: Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos, 1999.
- Baer, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Barcelona: Riopiedras, 1998.
- Belmonte Díaz, José & Leseduarte Gil, Pilar. *La expulsión de los judíos. Auge y ocaso del judaísmo en Sefarad*. Bilbao: Ediciones Beta, 2007.
- Blasco Martínez, Asunción. “Razones y consecuencias de una decisión controvertida: la expulsión de los judíos de España en 1492.” *Kalakorikos* 10 (2005): 9-36.
- Cabezas, Juan Antonio. *Madrid y sus judíos*. Madrid: Ediciones La Librería, 2007.
- Cantera Burgos, Francisco. *Sinagogas españolas con especial estudio de la de Córdoba, y la de El Tránsito*. CSIC: Madrid, 1984 (1ª edición 1955).
- Cantera Burgos, Francisco & Carrete Parrondo, Carlos. “Las juderías medievales en la provincia de Guadalajara.” *Sefarad* XXXIV (1974): 43-78 y 313-386.
- Cantera Montenegro, Enrique. *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid: UNED, 1998.
- Caselli, Elisa. *Antijudaïsme, pouvoir politique et administration de la justice. Juifs, chrétiens et convertis dans l'espace juridictionnel de la Chancilleria de Valladolid (XV^e – XVI^e siècles)*, Villeneuve d-Ascq: ANRT, 2015.
- Cómez Alonso, Rafael. *Imagen y símbolo en la Edad Media andaluza*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1990.
- Izquierdo Benito, Ricardo. “Arqueología de una minoría: la cultura material hispanojudía.” En Ana María López Álvarez & Ricardo Izquierdo Benito. *El legado material hispanojudío*. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 1998. 265-293.
- Lacave Riaño, José Luis. “El destino de los monumentos judíos tras la expulsión”. En Ana María López Álvarez & Ricardo Izquierdo Benito. *El legado material hispanojudío*, Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha. 1998. 401-411.
- León Tello, Pilar. *Judíos de Toledo*. (2 volúmenes). Madrid: CSIC, 1979.
- López Álvarez, Ana María; Palomero Plaza, Santiago & Menéndez Robles, M^a Luisa. “Consecuencias del decreto de expulsión sobre los bienes inmuebles de los judíos españoles.” En *La expulsión de los judíos, II Curso de Cultura Hispano-judía y sefardí*. Toledo: Universidad de Castilla La Mancha, 1992. 149-175.
- Martialay, Teresa & Viñuales, Gonzalo. “La estructura de las juderías castellanas bajomedievales: una propuesta de análisis.” En Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña editores. *Caminos, espacios y territorios. Las minorías en España medieval y moderna (siglos XV-XVIII)*. Santa Bárbara: Universidad de California, 2021. 28-43.
- Pacheco Jiménez, César. “La comunidad judía de Talavera de la Reina en el siglo XV”. *Cuaderna. Revista de estudios humanísticos de Talavera y su antigua tierra* 7-8 (1999-2000): 71.
- Passini, Jean. “El barrio de Arriasa y tres elementos de la aljama judía de Toledo en el siglo XV: la carnicería, la “sinagoga vieja”, y el “castillo viejo.” *Sefarad* 68/1 (2008): 37-53.
- Peláez del Rosal, Jesús. *La sinagoga*. Córdoba: El Almendro, 1994.
- Porres Martín-Cleto, Julio. “Los barrios judíos de Toledo.” En *Simposio Toledo Judaico*. Toledo: Centro Universitario de Toledo, 1972. 43-76.
- Riera Sans, Jaume. “Acopio y destrucción del patrimonio hispanojudío.” En Ana María López Álvarez & Ricardo Izquierdo Benito. *El legado material hispanojudío*, Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha. 1998. 79-114.
- Ruiz Taboada, Arturo. “La necrópolis medieval del Cerro de la Horca en Toledo.” *Sefarad* 69 (2009): 25-41.
- Suárez Fernández, Luis. *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*. Madrid: CSIC, 1964.
- Viñuales Ferreiro, Gonzalo. *La Edad Media en Guadalajara y su provincia: los judíos*. Guadalajara: Diputación Provincial de Guadalajara, 2003.
- . “Los judíos de Alcalá de Henares.” *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval* 16 (2004): 571-587.

La leyenda de la virgen de la Almudena: el relato de una minoría mozárabe en el Madrid islámico

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

1. Introducción

“Oyó Dios los ruegos de sus siervos. O maravilla grande y caso prodigioso. Que la misma noche del día en que hizieron esta diligencia, a tiempo que no pudo hazer daño alguno, se cayó instantaneamente un gran pedaço de muro cercano al cubo que tanto tiempo avía sido custodia y relicario desta preçiosa imagen, trayéndose tras sí gran parte del al suelo [...]. A la mañana, yendo a ver tan inopinado suceso, y tratando de bolver a rehazer lo que se avía caydo, porque como no estaba la tierra segura de los Moros, y andaban por momentos embueltos en las armas, no dilataron de hazer el necesario reparo, poniendo luego las manos a la obra. Andando pues derribando lo que avía dexado movido la milagrosa ruyna, encontraron con lo descubierto del cubo, y mirando loque podía ser aquello hallaron con gozo y admiración de los presentes la causa de tan prodigioso suceso, que era el aver querido nuestro Señor descubrir esta santa Imagen condencendiendo a sus piadosos ruegos”

Así narraba Jerónimo de Quintana el relato sobre el momento del descubrimiento de la imagen de Santa María de la Almudena en Madrid (61). La figura, había comenzado el cronista páginas atrás, había sido ocultada por la población madrileña ante la llegada de las tropas musulmanas, que acabaron por conquistar la ciudad. Así permaneció, escondida durante tres siglos, hasta que el ejército de Alfonso VI entraba en Madrid y expulsaba a las autoridades islámicas. Conocedor de la existencia de la imagen, el rey cristiano ordenó su búsqueda, pero siglos de silencio habían hecho olvidar a la población el lugar de su cobijo. Después de varias intentonas, el relato enlaza con las primeras líneas de este trabajo. Una vez descubierta, el cronista continúa subrayando el júbilo del vecindario madrileño: “A la novedad del caso acudió todo el pueblo desalado y con tiernas lágrimas gozosos davan humildes gracias a la divina Piedad, por averla tenido dellos, [...]. Lleváronla con júbilo y alegría en procesión hasta esta Iglesia, donde la colocaron, y ha estado hasta estos tiempos” (61).

La protagonista de las próximas páginas es esta virgen de la Almudena, patrona hoy de Madrid y cuyo culto se remonta a la Edad Media. Me sumergiré precisamente en esos orígenes medievales de esta imagen tan icónica de la ciudad y, especialmente, en esa leyenda tan repetida por gran parte de quienes pusieron su interés por la historia en Madrid. Me centraré, sobre todo, en varios de los autores del siglo XVII, encargados de darle forma y difundirla. Por ello, algunos escritores de gran renombre serán también protagonistas de este trabajo.

Con este acercamiento lo que pretendo es analizar esa leyenda y los elementos que sirvieron para construirla. Uno de esos elementos, lo adelanto, es la defensa de la idea de una continuidad milenaria de la fe católica en Madrid, gracias a una supuesta comunidad cristiana que vivió durante el periodo de dominación islámica. Es precisamente esa supuesta minoría, que la tradición llamaría posteriormente mozárabe, la que centrará también mi atención; en este caso, partiendo de una duda: ¿es esa minoría cristiana parte de la leyenda? ¿existió realmente una minoría cristiana en Mayrit y la Almudena es su eterno recuerdo? ¿O tanto la leyenda como la minoría fueron, en realidad, un constructo posterior? Para responder a estas preguntas, como indicaba, es necesario indagar sobre los orígenes del culto a la virgen y, sobre todo, cómo y en qué contexto se fraguó la leyenda de su escondite y reaparición, lo que llevará inevitablemente a investigar no solo los orígenes de Madrid, sino las raíces de los estudios históricos sobre ella y cómo comenzó a narrarse su pasado.

2. El culto

A finales de verano de 1646, los vecinos y vecinas de Madrid miraban con angustia el cielo de la ciudad. Durante tres meses, había descargado lluvias incesantes que habían comenzado a provocar numerosos daños a edificios e infraestructuras, pero la gran preocupación era el peligro de perder la producción agrícola. Ante la sensación de impotencia frente a los designios de la naturaleza, solo quedaba encomendarse, paradójicamente, a los cielos: se organizó una comitiva para dirigirse a la iglesia de Santa María con la intención de sacar en procesión a la imagen principal del templo, la virgen de la Almudena. para que esta intercediera y despejara las nubes del cielo. La lluvia, efectivamente, cesó. Interpretado el

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

fenómeno como voluntad protectora de la virgen, el 8 de septiembre de ese mismo año, el Concejo madrileño decidió realizar un voto perpetuo como agradecimiento: “[...] estando en la iglesia parroquial de Santa María de la Almudena desta dicha Villa, [...] se confirió cómo por intercesión de la Sagrada Virgen Santísima, Madre de Dios, está recibiendo las mercedes tan continuadas que, desde su fundación, reconoce de mano de tan gran Señora Tutelar de esta Villa; y que por tal imagen, colocada en su Iglesia Mayor, se debe hacer alguna demostración particular de reconocimiento de los beneficios; y se acordó que esta Villa vota la asistencia a la festividad de Nuestra Señora de la Almudena, día de nuestra señora de septiembre, como es dicho día, perpetuamente para siempre jamás, esperando que este servicio le será muy agradable a la virgen santísima y puede esperar muy buen suceso la intercesión para las armas de su Majestad y bien público de esta Villa” (AVM, Secretaría, 2-273-6).

Ese día del 8 de septiembre de 1646 se convirtió en un hito en la vida religiosa y cultural de Madrid, pues si bien el voto realizado no era una novedad, sí lo fue hacerlo perpetuo, estableciéndose así por primera vez una festividad en honor a la Almudena en el calendario anual.

En 2018, la entonces alcaldesa de Madrid, Manuela Carmena; renovaba el voto a la virgen frente a aquella misma imagen. Previamente esta imagen había sido sacada en procesión desde su lugar habitual de reposo, la catedral de Santa María de la Almudena, hasta la Plaza Mayor, donde se producía dicho voto institucional. Repetía lo que cada año habían llevado a cabo los responsables municipales durante prácticamente cuatro siglos de manera casi ininterrumpida.

En todo este tiempo, la liturgia ha experimentado algún que otro cambio relevante, pero lo esencial sigue manteniéndose: las instituciones seculares agradecen a la virgen de la Almudena la supuesta protección que brinda a la ciudad.

No obstante, como indicaba, en ese periodo de casi cuatrocientos años, se ha introducido algún cambio. Uno de ellos es la fecha de la renovación del voto. Su celebración el día 9 de noviembre y su dedicación a la Almudena apenas supera los cien años de tradición. Fue en 1909 cuando se celebró por primera vez en esa fecha, una vez que fuera aprobada el año anterior por el papa Pío X y concedida por la Sagrada Congregación de Ritos: “En el Calendario diocesano del año próximo se incluye la fiesta de la Aparición de Nuestra Señora de la Almudena, con rito de 2ª clase, el 9 de Noviembre” (Boletín Oficial del Obispado de Madrid-Alcalá, 1908, tomo XXIII, 933). Hasta entonces, el día consagrado a la Almudena era el 8 de septiembre, el mismo en que, a mediados del siglo XVII, el Concejo madrileño acordó hacer perpetuo el voto a la virgen.

No era, sin embargo, la primera vez que el vecindario madrileño acudía a esta para solicitar ayuda. Quince años antes de ese voto perpetuo, se había rogado a su imagen sofocar un incendio que amenazaba con consumir las viviendas en torno a la Plaza Mayor (Fradejas, 47). Y como este, muchos otros episodios más. No es casualidad que este y otros tipos de peticiones y rogativas a la virgen y los milagros concedidos por ella coincidieran en las fechas centrales del siglo XVII. Por entonces, el culto a la virgen de la Almudena gozaba de una gran promoción, hasta el punto de que tanto Felipe III como Felipe IV solicitaron convertir la iglesia de Santa María en catedral. El momento culminante sería durante el reinado del segundo, “debido a la gran devoción que profesaba a la Virgen de la Almudena la reina Doña Isabel de Borbon,” (Monasterio, 125). Aunque, como veremos, esa época dorada que vivió la Almudena posiblemente respondiera a estrategias diferentes a la fe, el culto a su imagen no era nuevo.

Durante el periodo medieval, la Almudena formaba parte del pequeño panteón del cristianismo local madrileño, si bien bajo esa denominación no la empezamos a encontrar hasta los siglos finales del periodo, y de manera muy puntual e indirecta². No obstante, la presencia en el fuero sancionado de 1202 de la parroquia de Santa María garantizaba la existencia entonces del culto a una imagen que, al cabo de los siglos, adquiriría ese nombre de Almudena. Se puede retroceder algo más de un siglo su aparición, pues es probable que fuera el propio Alfonso VI quien consagrara la antigua mezquita en templo cristiano bajo la

² La primera mención al nombre de Almudena se encontraría en un documento que recogió Diego Juan de Vera Tassis en su obra laudatoria a la virgen, publicada en 1692. Según el dramaturgo, en el “archivo dela Iglesia Parroquial de San Pedro” halló un testamento fechado “en la Era de 1415, que corresponde al año del señor de 1377” y “cuya cabeça es del tenor siguientes “Poder que dio Francisco Martinez, bachiller en canones, vezino de Madrid [...] Otrosi, mandamos que den para la obra de Santa Maria de la Almudena de aqui de Madrid mil marauedis, especialmente para hazer la claustra que está derribada” (357-358). La siguiente mención al nombre la encontramos en una Carta de Merced dada por Enrique IV en 1467 a la iglesia de Santa María; documento también recuperado a ser reproducido, en esta ocasión gracias a la confirmación realizada por Juana I en 1508: “Don Enrrique, por la Graçia de Dios [...] Por quanto yo obe tomado del beneficio curado de Santa María de la Almudena” (cit. en Puñal, 118).

advocación mariana, poco después de entrar en Madrid. Esta consagración tendría sus implicaciones posteriores, pues le valió al templo y a su imagen ser consideradas como los vestigios más antiguos del cristianismo madrileño, con todo el prestigio que implicaría en siglos posteriores.

Sin embargo, sobre el culto hacia Santa María durante el periodo medieval no contamos con prácticamente nada de información. A tenor de la documentación disponible no parece que durante los siglos centrales de la Edad Media, gozara de una gran popularidad, al menos si la comparamos con las otras dos grandes figuras del panteón madrileño: Isidro y la virgen de Atocha. En cuanto al primero, el proceso de formación del culto a su figura, muy vinculado a los orígenes pre-castellanos de Madrid, le conferiría la primacía de la tradición popular. En cuanto a la segunda, la virgen de Atocha y su primitiva ermita, de la que hay noticias desde 1172 (Pérez Bustamante, 30), se encontraban en una zona de abundantes recursos hídricos (Jiménez 2021, 77), que permitieron una intensa explotación tanto agraria como ganadera, al menos desde comienzos del siglo XIII: “El prado de Atocha está adhesionado desde la fuente del Manzano y como se unen los arroyos de los valles, desde allí [hacia] abajo hasta el asiento de los huertos, que delimitaron los sabedores del Concejo [...]” (*Fuero de Madrid*, cap. LXX). Esta gran oferta hídrica, que se puede rastrear fácilmente por la documentación medieval, confirió a la ermita y a su imagen un especial simbolismo dentro de la religiosidad de una comunidad eminentemente campesina.

Frente a la popularidad de ambas imágenes, Santa María representaba la oficialidad: ser la cabeza de la parroquia principal de la ciudad y, por tanto, situarse al frente de los cultos oficiales de Madrid. Dentro del cristianismo oficial, quizá San Pedro, por su estrecha vinculación a las fuentes y al arroyo matriz de la Villa, y San Andrés, vinculado desde el siglo XIII a Isidro, podrían competir hacerle sombra.

En una de las referencias más tempranas al nombre de Almudena, hallada en un milagro que posiblemente se añadiera a lo largo del XV al *Códice de Juan Diácono* (siglo XIII), aparece la iglesia de Santa María albergando el cuerpo de Isidro como parte de una rogativa que el narrador fecha en 1388: “el cuerpo del santísimo confesor Isidro, encerrado en su féretro a causa de la sequía lo sacaron de su mausoleo y en solemne procesión lo llevaron a la iglesia de Santa María de la Almudena” (74). De ahí, se podría intuir un cierto nexo entre el labrador y la virgen, que lo largo del siglo XVII sería continuamente expuesto. Sin embargo, poco más se puede hablar sobre el culto a Santa María en Madrid durante la Edad Media, pues en dicho *Códice*, quizá el texto más relevante sobre la religiosidad medieval madrileña, no vuelve a aparecer, a diferencia de un omnipresente Isidro. Hay que tener presente que este *Códice* fue realizado por y para la iglesia parroquial de San Andrés, en cierto modo rival de Santa María. No obstante, el hecho de que la virgen de Atocha sí aparezca en varias ocasiones en el documento vendría a confirmar esa cierta posición de inferioridad de la Almudena con respecto a las otras dos imágenes.

El culto comenzaba a tener relevancia a medida que también lo hacía el templo que alberga su imagen. Las cada vez más prolongadas estancias de los monarcas castellanos en Madrid conllevaron a que Santa María, la más cercana al alcázar de entre las iglesias más relevantes de la Villa, comenzase a tomar protagonismo. A inicios del siglo XVI, la promoción real de la iglesia es ya un hecho constatable. En 1508, Juana I confirmaba una Carta Merced otorgada por Enrique IV a la iglesia, por la que recibiría “las terçias que a mí pertenesçen e yo he e oviere de aver este año y de aquí adelante en la collaçion de dicha Santa María del Almudena, para que de aquí en adelante para siempre jamás, ayan e lieven para sy todos los maravedís y pan y vino y ganados” (cit. en Puñal, 118-119). Cuatro años más tarde, Fernando el Católico concedía licencia al Concejo para recaudar fondos “para fazer dellos un omilladero a la puerta de la Vega”. Timoteo Domingo consideró que la obra sería dedicada a la virgen de la Almudena (171, t. IV), si bien considero que cometió el error de vincularlo con la imagen contemporánea y esa identificación resulta bastante equívoca. Sea como fuere, la relevancia de la iglesia seguía creciendo, hasta el punto de que Carlos V impulsó en 1518 el primer intento de convertirla en catedral, recibiendo incluso el respaldo del papa León X (Monasterio, 123).

Pero fue a partir de finales de ese siglo y, sobre todo, durante el XVII cuando el culto a la Almudena vivió su momento de mayor promoción. La monarquía imperial estaba ya totalmente identificada con sede, Madrid, y con su iglesia principal, por lo que era necesario promocionarla. Fue entonces cuando comenzaron a proliferar relatos sobre las capacidades milagrosas de la virgen. Para ello, asumió muchas de las características que la devoción popular durante la Edad Media otorgaba a Isidro y Atocha. Para asimilarlos, no faltaron milagros en los que apareció la virgen junto a algunas de dichas figuras. Lope de Vega, en el

canto tercero de su poema dedicado a la Almudena (1625)³, hacía de la Almudena la hacedora del famoso milagro del pozo y el hijo de Isidro (25-29), mientras que en uno de los milagros recogido por Vera Tassis (1692) participarían juntas las vírgenes de Atocha y la Almudena para hacer sanar al monarca Felipe II, como veremos más adelante (375-376). Con esta asimilación, la Almudena tenía ahora capacidad, por ejemplo, de intervenir en el régimen de las aguas madrileñas, pudiendo alterar el cauce de los ríos, como aseguraron tanto Lope de Vega en su poema como Jerónimo de Quintana en su *Historia de la antigüedad, nobleza y grandeza de la Villa de Madrid* (1629).

Fue Diego Juan de Vera Tasis (1692) quien recogió, en su primera obra sobre la virgen, una vastísima cantidad de milagros. En ella podemos apreciar que ya por entonces había asumido la capacidad de controlar el régimen de lluvias. Al episodio ya mencionado de la procesión de 1646, el cronista añade otros milagros similares: en 1636 una tempestad assolaba prácticamente toda España. De nuevo, tres meses de lluvia continuada volvía a amenazar las viviendas de Madrid hasta que “por decreto de su Majestad sacò la Imperial Madrid (después de haber recurrido à otras sagradas imágenes) à su milagrosa Patrona en 18 de Diziembre y fue cosa de admiración, que al instante que salió por la puerta de su Templo [...] calmó el viento y cesò de todo punto la lluvia” (1692, 404-405).

No obstante, el mayor número de milagros están relacionados con los poderes taumátúrgicos que adquirió por entonces la virgen, muy en sintonía a las características del Isidro medieval. Sobre todo, destacan la curación de enfermedades a quienes imploraban su ayuda, así como la sanación de heridas provocadas por asaltantes o por accidentes. Por último, también abundan los episodios en el que la virgen interviene para llevar a buen puerto partos que se habían complicado o para salvar la vida, en el último momento, a devotos que veían de cerca la muerte. Antes que Vera Tassis, Lope de Vega resumía dichos poderes en apenas ocho versos: “Los ciegos miran, los tullidos andan, / Los niños muertos os alaban vivos, / Los mancos sin dolor los brazos mandan, / Y dexan las prisiones los cautivos; / Rebeldes pechos la dureza ablandan, / Y a vuestro Manto llegan fugitivos, / Del horror de las culpas homicidas, / Mayor milagro, que salvar las vidas” (22).

Milagros, en definitiva, muy habituales entre las devociones asignadas a los cultos locales y que, en el caso de Madrid, ya estaban presentes durante la Edad Media en manos de Isidro y Atocha.

Lo que también se comenzaba a dejar claro en las obras de época moderna es que la Almudena se estaba arrogando la capacidad de proteger Madrid y, por ende, a la monarquía de los Habsburgo. Un ejemplo paradigmático lo volvemos a encontrar en la obra de Vera Tassis, en relación a la capacidad taumátúrgica de la virgen madrileña. Según este autor, cuando Felipe II se dirigía hacia Portugal dispuesto a invadirlo, cayó gravemente enfermo, hasta el punto de que “perdieron los físicos la esperança de su importante vida”. Ante tales noticias, continúa el cronista, “los matritenses” acordaron llevar la imagen de Atocha a la iglesia de Santa María, y tras varias súplicas y ruegos, “se averiguó que a la misma hora tuvo conocida mejoría su Magestad” (1692, 375-376). A partir de ahí, el autor relata nuevos episodios que situaban a la Almudena como intercesora en los éxitos de la monarquía hispánica. Estos episodios confirmarían los beneficios de la vinculación entre Madrid, su patrona y el imperio de los Habsburgo, como quedaba reflejada en el voto de 1646: “esperando que este servicio le será muy agradable a la virgen santísima y puede esperar muy buen suceso la intercesión para las armas de su Majestad y bien público de esta Villa” (AVM, Secretaría, 2-273-6).

3. El templo

Hoy en día, la imagen de la virgen de la Almudena se custodia en la Catedral de Santa María la Real de la Almudena. El actual edificio comenzó a construirse en abril de 1883, cuando Alfonso XII colocaba la primera piedra⁴ sobre los restos de la antigua medina islámica. Se iniciaba entonces la construcción de un templo “que fue larga, costosa y llena de dificultades” (Gómez Menéndez, 542) y acometida en diferentes fases. Las últimas obras fueron llevadas a cabo entre 1984 y 1993, año en que el templo fue consagrado por el entonces papa Juan Pablo II.

Hasta entonces, el principal templo cristiano madrileño tan solo tenía categoría de iglesia. Así lo había sido durante ocho siglos, desde que Alfonso VI consagrara en 1085 la “mezquita

³ He utilizado la reedición que en 1736 realizó Fernando Méndez de la Rúa, disponible en edición online: https://bibliotecavirtualmadrid.comunidad.madrid/bvmadrid_publicacion/siglo_de_oro/es/consulta/registro.do?id=3922

⁴ En ese momento el edificio proyectado todavía no tenía categoría de catedral. Fue dos años después cuando Madrid se convertía de manera oficial en diócesis (Gómez Menéndez, 542).

aljama”, como la calificó al-Idrisi, bajo la advocación de Santa María, a pesar de que, posiblemente, los acuerdos de rendición firmados con al-Qadir garantizase la continuidad del edificio bajo la fe islámica.

A partir de entonces y durante siglos, la iglesia experimentó continuas reformas y ampliaciones. Sobre la evolución del edificio durante la Edad Media y Moderna hasta su desaparición en el siglo XIX contamos con varios trabajos, como el de José Monasterio (1951) y el más actualizado de José Manuel Castellanos (2020), en el que además de recopilar las diferentes noticias sobre las obras acometidas, ofrece una interesante serie de reconstrucciones del posible aspecto del edificio en sus diferentes fases. Por tanto, no es mi intención aquí hacer un repaso sobre las reformas realizadas.

De las acometidas durante el periodo medieval se puede deducir que estas fueron encaminadas tanto a la reorientación como, sobre todo, a la ampliación, especialmente las que tuvieron lugar durante el siglo XV y comienzos del XVI. Estas no fueron por casualidad, sino que reflejan la progresiva primacía que iba adquiriendo la iglesia y el favor cada vez mayor que contaba por parte de la monarquía castellana. No es casualidad, tampoco, que la gran reforma se diera ya en el siglo XVII.

Las obras que supondría un profundo cambio en el edificio se iniciaron en 1638 y fueron la solución a la pugna entre la monarquía imperial y una de las principales instituciones eclesiásticas de Castilla: el Arzobispado de Toledo. Para la primera, suponía una anomalía, si no un motivo de cierta vergüenza, que la sede de su imperio no tuviera categoría de diócesis, si bien, paradójicamente, había sido ello uno de los motivos que llevó a Felipe II a establecer la Corte en Madrid. Los intentos de los Habsburgo por convertir Santa María en catedral respondían al deseo de acabar con dicha anomalía. Al intento de Carlos V en 1518, le sucedieron los de Felipe III y Felipe IV. El primero había logrado aprobar, gracias a la intervención de la reina Margarita de Austria, un presupuesto de medio millón de ducados para la conversión de la iglesia en catedral, tras obtener la bula correspondiente de Clemente VIII (Monasterio, 123-124). Bajo el reinado de Felipe IV, se llegó incluso a realizar una solemne procesión con la participación del propio monarca y de la reina Isabel para celebrar la colocación de la primera piedra del edificio llamado a albergar, por fin, la futura sede episcopal de Madrid (Monasterio, 124). Sin embargo, todas ellas acabaron siendo un fracaso. En esta última ocasión fueron cuestiones financieras las que impidieron llevar hacia adelante el proyecto, ante la incapacidad de la ciudad de cubrir los gastos de tamaña obra (Monasterio, 125). Sin embargo, detrás de los otros dos intentos anteriores (y posiblemente también de este último) estuvo la presión ejercida por el arzobispado de Toledo, al que no le interesaba la creación de una nueva diócesis en su territorio y menos en Madrid, que al albergar la Corte bien podría acabar haciéndole sombra. Tal fue la oposición de la archidiócesis que incluso el que la silla arzobispal fuera ocupada por un hijo y hermano de monarcas, Fernando de Austria, no fue impedimento para que se mostrara una clara oposición a aceptar la concesión a Madrid de una sede episcopal.

La solución ante la falta de fondos y la oposición de Toledo fue esa gran reforma del edificio en 1638, necesarios, además, tras los desperfectos provocados por el fuerte temporal desatado en junio de ese año y que igualmente narra Vera Tassis (1692, 405-407). No fue la última intervención realizada sobre la iglesia antes de su demolición, siendo la más importante las iniciadas en 1777 bajo la dirección del arquitecto Ventura Rodríguez (Castellanos, 2020, 37-38).

Finalmente, en octubre de 1868, bajo la justificación de las obras de remodelación de las calles Mayor y Bailén, el edificio, heredero de la antigua mezquita aljama y luego iglesia de Santa María fue derruido por las autoridades revolucionarias.

4. La imagen

En la actualidad, la virgen de la Almudena cuenta en Madrid con una gran cantidad de representaciones, si bien tres de ellas podemos considerarlas como principales. En primer lugar, la imagen mayor, la protagonista durante la celebración del voto municipal es una talla de madera de pino realizada a comienzos del siglo XVI (Gómez Menéndez, 544) y que muestra a la virgen de pie sujetando al niño con ambas manos. Esta habría sustituido a la anterior imagen de Santa María, a la que se rendiría culto durante la Edad Media y que desaparecería durante el reinado de Enrique IV, posiblemente a causa de algún incendio (Gómez Menéndez, 543). Como ocurre con el edificio que la alberga, también sufrió alguna intervención, y no es casualidad que la mayor de ellas fuera a mediados del siglo XVII, de nuevo con los reyes Felipe IV e Isabel de Borbón como protagonistas: para colocar el vestido que le regaló la reina a la imagen se vieron obligados a cortar la talla en 1652, separando

virgen y niño y volviéndola a ensamblar (Gómez Menéndez, 545). En la actualidad, la imagen se muestra desprovista de aquel regalo regio.

La segunda imagen es la más antigua. Se trata de una pintura mural conocida como la Virgen de la Flor de Lis, y dataría del siglo XIII, si bien Vera Tassis, siguiendo a Quintana (59), la consideraba erróneamente de tiempos de Alfonso VI y lo achaca al origen francés de su esposa, la reina Costanza de Borgoña (1692, 394-395). Por su parte, Quintana considera que su realización sobre pared y no sobre madera se debía a la premura con que el rey castellano quería consagrar la iglesia antes de partir a nuevas batallas (59). Sea como fuere, esta imagen, al contrario que la anterior, aparece sedente, sujetando a su hijo con la mano izquierda mientras que con la derecha sujeta la flor que le da nombre⁵. Mientras, el Niño sostiene sobre su mano un orbe. La otra representación medieval madrileña de la virgen, presente en el arca de San Isidro, podría ser muy similar, pero el deteriorado estado de conservación de esta hace imposible su comprobación. Este hecho ha llevado a algunas autoras a considerar la posibilidad de que la talla medieval perdida a finales del siglo XV pudiera ser similar a estas dos, incluso ser la representada en dicha arca (Tarrero, 17; Gómez Menéndez, 543).

La Virgen de la Flor de Lis posiblemente constituyera, junto a la desaparecida escultura, la principal imagen del templo medieval hasta que, en alguna de las reformas del edificio, posiblemente durante los siglos XV o XVI, quedaría oculta bajo un nuevo retablo para el altar mayor. Así permaneció hasta que volvió a ver la luz a raíz de la gran reforma de 1638, cuando fue colocada en algún lugar no especificado de la renovada iglesia. Quintana y Vera Tassis informan que años antes de la reforma, la pintura ya había sido encontrada, cuando se pretendía colocar la imagen de la virgen en el altar mayor por orden, nuevamente, de Isabel de Borbón. Fuera real o no este hecho, lo cierto es que guarda cierto paralelismo a la leyenda de la aparición de la Almudena ante la procesión ordenada por Alfonso VI, algo que quizá no pasarían desapercibidos para algunos autores. Tras la demolición del edificio, la pintura pasó por el convento del Santísimo Sacramento hasta que, una vez construida la catedral, fue colocada en el crucero de la cripta, donde actualmente se puede observar (Gómez Menéndez, 538).

La tercera de las imágenes de la Almudena que he querido destacar es, quizá, la más conocida por el vecindario madrileño. Se trata de la escultura situada en el nicho de la Cuesta de la Vega, en un punto cercano a donde, según la tradición, se produjo el milagro de su reaparición. Así lo recogía Lope de Vega: “Para librar su cándido decoro / piadoso el pueblo de esconderla trata [...] Al muro de la Puerta de la Vega / entregan la divina imagen dando / (Por ver tan alta fe) fe de la entrega / las plumas de los Ángeles bolando” (8). Realizada en esta ocasión en piedra, la imagen vuelve a representar a la virgen de pie e imita a la talla en madera del interior del templo. La imagen que hoy se puede ver apenas tiene diez años de antigüedad y es la última de un buen número de esculturas que se han ido colocando en ese nicho durante los dos últimos siglos. Ya he mencionado la hipótesis de Domingo Palacios sobre el humilladero que comenzó a levantarse en la zona a comienzos del siglo XVI. Sin embargo, en dicho documento no se halla referencia a una dedicación a Santa María, por lo que habría que ponerlo en entredicho y no hay noticias de intervención en la zona hasta 1707, cuando parte del lienzo de muralla que se mantenía en pie fue derribado. El arquitecto Enrique M. Repullés y Vargas, uno de los interventores en la construcción de la catedral, informa que fue entonces cuando se colocó, en un cubo de la muralla, una imagen “de piedra representándola vestida, tal y como se hallaba entonces” (Repullés, 16), para recordar la leyenda de su aparición al rey Alfonso. No obstante, sigue el arquitecto, ese cubo fue también derribado durante el siglo XIX y sustituido por un muro de contención donde se volvió a colocar la imagen, ahora “de escaso mérito y sin parecido alguno” (16), una vez que fue retirado el vestido que había ordenado colocar Isabel de Borbón.

A partir de entonces el nicho ha ido albergando diferentes esculturas de la virgen, si bien desde septiembre de 1831 siempre acompañado de una inscripción para recordar a los y las transeúntes la razón de su presencia: “En el año de 1085 se apareció la imagen de María Santísima de la Almudena dentro del cubo que había en este sitio” (Gómez Menéndez, 541). Al igual que la imagen a la que acompaña, esta inscripción ha ido cambiando, aunque manteniendo lo esencial de la leyenda. La actual acentúa quizá más el carácter religioso del supuesto suceso: “Imagen de Santa María de la Almudena, ocultada en este sitio el año 712 y descubierta milagrosamente en el de 1085”.

⁵ Curiosamente también aparece una flor de lis como marca de cantero en dos sillares pertenecientes a la iglesia medieval de Santa María (Tarrero, 9).

5. La leyenda

Esa inscripción resume en apenas tres líneas la leyenda que tan minuciosamente describía hace cuatro siglos Jerónimo de Quintana y con cuyos fragmentos he comenzado este trabajo. Siguiendo los pasos de Quintana, Vera Tassis reproducía a su manera la leyenda, haciéndola intervenir ya a favor de las tropas castellanas en su lucha contra las musulmanas. Frente a las murallas de Toledo, afirma el dramaturgo, Alfonso VI “invocó à la Virgen Santísima por medio de Nuestra Santa Imagen de la Almudena, a quien avia hecho religioso voto de bolver à Madrid” (1692, 261). Tras la conquista de la ciudad, el rey regresó a Madrid y, en agradecimiento a la ayuda recibida, inició la búsqueda de la imagen. Tras cinco días infructuosos, ordenó la celebración de una procesión con las diferentes autoridades locales. Continúa así: “Fue caso de admiracion y digno de mayor eloquencia que la nuestra, pues la Procesion iba por de fuera de la muralla; y al tiempo de emparejar con el Cubo que en el Relicario de la portentosa Imagen, se dividió en dos partes, con que el día nueve de noviembre del mismo año de 1085 con el milagroso culto de las dos velas encendidas que la pusieron sus Devotos Canónigos, descubriose à la luz de España María Santísima en su venerado Bulto de la Almudena” (1692, 263-264).

