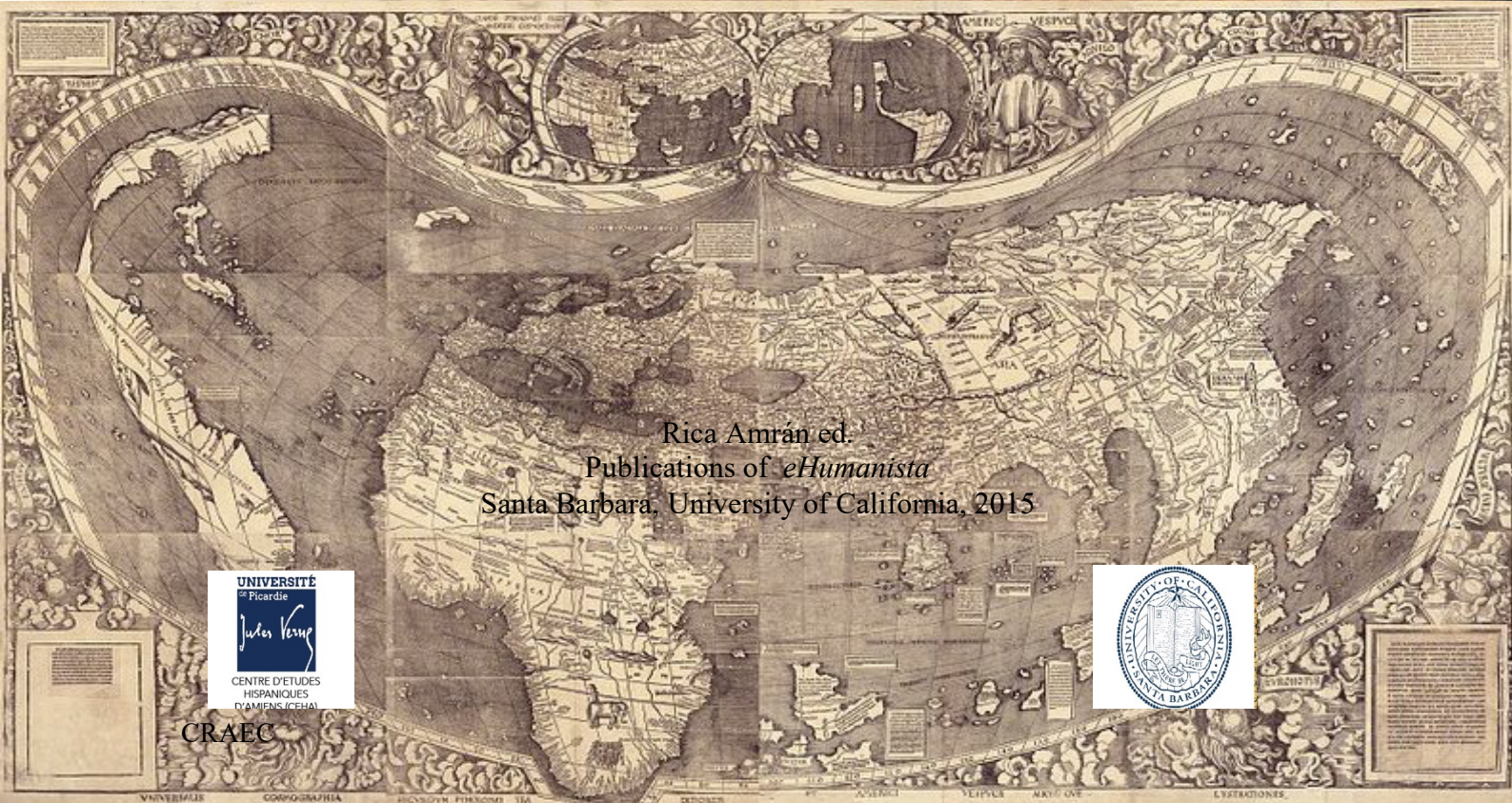


*Camino, espacios y territorios.
Las minorías en España medieval y moderna (siglos XV – XVIII)*

*Rutes, Spaces and territories.
Minorities in medieval and Early Modern Spain (15th-18th c.)*



Rica Amrán ed.
Publications of *eHumanista*
Santa Barbara, University of California, 2015



CRAEC



PUBLICATIONS OF



Rica Amrán
&
Antonio Cortijo Ocaña eds.

Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2021

Caminos, espacios y territorios.
Las minorías en España medieval y moderna (siglos XV – XVIII)

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

***Caminos, espacios y territorios.
Las minorías en España medieval y moderna (siglos XV – XVIII)***

***Rutes, Spaces and territories.
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: 2021

ISSN:1540-5877

Índice

- Introducción (Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña)	7
1. Espacios físicos y religiosos	
- José Ramón Hinojosa Montalvo (Universidad de Alicante): “Las minorías en la Corona de Aragón en la Edad Media: su organización territorial y espacial”.	9
- Teresa Martialay Sacristán & Gonzalo Viñuales Ferreiro (Universidad Rey Juan Carlos): “La estructura de las juderías castellanas bajomedievales: una propuesta de análisis”.	28
- Diana Pelaz (Universidade de Santiago de Compostela): “¿Minorías itinerantes? Su presencia, procedencia y relevancia en el servicio de la Casa de la reina en la Baja Edad Media peninsular”.	44
- Eduardo Jiménez Rayado (Universidad Rey Juan Carlos): “Santiago y el islam: Las minorías andalusíes en la configuración de las rutas jacobeanas”.	60
- Guillermo Arquer Caballero (Universidad Nacional de Educación a Distancia): “Las fiestas en honor al apóstol Santiago en América: del espacio ceremonial medieval al virreinal en el Perú y su relación con las minorías”.	76
2. Rutas, exilios y migraciones	
- María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid): “Límites físicos e ideológicos impuestos a las minorías por los Sínodos castellanos del final de la Edad Media”.	98
- Germán Navarro Espinach (Universidad de Zaragoza): “Mudéjares, judíos y conversos en las rutas de la seda (siglos XIV-XVI)”.	110
- Juan Hernández Franco (Universidad de Murcia) y Pablo Ortega-del-Cerro (Universidad de Cádiz): “Islamistas y judaizantes frente al mar: el caso del puerto de Cartagena (1550-1680)”.	120
- Juan Rebollo Bote (Universidad de Valladolid): “Sendas morunas: La movilidad de los musulmanes extremeños”.	135

-**Raúl González González** (Université de Bretagne-Sud): “Trazando fronteras, tejiendo redes: experiencias urbanas de la minoría judía en el área asturleonés durante la Baja Edad Media”.

.....147

-**Rica Amrán** (Université de Picardie Jules Verne): “*El camino hacia la libertad*: La fuga de conversos de Toledo y Ciudad Real a través de documentación diversa de mediados del siglo XV”.

.....168

3. Fuera de los límites del *Imperio*

-**Pedro Martínez García** (Universidad Rey Juan Carlos): “La conquista normanda de Canarias: el (re)descubrimiento del otro insular”.

.....180

-**Françoise Richer-Rossi** (Université de Paris) : “Venecia y las andanzas moriscas (siglos XVI-XVII)”.

.....196

-**Igor Sosa Mayor** (Universidad de Valladolid): “Espacios de misión, espacios de persecución. Algunas cuestiones espaciales de los dominicos en Japón (1600-1630)”.

.....205

-**Fernando J. Pancorbo** (Universität Basel): “Exclusión entre minorías: prohibiciones y *herem* entre los sefardíes amstelodamos (siglo XVII)”.

.....221

Introducción

El número de *Minorías ebooks* que tienen ante ustedes surge, al igual que todos los años, como el resultado de las actividades del Grupo Europeo de Investigación, *Las minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)*, pero a diferencia de épocas anteriores, debido a la pandemia de estos últimos meses, todos nuestros encuentros fueron realizados vía Zoom. Por ello deseamos agradecer encarecidamente a nuestros colaboradores el haber participado en estos de forma telemática y, que a pesar de las dificultades, respondieron presentes a nuestros diferentes encuentros.

En las aportaciones de este año hemos visualizado tres partes bien diferenciadas en el estudio de las minorías, que hemos denominado: a-espacios físicos y religiosos, b-rutas, exilios y migraciones y c-fuera de los límites del *Imperio*.

Dentro de la primera parte que hemos señalado, inicia la andadura del volumen un trabajo presentado por José Ramón Hinojosa Montalvo, de la Universidad de Alicante, cuyo título es *Las minorías en la Corona de Aragón en la Edad Media: su organización territorial y espacial*, en donde el autor presta especial atención a los espacios ocupados en dicha zona por las minorías, centrándose en la descripción de las juderías y morerías, analizando los lugares de culto, cementerios, etc, a pesar de la escasez de restos arqueológicos. Teresa Martialay y Gonzalo Viñuales (Universidad Rey Juan Carlos), en *La estructura de las juderías castellanas bajomedievales: una propuesta de análisis*, intentan explicar de forma teórica las estructuras de las juderías, haciendo especial hincapié en sus calles y viviendas, delimitando lo que ellos denominan el “locus judío” dentro de la ciudad. Diana Pelaz (Universidad de Santiago de Compostela), *¿Minorías itinerantes? Su presencia, procedencia y relevancia en el servicio de la Casa de la reina en la Baja Edad Media peninsular*, analiza el lugar de judíos y musulmanes en la corte, dentro de los circuitos de poder, cómo estos se insertan, tanto por necesidades personales o/y familiares, subrayando la autora que la religión fue un factor diferencial pero no excluyente. Y ya para finalizar en este apartado, dos trabajos sobre el espacio religioso, más específicamente sobre el culto a Santiago apóstol, redactados respectivamente por Eduardo Jiménez Rayado (Universidad Rey Juan Carlos), quien en su estudio titulado *Santiago y el islam: Las minorías andalusíes en la configuración de las rutas jacobeanas*, analiza la beligerancia del apóstol, hostil a los musulmanes, recalando los peligros que los peregrinos corrían, fueron fundamentalmente cristianos arabizados, musulmanes y bereberes peninsulares, la importancia, por tanto, que tuvo en la construcción al culto el elemento andalusí y que paradójicamente este se convierte en un símbolo contra el Islam, triunfo de un relato construido a finales de la baja Edad Media y el siglo XVI, que en realidad oculta la influencia mutua entre comunidades cristianas y musulmanas; por su parte Guillermo Arquero Caballero (Universidad Nacional de Educación a Distancia), en su ensayo *Las fiestas en honor al apóstol Santiago en América: del espacio ceremonial medieval al virreinal en el Perú y su relación con las minorías*, examina el apoyo moral que supuso para la conquista el apóstol Santiago, así como las danzas de moros y cristianos, ambos adoptados por los indígenas en su culto, considerándose al dicho apóstol protector del mundo agrícola, es decir que podemos visualizar su figura como un encuentro entre españoles e indígenas.

La segunda parte, que hemos denominado, *rutas, exilios y migraciones*, estará encabezada por el trabajo de María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid), *Límites físicos e ideológicos impuestos a las minorías por los Sínodos castellanos del final de la Edad Media*, en el que la especialista señala el tránsito que se realizaba entre “Hispania, Sefarad y el al-Andalus”, la relevancia de la fronteras tanto físicas como sensoriales, reales o metafóricas, en las cuales los sínodos marcaron los límites que

separaron las comunidades religiosas, en donde se tomaron medidas debido a diferentes razones, entre otras económicas, o para evitar que los infieles atrajeran a sus convecinos cristianos al islam, pero la reiteración en las normas de separación hacen pensar a la autora en que dichas prescripciones no fueron llevadas a cabo con todo rigor. Por su parte Germán Navarro Espinach (Universidad de Zaragoza), observa en *Mudéjares, judíos y conversos en las rutas de la seda (siglos XIV-XVI)*, la participación de las minorías en la ruta de la seda, en donde, según el autor, los estudios de la misma se están enriqueciendo gracias a las investigaciones realizadas sobre las minorías. Juan Hernández Franco (Universidad de Murcia) y Pablo Ortega-del-Cerro (Universidad de Cádiz), en su estudio titulado *Islamistas y judaizantes frente al mar: el caso del puerto de Cartagena (1550-1680)*, plantean la investigación sobre los grupos marginales en Cartagena, en donde los conversos fueron, finalmente, grupo de frontera, observando la imposibilidad de una inclusión social, ni de las minorías ni de los conversos. Juan Rebollo Bote (Universidad de Valladolid) en *Sendas morunas: La movilidad de los musulmanes extremeños*, traza algunas posibles rutas seguidas por los musulmanes para llegar a tierras extremeñas, llegando a la conclusión que es sumamente difícil el poder reconstruir las mismas. Los dos últimos artículos de esta segunda parte son los de Raúl González González (Université de Bretagne-Sud), en *Trazando fronteras, tejiendo redes: experiencias urbanas de la minoría judía en el área asturleonés durante la Baja Edad Media*, sigue las huellas de tres familias judías, cuyos destinos fueron diferentes pero igualmente tristes, ya que los primeros se extinguieron, los otros convertidos y los últimos debieron partir al destierro. Y por su parte Rica Amrán (Université de Picardie Jules Verne) en “*El camino hacia la libertad*”: *La fuga de conversos de Toledo y Ciudad Real a través de documentación diversa de mediado del siglo XV*, reconstruye el camino seguido por ciertos cristianos nuevos, la mayoría bien adaptados en la zona, que partieron de su tierra natal con el fin de escapar a la persecución inquisitorial.

La última parte de este número está compuesto por cuatro artículos directamente relacionados con las minorías peninsulares, comenzando con el trabajo de Pedro Martínez García (Universidad Rey Juan Carlos), *La conquista normanda de Canarias: el (re)descubrimiento del "otro insular"*, en donde realiza una panorámica sobre la toma de la misma y nos describe ese otro el “indígena”; Françoise Richer-Rossi (Université de Paris) en *Venecia y las andanzas moriscas (siglos XVI-XVII)*, la autora nos señala los puntos de vista de los embajadores venecianos según despachos y relaciones, con respecto a la situación de los moriscos peninsulares, en donde a pesar de estar de acuerdo con la actuación de la monarquía, criticaban a la misma, subrayaron que necesitaron la ayuda de Génova y Venecia para poder transportar a los expulsados. Igor Sosa Mayor (Universidad de Valladolid), en *Espacios de misión, espacios de persecución. Algunas cuestiones espaciales de los dominicos en Japón (1600-1630)*, analiza, utilizando la crónica de fray Jacinto Orfane, la situación de la minoría cristiana en Japón, subrayando la persecución que se llevó a cabo contra la misma, así como la expulsión de los misioneros católicos de la zona. Y por último en *Exclusión entre minorías: prohibiciones y herem entre los sefardíes amstelodamos (siglo XVII)*, Fernando J. Pancorbo (Universität Basel) estudia las relaciones de la comunidad sefardí de Amsterdam con otros grupos denominados “nuevos judíos” que llegaron a la zona, remarcando un cierto hermetismo, no sólo a nivel económico sino también social y en la cual las familias de origen española-portuguesa formarían una élite, llegando a ser considerados como la “Jerusalén del Norte”.

Agradeciendo una vez más la atención prestada en estos “tiempos recios” a nuestros colaboradores y leyentes, esperando que la situación sanitaria se estabilice, les deseamos a todos una excelente lectura de este magnífico volumen.

Rica Amrán & Antonio Cortijo

Las minorías en la Corona de Aragón en la Edad Media: su organización territorial y espacial

José Hinojosa Montalvo
(Universidad de Alicante)

1. Introducción

Conocer el territorio y los espacios ocupados por las minorías musulmana y judía en la Corona de Aragón es fundamental desde el punto de vista histórico, ya que ambas formaron parte del todo social y de la identidad de quienes habitaron en los siglos medievales en Aragón, Cataluña, Mallorca y Valencia. En nuestros días asistimos a un interés renovado por conocer estos espacios, en particular los judíos, por las ya citadas razones históricas, pero también por la vía del turismo y como factor de desarrollo local, redescubriéndose o resucitando estos espacios y sus edificios, a veces con mucha imaginación y escaso rigor histórico (Castaño 2014).

El tema no es ninguna novedad y la bibliografía es muy extensa, pero generalmente de carácter local. Respecto a la distribución territorial de las minorías sus referencias las encontramos siempre en las obras generales sobre mudéjares y judíos, y en líneas generales los autores reproducen lo dicho por sus predecesores. Para el estudio del tema en su vertiente mudéjar es imprescindible la consulta del VI Simposio Internacional de Mudejarismo celebrado en Teruel en 1993 (actas en 1995), en el que se dedicó una sección al urbanismo de las morerías y de los núcleos rurales mudéjares y moriscos (AA.VV 1995). Puede verse una síntesis en mi monografía *La voz del islam en la España cristiana* (Hinojosa 2002), y la exposición detallada de estos asentamientos mudéjares en la Corona de Aragón por M^a Teresa Ferrer y Mallol en su aportación al VIII Simposio Internacional de Mudejarismo, aunque incidió expresamente en los aspectos demográficos (Ferrer 2002).

En cuanto a los judíos, hay referencias, más o menos detalladas, en las obras generales (Baer, Cantera), y en las abundantes monografías locales publicadas en las últimas décadas siempre encontramos un apartado dedicado al espacio judío por excelencia, la judería, siendo más escasas las obras de síntesis sobre el tema, entre las que podemos citar las monografías sobre la vida judía en Sefarad (AA.VV 1991), la de José Luis Lacave (Lacave 1992) y el curso celebrado en Toledo sobre juderías y sinagogas de la Sefarad medieval, coordinado por Ana M^a López Álvarez y Ricardo Izquierdo, con detallados estudios y bibliografía sobre los distintos territorios peninsulares.

Los espacios judíos, en particular la judería y las sinagogas, siguen siendo objeto de estudio en nuestros días (Castaño), lo que nos proporciona continuos avances que nos ayudan precisar y comprender mejor el pasado judío, en este caso en la Corona de Aragón. Recordemos que la presencia mudéjar y judía dejó su huella en la toponimia del espacio, sobre todo el urbano, donde los nombres de morería, judería, *call*, puerta de los judíos y otros nos recuerdan la presencia de ambas minorías en las ciudades. También en el campo encontramos estos topónimos, desde “la cueva del moro” al “barranco de los judíos”, cuyos orígenes en el tiempo no siempre son fáciles de descifrar. (Blasco 1981; Hinojosa 2014).

2. Territorios

La Real Academia de la Lengua define el territorio como “porción de superficie terrestre perteneciente a una nación, región, provincia, etc.”. Vamos a entender el territorio en el sentido más amplio, el de los diferentes Estados que integraron la Corona de Aragón, que se fue conformando a lo largo del proceso reconquistador a partir del siglo XI desde las sierras pre pirenaicas y que, en sus líneas generales, podemos dar por finalizado en el siglo XIII con la llegada de las tropas cristianas al Mediterráneo y las conquistas de los reinos de Mallorca y Valencia.

Comenzaremos por los mudéjares, la minoría más importante en Valencia y Aragón y cuya presencia como tales llegó hasta las primeras décadas del siglo XVI, para pasar a convertirse en moriscos tras el bautismo forzoso, hasta su expulsión en 1609.

2.1. Los mudéjares

Acerca de la distribución de la población mudéjar por el reino de Aragón se ocuparon diversos historiadores del mudejarismo (Ledesma 1979, Álvaro & Borrás & Sarasa; Ferrer 2002), que me sirvieron de apoyo para la síntesis que realicé en mi síntesis sobre los mudéjares en la España cristiana (Hinojosa 2002, 37-47), base para la siguiente exposición.

En el territorio aragonés, desde las tierras del pre pirineo a las del sistema ibérico turolense, encontramos población mudéjar en cerca de 150 localidades a partir de finales del siglo XI, cuando Pedro I concedió a los musulmanes de Naval (Huesca) la propiedad de sus inmuebles y la libertad religiosa (Ledesma 1979). Su número creció desde tiempos de Alfonso I el Batallador y la ocupación del valle del Ebro y sus afluentes (Zaragoza, 1118; Tudela, 1119), al mantenerse buena parte de la población musulmana en virtud de los pactos de capitulación firmados por el rey con las aljamas siguiendo el modelo de Toledo (1085). Dado que no se podía convertir a la fuerza o expulsar a la población musulmana, ya que había que mantener la economía del territorio y no había suficientes pobladores cristianos para reemplazarlos, se adoptó el modelo de la *dimma* musulmana, que concedía protección a las gentes del Libro, en este caso los musulmanes. Al mudéjar se le garantizó la autonomía religiosa, judicial y comunitaria (Cervera). Se les permitía conservar sus casas, propiedades y bienes muebles, a cambio del reconocimiento de la soberanía del monarca cristiano y el pago de unos impuestos, si bien en las ciudades importante fueron desalojados y trasladados a un nuevo barrio específico para su residencia: las morerías. Este modelo fue seguido por los reyes de Aragón en las posteriores conquistas de Tortosa y Lérida, 1148-1149, Mallorca, 1229, y Valencia, 1238.

Salvo en la sobrecullidas de Jaca y Ainsa, en el Pirineo, la presencia mudéjar en el ámbito rural aragonés fue muy importante, sobre todo en las fértiles tierras de los valles aragoneses, en las vegas del río Ebro y de algunos de sus afluentes, sobre todo de la margen derecha: Isuela, Flumen y Cinca en la actual provincia de Huesca; las del Queiles, Huecha, Jalón (García 1991), Jiloca (Mañas & Pérez 1984) y Aguas Vivas en la de Zaragoza, y en la del mismo Aguas Vivas, Martín, Guadalope y Guadalaviar, en la de Teruel, mientras que en el Bajo Aragón la presencia mudéjar era menor, y casi mínima en el área de Albarracín-Teruel, zona de muy baja demografía a lo largo de la historia (Utrilla 2007; Villanueva 2020). Se mantuvo en buena medida la ocupación territorial de la época andalusí, en la que los ríos y las vías de comunicación fueron factores básicos en esta distribución territorial en Aragón, al igual que en el resto de estados de la Corona.

La conquista cristiana provocó un proceso de reordenación y reagrupación territorial en el poblamiento andalusí en el reino de Aragón, y sabemos que pequeñas alquerías desaparecieron en algunas comarcas, como la Hoya de Huesca y el somontano, donde la mitad de los lugares musulmanes que había en los siglos XI y XII desaparecieron, mientras que en otros muchos casos siguió en los mismos emplazamientos en los que llevaban siglos residiendo, sobre todo en la zona central del reino. La guerra entre Castilla y Aragón, en concreto la guerra de los dos Pedros, en los años cincuenta y sesenta del siglo XIV, también fue un factor que alteró el asentamiento territorial de los mudéjares, y tuvo consecuencias negativas en muchas aljamas del reino, como por ejemplo Pedrola o Plasencia, que quedaron despobladas por causa del conflicto. Este fenómeno de la despoblación, temporal o definitiva, prosiguió en muchas aljamas de realengo durante el siglo XV, como fue el caso de la de Alagón, debido al incremento de la presión fiscal, que hizo que la población musulmana se trasladara a otras localidades vecinas de señorío, donde la fiscalidad hacia el mudéjar era más benigna, como Figueruelas, Alcalá de Ebro, Sobradíel, etc.

Hubo numerosas localidades de población exclusivamente mudéjar en las vegas de los ríos citados, mientras que en otras la población fue mixta, o incluso hubo poblaciones de cristianos con mudéjares viviendo aislados entre ellos. Finalmente, existían algunas importantes comunidades urbanas, como las de Tarazona, Huesca (Conte), Zaragoza (Navarro 2009), Borja, Barbastro, Fraga, Híjar, Daroca (Motis 1991, García 1993), Calatayud (Petritz; García 1993), Albarracín (Latorre; Navarro y Villanueva 2003; Navarro 2008) o Teruel (Muñoz, Navarro y Villanueva 2003; Navarro 2008).

Pero no siempre hubo una continuidad territorial del poblamiento mudéjar entre la etapa andalusí y cristiana. Es el caso de Teruel, localidad de frontera con el reino de Valencia, en la que los primeros musulmanes que se detectan tras su fundación eran cautivos de origen valenciano, fruto de la guerra, de las cabalgadas llevadas a cabo por los caballeros turolenses. Fue en el siglo XIII cuando surgió una comunidad mudéjar a partir de musulmanes redimidos y, tal vez, con inmigrados de otros lugares, atraídos por los privilegios dados por Pedro III en los años 1278 y 1285. (Muñoz; Gargallo; Latorre; Navarro y Villanueva 2003; Navarro 2008).

En el caso de Albarracín, todo apunta a que la población mudéjar debió exiliarse a tierras valencianas tras la llegada de las tropas cristianas de Pedro Ruiz de Azagra en el último tercio del siglo XII, siendo de 1300 las primeras noticias de la presencia de mudéjares en la ciudad, como han señalado G. Navarro y C. Villanueva (Navarro y Villanueva 2003).

Señalemos, como testimonio de los cambios producidos por la conquista, la desaparición de numerosas pequeñas alquerías mudéjares en la zona fronteriza entre los reinos de Aragón y Valencia, en el territorio del actual Maestrazgo turolense, un territorio de baja demografía a lo largo de la historia.

En Cataluña, el territorio con presencia mudéjar se redujo al tramo final del Segre y las riberas del Ebro, es decir las comarcas del Segrià, Ribera d'Ebre y Baix Ebre, conquistados por Ramón Berenguer IV a mediados del siglo XII (1148) (Biarnés; Mutgé; Catlos). Es interesante señalar el trasvase de pobladores mudéjares desde localidades valencianas para repoblar otras en Cataluña, como hizo en 1258 la Orden del Hospital con los mudéjares de Silla, que fueron llevados a poblar l'Aldea, en Tortosa.

En las Islas Baleares, por su parte, tras la reconquista se expulsó a la práctica totalidad de la población musulmana, por lo que el mudejarismo era un hecho residual.

En el reino de Valencia, el de mayor población mudéjar en los siglos medievales, la distribución territorial es muy diferente de la de Aragón, aunque su localización es mayoritariamente rural, igual que en el resto de la Corona de Aragón. El avance cristiano desde Aragón y Cataluña hizo que la cuenca alta del Turia y al norte del río Mijares, así como parte de la del río Palancia, quedara vacía de musulmanes en las primeras décadas del siglo XIII tras la conquista cristiana.

A partir de 1233 (toma de Burriana) y hasta 1245 (rendición de Biar), Jaime I obligó a la población musulmana a desalojar el espacio intramuros de los principales núcleos urbanos, así como las huertas de La Plana y Valencia por razones estratégicas, igual que sucedió en todas las localidades situadas a lo largo de la costa, ante posibles desembarcos enemigos, y de los principales caminos. Es el caso de la Vía Augusta, que vertebra el territorio de norte a sur, desde Tortosa a Murcia, o la que desde Sagunto conduce al Valle del Ebro por Segorbe. Los mudéjares fueron expulsados o reducidos a morerías: Segorbe, Valencia, Xàtiva, Cocentaina, Elche (Hinojosa 1994) Orihuela, etc.

La ocupación del Sharq al-Andalus por Jaime I en el siglo XIII y la creación del reino de Valencia y su repoblación por colonos hizo que muchos musulmanes, deseosos de mantener su fe islámica y no vivir bajo dominio cristiano huyeran a Granada y al norte de África; a su vez, se produjo la desaparición de alquerías por motivos diversos, entre ellos las revueltas del caudillo al-Azraq a mediados del siglo XIII, cuyo fracaso provocó el edicto de expulsión general de 1248, que, aunque no se cumplió, originó traslados masivos de los mudéjares a los territorios más pobres y montañosos, donde quedaron confinados como “reservas” en siglos posteriores. No obstante, la necesidad de cultivar el territorio, hizo que muchos musulmanes desarraigados acudieran a poblar las nuevas aljamas rurales y morerías creadas por los señores feudales (Furió 2009, 64).

Pero allí donde hubo pactos de capitulación entre la Corona y las aljamas rurales se garantizó, por lo general, la permanencia de la población en sus lugares de residencia, y así sucedió en muchas comarcas hasta la definitiva expulsión de los moriscos en 1609, aunque el aumento de población cristiana durante los siglos XIV y XV provocó un desplazamiento de los mudéjares que quedaron relegados en muchos casos a espacios marginales, donde no hubiera apenas contacto con los cristianos.

Tradicionalmente se ha considerado que el asentamiento mudéjar en el territorio valenciano se dio con preferencia en el secano, con alguna excepción como las Huertas de Gandía o Xàtiva, quedando el regadío para los cristianos. Pero un análisis detallado de la ubicación de las comunidades mudéjares la muestra instalada en las riberas de los ríos y barrancos de todo el territorio, cada una con su propio sistema de riego heredado de la etapa andalusí. El agua para regar siempre estaba al lado de los poblados mudéjares, incluso en las más ásperas montañas, como la Sierra de Espadán.

Había tres grandes concentraciones de mudéjares en el territorio valenciano: la comarca del Alto Mijares y la Sierra de Espadán, en la actual provincia de Castellón; la Canal de Navarrés y el Valle de Ayora, y el Valle de Albaida en la provincia de Valencia; en las comarcas alicantinas del norte, el Comtat, l'Alcoià y la Marina, a las que se añadieron desde comienzos del siglo XIV las densas morerías del medio y bajo Vinalopó, conocido entonces como Valle de Elda, que incluía localidades como Petrer, Aspe, Monforte, Elda, Novelda, La Mola, Xinosa, donde los mudéjares fueron siempre mayoría hasta la expulsión de los moriscos en 1609 (Ferrer 1988).

El territorio mudéjar no permaneció inalterable en el tiempo, y las diversas coyunturas generaron notables cambios. En el reino de Valencia, por ejemplo, la ocupación cristiana del siglo XIII provocó el vacío de musulmanes de villas y ciudades, así como la desaparición de numerosas alquerías, por ejemplo en la Huerta de Valencia, al instalarse los cristianos en núcleos concentrados, mientras que los repartos de tierras expropiadas a los musulmanes a los colonos dieron lugar a una reparcelación de la tierra, diferente a la andalusí y adaptada a las acequias y caminos. Más adelante, Josep Torró señaló cómo la productividad insuficiente, el endeudamiento crónico a causa de la presión fiscal señorial, la constante disgregación de las unidades familiares y la consiguiente movilidad provocaron en el siglo XV la desaparición de numerosas alquerías, sobre todo en la zona norte de la montaña alicantina, (Cocentaina, Alcoi, los valles de Ebo, Guadalest, Pop, etc.), la huerta de Gandía o la comarca de la Marina, entre otras, afectando particularmente a las ubicadas en zonas marginales (Torró 1990).

La contrapartida fue la fundación de nuevas morerías, como la creada a partir de mediado el siglo XV en Monforte, en el término municipal de Alicante, que en buena medida era utilizada como plataforma por los mudéjares de Valencia y Aragón para dar el salto y emigrar, de forma legal o clandestina, hacia el cercano reino de Granada. Unos años antes, el 5 de julio de 1403 Violante de Bar, viuda de Juan I, concedió a las autoridades municipales de su villa de Planes el permiso para fundar y repoblar con moros el arrabal de la población (Febrer 2006, 114-115). O la orden del 12 de febrero de 1423 de Alfonso V ordenaba que se construyera una morería en Burriana con el fin de aumentar las rentas reales.¹ Como vemos, se trata de morerías, de una cierta entidad y poblamiento concentrado, no de pequeñas alquerías dispersas por el territorio. En este siglo XV la competencia entre el monarca aragonés y los nobles por atraer vasallos musulmanes a sus respectivas posesiones se tradujo en los intentos de la Corona de crear nuevas morerías reales en algunas de sus villas y ciudades del reino de Valencia en los siglos XIV y XV: Orihuela, Alcoy, etc., fracasadas en la mayoría de los casos, porque los mudéjares prefirieron seguir viviendo en tierras de señorío (Hinojosa 1917a).

¹ Archivo del Reino de Valencia (ARV), Real, 232, f. 11 r.

Otra vía fue la de atraer inmigrantes granadinos al reino de Valencia, lo que hizo con algunos de Almería y de Vera en 1498, algunos exiliados de las luchas políticas en el sultanato, instalados en la baronía valenciana de Alberique, si bien fueron una minoría (Hinojosa 1984).

Al contrario de lo que sucedió con los judíos, la multiseular presencia mudéjar dejó una profunda huella en los territorios que ocuparon, visible hasta nuestros días. Esta herencia se aprecia en el aprovechamiento de la tierra y el uso del agua, en la creación de espacios irrigados, que van desde las grandes huertas en el valle del Ebro o el litoral valenciano a los pequeños micorregadíos a partir de un manantial, un pozo o un barranco, o la creación de terrazas para el cultivo en las laderas de las montañas, sin olvidar la adaptación de nuevos cultivos orientados al mercado, como las pasas, frutos secos, arroz, moreras, etc. Pero no debemos olvidar que la conquista feudal, aunque mantuvo la red básica de cada sistema hidráulico, supuso un cambio radical en la gestión social del agua al pasar a manos cristianas.

2.2. Los judíos

David Romano en uno de sus trabajos puso de relieve la inexistencia de una población rural judía, frente a los que la confundían o hacían una interpretación abusiva de la posesión de tierra, dado que “poseer un terreno no quiere decir habitar allí” (Romano, 422). Al margen de la cuestión de la propiedad rural judía, perfectamente documentada, se puede afirmar que los judíos de la Corona de Aragón residían en ambientes urbanos. Ello no debe hacernos pensar siempre en ciudades o grandes núcleos de población, sino en hábitats concentrados, en la mayoría de los casos villas y lugares que en la actualidad calificaríamos de rurales. La práctica religiosa y las formas de vida del judaísmo y razones de seguridad explican esta concentración desde la perspectiva judía, que también interesaba a la Corona y a las autoridades locales por motivos de control fiscal y de protección de su patrimonio, ya que no debemos olvidar que los judíos son considerados por el rey como “nostre tesor”. En el *Libro de los Fueros de Castiella*, por ejemplo, se dice explícitamente: “que los judíos son del rey; ... todos deben ser del rey, en su guarda e pora su servicio”. No obstante, hubo localidades donde la presencia judía se reducía a alguna que otra familia, por lo que no generaron barrios específicos y vivieron junto a la población cristiana o mudéjar. Así pues, frente a un hábitat rural mayoritario entre los mudéjares, los judíos se concentran en villas y ciudades, nunca aislados en el campo, dada su dedicación profesional al dinero, el comercio y la artesanía.

Comenzaremos por el territorio catalán (Companys), ya que fue aquí donde se documenta la más antigua presencia en lo que luego sería la Corona de Aragón (Tov; Riera 2003). Las primeras evidencias de un importante asentamiento judío en Barcelona y Gerona son del siglo IX, apareciendo noticias con regularidad en siglos posteriores. En el área de Gerona encontramos juderías instaladas por todo el territorio que rodeaba a la ciudad, con preferencia en el Ampordà: Peralada, Peratallada, Sant Feliu de Guíxols, La Bisbal, Castelló d'Empúries, Torroella de Montgrí, En las comarcas montañosas del interior las aljamas eran más pequeñas, como Camprodó, destacando la de Besalú, aunque la presencia judía no se detecta hasta entrado el siglo XIII.

En el territorio entre el Llobregat y Tarragona destaca la de Barcelona, la comunidad más importante de Cataluña. De ellas dependían numerosas aljamas judías como Solsona, Cardona, Vic, Manresa, Berga, Granollers, Vilafranca del Penedés, etc.

Las conquista de Ramón Berenguer IV en el área de Lérida permitió el asentamiento judío en el territorio occidental de Cataluña y La Franja lindante con Aragón, aunque, por ejemplo, no hay noticia de judíos en Lérida hasta 1268. Por último aparece el área de Tortosa, en las tierras del Bajo Ebro, donde esta ciudad albergaba la mayor aljama del territorio tras la conquista por Ramón Berenguer IV en 1149. El asentamiento de estos judíos en el territorio catalán fluctuó en el espacio y el tiempo y no siempre es posible precisar fechas, por lo que es esencial establecer el número correcto de asentamientos judíos, que J. Riera señaló superior al centenar entre 1320 y 1348, el momento álgido de la presencia judía en Cataluña. En 1492, en cambio, su número se había reducido considerablemente y la población judía de Cataluña era residual (Riera, 2003).

En el reino de Aragón el asentamiento territorial de los judíos comenzó en tierras del Pirineo oscense, en la ciudad de Jaca a partir del siglo XI, favorecido por estar ubicada en el camino de Santiago y ser la capital del nuevo reino aragonés, (Arco; Motis 1998). Siguiendo un criterio provincial M. A. Motis contabilizó en la provincia de Huesca catorce poblaciones con comunidades judías, que en Zaragoza fueron treinta y cuatro, y diez en la de Teruel, a los que hay que añadir otros treinta y nueve núcleos con población judía temporal o dispersa (Motis 1990, 65; Motis 1991). Las cifras que da Asunción Blasco difieren un poco, habiendo contabilizado 109 localidades con judíos (Blasco 2003).

En el caso del reino de Valencia, la conquista y posterior repoblación desde tiempos de Jaime I (1232-245) hizo que fueran llegando judíos a estas tierras atraídos por las donaciones y privilegios reales. Así surgieron por buena parte del territorio pequeños establecimientos judíos –en algunos casos, ni siquiera llegaron a juderías– algunos de los cuales desaparecieron pocos años después al irse reorganizando el poblamiento de los nuevos territorios. La repoblación judía propició su instalación en un total de veintitrés localidades durante el siglo XIV hasta 1391. A partir de entonces, como en Cataluña, el número de juderías decayó de forma notable y sólo Sagunto y Xàtiva tenían relevancia en 1492 (Hinojosa 2011).

Se trata siempre de asentamientos en las principales poblaciones del reino (Sagunto, Valencia y Xàtiva), siendo algunas de ellas de nueva fundación, como San Mateo, Alcoi, Gandía o Castellón, Burriana o Vila-real siempre en las principales vías de comunicación, la antigua Via Augusta y la que comunicaba el Mediterráneo con el Valle del Ebro, en lugares de importancia estratégica y comercial (Hinojosa 2011, 30-31).

En la ciudad de Mallorca, en los años inmediatos a la conquista los judíos siguieron ocupando su barrio tradicional, pero a mediados del siglo XIII fue cedido a los dominicos para que edificaran su convento y a cambio se les cedió otro barrio para su instalación. En esa centuria hubo comunidades judías en Felanitx, Inca, Sinéu, Alcudia, Sóller y Pollensa (Cuadrado 1967; Pons 1967, Maíz 2013).

Un circunstancia que no hay que olvidar es que la presencia judía en los territorios de la Corona de Aragón no fue inmutable en el tiempo, sino que en estos siglos bajomedievales hubo cambios, a veces de consecuencias decisivas, como sucedió a raíz de los asaltos de 1391 y la Disputa de Tortosa, que fueron los que tuvieron consecuencias más duraderas. Sucedió en Cataluña, Mallorca y Valencia, mientras que en Aragón tras la Disputa de Tortosa desaparecieron las aljamas de Daroca, Teruel, Barbastro y varias del noreste turolense y valle del Ebro (Motis, 1990, 24). Otras, en cambio, volvieron a resurgir en el siglo XV, con el periodo de paz que disfrutaron a partir del reinado de Alfonso el Magnánimo, como fueron en tierras valencianas las de Burriana, Castellón o Xàtiva (Hinojosa 1999).

3. Espacios

Analizamos aquí de qué forma los mudéjares y judíos que habitaban los distintos territorios de la Corona de Aragón aprovecharon el espacio en el que desarrollaron sus actividades. En el caso de los mudéjares este espacio fue el de las morerías urbanas y las alquerías rurales, en tanto que los judíos ocuparon siempre un espacio urbano, aunque fuera en pequeños núcleos de población.

3.1. Los mudéjares

En la Corona de Aragón el espacio ocupado por cristianos y mudéjares estaba bien definido tras la incorporación de los territorios andalusíes a la Cristiandad. A partir de entonces los núcleos de habitación mudéjares fueron con preferencia rurales, de pequeño tamaño, de unas decenas de casas, en tanto que en las villas y ciudades cristianas existían algunas morerías de cierta importancia, fruto de la obligación de los musulmanes de trasladarse a arrabales extramuros, creados ex profeso para ellos tras la conquista (AA.VV 1995; Díaz, Ferrer 1994; Hinojosa 1994, 2005; Ruzafa).

En el marco rural ya vimos como la conquista hizo desaparecer muchas alquerías, sustituidas por una nueva puebla de colonización en la que se concentró la población cristiana repobladora, por ejemplo en la Plana de Castellón, donde se fundaron Castellón, Vila-real o Nules. Pero allí donde los mudéjares no fueron expulsados se mantuvieron las redes originales de alquerías, las antiguas aljamas, que tras las consiguientes readaptaciones posteriores a la conquista, mantuvieron desde el siglo XIV una gran estabilidad en el espacio y en su tamaño (Hinojosa 2002; Torró 2009). Lo vemos en el Aragón del valle del Ebro y sus afluentes o en el reino de Valencia en la huerta y término que rodea a la ciudad de Xàtiva, por citar un ejemplo, donde en 1421 se contabilizaban 65 alquerías, de ellas 50 habitadas por mudéjares. Se situaban, como señala J. V. García Marsilla, junto a los cursos fluviales, en tierras de regadío, no superando los 40 fuegos, aunque oscilaban entre los tres o cuatro fuegos y los cerca de sesenta fuegos, perteneciendo las más grandes a los personajes más destacados de la ciudad. Intercalados entre estas alquerías y controlándolas se situaban algunas poblaciones cristianas (García Marsilla; Hinojosa 2002). Y lo mismo podemos decir del valle del Vinalopó, aunque aquí la población mudéjar se concentra en núcleos urbanos casi en su totalidad. En el término de Elche, en cambio, todavía en el siglo XIV se contabilizaban una docena de alquerías mudéjares (Hinojosa 1994).

En las zonas de población mixta los mudéjares se asentaron en barrios extramuros, la morería, y en alquerías dispersas por el término de la localidad, siempre subordinadas a la población cristiana, cuyos moradores eran los dueños de la mayoría de las tierras, lo que explica una dedicación preferente a la artesanía de la población de estas morerías (Almagro). No era infrecuente que en ellas vivieran cristianos o que hubiera iglesias próximas, generando conflictos, a veces violentos, entre ambas comunidades y obligando a la intervención real (Ferrer 1987).

Por último están las morerías estrictamente urbanas, que en la Corona de Aragón se fueron creando al compás de la conquista de las ciudades o en fechas muy cercanas, como por ejemplo la de Valencia en 1238, Xàtiva en 1252, o Cocentaina, 1261, y la geografía y la existencia de corrientes de agua condicionó en parte su emplazamiento, estando en ocasiones separadas del núcleo cristiano por acequias o barrancos.

Ya en otra ocasión me referí a las diferentes morfologías que presentan las morerías aragonesas. Así, en Huesca, Anchel Conte señala la existencia de un barrio mudéjar, pero no cerrado, sino de límites imprecisos (la iglesia de San Lorenzo y su cementerio). Su trazado era irregular, espontáneo, salvo el eje central, la calle de San Martín (Conte). En Zaragoza, la población musulmana, de acuerdo con las capitulaciones firmadas con Alfonso I el Batallador, pasó a vivir a un arrabal extramuros, ya construido en época musulmana, delimitado con un muro de tapial, por lo que la morería de Zaragoza era del tipo "cerrada", hasta su desaparición en 1610 (Hinojosa 2002, 160-161; Navarro 2009).