Dejando a un lado la parte milagrera de la leyenda, lo que transmite este relato es la idea de la existencia de un Madrid anterior a la llegada de las autoridades islámicas. Su población, cristiana, se mantendría viva durante los siglos de dominación andalusí. Esta población se convirtió entonces en una minoría, en la medida que estaba sometida a unas autoridades no correligionarias y a unas leyes que les eran ajenas. Así permanecerían hasta la llegada de las tropas de Alfonso VI.

La leyenda fue repetida en numerosas ocasiones durante los siguientes siglos, siempre aludiendo, como fuente, la tradición. En 1861, Mesoneros Romanos publicaba un estudio sobre la historia la ciudad, *El antiguo Madrid*, donde volvía a recoger el suceso de la aparición de la virgen por deseo del mismo rey castellano (33). El relato, en cierta manera, continúa estando y, si bien desprovisto de cualquier carácter milagroso, cada cierto tiempo vuelven a surgir voces defendiendo ese origen pre-islámico de Madrid. En 2012 vio la luz el trabajo de M. Cristina Tarrero *Raíces Cristianas de Madrid*, muy en sintonía con dicho relato, si bien en sus páginas la autora se muestra más cauta sobre la posibilidad de un asentamiento previo a la llegada de las autoridades islámicas.

A pesar de estas periódicas voces, por el momento, la existencia de un Madrid anterior a la llegada del islam a la Península está prácticamente descartada y sigue prevaleciendo lo que nos dicen las fuentes tanto documentales como arqueológicas: Madrid es una fundación islámica.

Más abierto es el debate sobre la existencia o no de una minoría cristiana en el Madrid islámico. La presencia de una comunidad mozárabe en la medina madrileña ha sido defendida por diferentes autores, en ocasiones sin mostrar ningún tipo de duda (Castellano 2019; Pérez Orozco 2020). Los indicios sobre los que basar esta hipótesis ya los expuse en un trabajo anterior (Jiménez 2020), y ninguna, a mi entender, resulta concluyente.

Esa supuesta comunidad mozárabe se asentaría en el principal arrabal de Mayrit, situado en la colina de Las Vistillas, al sur de la medina. Algunos de los autores que defienden esta propuesta vuelven a abrir la posibilidad de que aquella comunidad fuera previa, enlazando así con el relato de la leyenda, aunque rebajando la categoría a la de un asentamiento rural (Castellano 2019).

Entre los cultos cristianos que desarrollaría esta comunidad se encontraría, posiblemente, Santa María, que se convertiría así en la imagen de esa minoría sometida a las autoridades islámicas y que logró sobrevivir hasta la llegada de las tropas castellanas. La leyenda, desde esta perspectiva, sería una especie de metáfora sobre la supervivencia de la fe cristiana bajo el islam.

Volvamos a la leyenda. A simple vista, los autores que dedicaron sus páginas al relato coinciden en el desarrollo de los acontecimientos. Sin embargo, resulta llamativo que en el poema que le dedica Lope de Vega a la Almudena, escrito cuatro años antes de que Jerónimo de Quintana publicara su obra, no aparezca Alfonso VI en la narración de los hechos: “Madrid, por tradición de sus mayores / busca su imagen con devota pena / donde los africanos vencedores / tenían de su trigo la Almudena [...]. La imagen, pues, tan limpia y bien tratada / salió del muro, aunque de piedra era, / que parecía, que con ser pintada / conservaba también ser siempre entera” (17-19). Lope de Vega, por tanto, obvia cualquier intervención del rey y deja en manos de la población la decisión de buscarla. Es interesante esta omisión teniendo en cuenta que sí le menciona en versos anteriores como conquistador de Toledo (16).

Como narra el propio Lope en el prólogo, el poema fue redactado en honor a la reina Isabel de Borbón, ferviente devota, como hemos visto, de la virgen de la Almudena, con motivo de la proximidad de su parto: “en la esperanza de su felicísimo parto”. Hay que añadir que, independientemente de su calidad literaria, el poema destaca por ser el primer testimonio escrito conservado que recoge la leyenda de la aparición de la imagen, por lo que esa omisión a Alfonso VI toma, quizá, mayor sentido. El propio Lope señala, en ese mismo prólogo, la dificultad de hallar información sobre la virgen: “Lo más que he hallado escrito son estos versos⁶ [...]: Serrana del Almudena / como siendo tu hermosura / de nieve tan blanca y pura / tienes la color morena?./ Mientras del fiero Enemigo / duró en España la guerra / la escondió el cielo en la tierra / y ella tuvo al Sol consigo / y aunque era blanca Azucena / Y siempre libre quedó / como tanto sol le dio / tiene la color morena” (3 -prólogo-).

Esos versos, efectivamente, parecen aludir a una mujer que será escondida mientras durase la guerra entre cristianos y musulmanes. Más adelante, parece clara la identificación de la mujer con la virgen: “Si de aquel segundo Adán, es labradora María”. Según estos versos hallados por Lope, María fue escondida cerca de un depósito de trigo: “Si estaba en el Almudena / a donde el trigo se mide / bien hace el hombre que pide / trigo a la tierra morena / [...] Y es testigo el Almudena / de que escondida María, / de sus rayos no podía / tener la color Morena” (4 -prólogo-). En estos versos hay una clara vinculación entre el término de Almudena, que no parece estar relacionado directamente con la virgen, y el almacén de trigo. Ello que nos lleva a la hipótesis defendida por Juan López de Hoyos sobre el origen del término Almudena, poniéndolo en relación con la palabra árabe *almud*, por un supuesto depósito de trigo junto a la Puerta de la Vega (Quintana, 59-60). Esta hipótesis solo la defendió su propio autor, pues Quintana descartaba dicho origen, considerándola “sin fundamento” (60). Lo que parece dejar claro este unánime rechazo es que podría haber un nexo entre esos versos recogidos por Lope y la hipótesis de López de Hoyos: bien este usó estos versos para esgrimir su hipótesis, bien esos versos se escribieron a partir de la hipótesis del escritor. Ello situaría el origen de la leyenda en el siglo XVI.

Sin embargo, no hay en esos versos ningún indicio de que la imagen de María fuera recuperada, y el poema acaba haciendo mención a otra María, la esposa de Isidro a la que, a pesar de sus virtudes, no hay que confundir con la virgen homónima: “Pero no tiene que ver / con el pie de la Morena” (5 -prólogo-). Tampoco hace alusión a su aparición Gil González Dávila, quien publicó en 1623, *Teatro de las grandezas de la villa de Madrid*, dos años antes de que el poema de Lope viera la luz. El cronista dedica una sola página a Santa María de la Almudena y en ella habla de la ocultación de la virgen en la muralla, pero no su reaparición: “Ay tradición que los christianos que se hallaron en Madrid, quando España se perdió, guardaron este precioso tesoro en el muro de la Villa, hasta que Dios mitigasse su enojo contra su pueblo” (224). Alude el autor a la existencia de una inscripción, cerca del altar de la iglesia, en la que “se dize el modo como se manifestó con milagros” (224). Se podría interpretar esa manifestación como reaparición de la imagen, pero más parece que hace alusión a sus supuestas intervenciones milagrosas.

Tanto los versos recogidos por Lope como las palabras de González Dávila, de manera más clara, aluden a la ya secular idea de la pérdida de España y de su fe, que trajo como consecuencia la conquista islámica y que ya se había ido repitiendo a lo largo de los siglos. Por tanto, no se pueden considerar como origen de la leyenda, pero sí quizá como inspiradores. ¿Fue Lope de Vega quien, recogiendo la idea de esos versos, creó la leyenda de la reaparición de la virgen?

En este sentido cobra relevancia dos momentos también del prólogo. El primero de ellos, lo encontramos poco después de iniciar la presentación del poema. Así introduce el tema el propio escritor: “el olvido de esta Celestial Señora, que aviendo estado por la inundación de los Moros tanto tiempo escondida (aunque ya hallada, y venerada en la Santa Iglesia Mayor de esta Villa) no ha querido que se publicasse su nombre hasta que de todo punto no los huviesse en España: y como el señor rey Phelipe Tercero, de gloriosa y santa memoria, y nacido en Madrid, fue el que desterró y consumió sus viles reliquias de todo punto, quiere la sagrada Reyna (hablando a nuestro modo) salir sin miedo” (1 -prólogo-). Lo que parece que nos está diciendo Lope es que la historia de la virgen madrileña no ha podido salir a la luz hasta que no desapareciera el peligro islámico, momento que el autor considera llegado con la expulsión de los moriscos por orden de Felipe III. Solo a partir de entonces, la “sagrada reina” podía salir sin miedo. ¿Se está refiriendo a la publicación de su historia o a su propia imagen?

⁶ Lope señala sobre estos versos “que parece que se escribieron sobre aquellas palabras de la Esposa a las Damas de Jerusalén, en el cap. I de los Cantares” (3 -prólogo-).

Vayamos ahora al segundo punto relevante del prólogo. Se trata de los versos que el autor añade a los que asegura haber hallado: “A estos versos añadiera yo en esta ocasión: / No fue el olvido cruel / que su memoria cubría / que fue para que a María / la visitase Isabel. / La visita fue tan buena / que de la Reyna del Cielo / se enamoró la del suelo: / Tal es la color Morena”. ¿Nos está diciendo Lope en este prólogo que la verdadera recuperación de la virgen se debe a la devoción de su honorada Isabel? Recuerdo que fue la reina quien, de manera indirecta, motivó el descubrimiento de la pintura de la Virgen de la Flor de Lis en su intento de recolocar la imagen de la Almudena en el altar mayor, dos años antes de la publicación del poema de Lope y después de que González Dávila publicara sus referencias a la virgen. Fue ella, además, quién impulsó el último gran proyecto de convertir la iglesia de Santa María en catedral. Con estas palabras, Lope podría estar reconociendo que el poema se vería influido por los versos que había hallado sobre la virgen en Madrid, la devoción de Isabel por ella y el reciente hallazgo de la Flor de Lis. De esta manera creó una leyenda que acabaría siendo convertida en relato.

Tres años más tarde recogía la leyenda Jerónimo de Quintana, cronista de la Villa, introduciendo numerosas novedades, entre ellas, el papel protagonista de Alfonso VI. Saltando unas cuantas décadas, Vera Tassis vuelve a reproducirla e igualmente mete alguna matización que resultará importante. En esta nueva obra, la Almudena aparece interviniendo a favor, no solo de Alfonso VI, sino de otros monarcas sucesores, incluidos los Habsburgo. Estas novedades no son baladís: lo que vemos es la construcción progresiva de un relato a través del cual quedarían vinculados tres elementos: España, la Iglesia católica y la monarquía hispánica, cuya sede será el cuarto elemento: Madrid.

Desde la decisión de Felipe II de trasladar la Corte a la Villa madrileña, se puso en marcha una política de profundas reformas que transformaron casi completamente Madrid. Una reconstrucción que no solo tenía que ver con obras de infraestructuras o políticas de acondicionamiento y embellecimiento, sino también con la propia imagen. Madrid, hasta entonces modesta villa castellana con un marcado pasado islámico, debía estar a la altura de lo que suponía ser la sede de un imperio como el de los Habsburgo. Para ello se inició toda una política de propaganda encaminada a ensalzar y glorificar Madrid; una política consistente en promocionar las diferentes características de la ciudad.

Dos son los elementos básicos en esa política de propaganda. El primero de ellos es la historia, enlazando así con la tradición clásica de encontrar en el pasado la gloria del presente. El otro elemento sería la fe católica, en un contexto, el de los siglos XVI y XVII, de enfrentamiento directo con sus enemigos, especialmente el siempre amenazante imperio turco. Todo ello se traducía en el ensalzamiento, por un lado, del pasado de Madrid, que se llegaba a vincular con el mundo clásico: la famosa y recurrente Mantua de la que ya nos hablaba Juan Hurtado de Mendoza en el siglo XVI y repetida por autores del XVII (Quintana, 22), el origen romano que defiende González Dávila (9) o el primigenio asentamiento griego Maiorito del que habla Quintana en su loa a la ciudad (21). En palabras de Jaime Oliver, a las que suelo recurrir: “La Corte tenía que ser una ciudad de tan rancio y glorioso abolengo como las más antiguas de Europa. Madrid tenía que ser griega y romana” (Oliver, 222). Todo ello para hacer olvidar su pasado islámico, y también hacer pasar desapercibido el origen árabe del nombre Almudena.

Por otro lado, esa política consistía en promocionar los elementos cristianos propios de Madrid. En este sentido, se celebraron ceremonias, eventos y se consagraron obras en honor a los cultos principales de la ciudad, los cuales acabarían siendo identificados con la propia monarquía hispánica, que de esta manera se promocionaba al mundo como la defensora de la fe católica.

Teniendo todo esto presenta, cobra sentido lo que he ido exponiendo en torno a la virgen de la Almudena: los tres intentos de convertir Madrid en diócesis con la iglesia de Santa María como cabeza de la misma, la gran promoción por parte de la monarquía de su culto y el acercamiento tanto de Felipe IV como, sobre todo, de la reina Isabel, y, por fin, las obras que fueron apareciendo desde el siglo XVII alabando la imagen de la virgen madrileña.

La promoción de la Almudena incluía que esta cumpliera los requisitos de esa política de propaganda, pues a su carácter eminentemente católico se debía unir un origen antiquísimo. Ya he comentado la relevancia que le dio a Santa María el hecho de ser considerada la parroquia más antigua de la Villa. Eso podría servir para la propia ciudad. Ahora, se debía ir más allá: debía ser no solo el culto más antiguo de Madrid, sino la imagen dedicada a María más antigua de toda España. Así lo intentaron probar diferentes autores, entre los que no podía faltar Vera Tassis: “Y a la luz desta verdad, assientan en común todos los Autores que se citan, ser la Iglesia de Santa María la primera en dignidad, y de fundación de quantas ha eregido el fervoroso y Cathólico zelo en esta imperial Villa y no solo intentaremos probar ser

la primera de Madrid, por ser tan fácil, sino de toda nuestra Occidental Provincia” (65). No obstante, en este caso, Vera Tassis era consciente de que para ello tenía que contrarrestar lo escrito por otros autores, para quienes la imagen de María más antigua era la del Pilar. El cronista lo soluciona así: “Quando Santiago vino a Jerusalén a predicar a España, traxo a la Milagrosísima imagen que llaman oy de la Almudena a esta Coronada Villa de Madrid, y la colocó en esta Iglesia, en compañía de uno de sus doze discípulos, llamado san Calocero, que fue el primero que predicó en ellas” (66-67). Concluye el cronista que la madrileña fue la primera imagen en “lo formal”, y en “lo material” lo era la del Pilar (67).

Con ello, la imagen de Madrid salía reforzada. El origen de la Almudena, situado en la época romana, como habían defendido González Dávila (1623), Lope de Vega (1625), Jerónimo de Quintana (1629), Gregorio de Argai (1667-1669), Francisco de Sota (1681) y ahora Vera Tassis (1692), garantizaba no solo un pasado muy remoto de Madrid, y por tanto, glorioso, sino también confirmaría las raíces cristianas de sus habitantes y la supervivencia de su fe a través de la comunidad que hubo de “sufrir” la invasión musulmana. De esta manera, se borraba cualquier posibilidad de un origen humilde y, sobre todo, islámico. El relato de la existencia, pues, de una minoría mozárabe en el Madrid islámico comenzaba a tomar forma y estaba llamado a convertirse en una verdad que aún hoy sigue presente; tan presente como, por el momento, difícil de corroborar por las fuentes disponibles.

La Almudena no fue el único culto que recibió entonces la atención y promoción de esta política de propaganda regia. La virgen de Atocha e Isidro también fueron objeto de loas, celebraciones, publicaciones e incluso, en el caso del segundo, varios intentos infructuosos de canonización. Pero eso ya son otros relatos.

6. Conclusiones

Si bien en la actualidad, en una sociedad algo más secularizada, la Almudena es sinónimo fundamentalmente de festividad y del siempre presente orgullo madrileño, la principal leyenda que se le atribuye estuvo muy vinculado al relato de un Madrid a la altura del imperio Habsburgo.

La construcción de relatos ha sido una constante a lo largo de los siglos. Muchos de ellos han traspasado sus épocas y han sobrevivido en nuestra manera de acercarnos al pasado, dejando en nosotros una huella en muchas ocasiones difícil de detectar. El fenómeno de las minorías religiosas o étnicas ha sido un fecundo pretexto para la construcción de relatos y la Edad Media un periodo propicio para ello. La creación de la identidad y la alteridad no deja de ser una continua creación de imágenes y de ideas destinadas a perpetuarse más allá de lo que podríamos calificar como real. Uno de los casos más paradigmáticos en nuestro pasado son los relatos contruidos en torno al enfrentamiento/convivencia del cristianismo y el islam durante el periodo medieval y al polémico fenómeno de la mozarabía.

Desde su constitución, el Imperio de los Habsburgo, como el resto de potencias europeas, buscaba construir su identidad frente a sus enemigos. Herederos del mundo clásico y medieval, la religión y el pasado eran por entonces dos elementos esenciales para la construcción identitaria.

Madrid, como sede de ese imperio, se vio inmersa en ese proceso constructivo, y su propia identidad se vería alterada para ajustarse a esos dos grandes valores, con el fin de armarse de la gloria debida por su condición.

Para ello, se echó mano de elementos arraigados en su pasado medieval, que a partir de entonces serían promocionados y glorificados fuera de sus límites. Su pasado, sus condiciones naturales como el agua y, sobre todo, su panteón cristiano, fueron festejados y adulados por cronistas al servicio de la dignidad imperial.

En ese proceso, la Almudena resultó uno de los elementos clave. Lo contenido en el mito de su ocultación y reaparición suponía una prueba más, junto a otras esgrimidas por entonces, de la existencia y supervivencia de la fe cristiana, a pesar de ese periodo tan dramático que para esos autores supuso el dominio musulmán de la Península: era el relato de la pérdida y recuperación de España. La Almudena se convertía, entonces, en la imagen de una minoría construida que salvaguardaría la cultura y los valores cristianos de Madrid y, por tanto, de la propia monarquía. El objetivo era doble: dar prestigio a la ciudad y esconder sus verdaderos orígenes. Madrid modelaba así su identidad para mostrar una nueva más acorde a los tiempos que corrían.

La promoción de esta leyenda y su repetición sistemática en publicaciones durante ese siglo XVII, continuada en las centurias siguientes, favoreció la construcción del relato de un Madrid pre-islámico y/o de una mozarabía andalusí que sigue resultando tan difícil de erradicar como de demostrar.

Obras citadas

- Castellanos Oñate, J. M. “La Medina de Mayrit.” En Daniel Gil-Benumeña editor. *De Mayrit a Madrid: Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI*. Madrid: Ed. Lunwerg. 2011. 30-39.
- . “Isidro de Madrid, santo mozárabe.” *La Gatera de la Villa* 35 (2019): 5-8.
- . “La iglesia mayor de Santa María de la Almudena.” *La Gatera de la Villa* 39 (2020): 23-40.
- Domingo Palacio, Timoteo. *Documentos del Archivo General de la Villa de Madrid*, IV Vols., Madrid. 1888-1909.
- Fradejas Lebrero, José. *La Virgen de la Almudena*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños. 1959.
- Fuero de Madrid*. E. Huertas ed., Madrid: La Librería. 2002.
- González Dávila, Gil. *Teatro de las grandezas de la villa de Madrid*. Madrid. 1623.
- Gómez Menéndez, Mercedes. “La Virgen de la Almudena. Historia, leyendas y representaciones de la imagen venerada en la Catedral de Madrid.” En Francisco Javier Campos coordinador. *El Mundo de las Catedrales (España e Hispanoamérica)*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2019. 533-552.
- Jiménez Rayado, Eduardo. *Agua y sociedad en Madrid durante la Edad Media*. Cádiz: Editorial UCA. 2021.
- . “Los primeros mudéjares de Madrid: una comunidad en crecimiento (siglos XI-XIII).” En Rica Amrán y Antonio Cortijo Ocaña editores. *La mirada del otro. Las minorías en España y América (siglos XV – XVIII)*. Santa Bárbara: Universidad de California, 2020. 65-82.
- Lope de Vega, Félix. *Poema histórico a Nuestra Señora de la Almudena*. Edición de Fernando Méndez de la Rúa. Madrid: Oficina de Antonio Sanz, 1736.
- Los milagros de San Isidro: Códice de Juan Diácono*, ed. y trad. de María Paz Herrero Lorenzo, Madrid: Caleruega, 1988.
- Mesonero Romanos, Ramón de. *El antiguo Madrid: paseos históricos-aneecdóticos por las calles y casas de esta villa*. Madrid: E. tipográfico de F. de Mellado. 1861.
- Monasterio Riesgo, José. “La antigua iglesia de Santa María la Real de la Almudena.” *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* LV (1951): 121-129.
- Oliver Asín, Jaime. *Historia del nombre “Madrid”*. Madrid: CSIC. 1959.
- Pérez Bustamante, Rogelio. *Los registros notariales de Madrid. 1441-1445*. Madrid: Fundación Matritense del Notariado. 1995.
- Pérez Orozco, Santiago. “Madrid, topónimo visigótico. Estudios sobre la toponimia visigótica del centro de la Península.” *Estudios de lenguas y epigrafía antiguas* 19 (2020): 181-244.
- Puñal Fernández, Tomás. “Una carta de merced de Enrique IV y su confirmación por Juana I a la Iglesia de Santa María de la Almudena de Madrid” *Boletín de la Real Academia de la Historia* 205-1 (2008): 81-126.
- Quintana, Jerónimo de. *A la muy antigua, noble y coronada Villa de Madrid: Historia de su antigüedad, nobleza y grandeza*. 2 Tomos. Madrid. 1629.
- Repullés y Vargas, Eugenio M. *Memoria “La nueva Catedral de Nuestra Señora de la Almudena en Madrid*. Madrid. 1916.
- Tarrero Alcón, Cristina. *Raíces Cristianas de Madrid: Santa María la Real de la Almudena*. Madrid: CSIC. 2012.
- Vera Tassis, Diego Juan de. *Historia del origen, invención y milagros de la Sagrada Imagen de Nuestra Señora del Almudena*. 2 Tomos. Madrid. 1692.
- . *El triunfo verdadero y la verdad defendida en la historia del origen, invención y milagros de Nuestra Señora la Real del Almudena, Patrona de Madrid*. Salamanca. 1701.

Ecós moros y representaciones moriscas en relatos de viajes y de guerras (Venecia, siglo XVI)

Françoise Richer-Rossi
(Université Paris Cité, ICT-Les Europes dans le monde)

1. Introducción

En los relatos de viajes y de guerras estudiados a continuación, tanto los autores italianos como los españoles mencionan a moros y moriscos confundiéndolos, *volens nolens*, y mezclando tiempos presente y pasado y dominaciones cristiana y musulmana en España. Abundan las comparaciones positivas o negativas, los retratos llenos de admiración o de repulsión y los recuerdos gratos o penosos de al-Ándalus, haciendo que los ecos del pasado se oigan constantemente en estas páginas publicadas a lo largo del siglo XVI.

Los distintos autores, dependiendo del objetivo que persigan –criticar o alabar la política española– hacen hincapié en las maravillas arquitectónicas de los moros y en su arte de cultivar, o por el contrario, denuncian sus constantes hipocresía y cobardía.

Cabe señalar que los que alaban a los moros de antaño suelen ser los italianos. Sin lugar a dudas, les mueve su rencor hacia España, por su hegemonía política y sus abundantes riquezas venidas de un continente nuevo cuyo descubrimiento ven como milagroso. Su propósito consiste en disminuir la gloria de los españoles recordando siglos de dominación mora y subrayando la difícil convivencia entre cristianos viejos y moriscos. En cambio, los que ven con malos ojos a los moriscos son los turiferarios de la Corona, sus defensores encarnecidos. Para ellos, los moriscos siguen siendo igual de moros que antes, ya que practican, en secreto, la religión de sus antepasados y odian a los cristianos. Por tanto, a través de algunos textos escritos en español y en italiano, se analizarán los motivos de sus autores, basándose en el contexto político y en las relaciones que tenían España e Italia, en concreto, España y la República de Venecia.

2. Las representaciones positivas, la edad de oro de al-Ándalus y la habilidad de los moros y de los moriscos

Los autores italianos insisten mucho en las supuestas diferencias entre la España mora de la época de al-Ándalus (que nunca vieron y que, por lo tanto, solo imaginan) y la que están descubriendo, pobre y decepcionante a su parecer. Andrea Navagero, en su *Viaggio di Spagna*, publicado en Venecia en 1563, pero escrito cuarenta años antes (Richer-Rossi 2014), ensalza los palacios y los jardines de los reyes moros y expresa su gran admiración por Sevilla, multiplicando los adjetivos meliorativos y superlativos (Antonio María Fabié, 265-267; Andrea Navagero, 13):

...hay, sin embargo, algunos palacios que no los he visto ni más bellos en toda España [...]. A poca distancia de la catedral está el Alcázar, que es un palacio que fue de los reyes moros, muy bello y rico, labrado a la morisca; tiene por todas partes hermosos mármoles y agua de pie abundantísima; hay baños y salas y varias cámaras, por todas las cuales pasa el agua con curioso artificio y son lugares verdaderamente deliciosos para el verano. Tiene un patio lleno de naranjos y limoneros hermosísimos, y dentro otros apacibles jardines, y en ellos un bosque de naranjos donde no penetra el sol, y es quizá el sitio más apacible que hay en toda España¹.

Al llegar a Granada, su descripción de la Alhambra y el Generalife supera todo lo anterior. De los 45 folios que cuentan su viaje por España, dedica diez² a esta ciudad. Entre los ejemplos más llamativos, figura éste sobre la Alhambra (Antonio María Fabié, 281-282; Andrea Navagero, 18-19)³.

¹ Original italiano de Navagero: “*Vi sono però alquanti palazzi, delliquali non ho io visto i migliori, ne i piu belli in tutta Spagna*” [...]. *Da dietro la Chiesa vi è l’Alcazar, che è palazzo che fu de i re mori, molto ricco e bello e fabricato all moresca. Ha bellissimi marmi per tutto e per tutto va un bel capo di acqua. Vi sono bagni e sale e camere assai che per tutte con bello artificio vi passa l’acqua, luochi invero dilettevolissimi per la estate. Ha un spatio pieno di naranzi e limoni bellissimi e da dietro, più giardini bellissimi e tra quelli un bosco bellissimo di naranzi che non amette il sole, e invero non vi è forse il piu dilettevol loco in Spagna.*”

² Del folio 18 al 28.

³ Original italiano de Navagero: “*Il più però del spatio è occupato da un bel palazzo che era dei Re mori, che en vero è molto bello e fabbricato sontuosissimamente, sì de marmori fini come di ogn’altra cosa: i quali marmori però non sono ne i muri ma ne i suoli in terra [...] vi sono alcune sale e camere molto bone, con le fenestre fatte molto gentil e commodamente con lavori moreschi assai eccellenti, sì nelli muri come nel cielo de gl’alloggiamenti; i lavori parte son di gesso con oro assai, e parte di avorio e oro accompagnato, in vero tutti bellissimi e massime il cielo della sala da basso e tutti i muri. La corte e tutta saleggiata di finissimi e*

...pero lo que ocupa más espacio es un hermoso palacio que fue de los reyes moros, el cual es en verdad bellissimo y labrado suntuosísimamente con finos mármoles y otras muchas cosas, y los mármoles no están en los muros, sino en el suelo [...] hay algunas salas y cámaras muy buenas con las ventanas hechas muy gentil y cómodamente, con labores moriscas excelentes, así en los muros como en los techos; las labores son en parte de yeso, con bastante oro, y en parte de marfil y oro; todas son bellísimas, y particularmente las de los muros y techos de la sala baja. El patio está enlosado con finos y blanquísimos mármoles, algunos de grandísimo tamaño, y en medio hay un estanque lleno de agua que corre de una fuente, entra en el palacio y se reparte por él llegando hasta a las cámaras...

Del Generalife dice que “es la cosa más bella que nunca [vio] en España” (Andrea Navagero, 19)⁴.

Con sus repetidas menciones a los “reyes moros” (*i re mori*), Navagero expresa su admiración por las proezas arquitectónicas y el amor a los jardines de dichos reyes. Es como si el humanista italiano, discípulo de Sabellico, viera la exaltación del *locus amoenus* latino en el refinamiento de los jardines moros y el sosiego que inspiran. Se sabe que a Navagero le gustaban los jardines. De hecho, los suyos en la isla de Murano⁵ eran famosos y fueron alabados por sus contemporáneos, Andrea Calmo y Pietro Bembo (Emanuele Antonio Cicogna, 300) entre otros. Asimismo, poseía una casa en la región de Treviso (Emanuele Antonio Cicogna, 209), llamada *Selva*, cuyos jardines se distinguían por la abundancia y variedad de flores y árboles, a veces incluso bastante raras. Navagero fue uno de los primeros en Italia en cultivar plantas que hacía venir de América (Mario Cermenati, 27). Así pues, al leer esas descripciones pormenorizadas de las salas, patios, jardines y fuentes, no se puede poner en duda su sincera admiración por el ingenio y la habilidad de los moros de antaño y su desolación al ver el inhóspito campo español, el *locus eremus*, que le toca cruzar.

Sin embargo, por muy sinceras que fueran esas alabanzas de los reyes moros que lograban embellecer su entorno y disfrutar de la hermosura del lugar y de los placeres de la vida, el objetivo de Navagero es exaltar una época remota muy diferente de la de su tiempo. Por eso cuando se lamenta del estado de abandono del campo español, que estaba casi desértico, es para censurar las incoherencias políticas de la intolerante y belicosa Corona española: “la tierra era más bella que ahora cuando estaba en poder de los moros; al presente se ven muchas casas arruinadas y jardines abandonados [...] y los moriscos son los que tienen las tierras labradas y llenas de tanta variedad de árboles⁶.” (Antonio María Fabié, 296-297; Andrea Navagero, 25). Zuam Negro, secretario y acompañante de Navagero en su viaje por España, en una carta a su padre (del 8 de junio de 1526), traída a colación por Marino Sanudo en sus *Diarii* (Emanuele Antonio Cicogna, 339-341), expresa también su admiración por el trabajo realizado por los moriscos en el campo (aunque los llama *mori*), pero critica sin tapujos a los españoles –es decir, a los cristianos viejos–, vagos y orgullosos, que se creen, citando a Negro, “todos hidalgos”:

et poi questi mori lavorano et non fano secondo che si fa nel resto di Spagna che tutti si tengono idalghi zoe zentilhomeni et non voleno lavorare [...] et cosi con questa sua superbia se ne morono da fame et vanno furfurando (cercando d'après Cicogna) il mangiare da questo e da quello li basta assai haver una mula in stalla et un saio di veludo et doi o tre servitori et par che siano signori et poi non hanno che vivere ne dove dormire che dormono in terra o superbia et vanita che vi e in questa Spagna ne piu oltra voglio estendere perche aria da dire ma mi riservo a bocha piacendo a Dio narrarvi tutto⁷.

Al igual que su secretario, Navagero acude a los vocablos “moro” y “español” para designar respectivamente a los moriscos y a los cristianos viejos con los que se cruza en las calles y los caminos de su periplo de tres años por España. Desde el punto de vista lingüístico, cuando Navagero y su secretario emplean el término *mori* (moros, es decir, musulmanes dominadores o invasores de España) en vez de *moreschi* (moriscos, es decir, musulmanes dominados) insisten en la idea de que la península parece seguir viviendo bajo la férula de los invasores moros, ya que se les oye hablar su lengua en las calles y se les ve vestidos como sus antepasados. Las mujeres, descritas con sumo detalle con sus velos y sorprendentes zaraguelles (Françoise Richer-Rossi 2014b, 131), les llaman mucho la atención. Zuam Negro

bianchissimi marmi delli quali sono pezzi grandissimi, per mezzo vi è come un canale pieno di acqua viva, d'una fontana che intra in detto palazzo e se vi conduce per ogni parte...”

⁴ “è la più bella cosa che habbi vista in Spagna”

⁵ En aquella época, la isla de Murano era más famosa por sus jardines que por el arte del vidrio.

⁶ Original italiano de Navagero: “il paese era molto più bello di quel che hora è. Hora vi sono di molte cose ruinate, e giardini andati da male [...] e i moreschi sono quelli che teneno tutto questo paese lavorato: e piantano tanta quantità d'arbori quanta vi è.”

⁷ Lo subrayado es mío.

se burla de ellas al comparar sus velos con sábanas. De hecho, los dos italianos ven a los musulmanes como vencedores y civilizadores, y al contrario juzgan a los españoles vagos y casquivanos: “*I Spagnoli [...] non sono molto industriosi, ne piantano, ne lavorano volentieri la terra [...] e più volentieri vanno alla guerra o alle Indie ad acquistarsi facultà*” (Andrea Navagero, 25).

A lo largo de las páginas del *Viaggio*, los ecos moros son el instrumento de un discurso antiespañol resultante del temor a la hegemonía imperial después de la victoria de Pavía, así como de la captura y prisión del rey de Francia, Francisco I. No olvidemos que los venecianos no ayudaron a Carlos V. Al contrario, como señala Guicciardini en su *Storia d'Italia* (II 316), esperaban que una victoria francesa restableciera el equilibrio de las fuerzas en Italia. En cuanto a la fecha de la publicación de la obra, 1563, también corresponde a un periodo de hegemonía española. En aquel momento, Felipe II dominaba en Europa y en el mundo, ya que España era rica y todopoderosa. Puede que se publicara entonces este libro, redactado en los años veinte, para recalcar que, cuarenta años después, España seguía tan incapaz e incoherente. Por mucho que pasara el tiempo y que la Corona española se jactara de evangelizar otro mundo, le seguía costando asimilar a la población morisca en su propio suelo.

3. Las representaciones negativas, la fealdad física y moral

Sin ninguna sorpresa, los autores españoles no comparten la admiración de los italianos por la civilización mora, sus hermosos vestigios arquitectónicos y el impresionante trabajo de los agricultores descendientes de la época de al-Ándalus. Al contrario, las representaciones negativas de los moros impregnan sus relatos de viajes y de guerras que retumban hasta en América. Por ejemplo, mientras el italiano Navagero cuenta haber visto a jóvenes indios en Sevilla que “mostraban tener buen ingenio y vivo para todo” (Antonio María Fabié, 274; Andrea Navagero, 15-16):

También vi algunos jóvenes de aquellas tierras que acompañaban a un fraile [...], iban vestidos a su usanza, medio desnudos [...], tenían el cabello negro, la cara ancha, la nariz roma, casi como los circasios, pero el color tira más a ceniciento.

El español Agustín de Zárate enfatiza la fealdad y la maldad de los habitantes del Nuevo Mundo. En su libro *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* que participa tanto del relato de viaje como del de guerra (1555) y que se publica (en traducción italiana) el mismo año (1563) que *Il viaggio di Spagna* de Navagero, Zárate compara, con naturalidad, a los indios con los judíos y moros. Con los judíos, por su aspecto físico y, con los moros, por su tono de voz altanero (Françoise Richer-Rossi 2021a, 288): “tienen los gestos ajudiados, hablan de papo como Moros, son dados al pecado nefando.” (Agustín de Zárate, 5). En esta comparación, acude al tópico según el cual la supuesta deformidad de los rasgos físicos acompaña la indignidad del alma. Ya Homero subrayaba la correspondencia entre la fealdad de Tersito y su vicio moral según la creencia de que la apariencia física refleja la virtud o la corrupción. Parece, sin embargo, que Zárate va más lejos de la simple fisiognomía. Más que una correspondencia simbólica entre el aspecto físico y el carácter moral, Zárate observa un parentesco entre tipos de hombres discriminados y despreciados. Para él, el judío es feo por naturaleza y el moro, altanero.

Aunque la altanería mora sea un tema común en la literatura –“son de ánimo mudables, voltarios, ymaginativos, y sospechosos: de ingenios sagazes, astutos y vaderizados, poco fieles, arrogantes y jactanciosos, yracundos, altivos y celosos sobre toda manera”, afirma Botero Benes (129-130) (Miguel Ángel De Bunes Ibarra, 113)–, es interesante subrayar que al comparar a los indios con los moros, Zárate los identifica como enemigos de la fe cristiana y de los españoles. El momento histórico es importante. España está conquistando América y el eco de otra conquista, la de los moros, retumba necesariamente⁸. Aunque España combate en varios frentes, contra distintos tipos de enemigos, todos tienen en común su hostilidad a la fe católica.

Ahora bien, el primer retrato de los indios, hecho por Cristóbal Colón a los Reyes Católicos, era positivo y hasta halagador (Cristóbal Colón, 65):
Y todos los que yo vide eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de treinta años: muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras. Los cabellos gruesos

⁸ También se puede señalar otro eco moro en una guerra de conquista más reciente: la llamada Guerra de Independencia (1808-1814). En su famoso cuadro, el *Dos de mayo*, que se puede admirar en el museo del Prado de Madrid, Goya representa a madrilenos ensañándose con los mamelucos que Napoleón trajo del norte de África.

cuasi como sedas de cola de caballo, e cortos. [...] son de la color de los canarios, ni negros ni blancos. [...] Ellos todos suelen ser de buena estatura, de grandeza y buenos gestos bien hechos. [...] Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, [...] y creo que fácilmente se harían cristianos⁹.

No hay que olvidar que la descripción estaba destinada a seducir a los Reyes (Josué Sánchez, 81-99), a convencerles de la validez del periplo colombino. Seis décadas más tarde, Zárate relata una conquista difícil, aunque llevada a cabo mediante –como lo repite una y otra vez– la Divina Providencia. El descubrimiento ha dejado paso a la conquista y el indio se ha convertido en un enemigo descrito por lo tanto con términos sumamente peyorativos. De hecho, los términos más ofensivos los encontramos, sin sorpresa, en los relatos de guerras. Por ejemplo, en *Successo de la jornada que se començò [sic] para Tripol* de Ulloa, obra que autotraduce al italiano con el título de *La historia dell'impresa di Tripoli di Barbaria* (Françoise Richer-Rossi 2021b, 41-64), llama la atención que cuando los moros ganan una batalla contra los cristianos, lo hacen por dos razones invariables: vencen gracias a la traición de cristianos viejos asustados legítimamente por su extrema crueldad, o gracias a la perfidia de moriscos cobardes e hipócritas que no dudan en abandonar la religión cristiana.

El caso es que siempre se niega a los moros cualquier acción heroica. Los héroes son cristianos incluso cuando sufren una derrota. Por eso la obra de Ulloa es tan interesante. En vez de contar una victoria de los españoles, narra su derrota en pleno apogeo de la dominación otomana en el Mediterráneo: concretamente, la batalla naval que sucedió del 9 al 14 de mayo de 1560, a lo lejos de Djerba, y que enfrentó a turcos con españoles respaldados por las fuerzas de la Orden de San Juan de Jerusalén (Henry Kamen, 91).

El descalabro provocó el desprestigio del rey Felipe II y las burlas de los italianos. Tres años después, en 1563, Paolo Tiepolo recuerda que los españoles perdieron en 1510 otra batalla en el mismo lugar, durante el reinado de Fernando el Católico, y que dio lugar a que muchos moriscos pasaron entonces a las filas turcas (Eugenio Alberi, V, 18-19): “*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*”.

Para limpiar el honor de los españoles, Ulloa opta entonces por explicar con hartos y espantosos pormenores el miedo infundido por la extrema crueldad de los musulmanes. Los describe como “ávidos de sangre”, descabellando y exhibiendo como trofeos las cabezas de los cristianos. En su traducción italiana, publicada en 1564 y cuya reedición fue aumentada en 1566, Ulloa los diaboliza aún más para aumentar el miedo que inspiran y para recalcar que la barbarie de los infieles justifica la unión de todos los cristianos, incluso la de los venecianos, acostumbrados a tardar en prestar su ayuda al rey de España. De hecho, La Serenísima temía estropear sus buenas relaciones con el Imperio otomano para comerciar en paz en el Mediterráneo. Para España, la situación resultaba muy diferente: no podía mantener ese tipo de relación con los turcos porque se enfrentaba al islam en su propio territorio donde los moriscos seguían practicando el culto musulmán a escondidas. Su asimilación era cada vez más difícil¹⁰ (Françoise Richer-Rossi 2014). Es verdad que los moriscos, considerados por muchos cristianos viejos como enemigos del interior, a veces lo eran hasta el punto de esperar una victoria musulmana y de ayudar a los moros y berberiscos que atacaban las costas españolas del Mediterráneo¹¹ (Jean Delumeau, 267; Fernand Braudel, II, 15, 29, 32).

Ulloa recalca con insistencia la hipocresía de los moros y su falta completa de respeto por la palabra dada (Alfonso de Ulloa 1562, 21), unos motivos repetidos desde la Reconquista. En la versión italiana de su libro, en el capítulo XX, añade doce líneas que dedica a la descripción de la visceral alevosía mora (Alfonso de Ulloa 1562, 28)¹². En cambio, subraya la caridad de los cristianos y su ayuda mutua. Para ilustrarlas y dar visibilidad a todos los combatientes cristianos –el duque de Florencia y el de Mónaco, el genovés Giovanni Andrea Doria, los sicilianos– unidos al rey de España en su defensa de la cristiandad, crea un nuevo capítulo, el VIII (Alfonso de Ulloa 1562, 9). En estas páginas, claramente destinadas a los

⁹ También Cortés, el conquistador de México, en la primera de sus *Cartas de relación* al emperador, escribía que los habitantes estaban “bien proporcionados”.

¹⁰ La Corona española tomó varias medidas para asimilar a los moriscos prohibiéndoles vestirse como sus antepasados o hablar árabe, y les obligó a abandonar sus costumbres.

¹¹ El 23 de agosto de 1565, 400 berberiscos hicieron una razia en Orjiva (Sierra Nevada) y se llevaron a 15 personas. En septiembre de 1566, fue en Tabernas (Almería) donde lo destruyeron todo, llevándose a 44 personas. Centenares de moriscos los siguieron a África del Norte. Braudel señala que miles de cristianos, cautivos y desertores, abandonaron su fe haciéndose musulmanes y que “de 1453 a 1623, de los 48 grandes visires, al menos 33 fueron renegados.” La traducción es mía.

¹² “*e subito che seppe la rotta della nostra armata, si volto alla parte contraria (come si è detto) osservando in questo il costume antico de’Mori, quali non tengono più conto di mantener la parola, di quanto gli pare, che sia in loro utilità.*”

lectores venecianos, Ulloa menciona los errores cristianos y su “mala organizacion¹³”(Alfonso de Ulloa 1562, 10) para mejor negar a los moros valor y ciencia bélica¹⁴. Aquí llama la atención de manera manifiesta otro eco a la conquista mora de España, posibilitada por la traición de don Julián en la batalla de Guadalete y no por el valor o la destreza de los invasores moros¹⁵.

Así pues, Ulloa cuenta, curiosamente, una derrota española, aunque acumula descripciones de hazañas cristianas que a menudo rozan el milagro. Metódicamente, justifica los errores españoles por la traición (Alfonso de Ulloa 1566, 83) o la culpa de un “renegado español o morisco” que huye de España “por temor a la Inquisición” (Alfonso de Ulloa 1566, 84). Ulloa sabe de sobra que los italianos se burlan cada vez más del ejército español porque consideran que está lleno de traidores y espías dispuestos a pasar de un bando a otro por ser descendientes de moros y de judíos. Unos diez años más tarde, el embajador Leonardo Donato escribe en su *Relación* al Senado de Venecia que en el ejército del rey de España hay soldados que cobran una paga que no se merecen (Eugenio Alberi, VI, 410)¹⁶. Emplea adrede términos inadecuados, como “moros” y “judíos”, y multiplica sinónimos como “confesos”, “moriscos” y “cristianos nuevos” para enfatizar la inseguridad y la confusión que reinan en España, e insinuar que Felipe II pone en peligro a toda la cristiandad, porque no puede confiar en sus propios defensores.

En la segunda edición de la versión italiana, la de 1566 –es decir, un año después del asedio de Malta y de la victoria cristiana–, concretamente, en la segunda parte inédita¹⁷, Ulloa acumula las demostraciones providenciales en favor del bando español. Los milagros se suceden con las apariciones de Santa María o de Santiago; y también la de una paloma –el Espíritu Santo– en lo alto de la iglesia de la Virgen de Filermo, venerada por los Caballeros de Malta¹⁸, que provoca el espanto de los musulmanes (Alfonso de Ulloa 1566, 79).

En otro relato de guerra contra protestantes titulado *Comentarios del s. Alonso de Ulloa dela guerra que el Illustriss. y valerosiss. Principe don Hernando Alvarez de Toledo Duque de Alva, et capitan general del Rey don Felipe N.S. ha hecho contra Gullermo de Nansau Principe de Oranges*, Ulloa elige como dedicatario a Luis de Requesens –Grande de España y amigo de Felipe II– y subraya el valor con el que se aventajó a todos los combatientes al luchar con ahínco contra los moriscos sublevados en las Alpujarras (Françoise Richer-Rossi 2021c):

V.Exc. degolló mas de tres mil, y los demas fueron presos y tomados sus despojos, que eran de mucha riqueza, con poco daño de los suyos. Y hecho esto, y quemadas las vituallas, el dia siguiente, que fueron XII de Iunio deste ano MDLXIX se tornó a las galeras. Hazaña por cierto notable, muy importante y digna de memoria porque por ella desmayaron los demas Moros¹⁹ que estavan hechos fuertes en la sierra Nevada.

En esta dedicatoria, repetidas veces, Ulloa llama adrede “moros” a los rebeldes, aunque la mayoría eran moriscos. Es evidente que, para él, a pesar de haber sido bautizados, son tan moros como los turcos y berberiscos que vinieron a prestarles ayuda. Su resentimiento hacia las tantas veces reiteradas hipocresía y traición moras lo expresa también con claridad en su *Carta al Lector*, donde anuncia preparar un libro sobre el levantamiento de los “moros” de Granada: “Por tanto benigno lector recebid con alegre rostro esto que agora os presento, y esperad en breve el sucesso de la guerra de los Moros de Granada, que contra su Magestad se alçaron, que plaziendo a Dios pienso escrevir.” Mediante este vocablo erróneo, Ulloa remite directamente a los conflictos centenarios entre musulmanes y cristianos y pone de relieve la perseverancia de Felipe II que es azote de infieles, garante de la ortodoxia de la fe

¹³ “per mal ordine”.

¹⁴ Este es un motivo recurrente en la literatura. En el *Viaje de Turquía* (p. 424) Pedro de Urdemalas declara: “El miedo que nosotros tenemos los haze a ellos balientes.”

¹⁵ Al contrario, el italiano Navagero (f. 26v) subraya las dificultades de los Reyes Católicos en quitar la península a los moros. Menciona una larguísima guerra y las malas relaciones entre tío y sobrino, ambos reyes de Granada. El tío reinaba en la Alhambra y la Alcazaba, y el sobrino en el Albaicín.

¹⁶ “nelle compagnie de’soldati sempre si trova alcun animo giudeo e maomettano, prevaricatore della paga che prende.”

¹⁷ *Dell’historia parte seconda. Nella quale si contiene la liberation di don Alvaro, l’espugnation del Pegnon di Velez della Gomera, et il successo della potentissima armata mandata dal Turco sopra l’Isola di Malta l’anno MDLXV*. Alfonso de Ulloa narra acontecimientos que no habían tenido lugar ni cuando fue publicado el original español en 1562 –por ejemplo, la toma, por los españoles, en septiembre de 1564, del peñón de Vélez de la Gomera, que nunca más cayó en manos de los turcos– ni cuando fue publicada su traducción, dos años después, en 1564, porque los turcos asediaron Malta en mayo de 1565 para expulsar a la Orden de San Juan de Jerusalén.

¹⁸ La imagen de la Virgen de Filermo fue instalada en Malta cuando los Caballeros fueron expulsados de Rodas por los turcos (1530).

¹⁹ Lo subrayado es mío.

de su pueblo y digno sucesor de la política de su padre, el emperador del Santo Imperio Romano Germánico.

La dedicatoria deja también constancia de la profunda admiración de Ulloa por los que tomaron Granada, acabando definitivamente con los moros en la Península y recuerda, con tono solemne, a los Reyes Católicos. Este autor venera a la reina Isabel. Menciona a la soberana incluso en una carta privada dirigida al rey Felipe II, donde ensalza la inflexibilidad de su bisabuela con estas palabras: “quería [Isabel I] que los degollasen a todos, y se arrancasen aquellas malas raíces que por el espacio de 800 y tantos años se habían arraigado en España.” (Françoise Richer-Rossi 2018, 411).

4. Conclusiones

En conclusión, según sean los autores italianos o españoles, se aprecian diferencias notables en sus relatos de viajes y de guerras. Estos ofrecen representaciones de los moros y de los moriscos no solo distintas sino francamente opuestas: los primeros idealizan su refinamiento y habilidad, los segundos denuncian sus engaños y crueldades.

El motivo recurrente y eficaz de los italianos para sacar conclusiones negativas sobre los nocivos efectos de la Reconquista por los españoles, es recordar la época de al-Ándalus. Mientras subrayan sus agradables paseos por los jardines y palacios moros, a su parecer los más bellos y apacibles de todo el reino hispánico, los italianos aprovechan la ocasión para insistir en el estado de desolación del campo español, abandonado por los excelentes agricultores moros. Mediante el ensalzamiento de la remota época de los reyes moros, elaboran una crítica sistemática de la España del siglo XVI, cuya Corona se muestra incapaz de llevar a cabo la evangelización de la población morisca.

Muy lejos de las imágenes idealizadas de al-Ándalus, los autores españoles denuncian, en cambio, la hipocresía de los moriscos por seguir practicando la religión musulmana a pesar de haber aceptado el bautismo, por vestirse como sus antepasados y por hablar árabe. Asimismo, los acusan de colusión con los moros de fuera, por ejemplo, en el caso de la guerra de Las Alpujarras (1568-71).

En todos estos textos, los repetidos ecos moros –tanto a la hora de alabar como de criticar– son la prueba de que, casi un siglo después del final de la Reconquista cristiana, seguía palpable la presencia musulmana en España y que faltaba mucho para que se cerraran las heridas. El punto álgido tuvo lugar en 1609, cuando Felipe III decretó la expulsión definitiva de España de los moriscos.

Obras citada

- Alberi, Eugenio. *Relazioni degli ambasciatori veneti durante il secolo XVI*. Firenze: Tipografia di Clio, 1839-63, 15 vol.
- Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1976, vol II.
- De Bunes Ibarra, Miguel Ángel. *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: Editorial CSIC, 1989.
- Cermenati, Mario, "Un diplomatico naturalista del Rinascimento: Andrea Navagero Nuovo Arch. Veneto 24/1 (1912): 164-205.
- Cicogna, Emmanuele. *Della vita e delle opere di Andrea Navagero. Oratore, storico, poeta veneziano del secolo decimosesto*. Venezia: Tipografia Andreola, 1855.
- Colón, Cristóbal. *Diario de a bordo*. Madrid: Anaya, 1985.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*, edición, introducción y notas de Ángel Delgado Gómez, Madrid: Editorial Castalia, 1993.
- Delumeau, Jean. *La peur en Occident. XIV^e-XVIII^e siècle*. Paris: Fayard, 1978.
- Fabié, Antonio María (ed). *Viajes por España de Jorge de Eginghen, 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.
- Guicciardini, Francesco. *Histoire d'Italie*, En J.L. Fournel, J.C. Zancarini editores. Paris: Robert Laffont, 1996, 2 vol.
- Iglesias, Lucila. "Moros en la costa (del Pacífico). Imágenes e ideas sobre el musulmán en el virreinato del Perú." *Diálogo andino* 45 (2014).
- Kamen, Henry. *Felipe de España*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1997.
- Navagero, Andrea. *Il viaggio fatto in Spagna, et in Francia*. Vinegia: Domenico Farri, 1563.
- Pury-Toum, Sybille de. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas, Sierra norte de Puebla, México*: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Consejo nacional para la cultura y las artes, Dirección General de Publicaciones, 1997.
- Richer-Rossi, Françoise. "Les morisques : une difficile assimilation dans l'Espagne du XVI^e siècle sous le regard des ambassadeurs vénitiens." En Françoise Richer-Rossi editora, *Minorités ethniques et religieuses (XV^e-XXI^e siècles). La voie étroite de l'intégration*. Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2014a.
- . "Andrea Navagero et les morisques dans *Il viaggio di Spagna* : résistance ou réticences?" En Hélène Tropé editora, *S'opposer dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles. Perspectives historiques et représentations culturelles*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2014b. 125-138.
- . *Alfonso de Ulloa, historiographe. Discours politiques et traductions*. Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2018.
- . "Les judéo convers entre diatribes et représentations dans la Venise du XVI^e siècle." *ehumanista/Conversos* 9 (2021a): 284-292.
- . "De *Successo de la jornada que se començò [sic] para Tripol...* à *La historia dell'impresa di Tripoli di Barbaria...* Se traduire pour mieux (se) dire ?" En Marc Zuili y Marie-Hélène Maux editores, *Les traductions de la littérature espagnole en Europe (xvi^e-xviii^e siècle) / Las traducciones de la literatura española en Europa (siglos xvi-xviii)*. Paris: L'Harmattan, 2021b, 41-64.
- . "L'écriture mouvante d'Alfonso de Ulloa : l'exemple de ses *Commentaires* auto-traduits à la gloire de Philippe II." En Paloma Bravo et al. editores, *Textes en mouvement: transmettre, échanger, collectionner au Siècle d'or*. Paris: PSN, coll. "Travaux du Centre de Recherche sur l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles", 2021c. 127-143.
- Sánchez, Josué. "La primera visión europea estética de los indoamericanos en la invasión de América." *Anuario Americanista Europeo* 9 (2011): 81-99
- Ulloa, Alfonso de. *Successo de la jornada que se començo para Tripol año de 1559, y se acabó en los Gelves el de 1560*. Venetia: Giovanni Griffio, 1562.
- . *La historia dell'impresa di Tripoli, fatta per ordine del serenissimo re catolico l'anno MDLX. Con le cose avvenute a Christiani nell'Isola delle Zerbe*. Venetia: Francesco Rampazetto, 1566.
- . *Comentarios del s. Alonso de Ulloa dela guerra que el Illustriss. y valerosiss. Principe don Hernando Alvarez de Toledo Duque de Alva, et capitán general del Rey*

don Felipe N.S. ha hecho contra Gullermo de Nansau Principe de Oranges. Venetia: Domingo de Farris, 1569.
Viaje de Turquía, edición de Fernando García Salinero, Madrid: Cátedra, 1985.
Zárate, Agustín de. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Anvers: Martín Nucio, 1555.

Escuchar el eco del pasado: una endecha, un motete, y la autoridad católica en el Toledo del siglo XVI

Carlos Gutiérrez Cajaraville
(Universidad de Valladolid)¹

1. Introducción

Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo “tal como ha sido”. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de peligro (Walter Benjamin 1989, 180).

Durante la primavera y el verano de 1958, Samuel G. Armistead y Joseph Silverman llevaron a cabo una importante labor compilatoria de baladas judeo- españolas en diversos lugares de Estados Unidos.² El treinta de abril, cuando Rachel Tarika –una mujer judía procedente de Rodas– los recibió, tenía setenta y tres años, cuarenta y seis de los cuales los había pasado alejada de su país natal. Su hermosa voz, cálida y dulce, transmisora de una sincera cercanía, se combinaba con una notable memoria.

En un ambiente aparentemente distendido, la señora Tarika cantaba y recitaba diversas baladas y endechas sin titubear demasiado, mientras confirmaba en todo momento el interés de los investigadores –“¿ésta la tienes ya?” Incluso en el trascurso de los cantos más trágicos, como la balada titulada *Las cabezas de los infantes de Lara*, donde se relata la decapitación de los siete hermanos de Lara a manos de tropas musulmanas, Tarika comentaba, con gran serenidad, anécdotas sobre el contexto pasado y los efectos emocionales provocados por el canto: “Las madres nuestras nos cantaban esto... mujeres que sabían de estas cosas y cantaban unos cantos tristes que hacían al pueblo llorar más, atristar más. No había televisión... era esto”.³

Sin embargo, cuando Rachel Tarika relaciona la balada anterior con la endecha *David llora a Absalón*, su memoria y su voz parecen resquebrajarse al mismo tiempo. “No me estoy acordando del todo...”, dice. “Es hebrea”. En ese momento, Silverman, sabedor de que se trataba de la endecha que narra la muerte de Absalón, intenta ayudarle: “Es la historia de...”. Tarika, rauda, le interrumpe: “de los judíos”. Una vez superado el breve instante de duda, comenzó a recitar con la seguridad y soltura habitual, pero, nuevamente, volvió a detenerse: “Es una cosa esta que perdieron al hijo. No, me toca mucho, no puedo”.⁴ No se trataba de una reacción hiperbólica, sino de una drástica exigencia de silencio, tan misteriosa como inevitable.

En efecto, la memoria de Rachel Tarika comenzó a fallar, pero todo parece indicar que no por defecto, sino por exceso. Como evidencian prácticamente todos los testimonios orales hallados, la endecha *David llora a Absalón* era interpretada en el día de *Tisha B'Av*, fecha en la que la comunidad judía conmemora la destrucción del primer y el segundo templo de Jerusalén, desastres a los que se añaden otras catástrofes históricas, incluida la expulsión de España en julio de 1492.⁵ Recordar no sólo los acontecimientos, sino las sensaciones vividas

¹ ORCID. <https://orcid.org/0000-0002-1861-9640>. Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto “La obra musical renacentista: fundamentos, repertorios y prácticas”, con referencia HAR2015-70181-P, concedido por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y con sede en la Universidad de Valladolid.

² Como consecuencia de este ingente trabajo de campo surgieron diversas publicaciones, de entre las cuales, nos interesa especialmente Samuel G. Armistead, Joseph H. Silverman e Israel J. Katz (1986).

³ Es posible escuchar el audio y leer la cita al completo en la página web que reúne buena parte del material compilado: <http://www.sephardifolkkit.org/FLSJ/TranscriptionDetails/1629>.

⁴ El fragmento se encuentra transcrito en la página citada en la nota anterior. <http://www.sephardifolkkit.org/FLSJ/TranscriptionDetails/1626>: recitado. infl [] si subió al emperador. Echó los ozhos enfrenti, adandí despunta el sol. Vidu venir... que no me [e]stó [a]codrando del todo. Esto es una de rey, de cuando perdió a los hizhos. Esa es muy triste, no me gusta. Sí, que “quitó [e]l ozhó di [e]nfrenti, / y andi dispunta del sol. / Vido venir al Abatshalón, / vistido de [se corrige] qui perdió a los hizhos una ...” No sé, esto es hebrea esa ca ... este, esa ca ... Esto es di ... di los djudiós. Joseph H. Silverman: La historia de ... inf:1 Sí, de los djudiós, sí, es ah ... corte de cinta conversación Joseph H. Silverman: De la Biblia. Infl: De la Biblia, esta, es ... sí. Es muy tristi esto. recitado [] tristi va di corasón. Por dichar sus angustias, se subió al impirador. Ichó lo[s] ozhodh enfrente, dandi dispunta el sol. Vido venir ... comentario infl ¡Ay, mi Dio! Esto lo sé. Ya mi, ya mi se olvida también, ya “Que lo tome ” Esto es que “si a un padre li muere un hizho”, dizzi, “¿quí penitencias tenía? ¿Y aquele a que li mueren, qui li mueren seish?”. “Qui lo tomen, qui lo vistan, qui lo arrastren por las cayes, que digan la djente: ‘¡Oh, qué dolor y qué mansiya!’” Es una cosa esto que perdieron al hizho. No, mi toca muncho, no puedo esto.

⁵ Desde Rodas a Tesalónica, Esmirna o Tetuán, el romance *David llora a Absalón* aparece en antologías clásicas de romances sefardíes, como Ramón Menéndez Pidal (1906); Samuel G. Armistead (1978); Rina Benmayor (1979). En la actualidad, algunos expertos continúan trabajando en diversos catálogos. Para una antología reciente, véase Edwin Seroussi (2009).

en ellos, la atmósfera sensorialmente restrictiva del día en cuestión provoca que los recuerdos se impriman con una claridad inusitada y, por consiguiente, que los recuerdos desplieguen con mayor intensidad de lo habitual: el ayuno preceptivo no solo impone limitaciones al sentido del gusto, sino que los típicos olores que emanan de las cocinas judías también desaparecen en una bruma de colores lóbregos, mientras los sonidos de endechas y lamentaciones recuerdan hechos históricos pretéritos. Es un movimiento simultáneo de contracción y despliegue: a sus recuerdos personales se sumaban, contraídas en la endecha, diversas capas de significación históricas superpuestas. Súbitamente, el pasado –personas, objetos, eventos, sensaciones y emociones que hicieron de Rachel Tarika la persona que era⁶– se desplegó con toda su fuerza, obturando el presente y actuando como un imperativo imprevisto que coartaba, literalmente, las acciones de nuestra protagonista. Quizá, en definitiva, el ser humano sea incapaz de olvidar nada

Esta disonancia repentina que interrumpió la armonía general de la reunión mostraba, por tanto, una herida oculta, una fisura que cegaba el presente. Sin embargo, no sólo desvelaba un aspecto importante de la individualidad subjetiva de nuestra protagonista, sino que dejaba escuchar el eco de un sonido mucho más lejano, en el que afloraba una cuestión profunda y significativa, que ayuda a intuir cómo estaba constituido culturalmente el tejido simbólico-imaginario de la realidad de Rachel Tarika. La subjetividad se subsume así en la comunidad, sin erosionar la individualidad de cada uno de los llantos y silencios: como veremos en lo que resta de artículo, en buena medida, llorar a una persona significaba llorar a un pueblo entero.

El eco del pasado que se hace presente cuando menos lo esperamos, de manera consonante o disonante, es inevitablemente constitutivo. Por tanto, seguiré a Benjamin e intentaré atrapar las múltiples voces presentes en la resonancia de ese recuerdo en el instante en el que resplandece. Esto significa que no sólo no intentaré eliminar la disonancia en busca de un resultado más armonioso, sino que trataré encararla, comprenderla y asimilarla sin por ello eliminar su diferencia, su otredad.

2. La resonancia de un romance: *David llora a Absalón*.

El pasado que imposibilitaba continuar con el recitado de la endecha a Rachel Tarika parece situarse en lo ausente, en lo que escapaba a través de las grietas de su memoria: un presente momentáneamente marcado por el retorno, inesperado e inconsciente, de antiguas pasiones latentes. Debemos regresar, en consecuencia, a las primeras huellas materiales conocidas de *David llora a Absalón*, lamento basado en dos pasajes del segundo libro de Samuel (18:33 y 19:4) donde el profeta hebrero relata la desgarradora reacción del rey David al conocer la muerte de su ambicioso hijo Absalón: el mismo rey David que sanó la melancolía de Saúl caía ahora en la más profunda de las tristezas.

El intento de precisar con exactitud el momento en el que la historia de Absalón y la tristeza del rey David cruzó la frontera de un contexto sacro al urbano deriva en un misterio que tendrá que permanecer irresuelto, quizá para siempre. Sin embargo, las evidencias impresas sugieren que el romance, cualesquiera que sean sus orígenes, sufrió el proceso de cristalización y fijación textual durante el siglo XVI, como reflejo de las prácticas orales –de lectura y canto– del Renacimiento en España.

Por un lado, el texto fue impreso en los romanceros más relevantes de mediados del siglo XVI, en antologías como el *Cancionero de Romances*, publicado por primera vez en Amberes por Martin Nucio hacia 1548 –Nucio, astuto, seguramente quiso aprovechar el primer viaje del príncipe Felipe a los Países Bajos⁷– o en la *Silva de Romances*, impreso en Zaragoza apenas dos años después, ambas compilaciones que remedaban el *Cancionero General* de Hernando del Castillo, una exitosa colección de poesía española impresa por primera vez en Valencia en el año 1511.⁸ Sin embargo, debemos destacar una importante diferencia conceptual con respecto a la publicación originaria de Hernando del Castillo: mientras la primera edición del *Cancionero General* fue bastante lujosa, los impresores de las siguientes antologías redujeron su tamaño y eliminaron la antigua tipografía gótica, transformando sus

⁶ De este modo se define la presencia del pasado en Eelco Runia (2014).

⁷ Sobre esta cuestión resulta interesante consultar la introducción a la edición facsímil escrita por Paloma Díaz-Mas (2017)

⁸ El *Cancionero General* de Hernando del Castillo fue impreso en nueve ocasiones en sesenta años Valencia (1511 and 1514), Toledo (1517, 1520 and 1527), Sevilla (1535 and 1540) and Amberes (1557 y 1573). Una edición expandida, titulada *Segunda parte del Cancionero General*, se publicó en Zaragoza en 1552, la cual incluye el romance *David llora a Absalón*. Véanse las ediciones de Antonio Rodríguez-Moñino (1967); (1969); (1970).

romanceros en libros más prácticos con una tipografía más fácilmente legible.⁹

Por lo tanto, el gran éxito de los libros mencionados puede explicarse por una reducción significativa de los precios, lo que facilita una distribución más amplia. Pero este hecho no debe oscurecer otros factores relevantes a la hora de explicar su difusión, como su ambicioso alcance holístico. Las propias palabras de Martín Nucio, al explicar el proceso de compilación de su *Cancionero*, dejaban sus intenciones perfectamente claras:

Puede ser que falten aquí algunos (aunque muy pocos) de los romances viejos, los cuales yo no puse o porque no han venido a mi noticia, o porque no los hallé tan cumplidos y perfectos como quisiera, y no niego que en los que aquí van impresos habrá alguna falta, pero ésta se debe imputar a los ejemplares de donde los saqué, que estaban muy corruptos, y a la flaqueza de la memoria de algunos que me los dictaron (Martín Nucio, *Cancionero de Romances*, Advertencia del impresor, f. 2)

Además de sus propósitos inclusivos, el anterior comentario despliega, al menos, dos cuestiones fundamentales: la relación de estos libros con materiales extremadamente frágiles, y la conexión con las prácticas orales tradicionales vivas en la España del siglo XVI. Aunque no sabemos con certeza si Nucio basó su trabajo sobre *David llora a Absalón* en las reminiscencias de sus informantes o en documentos, lo cierto es que se conservan dos pliegos sueltos distintos donde aparece el romance, remontándose ambos a la primera mitad del siglo XVI. Esto no debe hacernos olvidar el carácter fundamentalmente oral de estos romances, utilizados para alentar la religiosidad individual, por lo que debemos entenderlos como parte de un amplio sistema comunicativo en el que discursos y canciones jugaban un rol absolutamente esencial.¹⁰

En este sentido, podemos recordar algunas excelentes representaciones literarias de lecturas “públicas”, como el pícaro ciego del *Lazarillo de Tormes*, que conocía más de mil formas de ganar dinero, maneras fundamentalmente basadas en la intuición que le llevó a saber cómo y cuándo contar la historia adecuada en el momento preciso o Miguel de Cervantes en obras como *La Gitanilla*, cuya protagonista (Preciosa) es tan hábil cantando romances que su abuela tiene que encargar nuevos poemas a los mejores escritores; o la encantadora historia narrada en el capítulo XXXII de la primera parte del *Quijote*:¹¹

Porque, cuando es tiempo de la siega, se recogen aquí, las fiestas, muchos segadores, y siempre hay algunos que saben leer, el cual coge uno de estos libros en las manos, y rodeámonos del más de treinta, y estámosle escuchando con tanto gusto que nos quita mil canas (Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, cap. XXXII).

Pero quizás la evidencia más elocuente la encontramos en los prefacios de los propios romanceros, escritos donde los compiladores, como he mostrado anteriormente, declaraban sus intenciones principales. Este es el caso del *Libro de los Cincuenta Romances* (publicado alrededor de 1525), en el que el compilador anónimo declaró que, entre los romances reunidos, “ay muchos dellos nuevamente añadidos: que nunca en estas tierras se han oydo”. Otro inconfundible ejemplo se encuentra en *Romances nuevamente sacados de historias antiguas de la crónica de España*, de Lorenzo de Sepúlveda, una colección impresa en 1551, en cuyo prólogo aseguró que la antología “para aprovecharse los que cantarlos quisieren” (Lorenzo de Sepúlveda 1551, f. 3).

La portada del *Libro de los Cincuenta Romances*, que incluye a un músico tañendo su vihuela,¹² nos conduce hacia la tercera fuente impresa del romance –añadida a los diversos cancioneros y a los pliegos sueltos conservados: la composición para voz y vihuela creada por Alonso Mudarra (*Tres libros de música en cifra para vihuela*, impreso en Sevilla en 1546). Pero ¿cómo hacer audible el lamento de un padre ante la muerte de su hijo? ¿Cómo convertirnos en oyentes de tales palabras? La canción de Mudarra, de sencilla línea melódica que alterna movimientos ascendentes y descendentes en cada verso con un acompañamiento fundamentalmente homofónico –que emula, quizá, tal como ha descrito John Griffiths (2003,

⁹ Curiosamente, *Silva de Romances* contiene otro romance sobre la muerte de Absalón distinto al que aquí nos ocupa. Véase la edición de Paloma Díaz Mas (1994, 328).

¹⁰ En los últimos se ha desarrollado mucho este ámbito de investigación. Algunas publicaciones de especial interés son la realizadas por Luca Degl’Innocenti y Massimo Rospocher (2019); o Rosa Salzberg (2014).

¹¹ Los trabajos de Roger Chartier se han convertido en referencias básicas para abordar la cuestión de estas lecturas públicas. Véase, por ejemplo, Roger Chartier, (1994); Roger Chartier y Guglielmo Cavallo (eds.) (2003). Para una contribución más reciente, consultar Martyn Lyons (2010).

¹² Sobre la presencia de la vihuela en España durante el siglo XVI es imprescindible consultar los trabajos de John Griffiths (2006; 2009) y Cristina Diego Pacheco (2009).

14), un estilo popular, esencialmente oral–, de tempo presumiblemente lento,¹³ parece desplegar no el lamento en sí, sino el momento mismo en el que la pasión coloca al rey David en un *impasse*: el impacto emocional suspende la acción, priva de movimiento y de voluntad al rey. ¿No es este mismo *impasse* el que sufrió Rachel Tarika en el inicio del artículo?

Es en la elección del texto donde comienza a desplegarse ante nosotros una imagen dual del lamento de David por Absalón. Pensemos, en primer lugar, en el romance musicalizado por Mudarra, que coincide perfectamente con el texto bíblico –procedente, recordemos, del segundo libro de Samuel, 18:33 y 19:4– de la antifona *Rex autem David*. La narración alterna la tercera persona con el soliloquio del rey, que gravita, en este caso, no tanto en el lamento por su hijo, sino en el error cometido por sus tropas al perpetrar el asesinato, así como en la desobediencia de Absalón.