Muchos de estos arrabales mudéjares se hallaban rodeados de cercas e incluso de verdaderas murallas, delimitando con exactitud el espacio físico de la morería y permitiendo a sus moradores vivir separados de los cristianos, manifestando claramente su sentido de comunidad diferenciada, a la vez que podían defenderse ante cualquier agresión externa, lo que no fue raro en el reino de Valencia. También hubo casos en que la morería fue un espacio urbano abierto, como, por ejemplo, la de Teruel (Muñoz) o la de Lérida (Mutgé).

El poder público favoreció tras la conquista con privilegios muy diversos la construcción de nuevos espacios urbanos mudéjares, con el fin de disponer de brazos para poder cultivar tierras hasta entonces yermas, si bien no siempre tuvieron éxito, y ya vimos que muchas morerías fracasaron en su promoción, como fue el caso de las de Vila-Real en 1274, Biar en 1281, Pego en 1292, o las de Alcoy (1468) y Orihuela (1431) en el siglo XV en el reino de Valencia (Hinojosa 2017a), dada la preferencia de los mudéjares a vivir en tierras de señorío.

En este espacio la circulación se articulaba en torno a una serie de calles, que al ensancharse formaban pequeñas plazas. La ubicación de acequias y fuentes determinaba algunos de los espacios de la morería, como eran las mezquitas, los baños y los establecimientos artesanos de tintes y curtidos.

Es interesante ver como algunas morerías de nueva construcción, como fue el caso de la de Elche surgida en 1270, ofrecen un trazado cuadrangular en las calles principales, abundando a su vez los callejones sin salida, adarves. Esta regularidad del barrio se explicaría por estar asentado sobre una zona dividida y cultivada por los romanos, habiéndose mantenido la *centuriatio* a través de los siglos y aprovechada en el nuevo parcelario (Hinojosa 1994, 41). También en la morería de Valencia el plano era bastante regular, con una calle principal o *Carrer Major*.

En ocasiones la población musulmana superaba el espacio físico de la morería, debido al desarrollo de actividades artesanales fuera de la misma, originando nuevos arrabales, como sucedió, por ejemplo, en Almonacid de la Sierra, en Terrer al calor de las tejedorías, o en Villafeliche con el barrio de los Herreros. En el área periurbana se situaban normalmente las actividades contaminantes y que necesitaban abundante agua, como las tenerías, alfarerías, etc.

En el interior de las morerías encontramos una serie de espacios de sociabilidad compartidos por sus moradores, como eran los zocos o mercados, las carnicerías, las alcaicerías y alhóndigas, donde se hospedaban los moros forasteros, o en ocasiones moros y judíos, formando un abigarrado público, todo bajo la supervisión del almotacén. De muchos de ellos sólo nos han llegado noticias documentales, a menudo vinculadas a la fiscalidad señorial, ya que algunos de estos establecimientos formaban parte de los monopolios señoriales, como eran los molinos, los hornos, los baños, las carnicerías, pescaderías y las tabernas (Ferrer, 1988).

En los espacios públicos destaca por su papel jerarquizado la mezquita. Era la pieza clave en la vida religiosa y cotidiana del musulmán, ya que allí los fieles se congregaban para orar, estudiar o charlar. Los mudéjares consiguieron en los pactos con los conquistadores el derecho a conservar dichas mezquitas, rezar, enseñar la religión, etc. y ello lo respetó la Corona, en general, en estos siglos. Sin embargo, en ocasiones tuvo que ceder a la presión de la Iglesia y de la sociedad cristiana que buscaba acallar las manifestaciones externas de la religiosidad islámica, en particular la llamada a la oración y las peregrinaciones musulmanas, ya que ello ofendía a la comunidad cristiana, temas estudiados en profundidad por María Teresa Ferrer (Ferrer, 1987), por lo que no voy a insistir en ello.

Aunque falta cartografiar la ubicación de estas mezquitas, de la mayoría de las cuales sólo restan testimonios documentales, quiero recordar que en el reino de Aragón numerosos alminares permanecieron tras la expulsión de los moriscos transformados en torres-campanario de los templos parroquiales cristianos y han llegado hasta nuestros días convertidos en bellos ejemplos del arte mudéjar. La sencillez constructiva y de mobiliario era la característica general de estas mezquitas.

Otro espacio público que nunca faltó fue el del cementerio, que tras la conquista cristiana sufrió notables transformaciones allí donde la población musulmana desapareció, tras quedar abandonado y pasar a tener diversas reutilizaciones posteriores, fruto de las donaciones que de ellos hizo la Corona a particulares o instituciones. En las nuevas morerías y alquerías se construyeron nuevos recintos para enterrar a los muertos en torno a las mismas, que vamos conociendo cada vez mejor gracias a la arqueología, aunque muchas veces no nos quedan más que referencias documentales de los mismos y su cronología sea difícil de precisar (Torró 1995, Hinojosa 1997). Es el camino para poder cartografiar los cementerios mudéjares en la Corona de Aragón.

Respecto al emplazamiento de estos cementerios, lo habitual es que se ubiquen a extramuros de los núcleos urbanos, a los lados de los caminos principales de la localidad y próximos a las puertas de la misma. No solían estar delimitados por un muro de cierre y eran considerados lugares sagrados donde no se podía cultivar ni construir. Es frecuente que los cementerios islámicos rurales se ubiquen en ladera e incluso próximos a una rambla que le sirve de límite, como sucede, por ejemplo, en Crevillente. A veces, el cementerio estaba fuera de la morería y de las murallas cristianas, pero podía quedar englobado dentro de las mismas si se construía un nuevo recinto murado, como sucedió, por ejemplo en Valencia en los años cincuenta del siglo XIV.

La tipología de las tumbas es variada y puede haberlas con cubierta de piedra y otras de teja y dado que en ellas lo esencial es el cadáver del creyente y no su ajuar, de acuerdo con el rito musulmán, por lo que la uniformidad en los enteramientos es lo habitual en los cementerios mudéjares-moriscos, sin que se aprecien diferencias sociales.

En el ritual funerario vemos cómo se combina la colocación del cadáver en decúbito lateral derecho mirando a la Meca, típico ritual islámico, junto con otros individuos colocados en decúbito supino, aunque con sus cabezas ladeadas al Sureste, como sucede en el de Crevillente, por ejemplo. Algo parecido sucede en el de Pego, en tierras alicantinas. Los ajuares proporcionados en las excavaciones suelen ser pobres: algunos restos del sudario, anillos de bronce, pulseras, brazaletes y collares de cuentas de diversos tipos.

Hay que tener presente que resulta difícil establecer la cronología de muchos de estos lugares de enterramientos dada la simplicidad de las tumbas, la ausencia de elementos materiales o de epigrafía, y los restos hallados reflejan una perduración de uso en el tiempo desde los siglos bajomedievales hasta la expulsión de los moriscos en 1609. El estudio forense de los cadáveres, además de mostrarnos la tipología física de los moradores, nos permite conocer sus edades, sexos, la alimentación o sus carencias y las patologías, siendo frecuentes la artrosis y la deficiente salud bucal, algo que se constata en los fosares de comunidades rurales como consecuencia del duro trabajo físico.

Otro espacio de encuentro, esta vez religioso, higiénico y lúdico, fue el baño, disponible en muchas localidades mudéjares, aunque sus restos sean escasos y falte la realización de un censo de los mismos en la Corona de Aragón. Los había en las morerías urbanas, en tanto que en las alquerías el baño se situaba al exterior, junto a la acequia mayor, que surtiría de agua a la caldera. En algunas localidades los mudéjares no tenían baños propios y se veían obligados a usar los de los cristianos, fuera de la morería, mientras que también se dio el caso del baño de la morería compartido por la población judía local, como sucedió en Xàtiva en los siglos XIV y XV (Hinojosa 1999).

Acerca del espacio privado, la vivienda mudéjar servía de encuadramiento a la familia (Aparici 2014). Se conservan pocos restos de estas viviendas atribuidas a mudéjares-moriscos, destacando los estudiados en el reino de Valencia en la Vall de Gallinera (Alicante), construidas en tapial de mortero, tapial de mampostería y mampostería a hiladas regulares. Estas viviendas de montaña, diferentes de las urbanas, presentan una estructura basada en una crujía rectangular de anchura poco variable (de 2,60 a 2,90 m) y un espacio descubierto cuadrado, adyacente a esta nave. A medida que se producía el crecimiento familiar se iban añadiendo naves y formando variadas disposiciones, rodeando el espacio abierto central y generando una planta, por lo general, cuadrangular (Torró).

Las casas en las morerías solían estar hechas de tapial en los muros, y las esquinas con fábrica de ladrillo, en tanto que el ingreso se hacía con un arco mudéjar en ladrillo de medio punto con alfiz. Las viviendas que se han podido identificar, por ahora, en algunas localidades valencianas, como Cocentaina, a partir de los elementos que permanecieron tras la expulsión de 1609, tenían una altura de dos plantas, sobre una parcela cuadrada o ligeramente trapezoidal, de 6 a 8 metros de lado, menor que las casas de las alquerías de montaña. Ignoramos cuál era su distribución interior, aunque se puede pensar en la existencia de un pequeño corral interior y dos o tres habitaciones laterales. Sus moradores eran agricultores y artesanos.

En la morería de Huesca, por citar otro ejemplo, las excavaciones nos muestran casas de dos plantas, cuya cubierta salía tanto que casi llegaba a la casa vecina. El interior tenía una sala grande ("cambra"), con dos o más ventanas y a veces con alcobas. Estas eran las casas de los mudéjares acomodados, construidas con madera, piedra, tejas, ladrillos, yeso y cal. Las casas tenían pozo para abastecerse de agua y desaguaban mediante albellones. En cualquier caso, el conocimiento futuro de la vivienda mudéjar –y de la judía– será fruto de la prospecciones arqueológicas urbanas. Valga como ejemplo el hallazgo en enero de 2021 en lo que fue la morería de Valencia, en el actual barrio de El Carmen, de una vivienda mudéjar, fechada en el siglo XIII, en los años inmediatos a la conquista de la ciudad por Jaime I (1238), con un patio central alrededor del cual se distribuyen las habitaciones y en uno de sus extremos una fuente de planta cuadrada con un vaso central en forma de estrella de ocho puntas, alicatada con losetas policromadas, que los arqueólogos consideran “el hallazgo de mayor entidad de la morería de Valencia realizado hasta ahora”.²

3.2. Los judíos

Al contrario de lo que sucedía en la sociedad mudéjar, asentada, sobre todo, en un espacio rural, en los judíos la ocupación del espacio era urbana y se organizó de tres formas: 1) el barrio judío, la judería/*call*, que normalmente se organizaba en forma de aljama (Cantera 1998, AAVV 2003); 2) la calle, a lo largo de lo cual se instalaban los judíos; 3) los judíos que vivían aislados en la localidad, dado su escaso número, aunque siempre tenían tendencia a vivir los unos cerca de los otros (Romano 1991).

En la Corona de Aragón la segregación espacial hacia los judíos, la obligación de vivir en barrios propios, no se dio de forma clara hasta el siglo XV, y aunque ninguna norma les obligaba a vivir agrupados o reclusos, los judíos solían residir en las grandes ciudades y villas medianas en un espacio cerrado, con frecuencia delimitado por muros o con casas colindantes, en los que se abrían diversas puertas, según la importancia de la judería. Estas puertas les protegían y aislaban en tiempos de inseguridad, en particular en la Semana Santa, a la vez que los segregaban de la sociedad cristiana, marcando las diferencias entre ambas y destacando la inferioridad de la judía. Al monarca le interesaba tener bien controlados a sus vasallos judíos, tanto por razones fiscales, como de orden público y religioso, con el fin de evitar todo contacto, contagio y proselitismo entre cristianos y judíos.

Con todo, no hay que generalizar, ya que hubo pequeñas comunidades que residían en una calle o sus casas se dispersaban entremezcladas con las de los cristianos, ya que, al ser pocos, no era posible disponer de un barrio propio. Todavía hoy de muchas de estas aljamas se ignora si tuvieron o no judería e incluso se desconoce el espacio físico que pudieron ocupar en la población, como es el caso de Alicante o Elche, por citar un par de ejemplos en el reino de Valencia. Y, como sucedía con los mudéjares, en las juderías también hubo viviendo cristianos, de forma permanente o temporal, a pesar de las normas que lo prohibía, como podemos ver, por ejemplo, en Valencia o en Xàtiva (Hinojosa 1999), a la vez que el exceso de población judía les llevaba a traspasar el muro del barrio y ocupar espacios cristianos (Hinojosa 2007).

Este cierre no fue inmediato sino que varió en el tiempo y en juderías. En Aragón, por ejemplo, M. A. Motis señaló que en localidades como Teruel, Albarracín, La Almunia, Tauste y otras muchas, este cierre se configuró a comienzos del siglo XV y antes habían vivido dispersos entre los cristianos (Motis 1990, 62; Motis 1996; Blasco 2007). La cronología es esencial en cada caso para huir de generalizaciones.

² Diario *Levante*. *El Mercantil Valenciano*, 31-01-2021.

Otra faceta importante que concierne al espacio ocupado por los judíos es que, tras la conquista cristiana, allí donde quedaron judíos de la etapa andalusí, siguieron residiendo en el mismo barrio que habían ocupado, al contrario de la población musulmana que fue desalojada a espacios periféricos, las morerías. En otras ocasiones, el monarca, dado que los judíos eran patrimonio real, les asignaba un lugar para establecerse en las ciudades y villas que habían quedado vacías tras la conquista, dado que estos judíos en su mayoría eran forasteros y acudían a repoblar estas localidades atraídos por las donaciones y privilegios que les ofrecía la Corona.

También es una nota característica de muchas de estas juderías el estar situadas en la proximidad de los centros del poder, que puede ser la catedral (Valencia) o fortalezas (Calatayud, Albarracín (Motis & Berges), Monzón, Fraga, Borja, Sagunto, etc., que les servían de protección, como sucedió en Sagunto en 1391 (Meyerson; Hinojosa 2006), a la vez que les recordaban su dependencia del poder.

El espacio en la judería se articulaba en torno a una red viaria, de calles estrechas y alguna plaza, lugar de encuentro ciudadano y de sociabilidad; el marco habitacional y el centro comercial (tiendas, carnicería, etc.) y artesano, como era en Valencia o Xàtiva, por ejemplo, el *açoch judaich*, heredero de la etapa andalusí.

De la red viaria de las juderías o del aspecto de sus casas apenas se conservan restos materiales y hay que pensar que sería similar al del resto del caserío cristiano y musulmán y así lo está confirmando la prospección arqueológica en diversas localidades. Las calles serían estrechas y retorcidas, y en ellas se apiñaban las casas, de fachadas e interiores humildes. Cabe suponer, aunque las noticias son escasas e indirectas, la existencia de huertos, corrales o parcelas vacías en el interior de la judería, así como también la existencia de pequeños barrios autónomos, constituidos por un grupo de casas pertenecientes a un mismo dueño (Canal).

Los judíos intentaron que el espacio que les había concedido la Corona para asentarse permaneciera estable y para ello buscaron la concesión de privilegios reales. Valga como ejemplo el caso de Xàtiva, donde el 28 de marzo de 1298 Jaime II prometió a los judíos y a todos los habitantes de alrededor del almudín de la ciudad, que no serían desplazados del lugar en el que se encontraban en ese momento (Hinojosa 1999).

Este deseo de mantener invariable el espacio afectó también a edificios concretos de la judería. Así el 1 de noviembre de 1389 Juan I prohibió al Justicia de Xàtiva que cambiara de lugar las tiendas y obradores de los judíos, ubicadas en el zoco (“açoch”) judío (ACA, C. reg. 1897, f. 101 r).

Pero el espacio judío no siempre fue el mismo en tan dilatado espacio de tiempo y reconstruir su trazado con precisión es una labor compleja y no siempre posible si la documentación o la arqueología no nos proporcionan datos fiables (Castaño). En Valencia, por ejemplo, la judería tuvo tres emplazamientos/ampliaciones desde su fundación en el siglo XIII a su desaparición en la segunda década del siglo XV, que conocemos de forma más o menos aproximada gracias a los documentos de la época. Sin embargo los asaltos de 1391 y la expulsión de 1492 aceleraron el proceso de destrucción y cambio de muchos de estos espacios y las juderías sufrieron notables transformaciones por iniciativa municipal o privada, por lo que son escasísimos los restos que en la actualidad se conservan de las mismas, con frecuencia insertos en el interior de edificios actuales (Hinojosa 2007; Azulay). Todo ello hace que las prospecciones arqueológicas constituyan la esperanza para recuperar la memoria histórica de la zona ocupada por los judíos.

También hubo ciudades en las que hubo más de un espacio judío, como fue el caso de Barcelona, donde vemos que se habla del *call major* (judería mayor) (Mora) y del *call d'en Sanahuja* o judería menor, o en Zaragoza de la judería y los “tres callizos”, que formaban una judería extramuros (Blasco 1988).

Respecto al segundo tipo de organización en el territorio, las calles de los judíos, aparecen en aquellas localidades donde no tenían el suficiente número para crear una judería y tuvieron que conformarse con residir en una calle, conocida con frecuencia como “calle de los judíos”. Pero está por fijar la cartografía de estos pequeños asentamientos. A veces, pueden estar organizados en aljamas si tienen suficiente población. Hubo casos en que el poblamiento en la judería desapareció y se redujo a una simple calle. Esto sucedió en algunas localidades tras los asaltos a las juderías en julio de 1391, como en Castellón de la Plana.

En cuanto a los judíos aislados, no estamos ante un tipo de hábitat, sino simplemente de localización, habitualmente de algún judío que se ha instalado en una localidad por motivos económicos. Se le califica como “judío de”, como por ejemplo Mossé Toledano, judío de Sagunto, que en 1487 residía en la cercana localidad de Massamagrell, -en la que nunca hubo judíos-, donde ejercía como prestamista.³

Aunque la judería era el espacio físico de residencia de la comunidad, en su interior integraba espacios y edificios que definían su autonomía en relación con el municipio cristiano y sus habitantes. Así, encontramos espacios de carácter residencial, cívico, religioso, comercial y asistencial, que atendían a todos los aspectos de la vida del individuo.

Pero entre todos ellos destacaba un edificio plurifuncional que conjugaba los poderes religiosos y civiles de la aljama. Era la sinagoga, el eje de la vida comunitaria judía, ya que alberga diversas funciones comunitarias: a) cultural-religioso (circuncisión, mayoría de edad, bodas...) y de oración; b) centro cívico por excelencia donde se reúne la asamblea plenaria y la comisión permanente de gobierno; c) núcleo de fundaciones civiles y benéficas, sede de los tribunales de justicia, centro e institución docente de la comunidad -*bet ha-midrash*- a modo de academia -*yesibah*- que asumen la instrucción de los párvulos y la formación bíblica y talmúdica de los adultos (Motis).

En la actualidad contamos con una extensa bibliografía sinagoga, en la que no me voy a detener, pero sí destacar la obra de José Luis Lacave sobre ellas, la síntesis más completa durante muchos años (Lacave 1992), a la que diez años más tarde, y como homenaje a su persona, se añadió las actas del ya citado curso sobre Juderías y sinagogas en la Sefarad Medieval (López & Izquierdo, 2003). En él además de los trabajos ya citados hay que resaltar para la Corona de Aragón el balance que Jaume Riera hizo sobre los estudios recientes de las juderías y sinagogas en Cataluña (Riera 2003), en tanto que yo realicé una síntesis del panorama que juderías y sinagogas presentaban en el reino de Valencia, ocupándome más adelante con detalle de la judería de Valencia (Hinojosa 2003; Hinojosa 2007; Azulay).

Para Aragón es de consulta obligada el detallado estudio de Asunción Blasco sobre las nuevas aportaciones en los últimos diez años al panorama de las sinagogas en dicho reino. Destaca la autora que no quedan muchos “restos arqueológicos dignos de crédito”, y señala que de los 109 asentamientos judíos que ha documentado en Aragón 51 tenían sinagogas y se documentan 69 oratorios. Estas sinagogas eran públicas, privadas y semipúblicas, y en algunas juderías notables había más de una sinagoga, como fue el caso de Zaragoza con seis o Teruel y Huesca con tres oratorios (Blasco 2003). Estas consideraciones son también válidas para Cataluña, donde J. Riera ya señaló que las sinagogas documentadas no pasan de cuarenta, frente a las más de cien poblaciones con judíos (Riera 2003), y otro tanto sucedía en el reino de Valencia (Hinojosa 2003).

Otros centros comunitarios en las juderías eran los hornos donde se cocía el pan elaborado en casa, aunque también había hornos caseros; o las tabernas donde se despachaba el vino judiego y, por supuesto, sus carnicerías, donde se expedía la carne *casher*, apta para el consumo judío, establecimientos propicios para el contacto personal y la charla, por no hablar

³ El 12 de marzo aparece como cesionario de cierta suma por Jaume Guixeres, labrador de La Creu del Puig, reconoce que Miquel Sinisterra, labrador de La Creu del Puig, le dio 130 sueldos que le debía el citado cesionario. Archivo de Protocolos del Real Colegio de Corpus Christi (APRCCC), Protocolos de Jaume Piles, 24331.

de las tahurerías, ya que a pesar de las continuas prohibiciones de las autoridades locales, los judíos eran muy aficionados al juego, en particular los dados y su variante de la “*gresca*”. La judería de Valencia, por ejemplo, disponía de una tahurería propia, a cuyo frente había un cristiano, cuyo nombramiento era competencia directa de la Corona. En las juderías más importantes, además de tiendas, podía haber un zoco judío (*açoch*), cuyos obradores, como vemos en Valencia, los arrendaba anualmente la Corona, siendo herencia de la etapa de dominio andalusí.

La documentación nos habla también de instituciones de asistencia pública en favor de los más pobres, las limosnas o almoínas, así como de hospitales para acoger enfermos y pobres, igual que sucedía con los cristianos, pero su huella es difícil de rastrear y en el reino de Valencia, por ejemplo, no he encontrado ninguna mención a estos centros hospitalarios. También debió existir en las juderías más grandes una cárcel para los judíos transgresores de la ley. Pero la ubicación en el espacio de todos estos centros comunitarios sigue siendo difícil, por no decir imposible, de precisar por el momento.

En las juderías más importantes hubo baños, que podían ser públicos o rituales, el *miqweh*, vinculado al ritual de purificación de la mujer casada tras su menstruación y a la limpieza de la vajilla doméstica antes de la Pascua, como los de Besalú y Sagunto, en tanto que los de Zaragoza son considerados como baños públicos.

Los cementerios, el espacio de los muertos, se situaban extramuros, en tierra virgen, y sólo en algunos casos conocemos su emplazamiento a través de las fuentes documentales o por las excavaciones arqueológicas, como las realizadas en el de Montjuich en Barcelona, los de Teruel, Calatayud, Valencia o Sagunto, por citar unos ejemplos (Hinojosa 1997). Las comunidades muy pequeñas, por lo demás, carecían de un cementerio propio y acudirían a enterrar a sus muertos a localidades cercanas, como sabemos que se hacía en la localidad castellonense de Burriana durante el siglo XIII y comienzos del XIV. Las tumbas, elaboradas con ladrillo o losas de piedra, albergan los cadáveres orientados de W-W, con la cabeza hacia el Oeste y los pies al Este. Los ajuares encontrados en estas tumbas son siempre pobres y escasos, y han contribuido a incrementar el escaso patrimonio de cultura material judía conservado en la Corona de Aragón.

Respecto al espacio privado, la vivienda, los estudiosos ponen de manifiesto la escasez de restos arqueológicos conocidos en la Corona de Aragón, que suplimos con las fuentes escritas (Cantera 1998, 174-179; Motis 2002; Hinojosa 2007, 439-448; Hinojosa 2018). El nivel de riqueza personal era un elemento clave para la configuración interna de la casa y los materiales empleados (piedra, ladrillos, argamasa, madera, etc.) tanto en el interior como en los elementos externos. Sin olvidar que el clima y la dedicación profesional de los moradores son factores que también inciden en la distribución del interior de la casa. Asunción Blasco en su estudio sobre la judería de Zaragoza al referirse a la casa señaló que constaba de sótano, planta baja y planta superior, y en ocasión había una segunda planta. En la planta baja estaba el “palacio” que era una gran sala construida sobre el sótano y en la primera planta la cocina y las habitaciones o “cambras” (Blasco 1989, 181-196). En Gerona, por ejemplo, se ha identificado una casa judía en el *Call*, que tenía una torre defensiva y un anejo con las cocinas y otras dependencias, además de patios y espacios de distribución (Planas; Casanovas 2002, 154-155; Hinojosa 2007, 439-448).

Desde el punto de vista material no existían diferencias entre la vivienda cristiana y la judía y se puede hablar de una “casa judía” si la consideramos como el espacio donde se manifiestan y proyectan las vivencias religiosas de esa familia judía (Izquierdo). La *mezuzah* labrada en la jamba derecha de la puerta principal es el único signo externo que hoy permite identificar estas viviendas judías, conservándose trece de ellas en el barrio judío de Gerona (Canal). De hecho, ha habido excavaciones en las que se ha atribuido a los judíos viviendas que no lo eran, ya que no siempre la delimitación de la judería es posible de establecer con precisión.

Este espacio judío no se limitó siempre al recinto de la judería, ya que el crecimiento demográfico en algunas aljamas llevó a rebasar dicho circuito y al asentamiento de judíos entre la población cristiana, lo que generó fuertes tensiones entre ambas comunidades. Ello se dio de forma muy evidente, por ejemplo, en la ciudad de Valencia, donde, a partir de 1370, los judíos

compraron casas a los cristianos y se instalaron entre ellos, fuera del recinto asignado por Jaime I como judería, y en las actas de las Cortes de 1371 se recoge la queja de los jurados de la ciudad por tal expansión, generándose un conflicto que duraría dos décadas, ya que la Corona protegía a los judíos –patrimonio suyo- frente al rechazo municipal a que se produjera una ampliación de la judería. Las tensiones generadas durante años por la ampliación de la judería fueron uno más de los factores que propiciaron el asalto y destrucción de la misma en julio de 1391 y, aunque el barrio recuperó su pulso temporalmente, la ocasión fue aprovechada por las autoridades locales para llevar a cabo importantes reformas urbanísticas en el siglo XV (Hinojosa 2007).

Obras citadas

- AA.VV. *Destierros aragoneses*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988.
- AA.VV. *La vida judía en Sefarad*. Madrid: Ministerio de Cultura, 1991.
- AA.VV. *VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1995.
- AA.VV. *Mudéjar, el legado andalusí en la cultura española*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza y Gobierno de Aragón, 2010.
- AA.VV. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universidad de València, 2009.
- Almagro Gorbea, Antonio. "El urbanismo de las morerías y de los núcleos rurales mudéjares. Una propuesta metodológica." En AAVV. *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1995. 485-500.
- Álvaro Zamora, M^a Isabel, Borrás Gualis, Gonzalo y Sarasa Sánchez, Esteban. *Los mudéjares en Aragón*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 2003.
- Aparici Martí, J. "De molinos, alquerías y poblas. Hábitat mudéjar disperso en la Plana de Vila-real y Burriana (ss. XIV-XVI)". En AAVV. *Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 2009. 707-726.
- . "En el interior de la casa mudéjar castellonense. Nuevas inscripciones de bienes muebles en el siglo XV." En AAVV. *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 2017. 223-235.
- Arco, Ricardo del, "Las juderías de Jaca y Zaragoza." *Sefarad* XIV (1954): 79-95.
- Azulay, Marilda e Israel, Estrella. *La Valencia judía*. Valencia: Consell Valencià de Cultura, 2009.
- Baer, Yitshak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981. [Nueva edición Barcelona: Riopiedras, 1998].
- Barceló, María del Carmen. "La morería de Valencia en el reinado de Juan II." *Saitabi* XXX (1980): 49-71.
- . *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*. Valencia: Universidad de València- Facultat de Filologia - Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1984.
- Biarnés Biarnés, Carmel. *Moros i moriscos a la Ribera de l'Ebre (710-1615)*. Barcelona: R. Dalmau, 1972.
- Blasco Martínez, Asunción. "Ebreísmo, sinónimo de judería." *Sefarad* XLI (1981): 111-113.
- . *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*. Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza e Institución Fernando el Católico, 1988.
- . "Los judíos y su expulsión." En AAVV. *Ferdinandus rex Hispaniarum. Príncipe del Renacimiento*. Zaragoza: Diputación de Zaragoza & Gobierno de Aragón, 2006. 329-338.
- . "Los judíos y judeoconversos en Teruel y Albarracín". En AAVV. *Tierras de frontera. Teruel y Albarracín*. Zaragoza: Ibercaja & Gobierno de Aragón. 2007. 195-206.
- Calvo, Matías y Lerma, Josep Vicent. "El fossar dels juheus." *Saitabi* 46 (1996): 161-277.
- Canal, Eduard; Canal, Josep; Nolla, Josep M. y Sagra, Jordi. "La forma urbana del call jueu de Girona." En Flocel Sabaté ed. *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: Polémica, conversión, dinero y convivencia*. Lérida: Editorial Milenio, 2009. 415-450.
- Cantera Burgos, Francisco. *Sinagogas españolas con especial estudio de la de Córdoba y la toledana del Tránsito*. Madrid: Instituto Benito Arias Montano, 1995.
- Cantera Montenegro, Enrique. *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid: UNED, 1998.
- Casanovas i Miró, Jorge. "Las necrópolis judías hispanas. Las fuentes y la documentación frente a la realidad arqueológica." En Ana María López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito eds.

- Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha. 493-532.
- . "Elementos materiales de los judíos en Cataluña en la época medieval". En Mariona Companys, coord. *La Cataluña judía*. Barcelona: Àmbit, 2002. 143-159.
- Castaño, Javier. *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2014.
- . "Una obra reçaia, bella y buena": Los *capítols* de la reforma de la sinagoga Mayor de Huesca y su aljama de judíos (1469)." *Tamid* 15 (2020): 243-282.
- Catlos, Brian. *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300*. Valencia: Universidad de Valencia, 2010.
- Cervera Fras, María José. "De mudéjares a moriscos." En AAVV. *Ferdinandus rex Hispaniarum. Príncipe del Renacimiento*. Zaragoza: Diputación de Zaragoza y Gobierno de Aragón, 2006. 319-328.
- Companys, Mariona. coord. *La Cataluña judía*. Barcelona: Àmbit, 2002.
- Conte Cazcarro, Anchel. *La aljama de moros de Huesca*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1992.
- Cuadrado, José María. *La judería de Mallorca*. Palma de Mallorca: Panorama Balear, 1967.
- Febrer Tomaguera, Manuel V. ed. *Les aljames mudèjars valencianes en el segle XV*. Valencia: Universidad de Valencia, 2006. 114-115.
- Díaz de Rávago, Carmen. *La morería de Castellón de la Plana (1462-1527)*. Castellón de la Plana: Ayuntamiento de Castellón de la Plana, 1994.
- Ferrer i Mallol, María Teresa. *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*. Barcelona: CSIC, 1987.
- . *Les aljames sarraïnes de la Governació d' Oriola en el segle XIV*. Barcelona: CSIC, 1988.
- . "La morería de Xàtiva (siglos XIV i XV)". En AAVV. *Xàtiva. Els Borja. Una projecció europea*. Xàtiva: Ayuntamiento de Xàtiva 1994. 165-189.
- . "Las comunidades mudéjares en la Corona de Aragón durante el siglo XV: la población." En *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Teruel: Instituto de Estudios Mudéjares, 2002, I: 27-154.
- Furió, Antoni. "Los musulmanes valencianos. De la conquista a las Germanías." En Norberto Piqueras coord. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universidad de Valencia, 2009.
- García Marco, F. Javier. "Espacio urbano y rural en las aljamas mudéjares de las cuencas del Jalón y el Jiloca medios." En *Actas del III Simposio internacional sobre la ciudad islámica*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1991. 411-430.
- . *Las comunidades mudéjares de Calatayud en el siglo XV*. Calatayud: Centro de Estudios Bilbilitanos, 1993.
- . "El urbanismo de la morería de Daroca en el siglo XV". En *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1995. 635-662.
- García Marsilla, Juan Vicente "Hábitat rural mudéjar y penetración del capita urbano en la huerta de Xàtiva a fines de la Edad Media." En *VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel, 1995. 789-801.
- Gargallo Moya, Antonio. *El concejo de Teruel en la Edad Media, 1177-1327*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1997.
- Guinot Rodríguez, Enric. "El regadío histórico en el mundo mudéjar-morisco (siglos XIII-XVI)." En Norberto Piqueras coord. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universidad de Valencia, 2009. 219-229.
- Hinojosa Montalvo, José. "Mudéjares granadinos en el reino de Valencia a fines del siglo XV (1484-1492)." En *III Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*. Jaén, 1984. 121-130.

- . "Las relaciones entre Valencia y Granada durante el siglo XV." En José Enrique López de Coca Castañer coord. *Estudios sobre Málaga y el reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, Málaga: Excma. Diputación, 1988. 83-111.
 - . *The Jews of the Kingdom of Valencia. 1391-1492. From the persecution to expulsion*. Jerusalem: Hispania Judaica, 1993.
 - . "La fi del judaisme hispànic: l'expulsió de 1492." *Recerques* 27 (1993a): 73-90.
 - . *La morería de Elche en la Edad Media*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1994.
 - . "El reino de Valencia, frontera marítima entre Aragón y Granada (siglos XIII-XV)." En Pedro Segura Artero coord. *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (s. XIII-XV)* [Lorca, 1994]. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997. 409-434.
 - . "Cementerios y minorías religiosas en el reino de Valencia durante la Edad Media." *Studivm. Revista de Humanidades* 3 (1997): 171-185.
 - . *Los judíos en tierras valencianas*. Valencia: Institución Alfons el Magnànim, 1999.
 - . *La judería de Xàtiva en la Edad Media*. Xàtiva: Ayuntamiento de Xàtiva, 1999.
 - . "Migraciones, viajes y desplazamientos de los judíos en tierras valencianas." En Fermóin Miranda García coord. *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra-Gobierno de Navarra, 2000. 143-165.
 - . "Las actividades mercantiles de los judíos saguntinos. De Valencia a Granada y Berbería." *ARSE* 35 (2001): 101-132.
 - . "El reino de Valencia: juderías y sinagogas." En Ana María López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito coords. *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2003. 73-144.
 - . *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* 26 (2005): 985-1011.
 - . "La judería de Sagunto, referente del judaísmo valenciano." En AAVV. *De Murbiter a Morvedre*. Valencia: Fundación Bancaja, 2006. 217-235.
 - . *En el nombre de Yaveh. La judería de Valencia en la Edad Media*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 2007.
 - . "La conquista de Valencia por Jaime I. Nace un nuevo reino." En AAVV. *Tierras de frontera. Teruel y Albarracín*. Zaragoza: Ibercaja y Gobierno de Aragón, 2007. 83-100.
 - . "Los mudéjares en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I." En Esteban Sarasa coord. *La sociedad en Aragón y Cataluña en el reinado de Jaime I (1213-1276)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2009. 157-198.
 - . *Judíos y juderías en el reino de Valencia*. Valencia: Consell Valencià de Cultura, 2011.
 - . *Una ciutat gran i populosa. Toponimia y urbanismo en la Valencia medieval* Valencia: Ajuntament de València & Regidoria de Cultura, 2014.
 - . "Nuevas morerías en el mediodía del reino de Valencia en el siglo XV." En *XIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 2017. 159-176.
- Izquierdo Benito, Ricardo. "Espacio y sociedad en la Sefarad medieval." En Ana María López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito coords. *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2003. 29-56.
- Lacave, José Luis. *Juderías y sinagogas españolas*. Madrid: Mapfre, 1992.
- . "Sinagogas y barrios judíos en España: huellas arquitectónicas." En Ángel Alcalá ed. *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito, 1995. 221-235.

- Latorre Ciria, José Manuel. “Mudéjares y moriscos en Teruel y Albarracín.” En AAVV. *Tierras de frontera. Teruel y Albarracín*. Zaragoza: Ibercaja & Gobierno de Aragón. 2007. 185-194.
- Ledesma Rubio, María Luisa. *Los mudéjares aragoneses*. Zaragoza: Anubar, 1979.
- . “El urbanismo de las morerías y los núcleos rurales en Aragón y Navarra. Estado de la cuestión y propuestas de estudio.” En *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1995. 519-534.
- López Álvarez, Ana M^a & Izquierdo Benito, Ricardo eds. *El legado material hispanojudío. VIII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998.
- . *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval. En memoria de José Luis Lacave: XI Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2003.
- Mainé Burguete, Enrique. “El urbanismo de la morería zaragozana a fines del XIV.” En *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1995. 619-634.
- Maíz Chacón, Jorge. *Los judíos de Baleares en la Baja Edad Media*. La Coruña: Netbiblo-UNED, 2010.
- . *Viure al marge. La vida quotidiana dels jueus de Mallorca (segles XIII-XIV)*. Palma de Mallorca: Leonard Muntaner, 2013.
- Mañas Vallestín, Fabián & Pérez González, María Dolores. “Los mudéjares del Valle Medio del Jiloca”. En *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1984. 221-243.
- Meyerson, Mark D. *Jews in an Iberian Frontier Kingdom. Society, Economy and Politics in Morvedre, 1248-1391*. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Mora, Victoria. “Las comunidades judías de Cataluña: Las áreas de Barcelona y Tarragona”. En *La Cataluña judía*, Barcelona: Generalitat de Catalunya. Departament de Cultura, 2002. 36-55.
- Motis Dolader, Miguel Ángel. *Los judíos en Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1990.
- . *La expulsión de los judíos del reino de Aragón*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1990.
- . *Guía del Aragón judío*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1991.
- . “Ordenamiento urbanístico de la judería de Daroca: morfología y funcionalidad”. *Aragón en la Edad Media* 9 (1991): 137-177.
- . “Población, urbanismo y estructura política de las aljamas judías de Aragón en el siglo XV.” *Hispania* LVI/3 194 (1996): 885-944.
- . *La aljama judía de Jaca en el siglo XV*. Huesca: Ayuntamiento de Huesca, 1998.
- . *Hebraica Aragonalia. El legado judío en Aragón*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, 2002.
- Motis Dolader, Miguel Angel & Berges Sánchez, Juan Manuel. *Los judíos de Albarracín en la Edad Media (1284-1492): Claves y encrucijadas en los umbrales de la integración y el desencuentro*. Tramacastilla: Centro de Estudios de la Comunidad de Albarracín, 2014.
- Muñoz Garrido, Vidal. “La morería de Teruel. Un espacio abierto.” En *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1995. 677-686.
- Navarro Espinach, Germán & Villanueva Morte, Concepción. *Los mudéjares de Teruel y Albarracín*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 2003.
- . “La morería de Zaragoza en el siglo XV.” En *Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 2009. 761-774.

- Mutgé i Vives, Josefina. *L'aljama sarraïna de Lleida a l'Edat mitjana. Aproximació a la seva història*, Barcelona: Institució Milà i Fontanals & CSIC, 1992.
- Pétriz Aso, Ana Isabel & San Miguel Mateo, Agustín. “Consideraciones en torno a la morería de Calatayud: distribución urbana de las tres comunidades religiosas en la Edad Media.” En *Actas del. VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1995. 663-676.
- Planas i Marcé, S. “La vida cotidiana en el Call de Girona en el siglo XIV. Nuevas aportaciones documentales.” En Ana María López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito, Ricardo eds. *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, Cuenca: Universidad de Castilla - La Mancha, 2003. 253-293.
- Pons Pastor, Antoni, *Los judíos del Reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*. Palma: Miquel Font Editor, 1967.
- Riera i Sans, Jaume. *Cataluña y los judíos*. Barcelona, 1987.
- . “Juderías y sinagogas en Cataluña. Diez años después”, En *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2003. 229-252.
- Romano, David. “Habitats urbains des juifs hispaniques.” En Martine Rigal coord. *Les sociétés urbaines en France méridionale et en Peninsule Ibérique au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991. 421-434.
- Ruzafa García, Manuel. “La morería de Valencia en la baja edad Media: aljama, municipio y ciudad (1300-1530).” En *XVII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*. II Barcelona: Universitat de Barcelona, 2003. 353-359.
- Torró, Josep. *Poblament i espai rural*. València: Institució Vaenciana d'Estudios i Investigació, 1990.
- . “El urbanismo mudéjar como forma de resistencia. Alquerías y morerías en el Reino de Valencia (siglos XIII-XVI).” En *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Mudéjares, 1995. 535-598.
- . “Formas de poblamiento y urbanismo. Cómo se organizaron los lugares de habitación de los musulmanes del reino de Valencia (siglos XIII-XVI).” En Norberto Piqueras coord. *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de Valencia, 2009. 201-218.
- Tov Assis, Yom. “Los judíos de Cataluña: fuentes y posibilidades de estudio”. En *Ier Col·loqui d'Història dels jueus de la Corona d'Aragó*. Lleida, 1991. 139-156.
- Utrilla Utrilla, Juan Fernando. “La conquista de Teruel y la formación de la Extremadura turolense.” En AAVV. *Tierras de frontera. Teruel y Albarracín*. Zaragoza: Ibercaja & Gobierno de Aragón. 2007.51-58.
- Vicente Redón, Jaime y Escriche Jaime, Carmen. “Los judíos en Teruel.” En *Memoria de Sefarad*. Madrid: Acción Cultural Española, 2003. 141-157.
- Villanueva Morte, Concepción. “Los mudéjares aragoneses en la Edad Media: Una minoría en clave de revisión historiográfica.” *eHumanista/Conversos* 8 (2020): 86-108.

La estructura de las juderías castellanas bajomedievales: una propuesta de análisis

Teresa Martialay Sacristán¹
Gonzalo Viñuales Ferreiro²
(Universidad Rey Juan Carlos)

Introducción

En 1965 el arquitecto británico de origen austriaco Christopher Alexander (1971) publicó un sugerente y novedoso ensayo titulado *La ciudad no es un árbol*, reeditado con posterioridad en numerosas obras. En él trataba de sintetizar las relaciones urbanas en un diagrama y establecía una interesante diferencia entre la ciudad histórica y la contemporánea. Alexander exponía que, mientras en la ciudad histórica, a la que se refiere como ciudad natural, ese gráfico tenía forma de semirretículo, en la ciudad contemporánea, a la que alude como ciudad artificial, esa figura se delineaba como un árbol esquemático. La teoría de Alexander se circunscribía al diseño de las ciudades y su planificación urbanística desde una corriente que ha sido denominada Arquitectura Participativa. Christopher Alexander y otros arquitectos reflexionaron acerca de la estrategia de diseño urbano necesaria para lograr crear o levantar ciudades planificadas que fueran más sostenibles, humanas y ecológicas, y que atendieran las necesidades y las prioridades de sus habitantes y no fueran producto exclusivamente de la creatividad o de la intuición del Arquitecto. Había que perder la inocencia y diseñar desde abajo.

Fruto de esas disquisiciones nació una herramienta, bautizada por Alexander como *lenguaje de patrones*, y que ha aportado importantes usos tanto en Arquitectura y Urbanismo como en la Matemática y la Informática:

Es aquí donde se busca un orden jerárquico al caos de datos con el auxilio de elementos matemáticos como la teoría de conjuntos, que es muy útil pues permite controlar en igualdad de condiciones tanto a elementos físicos como conceptuales, tanto a lo cualitativo como a lo cuantitativo, de tal manera que nuestros conjuntos pueden estar constituidos por elementos de ambos tipos. La adecuada utilización tanto de los conjuntos como de las matrices y grafos de interacción, van definiendo la estructura oculta del problema arquitectónico por resolver y propicia una mejor aplicación de la intuición del diseñador. (Macías Moody, 54)

Alexander recogía y conectaba con lo esbozado unos años antes por Jane Jacobs, una periodista estadounidense, quien en 1961 en su artículo *Death and life of the Great American Cities* trataba de superar el concepto de ciudad como zona para entenderla como una red: la ciudad es un problema de complejidad organizada donde son las acciones y las interacciones de y entre sus habitantes las que generan los entornos. Problema, según McCarthy, que debe de ser resuelto no de manera mecanicista y cartesiana sino holísticamente asumiendo precisamente eso, que la ciudad es un sistema complejo (Philibert-Petit, 20).

En este punto, nuestro texto quiere plantear una propuesta de análisis de la estructura de las juderías bajomedievales castellanas en el contexto de la ciudad medieval, entendida como una red urbana aplicando el modelo teórico iniciado por Jacobs y Alexander, y que alcanzará una sistematización más precisa en la Teoría de la Red Urbana de Nikos A. Salingaros.

¹ Miembro del grupo emergente ITEM-URJC (Identidad y Territorio en la Edad Media de la Universidad Rey Juan Carlos)

² Miembro del grupo emergente ITEM-URJC (Identidad y Territorio en la Edad Media de la Universidad Rey Juan Carlos); Colaborador del grupo de Alto Rendimiento HASTHGAR-URJC (Historia, Arqueología, Ciencia, Tecnología, Grafitos Históricos y Artes de la Universidad Rey Juan Carlos).

Desde esta perspectiva, nuestro acercamiento a la judería se distancia de la interpretación de la misma como espacio cerrado, el denominado barrio de los judíos, para entenderla como ‘el conjunto de los judíos’, en virtud de la segunda acepción que el Diccionario de la RAE le concede a este concepto. Si enlazamos esta consideración con la definición de la palabra estructura –‘disposición o modo de estar relacionadas las distintas partes de un conjunto’–, comprobaremos que nuestro objeto de estudio y análisis en estas páginas, la estructura de las juderías bajomedievales castellanas, vendría a ser ‘la disposición o modo de estar relacionadas las distintas partes del conjunto de los judíos’.

Ponemos, por tanto, el foco en el conjunto de los judíos y sus relaciones espaciales, pero desde el diseño urbano. Hemos aspirado a preguntarnos lo siguiente: si Christopher Alexander hubiera tenido que diseñar una judería bajomedieval castellana cómo la habría diseñado y qué factores habría tenido en cuenta, a sabiendas de que nunca habría optado por una judería *tipo* ya que entendía el urbanismo como cambiante y dinámico.

2. La judería en la ciudad medieval

2.1. La ciudad medieval

Es difícil en la actualidad conocer la distribución del espacio urbano medieval ya que se carece de información. Las menciones geográficas al emplazamiento exacto de calles y edificios no van más allá de las concernientes a los principales edificios, utilizándose referencias vecinales o de tránsito muchas de las cuales han ido desapareciendo. Y la arqueología no desvela en toda su magnitud las transformaciones urbanas que se han venido produciendo a lo largo de los siglos, quedando como únicas fuentes de información los padrones y censos, la documentación municipal o las relaciones de fiestas, antigüedades, grandezas y catálogos monumentales y diccionarios posteriores (Martínez 2009; Pérez Alvarado-Montilla Torres 2004). A esa dificultad debemos añadir que se ha descartado sistemáticamente que a lo largo de la Edad Media hubiera ciudades planificadas o que se tuviera el más mínimo sentido de planificación y estructura, y, aunque las planificaciones medievales son escasas, éstas existen lo mismo que existe una voluntad por parte de los pobladores de organizar y planificar servicios dentro de la misma.

En la Europa del Sur, más romanizada, las huellas de la ciudad romana pervivieron durante largo tiempo y solo las guerras con su destrucción o los aportes poblacionales fruto de la migración o el crecimiento demográfico terminaron por modificar el trazado urbano adaptándolo, pero con sentido práctico y no caótico como se ha querido presentar siempre (Arízaga, 12). Esta ciudad medieval no tiene los condicionantes de las ciudades romanas precedentes o las posteriores planificaciones de los siglos XVI y XVII y tal como dice Chueca Goitia (99) la ciudad medieval carece de una única estructura siendo todas ellas de crecimiento natural y orgánico. Muchas de las irregularidades en su trazado derivan de elementos que en la actualidad podemos no ver ni siquiera desde el punto de vista arqueológico como arroyos que se han cegado, árboles que han sido derribados o lomas que han sido aplanadas (Mumford, 508). En una ciudad orgánica, la necesidad manda y las adaptaciones son constantes; es otro tipo de diseño racional, y como las necesidades son distintas en cada ciudad, las variaciones y adaptaciones también lo son.

Tampoco es lícito argumentar que existe una privatización del espacio público como luego veremos ya que tanto los pueblos germánicos como la cultura musulmana protegen el espacio privado fruto de los asentamientos, reservándose el espacio público para uso común. No será hasta después del siglo XII cuando se comiencen a utilizar distintos subterfugios para invadir calles públicas, zonas defensivas y plazas, acciones que provocarán enfrentamientos vecinales y que serán duramente castigadas por las autoridades. El crecimiento de los núcleos urbanos peninsulares a partir del siglo XIII obligó no solo a una reorganización del espacio urbano, sino de la misma vida ciudadana (Ladero, 20) en donde la Iglesia jugó un papel fundamental ya que, sobre todo aquellas que contaban con sede episcopal, fueron utilizadas como lienzo sobre el que plasmar su poder. A partir del siglo XIV y sobre todo del XV, el relevo lo tomarán los propios concejos y la oligarquía urbana (Mitre, 100).

La estructura previa de descentralización de funciones que dividía la ciudad en barrios, collaciones o parroquias, dotadas, de alguna manera, de servicios y responsabilidades propias, era la unidad natural de relación, y las zonas de trabajo de aquellas actividades insalubres como las tenerías, curtidurías o mataderos, impidió el “hacinamiento institucional” (Mumford, 517). Pero no debemos pensar que la población de una collación vivía encerrada en la misma ya que su actividad laboral podía desarrollarse en otra, la jurisdicción era una sola para todas ellas, y el concejo también era único. La ciudad medieval, sin embargo, tiene un límite en su expansión a partir del cual deja de ser operativa al perder las estructuras sociales que la mantenían. El crecimiento produjo un desplazamiento de la población. Los ricos mercaderes, la nobleza, los regidores... mutaron su lugar de residencia en función de la oportunidad política y empujaron a la población de los centros urbanos hacia la periferia degradada. Las minorías también sufrieron esas consecuencias.

2.2. La judería

Una de nuestras primeras lecturas cuando nos aproximamos hace algunos años al estudio de la minoría étnico-religiosa judía en la Castilla de la Edad Media fue un artículo de David Romano. Su finalidad era dejar clara la diferencia que había entre lo que era una aljama y lo que era una judería, presente, por otra parte, en la terminología de la documentación medieval (Romano 1979). El autor zanjaba cualquier posible indeterminación y malinterpretación de ambos conceptos, y desterraba su frecuente consideración como sinónimos. Romano Ventura afirmaba que la judería era “la denominación (bastante variada, como se verá) que se da al lugar, zona o barrio que los judíos ocupan en la topografía urbana” (Romano, 345). E incluso enmendaba a Abraham Neuman, quien, en su clásico libro, *The Jews in Spain. Their social, political and cultural life in the Middle Ages*, afirmaba de manera genérica que la judería era “the Spanish name for the special quarter in which Jews resided” (Neuman, 7).

Este significado de la palabra judería como el barrio de los judíos está plenamente consolidado. Sirvan unos ejemplos de muestra. Uno de los grandes especialistas en el pasado judío medieval en España, Luis Suárez Fernández, sintetizaba así los motivos que condujeron a la aparición de estos barrios judíos:

Cualquier minoría social obligada a convivir con una mayoría dominante muestra tendencia a agruparse territorialmente, ocupando un espacio reducido pero propio. Mucho antes de que se les obligara a hacerlo, los hebreos tuvieron costumbre de juntar sus casas en una kahal, una calle, término que ha pasado a la lengua castellana. Los reyes, por su parte, favorecieron la creación de estos barrios judíos cerrados al exterior siempre que era posible porque de este modo se facilitaba la protección. (Suárez Fernández, 16)

En esa línea, leemos, asimismo lo que expone Enrique Cantera al hablar de la judería, otorgándole en su interpretación un significado muy próximo:

Pese a que no fue raro hasta fines del siglo XV que algunos hebreos residieran en casa distribuidas por todo el recinto urbano, desde el siglo XII consta documentalmente la tendencia de los judíos hispanos a agruparse en una calle, o en uno o más barrios propios, en particular en localidades en las que constituían una comunidad de cierta importancia. (Cantera, 145)

José Luis Lacave documentó para su libro, *Juderías y sinagogas españolas*, en torno a 800 lugares que contaron con presencia judía en la península ibérica en la Edad Media, por muy exigua que ésta fuera. Algún tiempo después, en el curso de verano que se le tributara como homenaje al citado hebraísta, Izquierdo Benito señalaba respecto a la judería lo siguiente:

El punto de referencia, y de partida, será la judería concebida como soporte físico en el que se desarrollaron las comunidades judías, pero sin perder de vista el espacio mayor, la ciudad, a la que aquélla, en definitiva, quedaba vinculada y sobre la que la sociedad judía también se proyectaba. (Izquierdo Benito, 31)

Si accedemos a la dirección web de Caminos de Sefarad, Red de Juderías Españolas, <https://redjuderias.org/>, nos encontramos en la página de inicio con el siguiente texto: “La Red de Juderías de España–Caminos de Sefarad es una Asociación constituida por municipios que cuentan, en sus conjuntos medievales, con un patrimonio histórico, artístico, medioambiental y cultural, herencia de las Comunidades judías que los habitaron”. Vuelve a ser bastante explícita la referencia al habitar, al estar, al vivir en un espacio. La conceptualización de ese término resulta de las referencias que lo mencionan en las fuentes documentales, así como de sus vestigios monumentales y arqueológicos. Y huelga decir que nosotros también hemos optado por emplear el término desde esta acepción (Viñuales Ferreiro, 50-51; Martialay, 78).

Como se observa por todas las anteriores definiciones –y otras muchas que podríamos aportar– el componente dominante en las mismas es el urbano, y es que la cultura judía en la Diáspora es ante todo una cultura urbana. Su forma de vida se desarrolla en comunidad; el sistema de solidaridad, la conciencia de grupo y el mantenimiento de las tradiciones implican a todo el grupo humano. Algunas de sus prácticas sociales y religiosas pueden realizarse dentro del ámbito familiar, pero muchas otras no rituales, deben estar supervisadas por un rabino ya que comprometen la transmisión de la tradición y la continuidad de la identidad de grupo por lo que, si bien podemos encontrar asentamientos judíos dispersos en el ámbito rural, inevitablemente dependen del resto del conjunto social y de las autoridades religiosas.

Este concepto de judería no existiría como tal, y sobre todo al principio, en algunas ciudades los judíos vivirían mezclados con la población cristiana. Pero a medida que la población judía fue creciendo, sobre todo con aportes migratorios, los judíos se fueron agrupando. Es un fenómeno que se observa en toda migración: el miedo, el idioma, las costumbres o la solidaridad, dan tranquilidad y seguridad al inmigrante.

El crecimiento de esos barrios se realizó en zonas concretas de las ciudades, pero también a medida que la ciudad crecía y los cristianos se enriquecían, los judíos fueron desplazados hacia la periferia ya que el centro urbano se convirtió en el centro administrativo, religioso y comercial. Así la judería se fue definiendo como un espacio donde vivían judíos casi en exclusividad.

Al mismo tiempo, la ciudad se convirtió en el referente institucional y administrativo de la comunidad judía. Los principales núcleos urbanos sirvieron para dar nombre a las aljamas, absorbiendo a entidades menores y no solo de su término sino también de su tierra; los judíos presentes en sus instituciones como consejos de ancianos o tribunales, residían en las ciudades, alejados del trabajo manual del campo y ligados más a profesiones liberales; había que desplazarse a una ciudad donde la comunidad fuera lo suficientemente populosa como para que estuviera dotada de ciertos servicios si se quería optar a ellos.

En este aspecto, la comunidad judía no se comportaba de manera diferente a la cristiana o la musulmana, y para todos, la ciudad se terminó convirtiendo en el sujeto de especialización de la actividad económica, de prestación de servicios, referente en normas de conducta, tradiciones, valores y símbolos, independientemente de cuál fuera su morfología o de su condición jurídica –ciudades, villas, de realengo, de señorío.

2.3. Articulación del espacio: zonificación

Los estudios sobre el comportamiento de la sociedad urbana a lo largo de la Edad Media, se han centrado en las labores económicas o las relaciones sociales. Eso es lógico porque la ciudad es el elemento de participación por excelencia. El ámbito rural, dependiente de la ciudad, queda al margen y en cualquier caso las manifestaciones y deseos de cambio se van a trasladar al ámbito urbano. Es por eso por lo que la ciudad es tan importante a la hora de valorar los cambios políticos, sociales o económicos, y por supuesto, en el ámbito que nos ocupa, los cambios con respecto a las minorías.

Una ciudad de crecimiento natural no es en principio una ciudad zonificada tal y como desde comienzos del siglo XX se entiende dicho término. La práctica de dividir el espacio urbano según su uso o función es un concepto racionalista que ha terminado aplicándose de manera popular hablándose actualmente de zonificación paisajística, acústica, medioambiental, escolar o turística, dando por supuesto que existen distintos planos y criterios de zonificación. Surgen así zonas físicas, reales y otras ficticias, imaginarias y no tangibles que se desarrollan sobre el plano pero que no emanan de él.

Pero una cosa es dividir el espacio en zonas –bien de forma ortogonal o radial– para determinar sanciones, alertas o derechos, y otra dividir el espacio ya desarrollado o por desarrollar según preferencias, ideología, religión o por cuestiones de discriminación. La distribución del uso del suelo ha sido una utopía que siempre ha existido. Desde las primeras ciudades, el emplazamiento de determinados edificios venía de la mano de alguna característica singular del terreno o de la importancia de la función que se desarrollaba en los mismos; esos usos se fueron heredando y al llegar la Edad Media siguieron estando vigentes. Espacios sagrados o dedicados al culto como templos o altares que incluso, ante el respeto que debe profesarse, imprimen carácter al resto del entramado urbano, ocupando lugares preeminentes, o limitando su acceso, u obligando a la distribución de actividades artesanas –como el caso musulmán; palacios o edificios dedicados a la administración igualmente situados en una zona significativa, o alejados y segregados de la población incluso con murallas propias; actividades artesanales ubicadas en emplazamientos específicos que marcan el carácter mismo de la población o que son relegados por molestia, insalubridad o peligrosidad, generando un espacio mixto de trabajo y residencia dentro y fuera de las ciudades –calles de artesanos o barrios enteros; o incluso fundaciones militares, planificadas, repartidas en lotes sobre plano, normativizada su vida como la de un monasterio con oficios repartidos, horas de trabajo, etc.

En esta época, uno de los factores determinantes en la morfología urbana es la religión. Muchos enclaves urbanos están ligados a ella y prosperan a su sombra. Todos tienen su iglesia, pero algunas están dotadas de sede obispal y catedral, o abadías y monasterios que operan como foco de desarrollo del crecimiento urbano. Catedrales, universidades, lugares de peregrinación... atraen gente, artesanos, dinero, poder. El efecto llamada, donde se puede prosperar y encontrar una vida mejor, donde refugiarse frente a la adversidad, hace que la ciudad crezca y se diversifique: gentes de todo tipo y condición, de distinto lugar de procedencia, de distintas lenguas y de distinta religión, acuden a la ciudad convirtiéndola en un organismo vivo en continua evolución.

Ahora bien, la articulación del espacio en torno a la religiosidad en la España medieval tiene sus particularidades. Tres religiones, tres tipos de entender el uso del espacio y una sola geografía. La zona sometida al islam era predominantemente musulmana, pero en su condición de *dhimmiés*, cristianos y judíos podían seguir practicando su religión con restricciones como la prohibición de construir edificios de culto; que las prácticas religiosas fueran privadas y no visuales; tener que portar elementos distintivos externos que los identificaran; el pago de un impuesto por el derecho a practicar su religión, así como una legislación restrictiva en oficios y relaciones sociales.

La zona cristiana actuaba de forma similar. Al principio las intervenciones eran poco coercitivas debido sobre todo a las propias circunstancias de la Reconquista y también al bajo número de miembros de religión musulmana presentes en la zona norte y la dispersión de la población en zonas rurales, lo que hacía que musulmanes y judíos –estos últimos muchos provenientes del sur peninsular o asentados en zona conquistada– fueran poco tenidas en cuenta al ser necesarios para la repoblación. Pero a partir del siglo XII, con la presión almorávide y almohade, su presencia se hace más palpable en número y lugar de asentamiento: son más urbanos que rurales ya que la ciudad, como a todos, les ofrece protección frente a los ataques. El efecto llamado provocado por la mejora económica y aumento del comercio de la ciudad también causaron el mismo efecto que en la población cristiana.

La teoría de Christopher Alexander y de otros teóricos del urbanismo afronta la ciudad desde una óptica diferente que meramente desde un análisis topográfico o geográfico. El modelo de comprensión esbozado por Jane Jacobs planteaba superar la metodología cartesiana tradicional de estudio para considerar a la ciudad como un sistema complejo; exactamente tal y como la entiende Alexander, al entender que la ciudad no es un árbol. Jacobs insistía en que el modelo cartesiano de comprensión de la ciudad estaba basado en la abstracción, y que por ello conducía inexorablemente a la zonificación.

Es aquí donde entra en escena la judería. Ésta sería la consecuencia del poblar y el habitar los judíos un espacio más o menos definido, la ciudad, que tenía una existencia previa a su llegada y asentamiento. De alguna manera, las condiciones que determinen su existencia serán siempre iguales, y por tanto sus procesos de creación serán semejantes: la zonificación nos lleva a definir y a crear, a ‘diseñar’ un modelo clónico de judería. Esa sería la razón por la cual Ladero Quesada (43) postula que solo habría juderías en las ciudades castellanas donde ya las había en época musulmana y que antes de 1412 o 1480 no existirían morerías en territorio castellano. Para Ladero Quesada el esquema de judería es uno, el de barrio con callejuelas constituido al amparo de la defensa que proporciona el alcázar musulmán; sin embargo, no se puede definir un modo particular de asentamiento y allí donde el plano general urbano era regular, la judería lo conservará (Espinosa, 8)

Como vemos, este método cartesiano por su escasa complejidad tiende a ser reduccionista, ya que segmenta, compartimenta todas y cada una de las partes, y las encapsula como entes autónomos, independientes, bloques organizados mediante una estructura jerárquica: el barrio judío, separado y aislado. Por esto, las dinámicas que este análisis genera son de carácter excluyente. Es cierto, que esta *espacialización* ha tenido y tiene su razón de ser en virtud de razones de índole demográfica, religiosa, étnica, legislativa, económica, y/o social, lo que nos faculta, según Jacobs, para mapear la ciudad al caracterizar a los diversos componentes como objetos aislados. Y es una idea que combina muy bien con la singularidad de los judíos, pues se justifica que, por razones étnicas, religiosas, de protección o de actividad económica, su propensión es la de ser una comunidad urbana que buscará el agrupamiento, desarrollando tendencias asociativas de índole horizontal y/o vertical.

La indicación en la documentación de la expresión *judería* conlleva implícita la idea de una alta densidad de judíos sin tener en cuenta ni prestar atención al resto de vecinos no judíos y que comparten ese mismo espacio. En la calle mayor de la judería no sólo viven judíos; por la calle mayor de la judería no sólo transitan judíos. En la plaza de la sinagoga no sólo se detienen a charlar judíos. Al mercado, no sólo acuden judíos. El espacio público privativo de los judíos sería exclusivamente el interior de la Sinagoga y Escuela Talmúdica, el interior del mikwé, y el cementerio u osario judío, mientras que el espacio privado privativo de los judíos serían sus casas. Quizá una de las claves interpretativas sea la siguiente: el conjunto de espacios en el que los judíos habitan en el contexto urbano es un semirretículo pero dentro de éste existen estructuras en árbol –residuos fijos de cualquier sistema– en palabras de Alexander.

Dejando al margen el posicionamiento geográfico, queremos valorar si es posible entender la judería como una red:

La visión de los sistemas complejos del mundo es topológica y más bien cualitativa y en su descripción del mundo incluye conceptos de la ciencia de las redes, como: bordes, conexiones, hoyos, vacíos y cambios continuos o abruptos. (Philibert-Petit, 23)

Para los partidarios del diseño urbanístico participativo, la posibilidad de ser en el espacio es muy importante, especialmente, la posibilidad de satisfacer las necesidades del individuo/colectivo, y saber a través de qué satisfactores lo alcanza: vista panorámica, proximidad al alimento, trabajo, lugar de oración, accesibilidad, espacio interpersonal, zonas verdes, zonas de tránsito o no, etc.

3. De Alexander a Salingeros: de la Arquitectura participativa a la Teoría de la Red Urbana

La corriente denominada Arquitectura participativa, Arquitectura abierta, o Arquitectura Humanística se desarrolló durante los años sesenta y setenta del siglo XX de la mano de teóricos como Lucien Kroll, Ralph Erskine, John Harder, John Habraken, Bill Hillier o Christopher Alexander, entre otros (Palero y Falu 2018). Nació como un posicionamiento intelectual contrario al conocido en arquitectura como Movimiento Moderno, al que le acusaron de despersonalizar la ciudad, de venderse o de someterse a los postulados de la industrialización y del capitalismo para implementar modelos de ciudades uniformes, abstractos y, sobre todo y preferentemente, económicamente rentables. Es cierto que todo ello en aras de reducir la huella ecológica, facilitar la movilidad de los transportes, y garantizar la rentabilidad de las inversiones:

En este marco de ideas aparece, en primer orden, el planteamiento de Christopher Alexander, urbanista que ha centrado sus postulados en el estudio de la participación social en el diseño de los espacios comunes. El urbanismo del autor se enmarca en planteamientos bastante explícitos que sitúan a los habitantes de un lugar como los representantes directos de lo que allí acontece y, por lo tanto, vierten sus inquietudes y necesidades de sus lugares de interacción. (Inzulza Contardo, 31)

Aquellos denunciaban el excesivo peso que se le otorgaba al arquitecto como autor del proceso de habitación, como el creador del diseño de los espacios, donde el edificio se convertía en el producto del pensamiento individual del arquitecto. Frente a este protagonismo y frente al autoritarismo de la arquitectura, los arquitectos participativos planteaban una interacción con la comunidad, una necesidad de consulta a los pobladores de esos terrenos, muchas veces marginales o desfavorecidos, para dotar a los espacios construidos de una humanidad que se iba soslayando gradualmente, espacios que resuelvan las necesidades de los habitantes. Ponían la mirada en el proceso y no en la forma o en el resultado final. Su planteamiento, de carácter eminentemente teórico y renovador, fue considerado por la mayor parte de la crítica, de la academia, de los poderes públicos y de los inversores como utópico, pintoresco e incluso, transcendental³.

Entre la nómina de estos teóricos destacó como uno de los pioneros el arquitecto británico de origen austriaco, Christopher Alexander con su texto ya citado de *La ciudad no es un árbol*. El modelo que presenta, su explicación y aplicación de la Teoría General de Sistemas a la ejecución de cómo debería planificarse una ciudad en el siglo XX, nos ha llevado a plantearnos, si puede servirnos para entender o explicar algunas dinámicas estructurales propias

³ En ningún caso es nuestro propósito aquí profundizar en la compleja y variada obra del autor, ni tan siquiera analizar las numerosas críticas que ha recibido considerándolo casi un iluminado o un romántico idealista que a la postre, ha generado un modelo paradójico y contradictorio, y en el cual, la aplicación de modelos antropológicos válidos y profundos se queda, o se puede quedar, en una mera superficialidad, o incluso en ideas generales.

de la ciudad bajomedieval y/o de las juderías, en particular. Siguiendo a Alexander podríamos decir que la estructura de la judería, es decir, el modo en el que están relacionadas las distintas partes del conjunto de los judíos, es un semirretículo, de acuerdo con su definición: “Una familia de conjuntos forma un semirretículo si, y sólo si, cuando se sobreponen dos conjuntos que pertenecen a la familia, el conjunto de elementos comunes a los dos pertenece también a la familia” (Alexander, 23).

La judería sería el semirretículo, el sistema principal, mientras que los espacios comunes, las calles, los edificios comunes, y la vivienda serían conjuntos o subconjuntos – sistemas o subsistemas. La clave del semirretículo está en la sobreposición de conjuntos y sus relaciones, aunque nuestra mente sea contraria a la superposición para la comprensión. Alexander ya nos advierte de que nuestro proceso mental de comprensión de la ciudad en general y, por tanto, de la judería en particular, es en forma de árbol ya que la simplifica creando relaciones jerárquicas y cerradas: “No podemos convertir una estructura en semirretículo visualizable en un único acto mental. En un único acto mental podemos visualizar únicamente un árbol” (Alexander, 47-49). Y aunque la documentación habla de comunidades o aljamas cuando contabiliza, por ejemplo, los servicios fiscales, nuestro razonamiento nos lleva también a identificar lugares de donde extrapolar un conjunto unitario y cerrado de habitantes judíos, la judería. Nuestra mente opta por la topografía antes que por la topología.

Incluso, la propia acepción de la definición de la palabra judería como ‘barrio’, definido por la RAE como ‘cada una de las partes en que se dividen los pueblos y ciudades o sus distritos’, nos induce y nos conduce a ese razonamiento. Querríamos poder trabajar mentalmente y operativamente con la judería como un único conjunto, manejable y comprensible de una vez –barrio de los judíos– y esto es imposible si la judería es un semirretículo, porque los conjuntos –muchos o pocos, infinitos o no– se entremezclan e interactúan generando comprensiones que desbordan la simplificada idea de judería: la judería real es mucho más, y no sólo, el barrio de los judíos, que no existe en nuestra acepción de barrio solo –exclusivo y excluyente– de judíos. Probablemente, debido a la consideración de la judería como espacio habitado por los judíos, hemos generado la idea de la existencia de una judería modelo, trasplantable a cualquier entorno urbano como una estructura congelada que anularía el diseño y el carácter dinámico y evolutivo de las mismas.

La esencia de la teoría de Alexander radicaba en que la ciudad antigua, la ciudad *natural* orgánica, es un buen modelo para devolver o renovar la vida de las actuales urbes *artificiales* deshumanizadas. De alguna manera propugnaba que las ciudades anteriores a la industrialización y al capitalismo, podrían tener un diseño caótico o incluso carecer de planificación, pero eran armónicas y equilibradas, pues todos sus sistemas estaban integrados y relacionados. Uno de los más cercanos colaboradores de C. Alexander y receptor de sus ideas es Nikos A. Salingaros, matemático griego, nacido en Australia, quien, a partir de los postulados de Alexander, ha concebido la Teoría de la Red Urbana.

Sin necesidad de entrar en profundidad en ella, podemos advertir que Salingaros establece la intervención de tres principios estructurales en la generación de la Red Urbana: los nodos, las conexiones y la jerarquía:

Nodos. La red urbana se basa en nodos de actividad humana cuyas interconexiones conforman la red. Existen distintos tipos de nodos: habitación, trabajo, parques, tiendas, restaurantes, iglesias, etc. [...] Conexiones. Los pares de conexiones se forman entre los nodos complementarios, no como nodos. [...] Jerarquía. Cuando se permite, la red urbana se auto-organiza creando una jerarquía ordenada de conexiones en muchos y diferentes niveles de escala. (Salingaros, 6)

La clave en este proceso de conformación de la ciudad reside, para este autor, en la actividad humana. Es la actividad humana la que genera los nodos, y estos nodos se convierten en polos de atracción de las conexiones y de las trayectorias de los habitantes de la ciudad. Los ciudadanos se sienten atraídos por esos nodos, generalmente porque les atribuyen una funcionalidad, y se convierten en puntos de encuentro, de tránsito –nodos intermedios en palabras de Salingeros– o de destino. Nodos que se pueden expresar en forma de edificios o monumentos, pero no siempre necesariamente así, pues pueden ser un banco, una plaza, etc.:

Los nodos en una red son la abstracción de los elementos que constituyen un sistema [...] Los nodos en la red urbana pueden ser entonces cualquier elemento en la ciudad o una combinación de ellos “en relación” con otros elementos, y si se me permite enfatizar la frase “en relación” porque las redes tratan principalmente con eso, con las relaciones entre elementos de un sistema complejo. (Philibert-Petit, 24)

De alguna manera, Salingeros equipara estos nodos con los sistemas o subsistemas a los que aludía Alexander. Tomando esta denominación como referencia, para el planteamiento metodológico que veremos en este texto, nos hemos servido de la agrupación que Philibert Petit realiza de las actividades humanas distinguiendo entre nodos domésticos y nodos sociales, y que nos parece más acertada y precisa. Justamente será la interacción, la atracción –polaridad– entre nodos domésticos y nodos sociales la que dinamice la ciudad y la convierta en un sistema complejo, en una red conectada. Si se disminuyen, rompen o eliminan esas polaridades no habrá conexiones ni trayectorias y la ciudad dejará de ser un sistema complejo. Las conexiones sólo se van a formar, sólo se van a dar, entre nodos complementarios. Una sobreabundancia de nodos de un mismo tipo impide o dificulta las relaciones en red; aspecto que se observa con claridad en las ciudades actuales con muchas zonas monofuncionales: “Nosotros construimos ese tipo de ciudades precisamente para permitir conexiones directas entre todos los nodos, y nuestra memoria colectiva no ha olvidado la libertad personal de movimiento e interacción que esto nos daba” (Salingeros, 9).

4. Propuesta de análisis de la estructura de la judería medieval

De acuerdo con lo expuesto por Jacobs, Alexander y Salingeros, y entendiendo la judería como un semirretículo, vamos a organizar la judería en sistemas y subsistemas –nodos– conectados entre sí y a la vez con otros sistemas o subsistemas –conexiones y jerarquía. La judería vendría a ser no sólo la suma de esos conjuntos sino también la de las interrelaciones o permeabilidades entre dichos conjuntos y que en terminología de Alexander, se traducen en ajustes/desajustes del modelo.

4.1. Nodos domésticos

El primer y principal nodo doméstico –como conjunto o sub-sistema– si entendemos que la ciudad/judería es el sistema complejo, sería la vivienda, los hogares en palabras de Philibert-Petit.

La vivienda es donde se nace, se desarrolla la relación más próxima con familiares, a veces se trabaja, y mayormente se muere. Independientemente de si se era propietario o no, constituye un elemento físico protegido por la legislación y las ordenanzas municipales, y es tomada en cuenta como unidad de medida básica a nivel fiscal. Sin embargo esa vivienda, entendida como el espacio de residencia familiar, no siempre es una construcción exenta e independiente de otra. La tipología, el tamaño y la distribución espacial de la vivienda varían dependiendo de la ubicación geográfica de la misma y de los procesos históricos a los que haya estado sometida la ciudad. Predomina la vivienda unifamiliar con una o varias estancias, pero no faltaban las viviendas con patio interior de herencia andalusí a las que se accedía por un zaguán y en torno al cual podían disponerse las distintas estancias. Tampoco faltan las casas de dos plantas de un único uso para familias pudientes, y de un uso compartido, habitualmente con cocina común, para los más pobres, e incluso viviendas de una sola habitación.

Las viviendas podían alterarse, aunque fueron más frecuentes las modificaciones en la meseta norte que en la meseta sur, zona de Extremadura y Andalucía. Las reformas podían consistir en una mayor compartimentación del espacio privado para dar cobijo a una nueva unidad familiar, o en la ampliación con añadidos de otras viviendas adyacentes, pero en ese caso el resultado sería la ampliación del espacio de un único nodo doméstico, cuestión que podrían materializar las clases más pudientes, oligarquía urbana o nobleza.

Vemos por tanto cómo la vivienda familiar puede coincidir o no con la manifestación física de la casa en el parcelario urbano ya que la puerta exterior podía dar acceso a un edificio donde residieran una o varias familias. Tendríamos así un nodo doméstico primario en el caso de coincidir el espacio físico de la casa como una residencia unifamiliar, y un nodo doméstico secundario en aquellos casos en que distintas unidades familiares compartieran la edificación.

El judaísmo no condiciona mediante preceptos la edificación de las casas por lo que no hay ninguna diferencia constructiva, ni funcional, ni decorativa, entre las viviendas judías y las cristianas, y los preceptos que afectan al decoro o a la compartimentación del espacio dentro del mundo musulmán, no constan dentro del judaísmo. Sin embargo, aquellas ciudades con mayoría musulmana y que tras su conquista pasaron a manos cristianas, nos han legado un diseño de casa que bien pudo ser aprovechado y continuado por la minoría judía ya que las prescripciones musulmanas sobre el decoro que afectan a la colocación de puertas, altura de ventanas y distribución de estancias (Youssef Hoteit, 27-30), propiciaban poder disfrutar de intimidad.

Del mismo modo que en el resto de las casas de la ciudad, las obras, acondicionamiento o ampliación del espacio, modificaron la estructura de la vivienda, y en el momento en que comenzó el hacinamiento fruto de los apartamentos, dichas intervenciones causaron más de un problema de convivencia dentro de la propia judería. Igual que cualquier habitante, recurrieron al concejo argumentando ordenanzas contra sus vecinos por su incumplimiento, y es que la necesidad de espacio era la tónica general en un lugar de habitación en donde las condiciones se habían vuelto extremas. De igual manera, aquellos ciudadanos señalados –rabinos, médicos, comerciantes enriquecidos– contarían con una vivienda diferenciada, pero después del apartamento, o bien sus viviendas se verían reducidas –compartimentación del espacio para poder situar a otras familias– o fueron objeto de desencuentros.

4.2. Nodos sociales

En su relación con el nodo doméstico por excelencia, el hogar o vivienda, podemos encontrar diversos nodos sociales. Christopher Alexander proponía que el diseño de las casas debía combinar residencia y trabajo, para que permitiera satisfacer las necesidades básicas de comer, dormir, descansar, etc., pero al mismo tiempo, evitara desplazamientos. Las casas habrían de convertirse en unidades productivas que generaran contacto con la calle, con los viales, con los transeúntes o viandantes.

Según Philibert-Petit, nodos sociales son todos aquellos nodos no domésticos, aquellos que se corresponden con los espacios donde se llevan a cabo el resto de las actividades que se desempeñan en la ciudad. En virtud de esos espacios, este autor propone una clasificación de los nodos sociales en tres bloques (Philibert-Petit, 27): un nodo social público sería el que se instituye en el espacio público –una plaza, una calle, un cruce, una fuente, una tienda; un nodo social semipúblico sería aquel en que sólo una parte del público participa; mientras que un nodo social semiprivado sería aquel que presenta un acceso restringido

En base a esa clasificación, nosotros realizamos nuestra propuesta atendiendo a las particularidades urbanísticas y constructivas del momento histórico estudiado, así como a las prácticas sociales específicas de la comunidad judía.

La primera interfaz, el primer nodo social de conexión entre la casa y el exterior de la misma se produce, tal y como insiste Alexander, en los elementos de apertura hacia el exterior: en la puerta y las ventanas. Las puertas de las casas judías no solo suponen una frontera entre lo público y lo privado, sino también el primer lugar donde se identifica su presencia frente al resto de la colectividad ciudadana a través de la presencia en la jamba de la puerta de entrada de una mezuzha. Eso nos da como resultado la construcción de un nodo mixto al ser un elemento de transición. Por un lado, es un nodo social semiprivado de acceso restringido ya que supone la entrada al hogar y de salida a la calle. Coincidiría con la matización que realiza N. Salingaros al decir que una conectividad en parejas exclusiva –nodo doméstico-nodo social– no crea Red urbana ya que advierte de que debe haber conectividad completa aleatoria a través de nodos intermedios.

Pero esas mismas puertas, dependiendo de la naturaleza de la actividad económica del habitante de la casa, pueden convertirse en un nodo social semipúblico, al abatirse y convertirse en tabla para la venta de productos artesanales, hortofrutícolas o incluso provenientes de la explotación ganadera. Por lo tanto, al añadir esa funcionalidad, alcanzarían una polaridad alta al interrelacionar el nodo doméstico con el nodo social, la calle.

En cuanto a las ventanas, éstas suponen la conexión visual hacia el exterior y en donde la luz jugaría un papel dinamizador de la transición entre el espacio privado y el espacio colectivo y público. Las ventanas serían un nodo social semiprivado, pues para los teóricos de la arquitectura participativa, las conexiones visuales son esenciales en la propia vivencia de la ciudad como sistema complejo. No obstante, en general en las ciudades bajomedievales, y en concreto, en los espacios definidos por la documentación como juderías, la limitación del espacio, el incremento demográfico y la densificación de las viviendas, harán que éstas crezcan hacia arriba –*al aire*. Los propios procesos constructivos dificultan y mucho la apertura de vanos en la fachada principal para no debilitar la estructura. Por otra parte, la necesidad de aislamiento de la vida privada y protección de la minoría conlleva que esos ventanales no se den hacia el exterior.

Las casas no siempre están distribuidas en el parcelario urbano en torno a una vía de acceso público, sino que, como consecuencia de las modificaciones, repartos en herencia y sobre todo la tradición musulmana –los *hawma*–, se generaron espacios extensos urbanos de uso semiprivado, los *barrios* y que son producto de la gran flexibilidad existente entre lo privado y lo público que determinaría en la ciudad musulmana el trazado de las calles (Arizaga, 19). Estos recintos con callejuelas y patio interior suponen un nodo social semipúblico que establece con la vivienda judía una fuerte polaridad convirtiéndose en sistemas de contacto no solo interétnico sino también intraétnico.

Estos espacios se constituyen en torno a un patio de uso compartido y contienen a su vez un entramado de callejones sin salida totalmente privados de un grupo familiar (Youssef Hoteit, 34). El acceso a estas zonas urbanas se realizaría a través de una calle secundaria semipública, el *darb*, de uso exclusivo de los habitantes de esa zona y frecuentemente cerrados con puertas (Epalza, 141). La *finá'* de las calles interiores con el paso de los años fue ocupada con estructuras fijas como asientos o poyos, jardineras y alpendres, así como la apertura de nuevos vanos en las casas creándose otros nodos sociales. El patio interior, que actuaría como distribuidor del espacio, contaría con nodos sociales semiprivados comunes, tales como pozo, horno o zona de huertas, zonas de tránsito y escape, etc.

Sería en estos espacios donde la minoría judía realizaría con más comodidad su vida comunitaria. Las prescripciones contenidas en el Talmud en el tratado de Erub al diferenciar entre zona pública y privada, sobre la utilización del patio común o qué puede considerarse al hablar de familia con el fin de cumplir las prescripciones del sabath, hacían que esta división de los barrios de origen musulmán favoreciera la interrelación ya que tanto el *darb* como el conjunto del barrio residencial podría considerarse espacio privado y no público.

Como hemos visto, la vivienda judía interacciona con otras viviendas en el espacio transicional de las fachadas o los patios y con el entramado de calles y espacios comunes privativos. Es el lugar donde se satisfacen las necesidades de socialización y donde encontrar nodos semiprivados.

Tanto la casa aislada como los barrios avocan al nodo social público principal: la calle. Todas las calles y callejuelas pueden ejercer la función de nodo social, en tanto en cuanto actúen como punto de polaridad entre el espacio privado del nodo doméstico y el espacio común público. El trazado de las calles de la judería no sobresale con respecto al resto del trazado urbano. Participan del mismo modelo urbanístico y la población, dependiendo de la ciudad y los casos, puede ser tan móvil como el resto. Ciertamente es que, casi todos ellos, buscan vivir lo más cerca posible unos de otros, pero dentro del recinto amurallado; y las distancias no son tan grandes como para que eso supusiera un problema a la hora de desplazarse.

Algunas calles pueden ser nodos sociales y otras sólo ser trayectorias de conectividad, rutas de conexión entre unos nodos y otros, sin más funcionalidad que la de facilitar el tránsito y favorecer las alternativas de tránsito. La documentación potencia sobremanera la idea de la existencia de una calle vehicular que define y da sentido, generalmente como eje longitudinal, a toda la judería. Son muy elocuentes los ejemplos de Alcalá de Henares o de Segovia; esa “calle-camino” (Martín Blanco, 127) y habitualmente denominada calle mayor de la judería, pero que entra en relación con el entramado de calles secundarias, callejones y plazas o plazoletas; no es una calle privativa de uso de los judíos, aunque la documentación presupone una densidad de población judía significativa y quizá, mayoritaria.

¿Existe una sobrecarga del canal en la judería? N. Salingaros incide en que, si las conexiones son del mismo tipo, hay mayor competencia entre ellas por lo que podrán exceder la capacidad de flujo del canal. La documentación medieval es bastante explícita, aunque poco detallista de esta información aludiendo con frecuencia a la *calle de la judería*. Esta referencia suele hacer mención a una vía, probablemente más ancha, más larga y mejor identificada que conecta estructuralmente el espacio urbano que cuenta con mayor presencia de población judía. Aquí la conectividad está organizada en orden jerárquico; es la calle principal, la que aglutina más elementos –nodos domésticos y nodos sociales– en relación múltiple y la que facilita y faculta una trayectoria –conexión– más continua y numerosa.

En esas calles con funcionalidad de tránsito y sociabilidad, se van a ubicar los principales nodos sociales públicos siendo el principal de ellos la sinagoga. La minoría judía precisa de un espacio semiprivado para el cumplimiento de los preceptos mosaicos. Es el edificio religioso por excelencia y recibía un tratamiento constructivo especial, sobre todo en su interior, siendo ricamente decorado, y en la medida de lo posible, contaría con un espacio diáfano. Es cierto que la situación de sumisión de los judíos incluía una serie de impedimentos tanto a la hora de disponer de suficientes sinagogas sobre todo a partir del siglo XIV, como en su factura, no pudiendo, por ejemplo, superar en altura a las iglesias. Además, en muchas ocasiones se les impidió su reparación por lo que tuvieron que reutilizar otro tipo de construcciones.

La sinagoga no solo servía para los servicios religiosos. Si el número de judíos era lo suficientemente grande, estaría compuesta de varias *comunidades* con sus respectivos rabinos y en principio la judería estaría dotada de varias sinagogas que funcionarían simultáneamente. Las discrepancias religiosas, tan propias dentro del judaísmo, podrían quedar así solventadas. Sin embargo, cuando llegaron los apartamientos y el desplazamiento de la población a una única judería, el espacio social también se redujo por lo que, a los típicos enfrentamientos vecinales ordinarios, se sumaron en algunas ciudades, los enfrentamientos internos entre los propios rabinos y que terminaron dividiendo a la propia comunidad.

La documentación nos refiere dos tipos de baños judíos. Los públicos tendrían la misma función que los baños de los barrios cristianos o musulmanes y seguirían el esquema de construcción romana. En el caso de poblaciones donde convivieran personas de distinta religión y con un solo baño público, éste se compartiría, estableciéndose días de la semana para su utilización. Pero hay otro tipo de baño, el miqvé o baño ritual, relacionado con determinadas ceremonias de purificación de las mujeres, la vajilla de Pascua o con ceremonias culturales, como el día de Yom Kippur. Estos baños serían otro nodo social público. Situados como manda la Toráh junto a una corriente de agua constante que debía atravesar en todo momento la piscina, su ubicación más apropiada sería lo más próximo a la sinagoga, lo que no siempre sería posible.