Triste estava el rey David, triste y con gran pasión,
quando le vinieron nuevas de la muerte de Absalón,
palabras tristes dezía, salidas del coraçón:
ellos mismos fueron causa de tu muerte y mi pasión,
no te quisiera ver muerto, sino vivo en mi prisión,
que aunque me eras desobediente, yo te otorgara perdón.

Quizá Mudarra no conociese otra versión del lamento; quizá, escogió sus versos favoritos, o los más adecuados, pero está claro que las diferencias con respecto al lamento impreso en los cancioneros de romances de la época resultan evidentes, y no únicamente se refieren a la extensión del romance, mucho mayor en las versiones que figuran en los libros compilatorios. En estos, la narración gana en matices y complejidad: el cambio de la tercera persona al monólogo del rey David se produce mediante una cita literal del libro de Samuel, el quiasmo *Absalón, fili mi, fili mi, Absalón*, reiterado una y otra vez a lo largo de la narración como un estribillo, un patrón emocional sobre el que gira el discurso sin encontrar liberación. Tras las reiteraciones de la frase que constituye el núcleo esencial del lamento, la narración avanza, en primer lugar, ensalzando la perfección y belleza de Absalón, indicando la culpabilización de Joab –hombre de confianza y líder de las huestes de David, y autor del asesinato de su hijo– y, por último, haciendo mención a la aflicción de la madre.

Triste estava el rey David lleno de angustia y passion
quando le vinieron nuevas de la muerte de Absalon
cubierta la su cabeça subido se ha a un coredor
de lágrimas de sus ojos sus barbas regadas son
hablando de la su boca llorando de coraçon
o Absalon fili mi fili mi Absalon
Ques de tu gran hermosura, tu estremada perfición,
los tus cabellos dorados, parecían rayos de sol,
tus ojos lindos azules, a Jacintos de Sydon,
tus mexillas coloradas, tu linda conversación.
O quien no te viera muertoy te tuviera en prisión,
que aunque eras desobediente yo te otorgara perdón
O Absalon fili mi Fili mi Absalon.
Malditas manos crueles enemigas de razón
miraras que era mi hijo engendrado en bendición.
O Joab muy mal lo heziste no te lo merecía yo
si mi mandado cumplieras pusieras me lo en prisión
como podiste matar a un tan perfeto varón
O Absalon fili mi, Fili mi Absalon.
O madre que tal pariste como havra consolacion
perdiendo tan lindo hijo por tan pequeña ocasión
rompe tus triste entrañas abrasa tu coraçon
lloremos le padre y madretal fruto de bendición
O Absalon fili mi, Fili mi Absalon.

En una atmósfera religiosa restrictiva, algunos de estos romances fueron vistos por la Inquisición como potenciales instigadores experiencias muy distintas a las oficialmente promovidas y, por tanto, estos romances, canciones y danzas eran considerados una fuente de

¹³ El propio Alonso Mudarra nos proporciona información sobre esta cuestión. Mudarra, Alonso. *Tres Libros de Música en Cifra para Vihuela* (Sevilla: Juan de León, 1546), Libro I, f. 3: “Esta diferencia de tiempos (o compases) con otros que no pongo aquí no sin causa los Antiguos los usaron y según mi parecer fue para conformar la música (o el movimiento della) con el sentido de la letra. Por que si una letra es de materia alegre y regozijada de necessida el compás á de yr regozijado y apriessa. Y si otra ni del todo es alegre ni del todo triste también tendrá esta necessidad de otro compás que ni va ya muy apriessa ni muy despacio. Y ni más ni menos la que del todo es triste querrá el compás despacio.”

comportamientos indecorosos y de pensamientos heterodoxos, capaces de diseminar ideas subversivas que podrían erosionar la autoridad.¹⁴ En un intento de proteger la fe católica contra cualquier desvío doctrinal, en 1583 Gaspar Quiroga, arzobispo de Toledo e inquisidor general, publicó el *Index et Catalogus Librorum Prohibitorum*, una antología de textos “peligrosos” donde *David llora a Absalón* quedaba expresamente prohibido (1583, 70^v). Curiosamente, dos años antes de esa acción represiva, cuando el *Cancionero de Romances* de Nucio se reimprimió en Lisboa, el lamento ya había sido eliminado del libro. Así que parece que el malestar con respecto a la canciónera patente incluso antes de llevar a cabo la prohibición. Las catorce reglas generales insertas al principio del Índice no dejan lugar a dudas: además de la sospecha general contra casi cualquier texto religioso escrito en lengua vernácula, todos los libros sobre judíos y musulmanes quedaban explícitamente prohibidos sobre el papel, particularmente si “se usaban para instrucción en creencias judías o moras” (1583, 2^v). Cabe preguntarse, por tanto, si la decisión de recortar ostensiblemente la narración tomada por Alonso Mudarra es el resultado de que el vihuelista manejaba una versión distinta a las impresas en las diversas antologías y pliegos sueltos o sí, por el contrario, era perfectamente consciente de los excesos doctrinales que el texto representaba.

En todo caso, debemos llevar la intuita duplicidad de la imagen del rey David lamentándose por la muerte de su hijo Absalón un paso más allá. Volvamos, por un momento, al testimonio de Rachel Tarika, en el que identificaba directamente el romance con la historia “de los judíos”. No es de extrañar que el lamento se interprete en una de las ocasiones más relevantes para la comunidad judía, la celebración de *Tisha B’Av*, día en el que se conmemora el que constituye el evento esencial de la historia del pueblo judío: la destrucción del Templo (578 a. C – 70 d. C) Este acontecimiento, a lo largo de la historia judía, sólo conquista su sentido singular a través de nuevos procesos fundantes, nuevos eventos dolorosos que reactivan su movimiento incesante, tal y como lo ha definido Philip Bohlman (2013, 16)– como la expulsión de España de 1492: no se trata de sumar eventos en cada nueva conmemoración, sino de elevar la destrucción primigenia a la enésima potencia,¹⁵ sobre la base de una intensidad común que se despliega a través de los diversos lamentos, de la oscuridad y la privación sensorial. Por tanto, el texto como representación del lamento del rey David deviene algo más fundamental sobre lo que tal representación se funda: un *pathos* que establece la tonalidad esencial de tal conmemoración.

No es una cuestión baladí el hecho de que prácticamente todos los rabinos y eruditos que comentan el pasaje de Samuel que aquí nos ocupa, desde Rashi (1040-1105), el influyente rabino nacido en Troyes, hasta el *Everyman’s Talmud* de Abraham Cohen (1932), enfatizan la idea según la cual, al exclamar ocho veces “mi hijo, mi hijo” –curiosamente, son ocho reiteraciones las que aparecen en el romance conservado en las antologías comentadas– el rey David empleó las primeras siete repeticiones para ir superando cada uno de los siete niveles del *Gehena* –el infierno judío– y la octava para permitirle ingresar al mundo por venir. Sublevación de los tiempos: pasado, presente y futuro en una única endecha que encarna a la perfección la narrativa histórica judía que podríamos titular “de la destrucción a la resurrección”, y que expresa, en definitiva, la necesidad de habitar la tristeza para reinventarse, para poder resurgir. No es extraño, por tanto, que el romance sublime la perfección de Absalón, pues no representa aquí a un traidor, sino un ideal perdido –no en vano, Absalón significa “padre de paz”. Sería un error, por tanto, concebir la emoción vivida aquel día del año 1958 por Rachel Tarika como meramente subjetiva: su emoción no decía “yo”,¹⁶ sino que implicaba, si se me permite la expresión, una memoria de lo inmemorial.

3. La resonancia de un motete: *Rex autem David* y la Catedral de Toledo.

La lectura del relato de la muerte de Absalón y el lamento del rey David realizada por el catolicismo parece diferir de la anterior interpretación y, este modo, destaca un nuevo armónico dentro de nuestro eco inicial. Para comprender este nuevo sonido, es necesario que nos situemos en los sucesos que anteceden a la tragedia que narra el romance: Absalón, tercer hijo de David, destaca siempre por su impresionante belleza y abundante cabellera, se caracteriza por una ambición desmedida. Tanto es así que, tras mandar asesinar a Amnón y conspirar contra el trono de su propio padre, se hace proclamar rey de Israel en ausencia de

¹⁴ Las constituciones sinodales dan buena cuenta de este tipo de acciones. Para un resumen útil sobre ciertos hechos musicales y la reacción de las autoridades eclesiásticas, véase Jaime Moll (1975); para conocer una mirada sobre estas constituciones en momentos de lamento, véase Grayson Wagstaff. (1998). 551-563.

¹⁵ Esta es la hermosa definición del concepto de repetición que nos aporta Gilles Deleuze (2002, 22).

¹⁶ Esta expresión es una paráfrasis de Gilles Deleuze (2008, 172): “La emoción no dice ‘yo’... se está fuera de sí. La emoción no es del orden del yo sino del acontecimiento”.

David. Paradójicamente, mientras huye, es su frondosa cabellera la que le acaba condenando, pues al quedar enredada en un árbol permite que Joab recordemos, soldado de David– le atraviese tres veces el corazón. El ideal perdido que representaba Absalón en la anterior interpretación se transforma aquí en la imagen de una personalidad ambiciosa, insatisfecha y tan ávida de poder que fue capaz de traicionar a su padre. Veamos la influyente lectura de San Agustín:

Absalón se dice en nuestra lengua, como algunos traducen, “paz del padre”. Ora en la historia de los reinos –porque Absalón dirigía una guerra contra su padre–, ora en la historia del Nuevo Testamento –porque Judas fue el traidor del Señor–, puede parecer extraño cómo puede entenderse “paz del padre”. Pero, por un lado, quienes allí leen atentamente, ven que, en aquella guerra, con el hijo fue pacífico David, que con gran dolor le lloró muerto, pues decía: Absalón, hijo mío, ¡quién me dará a morir en tu lugar! (San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 58).

No es de extrañar, por tanto, que perspicaces pensadores católicos como el mencionado San Agustín, San Ambrosio o Casiodoro interpretasen la imagen de Absalón como una prefiguración de Judas –la muerte colgado de un árbol, la traición al padre, la codicia– una imagen que también desarrollarán, más adelante, dramaturgos como Tirso de Molina en *La Venganza de Tamar* y, sobre todo, Calderón de la Barca en *Los Cabellos de Absalón*. Absalón es la figura del pecador –no en vano, uno de los pliegos sueltos donde aparece el romance se denominó *Ego sum qui peccavi*–, un personaje arrastrado por la vanidad y el egoísmo, defectos que al final acabaron por devorarlo y por provocar las lágrimas –que, en las exégesis anteriormente comentadas, son lágrimas de piedad– del rey David.

Precisamente el drama del rey David ante la muerte de su hijo empieza a ser un texto importante para los compositores de música sacra católicos españoles alrededor de la década de los treinta del mil quinientos. Un caso particularmente interesante se da en Toledo, donde encontramos un *Rex autem David* a cinco voces, compuesto por Bernardino de Ribera y conservado en el Códice Polifónico 6 de la Catedral de Toledo, un magnífico manuscrito encargado por el propio Ribera. Bernardino de Ribera, maestro de capilla de la catedral –a la que tuvo serios problemas para acceder por las sospechas de ser descendiente de judíos en su expediente de pureza de sangre–, es más conocido hoy en día por haber sido, seguramente, el encargado de enseñar música a un joven Tomás Luis de Victoria durante su estancia en Ávila.

Antes de analizar la música, diseñada cuidadosamente para impactar emocionalmente a los oyentes, es necesario reflexionar sobre el entorno espacio-temporal en el que se interpretó este motete. ¿A qué tiempo pertenece una catedral? Resulta evidente que los materiales con los que estos templos se erigen, a lo largo de los siglos, nos sitúan frente a y en el interior de un mosaico de diferentes temporalidades, de ritmos diversos que coexisten, que conectan pasado y presente y que, por sus cualidades inherentes, los impulsa hacia el futuro: el tiempo se transforma en espacio.¹⁷ Lejos de presentar un pasado inevitablemente perdido, los restos materiales sitúan el pasado en el presente, un pasado palpable, por lo que suponen un desafío fundamental para la historia concebida en periodos cerrados y sucesivos.¹⁸

Si pensamos precisamente en la catedral primada de Toledo, uno de los principales centros del catolicismo durante el siglo XVI, se hace muy patente el uso deliberado del pasado: no sólo la Capilla Mozárabe, destinada a re-crear el culto Hispano-Mozárabe, sino la inscripción en grandes letras negras situada bajo la vidriera que baña en luz la primera nave de la Epístola en recordode la expulsión de musulmanes y judíos, manifestando la autoridad católica:

En el año de 1492 a dos días de enero, fue tomada Granada, con todo su reyno, por los reyes nuestros señores don Fernando, y doña Ysabel, siendo arzobispo de esta Santa Yglesia don Pedro González de Mendoza, cardenal de España. Este mismo año en fin del mes de Jullio, fueron hechados todos los judíos de todos los reynos de Castilla, de Aragón y de Sicilia.

El espléndido coro, ubicado en el epicentro del templo, ayuda a dividir en enorme espacio interior de la catedral. De este modo, el crucero de la catedral se convirtió en un lugar fundamental desde el cual los fieles podían asistir a los oficios divinos. Alrededor del altar de la Virgen Blanca, la magnífica sillería baja, tallada en madera, representa vívidamente otra ocasión histórica en la que la fe católica resultó reafirmada: la conquista de Granada de

¹⁷ Es bien conocida esta frase pronunciada por Gurnemanz en la escena I del Acto I de la ópera *Parsifal*, de Richard Wagner. Un libro que presta especial atención estas relaciones es Enrique Gavilán (2013).

¹⁸ La historia, la antropología o la arqueología son cada vez más sensibles a las complejidades temporales que proponen los objetos. Véase el ya mencionado Eelco Runia (2014); Tim Ingold (1993); o Bjørnar Olsen (2010), por citar tres ejemplos paradigmáticos.

1492,¹⁹ culminada cincodécadas después por la sillería alta realizada en mármol y alabastro por Felipe Vigarny y Alonso Berruguete.

Esta compleja relación multitemporal –inevitable: deliberada en ocasiones, inconsciente en otras– deviene fundamental para la creación de un espacio-tiempo singular, único, del rito. ¿No es el rito seminal de la liturgia cristiana, el sacrificio de Cristo, una forma de situar el tiempo cronológico fuera de sí? Mientras se escenifica una y otra vez el sacrificio –el pasado se hace presente– las palabras de Cristo –“haced esto en memoria mía”– se proyectan hacia el futuro: rememoración, repetición, y actualización en un mismo acto. Cancelación del tiempo cronológico favoreciendo el tiempo único del rito, una acción en la que la música debía tener una importancia fundamental.

Con estas premisas, regresemos al lamento del rey David compuesto por Bernardino de Ribera (c. 1520 – 1580). Aunque es una antifona que solía entonarse en torno al tercer o cuarto domingo después del Corpus Christi, paradójicamente, la composición de Ribera debía interpretarse como antifona en las vísperas del sexto domingo después de la octava del Corpus Christi, según indica el manuscrito y el breviario toledano de 1551 conservado en la Biblioteca Nacional: es decir, en una fecha variable al final del mes de julio o inicios de agosto –un día, por tanto, muy cercano al 9 de Av (*Tisha B'Av*) judío. Las lágrimas del rey David, por tanto, debían derramarse dentro de la catedral de Toledo en una fecha de gran significación histórica, política, religiosa y simbólica.

Lágrimas de piedad, de dolor, de tristeza, de rabia. ¿No indicaba Ignacio de Loyola, en su quinto ejercicio espiritual, meditar sobre el infierno escuchando las voces, los llantos, los alaridos de los condenados para sentir lo que ellos sienten? ¿No eran necesarias esas lágrimas, según la *Guía Espiritual* de Luis de la Puente, para mitigar el fuego interior provocado por las miserias que nos envuelven? Recordemos, para el catolicismo el llanto de David era un lamento por un hijo, sí, pero un hijo egoísta capaz de traicionarle, un Judas *avant la lettre*, tal y como clarifica la lectura prevista para ese mismo día: la historia de Ocozías, rey de Israel especialmente hábil en el comercio, condenado a muerte por confiar en Belcebú en lugar de Dios. La composición misma hace patente la atmósfera de lamento y tristeza que debía dominar la ocasión.

Reaparece la cuestión planteada en el comentario a la versión de vihuela compuesta por Alonso Mudarra: ¿cómo hacer sensible tal dolor? Ribera escoge el modo frigio, expresión de tristeza, rabia e ira, pero transportado a Re, lo que sitúa al oyente en una sonoridad aún más grave y permite al compositor jugar con ambigüedades modales desde el inicio. Se trata de un exordio enfático, basado en tres reiteraciones de la frase “Rex autem David” en una textura tendente a la homofonía en valores largos. Las cinco voces unen sus fuerzas para producir un inicio impactante – digno de un rey – una impresión inicial aumentada astutamente por Ribera mediante la anticipación de la voz de Altus en el sonidoprincipal del modo. Ribera introduce un sencillo motivo en la voz más aguda – un gesto ascendente (La, Si bemol, Do) seguido de un descenso de tercera (La) –asegurando así la preeminencia de la voz aguda. Aunque el drama aún no se ha desatado, Ribera parece adelantarle en la segunda reiteración del texto, vuelvo ausar la anticipación (esta vez en la voz del Tenor I) pero en esta ocasión sobre la nota Do, es decir, una segunda por debajo de la nota principal, mientras las voces comienzan a romper la homofonía imperante.

Ilus. 1. *Rex autem David*, cc. 1-8

¹⁹ La sillería baja es mencionada por varios viajeros y cronistas, entre los que se encuentra el conocido Hieronymus Münzer y su *Itinerarium sive peregrination per Hispaniam, Franciam et Alemaniam*, o en Blas Ortíz. Véase Julio Puyol (1924); Ramón Gonzálvez y Felipe Pereda (1999). Sobre los relieves, véase de Juan Mata Carriazo (1985).

La tercera y última reiteración es un movimiento cadencial que concluirá sobre la sonoridad de Sol y que pone fin a la primera sección. Aunque Ribera da continuidad al motete al solapar la entrada del nuevo motivo con la anterior cadencia, el cambio afectivo presente en el texto (“cooperto capite”, “con la cabeza cubierta”) es extremadamente claro: el ritmo se quiebra, y el gesto semitonal (La-Si bemol) en conjunción con el rápido movimiento ascendente del Tenor –alcanzando su nota más aguda en toda la obra– nos sitúan en otro estado de ánimo muy diferente. Esta alteración rítmica abrupta y el gesto lastimero de segunda menor se ve confirmado por el *Bassus*, que añade un La bemol para realizar el mismo movimiento semitonal, provocando un breve pero expresiva flexión modal.

El sencillo motivo del “cooperto”, basado en tres notas –dos repeticiones de la misma nota y un ascenso de semitono – insertado en un patrón rítmico sincopado de semibreve-mínima-semibreve (o, de manera menos habitual, una mínima) repite el mismo diseño cuatro veces. Tras estas reiteraciones, sorprendentemente, Ribera comienza a variar las relaciones interválicas del motivo, pero no como una *fuga d’inganno*, entendida como una especie de fuga gobernada por la necesidad de mantener las posiciones de tono/semitono dentro de un segmento dado. Ribera emplea una forma quizá menos “intelectual” pero, creo, más directamente perceptible de alterar la relación con la tercera nota del motivo, haciendo que ascienda un tono completo o incluso unatercera menor. Dicho de otro modo, con las primeras cuatro reiteraciones del motivo, Ribera crea una especie de hábito auditivo para posteriormente truncar las expectativas establecidas mediante constantes mutaciones melódicas. El motivo se oculta en la espesa red polifónica como el rey David oculta su rostro. Si tomamos esta sección en conjunción con el enfático inicio, el oyente ha asistido, a la progresiva descomposición sonora de la figura del rey.



Ilus. 2. *Rex autem David, cc. 9-16*

Destacando algunas palabras clave como “lugebat” (“lloraba”, c. 28 y ss.) con valores largos, la obra se mantiene en una textura polifónica densa, que guiará la composición a su momento crucial: tras la narración inicial en tercera persona, el rey David comienza su soliloquio con la frase “Absalom, fili mi, fili mi, Absalom”, una locución donde la imagen-*pathos* entra en éxtasis y que constituye la relación directa entre la antífona y el romance, como hemos visto anteriormente.

Llamativamente, Ribera concluye el fragmento anterior y da comienzo a la nueva sección sin solución de continuidad, lo que apoya la idea del afecto que se va construyendo progresivamente hasta llegar a este punto culminante. El motivo descendente de lamento, la cuarta descendente, hace su presencia de manera imitativa en todas las voces. Sin embargo, lo interesante no es únicamente este gesto descendente, con la voz aguda hundiéndose lentamente en el registro grave, un motivo que, en principio, produce que el cuerpo del oyente se sienta más pesado, decaído, abatido... sino que cada nueva reiteración de ese gesto se produce en un registro progresivamente más agudo. Esa mezcla – prácticamente una lucha entre descenso y ascenso, abatimiento y tensión – de dos fuerzas transforma lo que empieza siendo apenas un susurro en un grito, con el tenor alcanzando de nuevo su nota cumbre y el bajo volviendo a entonar el La bemol que el oyente ya había escuchado en el “cooperto capite”. Después de dieciocho repeticiones, el motete alcanza la primera cadencia clara de toda la obra en el sonido modal principal (Re), seguido de un silencio general que está lejos de ser la ausencia de sonido, sino que hace aún más presente el momento de desesperación: un silencio que pesa, tan intenso como la sección que lo precede. Curiosamente, quizá la sección fuese todavía más intensa: algunos indicios parecen indicar que, originalmente, el

descenso era cromático, pero las alteraciones del código de Toledo fueron, posiblemente, suprimidas, como muestra la fuente conservada en el Seminario del Corpus Christi en Valencia, que sí contiene alteraciones.²⁰

Ilus. 3. *Rex autem David*, cc. 49-54.

Tras la expansiva sección de lamento, la siguiente es notable por su carácter contenido, pero profundamente emotivo, como una súplica carente de toda esperanza, agotado por el llanto: “Quis mihi det, ut ego moriar pro te, fili mi” (“¡Ojalá hubiera muerto yo en tu lugar, hijo mío!”). Ribera estructura la sección en bloques homofónicos que repiten el texto dos veces. Además, la textura se vuelve gradualmente más ligera, al reducir el número de voces, primero a cuatro, luego a tres, en una concepción casi antifonal. Por otro lado, Ribera reutiliza hábilmente motivos ya escuchados: el gesto ascendente con el que comenzaba la obra (La – Si bemol – Do – La) aparece nuevamente en “ut ego moriar”, mientras que la línea descendente emerge una vez más en “pro te, fili mi”. No por casualidad, el primer gesto es empleado cuando el texto se refiere al Rey David, ya sea en tercera o primera persona (“Rex autem David” / “ut ego moriar”); de la misma manera, la línea melódica descendente se despliega cuando el texto menciona a su hijo, Absalón (“Absalon, fili mi” / “pro te, fili mi”).

²⁰ Resulta interesante el hecho de que Bartolomé de Quevedo, que fue maestro de capilla en la catedral de Toledo y fue destituido de su cargo por mal comportamiento reiterado (cargo que paso a ocupar Bernardino de Ribera, mientras Quevedo continuó al servicio de la catedral comocantor después de varios pleitos) redactó un comentario sobre *De vita et honestate clericorum*, del papa Juan XXIII, en el que critica duramente los excesos cometidos en la polifonía de su tiempo (entre ellos, los excesos cromáticos), así como el uso de instrumentos en los templos. El escrito se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, 9/1010 (olim Colección Salazar y Castro N-4), ff. 83^r-94^v.

76

ar pro te fi - li mi, pro te fi - li

ar pro te fi - li mi, pro te fi - li mi, Ab -

ar, pro te fi - li mi,

pro te fi - li mi, pro te fi - li mi, pro te fi -

ar, pro te fi - li mi, pro te fi -

Ilus. 4. *Rex autem David*, cc. 71-80

Nuevamente sin interrupción, un gesto melódico descendente, iniciado por el Tenor I en el Fa agudo, rompe la lógica homofónica de la sección para guiarla a su parte final, veinticinco repeticiones del texto “Absalom, fili mi” en imitación. Si bien el fragmento final recuerda a la sección central de lamento, con su gesto descendente, construido esta vez mediante un salto que cubre un intervalo de cuarta y un ascenso de tercera, antes de proseguir con el descenso, la sección tiene un carácter menos dramático, como una aceptación dolorosa de lo que es irrevocable.

Muy lejos del *impasse*, el *shock* afectivo expresado por Mudarra, Bernardino de Ribera introduce al oyente, de manera radical, en el vértigo producido por la pérdida: desde el progresivo descenso a los infiernos, pasando por el éxtasis de la tristeza, la pretensión resignada y, finalmente, la aceptación dolorosa.

4. Conclusión

Apoderarse de un recuerdo, escribía Benjamin. ¿Qué quería decir? Se trata, por supuesto, de ser sensible al instante en el que el pasado aparece, al momento centelleante y fugaz en el que se hace presencia cuando menos lo esperamos. Imágenes frágiles, no cabe duda, pero que, precisamente en su naturaleza delicada y débil, se halla la memoria y los deseos de los pueblos. Sin embargo, acrecentar la sensibilidad a los ecos fugaces del pasado en el presente no es suficiente: la sensibilidad es un medio, sin duda fundamental, para lograr el fin, que no es otro que tornar audible, representable, el eco.

La voz de Rachel Tarika contenía resonancias no sólo de un pasado individual, sino de un pretérito de larga data que se remonta, al menos, hasta el siglo XVI, y que encarna y actualiza un pasado aún más remoto, de crucial importancia para la configuración de la identidad del pueblo judío. El retorno a las huellas materiales del romance y el motete despliegan una dinámica de relaciones compleja. Como hemos podido comprobar, afirmar las diversas versiones como contrarias o, al menos, contradictorias entre sí, daría como resultado la simplificación de una realidad que se adivina mucho más rica. El asunto sería presa de la misma trivialización si imaginamos una compatibilidad –incluso figurando una imposición prohibitiva, como en este caso– que redujese o directamente eliminase la tensión entre ambos polos. Lo que se traza es, más bien, una coexistencia activa y dinámica, repetición y diferencia al mismo tiempo más turbulenta y pacífica de lo que las otras dos opciones podrían vislumbrar.

Y en este objetivo de hacer audibles voces y ecos subyugados que no han podido escucharse, las distintas formas artísticas y, particularmente, la música, devienen un medio fundamental. Gracias a que su experiencia es fundamentalmente afectiva, la música es capaz de tejer una historia de las emociones pluralista y múltiple. Estos afectos engendran, articulan y dan expresión a los estados de ánimo –a la pena y al duelo, al triunfo, a las expectativas y la esperanza–, sensaciones que no son entes nebulosos dentro de nuestras mentes, sino que revelan el modo en que nos afecta el entorno en su conjunto, la manera que la que nos vemos inmersos en su realidad particular. Subyacen como síntomas dentro de los símbolos. Las diversas músicas son, en definitiva, un medio de conocimiento privilegiado, pues, al mismo tiempo, nos abren a nosotros mismos mientras nosotros nos abrimos al mundo que nos rodea.

Obras citadas**Fuentes documentales publicadas**

Cancionero de Romances de 1550, reunidos por Martin Nucio. México: Frente de Afirmación Hispanista, 2016.

Bibliografía

- Armistead, Samuel G. *El Romancero judeo-español en el Archivo Menéndez Pidal (Catálogo-Índice de romances y Canciones)*. Madrid: Seminario Menéndez Pidal, 1978.
- Armistead, Samuel G., Joseph H. Silverman e Israel J. Katz, *Folk Literature of the Sephardic Jews, II. Judeo-Spanish Ballads from Oral Tradition, I. Epic Ballads*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986.
- Benjamin, Walter. "Tesis de filosofía de la historia." En *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1989.
- Benmayor, Rina. *Romances Judeo-Españoles de Oriente. Nueva Recolección*. Madrid: Cátedra-Seminario Menéndez Pidal, 1979.
- Bohlman, Philip V. *Revival and Reconciliation. Sacred European Music in the Making of European Modernity*. Lanham, Toronto, Plymouth: The Scarecrow Press, 2013.
- Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*, edición de Francisco Rico. Madrid: Real Academia Española, 2015.
- Chartier, Roger. *The Order of Books: Readers, Authors, and Libraries in Europe Between the 14th and 18th Centuries*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Chartier, Roger y Guglielmo Cavallo, eds. *A History of Reading in the West*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2003.
- De la Puente, Luis. *Guía Espiritual*. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1942 [1609], 192.
- Degl'Innocenti, Luca y Rospocher, Massimo, eds. *Renaissance Studies: Street Singers in Renaissance Europe* 33/1 (2019), 1-158.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- . *Dos Regímenes de Locos*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Díaz Mas, Paloma (ed.), *Romancero*. Madrid: Crítica, 1994.
- . "El impresor Martín Nucio, el *Cancionero de Romances* de 1550 y los lectores españoles de Amberes." En *Cancionero de romances de 1550*. México: Frente de Afirmación Hispanista, 2017. 13-56.
- Diego Pacheco, Cristina. "Beyond church and court: citymusicians and music in Renaissance Valladolid." *Early Music* 37 (2009): 367-378.
- Gavilán, Enrique. *Entre la Historia y el Mito. El Tiempo en Wagner*. Madrid: Akal, 2013.
- Gonzálvez, Ramón y Pereda, Felipe editores. *La catedral de Toledo, 1549. Según el Dr. Blas Ortiz. Descripción Graphica y Elegantissima de la S. Iglesia de Toledo*. Toledo: Antonio Pareja, 1999.
- Griffiths, John. "Luis Milán, Alonso Mudarra y la Canción Acompañada." *Edad de Oro* 22 (2003): 7-28.
- . "Printing the Art of Orpheus: Vihuela Tablatures in Sixteenth-century Spain." En Iain Fenlon & Tess Knighton editores. *Early Music: Printing and Publishing in the Iberian World*. Kassel: Reichenberger, 2006. 181-214.
- . "Hidalgo, Merchant, Poet, Priest: the vihuela in the urban soundscape." *Early Music* 37 (2009): 355-336.
- Ingold, Tim. "The Temporality of the Landscape." *World Archaeology* 25/2 (1993): 152-174.
- Loyola, Ignacio de. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- Lyons, Martyn. *A History of Reading and Writing in the Western World*. New York: Palgrave McMillan, 2010.
- Mata Carriazo, Juan. *Los relieves de la guerra de Granada en la sillería del coro de la catedral de Toledo*. Granada: Universidad de Granada, 1985.
- Menéndez Pidal, Ramón. "Catálogo del romancero judío-español." *CE I* (1906).
- Moll, Jaime. "Música y representaciones en las constituciones sinodales de los Reinos de Castilla del siglo XVI". *Anuario Musical* 30 (1975): 209-243.
- Mudarra, Alonso. *Tres Libros de Música en Cifra para Vihuela*. Sevilla: Juan de León, 1546.
- Olsen, Bjørnar. *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*. Lanham: AltaMira Press, 2010.
- Puyol, Julio. "Jerónimo Münzer. Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495." *Boletín de la Real Academia de Historia* (1924): 197-279.
- Rodríguez-Moñino, Antonio editor. *Cancionero de romances (Anvers, 1550)*. Madrid: Castalia, 1967.

- . *La Silva de Romances de Barcelona, 1561: contribución al estudio bibliográfico del romancero español*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1969.
- . *Silva de Romances (Zaragoza, 1550-1551)*. Zaragoza: Publicaciones de la Cátedra Zaragoza, 1970.
- Runia, Eelco. *Moved by the past. Discontinuity and Historical Mutation*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Salzberg, Rosa. "The Word on the Street: Street Performers and Devotional Texts in Italian Renaissance Cities." *The Italianist* 34 (2014): 336-348.
- Sepúlveda, Lorenzo de. *Romances nuevamente sacados de historias antiguas de la cronica de España*. Antwerp: Juan Steelsio, 1551.
- Seroussi, Edwin. *Incipitario sefardí: el cancionero judeoespañol en fuentes hebreas (siglo XV-XIX)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.
- Toletanum, Breuiarium secundum consuetudinem sanctae Ecclesiae Toletanae nuper & auctum & emendatum*. Lyon: Barthélemy Frein expensis Petrus & Josephus Ossandon & Genesius Fornerius, 1551.
- Wagstaff, Grayson. "Music for the Dead and the Control of Ritual Behavior in Spain, 1450-1550." *The Musical Quarterly* 3/4 (1998): 551-563.

Revisión y adaptación de los mecanismos de exclusión en el aparato legal de la comunidad sefardí de Hamburgo

Fernando J. Pancorbo
(Swiss National Scientific Foundation / Universität Basel)

A primera vista, la comunidad sefardí de Hamburgo no presenta grandes particularidades en relación a otras congregaciones sefardíes de Europa occidental, tales como la de Ámsterdam, Burdeos, Livorno, o aún más cercanas, como la de Altona o la Glückstadt. Todas ellas pertenecían a la gran *Nação* de judíos exiliados hispano-portugueses, estrechamente vinculadas entre sí —bien por cuestiones familiares o comerciales, más allá de las obvias razones religiosas (Studemund-Halevy 2000; Kirsten 2006)—, y cuya identidad era claramente reconocible entre las diferentes juderías, ya no solo por tener un claro origen común, sino porque además experimentaron procesos de confesionalización¹ muy paralelos. Tanto es así que, si en el caso de la comunidad de Ámsterdam, el elitismo y su clara superioridad con respecto a otras minorías era más que evidente y no necesariamente contraproducente desde un punto de vista socio-político (Studemund-Halevy 1994-1997; 1999), en el caso de Hamburgo existió una preponderancia equivalente, aunque tal estatus llegó a causar verdaderos problemas con la población local.