Encontramos otros nodos sociales públicos que pueden ser referenciados a través de la documentación, como las carnicerías, muy reglamentadas por la ley mosaica, o los hornos públicos, que se sumarían a los hornos presentes en los barrios, a los que acudirían no solo a preparar asados o el pan diario, sino las mazot de Pesah.

Fuera del recinto urbano se ubica el cementerio u osario judío, un nodo social público, cuya frecuencia de uso es esporádica, pero que desempeña un interesante papel en la generación de trayectorias y jerarquías.

Las Taqqanot de Valladolid de 1432 describen otra serie de nodos sociales públicos y que a veces son difíciles de ubicar en el parcelario urbano bajomedieval. Por ejemplo, las escuelas o yeshivot, nodos sociales semiprivados ya que su acceso está reglamentado y con la obligación de asignarles un lugar físico (Moreno Koch, 31); o las tabernas de vino khoser para la venta del mismo y con la exigencia de emplazamiento en aquellas localidades donde morasen diez cabezas de familia, para su consumo y para “los transeúntes” (Moreno Koch, 65), razón por la cual seguramente serían establecimientos que funcionarían no solo como tiendas de vino o mesones, sino que bien podrían también utilizarse como posada o ubicarse anexa a la misma. Además, habría otros muchos nodos sociales que no pueden ser ubicados sobre plano. Por ejemplo los hospitales y las cofradías de beneficencia, o el lugar donde se reunirían los jueces para oír los pleitos del qahal tres días por semana, y que según las Taqqanot debía “ser fijado”, sin especificar en ningún caso las características del mismo (Moreno Koch, 41).

5. Los apartamientos: ¿Desaparición de la red urbana judía?

Las leyes de segregación forzosa aprobadas por las Cortes de Toledo de 1480 ordenaban marcar y delimitar un espacio, un barrio específico para moros y judíos donde controlar su entrada y salida. El fundamento de esta decisión se encuentra en el conocido canon 76 donde se argumenta que “de la continua conversación e vivienda mezclada de los judíos e moros con los cristianos resultan graves daños e inconvenientes” (*Cortes*, 149). Había que cortar de raíz esos contactos y la relación que podían mantener judíos y judeoconvertos. Tres años antes, en 1477, Fernando El Católico había ordenado el apartamiento de la judería de Soria y un año después se dispondría una medida semejante para la judería de Cáceres. No olvidemos que ya existía un importante precedente: la Pragmática de Ayllón de 1412, impulsada por Catalina de Lancaster, en el contexto de las veinticuatro leyes antijudías.

La idea de apartamiento o segregación forzosa, reposa en el concepto de zonificación, entendido como la percepción y la delimitación de un espacio único, exclusivo topográficamente para una minoría, bien la judía bien la mora. Aunque no siempre será posible, se asienta en la neta distinción entre centro y periferia, donde lo apartado, lo tóxico o contaminante, debe salir fuera, estar lejos del corazón, del centro.

El resultado de este apartamiento queremos expresarlo y sintetizarlo en tres modelos que recogen las diferentes realidades y situaciones que afectaron a la estructura de las juderías a lo largo del siglo XV en Castilla, y que vendrán determinados por el mayor o menor cumplimiento/incumplimiento de las disposiciones de segregación y apartamiento:

- *Locus judío no modificado* por el apartamiento con funcionalidad plena. Todos los nodos están identificados y las trayectorias entre los mismos son reconocibles, lo que proporciona una perfecta vida al modo judío. El apartamiento no rompió la estructura del asentamiento y la convivencia porque mayoritariamente no hubo traslado de la población, o porque las medidas adoptadas no consiguieron eliminar los nodos. Eso también influyó en que el resto de la ciudad tampoco se viera afectada por los apartamientos producto de la legislación de Ayllón o de las Cortes de Toledo.

- *Locus judío con funcionalidad parcial*. Se dio en lugares donde había judería señalada; se puso un cerramiento con una puerta; no se modifica la trama urbana. Los nodos domésticos permanecieron aunque alterados por el aumento de población debido al traslado y concentración de población judía en un solo lugar señalado al efecto. El cerramiento no impide que se mantengan los nodos sociales, pero algunas trayectorias entre los mismos se vieron rediseñadas y/o agrupadas, ocasionando que algunos de ellos se reubicaran o desaparecieran.

- *Locus judío desestructurado*. Como consecuencia del desplazamiento de una zona a otra de la ciudad y producto del hacinamiento, los nodos domésticos se vieron degradados y sufrieron la pérdida de autonomía familiar al compartir el espacio. Los nodos sociales resultaron dañados, perdidos o suprimidos por falta de espacio y las trayectorias entre los mismos no son identificables o están rotas, y las que perviven están sobresaturadas. En este caso desapareció la estructura de la judería convirtiéndose en un simple asentamiento y en una zona deprimida.

6. Conclusiones

Este artículo explora la posibilidad de comprender la estructura de las juderías castellanas bajomedievales desde la óptica del diseño urbano desarrollado por los teóricos de la Arquitectura Participativa, especialmente Christopher Alexander y Nikos Salingaros. Esta visión descarga el peso de la interpretación topográfica, geográfica, cartesiana de la ciudad y de la judería, para poner el foco de interés en la formación de la red o redes urbanas, en sus nodos, su jerarquía, sus conexiones y sus trayectorias. Es una óptica acrítica y complementaria del análisis habitual de los barrios judíos que conformarían con sus edificios comunales, sus calles y sus viviendas, la zona urbana de la judería medieval.

Aunque solamente hemos indagado sobre este tema desde una posición abstracta o especulativa, pensamos que puede aportar luz a la hora de alcanzar un mejor y más completo conocimiento del pasado judío medieval. Al entender la estructura de la judería como la manera de estar relacionados el conjunto de los judíos, y al considerar estos conjuntos como semirretículos, sistemas vinculados entre sí a través de nodos y trayectorias, tenderemos a precisar que sólo podremos hablar de judería –*Locus judío no modificado*– cuando funcionen o se den los tres principios generadores de red urbana: nodos, conexiones y jerarquía.

Ya hemos señalado que no hemos desarrollado de manera práctica la aplicación del estudio. No obstante, estamos en disposición de presentar algunas reflexiones, especialmente si nos ceñimos a la ejecución de las leyes de apartamiento. Hemos recalcado la necesidad de que existan y perduren las conexiones y trayectorias entre nodos para que el sistema funcione. N. Salingaros insistía en que, “el primer paso para destruir un sistema es eliminar sus puntos de acceso, i.e., su interconexión con otros sistemas” (Salingaros, 11). La ruptura de las rutas de acceso a diferentes nodos, tanto domésticos, pero singularmente a nodos sociales, derivada de los apartamientos con movilidad –*Locus judío desestructurado*– anula la red. Una red que pudo reconstruirse en algunos casos, si la segregación se ejecutó en 1412 y hubo margen de tiempo de rehacer la red con sus trayectorias y nodos, pero que difícilmente fructificó en aquellos planteados en 1480.

Los apartamentos sin movilidad –*Locus judío con funcionalidad parcial*–, que se cercaron, complicaron la pervivencia de la red urbana judía. Es verdad, que se mantienen nodos y trayectorias, pero éstas se limitan, cerrando alternativas –trayectorias, senderos, etc.– de conexión con otros nodos, lo que reduce drásticamente el valor de la red (Salingaros, 11).

Desde nuestro punto de vista el estudio del *locus judío* como una zona de la ciudad perfectamente delimitada no puede entenderse en muchas de las poblaciones donde residían judíos hasta 1480, por lo que el señalamiento de zonas urbanas genera un espacio artificial que no se mantuvo estable a lo largo del tiempo. Además induce equívocamente a percibir un paisaje con amplia densidad de población, si no toda, perteneciente a la minoría judía y a identificar una distribución parcelaria con sus viviendas, como estable.

Por último nos gustaría preguntarnos si la residencia en esos *Locus judíos desestructurados* y las situaciones allí vividas, no propiciaron las conversiones entre 1480 y 1492, o incluso el reasentamiento de conversos procedentes de Portugal. Las medidas legales conducentes a aislar a la minoría judía surtieron finalmente efecto mediante la presión psicológica que supone la residencia en un lugar reducido donde tanto los nodos domésticos como sociales se vieron de tal forma afectados que se hizo imposible la estancia. Se abre así otra vía de investigación y posterior comprensión de la distribución de ese proceso de conversión y reasentamiento, ya que no fue uniforme a lo largo de la geografía peninsular.

En este artículo hemos reparado en una propuesta de análisis teórico de una manera alternativa de comprender la estructura de las juderías castellanas bajomedievales. No obstante, ha quedado pendiente la aplicación práctica de este modelo a ejemplos concretos de ciudades y villas castellanas que contaron con habitación judía a lo largo de la Baja Edad Media. Tomando como punto de partida el proyecto piloto de Philibert-Petit sobre la ciudad mejicana de Querétaro, sintetizamos los pasos metodológicos que habría que seguir para completar este estudio, y que, confiamos poder desarrollar empíricamente en el futuro, en las siguientes fases:

- Fase 1: Delimitación del área de estudio: la ciudad medieval. Habrá que llevar a cabo un estudio de la evolución histórica del trazado urbano de la ciudad, lo más concreta y exhaustiva posible.
- Fase 2: Estimación de la Densidad nodal: tendremos que rastrear las fuentes documentales para determinar la cantidad de nodos que hay de un tipo o de otro –domésticos y/o sociales– y localizarlos en el plano.
- Fase 3: Medición de la Polaridad potencial: relación entre nodos domésticos y nodos sociales. No se trata de determinar la correspondencia topográfica o zonal, sino la de dibujar un mapa de interacciones o relaciones potenciales entre nodos domésticos y nodos sociales, señalando la demarcación de los *centros* y los *hoyos*.
- Fase 4: Análisis de la Accesibilidad y la Jerarquía: Concretar el trazado urbano con la mayor precisión posible, para poder conocer todas las conexiones longitudinales y transversales existentes, distancia, trayectos, etc. Medición de la jerarquía: uno de los principios estructurales de la generación de la red urbana es, como se ha visto, la jerarquía, la gradación de nodos, conexiones y trayectorias. En relación con ella desempeña un papel fundamental la escala, si bien es cierto que, en la judería, y en la ciudad medieval, la escala suele ser la del peatón. También será relevante estimar el porcentaje de la superficie de la ciudad que hay que sacrificar para calles, plazas, etc., así como computar el promedio de la longitud de trayectos, si fuera posible.
- Fase 5: Diagnóstico de la Permeabilidad visual: Medir tanto la cantidad como la calidad de la información visual, si fuera posible.

Obras citadas

- Alexander, Christopher. *La estructura del Medio Ambiente*. Barcelona: Tusquets, 1971.
- Arízaga Bolumburu, Beatriz. "El paisaje urbano en la Europa medieval." En José Ignacio de la Iglesia Duarte coord. *III Semana de Estudios Medievales*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1993. 11-26.
- Cantera Montenegro, Enrique. *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid: UNED Aula Abierta, 1998.
- Chueca Goitia, F. *Breve historia del urbanismo*. Madrid: Alianza 1970.
- Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*. Madrid: Ribadeneira, 1882.
- Epalza, Mikel de. "Un modelo operativo de un urbanismo musulmán." *Sharq al-Andalus* 2 (1985): 137-149.
- Espinosa Villegas, Miguel Ángel. "Ciudad medieval y barrio judío: reflexiones." *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada* 28 (1997): 5-17.
- Inzulza Contardo, Jorge. "La participación en el urbanismo de Christopher Alexander vista en nuestros días." *Urbano* 1 (1997): 31-35.
- Izquierdo Benito, Ricardo. "Espacio y sociedad en el Sefarad medieval." En López Álvarez, Ana M^a e Izquierdo Benito, Ricardo coords. *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, 2003. 29-56.
- Lacave Riaño, José Luis. *Juderías y sinagogas españolas*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Ciudades de la España medieval*. Madrid: Dykinson, 2010.
- Macías Moody, Ramón George. "Christopher Alexander y el diseño arquitectónico." *Esencia y espacio* 21 (2005): 51-54.
- Martialay Sacristán, Teresa. *De imágenes y estereotipos. Una visión histórica de los judíos en la Península*. Madrid: Dykinson, 2012.
- Martín Blanco, Miguel Ángel. "Segovia en la Alta Edad Media. Una aproximación a su estructura urbana." *Arte y Ciudad. Revista de Investigación* 9 (2016): 105-134.
- Martínez Taboada, Pilar. "Historia del urbanismo medieval hispano: cuestiones metodológicas e historiográficas." *Anales de Historia del Arte Extra* (2009): 27-59.
- Mitre, Emilio. *Ciudades medievales europeas. Entre lo real y lo ideal*. Madrid: Cátedra, 2013.
- Moreno Koch, Yolanda. *Fontes Iudaeorum Regni Castellae V. De iure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1987.
- Mumford, Lewis. *La ciudad en la historia*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2012.
- Neuman, Abraham. *The jews in Spain. Their social, political and cultural life in the Middle Ages*. Philadelphia: The Jewish publication society of America, 1942.
- Palero, Juan Santiago. *Arquitectura participativa. Un estudio a partir de tres autores: Turner, Habraken y Alexander*, Tesis Doctoral Inédita.
- Pérez Alvarado, Sonia y Montilla Torres, Irene. "De lo visible y lo invisible: síntesis metodológica para el estudio de las ciudades históricas." *Anales de Arqueología cordobesa* 15 (2004): 61-82.
- Philibert-Petit, Ernesto. "Las redes como aproximación al fenómeno urbano. El cambio de la red desconectada por la zona periférica." *Cuadernos de Arquitectura y Nuevo Urbanismo* 3 (2007): 19-31.
- Romano, David. "Aljama frente a judería, call y sus sinónimos." *Sefarad* 39 (1979): 347-354.
- Salingaros, Nikos. "Teoría de la Red Urbana." *Cuadernos de Arquitectura y Nuevo Urbanismo* 3 (2007): 5-18.
- Suárez Fernández, Luis. *La expulsión de los judíos de España*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Viñuales Ferreiro, Gonzalo. *La Edad Media en Guadalajara y su provincia: los judíos*. Guadalajara: Diputación Provincial, 2003.
- Youssef Hoteit, Aida. "Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica." *Cuadernos de Investigación urbanística* 5 (1993): s/f.

¿Minorías itinerantes? Su presencia, procedencia y relevancia en el servicio de la Casa de la reina en la Baja Edad Media peninsular

Diana Pelaz Flores
(Universidade de Santiago de Compostela)¹

1. Introducción

La dotación de las Casas reales permitía la llegada a la corte de una gran cantidad de personas al servicio del rey, su esposa o los infantes. Se trata de una circunstancia que guarda una estrecha relación con la multiplicación de oficios áulicos y del considerable incremento que irán experimentando las nóminas de servidores reales a medida que transcurre el periodo medieval, un hecho que lleva a preguntarse acerca de una cuestión muy poco conocida como es la selección e introducción de estos personajes –a veces familias enteras al servicio de la familia real– en el tejido cortesano. Un interrogante todavía más difícil de resolver si se trata de un grupo que, por su fe, cultura e idiosincrasia se presenta de un modo diferencial con respecto al resto del entramado doméstico que rodea al rey o su esposa.

La presencia de judíos y musulmanes en las cortes peninsulares es un hecho bien conocido. Ya se trate de personas que desempeñan un servicio puntual o prolongado en el tiempo, en el interior de los diferentes departamentos áulicos pueden detectarse su incorporación, abarcando tareas muy diversas que pueden ir desde la protección física de la persona real a los cuidados de su cuerpo o la preparación de su Cámara. Conocemos, por tanto, su aparición en torno a los reyes y reinas y también el prestigio del que gozaban tanto en el seno de su comunidad como también entre la sociedad cristiana, motivo que explica, al menos en parte, su admisión cortesana. Pero, ¿cómo se produce su llegada? ¿Se trata de un procedimiento relacionado con los ritmos propios de la itinerancia cortesana a la hora de proveerse de manos expertas en tareas diversas? O, por el contrario, ¿son atraídos a la corte tras un periodo de examen y búsqueda de personas con sus capacidades? Cualquiera de los dos supuestos refiere al conocimiento que desde la monarquía se tiene sobre su territorio y también los recursos que posee en torno a la preparación de sus súbditos, además de la conveniencia de contar con ellos en la corte. Por otro lado, si su servicio curial se dilata en el tiempo, ¿pueden desplazarse después con la corte, incluso más allá de las fronteras del reino? Teniendo en cuenta que, en no pocos casos, se registra la presencia de profesionales de la salud, ¿podrían prestar sus servicios y forjar o reforzar un vínculo con otras cortes? ¿Podrían, incluso, participar en misiones de naturaleza política o diplomática en ese proceso de intercambio entre las cortes?

Los interrogantes que acabamos de exponer son demasiado ambiciosos para resolverlos en el presente trabajo, que solo busca aproximarse a las estrategias de movilidad que se desarrollan en las cortes peninsulares a través de las personas que, pertenecientes a las minorías religiosas, se presentaban como un elemento de alteridad en la corte. Sin embargo, tenerlos presentes nos permitirá tender puentes en el escenario político peninsular, así como conocer la percepción y valor que se concede a las poblaciones judías y musulmanas por parte de sus gobernantes, en aras de acercarnos a una de las notas de distinción que podían reconocerse frente al servicio cortesano en otros contextos europeos.

¹ ORCID. <https://orcid.org/0000-0002-5499-4739>. Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto “Espacios femeninos cortesanos: Ámbitos curiales, relaciones territoriales y prácticas políticas”, con referencia PGC2018-099205-A-C22, concedido por el MICINN y cofinanciado por la Agencia Estatal de Investigación y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). La autora es miembro del Grupo de Investigación de Referencia Competitiva “Síncrisis. Estudios en Formas Culturales”, de la Universidade de Santiago de Compostela.

2. La itinerancia: práctica constituyente de gobierno y sistema de captación del servicio cortesano.

La historiografía reciente ha insistido en que las cortes medievales, también las de los reinos cristianos peninsulares, precisaban mantener un sistema de semi-nomadismo para mostrarse ante sus súbditos, conocer el estado de sus tierras y los problemas de la población.² Se trata de una dinámica útil para la representación y la comunicación política, que también se ha de entender como una estrategia eficaz de cara a la recepción en la corte de nuevos individuos que, por motivos diversos, pudieran llegar a formar parte del entramado cortesano y del servicio curial. Se trataría de individuos afincados en localidades frecuentadas por las rutas cortesanas o de reconocida fama, que les permitía ser catapultados, en un momento dado, al servicio regio o reginal, en este último caso en relación al intercambio de información que se propiciaba entre el entramado cortesano y el mundo urbano.

Tal como ha señalado Monsalvo Antón (237-250) las ciudades no son mero escenario de los desplazamientos del rey o de otros miembros de la familia real, sino que juegan un papel clave en la participación política del reino. Este hecho debe hacer reflexionar acerca de las intrincadas redes de poder que se construían entre esos dos ámbitos, de cara a tomar conciencia de la diversidad de relaciones y nexos que podían producirse en los procesos de comunicación mutua. De hecho, también debería reflexionarse acerca de los intereses políticos desarrollados por los individuos adscritos a las aljamas, ya que demuestra una participación activa en el transcurso de conflictos como la Guerra de los dos Pedros, por ejemplo, a propósito del filocastellanismo demostrado por la aljama de Elche hacia Pedro I o las acusaciones infundadas en esa misma dirección contra algunos miembros de la aljama de Orihuela, dentro de una estrategia por su propia supervivencia como colectivo jurídico (Cabezuelo Pliego, 93-94).

Además de la itinerancia –o directamente relacionada con esta práctica, tanto por las necesidades del mantenimiento del estado reginal como por su hospedaje– el contacto señorial establecido entre la reina y el territorio también lleva a considerar un marco de relación con las aljamas judías y mudéjares, que a su vez guarda relación con un modelo de movilidad bidireccional: de la reina hacia sus súbditos, y viceversa. En particular a través del caso de la Corona de Aragón, estudiado por Lledó Ruiz Domingo (en prensa) se tiene constancia de la importante relación establecida entre las consortes y las aljamas, que les eran otorgadas para sustentar en parte su estado reginal, debido al importante volumen de ingresos proporcionados por sus rentas y la buena recepción por parte de esas comunidades de su vinculación a la administración reginal. Podría citarse la gestión de la aljama de los judíos de Barcelona por parte de María de Navarra o la de la aljama musulmana de Játiva por parte de Violante de Bar, que muestran la persistencia de una tendencia por parte de la monarquía a la hora de vincular la Cámara de la reina a la experiencia de las aljamas.

No se trataba de una práctica empleada únicamente en la Corona de Aragón. Por el contrario, tanto Castilla como Portugal asociaron o bien las rentas de las aljamas de algunas villas y lugares otorgados a las reinas o bien la administración del conjunto urbano en el que coexistían las aljamas y las poblaciones cristianas.³ Un hecho que guarda relación con la

² La itinerancia y el sistema de aposentamiento de las cortes medievales constituye un tópico historiográfico en el que se viene insistiendo en los últimos años, mostrando los diferentes enfoques desde los que puede apreciarse su importancia para conocer la práctica gubernativa y su valor para la andadura de los reinos. A propósito, cabría destacar el número monográfico que dedicó en 2006 la revista *e-Spania*, los trabajos de Rita Costa Gomes al respecto (1995; 2015) o, de manera reciente, la obra coordinada por Fernando Arias Guillén y Pascual Martínez Sopena (2018) y en lo tocante a las mujeres de las familias reales europeas, la monografía editada por Tracy Chapman y Mariah Proctor-Tiffany (2019).

³ Ese sería el caso de las rentas de la morería de Loulé, que correspondían a la herencia de la reina Isabel de Portugal y que, junto a otras plazas, fueron adquiridas por el rey de Portugal, Alfonso V (ANTT, *Leitura Nova, Místicos*, 4, fols. 83-85. Lisboa. 1473, septiembre, 15). Las rentas constituyeron después parte de la dote de la

dilatada trayectoria histórica de la yuxtaposición de las minorías mosaicas y musulmanas respecto a las poblaciones cristianas en la península, pero también con la especial relación que desde el poder real se profesó hacia estas comunidades a la hora de velar por su situación, al ser considerados, tanto mudéjares como judíos dependientes directos de la Corona, más allá del vasallaje laico o eclesiástico que podían tener hacia otros señores (García Herrero, 94-95).

A propósito se estimula un diálogo dirigido desde las minorías hacia las reinas como interlocutoras naturales ante la corte ya no solo por la adscripción a su entorno áulico que, como veremos, les daría acceso en un momento determinado a la interpelación ante el soberano, sino como reguladoras de la buena convivencia de las minorías.⁴ Así lo indica la comparecencia ante la cámara de la reina Blanca de Anjou de Azmet Abenfatat y otros judíos de Calatayud para tratar diversos asuntos referidos a la aljama, tras los dictámenes que la reina habría hecho previamente y que contradecían la ley judía, debiendo resolverse para restablecer el buen funcionamiento de la aljama (Pelaz y Ruiz, en prensa). En esa misma línea se mostraría la actuación en defensa de la aljama de Elche por parte de Leonor de Sicilia, así como de las necesidades del trujamán Jucef Abentaurel, al insistir a las autoridades ilicitanas de que se aseguraran de facilitar la comida adecuada a la población mosaica en el año 1368 (Cabezuelo Pliego, 91-92). También Raxigua de Labar, mora de Zaragoza, habría tenido que contactar con la reina Violante de Bar a comienzos del siglo XV, ya que la reina le concedió una carta de perdón y la seguridad de que ningún miembro de su Casa podría tomar represalias legales en su contra (Pelaz Flores 2018, 18-19), mostrando la capacidad reginal para administrar la gracia y acercarse a la experiencia de las minorías gracias a la cercanía que le proporcionaba el ejercicio de su jurisdicción señorial (Ruiz Domingo, en prensa).

Tanto por su ámbito señorial como por los recorridos dibujados a lo largo del territorio de sus reinos las mujeres de la familia real –ya que se trata de una circunstancia que podía afectar también a otros miembros del linaje regio, como las infantas– se familiarizaban con la situación y modo de vida de las comunidades religiosas que nutrían villas y ciudades. Tanto ellas como sus séquitos podían llegar a conocer las necesidades de estas poblaciones, así como sus habilidades y capacidades, ambos aspectos que podían estimular una conexión con la corte y con la reina, ya fuera como administradora de justicia o como demandadora de sus servicios. A partir de esta última circunstancia se abría la posibilidad de tomar contacto con el entramado del poder, ya fuera de forma ocasional o con una mayor proyección en el tiempo, como se intentará poner de manifiesto a continuación.

3. Imbricar a las minorías en la corte. Servicio y desplazamientos

Si bien no resulta sencillo rastrear la presencia de población judía o musulmana en las cortes peninsulares y a pesar de que numéricamente no representarían un grupo amplio, la composición de las Casas reales, como también la de la reina, permite hablar de una cierta naturalidad en cuanto a su incorporación. Se trataría de un hecho que se explica por diversos factores, que van desde el reconocimiento de su especialización en determinadas tareas de relevancia para el buen funcionamiento cortesano o de la vida de sus monarcas a la voluntad de estos últimos por imbricar individuos que redondearan el prestigio y magnificencia de su corte y aparato. Una situación de la que se haría partícipe tanto a varones como a mujeres, más aún teniendo en cuenta la capacidad de incorporación del personal femenino del que la Casa de la

hermana de doña Isabel, la infanta Beatriz, que años más tarde se convertiría en la madre del rey Manuel I de Portugal (Dávila, 26-32).

⁴ A este respecto podrían citarse las exenciones del derecho de posada que se otorgan a favor de miembros de estas comunidades, como Mario Levi, “tecelão”, morador en Peñamacor que, en cambio, sí debía otorgarlo a la reina y los infantes (ANTT, Chancelaria Regia, Alfonso V, libro 4, fol. 38. 1453, noviembre, 12), o también casos como el del mercader judío y morador de Lisboa, Davy Negro, quien además de ser liberado del derecho de posada formaba parte de la Casa de la reina Leonor de Viseu, como su servidor (ANTT, Chancelaria Regia, Alfonso V, libro 12, fol. 126. 1452, marzo 30).

reina debía hacer gala, facilitando la introducción de mujeres al circuito político, en no pocas ocasiones redondeando el contacto establecido por los varones de su ámbito familiar dentro de ese mismo contexto (Muñoz Fernández, 83).

Además de la población de origen converso, en ocasiones más difícil de detectar si no se tiene constancia de su adscripción a un linaje concreto del que se conozca su trayectoria o mediante algún tipo de mención específica hacia su condición, como ocurre en el caso de los Santa María,⁵ los departamentos en los que pueden encontrarse individuos procedentes de las minorías religiosas son fundamentalmente cuatro: la defensa del cuerpo de la reina, el cuidado físico de su cuerpo, el servicio cotidiano (todos contenidos dentro del contexto de la Cámara de la reina) y la tesorería a través de la recaudación de las rentas dirigidas al mantenimiento de su estado reginal.

Este hecho pone de manifiesto diferentes factores: por un lado, la búsqueda de un personal especializado o cualificado para las tareas que acompañan a su cargo, sin tomar en consideración –o al menos no de una forma negativa– su pertenencia a las comunidades mosaica o musulmana; por otro, la percepción y el reconocimiento que se dispensa a esos individuos, con los que se establece, en no pocos casos, una relación que se mantiene en el tiempo, también en función de su capacidad de influencia en el tejido cortesano; por último, la voluntad de incorporar a miembros de las comunidades judía y musulmana al servicio cortesano por cuestiones políticas, de representación o de estatus. Precisamente esta última circunstancia ayuda a comprender la configuración de cuerpos militares como la guardia morisca, en el ámbito de la Corona de Castilla, o la normalidad con la que la legislación alfonsí insistía en la incorporación al séquito de la reina de criadas de procedencia musulmana. La Casa de la reina, entendida en tanto que la Cámara de la esposa del rey, debía dar cabida a mujeres de diferentes condiciones políticas y sociales, pero también religiosas, a tenor de las palabras que le dedicaba al respecto el *Espéculo*:

E tenemos que es razón, ca asi como la corte de la reyna es señaladamente de las mugieres e estas son en muchas maneras, ca las unas son parientas del rey o de la reyna, e las otras son ricas fenbras, e las otras son criadas de la reyna fijas de ricos omes o de otros cavalleros. Otra manera y a, asi como duenas casadas o vibdas o de orden, e aun mas sin todas estas ay otra manera que es de las covigeras e de las servientas christianas o moras o otras mugieres siervas de qual manera quier que sean (Alfonso X, *Espéculo*, Título XV, introducción, 60).

La figura de la cobijera haría referencia a las mozas de cámara que asistían a la soberana en su actividad cotidiana, haciendo referencia, por tanto, a mujeres de una condición social inferior a la de otras mujeres que podían imbricarse en el seno de la cámara reginal. No por ello su valor sería menor, en particular a la hora de prestar atención a sus modales y al cuidado de su fama y castidad:

Mas si aquella con quien feciese el yerro fuese ama que diese la teta á alguno de los fijos del rey, ó cobijera que sirviese á la reyna cutianamente guardándole sus paños ó sus arcas, farie traycion conocida el que con ella yoguiese en casa de la reyna: (...) Mas lo de la cobijera encarecieron tanto los españoles leales, que lo posieron como por equal de la señora; et esto por dos razones: la primera porque ella es mas cutidanamente privada de la señora et sabe mas de sus fechos et sus poridades que las otras (...); et la otra porque podrie ser que alguna cobijera orgullosa queriendo facer maldat con alguno, que vestrie los paños et pornie las tocas de la señora por parescer mejor, et los que la viesen sospecharían que era ella misma, et ganarie por ello mal precio non habiendo culpa (Alfonso X, *Las Partidas*, Partida II, Título XIV, Ley IV, 130).

⁵ El caso de la familia Cartagena, después Santa María, es especialmente interesante por tratarse de una de las pocas familias que mantuvo su prestigio tanto en el ámbito de la aljama de Burgos como posteriormente en el seno de la sociedad cristiana y, más en concreto, de la corte. Varios de sus miembros ocuparon puestos de relevancia tanto en el entramado religioso como civil, además de destacar en el contexto cultural gracias a sus habilidades a nivel literario (Fernández Gallardo 250-251).

Más allá de las dificultades para detectar cobijeras de origen musulmán en las Casas de las reinas (situación que va más allá del contexto castellano), el hecho de que se contemple dentro de ese grupo la incorporación de mujeres cristianas y musulmanas resulta muy expresivo. En particular teniendo en cuenta la temprana fecha desde la que se está formulando esa imagen de la Cámara, en un momento de nuevas incorporaciones territoriales a costa del dominio islámico, que también pasarían por la atracción de nuevas personas al séquito reginal. Esta sería una estrategia que podría ponerse en relación con otras afines mediante las que se buscaba la proyección de la imagen de la monarquía castellana también como el agente de dominación de esas nuevas poblaciones anexionadas al poderío musulmán, tales como las entradas reales de la pareja regia reunida, la adaptación de motivos iconográficos y escultóricos afines al gusto musulmán o la utilización de prendas de tradición o inspiración morisca en el ámbito cortesano como una forma de sincretismo con la idiosincrasia de sus nuevos súbditos (González Marrero 2014, 15-74). Una situación que estimulaba la circulación de ideas, tendencias artísticas y, por supuesto, también de personas.⁶

La presencia de esclavas y otras figuras dentro de las “personas de placer” completaba el séquito reginal y guardaba relación asimismo con la incorporación de mujeres de origen musulmán –de hecho, en la corte portuguesa se las reconocía no solo como “servas”, sino como “mouras” (Gomes 1995, 57-58)–, pese a la invisibilidad que suele acompañarlas. Por lo general solo se conoce su existencia o el nombre que habrían recibido tras su conversión, muchas veces el mismo que el de su señora, la reina madre o la madre de la reina, de acuerdo a la vinculación que se fraguaba entre ellas, lo que impide precisar su procedencia o el nivel de seguimiento de los viajes que emprendían junto a la reina. Por otro lado, el que se detecte su presencia en los momentos finales de la vida de las soberanas puede verse relacionado con la manumisión que solían recibir como gratificación a sus servicios y descargo del alma de la reina, como podría entenderse en el caso de las dos esclavas de la reina María de Aragón que figuran en su testamentaria, Catalina “la Negra” y Catalina de Ximena (Pelaz Flores 2017, 242). También pueden aparecer otro tipo de ayudas económicas, como las de casamiento. Así ocurre en el caso Juana de Mora, “la Negra”, criada de Isabel de Portugal, a la que desde la tesorería de Isabel I se debía adjudicar una ayuda de 25.000 mrs. (Pelaz Flores 2017, 289). En ninguno de los dos casos se conoce la procedencia de estas mujeres, si bien la manera de apodarlas impone una caracterización corporal a través de la que podría suponerse, al menos, un desplazamiento a lo largo del reino de Castilla desde el lugar en el que fueran adquiridas. A su vez, podrían proceder –o bien ellas, o bien sus familias– de enclaves africanos desde los que podrían haber pasado a la península a través del eje Lisboa-Sevilla-Valencia (González Arévalo 2019, 19). Bien es cierto que habría que señalar el abandono de su credo en pro de una conversión al cristianismo, como denotan las onomásticas con las que se identifica a estas mujeres.

El ámbito de la defensa del cuerpo de la soberana era otro de los escenarios en los que puede detectarse la presencia de musulmanes o moriscos, como ya se ha referido anteriormente. La utilización de onomásticas cristianas dificulta en muchos casos su detección, si bien parece que su introducción al servicio de la reina se observa de manera semejante a lo ocurrido en la casa del rey, probablemente en un número inferior del mismo modo que la protección del cuerpo de la reina concentraba un menor número de oficiales (Salazar y Acha 326-330). Entre los casos contenidos en la documentación puede señalarse el del portugués Vicente Eanes, “besteiro de cavalo” (balletero de caballo) y a su vez almojarife en la villa de la reina Leonor de Aragón, morador en la aldea gallega de Mercearia, al que Alfonso V de Portugal confirmaba los privilegios que debía gozar por su cargo de defensa (ANTT, Chancelaria Regia, Alfonso V,

⁶ La particularidad ibérica trascendería más allá de sus propias fronteras, sobre todo en las postrimerías del periodo medieval, mediante los matrimonios de las hijas de los Reyes Católicos. En concreto, Theresa Earenfight ha señalado las particularidades de la moda a la morisca irradiada por Catalina de Aragón en la corte Tudor (297-323).

libro 11, f. 61. 1451, abril, 10). La utilización de oficiales de procedencia morisca también aparece en el ámbito castellano, como ocurre en el caso de Alfón de Arévalo, escudero de a pie de la reina María de Aragón, al menos en los momentos previos a su muerte, en 1445, pues junto a su esposa Catalina figuraba entre los criados de la reina en la ejecución de los cargos contraídos hacia ellos al final de su vida (Pelaz Flores 2017, 200).

La alusión a la villa de Arévalo, lugar comúnmente asociado a las reinas castellanas de la Baja Edad Media, en el locativo del escudero de la reina, no deja de ser interesante, pese a que no pueda documentarse con precisión una adscripción a la villa abulense en calidad de vecino de la aljama o morador. Los trabajos de Olatz Villanueva Zubizarreta (2015; y Araus Ballesteros 2014, 526) han demostrado la importancia de las comunidades mudéjares en las localidades de la Cuenca del Duero y en concreto, en la actual provincia abulense. Dentro de estas últimas es particularmente relevante el caso de la ciudad de Ávila, indicando también la importancia de otras aljamas, como las de Madrigal de las Altas Torres, Piedrahita, El Barco de Ávila o la propia Arévalo (Echevarría Arsuaga 2001, 97). En consecuencia, no es descabellado pensar que pudiera guardar relación entre el origen del personaje y el topónimo de su onomástica. En caso de poder confirmarse, se estaría poniendo de manifiesto una conexión con el ámbito señorial reginal que estimularía la creación de redes de relación a través de las personas que entraban al servicio de la esposa del rey por su mayor proximidad o por la continuidad de sus aposentamientos en esos lugares, lo que otorgaría un particular significado a la itinerancia reginal como fenómeno de captación o recepción de personal para el séquito de la reina o para la corte, en un sentido más amplio (Pelaz Flores 2016a, 220-222).

Los contactos que se forjan a través del territorio a través de los oficiales que actúan como enlace entre la monarquía y la aljama o incluso, el conjunto de la comunidad, contribuyen decisivamente a la buena gestión del reino, haciendo de judíos y musulmanes elementos clave de ese buen entendimiento. Su colaboración podía ser diversa, desde ejercer como enlace en las comunicaciones con las aljamas a través de la práctica judicial y de la traducción documental, hasta la intermediación con la Corona para que se nombraran nuevos oficiales que cooperaran en la mejor gestión administrativa y económica del entorno urbano. Dentro del primero de los escenarios puede recordarse la actuación del alcaid de Játiva y a su vez menescal de la reina Leonor de Sicilia, Abraham Avenxuay, traductor, junto con el mercader Fat al-Barramoní, del árabe al catalán y al aragonés de la carta de población de Fondegulla y Castro (Echevarría Arsuaga 2013, 149). En el ámbito de la gestión, prueba del buen entendimiento con la monarquía es el privilegio otorgado por Alfonso V de Portugal a Jaco Negro, sobrino del servidor y criado de la reina Isabel de Portugal, Yhuda Negro, morador en Évora. De acuerdo a sus peticiones, el rey le concedió licencia para nombrar otro judío que le ayudara en el “tabelionado” de la comuna de los judíos de Évora, signo de la importancia de mantener estrechos vínculos con el poder político para mantener la pujanza de las aljamas, que lleva a plantear la posible intermediación que los miembros de la minoría mosaica serían capaces de ejercer en su favor o el de sus familias, pero incluso también, de cara al fortalecimiento de la comunidad en su conjunto (ANTT, Chancelaria Regia, Afonso V, Liv. 19, fol. 67. 1439, junio, 23).

Por otro lado, se detecta otra práctica de gran importancia en el servicio en las Casas reales, en relación a la consolidación de los núcleos familiares que rodean a esos oficiales, como ocurre en el caso de Juan López de Marruecos, miembro de la guardia morisca de Juan II de Castilla (1444), mientras su esposa Catalina se encontraba adscrita al séquito de la esposa del rey. Aunque su destino no fue el esperado, dado que fueron asesinados en el motín anticonverso que vivió la ciudad de Jaén en 1473, su colaboración en los círculos de poder, en el ámbito cortesano y más allá de este, puede confirmarse de la mano del posterior ascenso de su esposo como regidor de Jaén (1457), además de su posición cercana al condestable en tiempos de Enrique IV, Miguel Lucas de Iranzo (Pelaz Flores 2017, 211-212). La adscripción cortesana

estimulaba la concesión de privilegios al círculo familiar, como la carta de alforría otorgada en favor de Diogo, “mouro”, hermano de una de las criadas conversas de la reina Leonor de Viseu, Leonor de Castro, a quien se hizo esta concesión por haber emprendido el viaje desde tierras de dominio musulmán hasta la ciudad de Tánger y haberse convertido por su propia voluntad (ANTT, Chancelería Regia, Afonso V, liv. 16, f. 112v. 1499, agosto, 25).

La especialización en determinadas tareas desempeñadas por las minorías y bien consideradas a nivel social justifica asimismo su incorporación a la corte y su consecuente desplazamiento. Los avances en la medicina judía y musulmana y la pericia de físicos y parteras se reproduce como una constante en el solar peninsular de cara a la demanda de sus servicios por la monarquía. Citando algunos de los ejemplos mejor conocidos y más representativos hay que señalar el de la partera doña Fátima, musulmana de Toledo, que habría atendido a Catalina de Lancaster en sus partos (González Sánchez 2020, 418), lo que no impidió la promulgación del Ordenamiento de Valladolid por parte de la misma reina años más tarde, en 1412 (Villanueva Zubizarreta 2008). Aunque no se tiene constancia del lugar que fue testigo del nacimiento de la infanta Catalina, sí se sabe que la primogénita, la infanta María, nació en Segovia en 1401 y que su hermano, el futuro Juan II, lo hizo en la villa de Toro en 1405, ambos lugares distantes de Toledo, lugar de procedencia de la partera. Un hecho que refuerza la movilidad en función de las necesidades cortesanas y la capacidad de conocer la fama de sus servicios a la hora de demandar su comparecencia. Más allá de que el vínculo tuviera lugar de forma puntual en el tiempo, la gratitud hacia la familia de la partera se mantendría en el tiempo, perpetuando el vínculo forjado años atrás y la autoridad otorgada a las funciones desempeñadas en el ámbito obstétrico (Pelaz Flores 2016b).

De manera semejante ocurre en el caso de doña Bonanada, partera de Leonor de Sicilia y posteriormente de las dos esposas de Juan I de Aragón, Matha de Armagnac y Violante de Bar, a finales del siglo XIV. Procedente de Valencia, la madrina judía gozaba de buena consideración en la corte de Pedro IV de Aragón, incluso a pesar de que permaneció encerrada durante varias semanas en el año 1371 por orden del duque de Girona, acusada de haber cometido sortilegios y hechicerías contra su prometida (ACA, RC, Reg. 1238, f. 44. Barcelona. 1371, octubre 5 (carta del rey) y 6 (carta de la reina)). Tanto el rey como la reina dirigieron sus cartas al infante Juan para conseguir la liberación de la partera, que durante su propio reinado, años después, continuaba ejerciendo sus mismas funciones. En su caso, el contacto con la familia real no se limitó a una conexión esporádica y de la actuación de los reyes se desprende la existencia de un vínculo sólido, no limitado al desempeño de su actuación puntual como partera.

El oficio de la partera suponía una gran responsabilidad y construía un vínculo íntimo con la reina, pero por extensión con la familia real. No es de extrañar que se tradujera en mercedes que se prolongara en el tiempo incluso más allá de su propia vida, haciendo extensibles las prebendas a sus descendientes, como había ocurrido en el caso de la familia de la partera que había atendido los partos de la reina Catalina de Lancaster, doña Fátima, mora de Toledo (AGS, EMR, MyP, Leg. 9, fol. 118. s/l. 1436, marzo, 15). En su caso, la falta de documentación impide saber si se trató de una(s) estancia(s) puntual(es) en la corte de Enrique III o si, como en el caso de Bonanada, su vinculación cortesana se hizo extensible a un mayor periodo de tiempo. Vista la consideración hacia la partera judía se pone en evidencia la protección regia de la que gozó y cómo a través del servicio se construye un nexo que va más allá de la mera servidumbre, tal como ha sido percibida por autores como Salo Wittmayer Baron (1965) o David Abulafia (2000).

En cualquier caso su punto de vista anima a reflexionar acerca de lo que suponía para ambas partes su llegada e incorporación al sistema áulico. ¿Estaban interesados/as en ser reclamados/as por la corte o no tenían alternativa en caso de que se demandara su participación, ya respondiera esta a la fama de su trabajo o a la voluntad de contar con personal perteneciente

a las minorías religiosas? En un artículo reciente, Abulafia ha señalado la posible oscilación entre ambas circunstancias, que sitúa el servicio regio entre la protección y la servidumbre para la población judía y musulmana (2004: 43-54). En efecto, solo un examen atendiendo a las particularidades de cada caso podría ayudar a determinar una situación difícil de desentrañar de acuerdo con los testimonios y recursos conservados. Aunque se pueda considerar con facilidad que se trataba de una relación ventajosa para esas personas que accedían a la corte, también hay que tener en cuenta la animadversión que podían sufrir por parte de otras personas que, dentro de ese mismo circuito, mostraran su descontento, como parte de las voces contrarias a la designación de miembros de las minorías religiosas para ocupar cargos en la corte.

Pese a las peticiones dadas por los procuradores en contra de la ocupación de cargos por parte de los judíos que se aprecia en las cortes de Valladolid de 1295 y 1299, durante la minoría de Fernando IV, en particular en lo relativo a los oficios en materia fiscal, la labor desarrollada por la población judía al respecto no desapareció por completo, aunque sí se resintió (Amran). La presencia de judíos en el entorno fiscal de las monarquías de la Península Ibérica es un elemento común a todas ellas, contándose ejemplos tan relevantes como el de Abraham Bienveniste, conectado no solo con el entramado fiscal central, sino también con el de la reina María de Aragón.

Aunque oriundo de Soria, ciudad perteneciente al señorío de las reinas castellanas, incluidas Catalina de Lancaster, María de Aragón e Isabel de Portugal, la llegada a la corte de una de las figuras más relevantes dentro del judaísmo castellano, como es Abraham Bienveniste, no se produjo por cercanía con la reina, sino por pertenecer al círculo de Juan Hurtado de Mendoza, mayordomo mayor de Juan II de Castilla, y posteriormente al del condestable Álvaro de Luna (Cantera Montenegro, 162-173).⁷ Ya a comienzos del reinado de Juan II puede verse la importancia de su figura en el entramado fiscal castellano, pero también ejerciendo como enlace entre los diferentes miembros de la familia real castellana y de sus intereses económicos. En el año 1426 actuaba como recaudador del mantenimiento de la reina María de Castilla que le correspondía en diferentes plazas castellanas en razón de su dote (ACA, RC, Reg. 2967, fol. 14r. [1426]; y fol. 38r. y v. 1426, enero, 30). La consolidación de su autoridad en la corte avalaría su nombramiento como Rab Mayor de los judíos de Castilla en 1431, el mismo año en el que le vemos actuando como recaudador mayor de doña María de Aragón (Pelaz Flores 2017, 204). Por las características de su oficio en el entorno de las finanzas reales, al verse también convertido en uno de los siete arrendadores de la “masa” debemos verlo no solo instalado en la corte, sino también desplazándose por las ciudades castellanas para conocer el estado del proceso de arrendamiento y posterior recaudación de las rentas.⁸

Sus obligaciones cortesanas como también sus propias redes de influencia y poder son de gran ayuda a la hora de conocer las interacciones que construyen en torno a sus personas, aunque siempre de forma fragmentaria e intermitente. Abraham Bienveniste no era el único miembro de su familia al servicio de la corte castellana, como demuestra el caso de Samuel o Simuel Bienveniste, quien mientras desempeñaba el oficio de tesorero de la reina María de Aragón habría cumplido algún tipo de misión –ya fuera de relevante para sus propios intereses o para las cortes castellana y aragonesa– que había sido puesta en conocimiento de la reina María de Castilla para facilitar su desplazamiento por los territorios aragoneses (Pelaz Flores 2017, 204-205). Aunque se desconoce el motivo de su viaje, a través de una misiva enviada por

⁷ La notoriedad de este personaje se dejó sentir en el complejo entramado fiscal, del que formaba parte como uno de los arrendadores de la masa (Ortego Rico, 106-130), además de ser el artífice del texto de las *Taqqanot*, mediante las cuales y como Rab Mayor de las aljamas castellanas se buscaba garantizar el singular estatus jurídico de la población mosaica albergada en el reino (Moreno Koch).

⁸ A modo de ejemplo puede pensarse en el albalá que la reina María de Aragón otorgó para la fundación de tres capellanías en el monasterio de Santa María de Guadalupe, asentadas en la martiniega de Arévalo, en la que instaba al concejo de la villa a que entregaran a su recaudador, Abraham Bienveniste, las cantidades convenidas (AMG, Leg. 3, carp. R-VI-4, do. 9. s/l. 1431, abril, 30).

la reina María de Castilla, se observa el parentesco que le unía a don Vidal de la Caballería, judío de Zaragoza, su suegro (ACA, RC, Reg. 2975, fol. 21r. Tortosa. 1424, abril, 27). Coincidió así con los límites territoriales por los que podía encontrarse el linaje de los Bienveniste, desde Guadalajara o Soria hasta Zaragoza.⁹ Parentescos que no serían excepcionales y que permitirían establecer interesantes vínculos familiares a ambos lados de la frontera, como también ocurriría en el caso de un destacado miembro de la aljama zaragozana, Alazar Golluf, tesorero de la reina Violante de Bar, con el toledano Todroç el Levi, por quien solicitó el favor del rey Juan I de Aragón para que intercediera a su homólogo castellano permitiendo su regreso a Castilla tras haber sido acusado de asesinato (Diago Hernando, 245-247).

A través de estos contactos se aprecian las relaciones que establecen y mantienen, incluso más allá de las fronteras territoriales de los respectivos reinos, un hecho que refuerza el carácter de movilidad de algunas de esas familias y sus diferentes niveles de relaciones. De esta manera fomentaban la cooperación y el apoyo mutuo para afianzar su posición en una sociedad que condicionaba su participación en ella a su pertenencia a una comunidad religiosa distinta a la imperante. Precisamente esa diferencia redundaba en un control específico de sus movimientos más allá de los límites de la aljama o del barrio en el que se integraran. Sujetos a una ley diferente y a un sistema fiscal singular, aunque no se fomentara su proliferación las monarquías ibéricas buscaban preservar la integridad de esas poblaciones, además de beneficiarse de sus servicios. Una circunstancia que avivaba las conexiones entre las minorías y la monarquía tanto dentro como fuera de cada reino.

4. Desplazarse entre las cortes peninsulares fuera del cristianismo.

Aunque los desplazamientos entre las diferentes cortes de la Península Ibérica no siempre fueran sencillos para la población judía y musulmana, distintos testimonios refieren su movilidad a uno y otro lado de las fronteras entre los reinos (Casassas Canals, Villanueva Zubizarreta, de Tapia Sánchez, Jiménez Gadea y Echevarría Arsuaga). Más allá de sus propios intereses económicos y sociales o de las propiedades que podían tener en un reino vecino, también podían ponerse en marcha para cumplir con las necesidades de los soberanos a los que servían, de acuerdo a las políticas de intercambio que, en momentos puntuales, podían estimularse entre los reinos. En su condición de señoras de determinadas villas y ciudades, a las reinas les correspondía asegurarse de no favorecer el despoblamiento de sus términos, así como mantener bajo su control los movimientos que pudieran producirse en esas localidades y así redundar en pérdidas fiscales. La reticencia hacia una mayor libertad de movimiento por parte de las poblaciones judías y musulmanas estribaba en la posibilidad de perder recursos de tipo fiscal si finalmente se afincaban en el reino vecino, además de los servicios que pudieran prestar a la monarquía, conforme a los cuales se trataría de recuperarlo, como ya señaláramos previamente al hablar de Samuel Bienveniste tras ser retenido por el obispo de Osma. También podría citarse, a propósito, la política emprendida por la reina Violante de Bar en el señorío de Vinalopó. La segunda esposa de Juan I de Aragón ordenó la captura y castigo de aquellos

⁹ Existe cierta confusión a la hora de identificar a Samuel y su nieto, Iucef Bienveniste, ya que aunque la lectura de la carta no resulta confusa ni en el parentesco ni el nombre que se asigna a los interlocutores, de acuerdo con Máximo Diago Hernando, sería Iucef y no Samuel el que se habría casado con Bonafilla, la hija de Vidal de la Caballería, en 1380, tal como consta por una carta de Pedro IV en la que permitía la participación en dichas bodas de los judíos, tanto francos como pecheros, que así lo desearan (Diago Hernando, 245). Ahonda en la confusión la vinculación que la reina Violante de Bar mantendría con un judío oriundo de Soria, igualmente llamado Samuel Bienveniste, al que había protegido tanto ella como su esposo en los años finales del siglo XIV para conseguir que el obispo de Osma lo liberara y permitiera su regreso a Aragón, donde residía, tras encontrarse en Castilla durante un periodo de revueltas contra los judíos a los que el obispo estaría presionando para conseguir su conversión al cristianismo. También Enrique III de Castilla habría intentado que se liquidaran a su favor las deudas que en Castilla se habían contraído con el mismo Samuel Bienveniste, tal como dictaminó su padre, Juan I, haciendo difícil la tarea el clima de animadversión antisemita de finales del siglo XIV (Diago Hernando, 256-257).

conversos de judío que intentaran salir del valle sin licencia del rey, en un intento por afianzar la población.¹⁰

La movilidad entre los reinos puede deberse, en consecuencia, a la gestión de sus negocios y/o patrimonio, por decisiones personales o familiares que requieran su desplazamiento, haciendo necesario el conocimiento por parte de la corte de esos movimientos, tanto como un método de control como para asegurar el tránsito entre diferentes territorios. Estando en posesión de los pertinentes salvoconductos, los mudéjares castellanos podían viajar, de forma controlada, a lo largo del territorio de Castilla, pero también moverse hacia Portugal o incluso, hacia Granada, salvo en periodos de guerra (Jiménez, Echevarría, de Tapia y Villanueva, 16). A estas causas podían sumarse otras, relacionadas con las necesidades de los soberanos, que hacían del servicio de sus cortesanos una muestra de cordialidad o de preocupación por la familia real de los reinos vecinos, gracias no solo a las buenas relaciones diplomáticas entre ellos, sino también a los lazos de amistad y consanguineidad que mediaban entre ellos. Puede recordarse a propósito el ejemplo de la partera Xenci o Exenti que, desde su residencia en Sevilla fue requerida para asistir a los partos de Leonor de Trastámara, esposa de Carlos III de Navarra, permaneciendo en su corte para atenderla en los partos de sus hijos, los infantes Luis y Margarita (García Arenal y Leroy, 32). Con posterioridad en el tiempo se registran continuos viajes de población mudéjar desde la Cuenca del Duero a Granada para hacer arreglos en La Alhambra, de acuerdo a los designios de los Reyes Católicos.

El servicio cotidiano que prestaban en las cortes también invitaba a que viajaran con los séquitos de reyes y reinas, incluso cuando tenían que desplazarse entre los reinos, con independencia de la especificidad de su cometido. Una estrategia que puede relacionarse con la confianza o la disponibilidad de estos servidores para emprender este tipo de viajes y poder ser después recompensados de forma adecuada, más allá de las raciones y quitaciones que percibirían a propósito. Así puede argumentarse en el caso del cortejo que acompañó a Castilla a la hija menor de Pedro IV de Aragón, la infanta doña Leonor, en 1367. Entre las personas que componían el séquito se encontraban Alazar Abnalazar, en calidad de físico o “metge”, así como el portero Bertuxo Salom, en el que también puede adivinarse un origen hebraico, pese a no formar parte de los oficios habitualmente destinados a los miembros de la minoría judía (ACA, Maestre Racional, Serie General, Volúmenes, Leg. 352, fols. 145v-146r). La diferenciación de las tareas desempeñadas en el servicio a la infanta y su nivel de especialización quedaban demostradas en las diferentes cantidades percibidas por uno y otro: 360 sueldos barceloneses en el primer caso frente a los 120 adjudicados al portero en las cuentas del maestre racional.

Más allá de la distinción económica de sus responsabilidades, el hecho de que dos personas de origen no cristiano acompañaran a la infanta en su primer viaje a Castilla es significativo; denota por un lado la confianza regia y por otro, el nivel de participación en las redes palatinas que podían alcanzar personas de otras religiones, incluso más allá del nivel de especialización de su oficio. Más aún teniendo en cuenta el significativo contexto en el que se produce el viaje a Castilla de la infanta, acompañando a la reina Juana Manuel de Villena en su primer viaje como reina, tras haberse producido la coronación de Enrique de Trastámara en el monasterio de las Huelgas Reales de Burgos. Un momento de especial significado simbólico pero también de convulsión política, al encontrarse el reino inmerso en la guerra contra Pedro I, cuyo recrudescimiento obligaría a doña Juana, la infanta Leonor y sus respectivos séquitos a salir precipitadamente hacia Aragón tan solo unas semanas después, como consecuencia de la derrota Trastámara en Nájera.

¹⁰ La comunidad judía había sido diezmada tras los ataques sufridos en el año 1391, lo que motivó que unos años después la reina decidiera convertir la sinagoga del municipio de Elda en una iglesia bajo la advocación de Santa Ana, al no quedar constancia de que perdurara población judía en la villa (Cabezuelo Pliego, 97).

Con independencia de los factores coyunturales que alientan el viaje de la infanta y la consecuente integración de su séquito se reflejan algunos de los patrones básicos en la gestación del servicio regio femenino, entre las que figura la incorporación de miembros de las minorías religiosas. Aunque de forma menor en términos cuantitativos, ya se trate de una decisión propia de la titular de la Casa o del soberano como responsable de la creación de dicho organismo, su presencia dibuja una trayectoria sostenida en el tiempo y en el espacio peninsular a lo largo de los últimos siglos medievales. ¿Hasta qué punto puede pensarse que solo se debe a una cuestión relacionada con la especialización de estos oficiales? ¿Se justifica únicamente como resultado del desplazamiento itinerante de la corte? En todo caso hay que contemplar la voluntariedad de la monarquía a contar con estas personas al margen de su condición religiosa o, precisamente, haciendo de ella un motivo por el que integrarlos en el servicio cortesano. Se trataría de una elección política, meditada y hasta cierto punto, programada. Una decisión susceptible de caracterizar la forma de entender la praxis gubernativa o de buscar distinguirse, como habría demostrado el conflicto suscitado entre Pedro IV de Aragón y su hijo, el todavía infante Juan como consecuencia del proceso iniciado por este último frente a un grupo de judíos de Huesca mediante el cual el príncipe buscaba erigirse como un firme defensor de los intereses cristianos frente a la política desarrollada al respecto por su padre (Lord, 225-226).¹¹ Los domésticos del rey o de la reina contribuían, a su vez, a irradiar ese clima de inestabilidad y controversia tanto dentro como fuera del ámbito áulico.

Las circunstancias políticas contribuían a alentar el paso de la frontera por parte de los cortesanos no cristianos, como ocurre durante el reinado de Juan I de Castilla y sus pretensiones de hacer valer los derechos al trono portugués de su esposa, Beatriz de Portugal. La inestabilidad política, tanto interna como externa, en las relaciones entre ambos reinos, se percibió asimismo en los partidos que se confeccionaron en torno a la reina Beatriz y a su madre, la reina Leonor Téllez de Meneses, en su propósito por instalar a personas de su confianza en los principales puestos de representación, como el cargo de rabí mayor de Castilla.¹² Mientras Juda Aben Menir era el favorito de la reina Leonor Téllez de Meneses, David Negro, que había sido almojarife de los diezmos reales durante el reinado de Fernando I y Leonor Téllez, y que fue después almojarife y servidor de la reina Beatriz de Portugal (Faingold, 83), pugnaron entre sí por el cargo, que finalmente Juan I otorgaría al candidato elegido por su esposa, generando tal descontento entre la facción contraria que se desencadenó una conspiración instigada por la reina Leonor en contra de su yerno (Silva y Tavares 151).

La especialización de sus actividades puede ser el factor de inclusión en el entorno del poder pero no es la única respuesta. Del mismo modo, la diferencia religiosa no es impedimento para su participación en las redes de poder, aunque sí pueda suponer un elemento diferencial a la hora de generar suspicacias, rechazo o animadversión por otros agentes de poder. En todo caso, la incorporación de miembros de las minorías mosaica e islámica al servicio cortesano o a la colaboración con los monarcas no puede pasarse por alto. Al constituirse como una práctica

¹¹ Es bien conocida la utilización del antijudaísmo como un mecanismo de distinción por parte de aspirantes al trono o personajes que aspiran a controlar el poder del reino, como ocurrió durante la guerra civil castellana por parte de Enrique de Trastámara frente a Pedro I (Pérez Castaño). Sin embargo, esas actuaciones de carácter propagandístico no se traducen después en un apartamiento frontal de estos personajes, ni tampoco de otros pertenecientes a la minoría mudéjar, de la corte, lo que afirma la distinción entre las teóricas aspiraciones programáticas y la práctica de gobierno propiamente dicha. De hecho, el propio infante Juan alabaría la pericia de la misma madrina judía a la que ordenó encerrar en 1371, tras haberle prestado sus servicios atendiendo en el trance del parto a su segunda esposa, Violante de Bar (ACA, RC, Leg. 1659, f. 138r. Sant Feliu de Llobregat. 1380, septiembre, 22). En esa misma carta el infante informa de que sabe que Bonanada “fos tornada de Castella”, lo que informa de un desplazamiento entre los reinos, probablemente en atención de la reina de Castilla e hija de Pedro IV de Aragón, doña Leonor, quien había dado a luz a su primer hijo, el infante Enrique, en 1379.

¹² Ambos se afincaron en Castilla tras el complejo periodo de 1383-1385. De hecho, David Negro murió en Villareal (Sevilla) (Faingold, 83).

que puede apreciarse a lo largo de los sucesivos reinados y en los diferentes reinos cristianos peninsulares debe incidirse no solo en la existencia de una práctica relacionada con la selección de unas determinadas capacidades, sino también política. Se trata de una elección que invita a la incardinación en la corte de linajes de especial relevancia para sus respectivas comunidades, lo que posibilitaba la representación de los diferentes grupos o estratos de poder desde el panorama urbano al epicentro del poder político. Basta recordar el ejemplo de Gómez Suárez de León, el “infante de Benamaryn” que, procedente del sultanato de Fez, fue designado como mayordomo de la reina Catalina de Lancaster y protegido después por su hija, la reina María de Castilla. Caballero morisco, se movió activamente entre los reinos de Castilla, Aragón y Granada, siendo acusado de instigar el levantamiento de los mudéjares de Aragón en favor de los intereses granadinos. Sin embargo, podría tratarse de un movimiento orquestado desde la corte castellana, tal como plantea Ana Echevarría (2013, 147-148), en un intento por generar incomodidad entre Aragón y Granada y evitar así un frente común entre los reinos. Contar con un activo capaz de moverse más allá de las fronteras castellanas y de ser reconocido por las comunidades musulmanas suponía un estímulo político de gran valor para los intereses de la monarquía, que se compensaban con la concesión de cargos y protección.

Así, se pueden apreciar comportamientos semejantes por parte de sus benefactores a los que experimentaría la población cristiana que los rodeaba y la voluntad de contar con su presencia. No solo se trataba de asegurar su posición dentro de sus comunidades, sino también poder presentarse como sus gobernantes desde una perspectiva de mayor cercanía y consideración, si bien de manera anecdótica en términos cuantitativos y a pesar de las políticas proyectadas en la Baja Edad Media, tendentes a un mayor control y segregación.

5. Conclusiones

La movilidad cortesana estimula la creación de redes de contacto local y de proyección, así individual como familiar, en las que las minorías religiosas, pese a no jugar un papel relevante en términos cuantitativos, participan en el mismo modo que lo hace la población cristiana que se ve afectada. Las variaciones que se registran en cuanto al número de personas implicadas no deben llevar a pensar, en cualquier caso, que no existan factores de análisis en los que el signo de la identidad religiosa no interfiera, sino todo lo contrario. El hecho de pertenecer a la comunidad mosaica o islámica constituye el elemento clave gracias al cual se estimula su recepción, instalación o pervivencia en la corte, así como su mantenimiento en puestos de responsabilidad dentro de las instancias administrativas que establecen el enlace con la monarquía en el tejido urbano del reino. En consecuencia, se genera una relación con el territorio y el paisaje de los reinos que favorece la cooperación y participación de las minorías religiosas en los procesos de administración y representación de la autoridad monárquica, al mismo tiempo que se propicia el reconocimiento de su importancia en la buena andadura del reino.

De esta situación se desprende que, más allá de los episodios de animadversión volcados hacia las minorías religiosas a lo largo de la Baja Edad Media, su nivel de especialización, por un lado, y su propia condición en el seno de las aljamas, por otro, son dos fenómenos que avivan su relación con la corte y, en consecuencia, su desplazamiento o introducción en los circuitos del poder, dinamizando el marco urbano y la composición cortesana. El servicio de las Casas reales, tanto del rey como de su esposa, había normalizado la presencia de población judía y musulmana atendiendo a las cualidades que los caracterizaban sin importar su fe, si bien es cierto que se trata de una tendencia que experimentará un retroceso a medida que avanza el periodo medieval, por razones diversas. En primer lugar, el aumento de población conversa, en particular en la Corona de Castilla frente a escenarios como el portugués, que permitía una mayor proyección para unas familias que buscaban convertirse en grupos de referencia dentro de la carrera cortesana; también por el progresivo acceso de población cristiana a tareas

especialmente demandadas a las minorías, como la asistencia obstétrica a la soberana, que estimulaba el trasiego de mujeres a lo largo del reino o entre los reinos gracias a la fama alcanzada en su oficio. Así se desprende por la presencia de parteras cristianas, atendiendo los partos de Isabel la Católica. Finalmente, el deterioro de las políticas de permisividad frente a las de conversión forzosa o expulsión, que redundaron en un retroceso de la aparición de personajes de origen judío o musulmán pese a que habían constituido un signo de distinción y de encuentro entre ambas realidades religiosas.

La movilidad de las poblaciones judías y musulmanas puede ser entendida en términos muy variables, que van desde las necesidades personales o familiares a la posibilidad de mejorar sus condiciones de vida a través de la participación en los circuitos del poder. En este sentido debe resaltarse su capacidad para imbricarse en los partidos cortesanos y forjar relaciones duraderas con reyes y reinas más allá del desarrollo de sus actividades profesionales. Práctica común también en el seno de la aristocracia, los miembros de las minorías judía y musulmana podían verse interpelados y consolidar una posición que repercutía de forma positiva, a su vez, en sus intereses personales, ya fuera a través de la concesión de mercedes, el prestigio dentro de su comunidad o la obtención de influencia en la gestión de sus propios negocios. Conexiones que podían restringirse a un ámbito local, de acuerdo a estrategias de movilidad puntuales tanto en el tiempo como en el espacio, pero que también podían contribuir a generar cambios sustanciales en su modo de vida que les llevara a moverse con relativa comodidad en el entramado cortesano o, incluso, a conectar diferentes reinos gracias a sus habilidades, en las que su condición religiosa suponía un elemento diferencial pero no un factor excluyente.

Documentación de archivo

Archivo de la Corona de Aragón (ACA)

Maestre Racional (MC), Serie General, Volúmenes

Real Cancillería (RC)

Archivo General de Simancas (AGS)

Escribanía Mayor de Rentas (EMR), Mercedes y Privilegios (MYP)

Archivo del Monasterio de Guadalupe (AMG)

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)

Chancelaria Regia

Leitura Nova

Fuentes documentales publicadas

Alfonso X. *El espejo o Espejo de todos los derechos. Opúsculos legales del rey don Alfonso El Sabio*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1836, tomo I.

Las Partidas del rey don Alfonso X el Sabio. Madrid: Real Academia de la Historia, 1807, Tomo II: Partida Segunda.

Obras citadas

Abulafia, David. "The servitude of Jews and Muslims in the Medieval Mediterranean: Origins and diffusion." *Mélanges de l'École Française de Rome* 112-2 (2000): 687-714.

---. "The King and the Jews: The Jews in the ruler's service." En Christoph Cluse ed. *The Jews of Europe in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2004. 43-54.

Amran, Rica. "Aproximación a la confrontación jurídico-económica entre María de Molina y las aljamas castellanas a finales del siglo XIII y principios del siglo XIV." *e-Spania* 1 (2006): <https://doi.org/10.4000/e-spania.306>

Arias Guillén, Fernando & Martínez Sopena, Pascual coords. *Los espacios del rey. Poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2018.

Cabezuelo Pliego, José Vicente. "Las comunidades judías del Mediodía valenciano en el siglo XIV. De la vitalidad a la supervivencia." *Miscelánea Medieval Murciana* XXIX-XXX (2005-2006): 75-104.

Cantera Montenegro, Enrique. "Algunas notas sobre Abraham Bienveniste, Rab Mayor de los judíos y tesorero real en tiempos de Juan II de Castilla." *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval* 27 (2014): 161-192.

Casassas Canals, Xavier, Villanueva Zubizarreta, Olatz, de Tapia Sánchez, Serafín, Jiménez Gadea, Javier y Echevarría Arsuaga, Ana. *De Ávila a La Meca. El relato del viaje de Omar Patún, 1491-1495*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2017.

Chapman, Tracy y Proctor-Tiffany, Mariah. *Moving Women, Moving Objects (400-1500)*. Leiden-Boston: Brill, 2019.

Dávila, María Barreto. *A mulher dos descobrimentos. D. Beatriz, infanta de Portugal*. Lisboa: A esfera dos livros, 2019.

Diago Hernando, Máximo. "La movilidad de los judíos a ambos lados de la frontera entre las Coronas de Castilla y Aragón durante el siglo XIV." *Sefarad* 63/2 (2003): 237-282.

Earenfight, Theresa. "The Shos and an Infanta: Bringing the Sensuous, Not Sensible, 'Spanish Style' of Catherine of Aragon to Tudor England." En Tracy Chapman Hamilton & Mariah Procto-Tiffany eds. *Moving Women, Moving Objects (400-1500)*. Leiden-Boston: Brill, 2019. 293-317.

- Echevarría Arsuaga, Ana. "Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos." *Espacio, tiempo y forma. Serie III Historia Medieval* 14 (2001): 93-112.
- . *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*. Madrid: UNED, 2013.
- Faingold, Reuven. "Los judíos en las cortes reales portuguesas." *Sefarad* 55/1 (1995): 77-104.
- Fernández Gallardo, Luis. "La obra historiográfica de dos conversos ilustres, don Pablo de Santa María y don Alonso de Cartagena." *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval* 6 (1993): 249-286.
- García Arenal, Mercedes y Leroy, Béatrice, *Moros y judíos en al Navarra de la Baja Edad Media*. Madrid: Hiperión, 1984.
- García Herrero, M^a del Carmen. "Quien no tiene moros, no tiene oro." En José Ángel Sesma Muñoz, Ángel San Vicente Pino, Carlos Laliena Corbera y M^a del Carmen García Herrero. *Un año en la Historia de Aragón: 1492*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1992. 93-102.
- Gomes, Rita Costa. *A corte dos reis de Portugal no final da Idade Media*. Lisboa: Difel, 1995.
- . "La Cour en mouvement et l'organisation des séjours au Portugal: aspects matériels et bureaucratiques (XIIIe-XVe siècles)." *e-Spania* 20 (2015): <https://doi.org/10.4000/e-spania.24206>
- González Arévalo, Raúl. "La esclavitud en la España bajomedieval (siglos XIV-XV). Generalidades y rasgos diferenciales." *Millars: Espai i historia* XLVII/2 (2019): 11-37.
- González Marrero, M^a del Cristo. "Tejidos, vestidos y modas: El gusto por lo extranjero en la casa y en la corte de Isabel la Católica." En *Los gustos y la moda a lo largo de la Historia*. Valladolid: Instituto Universitario de Historia Simancas, 2014. 15-74.
- Jiménez Gadea, Javier, Echevarría Arsuaga, Ana, de Tapia Sánchez, Serafín y Villanueva Zubizarreta, Olatz. *La memoria de Alá. Mudéjares y moriscos de Ávila. Catálogo de la exposición, Museo de Ávila, 15 de diciembre de 2011 a 18 de marzo de 2012*. Valladolid: Castilla Ediciones, 2011.
- Lord, Alana. "Our servants say scandalous things about you: Royal Households in the fourteenth-Century Crown of Aragon." En Theresa Earenfight ed. *Royal and Elite Households in Medieval and Early Modern Europe. More than Just a Castle*. Leiden-Boston: Brill, 2018. 225-247.
- Monsalvo Antón, José María. "El conflicto 'nobleza frente a monarquía' en el contexto de las transformaciones del estado en la Castilla Trastámara. Reflexiones críticas." En José Antonio Jara Fuente coord. *Discurso político y relaciones de poder: Ciudad, nobleza y monarquía en la Baja Edad Media*. Madrid: Dykinson, 2017. 89-287.
- Moreno Koch, Yolanda. *Las taqqanot de Valladolid de 1432: de iure hispano-hebraico, un estatuto comunal renovador*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.
- Muñoz Fernández, Ángela. "La casa delle regine. Uno spazio político nella Castiglia del Quattrocento." *Genesis. Rivista della Società Italiana delle storiche* 1/2 (2002): 71-95.
- Ortego Rico, Pablo. "Financieros y redes financieras en tiempos de Juan II: posibilidades de estudio del libro de "Recepta" de 1440." En David Carvajal de la Vega, Javier Añíbarro Rodríguez e Imanol Víttores Casado coords. *Redes sociales y económicas en el mundo bajomedieval*. Valladolid: Castilla Ediciones, 2011: 103-132.
- Pelaz Flores, Diana. "La Casa de la reina y la oligarquía urbana castellana: conexiones y posibilidades para su estudio (1420-1496)." En David Carvajal de la Vega, Imanol Víttores Casado y Javier Añíbarro Rodríguez coords. *Poder, fisco y mercado en las ciudades de la Península Ibérica (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Castilla Ediciones, 2016a. 133-147.

- . “El servicio de las parteras musulmanas en la Corte castellana bajomedieval a través de las Crónicas y otros testimonios documentales.” En Rica Amrán y Antonio Cortijo eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Barbara: University of California, 2016b. 182-191.
- . *La Casa de la reina en la Corona de Castilla (1418-1496)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2017.
- . “Ser musulmana entre cristianos. Una aproximación a la participación socioeconómica de las mujeres musulmanas en el Aragón bajomedieval.” En Rica Amrán y Antonio Cortijo Ocaña, eds. *Minorías en la España medieval y moderna: Asimilación y/o exclusión (siglos XV al XVII)*. Santa Barbara: Minorías ebooks, 2018. 9-24.
- y Ruiz Domingo, Lledó. “El ruego del rey, el amparo del reino. La mediación en la cancillería de la reina Blanca de Anjou.” En M^a del Carmen García Herrero y Guillermo Tomás Faci coords. *Rogar al rey, suplicar a la reina. Corona de Aragón, siglos XIII-XV*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, en prensa.
- Pérez Castaño, Gonzalo. “*Sin pan que comer ni vestidos con los que cubrirse*: Violencia y situación jurídica de los judíos de Castilla durante la guerra civil entre Pedro I y Enrique II de Trastámara (1366-1369).” *Roda da fortuna* 3/1-1, número especial (2014): 308-331.
- Ruiz Domingo, Lledó. *El tréstor de la reina. Recursos i gestió económica de les reines consorts a la Corona d’Aragó (s. XIV-XV)*. Barcelona: CSIC, 2020 (en prensa).
- Salazar y Acha, Jaime. *La Casa del rey de Castilla y León en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- Silva, Manuela Santos y Tavares, Alice. “David Negro: un judío cortesano en la coyuntura portuguesa de 1383-1385.” *Mirabilia* 9 (2009): 148-155.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz. “Regulación de la convivencia con los mudéjares en las ciudades de la cuenca del Duero.” En Beatriz Arízaga Bolumburu y Jesús Ángel Solórzano Telechea eds. *La convivencia en las ciudades medievales. Encuentros internacionales del Medioevo de Nájera*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2008: 351-367.
- y Araus Ballesteros, Luis. “La identidad musulmana de los mudéjares de la Cuenca del Duero a finales de la Edad Media. Aportaciones desde la aljama de Burgos.” *Espacio, tiempo y forma. Serie III Historia Medieval* 27 (2014): 525-545.
- . “Los mudéjares del norte de Castilla en vísperas del bautismo: expresiones religiosas de un Islam que no fue al-Ándalus.” *e-Humanista conversos* 3 (2015): 195-209.
- Wittmayer Baron, Salo. *A social and religious history of the Jews*. Nueva York: Columbia University Press, 1965 (1^a ed. 1952), vol. I.

Santiago y el islam: Las minorías andalusíes en la configuración de las rutas jacobeanas

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

1. Introducción

Quienes visitaron la catedral de Santiago de Compostela entre 2006 y 2020 pudieron ver en el brazo norte del transepto del monumental edificio la aparentemente delicada escultura que en el siglo XVIII José Gambino realizó en homenaje al apóstol: un Santiago a lomos de su famoso caballo blanco en posición rampante, sobresaliendo de un frondoso conjunto de lirios. Pero agudizando la mirada se podían ver algo más. Más oculta entre la espesura de los lirios se intuía la cabeza de un hombre bajo las patas delanteras del caballo. Su expresión ponía sobre la pista lo que en realidad ocultaban las flores: la figura de cuatro musulmanas siendo ejecutadas por la mano del apóstol. La escultura representaba, en realidad, a Santiago Matamoros.

La imagen, de tan simbólica crueldad, había sido situada en un lugar preferente en la catedral en tiempos de la dictadura y permaneció desnuda de todo adorno floral hasta que en 2006 fue ocultada su parte inferior. A comienzos de 2021 la curia catedralicia decidió finalmente retirar la imagen del lugar y colocarla en un emplazamiento más discreto.

Esta representación beligerante del apóstol, sin embargo, se repite en otros espacios de la catedral. Cerca de donde se situaba la escultura de Gambino, en este caso en el brazo sur, se halla la representación más antigua que se conserva de este tipo de representaciones. Datada en el siglo XIII, de nuevo aparece Santiago sobre su caballo dispuesto a ejecutar a los enemigos de la fe. En esta ocasión, sin embargo, lo hará de manera menos explícita.

Ambas imágenes y otros ejemplos similares más parecen dejar claro que el edificio es un espacio hostil al islam y a sus seguidores, a quienes les recuerda el porqué de esta devoción, el porqué es patrón nacional y el porqué de tan fastuoso lugar: su lucha contra los enemigos de la fe cristiana.

Sin embargo, esas figuras de Santiago Matamoros conviven en esa misma catedral con elementos y objetos de clara influencia y procedencia islámica. Una visita al Museo de la Catedral empieza a dejar claro la contradicción de los mensajes que envían los elementos del edificio. Si las mencionadas esculturas nos hablan de un rechazo a lo islámico/andalusí, el arco de herradura rematado con alfiz (Momplet, 131) nos indica la presencia (e influencia) en ese mismo espacio de ese mundo rechazado. Ni siquiera hace falta entrar en el edificio para comenzar a ver esa presencia: sobre la puerta de Platerías podemos observar un conjunto de arcos lobulados de clara inspiración andalusí, o una serie de capiteles que muestran una decoración vegetal que algunos autores consideran influidos por el arte cordobés (133).

En las siguientes páginas iniciaré un paseo por la documentación y los diferentes estudios vinculados al territorio norte y noroccidental de la península ibérica para rastrear en ella la presencia de diferentes comunidades andalusíes, ya fueran cristianas (mozárabes y conversas), ya fueran musulmanas (mudéjares y esclavos/siervos musulmanes). El objetivo es valorar el papel que estas minorías tuvieron en la configuración y consolidación de un fenómeno tan vinculado al cristianismo como es el peregrinaje compostelano.

El territorio a analizar, por tanto, es fundamentalmente el cuadrante noroccidental de la península y, en especial, aquellas tierras vinculadas a las diferentes rutas hacia Compostela, abriendo en ocasiones la mirada a localidades algo más lejanas a Galicia, como Burgos o Palencia para poder confirmar algunas de las hipótesis que dibuja la realidad gallega/leonesa.

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

¿Qué pesó tuvieron aquellas comunidades en la formación del fenómeno jacobeo? ¿Qué papel tuvieron los esclavos y siervos musulmanes y conversos que estuvieron presentes en aquellos territorios, tan olvidados por la historiografía durante siglos? Son preguntas a las que pretendo contestar en las siguientes páginas, consciente de las dificultades que en muchas ocasiones supone abordar estudios de este tipo, tanto por la confusión que trae consigo el léxico a la hora de referirse a estas comunidades como el escaso interés que han generado siempre algunas de estas minorías, especialmente siervos y esclavos; problemas ambos que están presentes tanto en la documentación como en la historiografía. A pesar de ello, intentaré, como decía, ver qué papel tuvo el componente andalusí en las rutas jacobeanas.

2. Las rutas hacia Compostela

En enero de 951, el clérigo Godescalc de Le Puy se acercaba a las puertas del monasterio riojano de San Martín (Albelda de Iregua). Lo hacía para recoger la copia de una obra que había encargado en su primera visita. La fama que en pocos años habían ganado aquellos monjes en la copia de manuscritos habría convencido al clérigo francés para desviarse momentáneamente de su objetivo principal y hacerse con una copia del *De Virginitate* de Ildefonso de Toledo. Godescalc se presentó en el edificio con todo su séquito, con el que había partido desde Le Puy-en-Velay hasta tierras del noroeste peninsular para visitar la tumba de Santiago. Se convertía así en el primer peregrino del norte de los Pirineos a Compostela del que se tiene noticia (Gallegos, 45).

La visita de Godescalc se produjo más de un siglo después de que Alfonso II impulsara la construcción de una pequeña ermita en la que custodiar los supuestos restos de Santiago. Poco después comenzó a tejerse una red de caminos hacia ella que acabó vertebrando todo el norte peninsular. Entre finales del siglo IX y comienzos del X conservamos las primeras noticias de la construcción de edificios destinados a la asistencia de quienes peregrinaban a lo largo de estos caminos, a partir de la documentación de los Tumbos de la Catedral de Santiago y del monasterio de Samos, analizada, entre otros, por Adeline Rucquoi y Manuel Lucas Álvarez. Así sabemos que Alfonso III, en 886, y Ordoño II, en 911, dotaban a la iglesia de Compostela recursos para “victu aut substantia monachorum, pauperum vel etiam peregrinorum” (Rucquoi, 21, n.º 13.), mientras que el monasterio de Samos contaba en la localidad de Sarria el hospital de San Estebo de Calvor para asistir a “pauperum et egentium et peregrinorum” (Lucas Álvarez, 121, doc. 33), al menos desde el año 902.

Es probable que en sus primeros momentos no hubiera caminos perfectamente trazados, sino que se trataría más bien de una red de vías que conectaban con algunos puntos habituales. Así ocurría con la peregrinación más cercana al Cantábrico, la cual no parece que utilizara una ruta totalmente trazada hasta entrado el siglo XIII y se recurría a caminos secundarios (Fernández, Callejo, Arízaga y Santo Tomás, 226).

Los caminos comenzaron a dibujar un trazado más claro a partir de su tramo más oriental. Si bien existe un cierto consenso en atribuir a Sancho Garcés III de Pamplona la consolidación del Camino en territorio riojano-navarro, algunos autores como Antonio Ubieto y Ángel J. Martín adelantaron dicha consolidación, al menos en territorio riojano, al reinado de Sancho Garcés I (905-925), quien habría ordenado levantar el monasterio de Albelda (Gallegos, 45, n. 56). Sea como fuere, la actuación por parte de las monarquías norteñas y la creación y consolidación de monasterios, especialmente en Galicia, comenzó a dibujar un trazado mucho más nítido.

El paso posiblemente definitivo se dio durante la segunda mitad del siglo XI. Quienes han investigado sobre la cuestión del Camino parecen coincidir en señalar a Alfonso VI de León y Castilla como el responsable de la consolidación definitiva de las peregrinaciones compostelanas, al afianzar el camino tradicionalmente llamado “francés” a su paso por territorio castellano y leonés. La vía no era nueva y ya se utilizaba desde época prerromana. (Ríos, 50, n. 64)

Sin embargo, el descenso de la frontera con Al-Andalus hacia el sur tras la conquista del reino de Toledo y las diferentes fundaciones y reparaciones de las infraestructuras que durante su reinado se realizaron a lo largo del trazado le convirtieron en el camino más transitado de todos los que conducían a Compostela. Ciudades como Burgos se dotarían entonces de varios hospitales para peregrinos (Chamorro, Martínez y San Román 2001b, 179) y monasterios como Sahagún adoptarían a partir de entonces un gran protagonismo en el Camino, con su incorporación a Cluny y la fundación, entre otras, de un nuevo hospital a partir de las donaciones recibidas por el rey (Andrade, 105-107). De manera paralela reforzó el camino del Norte, al incluir definitivamente a Oviedo en la ruta impulsando la creación de un hospital en 1096 (Gallegos, 45).

Por su parte, las vías de peregrinación en territorio gallego parecían bastante más claras desde el primer momento. Fue posible gracias a la fundación y consolidación de tres grandes monasterios, que vertebraron, cada uno de ellos, el tramo final de los tres grandes caminos hacia Compostela: San Xiao de Samos, para el “camino francés”; Santa María de Sobrado dos Monxes, en las inmediaciones de la unión del camino del norte con el francés; y San Salvador de Celanova, vertebrador de la ruta de la Plata. Todos ellos contaron, desde prácticamente su fundación, con edificios dedicados a la atención de peregrinos, levantando hospitales incluso antes del milagroso hallazgo. San Xiao de Samos ya contaba con un hospital al menos desde comienzos del siglo IX. Por su parte, el monasterio de Sobrado destinada, desde al menos 952, parte de sus rentas a la atención de peregrinos (Rucquoi, 22-23). Por último, Salvador de Celanova contaría con al menos un hospital en la propia Compostela desde tiempos de Fernando I para los monjes peregrinos que fueran a visitar la tumba de Santiago (Andrade, 113).

La peregrinación jacobea viviría sus momentos de mayor intensidad durante los siglos XII y XIII, durante los cuales llegaron grandes cantidades de gentes procedentes de todas las partes de Europa, introduciendo importantes cambios a nivel económico y cultural. Sin embargo, desde sus orígenes ya habían ido acudiendo otros grupos procedentes del territorio islámico, por voluntad o por obligación, que también dejarían su impronta.

3. La presencia andalusí en el Camino

El noroeste peninsular, territorio por donde se trazaron los caminos más transitados hacia Santiago, comprende el espacio para la que la historiografía tradicional dibujó un área libre de islam. Fue el germen de los posteriores grandes reinos cristianos y la idea de un papel activo de este, por pequeño que fuera, en la configuración de esa sociedad era simplemente inconcebible. Claudio Sánchez Albornoz ponía, a comienzos del pasado siglo XX, la base científica al relato de un nacimiento genuino y exclusivamente cristiano y autóctono, lejos de la influencia de Al-Andalus. La zona al norte del río Duero, por la que se articularon esos caminos hacia Santiago, quedaba así desprovista de cualquier huella islámica.

No solo habría ese vacío, sino que, a partir del siglo XII, se convertía además en un espacio beligerante hacia lo islámico. Santiago empezaba entonces a ser partícipe en ese relato de la lucha contra el infiel que acabaría por consolidarse a partir del siglo XVI. Bien en tiempos de Fernando I, bien ya en la siguiente centuria, comenzó a configurarse la imagen de Santiago Matamoros, a raíz de la leyenda de su participación en la también legendaria batalla de Clavijo, donde las huestes del entonces rey Ramiro I vieron cómo “sant Yague fue y luego con ellos assi como les él prometiera, et esforçaualos a la batalla et firie el mismo muy de rezio en los moros” (*Primera Crónica General*). La leyenda alcanzaría una gran difusión a partir del siglo XVII, “en el contexto de la rebelión y de la expulsión de los moriscos” (Rey, 243).

Zona vacía de población musulmana y organizada en torno al culto a una imagen combatiente por el cristianismo: el norte peninsular no parecía un lugar para lo islámico. Y, sin embargo, lo fue, incluso desde los primeros momentos de su organización.