Los sefardíes que se instalaron en esta ciudad portuaria del norte de Alemania presentaban, en muy buena parte de sus congregantes, un claro talante aburguesado y un nivel cultural muy por encima del que ostentaban otras minorías instaladas en esta urbe, y más concretamente, bastante más askenazíes, muy poco estimados, por cierto. Así lo explicó, entre otros, Studemund-Halevy, partiendo de la descripción que hizo Moses Hagiz de los sefardíes asentados en la ciudad alemana, los cuales llevaron consigo la tradición aristocrática y de hidalguía que otrora conocieron en la Península Ibérica:

Los sólo los luteranos de Hamburgo, sino también los pocos judíos askenazíes de la ciudad, con el judío portugués que hace su aparición a partir de finales del siglo XVI en Hamburgo, llegan a conocer a un tipo de judío que, según la tradición clásica de Moses Hagiz, se afeita la barba, lleva vestimenta mundana y no se mezcla con no judíos. Los hamburgueses conocen al portugués como a un judío que muy a menudo está más familiarizado con la literatura greco-latina que con la judía, que rechaza las órdenes dadas por los rabinos, argumentando que ahora vive en un país libre y próspero, y que a veces considera la halajá como una carga molesta y no piensa que el seguirla sea esencial para su judaísmo. Los hamburgueses se enfrentan con un judío con aspecto de portugués altivo y seguro de sí mismo que, al fin y al cabo, no desea otra cosa que vivir tal y como estaba habituado a hacerlo en la Península ibérica (2000: 349-350).²

En un primer momento, los hamburgueses locales, en su mayoría reformistas, no vieron problema alguno en que estos exiliados se hubiesen ido instalando desde comienzos del siglo XVII en sus barrios —más concretamente en la Königstraße, en el centro de la ciudad (Studemund-Kalévy 2010)—, pues ambos compartían la misma antipatía por un enemigo común: el catolicismo (Wahley 1992: 91-92, Studemund-Halevy 2000: 360-361). No obstante, esta buena relación de cohabitación no fue tan cordial en el plano práctico, precisamente por los problemas que suponía el hecho de que esta minoría tuviese unos privilegios propios y una situación económica, política y cultural, en ocasiones, mucho más ventajosa que la de los propios hamburgueses. El hecho de que estos *judeus portugueses* ocupasen puestos claves en la diplomacia europea o lugares de excepción en el comercio —como era el caso de Manuel Teixeira, residente de la reina Cristina de Suecia en Hamburgo; o de ricos comerciantes, como Jacob Curiel o Abraham Senior Teixeira—, que muchos de ellos habitasen en palacios o palacetes, que tuviesen lujosos carros —superiores incluso a los de los más aventajados vecinos locales—, y, sobre todo, que tuviesen criados cristianos y esclavos africanos, chocaba de manera frontal con la percepción que tenían los luteranos de cuál debía ser su posición, es decir, la de forasteros subordinados a los cristianos que debían

¹ Entiéndase el concepto de ‘confesionalización’, no como lo describen Schilling y Reinhard, es decir, un proceso de construcción de la confesión aplicado al contexto de la Reforma (véase el trabajo de Ruíz-Rodríguez y Sosa Mayor 2007: 279-305); sino desde la perspectiva que ofrece Gherard Lauer en su estudio “Die Konfessionalisierung des Judentums: Zum Prozess der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit” ((2003: 250-283), y la que expone Dean Phillip Bell en “Confessionalization in Early Modern Germany: A Jewish Perspective” (2007: 345-372).

² En relación a la persona y la obra del prominente líder judío Moses Hagiz, uno de los principales estandartes de la autoridad rabínica amstelodama frente al movimiento sabbatianista, véase el trabajo de Carlebach, *The pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*, 1990. En relación al carácter irreverente y desobediente de los sefardíes en relación al halajá, remito a Bodian (1997: 112-113).

vivir en una clara situación de servidumbre (Cassuto 1993: 253; Studemund-Halevy 2002: 154-176). A vuelapluma, diré que hubo algunos casos en los que incluso se enviaron denuncias a la Inquisición Española por parte de los luteranos hamburgueses para que apresaran a los sefardíes o, incluso, episodios accidentales que usaron como base para denunciar por asesinato, como el fatal atropello de un niño por el carro que conducía un *judeu rico* llamado Álvaro Dinis, lo que llevó a tener que dejar Hamburgo (Hatz 1991; Sutdemunt-Halevy 2001: 195-222).

Esta animadversión no solo tuvo razones puramente económicas o sociales, sino también teológicas. Cabe recordar que, hasta ahora, los judíos eran propiamente una minoría sumida a los luteranos hamburgueses, de pocos recursos y de pocos conocimientos en su mayor parte. Sin embargo, ahora están frente a una colectividad que cuenta, entre sus miembros, con gente que ha tenido la oportunidad de estudiar en universidades como la de Lisboa, Évora, Salamanca o Palencia, eruditos en sus materias, conocedores de varias tradiciones culturales y políglotas. Así pues, los amedrentamientos que antes sometían a los askenazíes surtían poco efecto con los sefardíes, dispuestos a rebatir cualquier causa o argumento que fuese en contra de la Ley Divina. Basta solo con recordar el virulento y continuo ataque que llevó a cabo el reformista Johannes Müller contra los judíos y contra la herejía, el cual llegó a su paroxismo cuando cayó entre sus manos la traducción española del *Sefer Chizzuk Emunah* (*Fortificación de la fe*), realizada por Isaac de Abraham Troki (Studemund-Halevy 2000: 584-500), y que tuvo como resultado la publicación de un texto incendiario contra el judaísmo escrito por Müller: *Judaismus und Judenthumb, das ist außfürlicher Bericht von des Jüdischen Volckes Unglauben, Blindheit und Verstockung* (Hamburgo, 1644). Cabe recordar que el texto que trasladó Troki al castellano, tal y como explica Marvin J. Heller:

Wagenseil obtained a copy of the manuscript in 1665 on a trip to Ceuta, North Africa. He translated *Hizzuk Emunah* into Latin, in which form it was widely used not only by Christian missionaries but also by opponents of Christianity, such as atheists, French *philosophes*, among them Voltaire. *Hizzuk Emunah* follows the same format as the other polemic works in *Tela ignea Satanae*, that is, it has its own Hebrew-Latin title page, a Latin introduction, and then the text, in two facing Hebrew and Latin columns. The book, in quarto format, is in two parts comprised of ninety-nine chapters. In the first chapter, Troki begins by questioning the authenticity of the Christian messiah, arguing against his pedigree, acts, the time in which he lived, and the fact that he did not fulfill the promises expected of the Messiah.

As an example of the first argument, Troki writes that he cannot be of Davidic descent due to the concept of virgin birth and that even apart from that, the relationship of Joseph to David is wanting in proof. He also notes contradictions in the Christian Bible on that and other subjects, and compares the Hebrew Bible and Gospels. Most of Troki's arguments are based on biblical texts, accounting for its effectiveness against Christian arguments. Nevertheless, he also utilizes rabbinic sources, so that *Hizzuk Emunah* has been accepted by rabbinic authorities, perhaps unique for a Karaite work.[27]

Hizzuk Emunah is considered one of the most effective polemic works. Although circulated widely in manuscript, *Hizzuk Emunah* was not printed by and for Jews until the Amsterdam edition of 1705. It has been frequently reprinted, translated into Yiddish (Amsterdam, 1717), English by Moses Mocatta (London, 1851), German (Sohran, 1865), and Spanish as *Fortificación de la Fe* (1621), extant in manuscript. (2021: 26-27).

ספר
חזק אמונה
מסד חבד
די יחזק בן אברהם
LIBER
MVNIMEN FIDEI
AVTORE
R. ISAACO FILIO ABRAHAM
Ex MS. Africano.



A pesar de estas cruentas, pero estimulantes disputas —desde el punto de vista teológico—, es necesario tener en cuenta que, obviamente, no todos los sefardíes hamburgueses eran doctos y eruditos, ni ocupaban puestos de excelencia en la sociedad. De hecho, conviene recordar que, aún en el siglo XVII, todavía había entre los sefardíes mentes manipulables y, en términos del *Haham* amstelodamo Isaac Orobio de Castro, “enfermos de ignorancia” que podían caer con cierta facilidad en el eclecticismo, en la apostasía y en la herejía, debido precisamente a esta encrucijada entre varios caminos de la fe y a los probables cuestionamientos que les alejasen de la Ley verdadera. A esto, además, habría que sumar otro peligro derivado de la red de conexiones dentro de esta gran *Nação* hispano-lusa: grandes nombres de la heterodoxia judía del XVII como Uriel da Costa o Juan de Prado, buscaron asilo en la comunidad sefardí hamburguesa tras haber sido excomulgados de la congregación de Ámsterdam, aunque no les fue concedida.

Así pues, el carácter aristocrático con que se percibía a la minoría sefardí —y que así mismo percibían ellos—, aunado a las tensiones económicas con la sociedad luterana de Hamburgo, las frecuentes disputas en torno a su condición de judíos desde un punto de vista religioso y puramente social, y la consideración de refugio que para algunos heterodoxos tuvo esta congregación, favorecieron la creación de un gobierno de excesiva severidad y de claro hermetismo. Todo ello llegaría cuando las tres sinagogas de Hamburgo —es decir, Talmud Torah, Keter Torah y Neve Shalom— se unificaron bajo la común congregación de Bet Israel, en 1652, año en el que los *Yehidim* (miembros de la comunidad) aprobaron la creación de un aparato gubernamental bajo los siguientes términos:

Os ss.res que forem eleitos terão absoluto poder e autoridade plena para em tudo fazerem, disporem e ordenarem o que entenderem he mais conveniente ao serviço de Nossos bem Geral e conservansa nossa [...].

Toda a Nação fi[c]jarão obrigados de obedecer e guardar inviolavelmente tudo o que tais senhores fizerem e ordenarem, sem que isso possam ninguém por duvida alguma e poderão obrigar dos que assim não fizerem com todas as penas que lhes parecer e forças de nosso Judismo, e no juramento que os senhores eleitos tomarem, se obrigarão ao castigo dos residentes em quando em si for e possam para o que lhes concede, todo absoluto poder e autoridade como dito he e tudo se resolverão por mais votos. (*Protokollbuch*, 23 Ijar 5412 / 1 de mayo de 1612).

Desde un punto de vista general, el *Mahamad* hamburgués se atiene a dos líneas de actuación bien definidas: en primer lugar, cumplir con exigencias de las autoridades locales en materia social y con los límites impuestos por las iglesias cristianas. En segundo lugar, a nivel de la comunidad, seguir la línea de actuación autocrática marcada por las aspiraciones y las proyecciones de la élite social de la *Nação*, llamada a liderar un ambicioso proceso de socialización mercantil y cultural entre las diferentes comunidades que conformaban la diáspora sefardí occidental. Todo ello, bajo los preceptos de la *Halajá* —la cual, cabe recordar, se saltaban o rodeaban con gran frecuencia debido al celo de su libertad y del rechazo que le marcaba a la mayoría las estrecheces de la Ley—, cuya obediencia también se basada en un medido refinamiento y respeto común, y con el fin último de llevar a cabo el llamado “bom judesmo.” Es por ello que, más allá del control judicial y penal que podían llevar las propias autoridades civiles de Hamburgo, los propios sefardíes impusieron un duro sistema de penas para quienes profanaban la Tora y violaban sus mandamientos, así como para aquellos que realizasen actos indecentes o indecorosos y para cualquiera que transgrediese los límites marcados por el propio *Mahamad*, y por la Ley sagrada —más duras eran aún las penas para los *Mahamim* que incurriesen en delito, que eran juzgados como “gente bárbara”, pues de ellos se esperaba la máxima ejemplaridad (Bodian 1985: 9-26). En este sentido, es ilustradora la síntesis que ofrece Studemund-Haley a este respecto:

Toda la vida de la comunidad está subordinada al *Ma'amad* (‘Junta directiva’); este es el único órgano que decide el nombramiento de los administradores de la comunidad, la tasa de los impuestos (*fintas*), los derechos que la comunidad debe cobrar (“direitos da nação”) y la distribución de las ayudas económicas. Sólo el *Ma'amad* tiene el derecho de excomulgar, de prohibir libros, de conceder divorcios o de vigilar la matanza ritual. Pero ante todo el *Ma'amad* representa a la comunidad ante las autoridades seculares (2000: 351)

La mayor parte de los *Ascemoth* de la comunidad sefardí hamburguesa están dictados por las líneas comunes marcadas por todas aquellas congregaciones más longevas que formaban la gran *Nação* occidental. Esto, en sí, no marca ninguna excepcionalidad, ya que, en otros casos y de manera lógica, las nuevas comunidades tomaban los moldes y los modelos de aquellas congregaciones que habían alcanzado el éxito, ya en lo económico, ya en lo educativo, ya en la ortodoxia. Basta solo con comparar los mecanismos de constitución legal de comunidades como Ámsterdam, Londres, Livorno o Burdeos —basadas en su mayor parte en el modelo impuesto por la judería de Venecia—, la elección de los *Mahamim* y de los *Parnassim* de congregaciones, las normas en cuanto a la observación y respeto a las leyes sagradas, o de buena convivencia con las sociedades locales. Sin embargo, cada una de ellas tuvo que adaptar su codificación legal y penal a sus realidades y a sus necesidades, apoyándose, en buena parte, en ejemplos cercanos, más longevos, y que hubiesen sido garantía de éxito. Desde este punto de vista, son varios los aspectos que invitan a reflexionar sobre la influencia que tuvo la configuración política y legal de la judería de Ámsterdam en la comunidad de Hamburgo, y ver hasta qué punto no incurrieron en los mismos errores. Si los correligionarios holandeses, desde la primera mitad del siglo XVII, vieron desde temprano una relativa necesidad por marcar distancias con el resto de minorías y mantener un equilibrio con la población local (Pancorbo 2021), en el caso de Hamburgo la heterogeneidad no era tan acusable, ya que la interacción con los civiles de la ciudad no era tan fluida a causa de las tensiones con los reformistas, la justicia civil se ocupaba de manera directa de aquellos casos de alteración social —como peticiones por el juego, problemas con la prostitución, o usurarías—, y la relación con los askenazíes estaba, en la mayoría de los casos, penada con la excomunión, salvo en casos de interés mutuo (Studemund-Haley 2000: 349-368).

Sin embargo, hay varias cuestiones que demuestran una clara filiación y una evidente influencia del gobierno amstelodamo en la codificación sefardí hamburguesa, claro producto de aquellos correligionarios que emigraron o fueron llamados a contribuir al desarrollo y establecimiento de esta comunidad. Y con ello, colateralmente, algunos errores y desajustes que se produjeron en el que fue su modelo directo y, por lo tanto, en la comunidad.

En primer lugar, los *Ascamoth* aprobados por el *Mahamad* de Ámsterdam en cuanto a la imposición de tasas relativas a las transacciones mercantiles y comerciales resultaron en más de una ocasión motivo de desencuentro, ya que, además de prohibir las compras en negocios de gentiles bajo pena de *Herem*, añadieron nuevos impuestos. En este aspecto, las consecuencias no fueron mayores, ya que la prosperidad económica de los miembros amstelodamos era más que evidente, ya fuese en los escenarios bursátiles, bien en las acciones y redes comerciales ligadas a las Compañías de las Indias, al tráfico de esclavos — del que tenían buena parte del monopolio—, o incluso en los negocios locales. Caso muy diferente era el de Hamburgo, pues las autoridades de la congregación empezaron a imponer tasas equivalentes a las de Ámsterdam y la consecuencia fue que la mayor parte de los miembros se fueron a otras hermandades, o incluso que abandonasen el judaísmo. Buena fe da de ello Yosef Kaplan al explicar lo siguiente:

However, this situation during the eighteenth century, since quite a few Sephardic Jews felt secure enough to break out the framework of their community. Because of aspirations for social mobility, and as a result of comprehensive acculturation, they left their communities, sometimes even severing themselves completely from Judaism. This tendency was especially notable in places like Amsterdam or London. In Hamburg, by contrast, the community dwindled and lost most of its members as a result of the heavy taxes imposed upon them by the authorities (2017: 404).

En segundo lugar, la censura literaria tomó los mismos visos censores que se implementaron en la ciudad holandesa, algo remarcado, entre otros, por Michael Studemund-Halevy en su estudio sobre “L'imprimerie séfarade à Hambourg et la censure protestante et rabbinique” (2000: 485-500)³. Es decir, se estableció la prohibición de publicar sin permiso expreso de los señores del *Mahamad*, la traducción de textos estaba prohibida y se reservaban el derecho a incautar aquellos ejemplares que fuesen considerados como fuente heterodoxa, indecorosa o contraria al buen judaísmo, so pena de *herem* para quien no los entregase y los albergase en su biblioteca. Realmente, la burla de esta censura funcionaba igual que en el caso amstelodamo, es decir, por medio de falsificaciones de frontispicios, envíos a imprentas fuera de la propia judería, o algún trato de favor con los propios censores. No obstante, es conveniente señalar a este respecto que la producción cultural sefardí estaba bastante lejos de ser tan fructífera y prolija como la de sus correligionarios holandeses. En consecuencia, es lógico entender que se trata de una medida de precaución que, si bien funcionó en el prolijo y estimulante contexto cultural de los correligionarios holandeses, en el caso de la comunidad de Hamburgo, y aun teniendo presente que era una medida de control ideológico y religioso justificada, da visos de desmesura, teniendo en cuenta que la pena directa en la mayoría de los casos era la expulsión del seno de la comunidad.

No obstante, y en relación con lo anterior, el punto más interesante es la aplicación de las penas más graves para un judío exiliado, como es la excomunión. En el caso de Ámsterdam esta herramienta penal fue empleada de manera abusiva y con carácter coercitivo y, en muchos casos, amedrentador, sin necesariamente haber una razón puramente legal o dictada por la *Halajá*. De hecho, en muchas ocasiones, estas penas eran rectificadas al poco tiempo, a veces, un par días, como se puede ver en el *Livro dos acordos da Nação*, o como han demostrado otros investigadores, Cooperman (2008), Kaplan (2000) o Swetschinski (2000), entre otros. Este mismo uso desmedido de la excomunión como medida de presión es la que se encuentra en los *Ascamoth* de Hamburgo. Entre los registros legales de la comunidad sefardí hamburguesa se encuentran mencionadas tres modalidades de apartamiento:

- *Herem*: Excomunión.
- *Apartamiento*: Un término que, según se puede inferir de su uso, sería sinónimo de *Niduy* (ostracismo).
- *Beracha*: Un eufemismo de *herem*, considerable como una pena de exclusión más relajada y sin el protocolo ritual que no exigía al condenado a salir de la comunidad, pero debía sufrir un vacío social pleno, sin posibilidad alguna de entablar palabra con ningún correligionario (Kaplan 2000, 177).

Véase que, si lo comparamos con el modelo amstelodamo, la aplicación de esta pena es aún más rígida y más frecuente. Tanto es así que Yosef Kaplan aclara lo siguiente:

³ Para una perspectiva general, véase, del mismo autor, “Sephardische Bücher und Bibliotheken in Hamburg”, en *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 1997, pp. 150-180.

In the course [of] these thirty years, at least forty-one members of this community were banned or excommunicated; two of them apparently incurred this punishment twice, and a third seems to have received it three times [...]. In the «sister» congregation of Amsterdam, which had four or perhaps five times as many members, between 1622 and 1789, a period of 167 years, we have found approximately seventy banned or excommunicated people; as for the thirty years during which, as noted, we know forty-one cases of excommunication in the Hamburg community, only thirty people were excommunicated in the *Talmud Torah* congregation of Amsterdam (Kaplan 1994: 70-71).

Resulta evidente que la pena de excomunión fue usada de manera igualmente arbitraria y sujeta a elementos extra-legales tanto en la comunidad amstelodama como en la hamburguesa, pero los casos registrados en los *Ascemoth* de la congregación alemana demuestran superar con muchas creces al que fuera su modelo. Si en Ámsterdam, a lo largo de 30 años, fueron condenados a la excomunión 30 congregantes, en Hamburgo, durante ese mismo intervalo de tiempo, se cuentan hasta 41 casos, teniendo en cuenta que, además, la comunidad sefardí holandesa era, sin duda, mucho más densa en cuanto a población. Muestra de ello es también la inconsistencia de las condenas, ya que en muchos casos también eran revocadas, hecho que condujo de manera inevitable a que estas duras condenas fuesen contempladas como una amenaza de relativa seriedad.

Bien se puede entender, por lo tanto, que, junto a los modelos y ejemplos, los sefardíes hamburgueses asumieron los errores, y que incluso llegaron a sucumbir más en ellos. De hecho, en el *Libro de Protocolos* de la comunidad de Hamburgo (*Protokollbuch*), se puede ver cómo curiosamente, el trato con otras juderías alemanas, que a priori no parece ser demasiado cordial ni amistoso por lo que se puede leer, ayuda a amainar los castigos a imponer, como se puede ver en el *ascemoth* del 28 de julio de 1669 (29 Tamuz de 5429):

Wie der H. H. Moseh Israel mitteilt, herrschen Streitigkeiten zwischen den Tudescos in Vansveke (Wandsbek), den hiesigen und denen in Altona. Er führt verschiedene Gründe an, wegen deren er es für nötig hält, hier Abhülfe zu schaffen, und ersucht um die Ermächtigung, den Herem, das Fleischverbot und sonstige Strafen zu verhängen. Jedoch, da wir mit den Tudescos in Wandsbek keinerlei Vereinbarungen getroffen haben, wie auch aus anderen Gründen, lehnt der Vorstand es ab, irgendwelche strengen Massregeln zu ergreifen.

Como nos informa el H. H. Moseh Israel, hay disputas entre los tudescos de Vansveke (Wandsbeck), los de aquí (i. e. Hamburgo), y los de Altona. Cita varias razones por las que considera encontrar un remedio y solicita autorización para imponer el *Herem*, la prohibición de comer carne y otros castigos. Sin embargo, hemos llegado todos al mismo acuerdo con los tudescos en Wandsbeck, así como también hemos llegado a consenso en otros puntos, y la junta se niega a tomar medidas estrictas.

En conclusión, resulta obvio que la mayoría de las congregaciones sefardíes de Europa occidental compartan una estructura y una codificación semejante, además de mantener unas aspiraciones elitistas en cuanto a lo económico, lo social e, incluso, lo cultural. Todas ellas conforman lo que se conoce como la *Nação israelítico-portuguesa*, caracterizada, además, por hacer gala de un talante distinguido y aburguesado que, no sólo les ofrecía un puesto de distinción frente a las demás minorías existentes en las correspondientes ciudades en las que establecieron sus juderías, sino que además llegaron a hacer sombra a las sociedades locales, tal y como sucedió en el caso de Hamburgo. Si esta cuestión ya resultaba irritante para los hamburgueses en lo que a cuestiones socio-económicas se refiere, desde un punto de vista religioso ya era insultante, pues que judíos expulsados de sus respectivos países, asentados como emigrantes en tierras protestantes fuesen ricos, que se hiciesen con buena parte del comercio local y que, aún por encima, tuviesen criados cristianos, ya no tenía cabida, sabiendo de antemano que los reformistas consideraban que los judíos debían estar a su servicio. El surgimiento de diferentes polémicas de carácter político, social y, obviamente, teológico, así como las relaciones y/o la llegada de correligionarios que, tras haber perturbado sus anteriores comunidades, intentaron buscar refugio en la joven congregación alemana, obligaron a los sefardíes hamburgueses a instaurar un sistema de gobierno riguroso —tanto dentro como fuera de los “muros” de la comunidad—, de una disposición propensa a la exclusión y al hermetismo, y basada, lógicamente, en referentes exitosos. En este caso, no hay duda de que Ámsterdam — heredera, a su vez, de otros modelos previos como el veneciano, como la mayoría de las que instituyeron entre el siglo XVI y comienzos del XVII—, se instituyó como obvio referente, hecho muy probablemente favorecido por la continua y fluida comunicación, así como las claras relaciones económicas, familiares y políticas que existían entre ambas. Si hasta aquí, todo resulta lógico y justificable, se puede ver que, sin embargo, se adoptaron e implementaron una serie de normas y de medidas de

control que no fueron adaptadas a su medio, así como tampoco tuvieron en cuenta los claros problemas que existieron en el caso amstelodamo, lo que les llevó a reproducirlos de manera directa, e incluso agravada, en el contexto hamburgués. Si en el escenario económico de los sefardíes holandeses, las tasas a pagar eran elevadas, se debía, en buena manera, a que los miembros de la congregación tuvieron la posibilidad de hacerse un gran hueco en los círculos mercantiles nacionales e internacionales; sin embargo, la aplicación de equivalentes en el medio sefardí de Hamburgo, no sólo terminó por arruinar a buena parte de sus congregantes, sino que ante tal amenaza o ante el peligro de ser excomulgados, muchos de ellos prefirieron emigrar a otras juderías o, directamente, abandonar el judaísmo.

La misma desmesura hubo en otros aspectos de la vida cotidiana en el seno de la comunidad hamburguesa, como la exacerbada censura literaria, teniendo en cuenta que, aunque admirablemente rica y valiosa, la producción cultural entre los sefardíes de esta ciudad no fue, desde luego, tan prolija como la de sus correligionarios holandeses. Y si la asimilación de esta censura talmúdica fue tan restrictiva a la hora de poner negro sobre blanco, en la práctica se sucedían las falsificaciones y las burlas a este control en un gran parangonable al de su modelo, si no mayor.

Si estas medidas de control y represión de la heterodoxia parecen tener tintes desmedidos y efectivos a la fuerza, aunque en pro del *bom judesmo* y más allá del compromiso que existiese entre los correligionarios sefardíes con su fe y sus iguales, cabría preguntarse hasta qué punto respondían a una conciencia comunal o a una sumisión incuestionable por miedo a represalias y medidas desproporcionadas. En este sentido, si la excomunión en el caso de Ámsterdam se deformó en una pena estándar aplicable a cualquier caso y bajo pretextos que excedían lo meramente legal —y con ello me refiero a antipatías y rencillas pendientes—, el hecho de que Hamburgo basase su código penal en este modelo no sólo sirvió para desvirtuar lo que debía ser un castigo extremo y la última de las medidas a tomar, sino que además fue de tan gratuita aplicación que, siendo una congregación mucho más pequeña que la holandesa, tuvieron incluso más casos de excomunión, lo que no deja de ser sorprendente. Todo ello, demuestra que los ecos de la diáspora amstelodama en la hamburguesa, así como la bonanza y preeminencia que algunos de ellos conocieron otrora en las calles de la judería holandesa, se convirtieron en varios aspectos en una versión adulterada y, si se me admite el anacronismo, esperpéntica de lo que debiera haber sido.

Obras citadas

- Bell, Dean Phillip. "Confessionalization In Early Modern Germany: A Jewish Perspective." En *Politics and Reformations: Histories and Reformations*. Leiden: Brill, 2007.
- Bodian, Miriam. "The Escamot of the Spanish-Portuguese Jewish Community of London, 1664." En *Michael: On the History of the Jews in the Diaspora*. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 1985. 9-26.
- Bodian, Miriam. *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community and Early Modern Amsterdam*. Indiana: Indiana University Press, 1999.
- Carlebach, Elisheva. *The pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*. Nueva York: Columbia University Press, 1990.
- Cassuto, Isaac. *Aus dem ältesten Protokollbuch der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde in Hamburg*. Frankfurt/M.: Golde, 1920.
- Cooperman, Bernard. "Amsterdam from an International Perspective: Tolerance and *Kehillah* in the Portuguese Diaspora". En Yosef Kaplan editor, *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands in Modern History*. Leiden: Brill, 2008.
- Hatz, Gert. "Alvaro Dinis – Ein jüdischer Kaufmann und Münzmeister." En Ulrich Bauche ed. *Vierhundert Jahre Juden in Hamburg. Eine Ausstellung des Museums für Hamburgische Geschichte vom 8.11.1991 bis 29.3.1992 ([Die Geschichte der Juden in Hamburg 1590-1990])*. Hamburg: Dölling und Galitz, 1991.
- Heinsohn, Kirsten. *Das jüdische Hamburg: ein historisches Nachschlagewerk*. Göttingen: Wallstein, 2006.
- Heller, Marvin J. *Essays on the Making of the Early Hebrew Book*. Leiden: Brill, 2021.
- Kaplan, Yosef. "The Place of the *Herem* in the Sefardic Community in Hamburg during the Seventeenth Century." En Studemund-Halévy, Michael editor, *Die Sefarden in Hamburg*, Vol. I. Hamburg: Buske, 1994.
- Kaplan, Yosef. "The Place of the *herem* in Sefardic Hamburg." En Yosef Kaplan editor, *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden: Brill, 2000. 108-142.
- Kaplan, Yosef. "The social functions of the Herem". Yosef Kaplan ed. *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi in Western Europe*. Leiden: Brill, 2000. 108-142.
- Kaplan, Yosef. "Discipline, Dissent, and Communal Authority in Western Sephardic Diaspora". En Johnathan Karp & Adam Sutcliffe eds. *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 378-406
- Lauer, Gerard. "Die Konfessionalisierung des Judentums: Zum Prozess der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit". En Kaspar von Greyerz. *Interkonfessionalität - Transkonfessionalität - binnenkonfessionelle Pluralität : Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2003. 250-283.
- Pancorbo, Fernando J. "Exclusión entre minorías: prohibiciones y herem entre los sefardíes amstelodamos (s. XVII)". En Rica Amrán y Antonio Cortijo editores. *Caminos, espacios y territorios. Las minorías en España medieval y moderna (siglos XV-XVIII)*. Santa Bárbara: Universidad de California, 2021. 206-221.
- Ruiz Rodríguez, José Ignacio y Igor Sosa Mayor. "El concepto de 'confesionalización' en el marco de la historiografía germana." *Studia historica. Historia moderna* 29 (2007): 279-305.
- Studemund-Halévy, Michael. *Die Sefarden in Hamburg: zur Geschichte einer Minderheit* (vol. II). Hamburg: Buske, 1997.
- Studemund-Halévy, Michael. "Sefardische Bücher und Bibliotheken in Hamburg." *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* (1997): 150-180.
- Studemund-Halévy, Michael. *A Jerusalém do Norte. Sefardische Juden in Hamburg*. Hamburg: Helmut Buske, 1999.
- Studemund-Halévy, Michael. "L'imprimerie séfaraite à Hambourg et la censure protestante et rabbinique." *Revue des Études Juives* 159/3-4 (2000) : 535-550.
- Studemund-Halévy, Michael. *Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden: die Grabinschriften des Portugiesenfriedhofs an der Königstraße in Hamburg-Altona*. Hamburg: Hans Christians, 2000.
- Studemund-Halévy, Michael. "Es residiren in Hamburg Minister fremder Mächte". En Rotraud Ries & Friedrich Battenberg eds. *Sefardische Residenten in Hamburg, in Hoffjuden – Ökonomie und Interkulturalität: die jüdische Wirtschaftselite im 18. Jahrhundert*. Hamburg, Hans Christians, 2002.
- Studemund-Halévy, Michael, and Gabriele Zürn. *Zerstört die Erinnerung nicht : der jüdische Friedhof Königstrasse in Hamburg*. Hamburg: Dölling und Galitz, 2010.

- Studemund-Halévy, Michael. "Senhores versus criados da Nação: Portugueses, asquenasies y tudescos en el Hamburgo del siglo XVII." *Sefarad*, 60 (2018): 349-368.
- Swetschinsky, Daniel M. *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*. Londres – Portland: Oreg, 2000.
- Wahley, Joachim. *Religiöse Toleranz und soliazer Wandel in Hamburg 1529-1819*. Hamburg: Wittig, 1992.
- Weich-Shahak, Susana. "The Spanish and the Sephardic Romances: Musical Links." *Ethnomusicology* 32 (1988): 1-37.

La historia de los gitanos en la Edad Media: relecturas y avances

Germán Navarro Espinach
(Universidad de Zaragoza)

1. Los bohemianos de Mirambel como punto de partida

Esta investigación tiene su origen hace quince años cuando publiqué unas cuentas municipales de 1472-1489 pertenecientes al concejo de Mirambel, una villa de la bailía o encomienda de Cantavieja de la orden del Hospital en el sur del reino de Aragón. Entre los gastos aparecían varias referencias curiosas. El 2 de julio de 1480 se pagaron 3 sueldos jaqueses al prohombre del concejo Gonzalo Torres por el viaje que hizo hasta La Mata, una aldea de Morella que estaba a pocos kilómetros en el reino de Valencia. El motivo de ese viaje era negociar con un grupo de bohemianos para que no fueran a Mirambel sino a Tronchón, otra villa cercana de la misma bailía. En ese empeño, Gonzalo Torres se aseguró de que fueran hasta esa población y les entregó un florín de oro para comer y beber que resultó equivalente a un gasto de 16 sueldos en las cuentas municipales. También ese mismo día hubo que pagar 1 sueldo y 6 dineros a otro vecino, Juan Camarillas, para que llevara a una mujer bohemiana desde Mirambel a Cantavieja. Además, se entregaron otros 3 sueldos a los citados bohemianos para el rescate de unos cautivos de Hungría. Una década después, el 14 de octubre de 1491, el concejo de Mirambel pagó otros 10 sueldos más a los bohemianos que allí seguían acampados por aquellas montañas situadas a más de 1.000 metros de altitud. De hecho, el registro contable apunta que estaban localizados concretamente en término de Tronchón (Navarro Espinach 2008, 167-168 y 191-192). Todas estas informaciones me suscitaron varias preguntas: ¿qué hacían esas gentes de Bohemia en aquellas tierras montañosas del sur de Aragón? ¿cuántos eran? ¿por qué se les daba dinero para que no estuvieran en Mirambel? ¿eran una amenaza para el vecindario? ¿en qué sentido? ¿qué relación tenían con esos cautivos de Hungría que pretendían rescatar? ¿hay noticias como estas en las cuentas municipales de otras poblaciones de la Corona de Aragón o del resto de Europa? Para dar respuesta a tantas cuestiones comencé a comparar varios documentos significativos sobre situaciones similares. La relectura de las publicaciones especializadas y los avances en la investigación que se han ido produciendo en los últimos años ayudan a entender mejor los ecos y los tiempos que tuvo la historia de esos bohemianos como parte integrante de la minoría gitana en los países de la Corona de Aragón a finales de la Edad Media.

2. La expulsión de los bohemianos y gitanos de Aragón, Cataluña y Castilla

La denominación de bohemianos aparece en un fuero que el rey Fernando el Católico estableció para ordenar su exilio del reino de Aragón en las Cortes Generales de Monzón de 1510. En el contenido de ese fuero se habla de los bohemianos, pero también de otras gentes semejantes que van en ese hábito, es decir, que acostumbran a ir itinerantes de un lado para otro. Eso se aprecia con claridad cuando el fuero establece un plazo de ejecución de dos meses para cumplir dicho mandato, durante el cual los bohemianos estaban obligados a domiciliarse en alguna población de Aragón o, de lo contrario, serían castigados con cien azotes, de manera que si insistían en no avecindarse en ninguna parte serían desterrados perpetuamente. Por consiguiente, la condena al exilio iba dirigida en última instancia hacia quienes no se registraran a efectos fiscales como nuevos vecinos tras esos dos meses de plazo. No era una expulsión inmediata sin condiciones:

Item, statuyamos y ordenamos que los boemianos, e otras gentes que vayan en aquel habito, no puedan andar por el reyno de Aragon ni en ninguna parte de aquel, antes, los dichos boemianos e gentes semejantes, por el presente fuero, los exiliamos e desterramos perpetuamente del dicho regno, e si alguno o algunos de los susodichos se fallaran en el dicho regno, passados dos meses contaderos del dia de la publicacion de los presentes fueros, pues aquel no este domiciliado en alguna ciudad, villa o lugar del presente regno, encorra en pena de cient acotes, la qual dicha pena mande exequitar el juez en cuyo territorio sera fallado, e apres de sostenida la dicha pena, sea desterrado perpetuamente de todo el dicho regno (Monterde ed., vol. 1, 205).

Dos años después, la reina Germana de Foix, segunda esposa del rey Fernando el Católico, emitía otro decreto de expulsión de los bohemianos en las Cortes de 1512 para el principado de Cataluña y los condados de Rosellón y Cerdaña. Su contenido es clarificador respecto a la identidad del gentilicio “bohemianos”, entre los que incluye a griegos y egipcianos o gitanos, señalados como vagabundos, ladrones y malhechores, en suma, malas personas. No plantea tampoco una expulsión inmediata, hay un plazo de dos meses para ejecutarla, pero es un destierro sin condiciones, ya que no ofrece la opción de avecindarse

para evitarlo como sucedía en el fuero anterior de 1510. Además, el salto cualitativo respecto a este es considerable en términos discriminatorios, puesto que se ha pasado de condenar el nomadismo como hábito de los bohemianos a identificarlos directamente y sin paliativos como vagabundos y delincuentes sin remedio que están condenados al exilio:

Com sia degut al príncep purgar la província de mals hòmens, e sien trobades en los principat de Cathalunya e comptats de Rosselló y Cerdanya algunes persones que's dirian vulgarment boemians y sots noms de boemians grechs e egipcians van coadiuvants e vagabunts cometents molts ladronicis e altres mals dels quals se ignoran los mals factors per ésser molts en nombre e coadiuvar e cobrir los uns als altres llurs mals fets. Per ço volent en açò degudament proveyr statuym y ordenam amb loació y aprobació de la present cort, que d'aquí avant les dites persones anants axí coadiuvades sien expel·lides e foragitades segons nós ab la present aquelles expel·lim e foragitam dels dit principat e comptats que d'aquí avant no pugan ésser admesos o acullits en aquells ans sien haguts totalment per bandejats y foragitats *tempo iure*, axí que si dins dos mesos aprés de la publicació de la present constitució ab veu de publica crida fahedora, les dites persones seran atrobades en los dits principat e comptats sien e hagen ésser açotats publicament per aquells a qui's pertanga, altrament proceyt contra ells a total expulsió lur per remeys deguts de justícia volents y manants que la present constitució dins un mes primer vinent sia e haja ésser publicada per los vaguers en quiscun cap de vegueria dels dits principat e comptats. R. (*Constitucions*, lib. VII, tit. 2, 437 y ss.).

En la península Ibérica el primer decreto de expulsión contra los gitanos o egipcianos, llamados bohemianos en Aragón y Cataluña como en Francia (*bohémiens*), se había producido una década antes mediante una pragmática del propio Fernando de Aragón y su primera esposa la reina Isabel de Castilla, los Reyes Católicos, allá por el año 1499. La pragmática está fechada en Madrid el 4 de marzo (Archivo General de Simancas, RGS, leg. 149903, 35) y en ella ordenan a los egipcianos que iban vagando por tierras de Castilla sin oficio ni beneficio que tomasen una profesión y vivieran como vasallos de algún señor o bien que se marchasen del reino para no volver jamás. También establecen un plazo de sesenta días para cumplir esta orden y si no lo hacen les cortarían las orejas a modo de aviso antes de proceder a su expulsión forzosa. Meses después, los Reyes Católicos enviaron una carta a los justicias de Castilla con fecha 27 de septiembre de 1499 para que hicieran cumplir el mandato anterior y obligasen a los egipcianos a trabajar en algún oficio o, de lo contrario, que los desterraran (Archivo General de Simancas, RGS, leg. 149909, 198).

Es probable que Isabel y Fernando imitaran las iniciativas de expulsión contra los gitanos que había tomado pocos años antes su consuegro el emperador Maximiliano de Habsburgo en las dietas de Lindau (1496 y 1497) y Friburgo (1498) —antesala del decreto imperial de expulsión del año 1500— declarando sin efecto cualquier salvoconducto otorgado por el emperador Segismundo y sus sucesores desde 1423. De ese modo, Maximiliano prohibía el tránsito de los gitanos en tierras imperiales y sus actividades comerciales. Con esta supresión pasaban a estar fuera de la ley y se les persiguió por incredulidad y hechicería, además de por espionaje o como causantes de cualquier tipo de desgracia. Incluso fueron acusados de ser emisarios del sultán de Turquía para desestabilizar los reinos cristianos de Occidente (Plötz, 202). Y ya no hubo vuelta atrás. Desde el siglo XVI se hicieron frecuentes las órdenes y los decretos de expulsión de los gitanos por toda Europa, aunque con éxito relativo a tenor de las ocasiones en que tuvieron que reiterarse: el Sacro Imperio en 1496, 1497, 1498, 1500, 1530, 1544, 1548, 1551 y 1577; Francia en 1504, 1538, 1539, 1561 y 1612; Inglaterra en 1531, 1554 y 1562; o desde luego los reinos hispánicos en 1499, 1510, 1512, 1539, 1542, 1547, 1553, 1560, 1570, 1585 y 1586 (San Román, 21-24; Martínez).

3. El salvoconducto imperial de 1423 y el origen lejano del pueblo romaní

Segismundo de Luxemburgo era rey de Hungría, Dalmacia y Croacia desde 1387 o de Bohemia desde 1419, siendo coronado como Rey de Romanos en 1414. La carta de seguro o salvoconducto que otorgó en 1423 consta concretamente a favor de Ladislao, voivoda de los cingaros (*Ladislaus, voivoda Ciganorum*). El contenido del documento lo conocemos gracias al *Codex Diplomaticus Hungariae Ecclesiasticus ac Civilis* que publicó el bibliotecario real György Fejér en 1844, doc. CCXXI, pp. 532-533 (Szászdi 2005, 223-224). En latín medieval los gitanos eran llamados *zingani* o *gens Cinganorum*, al margen del origen geográfico lejano de donde venían. Los lingüistas demostraron hace bastante tiempo que su lengua romaní, derivada de la palabra *rom* (hombre) —como se llamaban los gitanos a sí mismos— era un idioma indoeuropeo por su vocabulario y gramática, vinculado al sánscrito como el resto de lenguas neo-indias. Por tanto, los antepasados de los primeros gitanos europeos procedían de la India y de allí emigraron a Persia en el año 1000, alcanzando tiempo después Armenia y Asia Menor hasta llegar a las costas de los Dardanelos y el Bósforo. Cuando se asentaron en la Anatolia occidental, los cronistas bizantinos los llamaban cingaros (*atzingani*), expresión

derivada de una secta herética a la que los cristianos ortodoxos atribuían prácticas mágicas. A partir de entonces, su primera aparición masiva en el sureste europeo fue en la segunda mitad del siglo XIII en tiempos del khanato tártaro de la Horda de Oro y del Egipto mameluco. Al respecto, la conquista de Constantinopla por los cruzados francos y venecianos en 1261 coincidió con el inicio de la presencia egipcia en las costas del Mar Negro y en el Volga durante casi un siglo hasta 1354, influyendo culturalmente sobre los tártaros de Crimea y el sureste europeo. En ese tiempo fue cuando se debió producir la metamorfosis de la identidad de los *rom* por esa influencia egipcia con la que tuvieron contacto en la sociedad islámica de los mamelucos, mientras comenzaban un nuevo proceso de emigración hacia Tracia alcanzando el Danubio inferior (Aguirre, 12, 26 y 46).

Por otra parte, téngase en cuenta que en los años inmediatamente anteriores al salvoconducto de 1423, el emperador Segismundo había convocado junto al pontífice Juan XXIII el Concilio de Constanza de 1414-1418, en el cual parece ser que el nuevo papa Martín V habría sometido a penitencia a los egipcianos o gitanos a raíz de la condena bíblica que caía sobre sus supuestos antepasados que negaron la ayuda a la sagrada familia en su huida a Egipto cuando escapaba de Herodes. Así lo sentenciaba Dios según el profeta Ezequiel (XXIX, 12-14): “esparciré a los egipcios entre las naciones”. Por esa razón, veremos que comenzaron a presentarse como penitentes en peregrinación, siendo un acto de piedad prestarles auxilio. Sin embargo, el Concilio de Constanza también condenó como hereje al líder del movimiento husita, Jan Hus, ejecutado en 1415, cuyas actividades se habían desarrollado precisamente en Bohemia, un reino que desde entonces empezó a ser conocido como país de herejes, estableciéndose vinculación casi automática entre bohemios, husitas y gitanos (Macek; Lambert; Frassetto).

Cuarenta años antes, hacia 1385-1388, muchos cingaros estaban sometidos a servidumbre en los monasterios y principados rumanos de Valaquia y Moldavia en las montañas de los Balcanes (Fraser, 71). Cuando los venecianos se instalaron en Corfú hacia 1386 establecieron también allí un *feudum acinganorum* o baronía de los cingaros sobre las familias gitanas que habitaban la isla y que eran sobre todo inmigrantes del Epiro, concretamente de un lugar conocido como el Pequeño Egipto. Esta denominación geográfica la recogen, por ejemplo, unos cronistas alsacianos del siglo XVI que dieron noticia de la emigración de los gitanos al centro de Europa a inicios del Cuatrocientos: “Llegaron a Estrasburgo y a todo el país los primeros cingaros. Eran aproximadamente 14.000, dispersos aquí y allá. Decían que debían vagabundear siete años haciendo penitencia. Venían del Epiro, que el hombre de la calle llama el Pequeño Egipto” (Liégeois, 32; Aguirre, 64). En su viaje a Tierra Santa en 1384, el noble florentino Leonardo de Frescobaldi decía haber visto muchos gitanos en los alrededores de Modon en el Peloponeso, hoy Methoni en la prefectura griega de Messenia (Plötz, 187).

También el diario de peregrinaje del noble renano Arnold de Harff describió hacia 1496-1498 el gran poblado gitano que había extramuros del puerto marítimo de Modon, llamado el “Egipto Pequeño” a cuyos habitantes este noble llamaba “paganos de Egipto”. Calculaba que vivían allí alrededor de 300 familias en chozas. Los retrataba como gente pobre, negra y desnuda. Vagaban por aquellas tierras, aunque algunos hombres ejercían como zapateros y herreros, mientras las mujeres hilaban. Muchos de ellos habían huido tras la conquista turca de Constantinopla en 1453, solicitando al papa en Roma que les concediera salvoconductos y cartas de recomendación dirigidas al emperador, porque decían haber sido expulsados de sus tierras por ser cristianos. Según el noble renano eso era mentira, puesto que en realidad lo que pasaba era que se habían convertido en vagabundos e incluso espiaban a otros países (Plötz, 189-190).

El clero ortodoxo prescribía a principios del siglo XV hasta cinco años de excomunión para quienes consultaran a las adivinatoras egipcias. La leyenda de ese origen atribuido a los cingaros era corriente en Tracia. Los cronistas bizantinos y centroeuropeos solían llamar egipcios en general a los cingaros de la península griega y Transilvania. Y así, por imitación, todos los países del Occidente cristiano pasaron a considerarlos como tales. En efecto, la identidad original del pueblo *rom* acabó mutando a un nuevo estereotipo excluyente, el de los egipcianos, de donde deriva en castellano la expresión gitanos. Además, la censura de los medios eclesiásticos contra la brujería y la adivinación contribuyó a mantener la imagen de estos como herejes paganos desde el primer momento de su llegada a Europa. Es posible también que, al asumir por su parte el mito egipcio para justificar su vida itinerante, los *rom* se distanciaron del apelativo injurioso de cingaros con que eran calificados por los clérigos ortodoxos. En suma, los egipcios influyeron en los gitanos, pero estos no eran de Egipto, venían de la India (Aguirre, 67 y 69, 79-89).

4. Las migraciones gitanas en la Europa occidental del siglo XV

Un primer contingente ya había emigrado hacia Suiza, Alemania o Francia a partir de 1417. Los franceses les llamaban bohemios (*bohémiens*) porque eran portadores de salvoconductos del emperador Segismundo, que era rey de Bohemia debido a su propio linaje familiar. La corriente migratoria principal se encaminó desde Serbia y Hungría hacia Occidente. Un tal Andrés, duque del Pequeño Egipto, obtuvo una bula del papa Martín V el 15 de diciembre de 1423, concediendo protección a sus gentes como penitentes en toda la orbe cristiana. Verdaderos o no, los documentos imperiales o papales que portaban debieron ayudar a los jefes gitanos a presentarse ante los monarcas y nobles feudales de la Europa occidental como miembros de una casta semejante a la suya, ostentando títulos falsos de condes y, en menor medida, de duques del Pequeño Egipto, viajando siempre en actitud de peregrinación y penitencia (Aguirre, 242-244).

El *Chronicon* del dominico Hermannus Cornerus aporta una de las noticias más antiguas que conocemos sobre la presencia de los gitanos en Occidente, al referirse a su estancia en Lübeck en 1417, anotando que habían llegado allí con cartas de recomendación del emperador Segismundo y varios príncipes, puesto que sus obispos les habían obligado a convertirse en vagabundos dispersos en el extranjero durante siete años como penitencia por la sentencia bíblica (Plötz, 193). Al año siguiente, las cuentas municipales de Frankfurt de 1418 registran el pago de 4 libras y 6 chelines por la compra de pan y carne para alimentar a la pobre gente de Egipto Menor que estaba en la ciudad (Bataillard, v. 2, 324). Y ese mismo año llegaron a Berna, según ilustra la primera imagen que tenemos de ellos en la historia de Europa, procedente de la crónica suiza de Spiez, escrita por Diebold Schillings el Viejo en el siglo XV (Tobler ed., v. 2, 234). En realidad se trata de un iconotexto (fig. 1) cuyo título en la parte superior reza *Von den swartzen getouften heiden die miteinander gen Bernn kument*, que traducido al castellano significa “De paganos negros bautizados que van juntos hacia Berna” (Plötz, 193).

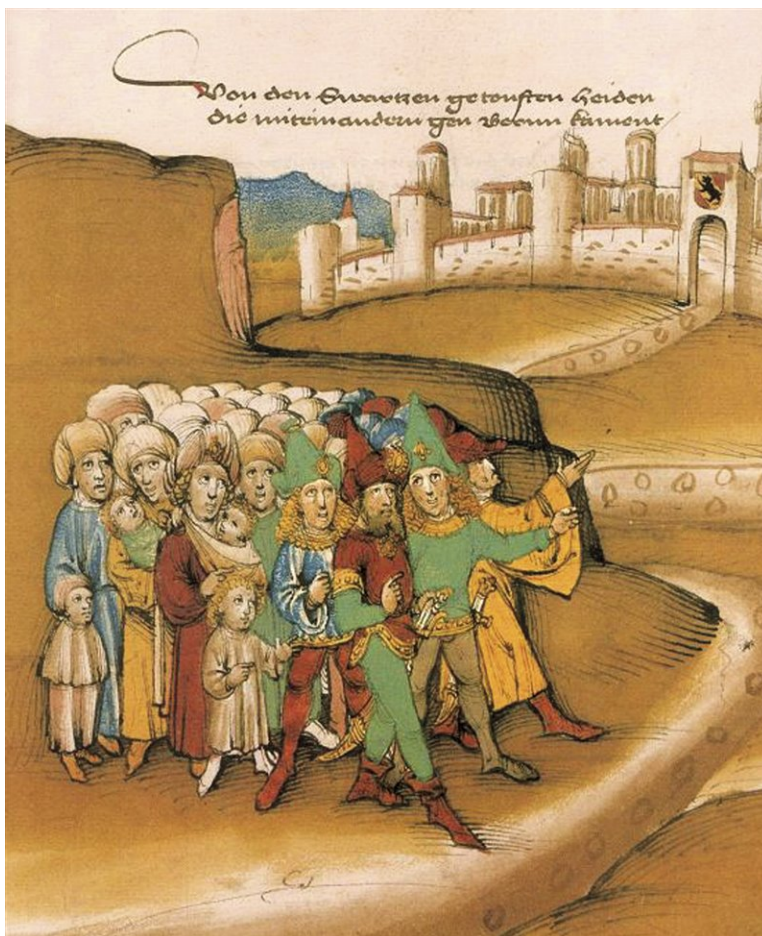


Fig. 1. Llegada de los gitanos a Berna en 1418 según la crónica de Diebold Schillings el Viejo (Bürgerbibliothek Bern).

Otros cincuenta gitanos con gran número de mujeres y niños se presentaron en Augsburgo ese mismo año 1418, asegurando que venían de Egipto Menor (*se minori Aegypto exulare*) y que eran expertos en adivinación (*vaticinande peritos esse*). Sin embargo, el cronista que cuenta esta noticia los acusaba de haber perpetrado pequeños hurtos (Bataillard, v. 2, 324). Al año siguiente las noticias sobre su llegada empiezan a documentarse en territorio francés. En agosto de 1419 el duque Andrés del Pequeño Egipto estuvo con su compañía de gente en

Laurent, cerca de Macon. En octubre aparecieron en Sisteron en la Provenza y en 1422 estaban en Tournai. En esta última ciudad belga las crónicas explican que decían venir de Egipto como peregrinos, aunque la mayor parte de ellos vivían de robar, especialmente las mujeres que iban muy mal vestidas y entraban en las casas pidiendo limosna con la excusa de realizar hurtos. Incluso engañaban a las personas más crédulas prediciendo su futuro. Además habían acampado en plena plaza del mercado y no les daba vergüenza hacer sus necesidades delante de todo el mundo que iba a verles de día y de noche (Bataillard, 328).

Esa narración sobre los gitanos de Tournai es bastante similar a lo que escribió el cronista anónimo del *Journal d'un bourgeois de Paris* en 1427. En ese sentido, me gustaría poner énfasis en una relectura de ambos textos en perspectiva de género porque, de hecho, quienes salen peor paradas en estas descripciones son las mujeres gitanas: sucias, negruzcas, mal vestidas, ladronas. Se decía de estas gentes que eran las más miserables criaturas que se habían visto en Francia, incluso con brujas entre ellos que realizaban prácticas adivinatorias para distraer la atención de sus clientes y robarles. Algo que no refrenda el cronista anónimo de París a tenor de su propia experiencia, sin embargo la voz corría entre el vecindario consolidando la mala fama que tenían, hasta el punto de llegar a oídos del obispo de París, el cual se personó allí y ordenó excomulgar a quienes hubieran participado en esas prácticas adivinatorias prohibidas:

Quando se hubieron instalado en la Chapelle-Saint-Denis, acudieron a verlos de París, de Saint-Denis y de los alrededores tanta gente como no se había visto ni siquiera en la feria del Lendit. Sus muchachos, chicos y chicas, eran de una habilidad incomparable. Casi todos tenían las orejas perforadas y en cada una de ellas llevaban uno o más aros de plata; decían que en su país era costumbre. Los hombres eran de tez muy oscura, tenían el pelo crespo; las mujeres eran las más sucias y negruzcas que se habían visto nunca. Éstas tenían cortes en la cara y los cabellos negros como cola de caballo. A guisa de vestido llevaban una especie de cobertor basto, sujeto por la espalda con un nudo de tela o de cuerda; debajo no llevaban más que una especie de mandil o una camisa vieja; en suma, eran las más miserables criaturas que se habían visto en Francia. A pesar de su pobreza, había entre ellos brujas que leyendo la mano de la gente adivinaban el pasado o el futuro, y desataron discordia en muchas familias, diciendo al marido: «Tu mujer te pone los cuernos», o a la mujer: «Tu marido te engaña». Lo peor era que, mientras hablaban con sus clientes, se las apañaban –por magia, gracias al diablo o con la ayuda de su habilidad– para vaciar el contenido de las bolsas allí mismo. Por lo menos esto es lo que se decía; porque en lo que a mí respecta, tuve ocasión de hablar con ellas tres o cuatro veces y nunca me ocurrió nada que me hiciese perder ni siquiera un sueldo. Ni siquiera les he visto leer la mano. Pero la gente hacía correr por todas partes estas voces y la cosa acabó por llegar a oídos del obispo de París, que fue a verlos acompañado de un fraile menor llamado «le Petit Jacobin», el cual, por orden del otro, les lanzó un estupendo sermón y excomulgó a todos los que habían adivinado o se habían hecho adivinar la fortuna y leer la mano. Se vieron pues obligados a partir y en la fiesta de Nuestra Señora de septiembre salieron para Pontoise (Thiellay ed., 98-99; trad. castellana en Cardini, 281).

Años antes, la ciudad de Bolonia también quedó fascinada por las predicciones de la mujer del duque Andrés del Pequeño Egipto, recibiendo la visita de muchas personas para oír sus vaticinios durante los quince días que estuvieron allí. Sin embargo, la crónica de Muratori que narra los hechos hace constar que les robaron la bolsa o alguna prenda de vestir a todos los que acudieron a ella para adivinar su futuro. Además, dice que las gitanas recorrían la ciudad de seis a ocho de la tarde entrando en las casas de los burgueses y apoderándose de todo lo que estaba al alcance de sus manos (Clébert, 52).

5. Los salvoconductos de Alfonso V en la Corona de Aragón y otros documentos

El primer caso que acredita la llegada de los gitanos a la península Ibérica es un salvoconducto del rey Alfonso V de Aragón, concedido en Zaragoza el 12 de enero de 1425, a favor de Juan de Egipto Menor y sus acompañantes para que pudieran atravesar libremente por espacio de tres meses las tierras de la Corona de Aragón con sus caballos, ropas, bienes, oro, plata, alforjas (*beaces*), maletas (*males*) y otras cosas. Se conserva en la sección de Cancillería del Archivo de la Corona de Aragón, concretamente en el folio 145v del registro 2573 (fig. 2). A la vista de las distintas versiones publicadas sobre este texto, he preferido elaborar mi propia transcripción:

N·Alfonso etc. Als nobles amats e feels nostres universes e sengles governadors, justícies, veguers, batles, sotsbatles e altres qualsevol oficials e subdits nostres, e encara qualsevol guardes de ports e coses vedades en qualsevol parts de nostres regnes e terres al qual o als quals les presents pervendran e seran presentades o als lochtinents de aquells. Salut et dilecció. Com l'amat e devot nostre don Johan d'Egipte Menor de nostra licència anant en diverses parts enten a passar per algunes parts de nostres regnes e terres, e vullam aquell ésser ben tractat e acullit, a vosaltres e a cascun de vos dehim e manam expressament e de certa sciència sots incorriment de nostra ira e indignació que lo dit don Johan d'Egipte e los qui ab ell iran e l'acompanyaran ab totes ses cavalcadures, robes, béns, or, argent, beaces, males e altres qualsevol coses que ab si portaran, lexets anar, star e passar per qualsevol ciutats, viles, lochs e altres parts de nostra senyoria, salvament e segura tota contradicció, impediment e contrast remoguts, provehints e donants a aquells segur passatge e conduyt si e quant per lo dit Johan requests ne serets durant lo present nostre salvoconduyt, lo qual volem que dur per tres mesos del dia de la data de la present en avant continuament contadors. Dada en Çaragoça sots nostre segell secret a XII dies de janer en l'any de la Nativitat de Nostre Senyor mil CCC XXV. *Rex Alfonsus.*

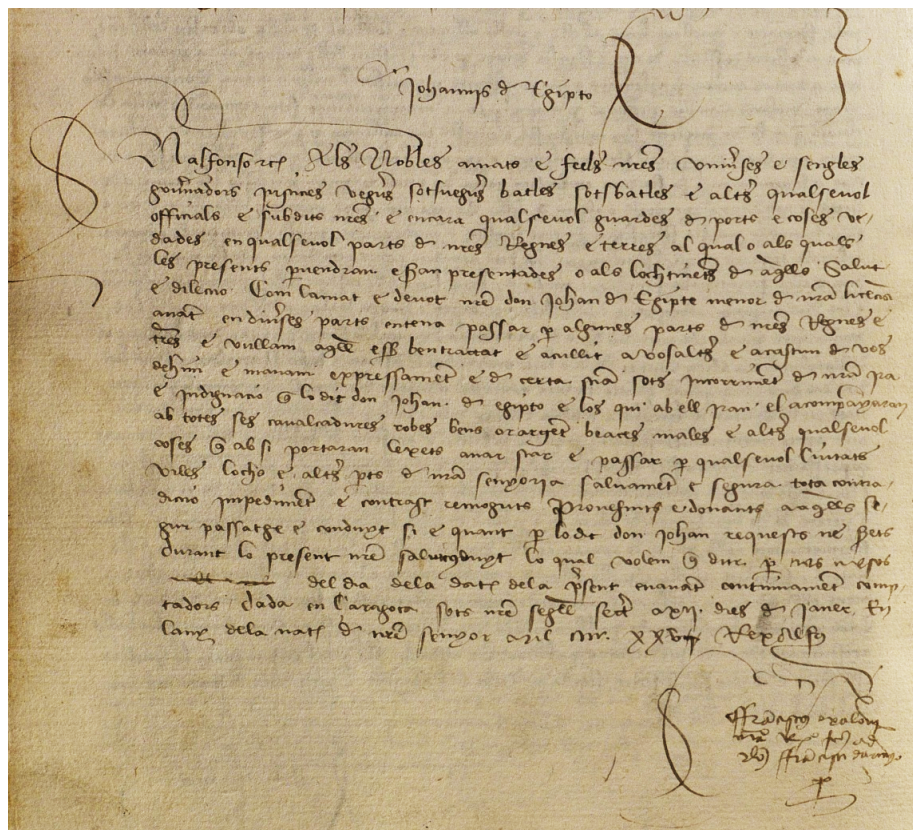


Fig. 2. Detalle del folio 145v donde aparece el salvoconduto de Juan de Egipto. Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería Real, Reg. 2573.

El rey Alfonso V de Aragón otorgó otro salvoconduto en Zaragoza el 8 de mayo de ese mismo año 1425 a favor de Tomás, conde de Egipto Menor. Su contenido lo conocemos gracias al traslado del mismo que se insertó en un documento notarial emitido por el colector y receptor del peaje de Jaca y Canfranc con fecha 23 de mayo de 1435 para registrar los bienes que declaró poseer el citado conde a su paso por dicho peaje del que quedó exento. Este documento ha sido transcrito y publicado parcialmente en dos ocasiones distintas (Vázquez de Parga & Lacarra & Uría, v. 3, 20-21; Navarro Tomás, 203-204), por lo que he considerado oportuno incluir aquí mi propia transcripción completa del original, tras revisar su contenido en comparación con esas otras ediciones del mismo (fig. 3). Se conserva en el libro de protocolos del notario Sancho de Arto, signatura 7907 del año 1435, folios 41v-45r, perteneciente al fondo notarial de Jaca del Archivo Histórico Provincial de Huesca:

[f. 41v] *Anno a Nativitate Domini M° CCC XXXV, a XXIII del mes de mayo en la ciudat de Jacca, ante la presencia del muyt honrado et inclito Thomas, comte de Egipto menor, fue personalment constituydo el honrado Johan de la Sala, mercadero et ciudadano de la dita ciudat de Jacca, assi como collidor et receptor de los dreytos del peatge de la dita ciudat et portal de Campfranch por el muyt honrado don Arnalt de la Sala, mercadero e ciudadano de la misma ciudat, rendador que y es de los ditos peatges. E presentes mi, notario, et los testimonios infrascriptos, dixo et propuso que, como el dito inclito Thomas, comte, el con sus gentes levassen cavallyos, robas de seda, oro, argent et otras ave- [f. 42r] -rias, las quales devian pagar peatge, que lo rogava et requeria, rogo et requerio, que manifestas aquellyas mediant sagrament e, apres de aquellyo que trobado sera en cavallyos, robas de seda, oro, argent et averias otras qualesquiere, que pagasse el dreyto del peatge aquellyo que devidament pagar deviesse. En otra manera que hi proveyria segund deviesse, requeriendo mi, dito et infrascripto notario, que linde fiziesse carta publica, la qual do mester fiziesse me la daria mas largament por scripto.*

Et el dito Thomas, comte de Egipto el Chico, dixo que el con sus gentes \et familias fuesse/ [tachado: hiva] por el mundo en pelegrinacion por la fe cristiana. E el muyt inclito princep et senyor el senyor don Alfonso, rey d'Aragon, agora bien aventuradament regnant, li haviessse dado licencia hir et passar por sus regnos et tierras con toda su companya et familia francament et quita sienes pagar peatge ni carga otra alguna, segunt parencia por letra patent a el dada por el dito senyor rey. E \d/aquella haviessse feyto fer hun transunto en la villa de Montalban en pergamino scripto et en pendent sellado, del qual en continent fizo prompta fe que y es del tenor seguiet:

[f. 42v clausurado con una gran X por el notario por estar en blanco] [f. 43r] *Hoc est traslatum fideliter sumptum in villa Montisalbi die veneris intitulata XXVI^a die mensis novembris anno a Nativitate Domini millesimo quadringentesimo tricesimo quarto a quadam papirea \et patenti/ litera serenissimi et magnifici principis et domini nostri domini Alfonsi, regis Aragonum, Dei gratia nunch feliciter regnantis eiusque sigillo secreto in dorso sigillata ut per aspectum dorsi \ipsius/ litere demonstrabatur licet propter discurrenciam itinerum et viarum cera ipsius sigilli sit remota pro maiori parte, non viciata, non cancellata nec in aliqua sui parte suspecta, sed omni vicio et suspicione carente, cuius tenor per omnia talis est:*

Nos Alfonsus, Dei gratia rex Aragonum, Sicilie, Valencie, Maioricarum, Sardinie et Corsice, comes Barchinone, dux Athenarum et Neopatrie ac etiam comes Rossilionis et Ceritanie. Dilectis et fidelibus nostris gerentibus, vices gubernatoris, vicariis, baiulis, calmedinis, justiciis, merinis, suprajuntariis, portariis ceterisque universis et singulis officialibus nostris et subditis, necnon custodibus passium portuumque et rerum prohibitarum in confinibus regnorum et terrarum nostrarum constitutis ad quem seu quos presentes pervenerint et [f. 43v] fuerint presentate. Salutem et dilectionem. Cum inclitus Thomas, comes in Egipto parvo, presencium ostensor per regna et dicionem nostram habeat necessario gressus suos dirigere versus suam patriam redeundo, dicimus et mandamus vobis et unicuique vestrum expresse et de certa sciencia sub nostre ire et indignacionis incurso penaque decem milium florinorum, quatenus predictum inclitum Thomam, comitem in Egipto parvo, cum et quando contingerit transire, morari et stare in terris dominationis nostre una cum eius omnibus equitaturis, famulis, familiis, auro, argento, peciis, jocalibus, maletis, vedadiis ceterisque omnibus eius et suorum rebus et bonis que secum defferant regna et terras nostras portusque et passus predictos exire et ad propria redire libere permitatis sine quacumque molestacione seu cuiuscumque pedagogii, passagii aut cuiuslibet alterius juris nostri impositionis petitione. Quinymo, memoratum inclitum comitem qui cum tota familia sua ab infidelibus propter fidem Christi fuere a proprio territorio et dominio eorum expulsi cum piis elemosinis eis in quantum potueritis, habeatis recomissos ipsosque recipiatis et tractetis honorifice prout decet de securo transitu et conductu eis quotiens opus fuerit ubique [f. 44r] providendo, caventes attente ne contrarium attentetis cum nos sic fieri velimus et compleri in cuius rei testimonium presentem fieri iussimus nostro sigillo secreto munitam. Datum Cesarauguste VIII die madii anno a Nativitate Domini millesimo CCCC vicesimo quinto. Rex Alfonsus.

Sig+num mei Anthonii Petri, regia auctoritate notario publici, testis. Sig+num Johannis Rourich, ville Montisalbi regia auctoritate notarii publici, testis. Sig+num nostri Geraldi Mallol, domicelli vicarii ville et vicarie Montisalbi, per illustrissimo domino rege qui huic translato ab originali suo fideliter sumpto et cum eode de verbo ad verbum bene et veridice comprobato ut ubique plenaria fides ab omnibus adhibeatur auctoritatem nostram interponimus pariter et decretum quam et quod hic poni iussimus per notarium et scriptorem infrascriptum et sigillo officii nobis comissi in pendenti iussimus roborari. Ideo ego, Petrus Cabaterii, publicus regia auctoritatem notarius scriptor que curie dicte vicarie per dicto domino rege in cum manu et posse dictus honorabilis vicarius [f. 44v] predictum translatum auctorizavit die veneris intitulata XXVI die mensis novembris anno a Nativitate Domini millesimo CCCC XXXIII^o, presentibus testibus venerabilibus Jacobo Texoneres et Thoma Blanch, consulibus anno currenti predictae ville Montisalbi, dictum decretum et auctorizacionem hic ipsius honorabili vicarii iussu manu mea scripsi et in testimonium premissorum cum appendicionem sigilli meum solitum artis notarie aposui sig+num.

Sig+num mei Petri Cabaterii, auctoritatem regia notari publici per totam terram et dominacionem serenissimi domini regis Aragonum scriptoris que curie vicarie Montisalbi pro dicto domino rege, qui hoc translatum a suo originali fideliter sumptum et cum eodem de verbo ad verbum legitime comprobatum una cum prescriptis convocatiis nostris postea que per dictum honorabilem vicarium \auctorizatum/ ut supra patet in hanc publicam formam ad requisicionem dicti incliti viri Thome, comitis in Egipto parvo, redigens scribi, feci et clausi die et anno in prima linea contentis.

Et feyta fe del dito transumpto et aquell presentado dixo que no y era tenido pagar dreyto alguno del dreyto del dito peatge a el demandado, requeriendo a mi, dito et infrascripto notario, que aquell li inseris en fin de la requesta a el feyta por el dito Johan de la Sala, receptor de los ditos peatges, et ante la clausura de aquella. E apart linde fizies carta publica. Testimonios fueron presentes a las sobreditas cosas Belenguer de Padules et Pero Miguel Capalbo, habitantes en la dita ciudat de Jacca. E apres de aquesto, el mismo dia el dito Johan de la Sala, receptor de los ditos peatges, rogo et requerio al dito comte que li quisiesse manifestar los cavayllos que levaba, robas de seda, oro, argent et averias otras, no obstant que el fuesse quito et exempto de pagar los dreytos del dito peatge por vigor de la dita letra del senyor rey. Et el dito Thomas, comte,

mediant sacrament por el corporalment feyto sobre la cruz et santos evangelios por el corporalment tocados, dixo que el con su companya et familia levaba cinco cavallyos valientes de cadauno de vint florines asusso. *Item*, cinco robas de vestir que y eran de seda. *Item*, quatro taças d'argent pessantes cadauna sendos marcos poco mas o menos. E en aquesta manifestacion fue testimonio Johan de Saules, ciudadano de la dita ciudat.

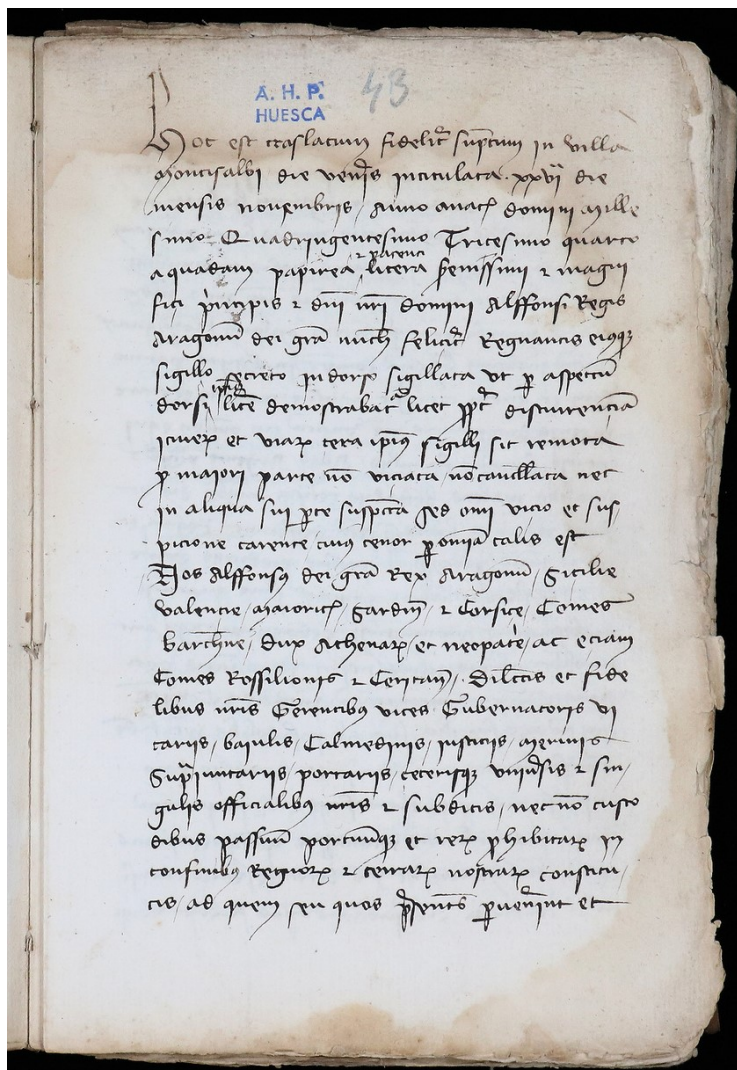


Fig. 3. Folio 43r del documento notarial de 1435 que contiene el traslado del salvoconducto concedido por el rey Alfonso V a favor del conde Tomás de Egipto Menor en 1425.