Desde finales del siglo pasado la idea del desierto poblacional ha ido perdiendo adeptos. El mayor protagonismo de los estudios toponímicos y arqueológicos, la puesta en valor de la comunidad mudéjar como objeto de estudio y la pérdida de peso de la visión maniquea de cristianismo-islam han empezado a reconfigurar el paisaje poblacional de este territorio; un paisaje en el que la convergencia de lo andalusí y lo norteño está adquiriendo un mayor protagonismo. Para territorios como Galicia, Asturias o León se ha ido abandonando la idea de una discontinuidad poblacional tras la retirada de las autoridades militares islámicas. Para autores como José María Mínguez, Carlos Estepa, M. Carmen Rodríguez, Mercedes Durany o Carlos A. González Paz gran parte de la población gallega y leonesa continuó habitando el territorio, garantizando, en cierta medida, una continuidad del componente andalusí. El análisis de la extendida onomástica arabizada y los topónimos de origen arabo-bereber fue clave para comenzar a romper aquella imagen.

El debate que se abre a partir de ahora es especificar a qué comunidades pertenecía aquella población que permaneció e hizo de transmisor de una tradición arabizada. ¿Entrarían en la categoría de “mozárabes”? ¿Era población musulmana? ¿Qué proporción de esas comunidades eran conversos o tornadizos? Las diferencias entre esas comunidades no son siempre fáciles de detectar, debido en muchas ocasiones a la parquedad de la documentación, a la cierta confusión de términos con que los textos les hacían referencia y, finalmente, al uso y abuso que la historiografía tradicional hizo de ciertos conceptos: mozárabes, musulmanes, mudéjares, muladí,² tornadizos, conversos, sarracenos y mauros, entre otros.

Quizá todavía bajo la influencia de los postulados de Sánchez Albornoz, se ha tendido a ver población mozárabe detrás de la onomástica arabizada que encontramos en la documentación de todo este territorio noroccidental. En ocasiones, la documentación lo dejaba claro: encontramos ocasionales referencias a “muzaraves” (Rodríguez Mediano 465) así como a “mauri” o “sarraceni”. No siempre, sin embargo, aparecen especificados su origen y/o fe, y simplemente contamos con la onomástica. Fernando Rodríguez Mediano (1994) realizó un listado de nombres arabizados hallados en la documentación de los siglos X y XI de la región leonesa, procedente fundamentalmente de los archivos de la Catedral de León y del monasterio de Sahagún, dos puntos clave en el camino francés. En ese listado se puede ver la presencia de matrimonios onomásticamente mixtos (Abolonohebe e Iaginta o Habze y Cándida) y de filiación igualmente mixta (Abeyza filius Godestei o Adefonsus eben Azebala). Frente a las teorías mozarabistas, el autor abría la puerta a la posibilidad de que se tratase de población musulmana, al menos en un origen, y que la adaptación de nombres latinos se pudo deber, más que a su origen mozárabe, a una posible conversión o “una especie de indeferenciación cultural” (471) entre las distintas comunidades que comparten un componente andalusí (mozárabes, musulmanes, conversos) en un territorio de frontera. Lógicamente, eso complica el rastreo de cada una de estas comunidades, más aún si a ello unimos la costumbre que parece registrarse entre las comunidades mudéjares de usar nombres cristianos a la hora de nombrar a sus hijos, algo que las autoridades intentaron evitar a través de leyes como las aprobadas en las Cortes de Burgos de 1315, que imponían sanciones a las familias judías y musulmanas que usaran nombres cristianos (González Paz, 284, n. 4).

Sea como fuere, sea cual fue su origen (cristiano arabizado, cristiano convertido o musulmán), todas estas comunidades llevaron a estas tierras norteñas la impronta arabo-andalusí, que quedó inserto en el territorio y sociedad norteña que fue configurándose durante la Edad Media. Cada una de estas comunidades ejercería papeles que, sin duda, facilitaron e impulsaron la configuración y desarrollo de la peregrinación compostelana.

² En torno al concepto de muladí, resultan interesantes las propuestas planteadas por María Isabel Fierro (1995; Fernández y Fierro, 2000) en el que se debate su verdadero significado y plantean una casi nula distinción entre este y el término de mozárabe en al-Andalus.

3.1. La comunidad mozárabe

Estas páginas no son lugar para profundizar en el debate sobre el significado último y el origen del término “mozárabe”. Sobre el tradicional sentido de minoría cristiana bajo dominio islámico, no han sido pocas las voces que han planteado una revisión, apelando a un supuesto significado de “población arabizada” en los textos medievales, sin distinción entre cristianos y musulmanes.³ Aunque personalmente me resulte interesante y algo a tener en cuenta, en las siguientes líneas emplearé el término “mozárabe” en su acepción más tradicional.

Del debate sobre la identidad de las comunidades arabizadas en el norte peninsular quedan fuera algunos grupos que, en principio sin dudas, se pueden incluir bajo el término de mozárabe: aquellas gentes procedentes del sur que acabaron ejerciendo cargos eclesiásticos, si bien no hay que descartar antiguos muladíes reconvertidos al cristianismo ocupando dichos cargos.

Estas comunidades de cristianos andalusíes se fueron trasladando al territorio noroccidental a través fundamentalmente de la ruta de la Plata, que articulaba el occidente peninsular desde tiempos romanos. A través de esta vía, pequeños grupos mozárabes llegaron procedentes del centro sur peninsular y del norte de África desde los primeros momentos de la conquista andalusí, no necesariamente huyendo de las nuevas autoridades, sino contando con el “salvoconducto” de estas (Ríos, 191). Estos grupos pertenecían, por norma general, a círculos de poder tanto civil como religioso. Precisamente por ello, su capacidad económica y su formación cultural les daban garantía de colocarse en los cuadros importantes de la estructura social, religiosa y cultural que se estaba gestando.

Así se parece intuir a partir de los nombres arabizados inequívocamente mozárabes, como los condes Egila, señor de la villa de Calvor, Sisenando, gobernador de la ciudad de Coimbra o Sarracina, esposa del conde Froila. También lo dejan ver los diferentes clérigos que encontramos al frente de algunas instituciones eclesiásticas de este territorio. En este sentido, esta comunidad tuvo su papel en la organización eclesiástica de la región y, en consecuencia, en la consolidación de los caminos hacia Compostela, al menos en sus últimos tramos, a través de fundaciones o donaciones. Por iniciativa de Alfonso III fue restaurada la sede episcopal de Ourense a través del obispo mozárabe Sebastián, procedente posiblemente de Toledo (Ríos, 592) y se dio el primer paso para la fundación del monasterio de Sahagún, cuyo primer edificio fue administrado por el abad mozárabe Alfonso (Ríos, 277). Es probable que fueran también mozárabes quienes fundaran a mediados del siglo X el monasterio de Santa Marta de Tera, junto a la ruta de la Plata a su paso por Zamora (Ríos, 39). Migrantes del sur andalusí recuperaron y consolidaron uno de los principales monasterios gallegos con fuerte vinculación al camino: Samos, que había sido fundado a mediados del siglo VI y fue restaurado en la centuria siguiente por iniciativa de Argerico y su hermana Sarra, quienes habrían llegado al territorio gallego procedentes de Al-Andalus: “venerunt de finibus Spanie” (Ríos, 370). De tierras islámicas, en este caso Córdoba, también procedería el séquito liderado por Ofilón, abad del monasterio desde 861 (Ríos, 274) y que significó la definitiva consolidación del monasterio. Otros mozárabes, Egila y Adilano, impulsarían la fundación de un monasterio en Calvor vinculado a Samos (Tumbo de Samos, Doc. 33, 1 de enero de 902). En el caso del monasterio de Sobrado, entre los primeros donantes para su consolidación encontramos al matrimonio Astrulfo y Sarracina cediendo a los monjes un conjunto de villas y tierras agrícolas (Ríos, 693).

³ En este sentido es interesante lo expuesto y planteado por Ríos Camacho (2009): el término *mustar'arabi* (“mozárabe”) haría referencia, en los textos medievales, a toda la población arabizada, independientemente de su fe, usándose para la comunidad propiamente cristiana el término *nasara* (121-124).

Todas estas instituciones eclesiásticas tuvieron un papel relevante en la peregrinación compostelana. ¿Fue la única huella dejada por estos cristianos andalusíes en torno al Camino? ¿lograron influir también en la configuración del culto a Santiago? Su desarrollo en tierras islámicas confirió al cristianismo andalusí una serie de peculiaridades litúrgicas y teológicas diferentes a que se estaba desarrollando en el norte peninsular. Las disputas entre ambos cristianismos fueron continuas y, si bien se podría decir que a nivel general fue el norteño el que finalmente se impondría, no cabe duda de que el mozárabe dejó su impronta en un proceso más de asimilación que de imposición en esta zona.

Algunas de estas diferencias giraban en torno, precisamente, al culto a Santiago. El cristianismo andalusí no parece que se mostrase partidario de dar verosimilitud a la noticia del hallazgo de los restos del apóstol, pues en ninguna de sus obras se recogió dicha noticia ni la presencia de sus reliquias en Compostela (Ríos, 103, n. 124). Tampoco parece que considerasen real la presencia en algún momento del apóstol en Hispania, tradición defendida en el norte. Si bien aceptaron su culto, es probable que las comunidades mozárabes vieran en los mitos de su predicación y presencia en Hispania una estrategia por parte de sus rivales norteños para reforzarse frente a ellos.

Otra diferencia en torno a Santiago tiene que ver con el día consagrado a su figura. En el norte peninsular se había establecido para tal ocasión el 30 de diciembre, posible fecha de su martirio. Las comunidades mozárabes, sin embargo, habían optado por el 25 de julio, acorde con la tradición romana. Desde finales del siglo XI acabó imponiéndose esta última fecha, posiblemente por la introducción de la tradición romanista en el occidente peninsular. ¿Tuvo alguna influencia la presencia de las comunidades cristianas andalusíes en territorio gallego? Es probable que la progresiva asimilación de la población mozárabe facilitara la adopción de la tradición romanista por parte del cristianismo resultante.

3.2. Las comunidades musulmanas

Establecer la presencia y el papel real de las diferentes comunidades musulmanas a lo largo del Camino es una tarea, sin duda, ardua. En primer lugar, porque dichas comunidades sufrieron en buena medida el silencio de la documentación: su posición social y los papeles ejercidos por la mayoría de sus miembros les privaron de la atención de los generadores de documentos y su aparición en ellos es bastante limitada. Este silencio ha sido tradicionalmente interpretado por la historiografía como indicador de su ausencia en muchos territorios. A ello hay que sumar, la confusión generada tanto por los textos como por la historiografía a la hora de establecer a qué comunidad pertenecen los nombres documentados.

La presencia de la población musulmana en territorio noroccidental desde los primeros siglos de la formación de la peregrinación compostelana queda atestiguada, no obstante, a través de diferentes fuentes. Desde finales del siglo pasado, fueron los estudios fundamentalmente arqueológicos, toponímicos y onomásticos quienes pusieron sobre la mesa la posibilidad de una continuidad habitacional de comunidades musulmanas. Algunas de estas comunidades eran de origen bereber, quienes se asentarían durante la conquista islámica y permanecieron en ella tras la ocupación cristiana en territorios como El Bierzo (Rodríguez y Durany, 56), Zamora o Galicia (Ríos, 38 y 355). Estas comunidades, convertidas en minoría tras la retirada militar andalusí y el avance cristiano, acabarían siendo absorbidas por la mayoría poblacional, una vez que muchos de ellos recibirían el bautismo.

Entre las comunidades musulmanas noroccidentales, durante la Plena Edad Media van apareciendo referencias a las poblaciones mudéjares de las diferentes localidades en torno al Camino. En Burgos detectamos una comunidad mudéjar al menos desde mediados del siglo XII. El cargo de almojarife que ostentaba Abomar Abenfuissen en junio de 1187, conocido

gracias a una donación que le hizo Alfonso VIII de Castilla por sus servicios,⁴ hace pensar en la presencia de una pequeña aljama. A comienzos de la siguiente centuria ya hay constancia de la existencia de una mezquita (Huidobro, 223). Por esas mismas fechas, se detecta la existencia de un pequeño grupo mudéjar en el barrio monástico de San Zoilo de Carrión, donde se levantaba un hospital para peregrinos desde mediados del siglo XI. En 1237 tenemos noticias de un tal Abdalia, residente en Sahagún (Echevarría, 487), cuya comunidad mudéjar queda documentada en su fuero de 1255. La última comunidad mudéjar importante antes de entrar en Galicia la constituiría la de la ciudad de León, cuya presencia se retrotrae al menos a fines del siglo XIII y principios del XIV (Momplet, 130).

El papel que jugaron las diferentes comunidades mudéjares en el desarrollo del camino se antoja fundamental, por mucho que no estuvieran vinculadas con donaciones y fundaciones como en el caso de las mozárabes. Las actividades que ejercían estos mudéjares del norte no diferirían en esencia al del resto de la península, donde prácticamente monopolizaron algunas actividades esenciales para el funcionamiento de las diferentes localidades. Probablemente el crecimiento de estas comunidades norteñas a partir de los siglos XI y XII se debiera a la llegada de grupos de migrantes atraídos por el dinamismo económico del camino.

Un conjunto de ocupaciones tradicionalmente ejercido por mudéjares en las diferentes tenía que ver con los oficios textiles. Entre los curtidores, zapateros y tejedores que los peregrinos contactaban para adquirir o reparar materiales para su viaje se encontrarían probablemente con trabajadores musulmanes, como era habitual en las diferentes ciudades castellanas: los tejedores Mufamat y Ali Muogo y el zapatero Petrus Lufas aparecen entre los “sarracenos” recogidos en la documentación del monasterio de Sobrado de mediados del siglo XII.⁵ Otros oficios a los que recurrirían habitualmente los grupos de peregrinos tendrían relación con el metal. La necesidad de reparar herramientas les llevaría a tomar contacto con las herrerías presentes en las diferentes localidades del camino. Es probable que parte de estas estuvieran regentadas por mudéjares, como ocurría en algunas localidades castellanas: en Zamora (Martín Benito, 2004) por ejemplo, este oficio estuvo prácticamente monopolizado por la comunidad mudéjar local y siguieron haciéndolo entrado el siglo XVI, una vez convertidos a la fuerza. En la misma documentación de Sobrado encontramos igualmente una relación de herreros como Iohannes Galafre o Petrus Adam (*Genealogía*).

Junto a los productos textiles, otro tipo de utensilios que los peregrinos necesitaban adquirir o reparar tenían que ver con los trabajos de la cerámica: pequeños cántaros, recipientes y vasijas eran esenciales entre los cachivaches que debían portar estos peregrinos para garantizarse, entre otras cosas, alimentos y agua durante el camino. Por tanto, la alfarería resultaría otra de las actividades esenciales para el buen funcionamiento de la peregrinación compostelana. Si en la actividad textil hubo fuerte presencia musulmana, en el caso de la alfarera “estuvo prácticamente monopolizada en las ciudades de la cuenca del Duero por la minoría mudéjar” (Villanueva, 90). Entre los posibles talleres alfareros mudéjares a lo largo de las rutas hacia Compostela conocemos los de Burgos en el camino francés, Pererueta y Muelas de Pan, cerca de Zamora, y Benavente, en torno a la ruta de la Plata, al menos desde la Baja Edad Media (Villanueva, 2011). A ellos, habría que sumar la presencia de cerámica procedente directamente de territorio andalusí que se venderían en las tiendas del camino, dejando diferentes registros arqueológicos como los hallados en la Puerta Obispo de León (Gutiérrez y Miguel, 2009). En territorio gallego se documentan en Sobrado tres horneros, que quizá tuvieran relación con la producción cerámica (Ríos, 723).

⁴ “[...] et concedo vobis Avomar Avenfuissen, dilecto almoxerifo meo, tantam hereditatem in Magam quantam tria iuga boum ad anni vicem sufficienter colere possint, et preter hereditatem, vineam quondam in Magam, quam teuit Avenzaed, vobis et uxori vestre et filiis vestris” (Archivo del Monasterio de Huelgas, leg. 7, n. 236. Publicado en González González, Vol. II 812).

⁵ En el Tumbo del monasterio de Sobrado se encuentra un extraordinario documento, *Genealogía Sarracenorum S.^{Te} Marie Superaddi* (*Genealogía* a partir de ahora), con un listado de nombres arabizados de musulmanes y conversos, acompañado, en algunos casos, con los oficios ejercidos. Emplearé la reproducción del documento realizado por José Godoy en 1871.

A lo largo del camino, los peregrinos hacían uso de diferentes infraestructuras y edificios que hacían posible sus andanzas. Es probable que, detrás de muchas de ellas, estuviera la mano mudéjar, especialmente en aquellas cercanas a núcleos de población importante, una vez que otro de los sectores con una tradicional fuerte presencia mudéjar fue el de la construcción. En el espacio de la peregrinación compostelana, en la lista de oficios de musulmanes/conversos recogidos por la *Genealogia Sarracenorum* de Sobrado, uno de los más representados (4 de 21) corresponde a carpinteros y herreros, lo que podía indicarnos una fuerte proporción en territorio gallego. Por su parte, en Burgos, la documentación sobre las obras realizadas durante los siglos XIII y XV, es habitual encontrarnos con trabajadores y maestros musulmanes. Curiosamente, muchos carpinteros mudéjares vivían a finales del siglo XV en la calle de Santiago (Torres, 1954, 198). Gracias a la labor de Leopoldo Torres sabemos que el cabildo de Burgos contó con una larga lista de maestros mudéjares contratados durante los siglos XIV y XV Mahomad, Yunce y a “Hca. Moro” (1352), Halí (1384 y 1389-1409), Hamete de Córdoba (1396-1398), su hijo Yuze (1397-1398 y 1402), Mahomet de Carrión (1402), Mahomad de Aranda (1456-1459), Yuçaf Hocem (como veedor de obras en 1482), Abraham de Córdoba (1486) o Avdallá (1489).

Es lógico pensar que en la construcción o reparación de puentes, caminos y edificios relacionados con la peregrinación compostelana, como monasterios, iglesias y hospitales, estuviera presente la mano de obra musulmana, en todas sus ramas: desde canteros, como lo fue el portugués Ali en Galicia (*Genealogía*); yeseros, como el burgalés Braén (Villanueva y Araus, 540); carpinteros como Alí de Menimbre, Braén de los Escudos y Hamete de Córdoba en Burgos (Villanueva y Araus, 544; Torres, 201); vidrieros como el burgalés Aluceynt (Torres, 202) o un tal Martinus en Sobrado; hasta supervisores y directores de obra, como los maestros Hamete, Derramán y Mahomet de Aranda, que en las décadas centrales del siglo XV dirigieron varias obras de reparaciones en Burgos (Torres, 200 y 201). En la construcción del monasterio de Santo Domingo de Silos participarían un grupo de musulmanes donados por el rey de Castilla, aunque sin especificar qué función exacta realizaron (Huidobro 1948, 222). Vázquez Rozas (2008) sugirió que detrás de uno de los edificios más conocidos del llamado arte mozárabe gallego, el oratorio de San Miguel de Celanova, estaría la mano de algún especialista musulmán o, al menos, alguien muy conocedor de las técnicas andalusíes de ese momento (siglo X) (297). Incluso es probable que en la construcción en el siglo IX de la primitiva iglesia de Santiago de Compostela también participara trabajadores andalusíes, que dejaron su impronta en la tecnología utilizada: sillería típica de los talleres omeyas de Córdoba (Caballero, 346; Momplet, 130-131).

Entre todas las infraestructuras y edificios vinculadas al camino, los más significativos fueron quizá los hospitales, destinados a la cura, recuperación y descanso de los peregrinos. A lo largo de las rutas hacia Compostela estuvieron en funcionamiento en torno a 190 hospitales fundados entre los siglos IX y XV tan solo en el Camino francés junto a una veintena de leproserías.⁶ En todos ellos recibían atención médica, cuidados (entre ellos, aseo y alimentación) y podían permanecer una noche de manera gratuita en caso de no estar enfermos (Chamorro, Martínez y San Román 2001, 161). Para cubrir estas obligaciones, los hospitales echaban mano de esclavos siervos y profesionales contratados, dependiendo del tipo de oficio realizado. Entre la plantilla de estos hospitales sin duda alguna se encontrarían hombres y mujeres musulmanas, también entre los médicos. El número de médicos mudéjares registrados en la documentación es escaso, al menos si lo comparamos con la comunidad judía. Sin embargo, el hecho de que en el concilio de Valladolid de 1322 se incluyese a los musulmanes en la disposición por la que ningún cristiano podía ser tratado por médicos judíos, puede hacernos pensar que, al menos desde ese siglo XIV, la presencia de aquellos en la medicina comenzaba a ser relevante.⁷ En las localidades castellanas vinculadas al camino encontramos la noticia de que el concejo de Burgos contrataba en 1485 un cirujano mudéjar (Ladero, 287), mientras que la localidad de Haro contaba en 1434 con un maestre Abdallá, “médico moro” (Cantera, 170).

⁶ Según Elena Chamorro, Aiza Martínez y Marta San Román, el 80 por ciento de las 241 fundaciones registradas entre esos siglos eran “instituciones denominadas hospitales” (2001c, 204).

⁷ Las primeras disposiciones en este sentido se dieron en el concilio de Zamora de 1313, si bien solo afectaba a la minoría judía. Sería nueve años después cuando se añadirían los médicos musulmanes.

3.2.1. La explotación humana en el Camino: esclavos y siervos andalusíes

Algunos de los nombres de trabajadores recogidos con anterioridad no eran propiamente mudéjares, sino musulmanes o conversos esclavos y siervos.⁸ La presencia musulmana en todo este territorio no se limitó, pues, a las comunidades mudéjares, sino que junto estas encontramos en la documentación, especialmente alto y plenomedieval, grupos de población musulmana en calidad de propiedad de algún señor o institución religiosa. A partir de dicha documentación, se puede concluir que la existencia de este tipo de población esclava fue muy intensa en los primeros siglos de formación de estos reinos, especialmente en Galicia, reflejada en una gran cantidad de nombres y referencias en los textos, fundamentalmente procedentes de las instituciones religiosas. Según avanzan los siglos, no obstante, la cantidad de referencias a esclavos andalusíes va disminuyendo, siendo ya residuales a lo largo de los siglos XIV y XV. En esos momentos, los andalusíes empezaban a ser sustituidos progresivamente por grupos procedentes del África negra de la mano de los traficantes portugueses (González Arévalo, 18). No obstante, la esclavitud andalusí nunca llegaría a desaparecer: posiblemente fueran siervos capturados los moriscos del Val do Ouro que a finales del siglo XV recibieron de Isabel I unas telas para vestimentas: “diez e ocho personas, hombres e mugeres e mocos, que heran moros e se tomaron cristianos” que recogió Carlos A. González Paz (307-310); y a comienzos del siglo XVI encontramos esclavos musulmanes en manos de la Orden Militar de Calatrava: “al servicio de la mesa maestral, del sacro convento de la clavería y de los comendadores” (Ladero, 279).

Los diferentes contingentes de esclavos que llegaban al noroeste peninsular provenían, fundamentalmente, de la guerra. Estos grupos cautivos, en caso de no poder hacerse cargo del rescate, pasaban a formar parte de la economía de sus dueños o eran vendidos en el mercado, fundamentalmente a instituciones religiosas y trasladados como animales: “muchos moros e moras cativos, atados en cuerdas e asaz ganados vacunos, cabrios e ovejunos e grandes despojos” como se describe la ganancia de Miguel Lucas de Iranzo en *Hechos* tras su incursión en tierras de Jaén (Cortés 1994, 261).

Una parte de estos esclavos inició pronto el proceso de emancipación, aunque este no culminaba hasta después de varias generaciones. Una alternativa rápida era la huida. Son varias las noticias de fuga por parte de estos grupos adscritos a monasterios, como la protagonizada una noche por un grupo de esclavos propiedad del monasterio de Santo Domingo de Silos en el siglo XIII: “In ipsa nocte Sarraceni qui tenebantur in monasterio Exiliensi captiui, neglittentia custodis carceros fracto carcere, fugierunt et longius iam a monasteri remoti in apditissima” (García González, 60, n.137).

Gran parte de las iglesias, monasterios y hospitales vinculados al Camino contaron entre sus trabajadores con mano de obra esclava y/o sierva. A finales del siglo IX, la iglesia de Lugo recibía un conjunto de cincuenta siervos moriscos (“ex hismaelitarum terra cativa”) por parte de Alfonso III (Ruíz de la Peña, 144, n.14). La propia iglesia de Santiago de Compostela recibió en el año 911 de Ordoño II una treintena de siervos “hismaelitarum”, incluidos hombres, mujeres y niños (González Paz, 291). El monasterio de Celanova, igualmente, contaría con varios grupos de esclavos de origen andalusí, al menos desde mediados del siglo X: entre sus documentos cuenta con un inventario en el que se recoge un listado de hasta siete generaciones diferentes de esclavos/siervos (Carzolio, 41). La primera generación de los esclavos de Sobrado (Alí y Zamorana, Mufamat, Alí Muogo y Stephania, Pedruchi y Cornadessa, Cypriem Dente y Maior, Ali Gurdu y Fátima) fueron comprados y traídos, al menos la mayoría, de Portugal. En Burgos, el monasterio de las Huelgas contaba a comienzos del siglo XIV con una plantilla de siervos musulmanes, nueve de ellos al servicio del Hospital del Rey (Cerro, 280), dependiente del monasterio y fundado a finales del siglo XII con el fin de acoger a los peregrinos de las rutas compostelanas. Los diferentes hospitales que la Orden de Santiago administró a lo largo del Camino (San Marcos de León o San Miguel del Camino, entre otros) también contarían con una importante plantilla de esclavos musulmanes. De todos ellos, solo tenemos constancia de

⁸ No pocos autores han señalado la dificultad que entraña intentar distinguir esclavos y siervos en buena parte de la documentación medieval, debido a la ambigüedad en el uso de los diferentes términos vinculados a ambas situaciones de la documentación (Echevarría, 466). Por ello, y dado que profundizar en ellos resultaría un trabajo que excede la finalidad de este trabajo, trataré a ambos como un mismo grupo poblacional.

un nombre, Hameth, vinculado posiblemente al hospital de la Orden en Villamarín, cerca de Carrión, que fue vendido en 1237 al mudéjar Abdallá de Sahagún (Echevarría, 480 y 487).

Establecer el verdadero papel de la esclavitud andalusí en la formación y desarrollo de la peregrinación compostelana es una tarea bastante dificultosa, debido, una vez más, a la parquedad de los textos para con ellos y el poco interés que hasta hace unas décadas generó este tipo de población en territorio castellano; menor aún en cuanto a su peso en la economía medieval peninsular. No obstante, su relevancia en la economía de sus señores queda reflejada en varios ejemplos documentados, como las alegaciones que emitió en 1514 la Orden de Calatrava para no liberar a sus esclavos de origen musulmán, incluso habiendo sido estos bautizados (Ladero, 279), o las quejas mostradas por los monjes de Silos tras la fuga de algunos de sus esclavos: “tam máximo dampno quod contigerat monasterio” (García González, 60, n. 137). Esta relevancia económica no solo se debía a su explotación como mano de obra, sino que también su compra-venta suponía pingües beneficios para los traficantes de humanos.

Gracias a la mano de obra esclava y sierva las instituciones religiosas cubrían al menos una buena parte de sus necesidades. Un grupo de estos esclavos y siervos eran empleados en el campo, especialmente los menos cualificados. En Portugal, la documentación eclesiástica de los siglos XII y XIII muestran grupos de esclavos siendo explotados en trabajos agrícolas (Soyer, 269) y probablemente en gran parte de las tierras pertenecientes al monasterio de Silos se recurriese a la mano de obra sierva y esclava (García González, 60). Entre la lista de siervos empleados por el monasterio de Celanova encontramos algunos molineros (Carzolio, 46) y otros dedicados al cuidado de los frutales y del ganado (Ríos, 629).

Una buena parte se dedicarían a los trabajos domésticos, los cuales recaerían sobre todo en las esclavas musulmanas. En el caso de los hospitales, incluía la preparación de las camas, ropajes, la cocina y el aseo de los peregrinos (Chamorro, Martínez y San Román 2001, 161). En el monasterio de Celanova encontramos siervos cocineros y despenseros y dedicados a otros oficios relacionados con la cocina (“coquinarius”) (Carzolio, 46) y posiblemente panaderos. Por su parte, el aseo de los peregrinos pasaría por la limpieza y corte de cabellos, así como el lavado y cuidado de los pies. Testimonio de estas funciones quedarían recogidos en un poema elaborado durante el siglo XIII sobre las bondades y buen funcionamiento del hospital de Roncesvalles. Estas labores, siguiendo el poema, las realizarían mujeres musulmanas (Andrade 2010, 107). Igualmente, en Celanova encontramos también siervos dedicados a “lavare” y al mantenimiento de los baños (Ríos, 629). Este tipo de edificios, tan característico del mundo andalusí, sobrevivió durante siglos en territorio cristiano y algunos de estos monasterios e iglesias de localidades vinculadas al Camino como Sahagún, Lugo o Zamora contaron con sus correspondientes baños (Ríos, 633), utilizados no solo por los miembros de las comunidades religiosas sino probablemente también por peregrinos. Deshacerse de los residuos generados por las diferentes actividades resultaba esencial para el buen funcionamiento y la salubridad de estas instalaciones, una labor que en muchas ocasiones eran realizadas igualmente por estos esclavos (González Arévalo, 26). A todos estos trabajos domésticos se dedicarían posiblemente también los nueve siervos y siervas musulmanes que el Hospital del Rey en Burgos poseía en el siglo XIV.

En las ocasiones en las que viene referenciado el oficio de estos siervos podemos intuir una cierta especialización, lo que llevó a las autoridades monacales a emplearlos en unas determinadas funciones. A partir de la mentada *Genealogía* podemos intuir que una buena parte de estos siervos cualificados fueron destinados a la producción textil (tejedores, curtidores y zapateros) y a la construcción (canteros, carpinteros y un vidriero). El listado de trabajadores del Hospital del Rey de Burgos recogido en un documento de agosto de 1457 (AMG, Legajo n. 66-2) parece confirmar esa tendencia a ser empleados en esas ramas siglos más tarde: los trabajos de carpintería estarían supervisados por Abdallá, “moro cabtivo, maestro de las cubas”, teniendo bajo sus órdenes a otro siervo musulmán (sin especificar nombre), mientras que en la pellejería encontramos a un tal Ramiro “moro cativo” a las órdenes de Diego Pérez. Un cuarto oficio ejercido por un siervo musulmán es el realizado por un tal Hamete, quien ocupa el cargo de acemilero mayor. Junto a estos, aparecen otros trece “moros e moras cabtivos [...] para servir como deven” (Cerro, 287).

Por último, habría que hacer mención a otra explotación económica a las que se veían sometidas algunas esclavas: la prostitución. Algunas de las localidades vinculadas al Camino contarían con prostíbulos en los que, muy probablemente, estuvieran presentes esclavas musulmanas o moriscas enviadas por sus dueños (Cortés 1992, 439). En Zamora se localizaba un prostíbulo a las afueras de la ciudad y que a mediados del siglo XV pasaría a ser propiedad del Concejo, mientras que Palencia contaría con uno desde 1457 en las inmediaciones a la ermita de Santa María de Rocamador (Molina, 142). En el caso de Galicia, los primeros prostíbulos de los que hay constancia documental se remontan a finales del siglo XV. En otras localidades, algo más alejadas del Camino, sin embargo, casualmente seguían vinculadas a la figura del apóstol: Valladolid contaba, desde al menos 1365, con un prostíbulo en la significativa calle de Santiago y cuyos beneficios, además, recaían en la iglesia homónima (Molina, 142).

3.3. Los moriscos en el Camino

Algunos de estos esclavos decidieron permanecer adscritos a su fe, como Alí Gurdu y su esposa Fátima, esclavos del monasterio de Sobrado que murieron paganos: “paganí mortui sunt” (Godoy, 246). Sin embargo, una buena parte, especialmente entre la segunda generación, acabaron por convertirse y obtener así cierto grado de libertad. La propia hija de Alí y Fátima, Hobona, fue bautizada junto a su hijo, recibiendo el nombre de María. Y como ella, la inmensa mayoría de esos 59 siervos recogidos en el documento acabarían recibiendo el bautismo y los correspondientes nombres de origen latino:

“Thomas antequam baptizaretur vocabatur Gali, et Petras Gil, Papum et Jobannes Gateira, Mosarichi [...] Ali Muogu, textor, qui post ea dictus est Laurentius in baptismo [...] Petras Petri de Faro dictus Nigrus, et vocabatur ante bapsum Oleias”. (en Godoy, 245-248)

Este tipo de referencias son continuas a lo largo de la documentación medieval. En 1057 un tal Cita Bellitiz “per nomen bapsum Paternu” firmaba una venta al monasterio de San Vicente de Oviedo y otro documento de 1046 recoge repetidamente el nombre de María “conversa” (Ruíz de la Peña, 147 nota 23). La conversión al cristianismo entre estas poblaciones siervas debió de ser continuado en el tiempo en la medida en que la llegada de cautivos de guerra continuó produciéndose al calor de la expansión de los reinos cristianos hacia el sur peninsular. El objetivo de ello era mejorar sus condiciones de vida, ya que su bautismo les permitiría iniciar el proceso de emancipación.

Este bautismo, en algunas ocasiones incluso buscado por los propios dueños, inició también un proceso de asimilación progresiva de estos primeros conversos, que acabarían por diluirse entre la sociedad cristiana resultante. El bautismo abría las puertas al matrimonio entre esta población conversa y “cristianos viejos”. En la *Genealogía* vemos algún ejemplo: Martinus Porra, de nombre original Lupi antes de su conversión, se casó con una mujer “gallega, nacida libre”: “uxorem galgam de ingenuo genere” (Godoy, 246), mientras que Elvira, entregada al monasterio por el dueño de sus padres, contrajo matrimonio con un tal Iohannes Calvo, “carpintero gallego”.

La conversión entre las comunidades musulmanas se aceleró, lógicamente, tras el decreto de 1502. La situación, no obstante, no trajo importantes cambios para el papel que las antiguas poblaciones musulmanas ejercían en las rutas hacia Compostela. Los diferentes oficios que aquellas ejercían siguieron vinculados a esta nueva minoría de moriscos. En el caso de Zamora, a finales del siglo XVI aquella seguía presente en la producción textil (zapateros, tejedores, costureras) y en el de la construcción (carpinteros, tapiadores, adoberos) (Martín Benito, 564), mientras que en Burgos, los antiguos carpinteros mudéjares de la calle Santiago, seguían ejerciendo sus funciones, ya como moriscos, entre las que se encontraba luchar contra el fuego: “los carpinteros moriscos que tienen cuidado de matar los incendios” (Torres, 202).

Las nuevas comunidades moriscas que se fueron formando en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna sufrieron un ambiente de creciente hostilidad. La cada vez mayor animadversión hacia las minorías religiosas que desde el siglo XIII en adelante comenzó a registrarse en los reinos cristianos se traduciría en una mayor presión hacia las comunidades conversas surgidas entre los siglos XV y XVI, especialmente en aquellos territorios donde constituían una mayoría numérica. En este ambiente cada vez más hostil, un nuevo papel va a recaer sobre algunas de estas nuevas comunidades moriscas con relación a la peregrinación compostelana. En 1486 se acordaba someter a la futura comunidad morisca de Granada al llamado voto de Santiago, una renta anual destinada a sufragar, entre otros, la construcción del Hospital Real de Santiago de Compostela de cara al cuidado de los peregrinos (Rey, 236).

La imagen de Santiago como defensor de la fe cristiana y exterminador de la islámica comenzaba a asentarse. El mito de la intervención de Santiago en la batalla de Clavijo adquiriría un eco que no había tenido en las crónicas medievales. Los propios Reyes Católicos se encomendaron al apóstol para que la conquista del reino nazarí llegara a buen puerto; algo que luego sirvió como justificación para la implantación del voto (Rey, 236), y el cabildo compostelano aprovechó la coyuntura para reclamar los ingresos del voto, aludiendo a una supuesta donación de Ramiro I a raíz de aquella intervención (236).

3.4. Las huellas andalusíes en el Camino

La progresiva asimilación por parte de la mayoría cristiana de las minorías de origen andalusí, tanto cristianas como musulmanas, traería consigo la progresiva pérdida de su componente cultural y, en el caso bereber, de sus raíces étnicas. A pesar de ello, el recuerdo de su presencia en un momento y en un fenómeno claves en la historia del noroeste peninsular permaneció convertido en diferente tipo de improntas en la sociedad cristiana resultante.

La huella más visible de aquella presencia andalusí tiene que ver con el arte de ese territorio. A lo largo de las rutas que se dirigen a Santiago todavía hoy podemos observar muchos ejemplos de ese sincretismo entre los estilos artísticos cristiano e islámico, gran parte debido a estos grupos de mozárabes, mudéjares y moriscos que habitaron todo este territorio. Sin entrar, por falta de espacio, en el debate sobre las definiciones de arte mozárabe y mudéjar, en muchos edificios del Camino se pueden ver todavía hoy el uso de elementos arquitectónicos de origen islámico-andalusí, así como objetos litúrgicos y joyas de producción andalusí. La lista de edificios con estos elementos y objetos es innumerable, como también son numerosos los trabajos dedicados al arte mozárabe, algunos de ellos enfocados en el Camino de Santiago, como el trabajo de Antonio Momplet (2008). A los ejemplos mencionados en la introducción se unen edificios como San Millán de la Cogolla de Suso, San Miguel de la Escalada, San Tirso y San Lorenzo, en Sahagún, los arcos de la Basílica de San Isidoro de León, el relicario del Arca de Santa Ana en la catedral de Oviedo, la Capilla del Salvador del monasterio de Samos o San Miguel de Celanova, junto a las innumerables piezas de oro, plata y marfil y telas de origen andalusí, bien fabricados in situ, bien traídos a través del comercio con el territorio islámico que se encuentran entre los inventarios de monasterios como Samos, Sobrado o Celanova (Ríos, 83). Ejemplos que han sido consideradas tradicionalmente como fruto de la presencia de los grupos mozárabes, pero es probable que la participación en estas obras de mano de obra musulmana, incluso como directores de obra, también tuviera mucho que ver con el resultado final.

Otro tipo de influencias que ejerció este tipo de minorías en la sociedad cristiana no ha sido objeto aún de estudio por parte de la historiografía y se antoja un gran reto por delante, debido al escaso interés mostrado por los generadores de documentación hacia estos grupos de población. No obstante, contamos con algunos estudios que han sacado a la luz la permanencia del recuerdo de estas minorías en territorios teóricamente tan alejados del mundo andalusí. Esos recuerdos se han traducido en una amplia colección de topónimos de origen arabo-bereber,

como Almazcara o Tremor (Turri Mauro) en la zona del Bierzo (Rodríguez y Durany, 56) o Almaraz o Abezames en Zamora (Ríos, 38) Otros topónimos también hacen referencia al origen musulmán de algunas poblaciones conversas: Sarracín de Aliste, Toldanos (posiblemente moriscos procedentes de Toledo y sus alrededores) (Ríos, 39 y 497) en la zona de Galicia o Mahudes, Mezeroh o Morilla en territorio cercano a Sahagún (Ríos, 69).

4. Conclusiones

Sabemos casi a la perfección cómo y por qué se formó e impulsó la peregrinación hacia Compostela. Conocemos qué reyes y, en menor medida, clérigos y nobles participaron en su nacimiento y consolidación a través de unas actuaciones que permitieron la construcción y mejora de las infraestructuras necesarias. Sus donaciones quedaron registradas para siempre en la documentación: los diferentes Alfonsos castellanos, Sancho Garcés III o Ramiro I son nombres que se han repetido en innumerables ocasiones a la hora de estudiar y explicar el fenómeno de la peregrinación compostelana.

Junto a estos monarcas y clérigos, también la figura del peregrino ha gozado de un gran protagonismo en las investigaciones. Eran ellos, no obstante, los grandes protagonistas de estas rutas. Gracias a la documentación y a los numerosos estudios conocemos bastante bien cómo eran las vicisitudes del peregrino, los obstáculos y peligros que podía correr, las distancias entre cada parada, la indumentaria y objetos que portaban y, en cierta medida, los cuidados que recibían en las diferentes instalaciones del Camino. Igualmente, se ha repetido en muchas ocasiones que este peregrinaje fue el responsable del motor económico, político, social y cultural que supuso la apertura del norte peninsular a la Europa cristiana.

Otros nombres, sin embargo, son menos conocidos, algunos incluso olvidados y desaparecidos de la historia. Pero tuvieron igualmente su papel fundamental en el nacimiento, desarrollo y consolidación de la peregrinación compostelana. Fueron quienes se dedicaron a la fabricación de esas herramientas, calzados, cántaros y vestidos que luego portaban los peregrinos. Fueron también quienes levantaron con sus manos y no con donaciones, los monasterios, los hospitales, las calzadas y los puentes por donde aquellos pasaban y cruzaban; quienes preparaban y limpiaban los ropajes de las camas donde descansaban, quienes les preparaban los alimentos que consumían y quienes les cuidaban y les aseaban. Fueron estos campesinos, cocineros, siervos y esclavas, limpiadoras y también prostitutas quienes hicieron posible también (si no sobre todo) que devotos e interesados realizaran su peregrinaje a la supuesta tumba de Santiago.

Entre toda esta masa trabajadora hubo una fuerte presencia de hombres y mujeres de origen andalusí. Cristianos arabizados, moriscos, musulmanes, bereberes o peninsulares, constituyeron un grupo de minorías que tuvieron un papel fundamental en todo este proceso: el cantero Alí, el maestro Hamete o la sierva doméstica Hobona también colaboraron en la construcción del fenómeno histórico de la peregrinación hacia Santiago. Una colaboración entre lo andalusí y lo cristiano que también se dio en los círculos más altos de la sociedad, con clérigos arabizados como el cordobés Ofilón o el bereber Odoário (Ríos, 190), fundadores o reparadores de algunos de los monasterios más importantes de las rutas jacobeanas. Personajes que también portarían lo andalusí a todo este fenómeno.

El papel, por tanto, de estas minorías andalusíes fue esencial para el crecimiento y consolidación de un culto que acabó por convertirse, paradójicamente, en el icono de la lucha contra lo que en gran parte representaban: al-Andalus. La imagen del apóstol ejecutando a cuatro musulmanes con la que he comenzado este trabajo retrata a la perfección el triunfo de un relato que comenzó a construirse a partir de la Baja Edad Media y que finalmente acabó por implantarse a partir del siglo XVI. Un relato que, como muchos otros que se intentan construir, oculta una realidad en la que la influencia mutua entre comunidades cristianas y musulmanas hicieron posible uno de los fenómenos culturales más reconocidos de nuestro país.