Este documento notarial que acabo de transcribir es una manifestación de bienes que el recaudador del peaje de la ciudad de Jaca solicitó al conde Tomás de Egipto Menor el 23 de mayo de 1435 para proceder al pago del impuesto correspondiente, el cual estaba presente allí ese día con su familia y compañía. Sin embargo, el conde Tomás alegó estar exento de dicho pago porque eran viajeros en peregrinación por la fe cristiana, según constaba en una letra patente cuyo contenido podía comprobarse en un traslado de la misma que llevaba consigo en cierto pergamino con sello pendiente, solicitando al notario que insertara el tenor de la misma en este acta notarial. Dicho traslado se escrituró en la villa de Montalbán con fecha 26 de noviembre de 1434, es decir, medio año antes, a petición del citado conde Tomás que entonces estaba con su gente en este lugar que era cabeza de una encomienda de la orden de Santiago en la parte central del sur del reino de Aragón. El autor del traslado fue el notario de la vicaría de Montalbán de nombre Pedro Zapatero, actuando como testigos el notario Antonio Pérez, el propio vicario de la villa llamado Geraldo Mallol, y los consejeros municipales Jacobo Texoneres y Tomás Blanch.

En definitiva, cuando el conde Tomás manifestó finalmente ante el notario de Jaca los bienes que llevaba consigo exentos del impuesto, dijo que eran cinco caballos de 20 florines de valor cada uno, cinco ropas de vestir de seda, y cuatro tazas de plata que pesaban cada una dos marcos poco más o menos. Un ciudadano de Jaca, Juan de Saules, fue testigo de ello, y otros dos vecinos, Belenguer de Padules y Pedro Miguel Capalbo, actuaron como testimonios de ese requerimiento final que le hizo el recaudador para que declarase sus mercancías aunque no pagara impuesto. Por lo tanto, en diez años el conde Tomás y su gente habían recorrido Aragón de norte a sur. De hecho, pocos días después de obtener el privilegio, el rey ordenó al justicia de Alagón el 26 de mayo de 1425 que procurase recuperar unos perros que le habían robado al conde Tomás en dicha población, según consta en el folio 136r del registro 2483 de la sección de Cancillería del Archivo de la Corona de Aragón. Y parecer ser

que un mes antes de estar en Jaca el 23 de mayo de 1435, el conde Tomás y unas cincuenta personas que decían ir con él en peregrinación a Compostela fueron recibidos el 27 de abril en el palacio real de Olite, donde estaba la corte de la reina doña Blanca de Navarra, y allí les entregaron 24 florines de oro para comprar trigo (Giménez, 93; Plötz, 199-200).

La presencia de gitanos en otras partes de la Corona de Aragón empezó a hacerse frecuente a mediados del siglo XV. El 9 de junio de 1447 llegaron a Barcelona un duque y un conde con gran multitud de *egyptians o bohemians*, a los que se definía como *gent trista e de mala farga e methien-se molt en devinar algunes ventures de les gens* (López de Meneses 1968). En la sección de Cancillería del Archivo de la Corona de Aragón se localizan más guijajes concedidos a gitanos en 1460 en los registros 3371 (ff. 39v-40r), 3442 (ff. 42r-43r) y 3971 (ff. 96v-97r). Ese año otro conde del Pequeño Egipto de nombre Martín estuvo en Castelló de la Plana el 21 de abril (Revest, 17-18). Entre 1471 y 1476 aumenta el número de testimonios de su tránsito por estas tierras en más registros: 3385 (ff. 157v-158r), 3386 (ff. 37v-38r y 55r-v), 3387 (ff. 60v-61v), 3390 (ff. 157v-158r), 3512 (f. 114r-v), 3514 (ff. 17v-18r) y 3519 (ff. 36v-37r). Por ejemplo, el 1 de julio de 1477 se encarceló a un miembro de la comitiva del citado conde Martín por un asesinato que había cometido cuatro años antes en Tortosa (3391, f. 7r-v). En 1484 aparece alguna noticia más (3858, ff. 88r y 89v). Y el 30 de septiembre de 1482 un vecino de Lleida denunció las amenazas de muerte que lanzaron contra él *uns boemians que venuts a la present ciutat, moguts per lo sperit maligne, no tement Déu ni la correcció temporal*, los cuales le habían robado 8 libras en monedas (López de Meneses 1968; Sánchez Ortega, 332).

Volvemos aquí al principio de este trabajo para recordar que las cuentas del concejo de Mirambel citaban la presencia de bohemianos entre 1480 y 1491. Como hemos podido comprobar en otros lugares de Europa y de la propia Corona de Aragón, o veremos también después en el caso castellano, muchas contabilidades municipales y documentos escritos de todo tipo se hicieron eco de la presencia gitana en sus términos y permiten detectar con cierta precisión los itinerarios que estaban siguiendo. Es el caso de las cuentas municipales de Vila-real, población costera en el norte del reino de Valencia, que incluyen hasta cuatro pagos distintos entre 1495 y 1501 a favor de un grupo de *bomians o bomials* para que se fueran de la villa (Doñate, docs. I-II). También el 30 de julio de 1501 comparecieron ante un notario de la ciudad de Huesca varios gitanos entre los cuales estaba Pinto de Egipto, hijo del difunto conde Andrés de Egipto y de su esposa Bellute, acusados todos ellos por esta, incluido el hijo, de ser los autores del asesinato de su marido el conde que había sido envenenado con malas y mortíferas hierbas (Giménez, 94).

6. Los hechos del condestable y otras noticias de Castilla

Las dos descripciones más ricas en información que conocemos sobre la presencia de gitanos en Andalucía provienen de la crónica del condestable Miguel Lucas de Iranzo, canciller mayor del rey Enrique IV de Castilla (De Mata Carriazo ed., 416-417). La primera de ellas se refiere al 22 de noviembre de 1462, cuando llegaron a la ciudad de Jaén dos condes de la Pequeña Egipto de nombre Tomás y Martín. En el caso de Tomás debió ser el mismo que estuvo por Aragón y Navarra años antes, mientras que, en el de Martín, podía tratarse del que había visitado Castelló de la Plana en 1460 e iría después a Tortosa en 1473, ya que un miembro de su comitiva fue encarcelado en 1477 por un asesinato que cometió allí cuatro años antes. Sea como fuere, lo cierto es que los dos condes fueron atendidos con gran generosidad por el propio condestable en persona, constando en la crónica que viajaban al frente de unas cien personas en total:

A veynte e dos días del mes de noviembre deste año llegaron a la dicha cibdad de Jahén dos condes de la pequeña Egipto, que se llamaban el uno don Tomás e el otro don Martín, con fasta cien personas de onbres e mugeres e niños, sus naturales e vasallos. Los quales havian seydo conquistados e destruydos por el Grant Turco; e porque después de ser conquistados paresçe ser que negaron nuestra santa fé, avia buenos días que, por mandado de nuestro muy Sancto Padre, andavan por todos los reynos e provinçias de la cristiandad haciendo penitencia.

E como llegaron a la çibdad de Jahén, el señor Condestable los recibió muy onorablemente, i los mandó aposentar i facer grandes corras. E quince o veynte días que estovieron con él, continuament les mando dar todas las cosas que ovieron menester, a ellos i a toda su gente, de pan i vino, i carne, i aves, i pescados, i frutas, i paja, i cevada, abundantemente.

E muchos días los dichos condes comieron con él i con la señora condesa su muger; i al tiempo que se quisieron partir, mandóles dar de su cámara muchas sedas i paños, de que vistiesen, i buena copia de enriques para su camino. E salió con ellos quanto media legua fuera de la dicha çibdad de Jahén, por manera que los dichos condes partieron dél muy contentos y pagados, loándose i maravillados mucho de su grant liberalidad i franqueza.

La segunda noticia en esta misma crónica nos sitúa ocho años después en la ciudad de Andújar en 1470 y alude a dos personajes distintos de los anteriores que se llamaban el conde Jacobo y el duque Paulo de la Pequeña Egipto, acreditados con documentos del papa y del rey, a parte de otros salvoconductos más, especialmente el segundo de ellos:

Dende a quinze dias que vino a la dicha çibdad de Andujar, aportó por ella un cavallero que se llamava el conde Jacobo de la Pequeña Egipto, con su muger la condesa. que llamaban doña Loysa, i con fasta çinquente personas, onbres, i mugeres e niños, que traya en su compañía. Los quales andavan asi por el mundo, segund diçian i mostravan por çiertas letras, haciendo penitencia por mandado de nuestro muy Santo Padre porque sus anteçesores dis que havian falleçido en la creençia de nuestra santa fe por miedo i temor del Grand Turco, de quien avian seydo conquistados i sojuzgados.

Si porque entre otras letras trava una carta del dicho señor rey, por la qual su alteza enbiava mandar a todos los grandes i subditos i naturales destos sus reynos que oviessen recomendado al dicho conde Jacobo, i la ficiesen toda onor i buen acogimiento, como por ser gente estrangera y andar como pelegrinos en aquella manera, el dicho señor Condestable los mando resçibir y aposentar en la dicha çibdad. Y le fizo mucha onrra, haciendo comer al dicho i a la condesa su muger todos los días que en la dicha çibdad estovieron con él y con la señora condesa su muger, y mandado dar a todos los otros todas las cosas que havian menester.

E des que ovieron allí estado çinco o seys dias, mandoles ayudar de su camara lo mejor que pudo, con alguna copia de enriques para su viaje y mandoles dar su carta para que todas las çibdades i villas i logares que estos reynos estavan a su cargo i governación les ficiesen todo onor e buen acogimiento. De todo lo qual el dicho conde i todos los que con él venían se partieron dél muy contentos y alegres loándose mucho del dicho señor Condestable, de las grandes ayudas y merçedes que dél avian reçebido.

Y dende a quinze dias, o poco mas, llegó a la çibdad de Andujar otro cavallero que se llamava el duque Paulo de la Pequeña Egipto, con çierta compañía de onbres y mugeres. El qual así mesmo traya cartas del rey nuestro señor i letras del rey de Francia y de otros duques y grandes señores, de cómo andava por el mundo en pelegrinaçion, haciendo penitencia.

Al qual el dicho señor Condestable hizo mucha onrra, segund a la dignidad de su titulo duçal requeria. E al tiempo que se ovo de partir, le mandó dar su letra i ayudalle para su viaje y camino; usando de aquella liberalidad que nunca a ninguno negó.

El conde Jacobo que llegó a Andújar en 1470 se benefició diez años después de una provisión de los Reyes Católicos, fechada en Medina del Campo el 22 de septiembre de 1480, por la que se garantizaba la salvaguarda de su familia y criados que iban con él de peregrinación a Santiago de Compostela. Esta provisión se repitió a su favor en marzo de 1491, cuando se concedieron otras dos similares a los condes Felipo y Luis de Egipto Menor y sus gentes que también se dirigían a Compostela (González & Rodríguez, 150-151 y 154-157). En la península Ibérica en aquellos años finales del siglo XV comenzó a llegar un buen número de húngaros y griegos o *grecianos*, aparte de otras gentes de los Balcanes, Armenia o incluso la lejana Etiopía (Szászdi 2009, 177). De hecho, el 25 de enero de 1489 una nueva provisión de los Reyes Católicos ordenaba que no se maltratara a los mercaderes griegos que circulaban por sus reinos por confundirlos con egipcianos o gitanos (González & Rodríguez, 152-153). Curiosamente, estos *grecianos* no usaban los títulos de conde o duque del Pequeño Egipto para calificar sus jefaturas, sino el de *miles* o noble, o bien el de *dux et capitaneus Grecorum*, es decir, duque o capitán de los griegos, más a tono con el ambiente que se respiraba tras la conquista de Constantinopla por los turcos en 1453, sin renunciar nunca a la idea de penitencia y peregrinación (Plötz, 205). En efecto, hubo un grupo de griegos que llegaron hasta Andalucía desde el reino de Nápoles a finales del siglo XV, procedentes del primer estrato de emigración romaní desde Tracia, Albania y Grecia hasta Italia y España (Aguirre, 528 y 534).

Esos salvoconductos en fechas cada vez más próximas a la pragmática de expulsión de 1499 corroboran –al igual que el buen trato recibido en Jaén y Andújar– que no todo fue rechazo y exclusión para los gitanos de los reinos hispánicos durante el siglo XV. Hubo excepciones como es lógico imaginar. Otro caso singular en ese sentido es el de María Cabrera, bailarina gitana en las fiestas del Corpus en Guadalajara hacia 1479, que tuvo una relación sentimental con don Diego Hurtado de Mendoza y Luna (1461-1531), el tercer duque del Infantado desde 1500, cuando heredó el título a la muerte de su padre don Íñigo. De esa relación nació Martín de Mendoza “El Gitano” (1481-1555), que era “hombre de buena estatura y moreno, conforme a su madre”. El cardenal Cisneros le daría licencia en 1499 para recibir la tonsura, y el papa Julio II le dispensó de su condición de hijo natural para

que pudiera recibir beneficios eclesiásticos, nombrándole arcediano de Guadalajara y abad de Santillana. La reina Juana le concedió en 1514 una legitimación temporal, considerado que “siendo Don Diego Hurtado de Mendoza y de Luna, duque del Infantado, vuestro padre, onbre soltero no obligado a matrimonio ni religión alguna, vos ovo y procreo en Maria Cabrera, vuestra madre, siendo asy mesmo muger soltera no obligada a matrimonio ni religión alguna”. El papa Clemente VII lo confirmó en 1529 en la dignidad de arcediano de Guadalajara y Talavera, pasando a vivir en Roma en 1535, donde llegó a ser notario apostólico, dispensado de residir en España. Tuvo una hija de su relación con una tía paterna de Miguel de Cervantes (1547-1616), la prima gitana del escritor (López de Meneses 1968 y 1972). Por cierto, algunas *Novelas Ejemplares* de Cervantes como *La Gitanilla* o *El coloquio de los perros* han sido analizadas en relación con la supuesta xenofobia cervantina respecto a los gitanos (Vila).

La comprensión y la solidaridad que muestran los salvoconductos y ciertos casos extraordinarios como el del condestable de Castilla o el de la gitana que enamoró al hijo del duque del Infantado han llevado a hablar de un período “idílico” (Sánchez Ortega, 336) para la historia del pueblo romaní en la península Ibérica desde la época de Alfonso V de Aragón hasta el decreto de expulsión de los Reyes Católicos en 1499, el primero de una larga serie que vino después en la mayoría de países de Europa. Sin embargo, el rechazo manifestado por las autoridades municipales de diversos lugares hacia los gitanos debe matizar esa idea. Hemos visto que se les solía pagar dinero para que no fueran a determinadas poblaciones o bien para que se fuesen de otras en las que ya estaban, como puede comprobarse así mismo en los libros de acuerdos del concejo de Madrid, cuando un grupo de trescientos gitanos llegó a la ciudad en 1493 y las autoridades les dieron 10 reales de limosna para que pasaran sin detenerse, atendiendo así a los ruegos de los propios madrileños (Aguirre, 248; Plötz, 192).

7. Conclusiones

Quienes introdujeron al pueblo romaní en la historia de Occidente fueron los europeos para intentar definirlo y comprenderlo como una alteridad. Por tanto, estamos ante un nuevo caso de la imagen idealizante de Europa cuando se mira ante el espejo, excluyendo de sí los contenidos que no encajan bien con su sistema oficial de valores (Fontana). La percepción pública europea aceptó los nombres de cingaros, egipcianos, gitanos o bohemianos para explicar su vida siempre en los márgenes del orden social, hasta el punto de tratarlos como vagabundos y delincuentes, tal como hemos visto en los distintos decretos de expulsión, pero también en crónicas y documentos municipales anteriores a estos. Además, al no pertenecer a la religión cristiana ortodoxa ni católica terminaron acusados de paganos y herejes por unos y por otros. Su modo de vivir nómada iba contracorriente del sistema feudal dominante en la Europa medieval y del derecho internacional de ciudadanía que encuadraba a las personas dentro de la sociedad como sujetos fiscales en aldeas, villas, ciudades, parroquias, diócesis, señoríos y reinos.

La disidencia obligó a los gitanos a adoptar hábitos o modos de vida compartidos con otros colectivos de personas que también padecieron la condena social, como es el caso de vagabundos, delincuentes o fugitivos de todo tipo y condición, una verdadera marginalidad compartida, vidas a contracorriente fuera de la norma. En trabajos anteriores que he publicado en el ámbito de *eHumanista* (Navarro 2020 y 2021), ya he confirmado la idea de una presencia cada vez mayor de nuevos grupos sociales excluidos y condenados a la disidencia desde finales del siglo XV en adelante, dentro del horizonte amplísimo de la estirpe de Caín (Geremek) y de las otras cualesquiera personas sospechosas de serlo o malvivientes en general (Todeschini).

La condena al exilio tuvo como efecto final la criminalización en potencia y la marginación social de los gitanos junto a otros grupos excluidos. En consecuencia, la imagen que las fuentes medievales transmiten de ellos no dejan reconstruir correctamente la historia del pueblo gitano. Necesitamos disponer de sus propios relatos y testimonios, de sus vivencias contadas sin filtros por ellos y ellas. Hay una gran cantidad de documentos a la espera de estudio. Faltan análisis regionales y locales, sobre todo teniendo en cuenta que el pueblo romaní jamás ha reclamado para sí un territorio nacional propio como el que lograron los judíos con la fundación del estado de Israel en el siglo XX. Los gitanos no se consideran una nación sin estado, ni tampoco han construido un discurso nacionalista o una historia nacional específica. Más bien estamos ante una constelación de clanes y grupos dispersos que se sienten unidos en la diáspora desde que entran en la historia de Europa a finales de la Edad Media, algo que obliga a documentar bien cada uno de esos grupos itinerantes para después comparar unos con otros.

Las relecturas que he planteado para avanzar implican en primer lugar una exigencia. Es imprescindible consultar documentos medievales originales para hacer transcripciones rigurosas y análisis profundos desde perspectivas múltiples. Los mismos nombres impuestos por las sociedades receptoras no son autóctonos, buscaban un etnodiferencialismo identitario para construir alteridad. Hay que volver a consultar todo lo que se ha publicado para superar el positivismo dominante para ofrecer avances significativos en la investigación. La transversalidad disciplinar es también irrenunciable (lingüística, antropología, sociología, derecho, historia, etc.) para ver qué tipo de temas se han tratado y proponer otros nuevos, atendiendo siempre a los cambios de época que influyeron en la vida de los gitanos cuando ponemos la atención en un observatorio de tan larga duración con un alcance plurisecular que va desde la Edad Media hasta el presente. Mi prioridad en el análisis está puesta en una historia desde abajo que de voz a gentes marginadas como los gitanos. Los campos de estudio que me interesan son las migraciones y los exilios, pero también el juego de relaciones que se establecen en torno a temáticas como las que explico en la parte de historia medieval de la asignatura *Poder, disidencia y represión* en el Máster en Investigación y Estudios Avanzados en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza. Un ámbito docente que en los últimos años me está llevando a plantear temas de estudio como este para transferir conocimientos de primera mano al alumnado y a la sociedad en general.

El mundo social, con sus jerarquías, es injuriante y violento, de modo que los grupos marginados devienen una especie inferior abocada a la injuria, a las agresiones, a la estigmatización o a la discriminación jurídica: “Por esa razón, asimismo, a cualquier persona que pertenezca a una categoría considerada inferior se la puede considerar culpable o responsable de todo lo que hace otra persona que pertenezca a la misma categoría: basta que un negro, un magrebí o un homosexual viole o asesine a alguien para que todos los negros, todos los magrebíes o todos los homosexuales sean vistos como violadores o asesinos potenciales” (Éribon, 81). Eso sucedió en la Europa del siglo XV con los gitanos cuando se generalizó sobre ellos y, especialmente, sobre ellas, la idea de maldad, fealdad, suciedad y delincuencia, tal como hemos visto en varias citas textuales de la documentación aportada en este trabajo. Y al paso de los siglos esos prejuicios han pasado a formar parte del inconsciente colectivo de la mayoría de la sociedad europea, hasta el punto de impregnar negativamente la imagen global del pueblo romaní todavía en la actualidad. Y es que el inconsciente es el conjunto de estructuras de dominación que el orden social ha incorporado durante siglos a través de la educación y de la vida cotidiana en general. Visto lo visto, la construcción identitaria que quiera hacer de sí mismo el pueblo romaní solo podrá recuperarse históricamente superando de modo crítico los contenidos de alteridad que le asignaron los poderes establecidos desde la Europa medieval en adelante, los cuales les abocaron a situarse deliberadamente en los márgenes del mundo, es decir, a contracorriente desde la disidencia más absoluta.



Fig. 4 – Retrato de una mujer gitana en un detalle de la tabla del nacimiento de san Juan Bautista del retablo mayor de la Cartuja de Nuestra Señora de Aula Dei, obra del pintor Jerónimo Vicente Vallejo fechada en 1574-1585 (Museo de Zaragoza).

Por lo tanto, está en nuestra mano educar a través de la historia contra el racismo y la xenofobia para defender los derechos humanos por encima de todo, sin perder de vista en temáticas como esta que la misoginia condena doblemente a las mujeres gitanas como víctimas, primero como mujeres y luego como gitanas o viceversa. De ahí que la perspectiva de género sea irrenunciable para avanzar en el futuro. En ese sentido, como un pequeño homenaje a ellas, termino estas conclusiones con la imagen de una mujer gitana en Aragón a finales del siglo XVI (fig. 4). La pintó Jerónimo Vicente Vallejo Cósida (1510-1592), un artista activo en la provincia de Zaragoza que era de familia hidalga y se especializó en pintura mural y retablos, de los que llegó a confeccionar más de veinticinco, aunque la mayoría están perdidos. En muchas de sus obras aparecen mujeres gitanas como la que muestra ese detalle de un óleo sobre tabla (116,5 x 147 cm), pintado hacia 1574-1585, donde se representa el nacimiento de San Juan el Bautista. El estudio de las imágenes y de la cultura visual en torno a las gitanas y los gitanos desde la Edad Media es otro de los grandes retos que ya se está abordando hoy en día. Ahí también encontraremos la mirada dominante del otro, la representación de una alteridad. No lo perdamos de vista a la hora de descifrar este tipo de imágenes, del mismo modo que hemos procurado tenerlo en cuenta para analizar los documentos escritos.

Obras citadas

- Aguirre Felipe, Javier. *Historia de las itinerancias gitanas. De la India a Andalucía*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2006.
- Bataillard, Paul. "Beginning of the immigration of the Gypsies into Eastern Europe in the Fifteenth Century." *Journal of the Gypsy Lore Society* 1 (1889): 185-212; y 2 (1890): 27-345.
- Cardini, Franco. *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona: Península, 2ª edición, 1999.
- Clébert, Jean-Paul. *Los gitanos*. Barcelona: Orbis, 1985.
- Constitucions fetes per la reina dona Germana com a lloctinent general de Ferran II en la sisena cort*. Barcelona: Impressor Jaume de Vingles, 1512.
- De Mata Carriazo, Juan editor. *Hechos del Condestable D. Miguel Lucas de Iranzo (Crónica del siglo XV)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1940.
- Doñate Sebastián, José María. "Gitanos en Villarreal." *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 40 (1964): 172-182.
- Eribon, Didier. *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- Fontana, Josep. *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Fraser, Angus. *Los gitanos*. Barcelona: Ariel, 2005.
- Frassetto, Michael. *Herejes: de Bogomilo y los cátaros a Wycliff y Hus*. Barcelona: Ariel, 2008.
- Geremek, Bronislaw. *La estirpe de Caín. La imagen de los vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVIII*. Madrid: Mondadori, 1991.
- Giménez Giménez, Juan. "Historia de los gitanos de Huesca y su comarca (siglos XV al XVII)." *Argensola* 111 (1997): 91-116.
- González Arpide, José Luis & Rodríguez Valverde, Pilar. "La diáspora gitana: la tolerancia de los primeros años (análisis etno-histórico)." *Estudios Humanísticos. Geografía, Historia y Arte* 10 (1988): 143-158.
- Lambert, Malcolm D. *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*. Madrid: Taurus, 1986.
- Leblon, Bernard. *Los gitanos de España. El precio y el valor de la diferencia*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Liégeois, Jean Pierre. *Les Tsiganes*. París: Maspero, 1983.
- López de Meneses, Amada. "La inmigración gitana en España en el siglo XV." En *Martínez Ferrando. Miscelánea de Estudios*. Barcelona: 1968. 239-263.
- . "Un arcediano gitano. Don Martín de Mendoza (1481-1555)." *Pomezia* 35-36 (1968): 273-274.
- . "Noves dades sobre la immigració gitana a Espanya al segle XV." *Estudis d'Història Medieval. Homenatge a Ferran Soldevila*. Barcelona: 1971. vol. 4, 143-160.
- . "Una prima gitana de Miguel de Cervantes." *Estudis Romànics* 14 (1972): 247-250.
- Macek, Joseph. *La revolución husita. Orígenes, desarrollo y consecuencias*. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- Martínez Martínez, Manuel. "Los gitanos en el reinado de Felipe II (1556-1598). El fracaso de una integración." *Chronica Nova* 30 (2003-2004): 401-430.
- Monterde Albiac, Cristina editora. *Cortes del reinado de Fernando II / 4*. Acta Curiarum Regni Aragonum, tomo XVI, vol. 1. Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2011.
- Navarro Espinach, Germán. *Cuentas del concejo de Mirambel (1472-1489)*. Zaragoza: Departamento de Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Zaragoza e Instituto de Estudios Turoleses de la Diputación de Teruel, 2008.
- . "Sodomitas en la Corona de Aragón (1263-1598)." En Rica Amrán y Antonio Cortijo editores. *La mirada del otro. Las minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*. Santa Barbara: Universidad de California, 2020. 99-126.
- . "Las familias de sederos judeoconversos de la Corona de Aragón en el siglo XV." *eHumanista/Conversos* 8 (2020): 199-224.
- . "Mudéjares, judíos y conversos en las rutas de la seda (siglos XIV-XVI)." En Rica Amrán y Antonio Cortijo editores. *Caminos, espacios y territorios. Las minorías en España medieval y moderna (siglos XV-XVIII)*. Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2021. 110-119.
- Navarro Tomás, Tomás. *Documentos lingüísticos del Alto Aragón*. Nueva York: Syracuse University Press, 1957.

- Plötz, Robert. "De peregrinos gitanos del siglo XV en el Camino a Santiago de Compostela. *Joanó Baró o la gran fanfarronada.*" *Ad Limina* 6 (2015): 181-219.
- Revest Corzo, Luis. "Gitanos en Castellón." *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 40 (1964): 1-19.
- San Román, Teresa. *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos.* Madrid: Alianza, 1994.
- Sánchez Ortega, María Helena. "Los gitanos españoles desde su salida de la India hasta los primeros conflictos en la península." *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna* 7 (1994): 319-354.
- 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.
- . "Los gitanos en la España del siglo XV y su vinculación a Hungría." *Estudios de Historia de España* 11 (2009): 165-196.
- Thiellay, Jean ed. *Journal d'un Bourgeois de Paris à la fin de la Guerre de Cent Ans (1405-1449).* París: Union Générale d'Éditions, 1963.
- Tobler, Gustav ed. *Die Berner Chronik des Diebold Schidlings 1468-1484.* Berna: 1897, 3 vols.
- Todeschini, Giacomo. *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età Moderna.* Bolonia: Il Mulino, 2007.
- Vázquez de Parga, Luis & Lacarra, José María & Uría Riu, Javier. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948-1949, 3 vols.
- Vila, Juan Diego. "¿Murmuración o ejemplaridad? En torno a los juegos elocutivos de las *Novelas Ejemplares*: El caso de los gitanos." En Rica Amrán editora, *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII).* Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2015. 176-191.

La otredad en las *Historias del primer milenio* de Raúl Glaber

Israel Sanmartín
(Universidad de Santiago de Compostela)

Las *Historias* de Raúl Glaber se escribieron en el siglo XI pero tendrán una significación importante como referencia historiográfica en la configuración de los temores y terrores que se resignificaron en el siglo XII con Joaquín de Fiore y sobre todo en los siglos XIII a XV, donde diferentes autores como Rocatallada, Llul o Vilanova proyectarán el apocaliptismo de nuevo. La fijación en el año 1000 ha tomado mayor relevancia en épocas posteriores, puesto que se redimensionó su importancia en el siglo XVII (Robertson) y sobre todo en el XIX (Michelet y otros). Por tanto, es un texto con gran proyección fuera del siglo XI. Se utilizó de forma apocalíptica en el que iba también contenido una idea del cristianismo, donde la otredad tenía un peso.

Esta investigación tiene por objeto reflexionar sobre la otredad partir de una fuente histórica concreta. Se trata de Raúl Glaber y sus *Historias del primer milenio*. Se trata de un texto del siglo XI francés que ha sido asociado fundamentalmente al debate sobre los llamados terrores sobre el año mil. El trabajo encaja en una doble perspectiva histórica e historiográfica, puesto que reflexionaremos sobre la fuente y sobre los datos contenidos en ella. Esta tarea dual nos ayudará a la consecución de nuestro objetivo fundamental que es el de relacionar a otredad con el milenarismo plenomedieval.

El trabajo partirá de una justificación de las proyecciones del texto, continuará contextualizando al autor y la obra para terminar analizando las diferentes otredades identificadas en el texto y sus funciones.

1. Las *Historias* de Glaber y sus proyecciones

Como hemos avanzado, Raúl Glaber es el autor del texto que vamos a analizar. Fue un hombre que deambuló por diferentes establecimientos cluniacenses. Destacaba por la ausencia de pelo en todo el cuerpo, por su indisciplina y por su falta de vocación. Historiográficamente, Glaber ha sido construido como autor inexacto, poco fiable y en exceso especulativo. El propio autor escribe: “No me avergüenzo de confesar que fui concebido por mis padres en el pecado y además que he sido intratable por mi carácter e insoportable por mi conducta, más de lo que se pueda contar.” (Glaber, XVIII)

El contexto de la obra está relacionado con Cluny y el año mil. Ahí podemos identificar diferentes textos que vertebran lo que podríamos denominar “el año mil medieval”. Entre ellos podemos destacar a Abbon de Fleury (940-1004), Wulstano de York, Liutprand, Helgaud, Thietmar de Merseboug (975-1018), Sigebert de Gembloux, Guillaume Godel, Ademar de Chabannes (988-1034). Posteriormente tendríamos a Guillaume Godel en el siglo XII y ya en el siglo XVIII a Henri Sauval.

El siglo XIX y el romanticismo supusieron una amplificación y un gran debate de la teoría de los terrores del año mil basada en algunos textos del siglo XI como los casos de Glaber o Chabannes. Los protagonistas de estos nuevos estudios fueron, entre otros, autores como Caumont, Michelet, Sismondi, Quinet, Plaine, Rossiers o Burr. El propio Michelet escribía: “Cet effroyable espoir du jugement dernier s'accrut dans les calamités qui précédèrent l'an. 1000, ou suivirent de près. Il semblait que l'ordre des saisons se fût interverti, que les élémens suivissent deslois nouvelles.” (Michelet, 135)

Siguiendo la cronología de las discusiones sobre el milenarismo plenomedieval, en la primera mitad del siglo XX nos encontramos con Ferdinand Lot o Edmon Pognon, que abren el camino para que el debate sobre el año mil se bifurque en una discusión sobre el feudalismo y sus diferentes interpretaciones mutacionista, gradualista o institucionalista. Y también para que el debate sobre el fin del primer milenio se cristalice en una toma de posturas sobre la existencia o no de los terrores en el año mil. George Duby, Johannes Fried, Richard Landes, Sylvain Gouguenheim o Jean Flori son algunos ejemplos y representantes de posturas, unas antagónicas y otras complementarias.

2. Los contextos de Raúl Glaber

El contexto en el que está inscrito el texto de Glaber es el de un gran número de señales astronómicas entre 950 y 1050 y más entre 1000 y 1009, que muestran una espera escatológica que se concentra alrededor, aunque no sólo, del año 1000 (Landes, 1996). Esas señales fueron resignificadas por los clérigos cronistas como símbolos para desarrollar temores, angustias y obsesión con el fin de los tiempos (Landes 2003, 289-310). La escritura de esos relatos la realizaron a partir de una temporalidad ciclolineal para alcanzar la

salvación. En ese marco, nos encontramos con un mundo abocado a un proceso de destrucción, pero con una esperanza de regeneración milenarista, con la aparición de un nuevo mundo del que participarán los salvados (Baumgartner 1999).

Más allá de estos datos, el contexto de producción de la obra de Glaber sería la abadía de Cluny, que era uno de los centros de creación de “opinión” en la “Europa” del momento. El texto lo redactó entre los años 1020 y 1047 en un contexto en el que el abad Odilón pondría las bases doctrinales y patrimoniales de lo que sería la gran Abadía. En ese entorno histórico del año 1000, Glaber nos aproxima a la mentalidad del siglo XI, aunque también hace referencia a biografías de reyes, a emperadores de la Galia y Germania y a calamidades pasadas y del momento (Landes, 1996).

Es complicado defender que el tránsito del año 999 al 1000 haya dejado testimonios de temor, pero el año 1000 se ha convertido en una fecha hito. Para algunos historiadores es el fin de la sociedad antigua y para otros el fin de una etapa de libertad de las pequeñas comunidades aldeanas. Pero sobre todo, para muchos, representa el comienzo de una sociedad feudal. Ése es uno de los contextos fundamentales de la discusión sobre el año mil. En ese sentido, son importantes personajes históricos como Silvestre II (Gerberto de Aurillac), Otón III o el intento de la renovación espiritual del Abad Odilón de Cluny.

El gran emperador del siglo XI es Otón III quien para algunos es portador de un proyecto político excepcional y para otros no es más que una prolongación de lo que había estado sucediendo con el poder regio e imperial en la Alta Edad Media bajo el Imperio Carolingio. Oton III intentó una vez más la restauración del Imperio Romano con la ayuda de su entorno, especialmente Gerberto de Aurillac –el Papa del Año mil- y León de Vercelli. Paralelamente, Gerberto es visto por muchos como el gran intelectual del año mil y uno de los impulsores del cambio de las escuelas monásticas tradicionalmente rurales a las escuelas catedralicias urbanas, a partir de la llamada escuela de Reims. Muchos de sus alumnos fundaron réplicas culturales después de su muerte.

Por otra parte, como hemos dicho, Odilón De Cluny es otro de los grandes protagonistas del año mil. Su abadiato fue posterior al de San Odón y San Mayolo y fue sucedido por San Hugo. Odilón promovió la famosa tregua de Dios y trascendió en su comunidad gracias a los diferentes milagros que hizo, como curaciones.

Algunos estudiosos han conceptualizado en este momento lo que se ha denominado como “Renacimiento del siglo X” (sobre todo en su segunda mitad), que iría asociado a una recuperación de la calma social tras una época turbulenta de guerras y desórdenes. En ese momento, se empezaron a organizar peregrinaciones y la actividad artística y literaria se estimuló de nuevo, siendo también la época en la que la ciencia oriental penetró en Occidente. Así se reconstruyeron Abadías al tiempo que se realizó la reforma monástica de Cluny y los Obispados y monasterios recibieron cada vez más poder y derechos por parte de los Reyes. Esa sería una de las razones por las que Abbon de Fleury o el propio Gerberto gozaron de fama en toda Europa.

Historiográficamente, el año 1000 también está vinculado a la cuestión de los terrores del año 1000. El último libro aparecido al respecto es el de Sylvain Gouguenheim, que intenta minimizar el impacto de las tesis de Richard Landes, quien defiende que hubo textos que la Iglesia relegó al olvido porque eran heréticos o subversivos y fueron poco copiados para defender su “relato oficial”, entre los que estarían los milenaristas. Landes ha pasado de la tesis de la “conspiración del silencio” a la del “pacto del silencio” por parte de la Iglesia en relación a todo tipo de escritos que comprometiera su discurso oficial. En la tesis opuesta está Gouguenheim, que rechaza la interpretación milenarista y escatológica. Y sostiene que la idea de los terrores del año mil es una idea defendida por Michelet o Focillon y que no es más que un mito resultante de una interpretación historiográfica y de la moda de contextos históricos concretos. En otro libro importante respecto al tema, Jean Flori señala que se confunden los terrores del año mil con espera del fin de los tiempos. Para él en la Edad Media habría la certeza de que sobrevendría el fin del mundo independientemente de que la Iglesia o la sociedad estuviera en crisis o no. Se tenía la certeza de su existencia histórica y espiritual. Se creía que el fin del mundo estaría precedido por la aparición de un anticristo real en una fecha desconocida, pero que diversas profecías y señales anunciaban. El fin del milenio de la Iglesia era uno de los posibles signos anunciadores. Las manifestaciones inexplicables (milagros, signos naturales o elementos maravillosos) dejaban a los hombres una impronta de significado escatológico sin que eso suscitara terror. De tal forma, las reflexiones estarían focalizadas en el año 1000 y en la relación entre al año 1000 y fin del mundo. A todo este debate tendríamos que añadirle el tema de la mutación feudal del año 1000 y sus debates sobre el gradualismo o el mutacionismo. Independientemente de donde nos situemos, Glaber habla de los tres niveles del cosmos, el mundo intelectual, el espiritual y el material. Al

mundo intelectual pertenecerían los que mandan; al espiritual los que rezan; y al material los que trabajan (el pueblo). “A lo largo de esta obra se observan diversos ejemplos de esa correspondencia manifestada de forma implícita.” (Glaber, XXXII)

3. El autor y la obra

Raúl Glaber es un cronista del siglo XI caracterizado por la ausencia de pelo en todo el cuerpo. Se describía a sí mismo como alguien con problemas afectivos y con un carácter díscolo. Nace en torno a 985 en Borgoña. Sin padres conocidos, adopta como personaje de ascendencia intelectual y vital a Guillermo de Volpiano, a quien le dedicará su libro *La vida de Guillermo de Volpiano*. Por sus problemas de indisciplina, fue expulsado de varios monasterios. Recaló en Cluny bajo el patronazgo del Abad Odilón desde el 1031 al 35, donde escribió el texto que nos ocupa, *Las Crónicas del año mil*. Para algunos estudiosos, esta obra no debió de despertar gran interés. En la actualidad sólo conservamos cuatro manuscritos: el P (BNF), el A (BNF), el V (Vaticano) y el B (París). Las ediciones críticas sobre el texto son también escasas y tardías pese a su gran dimensión¹.

Para redactar *Las Crónicas del año mil*, Glaber se basó ideológicamente en la Patrística y en la Hagiografía, así como en autores como Máximo el Confesor y Juan Scoto. También construyó su relato a partir de los acontecimientos que él mismo vivió (lo visto), lo que le llegó de tradiciones orales y testimonios (lo oído) y de la lectura de otros autores como Beda o Pablo Diácono (lo leído). Esta triple fuente (lo visto, lo oído y lo leído) es clásica en los textos medievales (Sarasa y Orcástegui 1991).

Las Crónicas del año mil es un libro de cinco capítulos. En la introducción de esa Crónica, Glaber expresa la intención de transmitir a sus sucesores los acontecimientos relativos a Dios y a las Iglesias “dignos de ser recordados”. Es importante incidir en la idea de que una de las ideas principales de la obra es reflejar la intervención de Dios en el decurso de la historia, como muchos otros textos de la Edad Media. “En nuestra época no existía ninguno que transmitiera, mediante cualquier forma literaria a nuestros sucesores los múltiples acontecimientos dignos de recordar que se producen tanto en las iglesias de Dios como en los pueblos.” (Glaber, 97) afirmaba Glaber. En este sentido, Juana Torres señala que no ve claro que todo el relato tenga una finalidad edificante (Glaber, XXX-XL). Esta reflexión la debemos de insertar en la dicotomía que ofrece Glaber en cuanto a su intención y lo que hace en la práctica. La oposición teoría/práctica es una constante en la obra. Teóricamente la obra es una historia universal y en la práctica tiene mucho de relato apegado a la geografía en la que habita Glaber, que es Borgoña. Teóricamente la obra estaría referenciada a esa inicial cuaternidad en la que se enmarcaría todo, y en la práctica el desarrollo del libro ofrece espacios de desconexión con esa idea, puesto que no existe una realización empírica en la conexión macrocosmos/microcosmos: “igualmente la tierra reproduce la imagen del mundo inferior semejante a la imagen de la justicia en el mundo intelectual.” (Glaber, 51) No debemos de olvidarnos que Glaber quiere crear un relato de carácter histórico y con gran importancia de la memoria. Para llevar a cabo esa tarea apela a una forma abstracta, común en la época, para buscar la perfección del mundo a partir de lo que denomina como “cuaternidad”. “Dado que vamos a narrar los acontecimientos de las cuatro partes del globo terrestre nos parece conveniente, puesto que principalmente hablamos para religiosos, incluir en el inicio de la obra bajo la guía del Señor, una introducción sobre la esencia de la divina y abstracta cuaternidad,” escribía Glaber (Glaber, 2004, 49)

Glaber tenía claro que la audiencia fundamental de su Crónica serían los eclesiásticos, para quienes estructuró de forma cronológica su libro (Landres 2006). En cuanto al contenido, en el Libro I habla de los Reyes de Galia y Germania en el 900 y de diferentes calamidades históricas de ese momento. Todo entre continuas referencias históricas, así como a la Biblia y a la orden de Cluny. En el Libro II cita los diferentes desastres que asolaron al Occidente Medieval hasta el año 1000, como monstruos, saqueos, carestías o fenómenos meteorológicos extraordinarios. En el libro III se centra desde el año 1000 en adelante narrando sucesos asombrosos como cometas, eclipses, y acontecimientos vinculados con nuevas herejías y destrucción del templo de Jerusalén. El libro IV incide en la aparición de

¹ Torres Prieto, Juana. *Raúl Glaber. Historias del primer milenio. Edición revisada, introducción, traducción y notas*, Madrid:CSIC, 2004. XXXI. Esta versión de Glaber es la que utilizaremos en este trabajo y deriva de: Cavallo, Guglielmo y Orlandi, Giovanni. *Rodolfo il Glabro. Cronache dell'Ano Mille. I cinque libri delle storie*. Milán: Fondazioni Lorenzo Valla and Arnoldo Mondadori, 1989. Existen otras versiones entre las que está France, John. *Rodulfi Glabri Historiarum Libri Quinque by Rodulfus Glaber, The Five Books of the Histories*. Oxford: Oxford Oxford University Prsess, 1989. Y también hay otras más antiguas, como Brière, J.-L. *Chronique de Raoul Glaber*. Paris, 1824 o Pognon, Edmund. *L'an mille. Oeuvres de Liutprand, Raoul Glaber, Adémar de Chabannes, Adalbéron, Helgaud*. Paris: Gallimard, 1947.

espíritus malignos, herejías y guerras. Y, por último, el libro V se centra en sucesos premonitorios, eclipses y a toda una serie de cuestiones biográficas.

Las Crónicas del año mil está inscrito en la llamada “edad de oro de la historiografía francesa” (Torres 2002), y ha sido puesto en cuestión por numerosos historiadores por la precisión de sus hechos y por la veracidad de sus datos. Sin embargo, para algunos especialistas e investigadores representa un texto que refleja de forma excepcional la psicología colectiva y la mentalidad de su tiempo, el siglo XI. Esas catalogaciones y juicios sobre el texto han ejercido una influencia importante sobre los tan traídos y llevados terrores del año mil, el eje principal sobre el que han girado los análisis sobre el texto de Glaber. Como consecuencia de todo ello, Glaber, ha sido calificado como un autor ingenuo, crédulo, torpe o fantástico.

Los acontecimientos están insertados en el relato histórico a partir de la idea medieval de que Dios es el último responsable de lo que sucede en el mundo y a los hombres. Por tanto, el acontecimiento en el mundo cristiano no tiene autonomía, está a disposición de un relato preconcebido tanto en el desarrollo contextual como en su tiempo, que es, por un lado, el tiempo lineal que lleva al Juicio Final y a la Salvación; y por otro lado, el tiempo circular que asfixia los acontecimientos alrededor del tiempo litúrgico y social (de los campesinos y señores). Todos los acontecimientos y los contextos que forman y de los que forman parte están ordenados en esa disposición.

4. Glaber y las otredades

El tiempo narrativo que nos ofrece Glaber en su texto es lineal, acotado desde el año 900 hasta el momento en que estaba viviendo:

Vamos a hablar de los hombres ilustres que destacaron en el mundo romano como defensores de la fe católica y de la justicia, y también de los numerosos acontecimientos dignos de recordar tanto en las sagradas iglesias como en uno y otro pueblo (Francia y Alemania) desde el año 900... hasta nuestros días, tal como los hemos conocido por relatos fidedignos o como los hemos presenciado nosotros mismos. (Glaber, 54)

Además, el texto nos lleva a la reflexión más allá de los acontecimientos propios de lo que ocurre entre el año 900 y la vida de Glaber (fallece en el año 1047). De tal forma, hay constantes apelaciones a la historia de las mentalidades, a la psicología colectiva y a las creencias del momento. Glaber se revela como un cronista de las mentalidades, conscientes e inconscientes, de los siglos X y XI. Y eso complejiza enormemente las cosas. Podemos hablar, por tanto, de un “tiempo acontecido” lineal entre el 900 y el 1047. Al mismo tiempo, también podemos referirnos a un “tiempo pensado” que responde a esa idea escatológica que llevaría a un espacio de perfección paradisiaco. Para combinar estas ideas, Glaber recurre a un tiempo circular que se construiría a partir de la idea de espera (Glaber, XXXIII¹). El proceso de “espera” sería cíclico en el sentido de que aparecen y desaparecen constantemente signos que hacen pensar en el fin de los tiempos, en la segunda venida de Cristo y en la consecución final de la vida en el Paraíso. Esa presencia cíclica completaría el tiempo “ciclolineal” característico de la Edad Media. Por un lado, un tiempo teórico creado por los monjes y por los teólogos que respondía a una matriz lineal y escatológica en el que a Dios le correspondería conducir a la humanidad hacia la salvación. Y por otro lado, un tiempo circular cotidiano, vinculado a la vida campesina y a la vida cenobítica y litúrgica de repetición constante de las estaciones, fiestas, trabajo campesino y celebraciones religiosas. Ahí es donde situamos a la otredad.

En este texto estudiaremos la otredad como algo que conforma y define a “lo uno”. De tal forma, lo musulmán, lo judío y lo diferente van a ayudar a entender lo cristiano. Es decir, “lo otro” es algo diferente pero forma parte de lo que lo define. De alguna manera es la “otredad dentro de lo uno”. Lo otro, por tanto, está en un “afuera” de lo que lo define, pero forma parte de él. En este caso, lo cristiano definido por Glaber se conforma tanto en su definición y sus correcciones, como en relación a la comparación con lo que no es cristiano. Es decir, lo que no es cristiano ayudar a conformar su significado e identidad. De tal forma, Glaber utiliza la otredad para construir su realidad a través de elementos como el rechazo y lo diferente. “Lo Otro” objetiviza el relato del autor (Lacan 1964). Y esto se produce también en relación al significante de las palabras que articulan el discurso, y ahí el significado del cristianismo está en su propia palabra como en sus antagónicos, con lo que se establece una relación circular entre el cristianismo y lo otro que se retroalimentan en tanto significados y significantes (Lacan, 1964). Por tanto, lo cristiano se define y se entiende tanto en sí mismo como en relación a sus opositores. Es una “otredad” pensada como diferente y no como complemento o diverso (Boivin, 2004).

Resumiendo, el “yo/nosotros” cristiano es algo constituido de lo “otro” no cristiano. Donde “lo otro” es lo que el cristianismo no quiere o no puede llegar a ser. Lo “no cristiano” es algo incompleto que es inconsciente y en algunos casos imaginario. En otras palabras, la relación de “lo uno” y “lo otro” está compuesta por elementos inconsciente e imaginarios donde “lo uno” (el cristianismo) proyecta y busca completar su definición y lo que no quiere ser.

El despliegue de la otredad en el Libro I de las Historias de Raúl Glaber es muy concreto. Se centra en cuatro casos, el padre Mayolo, las referencias a musulmanes, los Vikingos y los Húngaros.

En cuanto al primer caso. Se trata del Padre Mayolo, que fue uno de los abades de Cluny. Concretamente fue el máximo responsable entre el 954 y 994. Era un hombre con conexiones en la política de su tiempo con los Otones y con gran nombre en la Iglesia de Roma. Se le atribuyen diferentes milagros y fue reconocido como santo al poco de morir. Entre ellos está este que ocurriría en el año 972 cuando los musulmanes lo hicieron rehén. En el paisaje se nos cuenta la excepcionalidad del personaje en su trato con la otredad musulmana:

En la época de este gobierno, los sarracenos, tras haber salido audazmente de los territorios de África, ocuparon las posiciones más seguras de los Alpes, y deteniéndose allí durante bastante tiempo, se ocuparon en devastar la región saqueándola de un extremo a otro [...] Ocurrió entonces que el bienaventurado padre Maiolo, al volver de Italia, se encontró a estos sarracenos en un estrechísimo desfiladero de los Alpes. Estos lo capturaron y lo condujeron junto con todos los suyos a los lugares más remotos de la montaña [...] Y ya muchos de ellos comenzaron a ser más amables y respetuosos con él [...] Y por último, los propios sarracenos, rodeados poco después en un lugar que se llama Fraxineto por el ejército del duque Guillermo de Arles, en breve tiempo perecieron todos de manera que ni uno siquiera volvió a su patria. (Glaber I, 8-9, 63-67)

Esto viene envuelto en una concepción de lo musulmán como poderoso, guerrero y con gran eficacia intimidatoria:

Después, en torno al año 900 de la encarnación del Verbo, Algalfil, el rey de los sarracenos, salió de Hispania y se dirigió a Italia con un enorme ejército con intención de entregar a los suyos como botín las propiedades de los habitantes y de destruir las demás a hierro y fuego. Mientras llegaba, saqueando completamente toda la región se encaminó hasta Benevento. Sin embargo, los grandes señores de algunas ciudades de Italia, tras reunir un ejército, intentaron iniciar una lucha contra Algalfil; pero, al darse cuenta de que eran demasiado inferiores por su ejército, recurrieron a la huida antes que a la lucha, como tienen bastante costumbre estos italianos actuales.” (Glaber I, 16-18, 75)

Glaber describe lo musulmán como un espejo para conformar la otredad cristiana. Es una creencia ajena al universo cristiano, con otro Dios y con una construcción negativa, vinculándolo a la violencia, al miedo y la brutalidad, o dicho de otra forma, está certificado como el enemigo. Con esa estrategia discursiva, Glaber presenta lo musulmán como parte de lo cristiano, al definirlo en negativo y asignarle unos valores y representaciones culturales o militares que nunca querría para el cristianismo. Y ahí aporta elementos imaginarios o maravillosos, como el episodio de Maiolo con los sarracenos.

Glaber busca completar la otredad con “otros” diferentes del musulmán. En primer lugar recurre a los vikingos, que les concede un origen “francés”. Un campesino originario de Troyes se habría marchado para volver a destruir las Galias. Perverso, soberbio y ambicioso son las tres características que le concede Glaber al personaje. De tal forma coloca en “lo vikingo” esas virtudes, que no podían formar parte de la creencia cristiana:

Con el paso del tiempo nació en el distrito de Troyes, de la más humilde estirpe de campesinos, un individuo de nombre Astingo, en una aldea llamada Trancault, a tres millas de distancia de la ciudad. Este joven, vigoroso por su fortaleza física, pero de carácter perverso, lleno de soberbia despreció la condición de pobreza de sus padres y eligió marcharse lejos, cegado por el deseo de poder [...] Así, después, durante casi cien años, tanto el propio Astingo como los sucesores que dirigieron a este pueblo infligieron desastres de ese tipo a lo largo y ancho de los pueblos de las Galias. (Glaber I, 16-18, 75)

Por último, recurre al pueblo húngaro para conformar lo diferente y la posibilidad de cambio, siempre presente en el mundo cristiano, aunque sea de una forma milagrosa. Es un relato ejemplarizante:

El propio pueblo húngaro, después de haber perpetrado tantos desmanes y de haber inferido tantos desastres a los otros pueblos, se convirtió a la fe católica junto con su propio rey, y habiendo estado habituado a apoderarse de los bienes ajenos con crueldad, espontáneamente compartió los propios por amor a Cristo. (Glaber I, 22-23, 81)

Glaber redactó el Libro I de sus Historias para reflejar las biografías de los reyes y emperadores de la Galia y Germania en el año 900. Y ahí trazó este concepto de lo cristiano significado en relación a lo musulmán, vikingo y húngaro, representado por diferentes personajes y situaciones, algunas de ellas maravillosas y milagrosas.

El Libro II conforma una otredad diferente. Se sostiene en los bretones, las herejías y los musulmanes. Como podemos observar, dos “otredades” “internas” y una “externa”, es decir, dos construcciones negativas internas (las herejías y los bretones) y una externa, identificadas con los musulmanes y los demonios. Resulta significativo cómo se puede también definir “lo otro” que es como “nosotros” pero que se sale de los principios ortodoxos fundamentales que el autor considera. El primero de ellos es la actitud del pueblo bretón, que tacha de carácter complicado y de falta de comportamiento cívico de la época:

Una zona más extrema y por ello más pobre se denomina Cuerno de la Galia. Su metrópolis es la ciudad de Rennes; está habitada también por el pueblo bretón, cuyas únicas riquezas al principio fueron la exención del fisco y la abundancia de leche; se trata de gente carente de toda urbanidad, de costumbres rudas, proclive a la ira y de estúpida charlatanería. (Glaber II, 3-4, 99)

Siguiendo con las “otredades internas”, tenemos el caso de las herejías, representadas en dos lugares, en La Galia y Cerdeña. Don dos cristianos que se ven abducidos por “Satanás” y que tratan de retorcér las enseñanzas cristianas con unas consecuencias fatales para ellos. El primer caso es el de Leutardo de la Galia:

A finales del año mil existió en la Galia, en la aldea de Virtus del territorio de Chálons, un hombre plebeyo de nombre Leutardo quien, como demostró el final de la historia, podía ser considerado un enviado de Satanás [...] y entrando en la iglesia como con intención de rezar, se apoderó de la cruz y destruyó la imagen del Salvador. Todos los que lo vieron, aterrorizados pensaron que estaba loco, como así era; pero él los convenció, tal como son los campesinos de inconstantes mentalmente, de que hacía todas estas cosas por una sorprendente revelación divina [...] afirmaba que pagar el diezmo era superfluo e inútil de todo punto; como las demás herejías, que para engañar más sibilinamente disimulan con las Sagradas Escrituras, de las que son opuestas, así este individuo decía que los profetas narraron cosas en parte útiles, pero en parte no dignas de creerse [...] Entonces él, al verse vencido y privado del apoyo del pueblo, se arrojó a un pozo para morir. (Glaber II, 21-22, 131-133)

El segundo caso es el de Vilgardo en Cerdeña:

En ese mismo periodo se produjo en Ravena un mal similar. Pues un tipo llamado Vilgardo se dedicaba asiduamente, o más bien apasionadamente, al estudio de la gramática, tal como ha sido siempre costumbre entre los italianos el cultivar este arte y descuidar las demás [...] Corrompido por los engaños de los demonios, comenzó presuntuosamente a predicar doctrinas contrarias a la sagrada fe y afirmaba que las palabras de los poetas debían ser creídas por completo. Por último, el hereje fue desenmascarado y condenado por Pedro, obispo de aquella ciudad [...] Fueron descubiertos entonces en Italia muchos partidarios de esta perniciosa doctrina que también ellos murieron a espada o a fuego. También de la isla de Cerdeña, que suele abundar en herejes. (Glaber II, 22-23, 133-135)

Ambos personajes son dotados del calificativo de “locos” y entra en juego la palabra engaño y el restablecimiento de la normatividad cristiana. Habla de que estas ideas heterodoxas tuvieron éxito y de la facilidad de convicción que ofrecían los campesinos. Además de poner en cuestión la veracidad de las Sagradas Escrituras.

En cuanto a las “otredad externa” al cristianismo tenemos de nuevo lo musulmán. En este caso es Almanzor y sus campañas de ataque a la Galia a partir de 982, que fue una campaña contra navarros, francos y castellanos. El resultado, de nuevo, es favorable a la fe cristiana, aunque con la sangre de muchos creyentes y religiosos, que lucharon por lo suyo:

Posteriormente el pueblo de los sarracenos, junto con su rey, de nombre Almanzor, se lanzó fuera de las tierras africanas ocupando casi todo el territorio hispano hasta las fronteras meridionales de la Galia con grandes matanzas de cristianos. Pero, aunque en desigualdad por su ejército, sin embargo con bastante frecuencia entabló combate contra ellos Guillermo, duque de Navarra, de sobrenombre el Santo. Además, a causa de la escasez de soldados, los monjes de aquella región tuvieron que empuñar las armas. Ambas partes se vieron gravemente dañadas hasta que, finalmente, tras conseguir la victoria los cristianos, los sarracenos que quedaron después de una gran pérdida de los suyos, se refugiaron en África. Pero en aquellos largos enfrentamientos murieron muchos religiosos de entre los cristianos, que habían estado dispuestos a luchar más bien a causa del amor fraterno que por la gloria o jactancia mundana. (Glaber II, 16-18, 123)

Los musulmanes, las herejías y los bretones representan la otredad que escribe Glaber en el libro II, que narra las calamidades y prodigios que tuvieron lugar hasta el año 1000.

El libro III supone la introducción de los judíos como otra parte importante de la “otredad” cristiana. Conspirativos y avaros, los judíos son caricaturizados para justificar su expulsión:

En esa época, es decir, nueve años después del mil, la iglesia de Jerusalén, que contenía el Sepulcro de nuestro Señor y Salvador, fue destruida completamente por orden del príncipe de Babilonia. Una vez destruido el templo, como ya dijimos, poco después se descubrió que el horrible crimen había sido perpetrado a causa de la maldad de los judíos. Cuando la noticia se divulgó por todo el mundo, con el común acuerdo de todos los cristianos se decretó que absolutamente todos los judíos fueran expulsados. (Glaber III, 25, 173)

Aunque Glaber siempre está dispuesto a buscar una salida positiva y habla de la necesidad de los judíos en la sociedad del momento:

Los judíos prófugos y vagabundos que habían sobrevivido a aquella matanza ocultándose en lugares apartados, cinco años después de la destrucción del templo, empezaron a aparecer en las ciudades en pequeño número. Puesto que conviene que algunos de ellos sobrevivan en el futuro, aunque sólo sea para envilecimiento propio, bien para confirmar su maldad o bien para testimoniar el derramamiento de la sangre de Cristo, por eso creemos que el odio de los cristianos hacia los judíos se ha suavizado momentáneamente. (Glaber III, 24-25, 175)

Los húngaros son llamados de nuevo a capítulo para mostrar el vigor del cristianismo: “Por los mismos años, el pueblo de Hungría, que se situaba en los alrededores del Danubio, se convirtió a la fe de Cristo junto con su rey. A este, bautizado con el nombre de Esteban y buen cristiano, el ya recordado emperador Enrique, le entrego por esposa a su hermana. (Glaber III, 24, 173)

Además de húngaros y judíos, tenemos de nuevo una herejía como ejemplo de la corrupción dogmática que había en la época. Concretamente nos encontramos con una herejía en Orleáns que logró concitar a muchos seguidores:

En el decimoséptimo año después del mil, fue descubierta en la ciudad de Orleáns una herejía demasiado cruel e insolente que, germinada durante largo tiempo en secreto, se propagó en el campo de la perdición y arrastró a muchos a la trampa de su propia ceguera. Se cuenta que esta loca herejía fue iniciada en la Galia por una mujer procedente de Italia, la cual, poseída por el diablo como estaba, seducía a todos los que podía, no sólo a los ignorantes y simples, sino también a muchos del clero, que parecían bastante instruidos [...] Esta perversa doctrina tuvo dos heresiarcas que, ¡ay desgracia!, gozaban de gran prestigio en la ciudad entre los miembros del clero por su familia y su cultura; uno de éstos se llamaba Heriberto, el otro Lisoio. (Glaber, 25-26, 177)

Glaber describe con claridad la herejía:

Decían que eran delirios todo lo que la sagrada autoridad del Antiguo y el Nuevo Testamento afirmaba sobre la unidad y la trinidad de Dios, con indicios seguros, milagros y otros testimonios. Aseguraban que el cielo y la tierra, tal como se ven, existieron desde siempre y sin un creador de su inicio. Y aunque aquellos locos, ladrando como perros, (recogieron) los peores aspectos de todas las herejías, sin embargo se asemejaban a los epicúreos en que creían que no merecían un castigo por las acciones vergonzosas propias del placer. Cualquier acto de piedad y de justicia que los cristianos consideraban el precio para la recompensa eterna, ellos creían que era un esfuerzo inútil. Mientras éstos proferían locuras de ese tipo y muchas otras sin ningún pudor, no faltaron fieles y dignos testigos de la verdad que habrían sido suficientemente capaces de responderles acerca de sus ciegas y erróneas afirmaciones, si hubieran querido admitir la verdad y su propia salvación. (Glaber III, 27-28 181)

Lo más significativo es el reconocimiento por parte de Glaber de la utilidad de las propias herejías: “Conviene que haya herejes para que se reconozcan los que están de parte de la fe” (Glaber III, 27-28 181). Con esto queda clara la clarividencia del autor y su aceptación de la estrategia discursiva. Estas otredades son las que conforman el libro III, que narra los acontecimientos desde el año 1000 en adelante.

El libro IV refuerza otros episodios de otredad desarrollados. Nos encontramos de nuevo con una herejía y con los musulmanes.

La herejía la sitúa en Italia y la describe como muy rigorista y la compara con los paganos y con los judíos:

Por la misma época había en el país de Lombardía un castillo que, tal como estaba, era llamado Monforte, lleno de los más nobles de esa gente. Había contagiado a todos ellos una depravada herejía hasta el extremo de que preferían acabar con una muerte cruel que apartarse de ella de cualquier modo posible para volver a la salvación de la fe de Cristo Señor. Rendían culto a los ídolos a la manera de los paganos y procuraban ofrecer sacrificios inútiles

al igual que los judíos. Tanto Manfredo, el más sabio de los marqueses, como su hermano Alrico, obispo de la ciudad de Asti, en cuya diócesis estaba situado ese castillo, así como los demás marqueses y obispos de los alrededores les dirigieron frecuentes y abundantes ataques, capturaron a algunos a los que, no habiendo conseguido apartarlos de esa locura, los mandaron a la hoguera. (Glaber IV, 4-5 213)

La herejía lombarda acaba con el triunfo de los cristianos, igual que el episodio que Glaber relata sobre las luchas contra los musulmanes en África:

Por esa misma época resurgió con nueva fuerza en zona africana la perfidia de los sarracenos contra el pueblo cristiano, y, persiguiéndolos por tierra y por mar, a cuantos podían encontrar o bien los desollaban vivos o los mataban. Cuando ya durante largo tiempo se había producido un gran enfurecimiento entre unos y otros, con grandes masacres infligidas recíprocamente, se llegó a decidir por acuerdo de ambas partes que sus tropas lucharían cuerpo a cuerpo. (Glaber IV, 21-22 241)

Por último están de nuevo los musulmanes:

Pues los sarracenos que parten a la guerra tienen costumbre de adornarse en exceso con placas de plata y oro, lo que aumentó la devota promesa de los nuestros.(...) Tan pequeño como era el ejército de los cristianos, fortificado por la ayuda divina, les causó tan gran masacre que de aquella innumerable multitud apenas unos pocos escaparon [...] Tras haber sufrido ese revés, la agresividad de los sarracenos se tranquilizó por el momento. (Glaber IV, 22-23 243)

También habla del otro “interno” que es la falsedad y el engaño a partir del cristianismo:

A partir de Hubo en la época mencionada un hombre de origen humilde, el más astuto de los mercaderes estafadores, de nombre y patria desconocida porque, en función de los diversos lugares donde buscaba refugio, se ponía nombres falsos para que no se supiera ni siquiera de qué región procedía. Sacaba los huesos de las tumbas arrancándolos a escondidas de los restos de personas fallecidas recientemente, y una vez colocados en varias cajitas los vendía a mucha gente como reliquias de santos mártires o de confesores. Nosotros hemos referido estas cosas para que se tenga cuidado con las diversas apariciones de los demonios o con las ilusiones⁸ de los hombres, que abundan por doquier en la tierra, especialmente en las fuentes o en los árboles, y que son venerados incautamente por los enfermos. (Glaber IV, 8-9 221)

En el Libro IV nos encontramos como se refleja la paz y prosperidad tras cumplirse los mil años de la Pasión del Señor.

Por último, el libro V aparece trufado de reflexiones personales. Era una parte que no tenía pensado escribir el autor y que añade posteriormente. Ahí nos encontramos con la otredad cristiana representada por ejemplo en la simonía:

Al conocer Enrique que la simonía, por la codicia del dinero, aumentaba en toda la Galia y Germania, hizo reunir a los arzobispos y a los otros pontífices¹⁵ de todas las partes del imperio y les dirigió el siguiente discurso: Llorando me dirijo a vosotros, que habéis sido nombrados ministros de Cristo en su Iglesia, a la que Él tomó por esposa y que redimió al precio de su sangre; como Él con su gratuita bondad se dignó venir del seno de Dios padre por medio de la Virgen para redimirnos, así a los suyos, al enviarlos a todas las partes del mundo, les recomendó: Gratis lo habéis recibido, dadlo gratis. (Glaber V, 25 285).

5. Conclusiones

Tenemos entonces un primer libro con una construcción de la otredad basada en “Maiolo”, los musulmanes, los vikingos y los húngaros. Un segundo libro donde la otredad está identificada con las herejías, los musulmanes, los demonios y los bretones. El tercer libro están referenciados a los judíos y las herejías. El capítulo IV aborda la herejía y los musulmanes. Los libros I y III van desde el año 900 al 1000 y ofrecen un relato donde se relaciona la otredad con acontecimientos concretos pasados y mu y vinculados a las guerras. Así los musulmanes y diferentes pueblos y creencias se mezclan con lo “otro” cristiano, como los demonios y los bretones. Por el contrario los capítulos IV y V hacen referencia al presente y el futuro y nos encontramos con un mundo más pacífico y con una idea más de la otredad interna cristiana.

En cuanto al tiempo en el texto, existieron unos acontecimientos reales que sucedieron en un pasado; un tiempo de la escritura de esos hechos que es al que pertenece al texto; y podemos añadir un tiempo para la otredad que está vinculado con el pasado y con las amenazas externas al cristianismo que con el presente. En él y en el futuro se escribe una otredad más vinculada a problemas internos del cristianismo, como pueden ser la simonía o las herejías. El tiempo de la otredad no con el de la escritura y se utiliza para construir las grandes temporalidades del relato, así como, fundamentalmente para mostrar y dejar claro

qué es el cristianismo y sus preceptos y asunciones. Para el cristianismo la otredad es algo positivo porque ayuda a canonizarlo y a mostrar lo correcto.

También tenemos la otredad al servicio del tiempo ciclolineal, donde se albergan las diferentes otredades: en las catástrofes y tiempo del fin o de la salvación; en la paz y prosperidad; en las reflexiones personales sucesos premonitorios; en el Tiempo profético; y en la aparición de prodigios y calamidades antes del año 1000.

Obras citadas

- Barthélémy, Dominique. *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu? Servage et chevalerie dans la France des xe et xie siècles*. Paris: Fayard, 1997.
- Baumgartner, Frederic J. *Longing for the End. A history of Millennialism in Western civilization*. New York: Palgrave, 1999.
- Boivin, Mauricio y Rosato, Ana. *Constructores de otredad*. Buenos Aires: Antropofagia, 2004.
- Flori, Jean. *El Islam y el fin de los tiempos: la interpretación profética de las invasiones musulmanas*. Madrid: Akal, 2010.
- Fried, Johannes. *Les fruits de l'Apocalypse. Origines de la pensée scientifique moderne au Moyen Âge*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004.
- García De Cortázar, José Ángel (coord.). *Los protagonistas del año mil*, Aguilar del Campo: Fundación Santa María la Real, 2000.
- Glaber, Raúl. *Historias del primer milenio. Edición revisada, introducción, traducción y notas por Juana Torres*. Madrid: CSIC, 2014.
- Gouguenheim, Sylvain, *Les fausses terreurs de l'an mil: attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi?*. Paris: éditions Picard, Paris, 1999.
- Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1964.
- . *Escritos*. Madrid: Siglo XXI, 1971.
- Landes, Richard and Gow, Andrew (eds.). *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change, 950-1050*. New York: Oxford University Press, 2003.
- . "Millenarismus absconditus: L'historiographie augustinienne et l'An Mil." *Le Moyen Age* 98 (1992): 355-77.
- . "Rodulfus Glaber and the Dawn of the New Millennium: Eschatology, Historiography and the Year 1000." *Revue Mabillon* 68 (1996): 1- 21.
- Michelet, Jules. *Histoire De France*. Paris: Librairie Classique de L. Hachette, 1833.
- Pognon, Edmond. *L'an mille. Œuvres de Liutprand, Raoul Glaber, Adémar de Chabannes, Adalbéron, Helgaud*. Paris: Gallimard, 1947.
- Riché, Pierre. *Les Grandeurs de l'an Mil*. Paris: éditions Bartillat, 1999.
- Rosenwein, Barbara H. *Emotional Communities in the Early Middle Age*. New York: Cornell University Press, 2006.
- Sarasa, Esteban y Orgástegui, Carmen. *La historia en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1991.
- Torres, Juana. "Prodigios milenaristas en las "Historiae" de Raúl Glaber." En Francisco Díez de Velasco editor, *Miedo y religión*. Madrid: Ed. Del Orto, 2002. 155-164.