Obras citadas

- Aguilar Sebastián, Victoria. “Onomástica de origen árabe en el reino de León (siglo X).” *Al-Qantara: Revista de estudios árabes* 15-2 (1994): 351-363.
- Aguilar Sebastián, Victoria y Rodríguez Mediano, Fernando. “Antroponimia de origen árabe en la documentación leonesa (siglos VIII-XIII).” En VVAA. *El Reino de León en la Alta Edad Media*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro. Vol. VI, 1994. 499-633.
- Andrade Cernadas, José M. “Espacios de peregrinación. Hospitalidad monástica en el camino de Santiago.” En Carlos Álvarez coord. *¡Quédate con nosotros! Peregrinos y testigos en el Camino*. Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano, 2010. 99-118.
- Caballero Zoreda, Luis. “Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española. Arquitectura y escultura de influjo Omeya en la Península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del siglo X (I).” *Al-Qantara: Revista de estudios árabes* 15-2 (1994): 321-348.
- Cantera Montenegro, Enrique. “La comunidad mudéjar de Haro (La Rioja) en el siglo XV.” *En la España medieval* 4 (1984). 257-304.
- Carzolio de Rossi, María Inés. “Reflexiones en torno a esclavitud y servidumbre en la Alta Edad Media gallega. Los siervos de San Rosendo.” *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 31 (1998): 29-50.
- Cerro Herranz, M. Filomena. “Notas para la economía de un centro hospitalario. El Hospital del Rey en Burgos.” *Norba: Revista de arte, geografía e historia* 4 (1983): 277-292.
- Cortés López, José Luis. “Esclavos en medios eclesiásticos entre los siglos XII-XIV: apuntes para el estudio de la esclavitud en la Edad Media.” *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H. Medieval* 4 (1992): 423-440.
- . “Fiscalidad de esclavos en la Baja Edad Media.” *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H. Medieval* 7 (1994). 259-279.
- Chamorro Rebollo, Elena, Martínez de Manuel, Aixa y San Román Núñez, Marta. “El entorno sanitario del Camino de Santiago (I).” *Híades. Revista de Historia de la Enfermería* 8 (2001): 153-166.
- . “El entorno sanitario del Camino de Santiago (II).” *Híades. Revista de Historia de la Enfermería* 8 (2001b): 167-192.
- . “El entorno sanitario del Camino de Santiago (III).” *Híades. Revista de Historia de la Enfermería* 8 (2001c): 193-213.
- Echevarría Arsuaga, Ana. “Esclavos musulmanes en los hospitales de cautivos de la Orden Militar de Santiago (Siglos XII y XIII).” *Al-Qantara: Revista de estudios árabes* 28-2 (2007): 465-488.
- Estepa Díez, Carlos. *Estructura social de la ciudad de León (siglos XI-XII)*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro. 1977.
- Fernández Félix, Ana y Fierro Bello, María Isabel. “Cristianos y conversos al Islam en Al-Andalus bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX.” En Luis Caballero y Pedro Mateos eds. *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*. Madrid: CSIC, 2001. 415-428.
- Fernández Fernández, María Luz, Callejo Arenal, José Luis, Arízaga Bolumburu, Beatriz y Santo Tomás Pérez, Magdalena. “La red hospitalaria y asilar de Cantabria en la ruta de la costa del Camino de Santiago.” *Híades. Revista de Historia de la Enfermería* 8 (2001): 223-233.
- Fierro Bello, María Isabel. “Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun.” *Al-Qantara: Revista de estudios árabes* 16-2 (1995): 221-258.

- Gallegos Vázquez, Federico. *Comercio, fueros y jurisdicciones locales en el Camino de Santiago medieval*. Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones y Omnia Mutantur S. L., 2016.
- García González, Juan José. “El dominio del monasterio de Santo Domingo de Silos.” En VVAA. *El románico en Silos. IX Centenario de la consagración de la iglesia y claustro. 1088-1988*. Burgos: Abadía de Silos, 1990. 31-67.
- Godoy Alcántara, José. *Ensayo histórico, etimológico, filológico sobre los apellidos castellanos*. Madrid: Imprenta de M. Rivadeneyra, 1871.
- González Arévalo, Raúl. “La esclavitud en la España bajomedieval (Siglos XIV-XV). Generalidades y rasgos diferenciales.” *Millars: Espai i historia* 47-2 (2019): 11-37.
- González González, Julio. *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*. Madrid: CSIC, 1966. 2 Vols.
- González Paz, Carlos Andrés. “Sarracenos, moros, mudéjares y moriscos en la Galicia medieval.” *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LI-117 (2004): 281-312.
- Gutiérrez González, José Avelino y Miguel Hernández, Fernando. “La cerámica altomedieval en León: producciones locales y andalusíes de Puerta Obispo.” En Juan Zozaya ed. *Actas del VIII Congreso Internacional de Cerámica Medieval. Ciudad Real-Almagro*. Ciudad Real: Asociación Española de Arqueología Medieval, 2009. Tomo I, 443-462.
- Huidobro Serna, Luciano. “Los moros de Burgos y su influencia en el arte.” *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos y de la Institución Fernán González de la ciudad de Burgos* 105 (1948): 222-225.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media.” *Historia, Instituciones. Documentos* 5 (1978): 257-304.
- Lucas Álvarez, Manuel. *Tumbo de San Julián de Samos: (siglos VIII.XII)*. Santiago de Compostela: Liceo franciscano, 1986.
- Martín Benito, José Ignacio. “Moriscos en Zamora: condición económica y social e integración religiosa.” En VVAA. *Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales: actas*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 2004. 561-576.
- Martín Duque, Ángel J. “El Camino de Santiago y la articulación del espacio navarro.” En VVAA. *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispano. Actas de la XX Semana de Estudios Medievales Estella 1993*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1994. 129-156.
- Menjot, Denis. “Le destin des captifs: les Sarrasins du monastère de Sobrado en Galice (premier quart du XIII^e siècle).” En Pierre Guicharg y Denis Menjot. *Pays d’Islam et monde latin*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2000. 223-226.
- Mínguez Fernández, José María. “La despoblación del Duero: un tema a debate.” *Acta histórica et archaeologica medievalia*, 20-1 (1999-2001): 67-80.
- Molina Molina, Ángel Luis. “La prostitución en la Castilla bajomedieval.” *Clío y Crimen* 5 (2008): 138-150.
- Momplet Míguez, Antonio E. “El Islam en el arte del Camino de Santiago.” *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures* 36-2 (2008): 125-143.
- Rey Castela, Ofelia. “Los moriscos y el voto de Santiago.” *Iacobus. Revista de estudios jacobeos y medievales* 33-34 (2015): 235-247.
- Rodríguez González, María Carmen y Durany Castrillo, Mercedes. “Ocupación y organización del espacio en el Bierzo Bajo.” *Studia historica. Historia Medieval* 16 (1998): 45-87.
- Rodríguez Mediano, Fernando. “Acerca de la población arabizada del reino de León.” *Al-Qantara: Revista de estudios árabes* 15-2 (1994): 465-472.
- Rucquoi, Adeline. “Hospites seu Peregrini: Itinerarios de peregrinación en la alta Edad Media (850-1150).” *Iacobus. Revista de estudios jacobeos y medievales* 29-30 (2011): 15-47.

- Ruiz de la Peña Solar, Juan Ignacio. "Siervos moros en la Asturias medieval." *Asturiensia medievalia* 3 (1979): 137-162.
- Sáez, Emilio y Sáez Sánchez, Carlos. *Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1996. 2 vols.
- Soyer, François. "El comercio de los esclavos musulmanes en el Portugal medieval: rutas y papel económico." *Espacio, Tiempo y Forma Serie III, H. Medieval* 23 (2010): 265-275.
- Torres Balbás, Leopoldo. "Actividades de los moros burgaleses en las artes y oficios de la construcción (siglos XIII-XV)." *Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* 19-1 (1954): 197-202.
- Ubieto Arteta, Antonio. "Una variación del Camino de Santiago." *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón* 9 (1973): 49-69.
- Vázquez Rozas, Roberto. "Análisis constructivo de S. Miguel de Celanova: identificación de dos maestros de obras." *MINIUS* 26 (2008): 293-306.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz. "La ollería y alcallería en la cuenca del Duero a lo largo de la Edad Media y Moderna." En Jaume Coll coord. *Manual de Cerámica Medieval y Moderna*. Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional, 2011. 87-117.
- . y Araus Ballesteros, Luis. "La identidad musulmana de los mudéjares de la Cuenca del Duero a finales de la Edad Media. Aportaciones desde la aljama de Burgos." *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* 27 (2014): 525-546.

Las fiestas en honor al apóstol Santiago en América: del espacio ceremonial medieval al virreinal en el Perú y su relación con las minorías

Guillermo F. Arquero Caballero
(Universidad Nacional de Educación a Distancia)

1. Introducción

Es bien sabido que muchos aspectos de la cultura medieval (religiosidad, arte, literatura...) traspasaron el Atlántico y conocieron en América un nuevo desarrollo que evolucionó de una forma particular en las nuevas sociedades criollas, mestizas e indígenas que se fueron desarrollando en los tiempos del dominio español en América. Entre las muchas manifestaciones de este tipo, el culto al apóstol Santiago y las fiestas de moros y cristianos conocieron un enorme éxito, hasta seguir siendo, a día de hoy, una de las celebraciones folklóricas más apreciadas de Iberoamérica. Se calcula que solo en el Perú hay más de 250 localidades donde se celebra como patrono al apóstol Santiago (Boggio 2016, 111) y Milena Cáceres afirma que “es importante señalar que con los años he llegado a la conclusión de que la Danza de Moros y Cristianos es la obra de teatro popular más difundida en España y México. Aún se representa en otras antiguas colonias españolas y portuguesas, tales como el Perú, Guatemala, Paraguay, Nuevo México, Cabo Verde o Brasil. Persisten huellas en la literatura oral de Filipinas” (Cáceres 2005, 31).

Son muchos los estudios que se han dedicado a esta fiesta hispanoamericana en sus diversos aspectos (histórico, artístico, religioso...) y ámbito geográfico (especialmente México y Perú). En el presente trabajo vamos a centrarnos en el culto del patrono de las Españas y las fiestas de moros y cristianos en el Perú y su significado histórico como expresión de las relaciones entre españoles e indígenas desde la conquista hasta bien avanzado el tiempo del virreinato. Estas devociones y fiestas constituyen, sin duda, una poderosa herencia medieval en el Perú, como lo es igualmente en México (Weckmann 1983; Warman 1972). Manuel Burga afirma que “toda la tradición literaria medieval y renacentista fue usada para describir lo nuevo como si fuera viejo, antiguo y conocido. Este defecto mayor [...] se traduce como el esfuerzo por «reconocer» lo descubierto en vez de inventar formas para «conocer» lo nuevo” (Burga 2005, 263). De este modo, los españoles afrontarían el nuevo reto de la conquista y el dominio de los nuevos espacios americanos con los antiguos referentes medievales, estableciendo un paralelismo entre la guerra contra los infieles de la Península Ibérica (los musulmanes) con los de las Indias Occidentales (los indígenas). Pero, como era de esperar, los antiguos discursos mutaron en el Nuevo Mundo y generaron nuevos significados y sentidos de las devociones y festividades de raigambre medieval.

En el presente trabajo vamos a evaluar cómo el espacio ceremonial creado en torno a la figura del Apóstol (la fiesta de moros y cristianos, las representaciones teatralizadas de los hechos del apóstol), así como los relatos sobre su intervención en el Perú, fueron un elemento significativo en la conquista simbólica del Perú por parte de los españoles. Pero lo interesante es comprobar cómo, con el tiempo, el relato, la devoción y las fiestas referidas a Santiago Apóstol fueron asumidas como propias por parte de las comunidades indígenas. Es importante entender que este espacio ceremonial era de gran importancia para la minoría de los españoles que debían asegurar su autoridad sobre la mayoría indígena. Por otro lado, esta mayoría de población indígena era, en términos políticos, una minoría que encontraría en el apóstol Santiago un benefactor. El espacio de culto a Santiago se convirtió, de este modo, en un espacio de encuentro entre dos comunidades, la de los españoles (una minoría numérica) y la de los indígenas (en cierto modo, una minoría política).

2. El apóstol Santiago en la conquista

En un primer momento, el apóstol Santiago tendría una gran importancia simbólica y moral para los españoles en sus empresas de conquista en América, como lo había tenido, al menos desde el siglo XII, en la Corona de Castilla y León. Aquí vemos claramente un traspaso del patronazgo de Santiago frente a los infieles musulmanes en la península al patronazgo contra los infieles de América. Así, se plantearon paralelismos entre los infieles americanos y los infieles islámicos, como, por ejemplo, cuando José de Acosta llamaba mezquitas a las huacas andinas (de Acosta 2008, 215), algo que también hizo Hernando Pizarro al referirse al gran santuario de Pachacamac (Burga 2005, 112).

Weckmann llega a equiparar, por ello, el grito de Santiago que lanzaban los españoles al *Dieu le veult* de las Cruzadas (Weckmann 1983, 121). De este modo, los conquistadores españoles pudieron legitimar su irrupción en América en un sentido de Cruzada para librar a los pueblos nativos de la infidelidad. No olvidemos, por ejemplo, que la bula de Cruzada tuvo no poca importancia en América, de modo que la práctica que tanta importancia tuvo para la guerra de Granada la tuvo en los nuevos territorios que se incorporaban a la corona de Castilla (Benito 1994, 533, 537). Esto no debió ser solamente un argumento legitimador por parte de algunos, sino que muchos españoles creerían fervientemente en la intervención divina en sus expediciones militares, de manera que “la supuesta presencia del Todopoderoso, de la Virgen y de los santos en los acontecimientos bélicos también servía como argumento para consolar a la tropa que muchas veces caía en el desánimo y en la pérdida de moral, tal vez por encontrarse en un territorio indómito y alejado de sus familias” (Petit-Breuilh 2008, 200).

Por ello, podemos entender la importancia de una devoción religioso-militar como la de Santiago Apóstol, en su advocación de guerrero y no de peregrino. Bernal Díaz del Castillo relata cómo el apóstol Santiago era invocado antes de la batalla, como grito de guerra que daba inicio a la ofensiva (Díaz del Castillo 1939, 129, 223), y en el Perú dicha invocación también es referida por los cronistas, como luego veremos. También, al igual que en México (Weckmann 1983, 164), los españoles aseguraron que el apóstol Santiago se apareció en las batallas en momentos de especial dificultad para socorrer a los cristianos. Así, quedan muchos testimonios de la intervención de Santiago en la defensa de los españoles en el Cuzco durante el asedio de Manco Inca (1536-1537). En aquel momento, la supervivencia de los españoles y sus aliados indígenas se vio seriamente comprometida. Guamán Poma de Ayala afirmó que, en este contexto, los españoles invocaron al patrono de las Españas:

Y así se defendió y le cercó con gran suma de indios que no se podía contar sino que se entenderá cien mil millones de indios a que habría llegado de este reino, y todos se habían ajuntado los dichos soldados cristianos pedían misericordia, hincados de rodillas llamaban a Dios con lágrimas a voces y a la Virgen María y a sus santos y decían a gran voz: Señor Santiago, válgame Santiago, Santa María, válgame Santa María, ayúdanos Dios esto decían con alta voz los caballeros a la escaramuza, diciendo Santiago, los soldados en el medio hincados de rodillas diciendo Santa María puestas las manos (Guamán Poma de Ayala 1980, I 294).

En esa situación, cuando la minoría de los españoles quedó rodeada por los enemigos en el *Suntur Wasi*, se daría la aparición de la Virgen María y del Apóstol Santiago. Juan de Betanzos describe los hechos del siguiente modo:

Vilaoma y los demás capitanes de Mango Ynga, como viesen que sí los podían en estar [en aguantar tiempo] a los cristianos, quemaron todos los pueblos que estaban en tomo de la ciudad y todos los depósitos y todas las demás casas que pudieron de la ciudad, en tanta manera, que pusieron a los cristianos en tanta estrechura, que no poseían sino la mitad de la plaza y la iglesia, la cual no habían podido quemar, aunque era de paja [la] cubierta, y echaban fuego en ella atado en unas flechas, y encendíase un poco en la plaza de la iglesia y tomábase a matar [el fuego]. Y decían los indios que vían que, como [cuando] se encendía esta paja, que una Señora de Castilla, vestida toda de blanco, la veían estar sentada sobre la iglesia y que ésta mataba este fuego con unas mangas largas y blancas que traía, y que todo el tiempo, que el cerco tuvieron puesto sobre el Cuzco, siempre la vieron a esta Señora encima desta iglesia asentada. Y dicen que, ansimismo, veían ir delante de los cristianos, cuando salían de la ciudad a pelear, [a] un hombre en un caballo blanco, todo armado, y [con] una barba blanca y larga, y que tenía en los pechos una cruz colorada como el hábito de Santiago, que tenía el Marqués en los pechos; y a éste decían que era el espíritu del Marqués, que andaba delante de los suyos, el cual dicen que hacía mucho polvo con el caballo en que iba y que este polvo los cegaba y no los dejaba pelear y que así los desbarataban los cristianos (de Betanzos 2004, 343).

Como vemos, Betanzos relaciona la figura en el caballo con el propio Pizarro, pero la tradición asume que fue el apóstol Santiago, como se aprecia en la propia iglesia del Triunfo, erigida sobre el mismo lugar en el que los españoles se refugiaron y donde, según dicha, tradición, fueron auxiliados por la Virgen María y el apóstol Santiago. Así se declara en un epígrafe a la entrada del templo, donde se puede leer: “De este mismo çitio fue visto salir a caballo el Patrón delas Españas Santiago Apóstol e derribar los Bárbaros en defensa dela predicación Ebangélica i atónita veneró Raio al hijo de Trueno”. En la misma línea, el Inca Garcilaso cuenta los hechos del siguiente modo:

A esta hora, y en tal necesidad fue nuestro Señor servido favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado Apóstol Sanctiago, patrón de España que apareció visiblemente delante los Españoles, que lo vieron ellos y los Yndios encima de un hermoso cavallo blanco, embraçada una adarga, y en ella su divisa de la orden militar y en la mano derecha una espada, que parecía relámpago, según el resplandor que echava de sí. Los Yndios se espantaron de ver el nuevo cavallero, y unos a otros dezían quién es aquel Viracocha que tiene la Yllapa en la mano que significa relámpago, trueno y rayo. Donde quiera que el Sancto acometía huían los infieles como perdidos y desatinados: ahogávanse unos a otros huyendo de aquella maravilla. Tan presto como los Yndios acometían a los fieles por la parte donde el Sancto no andava, tan presto lo hallavan delante de sí, y huían dél desatinadamente. Con lo qual los Españoles se esforçaron, y pelearon de nuevo, y mataron innumerables enemigos sin que pudiesen defenderse, y los Yndios acobardaron de manera que huyeron a más no poder, y desampararon la pelea.

Assí socorrió el Apóstol aquel día a los Christianos, quitando la victoria que ya los infieles tenían en las manos, y dándosela a los suyos. Lo mismo hizo el día siguiente, y todos los demás que los Yndios querían pelear: que luego que arremetían a los Christianos, se tontavan, y no sabían a qué parte hechar, y se bolvían a sus puestos (de la Vega 1617, 58r).

Claramente, este relato encuentra sus orígenes en los relatos medievales de la batalla de Clavijo (Jiménez de Rada 1989, 177) o el combate del infante Alfonso (futuro Alfonso X) frente a los musulmanes en Jerez. En este caso, la crónica alfonsí toma de testigos de la aparición del apóstol a los propios musulmanes:

Y dicen, así como los moros mismos afirmaban después, que apareció allí Santiago en un caballo blanco y con seña blanca en una mano y con una espada en la otra, y que andaba allí con él una legión de caballeros blancos; y aún dicen que vieron ángeles andar sobre ellos por el aire; y que parecía que estos caballeros blancos les destrozaban más que ninguna otra gente. Y aún parte de los cristianos vieron esta visión” (Alfonso X 1906, 1.475-1.476).

Esta mención a los infieles como testigos del hecho (lo cual funcionaría como un poderoso argumento para creer en su veracidad) se da también en el Perú. El Inca Garcilaso así lo refiere:

Siempre que me acuerdo destas maravillas y de otras que Dios nuestro Señor obró en favor de los Españoles en aquel cerco, y en el de los Reyes, que adelante veremos, me admiro de que los historiadores no hiziessen mención dellas, siendo cosas tan grandes y tan notorias, que en mis niñezes las oý a Yndios ya Españoles y los unos y los otros las contavan con grande admiración y en memoria dellas, después del cerco dedicaron a nuestra señora aquel galpón donde los Españoles posavan (y oy es Iglesia Chatedral de la advocación de Sancta María de la Assumpción) y la Ciudad dedicaron al Español Santiago, y cada año en su día le hazen grandíssima fiesta en memoria de sus beneficios; por la mañana es de processión, sermón y Missa soleníssima, y a la tarde es la fiesta de toros y juego de cañas, y mucho regozijo. En el hastial de aquel templo, que sale a la plaça, pintaron al Señor Sanctiago encima de un cavallo blanco, con su adarga embraçada y la espada en la mano y la espara era culebreada; tenía muchos Yndios derribados a sus pies, muertos y heridos. Los Yndios viendo la pintura dezían “un Viracocha como este era el que nos destruyá en esta plaça”. La pintura dexé viva el año de mil y quinientos y sesenta, quando me vine a España [...] y assí conosci muchos Yndios y Españoles que se hallaron en aquella guerra y vieron las maravillas que hemos dicho, y a ellos se las oý y yo jugué cañas cinco años a las fiestas del Señor Sanctiago. Por todo lo qual me admiro de los que embiavan relaciones, que no las hiziessen a los historiadores de cosas tan grandes, sino es que quisiessen aplicar a sí solos la victoria dellas (de la Vega 1617, 59v-60r).

Como vemos, Garcilaso de la Vega muestra su sorpresa por que los cronistas no refieran la intervención del Apóstol, algo que ya había pasado en México, donde Bernal Díaz del Castillo afirmó no haber visto al apóstol Santiago sino solo a uno de los capitanes españoles, en contra del testimonio de sus compañeros (Díaz del Castillo 1939, 137).

Importante también son los testimonios de los indígenas Guamán Poma de Ayala y Titu Cusi Yupanqui, quienes refieren la intervención sobrenatural en favor de los españoles cuando estos recuperaron la fortaleza de *Saqsaywaman*. Guamán Poma de Ayala lo refiere del siguiente modo:

Señor Santiago Mayor de Galicia, apóstol en Jesucristo, en esta hora que estaban cercados los cristianos hizo otro milagro Dios muy grande, en la ciudad del Cuzco; dicen que lo vieron a vista de ojos que bajó el señor Santiago con un trueno muy grande, como rayo cayó del cielo a la fortaleza del Inga llamada Sacsaguamán, que es pucara del Inga, y dijeron que había caído Illapa, trueno y rayo del cielo, caccha, de los cristianos, favor de los cristianos. Y así bajó él un caballo blanco, que traía el ducho caballo pluma sori y mucho cascabel enjaezado, y el santo todo armado, con su rodela, y su bandera, y su manta colorada, y su espada desnuda, y que venía con gran destrucción y muerte, muy muchos indios, y desbarató todo el cerco de los indios a los cristianos que había ordenado Mango Inga; y que llevaba el santo mucho ruido y de ello se espantaron los indios: esto echó a huir Mango Inga y los demás capitanes e indios, los que pudieron. Y desde entonces, los indios al rayo les llaman y dice Santiago, porque el santo cayó en tierra como rayo, Illapa, Santiago. Como los cristianos daban voces diciendo Santiago, y así lo oyeron los indios infieles, y lo vieron al santo caer en tierra como rayo y así los indios son testigos de vista del señor Santiago, y se debe guardarse esta dicha fiesta del señor Santiago en este reino, como pascua, porque el milagro de Dios y del señor Santiago se ganó (Guamán Poma de Ayala, I 296).

Por otro lado, el testimonio de Titu Cusi Yupanqui es particularmente relevante, pues se trata del hijo de Manco Inca, el que comandase a los rebeldes al poderío español en el asedio del Cuzco:

Duro esta batalla, de vna parte y de otra, tres dias despues de la toma desta ffortaleza, porque otro dia despues se rretornaron a rreformatar los yndios para beer si podrian tornar a rrecobrar el ffuerte que auian perdido; y con gran animo acometieron a los españoles que estauan en el ffuerte, mas no pudieron hazerles ninguna cossa por las muchas guardas que de todas partes tenian, asi de cañares que les ayudauan como de los mesmos españoles, y lo otro porque dizen estos yndios que vn cauallo blanco que alli andaua, el qual ffue el primero que entro en la ffortaleza al tiempo que se tomo, les hazia mucho daño; y duro todo el dia este rrebate, e ya que la noche le sobreuenia, por la mucha escuridad que en ella hazia no se pudiendo aprouechar de sus enemigos, se rretraxieron a sus sytios (Cusi Yupanqui 2006, 102, 104).

Resulta llamativo que Titu Cusi Yupanqui sólo hable de un caballo blanco y prescinda de la alusión a su jinete. Quizá esto se deba al rechazo que entre los indígenas cristianizados existía por la figura del “mataindios”. En efecto, como veremos después, el Santiago Matamoros de España se convertiría en el Mataindios del Perú, al menos durante cierto tiempo, lo que no impidió que los indígenas adoptasen la devoción al apóstol Santiago como propia.

A partir de estas tradiciones, la devoción del apóstol Santiago como jinete armado se convertiría en un poderoso aliado de los españoles, como recordatorio de su propio poder frente a los indígenas. Así, la disposición de festividades en honor a Santiago en el Cuzco aparecen en el libro del cabildo de la ciudad. Por ejemplo, en 1560 “encomendósele a Alonso del Mármol, alguacil mayor, que ordene el juego y regocijo del día de señor Santiago y haga las cuadrillas y aperciban al obligado por los toros” (González Pujana 1977, 308). También los indígenas harían suya la celebración de la fiesta del Apóstol en el Cuzco. Esto se puede apreciar en el cuadro de donde se representa la procesión del día del Corpus Christi. En ella, se ve la cofradía de Santiago formada por indígenas y encabezada por un alférez real perteneciente a la nobleza cuzqueña (imagen nº 1 en el anexo). Ananda Cohen señala que en España la celebración de moros y cristianos se hacía el día del Corpus para representar el triunfo de la cristiandad y “en el contexto andino, las cusqueñas indígenas vestidas a la moda inca cumplían el papel de infieles en estas actuaciones con el fin de demostrar el éxito del proyecto evangélico” (Cohen; Montero 2015, 147). Sin embargo, este lienzo en concreto (actualmente sito en el Museo Arzobispal del Cusco) estaba originalmente en el templo de santa Ana, una parroquia indígena, por lo que cabe ver dicha representación como una manifestación de la propia devoción de los indígenas. Esto se ve también en el libro del cabildo de Cuzco:

Este día se nombraron para alcaldes de los indios de la parroquia de los bienaventurados mártires San Fabián y San Sebastián y la advocación de señor Santiago, que está en los ejidos de la ciudad, a don Juan Sona e a don Agustín, indios e caciques principales en aquella comarca y les dieron varas de justicia para que las traigan y usen de ellas en las cosas y menudencias que el señor corregidor les encargare y mandare, y los señores alcaldes ordinarios lo mismo, y juraron como cristianos en forma de lo hacer bien y con toda rectitud en todo lo que entendieren y supieren y que vivirán bien e sin perjuicio de los indios, lo cual se les dio a entender y declarar por lengua de Hernando de Morales, lengua e intérprete (González Pujana 1977, 268).

Se aprecia con estos ejemplos que, a partir de la creencia en la intervención milagrosa de Santiago en auxilio de los españoles, se creó un espacio ceremonial (las danzas y celebraciones, así como los templos) en el que españoles e indígenas encontraron un espacio de protección de cada comunidad o república y a la vez un espacio de encuentro entre ambas, como iremos viendo. Todo ello tiene su origen en la tradición de la intervención milagrosa del Apóstol en la batalla.

Volviendo a los relatos de dicha intervención, estos se extendieron hasta el extremo más meridional del virreinato del Perú: la Capitanía General de Chile. Pedro de Valdivia fundaría Santiago de Chile dándole dicho nombre en honor al Apóstol, y algunos gobernadores de la Capitanía pertenecerían a la orden de Santiago. Así, Alonso de Sotomayor aparece en la *Relación* de fray Diego de Ocaña con las cruz santiaguista combatiendo a un mapuche (imagen nº 2 del anexo), y también perteneció a la orden de Santiago Francisco López de Zúñiga y Meneses, IV marqués de Baidés. Este último alcanzaría una importante paz con los caciques rebeldes en el Parlamento de Quillín (1640). Dicho acontecimiento estuvo precedido de la erupción del volcán Villarrica. Según Alonso de Ovalle, en aquel tiempo se dieron otros hechos prodigiosos, como la aparición de tres águilas de Castilla y, en los cielos, el apóstol Santiago con sus huestes:

Viéronse en este tiempo en el aire formados dos exércitos, y esquadrones de gente armada, puestos en campo y porden de pelea, el uno ala vanda de nuestras tierras, donde sobresalía, y se señalava un valiente capitán en un cavallo blanco, armado con todas armas, y con espada ancha en la mano desembainada, mostrando tanto calor y gallardía que dava alientos y ánimo a todo su exército, y le quitava al campo contrario; el qual se vio plantado ala parte de las tierras del enemigo, y acometiéndole el nuestro, le dexó desbaratado en todos los encuentros que tuvieron; representación que les duró por tiempo de tres meses (de Ovalle 1646, 302).

Después de eso, describe las consecuencias naturales de la erupción del volcán (caída de piedras y ceniza, el aumento de temperatura del río de Tolten hasta el punto de ebullición...) y, además, las consecuencias sobrenaturales:

Prosiguió el fuego del bolcán con tal tesón y violencia, que partió por medio el cerro, por donde abrió boca, quando rebentó, dexándole dividido en dos pedaços el uno que cayó a la parte del Oriente, y el otro a la del Occidente, y la laguna dela Villarica creció hasta derramarse por los campos inundando las tierras y pueblos de los indios, que huyendo dela furia con que se les entravan por sus casas, no paravan hasta ganar las cumbres delos montes, donde aún se hallavan mal seguros de tanto peligro. ni aumntó poco su pabor y miedo la espantosa vista de un árbol que vieron correr sobre las aguas tan cesgo y derecho que no lo estuviera más, asido de sus raíces ala tierra que le produjo. Iva todo él ardiendo, y en su seguimiento una bestia fiera, llena de hastas retorcidas la cabeça, dando espantosos bramidos y lamentables voces; visión que dio motivo ala contemplación piadosa, a interpretar por ella aquel monstruoso animal, que vio san Iuan en su Apocalipsi, en quien reconocen los Expositores sagrados ala Gentilidad, idolatría y deshonestidad que tan arraigada está entre estos Indios. Con que aprece que podemos esperar en la divina misericordia, se ha llegado ya el tiempo en que por medio de predicadores apostólicos, por quien clamava este gentilismo, quiere que sea desterrada a despecho suyo esta bestia, que ha tenido tiranizada a su dios y a su rey esta tierra, y dando voces por verse desaloxada y lançada de su antigua possessión, abriendo el abismo su boca, la trague y consuma despedaçada entre los dientes de sus furiosas olas y encendidas corrientes.

Estas son las señales, que parece ha dado el cielo (y assí lo interpretan los indios, refiriéndolas con tran gran pabor, temblor y comoción de sus ánimos, que mudan semblantes, alteran la voz y tiemblan de admiración, y espanto) de que quiere nuestro señor rindan ya su cuello al suave yugo de su Cruz, y ley evangélica, por medio dela obediencia y sujeción a nuestro Católico Rey (de Ovalle 1646, 303).

Como vemos, hay una representación de la infidelidad que aparece bramando porque ve cercano su fin, de modo que la conquista encabezada por el Apóstol tiene un claro sentido religioso que la legitima y que sirve como respaldo moral a los escasos contingentes españoles de Chile. Todo este relato fue condensado en una ilustración acompañada por una leyenda en latín donde se puede leer: “En Chile los indios son atraídos a la paz y a la fe por los prodigios del volcán, de la inundación que trae el árbol y el monstruo, de las águilas vistas sólo una vez y de la victoria del ejército español por sí en el aire” (ver imagen nº 3 del anexo). Lo llamativo es que los araucanos creían que,

al morir sus guerreros, éstos continuaban batallando en el cielo contra los españoles (Petit-Breuilh 2008, 169). Esto aparece reflejado en la misma ilustración y muestra cómo del espacio celestial se reproduce el mismo combate que en el espacio terrenal. Algo similar encontramos para el caso peruano en José de Acosta: “Por relaciones de muchos y por historias que hay, se sabe de cierto que en diversas batallas que los españoles tuvieron — así en la Nueva España como en el Pirú— vieron los indios contrarios, en el aire, un caballero con la espada en la mano en un caballo blanco peleando por los españoles: de donde ha sido y es tan grande la veneración que en todas las Indias tienen al glorioso apóstol Santiago” (de Acosta 2008, 269-270). Alonso de Ovalle recoge el testimonio del capitán Diego de Venegas donde se reitera la intervención de los santos en favor de los españoles:

Aconteció muchas veces hallándonos en grande aprieto, mostrarse visiblemente a los indios, y mandarles que no hiziessen mal a la ciudad y que se volviessen a sus tierras, y ellos sin poder hazer otra cosa obedecer a su mandato, y levantar el cerco, y volverse a sus casas, como corderos, los que habían salido de ellas como lobos hambrientos, así lo refirieron los mismos indios muchas veces, diciendo que una Señorita, acompañada de un español viejo, que andava en un caballo blanco (que a lo que siempre se coligió, era el Señor Santiago, patrón de la cabeza de aquel reyno, y de todo él) los había volver huyendo a su tierra (de Ovalle 1646, 186).

Como vemos, los españoles se volvían a hacer eco del testimonio de los propios indígenas para afirmar la veracidad de la intervención del santo apóstol. Este tipo de intervenciones se dieron tan por ciertas que hasta manuales bélicos del siglo XVIII las daban por verdaderas (González 2008, 22), sirvieron para ofrecer una explicación fácil para las victorias españolas en América (Burga 2005, 120) y promovieron la idea de que la conquista de América fue un continuado milagro en el que unos pocos españoles pudieron conquistar a los pueblos indígenas (González 2008, 18).

3. La imagen y la fiesta de Santiago como protector de la minoría española y medio de evangelización

Como ya se ha mencionado, todo este cúmulo de relatos llevó a la creación de la iconografía del Santiago Mataindios, en la cual el lugar ocupado por los musulmanes en las representaciones medievales fue sustituido por el de los indígenas americanos (imágenes nº 4 y 5). Por otro lado, se introdujo la fiesta de moros y cristianos que todavía hoy perdura en muchas localidades del antiguo virreinato y en toda América. Ya hemos visto cómo en el Cuzco se perpetuó la memoria de la intervención de Santiago en las procesiones y festividades, celebradas tanto por españoles como por indígenas.

En cierta forma, la fiesta pudo servir como un elemento de conquista simbólica, para garantizar el dominio del poder español: la victoria de los españoles sobre los indígenas habría causado en estos últimos estupor y confusión, y demostraría “la superioridad de los dioses cristianos” (Taipe 2015, 81). Cabrilla (1999, 8) llamó la atención sobre el hecho de que en la ciudad de Almería, con una importante población morisca, el obispo Diego Fernández de Villalán dispusiese una estatua del Matamoros. En la misma Almería se celebran fiestas en honor al apóstol Santiago en Terque, y la fiesta de moros y cristianos en otras localidades sigue teniendo gran importancia. Esta notable presencia de dicha devoción puede interpretarse como un recuerdo colectivo de los conflictos de antaño. Su origen puede interpretarse como un medio de perpetuar de forma simbólica la conquista militar sobre una población (los moriscos) que debía ser mantenida a raya dada su superioridad numérica inicial. Como en el caso de los moriscos en Almería, en América la devoción al apóstol y la fiesta de moros y cristianos debió servir como un espacio ritual donde los españoles mostrasen a la población indígena su

poder militar y espiritual, de modo que, según el antropólogo guatemalteco Julio César Grande “la danza de moros y cristianos en realidad es un fenómeno de transculturación propia de la época. Al imponer esa danza y ser una danza repetitiva en muchos pueblos de nuestro país (pero casi en toda la Latinoamérica también), esta danza fomentó la imposición de la religión católica”¹. Así, la danza no representaría sino la conquista de los pueblos indígenas por los españoles, usando el motivo medieval de la guerra entre cristianos y musulmanes. Según Cabrillana: “El exhibir entre las patas del corcel victorioso al invasor enemigo les daba la fuerza que necesitaban, proyectando sobre el «otro», sobre el Islam, todos sus odios, todos sus defectos y todos sus miedos” (Cabrillana 1999, 47). Así, la minoría de españoles encontró en el apóstol el protector ante los peligros y miedos del Nuevo Mundo.

Para Milena Cáceres la danza de moros y cristianos “no se trata únicamente de una danza en que se exhibe la habilidad para luchar con espadas, cañas o palos, o para recitar parlamentos. Se trata de representar una guerra, un conflicto, una coexistencia hostil entre dos pueblos enemigos: los unos vencedores, los otros vencidos” (Cáceres 2005, 126). Por ello, Miró Quesada consideró que la participación del inca Garcilaso en los juegos de caña en la fiesta del apóstol Santiago le sirviese “para adiestrarse en los usos de España” (Miró Quesada 1991, XIII). Tampoco es casual que el lugar por donde los españoles entraron al Perú se siga celebrando hoy la fiesta de moros y cristianos: en el pequeño pueblo de Colán, cerca de Paita, se sigue venerando a Santiago con una fiesta en la que un vecino encarna al Apóstol (llamado Felipe Santiago, lo más probable por la celebración de ambos santos el mismo día) combate con los moros a los que abate con su espada para que luego revivan como cristianos y se postren ante la cruz (Millones; Mayer 2017).

Las danzas de moros y cristianos, y la representación teatralizada de relatos donde aparece el Apóstol (la conquista de Granada, la batalla de Lepanto, los Doce Pares de Francia...) tuvo gran extensión en el virreinato del Perú y, junto a Colán, se han seguido representando fiestas de este tipo en localidades andinas como Huamantanga o en el cantón de Gualaceo (Ecuador). Milena Cáceres (que estudió en profundidad la fiesta de Huamantanga) llama la atención sobre el hecho de que es significativo que “los estudiosos del drama en el Perú sostengan que cuando los españoles conquistan el Perú, un instrumento muy importante fue la evangelización por medio de dramas religiosos, autos sacramentales o comedias de moros y cristianos, que fueron del gusto de los indios y permitieron afianzar la fe recién adquirida” (Cáceres 2005, 61). Así pues, la fiesta no sólo serviría como una herramienta de perpetuar la conquista española, sino como un medio de evangelización usado por los misioneros.

Como indica Macarena Cordero, “pese a los evidentes obstáculos que encontraron, los misioneros continuaron con su labor de evangelizar mediante imágenes, al igual que en el medioevo, o bien por medio del sincretismo religioso” (Cordero 2016, 49), y esto, por lo que veremos, fue lo que ocurrió con el culto al Apóstol. Los jesuitas promoverían su culto, especialmente en su advocación o imagen de peregrino. Ello resulta lógico, pues era sin duda una imagen mucho más amigable para los indígenas. Esto se refleja en las siguientes palabras de Guamán Poma de Ayala:

¹ Entrevista incluida en el documental sobre danza de moros y cristianos en Guatemala elaborada por la Universidad Centroamericana, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=xZfgNfxTCWQ> [consultado en mayo de 2021]

Padre de la compañía de Jesús, los padres reverendos son santísimos de esta orden como el padre Santiago fue un santo hombre, que de esta orden todos los cristianos lo buscan a la Compañía de Jesús y los santos religiosos tienen amor y caridad y limosna con los prójimos traen a los cristianos a la fe de Jesucristo y al evangelio y a la pasión de Jesucristo; y mucho más a los indios, indias, dándole el rosario, imágenes, y con el sermón, y da mucha limosna de todo lo que tiene [...] son grandes letrados y predicadores de los españoles en el mundo y en este reino de los indios, y así en las ciudades y pueblos de los indios en viendo a estos santos padres de la Compañía de Jesús se huelgan indios como indias, muchachos, niños de este reino; después que ha entrado esta orden en este reino ha entrado Dios del cielo en el mundo en este reino (Guamán Poma de Ayala 1980, II 74).

Los jesuitas evangelizaron por todos los medios a su alcance, y ello incluía el uso del arte. En la iglesia de la Compañía en Cuzco hay un lienzo muy interesante (imagen nº 6 del anexo). En él se representa la gloria celestial y en su derredor santos y doctores de la Compañía, que veneran a la Trinidad y a Santa María, escriben o predicán a los españoles y mestizos. En el cuadro aparecen también paganos en actitud de veneración hacia Dios y Santa María. Lo interesante es que el apóstol Santiago aparece ataviado de peregrino, invitando a los indígenas americanos y a un moro a la adoración a Dios.

Así, el apóstol Santiago es el santo intercesor contra la infidelidad en tiempos de paz y de guerra. Como veremos luego, la imagen del Mataindios sería sustituida rápidamente por el Matamoros en el arte cuzqueño, de modo que se volvería al motivo del “moro”, que ya era representado indistintamente como moro, turco, etc. Incluso en la iglesia de san Pedro de Moxos los jesuitas hicieron representar a los musulmanes como personas del Lejano Oriente (imagen nº 7 del anexo). De este modo, bien se tratase de un inca, bien de un turco, un moro o un oriental, lo que se venía a representar no era tanto una comunidad étnica como una alegoría de la infidelidad, del rechazo a la verdadera fe católica. Esto se hace especialmente evidente en algunos cuadros donde incluso los reformadores protestantes aparecen representados como turcos (imagen nº 8 del anexo).

En esta faceta, el apóstol Santiago abandonaba su carácter militar y comenzó a ser un santo de gran aprecio entre las comunidades andinas, hasta el punto de sufrir un proceso de sincretismo del que hablaremos después. Dentro de la ortodoxia católica, Guamán Poma de Ayala menciona el culto a Santiago como uno de los más importantes para los indígenas:

Y así se debe de hacerse vigilia y muy gran fiesta en el mundo y en este reino y la fiesta ha de ser como Corpus Criste en este reino por Dios y de su madre que Dios lo quiere, así en esa hora día mes y año del día y rebelación de Mango Inga apareció el Señor apóstol de Jesucristo Santiago el mayor patrón de España, le conocieron por el caballo blanco armado, que fue el Santo que cayó del cielo a la fortaleza del Inga llamada Sacsaguamán, y que cayó con gran trueno como rayo y relámpago, y así mató muchos indios infieles y desbarató el cerco de Mango Inga a los indios infieles por conocerle con su caballo blanco como otras veces en favor del rey de Castilla ha hecho milagro, y así le conocieron, Y se entiende del bienaventurado apóstol. Y así los indios hasta hoy les llama al rayo Santiago por la ayuda y conversión de los indios por Dios y del Santo apóstol Santiago y así debe ser muy gran fiesta en este reino del Señor Santiago (Guamán Poma de Ayala 1980, II 77).

Como vemos, Guamán Poma de Ayala defiende la veneración del apóstol Santiago por su milagrosa intervención en el sitio de Cuzco. Es importante la mención al rayo pues, como veremos, este fue un elemento importante de sincretismo religioso, al asociarse la figura del apóstol Santiago al dios Illapa. Ahora bien, Guamán Poma de Ayala enmarca esta asociación dentro de la ortodoxia, asociando a Santiago con el rayo por su caída repentina y terrible sobre los incas rebeldes, y lo considera una de las tres grandes devociones que los indígenas debían tener (imagen nº 9 del anexo): “Fiestas solemnes

que han de guardar los indios en este reino, como Pascua, por los milagros que hizo Dios, para el bien de los indios, y de los cristianos, y de su Majestad: Santa Cruz de Carabuco, Santiago Mayor, Santa María de la Peña de Francia, San Bartolomé Apóstol doctrina” (Guamán Poma de Ayala 1980, II 75).

La representación del combate liderado por el Apóstol pasaba a ser, por tanto, una alegoría contra la infidelidad, y no contra los infieles americanos, los cuales en muchos casos eran excusados de su condición por la ignorancia invencible en la que vivían y por el mal ejemplo de los conquistadores (de Ledesma 1617, 17). De este modo, los moros (que ya representan a los indígenas antes de ser cristianizados) caídos en la lucha contra el Apóstol acaban reviviendo en las representaciones de Colán y Huamantanga. En esta última, tras la muerte del rey de Granda (el Rey Chico) todos los musulmanes difuntos reviven y hay un canto al unísono donde se entonan los siguientes versos: “Ya somos Amigos/ y queremos ser cristianos / Solo esperamos el agua / del Santo Bautismo” (Cáceres 2005, 119). También en la fiesta del Corpus Christi en Cuzco hay lo que parece un vestigio de lo mismo. En el día central de la fiesta se da la danza de los k’achampas (término que alude a soldados del mundo incaico) donde estos “castigan” con sus armas a los “morocos”, de manera que les dan tres golpes (en alusión a la Santísima Trinidad) a modo de bautismo (Brachetti-Tschohl 2014, 174). La palabra “moroco” es un peruanismo que hoy alude al soldado inexperto pero probablemente viene del término “moro” (Hildebrandt 2018). Los mismos indígenas pasan, por tanto, a representar la Cristiandad contra los infieles, como una variante de la danza de moros y cristianos.

De esta forma la danza de moros y cristianos, en la que el apóstol Santiago ocupa un destacado lugar, y la devoción al mismo fue un medio por el que los españoles simbolizaron su victoria sobre los indígenas y de cara a los indígenas. También fue un medio de representar el triunfo de la Cristiandad en la que los mismos indígenas fueron incorporados. De ahí que Milena Cáceres escriba lo siguiente:

Las autoridades españolas deciden entonces no matar a la «gallina de los huevos de oro» e implantan algunos elementos coincidentes de ambas culturas entre los aborígenes. Uno de ellos fue la danza de moros y cristianos. La danza, además de ser una manifestación pública de la presencia del grupo conquistador, que se consideraba todavía en medio de la Cruzada contra los herejes, encontró entre los indios un público entusiasta y encantado de participar (Cáceres 2005, 130).

Podríamos matizar que los españoles, desde un principio, procuraron integrar a los pueblos indígenas a su comunidad política y religiosa (la Monarquía Hispánica) y es por ello que la promoción de esta festividad (como tantas otras prácticas religiosas y culturales) fue un elemento importante en el que se incluyó a la comunidad indígena. Por ello la fiesta de Santiago el Mayor se convirtió en una de las principales celebraciones no ya de los españoles, sino de los indígenas que integrarían la imagen del santo en su propia cosmovisión, como veremos en el próximo apartado.

4. La apropiación del apóstol Santiago por las comunidades andinas

En principio, cabría esperar que un santo asociado a los conquistadores y en cuya iconografía apareció arremetiendo contra los indígenas despertarse el rechazo y la animadversión de los pueblos nativos de América. Sin embargo, ya hemos visto que ocurriría todo lo contrario. Se dio de este modo un giro en la devoción al apóstol, una verdadera inversión simbólica (Aranguren 2016, 23; von Brunn 2009, 91) o transfiguración (Taipe 2015, 88). Las razones de esto son varias. En primer lugar, cabe pensar que la devoción fue promocionada por los españoles como un medio de conquista simbólica y de evangelización, como ya vimos en el apartado anterior. Por otro lado, el

Apóstol se insertaría muy bien dentro de la cosmovisión andina. Para Cabrillana “Santiago, con los moros humillados bajo las patas del caballo, representaba una imagen fácilmente comprensible del dualismo en que habían caído, de la situación bipolar originada por la invasión musulmana” (Cabrillana 1999, 16). Esta mención a la dualidad es interesante, pues se corresponde con la dualidad entre las dos comunidades, por un lado, y con la dualidad propia de la cosmovisión andina. Vimos en el fragmento de Guamán Poma de Ayala que éste aludía a la relación de Santiago con Illapa, el rayo. En efecto, muy pronto se daría una identificación entre Santiago y el dios Illapa (llamado también Katekil, Wamani, Pariacaca... según las regiones), un culto que buscaría “la comunicación y el equilibrio para reconciliar los opuestos de arriba y abajo” (von Brunn 2009, 24).

Pero, antes de hablar de la asociación Santiago-Illapa, hay que mencionar un aspecto interesante, y es la posible relación entre la fiesta de moros y cristianos y los dramas que tratan sobre la captura de Atahualpa, como dos caras de una misma moneda. Así, el drama de moros y cristianos vendría a ser un relato desde la óptica de los españoles y el de Atahualpa, desde la óptica de los andinos. Dicha relación aparece, de manera gráfica, en un cuadro conservado en el Museo de Arte de Lima (imagen nº 11 del anexo). En el mismo, podemos ver al apóstol Santiago en un primer plano, con su caballo pasando por encima de los musulmanes, y con el pendón de la Corona de Castilla y León. Al fondo, aparece la captura de Atahualpa y los incas dando plata a los españoles. Se ha planteado que este cuadro fuese una crítica llevada a cabo por los propios artistas indígenas o mestizos². Una leyenda local de Cajamarca refiere cómo Cristo advirtió a los indígenas de la llegada de unos hombres malos que buscaban sus tesoros, liderados por “por el Gerónimo, el Facundio, el Felipe, el Santiago y el San José” los cuales no pudieron frente a la intervención de los cerros Huangrashanga y Pitur (Boggio 2016, 98). De esta forma, Santiago aparece enfrentado a Atahualpa y, en última instancia, al mito del inkarrí.

En el siglo XVIII Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela en su *Historia de la Villa Imperial de Potosí* narró las fiestas que se celebraron tras las guerras civiles del Perú en dicha localidad:

Pasados los 15 días en que los moradores de Potosí solamente se dedicaron a la asistencia de los divinos oficios acompañando al Santísimo Sacramento que al descubierto se declaraba por su patrón, a la Santísima Virgen y al apóstol Santiago, trataron de continuar las fiestas con demostraciones de regocijos varios. Y poniéndolo en efecto les dieron principio con ocho comedias [...] La cuarta, fue la ruina del imperio inga; representóse en ella la entrada de los españoles al Perú; prisión injusta que hicieron de Atahuallpa, 13° inga de esta monarquía; los presagios y admirables señales que en el cielo y aire se vieron antes que le quitasen la vida; tiranías y lástima que ejecutaron los españoles en los indios; la máquina de oro y plata que ofreció porque no le quitasen la vida, y muerte que le dieron en Cajamarca (en Pease 2009, 18-20).

Vemos cómo se celebraron en las mismas fiestas el culto a Santiago y el drama de Atahualpa, cargado de una gran crítica hacia los españoles (si bien previamente otro drama había criticado al mismo Atahualpa por la muerte de su hermano). En el caso de Huamantanga, Milena Cáceres llama la atención sobre el hecho de que el pasaje del sueño del rey moro que trae malos presagios (sobre la victoria de los cristianos) no deja de ser un elemento similar al sueño de Atahualpa (que presagia la llegada de los españoles) en las representaciones dramáticas de su captura (Cáceres 2005, 60). En este contexto, el relato parece favorable a los españoles, que traen consigo la fe verdadera. Recordemos que el indígena americano o el moro no son sino la representación de la infidelidad, que en el relato de Alonso de Ovalle aparecía encarnada en una bestia espantosa, que bramaba presagiando la llegada de la fe cristiana y, por lo tanto, su propio final.

² Sobre la exposición, *vid.* <https://mali.pe/portfolio-item/plata-de-los-andes/> [consultado en mayo de 2021]

Como antes vimos, el moro o el turco pasaron a simbolizar, simplemente, la infidelidad, y por ello la imagen del apóstol Mataindios no se difundió mucho y se volvió al tema del Matamoros, lo cual se podría explicar por el hecho de que, lógicamente, no fuese una imagen del gusto de los andinos (von Brunn 2009, 12). La iconografía del apóstol Santiago llegó al punto de que “no aparece en este tipo de imágenes ni pendones, ni banderas que puedan evocarnos un enfrentamiento entre dos grupos humanos concretos” (Cabrillana 1999, 51) y simplemente el apóstol Santiago pasa a ser un “matapagano” (Brachetti-Tschohl 2014, 210). Clara Boggio plantea que el propio clero católico también propiciaría dicho cambio con el fin de acercar a los indígenas a la fe cristiana y concluye que “la sustitución del moro por el indio, luego del indio por el moro, es un buen ejemplo de la ambigüedad de las relaciones entre las dos culturas, enfrentadas por la Conquista. Esta sustitución convenía a los indios como hemos visto. Pero también convenía a los españoles” (Boggio 2016, 104).

Lo descrito hasta ahora se mueve dentro de la ortodoxia católica, pero la devoción a Santiago y su enraizamiento en la religiosidad andina también se debió al sincretismo. Ya se ha mencionado la conocida asociación de Santiago con Illapa. Martín de Murúa lo explicó en el capítulo 28 del libro segundo de su *Historia*:

Avíaseme olvidado desir que después dela huaca del Viracocha y el sol la tercera en lugar y estimación que tenían era la el trueno, a quien llamaban Suquiylla caniylla y yntu yllapa [...] También le llaman Santiago al Raio por causa de aber visto en la conquista del Cusco al bienaventurado apóstol Santiago patrón de nuestra España pelear contra los yndios y en favor delos Españoles con espada de fuego que despedía de sú muchos Rayos y así ala dicha ciudad conquistaron con poca fuersa de los nuestros (de Murúa 2008, fol. 282v).

En regiones más septentrionales del Tawantinsuyu la asociación se haría con Katekil, también dios del rayo (Aranguren 2016, 25). En esta región se encuentra la localidad de Santiago de Chuco, donde todavía hoy la fiesta mayor de la localidad, en honor a su santo patrono Santiago, incluye la entrada del apóstol en un asno (representado por un hombre que viste de acuerdo a la iconografía del apóstol peregrino) y la célebre danza de los Pallos (declarada Patrimonio Cultural de la Nación en Perú³), los cuales van ataviados con el sombrero a la pedrada (en el que la vieira es sustituida por un disco solar) y una espada que, precisamente, tiene la forma de la cruz de la orden de Santiago. El ritmo y la danza son claramente prehispánicos y de carácter guerrero. Esta combinación del culto al apóstol de los soldados españoles con una danza guerrera indígena se aprecia también en el Machetero Trinitario de san Ignacio de Moxos (Bolivia), donde los jesuitas también dispusieron que en la fiesta mayor en honor a san Ignacio también se venerase a Santiago⁴. El apóstol también pasaría a integrarse en la cosmovisión andina asociado a las actividades agrícolas y campesinas (Aranguren 2016, 22), como “rayo y jefe de los ganados” (Boggio 2016, 95).

Para muchos autores, la asociación de Santiago a Illapa sería un modo por el que los indígenas perpetuaron el culto a sus deidades prehispánicas, ya que “la identificación de dioses paganos con atributos de los santos, la virgen o Cristo fue una cuestión bastante usual, como en el caso del apóstol Santiago con el rayo” (Cordero 2016, 245). De hecho,

³ Sobre esta danza *vid.* <https://andina.pe/agencia/noticia-declaran-patrimonio-cultural-de-nacion-a-danza-los-pallos-santiago-chuco-496871.aspx>; sobre la festividad, y cómo se celebra el culto a Santiago: <https://www.youtube.com/watch?v=FBCctc5Dl2Q> [consultado en mayo de 2021]

⁴ *Vid.* <https://www.youtube.com/watch?v=YDv4N50qIJw>; <https://web.archive.org/web/20110408020752/http://www.bolivianisima.com/danzas/Macheteros.htm> La danza parece aludir a la muerte y la resurrección, un mensaje muy similar a la muerte y resurrección de los moros en Colán o Huamantanga. [consultado en mayo de 2021]

el arzobispo de Lima llegó a prohibir a mediados del siglo XVII que se bautizase a los niños con el nombre de Santiago, admitiendo solo el de Diego (von Brunn 2009, 12 y 92). La razón radica en que los indígenas ponían el nombre de Santiago a niños que, por alguna razón (sobre todo por nacer mellizo o gemelo), eran asociados a Illapa. Así lo cuenta José de Arriaga:

En el nombre de Santiago tienen también superstición, y suelen dar este nombre al uno de los Chuchus [gemelos o mellizos] como a hijos del Rayo, que suelen llamar Santiago. No entiendo que será por el nombre de Boanerges [...] sino o porque se avrá estendido por acá la frase, o conseja de los muchachos de España, que quando truena, dicen que corre el cavallo de Santiago, o porque veían que en las guerras que tenían los Españoles, quando querían disparar los arcabuzes, que los indios llaman Illapa, o Rayo, apellidavan primero Santiago, Santiago. De qualquiera manera que sea, usurpan con grande superstición el nombre de Santiago, y assí entre las demás constituciones que dexan los visitadores acabada la visita es una, que nadie se llame Santiago, sino Diego (de Arriaga 1621, 33).

Incluso los hechiceros llegaron a usar el nombre de Santiago para denominar a espíritus contrarios al credo cristiano. Por ejemplo, en 1707 hubo un caso de idolatría en el que fueron procesados veintiún indios, dos mestizos y una esclava en Capi, en la región de Chilques. Todos ellos se reunían bajo la dirección del hechicero Pedro Guzmán en una capilla, “que presentaba una imagen de la ascensión del Señor, con la finalidad de invocar al demonio con el nombre de Santiago, el mismo que según aseguró uno de los testigos, aparecía montado en un caballo blanco, descendiendo por el techo de la capilla y diciendo: “Yo os ampararé con tal que no os confeséis, ni oigáis misa, ni recéis, sino que sólo os dediquéis a mi culto” (Boggio 2016, 107). El nombre de Santiago, por lo tanto, se había vaciado de su contenido originario para encubrir las creencias paganas de los Andes. Tal es así, que Santiago llegó a representar un protector de los indios frente a los españoles, con una separación difusa entre su carácter cristiano y pagano (*vid.* Taipei 2015, 93-100).

De todos modos, no debemos ver en la mayoría de estas asociaciones un uso del apóstol Santiago como antagonista de una comunidad hacia otra, o de la religión prehispánica hacia la cristiana. Como ha indicado Clara Boggio “el siglo XVII va a corresponder a un período de aplicación de cierta estrategia de tolerancia del gobierno y la Iglesia respecto a las religiones autóctonas” (Boggio 2016, 104). Los españoles bien pudieron aceptar cierto sincretismo como un modo de atraer a los neófitos nativos a la fe cristiana mediante las fiestas religiosas y las representaciones dramáticas. En este sentido, más que una aceptación del sincretismo, podríamos hablar de una aceptación de elementos culturales que bien podían ser integrados en la religiosidad cristiana, tal como ya había expuesto, siglos atrás, el papa san Gregorio Magno al abad Melito en relación con la cristianización de anglos y sajones. Los propios españoles aceptaron el término Viracocha y lo emplearon a su favor, cuando en el confesionario para indios se insta al neófito andino a dejar el culto a las huacas al preguntar “¿tú no ves cómo los Christianos Viracochas desprecian las guacas?” (*Confessionario* 1585, 24v). En el texto de Martín de Murúa vimos la importancia de la huaca de Viracocha, a la que seguía Illapa, y los españoles aprovecharon la reverencia de los indígenas a estas figuras para atraerlos a la fe cristiana y a la obediencia al monarca hispano. También aprovecharon la creencia de los indígenas de que la llegada de los españoles representaba el regreso de sus dioses (Burga 2005, 103).

En este contexto, el culto a Santiago y la celebración de sus festividades acabó siendo algo muy propio tanto de la república de españoles como de la república de indios, y se convirtió de este modo en un espacio de encuentro entre ambas. Milena Cáceres explica sobre los dramas de moros y cristianos lo siguiente:

La guerra entre moros y cristianos simboliza, en última instancia, la conquista española del imperio incaico en el siglo XVI. El conflicto se resuelve con el Bautizo, una especie de acto de perdón que los reúne. El mestizaje racial y cultural del pueblo peruano se expresa en este sacramento del Bautizo. Se ha producido el encuentro de dos culturas y el producto es esta fiesta de moros y cristianos (Cáceres 2005, 64).

Esta misma resurrección y hermanamiento se da en el drama correlativo de la captura de Atahualpa del que antes se habló, donde se acaba dando “una conjunción final: un simbólico abrazo entre «vencidos» y «vencedores»” (Burga 2005, 96), idea que también se ha apreciado en el arte visual, donde el apóstol Santiago acabaría teniendo, en el mundo andino, un papel conciliador entre vencedores y vencidos (von Brunn 2009, 12). Para Boggio, “en el mundo andino, los indígenas acercan a Santiago a su pacífica vida diaria rural, productiva y reproductiva en estrategia propia de su cultura, así como los españoles lo convirtieron de pescador a protector de guerras y conquista según sus propias perspectivas culturales” (Boggio 2016, 110). Los propios indígenas encargarían cuadros del Matamoros como expresión de su devoción al santo. Así se aprecia en un lienzo que se conserva en el Museo de Arte de Lima y que muestra a los donantes indígenas (imagen nº 10 del anexo).

5. Conclusiones

A lo largo del artículo hemos podido comprobar cómo el relato del apóstol Santiago el Mayor como protector de los guerreros cristianos en el Medievo hispano pasó a América y sirvió como un poderoso apoyo moral de la conquista. Los españoles también llevaron consigo la celebración de las danzas de moros y cristianos como representación de la victoria de la Cristiandad sobre los infieles. Dicha fiesta (y la devoción al apóstol Santiago) permitió perpetuar, de manera simbólica, la conquista y victoria de los españoles sobre los indígenas americanos. Fue, así, un espacio ceremonial en el que la minoría dominante de los españoles encontró un espacio de protección y de visibilización de su dominio en América.

Cabría esperar que el apóstol Santiago no fuese, como suele decirse, santo de devoción de los indígenas. Sin embargo, las comunidades andinas aceptaron el culto de Santiago y participarían en las danzas de moros y cristianos que simbolizaban su propia derrota, por lo que también se aprecian algunos casos de rechazo. Pero, con la conversión al cristianismo, dejarían de sentirse aludidos en dichos relatos y celebraciones y participaron de las mismas, donde se representaba la victoria de la fe cristiana frente a la infidelidad, lo cual fue también promovido por las autoridades españolas como medio de evangelización e integración. Además, Santiago fue adaptándose a la cosmovisión andina, como un santo protector de los indios, asociado también al mundo agrícola.

Otra forma en la que los indígenas integraron a Santiago en su cosmovisión fue por medio del sincretismo religioso, asociándolo a Illapa, el rayo. Si bien esto era algo claramente heterodoxo, se procuró reconducir dicha devoción hacia una visión ortodoxa del cristianismo y su inculturación en los Andes. De este modo, la devoción a Santiago y las fiestas de moros y cristianos acabarían por convertirse también en un espacio de encuentro entre españoles (minoría numérica) e indígenas (minoría política).

5. Anexos

Imagen nº 1: Carroza de la cofradía de Santiago Apóstol, conservada en el Museo Arzobispal del Cuzco, c.a. 1674-1680 (Cohen; Montero 2015, 147).



Imagen nº 2: *Relación del viaje de Fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo* (1605, Universidad de Oviedo, manuscrito M-215, fols. 103v-104r).



Imagen nº 3: Ilustración inserta entre las páginas 302 y 303 de la obra de Alonso de Ovalle (1646).



Imagen nº 4: Aparición de Santiago en el Sunturhuasi, óleo sobre lienzo en el templo San Salvador de Pujiura, Cuzco, siglo XVIII (Cohen; Montero 2015, 178).



Imagen nº 5: Santiago interviene en el Cuzco (Guamán Poma de Ayala 1980, I 296).



Imagen nº 6: Lienzo de Marcos Zapata, donde se representa a san Ignacio extendiendo la fe cristiana por los cuatro continentes, en la iglesia de la Compañía de Cuzco, c.a. 1762 (Kusunoki; Wuffarden 2016, 26).



Imagen nº 7: Santiago en la batalla de Clavijo, en la iglesia de San Pedro de Moxos en Bolivia (von Brunn 2009, punto 9.3.3).



Imagen nº 8: San Ignacio de Loyola vence sobre los reformadores Melanchton, Hus, Wycliff, Hausschein, Lutero y Calvino. Lienzo en la iglesia de la Compañía de Cuzco (Chacón 2018, 66).



Imagen nº 9: Fiestas que han de guardar los indios (Guamán Poma de Ayala 1980, II 75).



Imagen nº 10: Santiago Matamoros con donantes indígenas. Foto tomada en el Museo de Arte de Lima, lienzo del siglo XVIII.



Imagen nº 11: Santiago Matamoros, con la captura de Atahualpa en Cajamarca como fondo. Lienzo del siglo XVIII en el Museo de Arte de Lima (Fangacio 2017 y archivo personal).



Obras citadas

- Aranguren, Angélica. “Semiótica del culto a Santiago Apóstol en el mundo andino.” En Juan José García Miranda (compilador), *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano*. Ayacucho: Pres, Producciones Estratégicas, 2016. 17-27.
- Benito Rodríguez, José Antonio. “La Bula de Cruzada: de la Reconquista de Granada a su implicación en las Indias.” En *El reino de Granada y el Nuevo Mundo : V Congreso internacional de historia de América, mayo de 1992*, vol. 1. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1994. 533-546.
- Boggio, Clara M. “De Santiagos, Felipes y otros santos. ¿Acompañantes o hermanos mellizos?” En Juan José García Miranda ed. *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano*. Ayacucho: Pres, Producciones Estratégicas, 2016. 57-148.
- Brachetti-Tschohl, Ángela. *Pachamama, los apus y los “dioses blancos”. Un ciclo anual festivo de los Andes del Perú*. Madrid: Museo de América, 2014.
- Burga, Manuel. *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima, México: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Universidad de Guadalajara, 2005.
- Cabrillana, Nicolás. *Santiago Matamoros. Historia e imagen*. Málaga: Servicio de publicaciones de la Diputación de Málaga, 1999.
- Cáceres, Milena. *La fiesta de moros y cristianos en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.
- Chacón, César. *Cusco’s cathedral and the church of the Society of Jesus. The church of the Holy Family, the church of Triumph and the Cusquean painting / La catedral de Cusco y la iglesia de la Compañía de Jesús. La iglesia de la Sagrada Familia, la iglesia del Triunfo y la pintura cusqueña*. Lima: Kuskin Editores, 2018.
- Cohen, Ananda; Montero, Raúl. *Pintura colonial cusqueña. El esplendor del arte en los Andes*. Lima: Haynanka Ediciones, Arzobispado del Cusco, 2015.
- Confessionario para los curas de indios*. Lima, 1585.
- Cordero, Macarena. *Institucionalizar y desarraigar. Las visitas de idolatrías en la Diócesis de Lima, siglo XVII*. Lima: Universidad Adolfo Ibáñez/Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016.
- Cusi Yupanqui, Titu. *History of How the Spaniards Arrived in Peru. Dual-Language Edition*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006. [Edición a cargo de Catherine Julien].
- de Acosta, José. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008. [Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz].
- de Arriaga, José. *Extirpación de la Idolatría del Pirú*. Lima, 1621.
- de Betanzos, Juan. *Suma y narración de los incas*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2004. [Edición, introducción y notas de María del Carmen Martín Rubio].
- de La Vega, Garcilaso. *Historia General del Perú*. Córdoba, 1617.
- de Ledesma, Pedro. *Summa, en la qual se cifra, y summa todo lo que toca y pertenece a los sacramentos, segunda parte*. Lisboa, 1617.
- de Murúa, Martín. *Historia General del Pirú: Facsimile of J. Paul Getty Museum Ms. Ludwig XIII*. Los Ángeles: Getty Research Institute, 2008. [Edición a cargo de Michelle Bonnice].
- de Ovalle, Alonso. *Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*. Roma: Francisco Caballo, 1646.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Editorial Pedro Robredo, 1939, vol. 1. [Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas].

- Fangacio, Juan Carlos. "Santiago Matamoros: transformación del apóstol de la violencia." *El Comercio*, 21/02/2017. Disponible en edición digital en <https://elcomercio.pe/luces/libros/santiago-matamoros-transformacion-apostol-violencia-404764-noticia/?ref=ecr> [consultado: 25/05/2021].
- González, David. "La mentalidad religiosa católica en los conflictos bélicos de España y América durante el Antiguo Régimen: El Siglo XVIII." En David González ed. *Religión y conflictos bélicos en Iberoamérica*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2008. 12-41.
- González Pujana, Laura. "El libro del Cabildo de la ciudad del Cuzco." *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 11 (1977): 173-360.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Corónica y buen gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980. 2 vols. [Transcripción, prólogo, notas y cronología por Franklin Pease].
- Hildebrandt, Martha, "Habla culta: el significado de «moroco»". *El Comercio*, 11/09/2018. Disponible en <https://elcomercio.pe/opinion/habla-culta/martha-hildebrandt-significado-moroco-noticia-677144-noticia/> [consultado: 19/05/2021].
- Kusunoki, Ricardo y Wuffarden, Luis Eduardo eds. *Colección Museo de Arte de Lima. Arte colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima, 2016.
- Millones, Luis; Mayer, Renata. *Santiago Apóstol combate a los moros en el Perú*. Lima: Taurus, 2017.
- Miró Quesada, Aurelio. "Prólogo." En Garcilaso de la Vega. *Comentarios reales de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991. IX-LXI. [Edición de Aurelio Miró Quesada].
- Pease, Franklin. *Los incas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.
- Petit-Breuilh Sepúlveda, María Eugenia. "Ceremonias y Prácticas de los Indígenas Americanos en los procesos Bélicos." En David González Cruz ed. *Religión y conflictos bélicos en Iberoamérica*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 2008. 156-201.
- Taipe, Néstor Godofredo. "Los rostros diversos de Santiago entre Europa y los Andes." *Alteritas: revista de estudios socioculturales andino amazónicos* año 4 n° 5 (2015): 73-116.
- von Brunn, Reinhild Margarete, *Metamorfosis y desaparición del vencido desde la subalternidad a la complementariedad en la imagen de Santiago ecuestre en Perú y Bolivia*. Tesis de Magíster en Artes con mención en Teoría e Historia del Arte bajo la dirección de Dra. Constanza Acuña. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2009.
- Warman, Arturo. *La danza de moros y cristianos*. México: Secretaría de Educación Pública, 1972.
- Weckmann, Luis. *La herencia medieval de México*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Límites físicos e ideológicos impuestos a las minorías por los Sínodos castellanos del final de la Edad Media

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

1. Introducción

La idea de viaje, que de alguna forma se esconde detrás del título del libro, nos lleva a transitar por caminos, atravesar territorios diferentes al propio y alcanzar lugares a los que, por alguna razón, se quiere o se tiene que ir. Si relacionamos esto con el estudio de las minorías podemos pensar en exilios y migraciones, quizá también en comunidades de mercaderes asentados en tierras lejanas a las suyas de origen en las que se constituyen como minoría, o bien en peregrinaciones, si podemos considerar a los peregrinos que viajan en grupo como una minoría allí por donde pasan y en el lugar de destino de su peregrinación. Sin embargo no todo viaje supone desplazarse por lugares y tierras concretas, ni tampoco realizar largos recorridos. En la península ibérica se podía transitar entre Hispania, Sefarad y al-Andalus mediante el paso de una a otra comunidad religiosa, las cuales, a su vez, estarían identificadas por la ley (religiosa), en parte por la lengua, y en el plano intelectual también por la historia (Rucquoi 2014, 1-5). Por otro lado, hay viajes intensos de corto radio. Y también hay viajes interiores.

En los viajes que se realizan en el plano de la realidad material, el viajero medieval atraviesa fronteras más o menos marcadas. El trasladarse por las tierras del reino en el que se habita supone muchas veces verse sometido a otras normas a las de su lugar de origen y ser considerado foráneo; por lo tanto puede implicar un extrañamiento aún sin salir del ámbito político al que se pertenece. Esto es mucho más marcado cuando el traslado implica atravesar otros reinos o señoríos en los que no solo sean distintas las leyes, sino también las costumbres, la cultura y la lengua. La frontera cobra así una relevancia significativa en relación a esos viajeros que se convertirían en minoría en el nuevo territorio al que llegaran, por su origen, lengua y cultura (Martínez García). Pero también hay fronteras en los viajes de corto radio, incluso en aquellos que suponen el desplazamiento de una collación o parroquia a otra en una ciudad o villa cualquiera, pues quien se traslada llegará a un lugar que no es el suyo, del que no es vecino, a pesar de estar en el propio concejo, y tampoco será parroquiano de esa parroquia, ya que pertenecerá a otra de la misma localidad.

En los viajes interiores también se atraviesan fronteras, que pueden implicar la adopción de un cambio significativo en la vida de quien lo realiza. En este caso el viaje suele ser individual, pero si lo vinculamos a las creencias y la religión también puede ser colectivo y acabar convirtiendo en minoría a sus protagonistas. Piénsese por ejemplo en las religiosas de la comunidad de Belén en Valladolid, condenadas por la Inquisición en el siglo XVI por sus ideas reformistas, iluministas (Esteban & González). Y también se puede pensar en los conversos.

Planteo todo esto como marco en el que debería insertarse lo que voy a exponer a continuación. Una visión de las minorías religiosas castellanas, judíos y musulmanes, como colectivos separados del resto de la población urbana por fronteras físicas, sensoriales, culturales y mentales. Unas minorías que han de recorrer cotidianamente un camino, real o metafórico, que les lleva desde su identidad y lugar de residencia al espacio común compartido con el resto de la población de ese territorio; y que lo hacen siguiendo

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

las pautas y normas impuestas por la mayoría dominante. Se trata de fronteras relativamente permeables, no solamente por el cotidiano contacto, la convivencia aunque fuera superficial del día a día; también porque no son infrecuentes las transgresiones, es decir los comportamientos que “rompen” los límites impuestos y que hacen precisa la insistencia sobre la necesidad de cumplimiento de la norma que garantiza la preservación del cuerpo social y la identidad de cada colectivo. Una buena muestra de ello es la condena de la conversión a una fe diferente de la “propia” que rige en las tres comunidades religiosas.

En el mundo cristiano occidental existe una larga tradición ideológica y jurídica que considera inferiores y subordinados a los miembros de las otras dos religiones (Tolan, 5); eso legitima entre otras cosas las normas que se establecen para regular el trato con ellos. En el siglo XV, las leyes y ordenanzas castellanas establecen claramente los límites de la convivencia entre quienes forman parte de las tres comunidades religiosas que conforman la población de la corona, la mayoría cristiana y las minorías judía y musulmana. Existe en primer lugar una separación física a raíz de la creación de morerías y juderías, como consecuencia de las leyes de Catalina de Lancaster y de los RRCC, de 1412 y 1480 respectivamente. No obstante, a pesar de todo, los límites entre una y otra zona debían de ser bastante laxos, ya que se insiste en ello, y en particular en las restricciones referidas a la entrada en juderías y morerías de las mujeres cristianas, tal y como está establecido en Murcia en 1433 y en Burgos en 1485 (Ortego Rico 2017, 121-122). Por otro lado los habitantes de esos recintos entran y salen cada día, ya que la limitación principal se refería a que no habitaran fuera de la judería o morería, por considerarlo un perjuicio para los cristianos, tal y como se dice expresamente en una queja que Medina del Campo eleva a los reyes en 1490 (De la Peña, 18)

Hay normas que limitan el trato y el intercambio entre los miembros de las tres religiones. Las relaciones sexuales están prohibidas entre personas de diferente comunidad religiosa, como ya recogen Las Siete Partidas (Cantera Montenegro, 53; Del Val Valdivieso 2011). Están prohibidos los matrimonios mixtos, y también se castigan las relaciones sexuales fuera del matrimonio, siendo tratadas con mayor severidad las mujeres que tienen parejas infieles que a la inversa (Ortego Rico 2017, 115-117). También está prohibido el intercambio de flujos, lo que impide amamantar a niños de otra comunidad. Las restricciones se refieren igualmente a las atenciones médicas.² Tanto la legislación civil como la eclesiástica limitan su actuación. Las Partidas, por ejemplo prohíben que los cristianos tomen medicinas preparadas por judíos, mientras que los sínodos de Zamora de 1313 y de Salamanca de 1335 prohíben que los cristianos sean tratados por infieles (Granjel, 371). Pero esto no se compadece con lo que sucede a todos los niveles en la vida cotidiana. Las parteras atienden al margen de la comunidad a la que pertenezca la parturienta, incluso en la sociedad cortesana (Pelaz Flores), aunque en ocasiones puedan surgir problemas, como el que se vislumbra en un pleito cuya carta ejecutoria data de 1495; el caso se inicia porque una “viuda honesta” acusa a una partera musulmana, llamada Haxa, de falso testimonio, por haber declarado que le había atendido en un parto; la acusada sale absuelta, pero esto no tiene consecuencias negativas para Juana ya que no se considera válida la testificación de la partera por ser “infiel mora” (Varona García, 348, 368). Por otro lado, como es bien sabido hay médicos judíos por doquier; los hay al servicio de reyes y nobles (Calderón Ortega, 31-32); y en los núcleos urbanos, como Zamora, donde los seis médicos pagados por el concejo en 1485 y 1486 son judíos (Ladero Quesada, 162); por supuesto también los hay conversos, entre ellos los conocidos Juan de Valladolid, Juan de Aviñón y Alonso Chirino.

² Aunque se trata del reino de Aragón, y concretamente de Zaragoza, puede consultarse Blasco Ibáñez 1995.

Junto a estas fronteras físicas y corporales hay otras sensoriales. El olfato y el gusto pueden delatar gustos propios de otra cultura, incluso la presencia de miembros de una determinada comunidad a los que se percibe por su olor o por los alimentos que ingieren. También el oído descubre cotidianamente las diferencias. El sonido de las campanas funciona en este sentido como un elemento de discriminación positiva para la mayoría cristiana, que impone así su presencia y su dominio simbólico sobre toda la población. En el otro extremo, el canto del muecín desvela la presencia de los musulmanes. La lengua también identifica y separa (Del Val Valdivieso 2018). Los nombres propios y familiares de los miembros de las minorías denotan su ley, es decir su origen y pertenencia, de manera que con el solo hecho de ser nombrados, o llamados, se revela la comunidad a la que pertenecen. En lo referente al idioma, es cierto que el hebreo no es una lengua hablada, si bien se utiliza en la literatura y sobre todo en el ámbito religioso; es decir los judíos se expresan en romance. Sin embargo sí está presente el árabe, al menos en algunas zonas. Es cierto que en el caso de los musulmanes castellanos, salvo una parte de los granadinos tras la conquista de ese reino, conocían y utilizaban también el castellano en su vida cotidiana, sin embargo hay que tener en cuenta que en la península hubo zonas en las que los mudéjares y luego los moriscos utilizaron su lengua de forma mayoritaria hasta el momento de la expulsión, y todos utilizan para nombrarse nombres árabes; esto marca una “frontera” lingüística que sirve para identificar (e identificarse) a la minoría musulmana, que por otra parte, según sus propios testimonios, se sentían “naturales” del lugar en que vivían, es decir, en el caso de cualquier tierra castellana, castellanos como los demás, aunque con esa particularidad de costumbres, lengua y fe que, junto a su origen (a veces remoto), les convertía en minoría. Un ejemplo claro lo encontramos en 1525 en el valle de Ricote (reino de Murcia), cuando se ordena que no hablen algarabía en la iglesia ni en el cementerio, ni tampoco “en la plaza ni en las calles, ni la rezen a sus hijos, porque es mal exemplo a causa que nunca estén enteros en nuestra fe” (Abad Merino 1999, 9-10, 18-19, 28).

Todo esto lleva a percibir a las otras comunidades, desde la propia, como diferentes, con todas las connotaciones que esto lleva consigo. Tal percepción se manifiesta en múltiples aspectos, y se evidencia en fuentes de muy diverso tipo. A modo de ejemplo vamos a ver cómo se refleja en algunos textos sinodales castellanos. Voy a fijarme concretamente en los de las diócesis de Palencia, Segovia, Burgos y Ávila, donde se refieren a judíos y musulmanes tanto de forma conjunta como diferenciada.³ En relación con los musulmanes hay que advertir que puede haber referencias a los de fuera del reino, que son percibidos como enemigos; ahora bien, la mayor parte de las noticias que proporcionan esas fuentes toma en consideración a los mudéjares, que son vistos como miembros de una comunidad diferente pero no enemiga, aunque como a los judíos se les califique en ocasiones como enemigos de la fe católica.

Hay que partir de que lo establecido en las constituciones sinodales son normas cuyo incumplimiento lleva aparejada una pena destinada a redimir un pecado. Se trata de conductas pecaminosas, protagonizadas por cristianos, algunas más graves que otras a juicio de la Iglesia. Otro aspecto a tener en cuenta es que en unas ocasiones constituyen comportamientos desviados de la norma por sus consecuencias políticas o militares, mientras en otras lo son en el plano de lo social, conductual o religioso, sin olvidar que la defensa de los intereses económicos así como la marginación impuesta por razón de diferencia religiosa, de ley dicen las fuentes, también están en la base de esa consideración.

³ Utilizaré las constituciones sinodales de las diócesis de Ávila, Segovia, Palencia y Burgos, publicadas en los volúmenes VI (Ávila y Segovia) y VII (Burgos y Palencia) del *Synodicon Hispanum* cuya edición dirigió Antonio García García. Los diferentes sínodos serán citados por el nombre de la diócesis seguida del ordinal del sínodo y la fecha de celebración, a continuación incluiré el número del artículo (y el párrafo cuando haya varios y estén numerados) y la página del libro en la que se encuentra, (por ejemplo: Ávila, 7, 1481, 7.2: 202-203). Para algunas cuestiones se puede consultar Sánchez Herrero 1976.

2. Traición y pecado

En el plano político un pecado que la Iglesia condena severamente es el apoyo, aunque sea indirecto, al fortalecimiento del poder musulmán granadino o norteafricano. Las relaciones en la frontera nazarí entre los habitantes de uno y otro lado eran intensas y en ellas los alfaqueques juegan un destacado papel, lo mismo que, aunque de otra forma, los renegados, tornadizos y elches (Jiménez Alcázar, 152-153). Pero, más allá de esa actividad fronteriza, surge en ocasiones la oportunidad de delinquir mediante acciones que pueden favorecer el fortalecimiento del poder musulmán. Son conductas penadas por las leyes civiles, y también por la Iglesia, que las castiga con la excomunión, el anatema y la pérdida de bienes, además de permitir a quien los capture, esclavizar a los que venden a los moros (este es el término empleado por la fuente utilizada) material que pueda servir para armarse: galeras y naos, madera para construir barcos, hierro, armas y alimentos. La misma pena espera a quien gobierne sus navíos, les aconseje o ayude a fabricar lombardas u otros ingenios que sirvan para atacar a los cristianos (Palencia 11, 1412, 7: 411). También son castigados de esa forma quienes dan o venden a los moros lo robado a cristianos; en este caso además, si no satisfacen su falta, la pena afectaría a sus descendientes, que no podrían recibir órdenes ni ser beneficiados en iglesia alguna hasta la tercera generación. En este caso, como sucede en relación a otras cuestiones, el asunto se repite transcurrido casi un siglo, lo que significa que el “peligro” sigue vigente, lo que al menos en este tema es real, pues hay que pensar en los intentos de expansión castellana por el norte de África y la guerra en ese área (Palencia 11, 1411, 8: 411-412; 19, 1500, 101: 491).

3. Amistad y convivencia

En el plano social y conductual, los límites que se ponen intentan evitar que se establezcan lazos de amistad y convivencia entre cristianos y miembros de las minorías. En este como en otros casos hay que tener en cuenta que además de la tendencia dominante en Castilla, cuando se trata de decisiones eclesiásticas hay que pensar también en las corrientes que circulan en la Iglesia en cada momento, sobre las que Ladero llama la atención al referirse a la convivencia sin problemas aparentes entre judíos y cristianos en la Zamora del siglo XIV, lo que no evitó que el concilio zamorano de 1313 estableciera para las minorías fuertes limitaciones de movimiento y la obligación de llevar ropa identificativa. Igualmente hay que tener presente que la tensión con los judíos fue creciendo en los años anteriores a la expulsión, como lo demuestra que en esa época algunos zamoranos pidieron carta de seguro a la corona (Ladero Quesada, 160-161 y 164); sin olvidar los problemas crecientes con los conversos y los graves acontecimientos de Toledo de 1449 (Benito Ruano; Valdeón Baroque). El incremento del celo por convertir al cristianismo a judíos y musulmanes fue creciendo a lo largo de la Baja Edad Media, siendo una muestra de ello las predicaciones de Vicente Ferrer. Precisamente a raíz de uno de sus sermones pronunciado en Segovia en 1411 se convirtió Diego Arias Dávila, contador mayor de Enrique IV y padre de otros dos destacados e influyentes personajes de la época, Pedro Arias Dávila y el obispo segoviano Juan Arias Dávila (Perea Rodríguez, 164).

No obstante, todo eso no evitó que existieran lazos de buena convivencia e incluso de cierta amistad entre personas de diferente comunidad, lo que no es bien visto por todos, de ahí que intente ser evitado en la medida de lo posible, siempre bajo la idea de preservar la integridad de la fe cristiana. En esa línea, los sínodos prohíben a los cristianos acudir a bodas y entierros de moros y judíos so pena de excomunión (Palencia 11, 1412, 6: 411; 19, 1500, 100: 491). En Ávila, en 1481, se impone la misma prohibición de asistir a bodas y mortuorios; en este caso se especifica que los cristianos no vayan a los de judíos ni

moros, “por los honrar, ni menos los dichos infieles sean llamados por los fieles a las semejantes cosas”; tal norma se justifica por el deseo de evitar que ningún cristiano ni cristiana se incline a sus herejías y errores. La pena que se impone es la excomunión, a la vez que se ordena a los clérigos que, en el caso de que en algún entierro “estuvieren judías e moras endechando o llorando o en qualquier otra manera, que cesen de fazer los oficios divinos sobre los tales difuntos fasta que los tales infieles” se hayan ido (Ávila, 7, 1481, 7.2: 202-203).

También les está vedado a los cristianos comer y beber “manjares, viandas, frutas y vinos que los dichos infieles por sus manos endereçaren o adobaren o guisasen”; en este caso se afirma que si los judíos y los moros tienen por inmundos los manjares cristianos, estos tampoco han de comer los de aquellos so pena de excomunión (Ávila, 7, 1481, 7.3: 203).

Manteniendo lo establecido tiempo atrás y en las leyes civiles, se prohíbe recurrir a médicos de alguna de esas dos minorías y prohíben consumir medicinas, o alimentos, elaboradas por ellas, encomendándose a los obispos velar por el cumplimiento de esta norma (Palencia 11, 1412, 9: 411; 19, 1500, 99: 491). No obstante, como ya se ha señalado, esa conducta es muy frecuente, e incluso los médicos judíos velan por la bondad de las medicinas puestas a la venta, como se desprende de un proceso que se vio en la Chancillería de Valladolid en torno a 1490, que se inicia a partir de una denuncia, cursada por el físico judío vecino de Villasana Rabi Simuel, contra unos boticarios de Bilbao que vendían medicinas “falsas” (Varona García, 340-341 y 359).⁴

En otro orden de cosas, en el libro sinodal de Pedro de Cuéllar de 1325 se dice muy claramente que marido y mujer han de ser de la misma ley. Esta norma alude al Antiguo Testamento y a la prohibición a la que estaban sujetos los judíos. Ahora bien, invocando el principio de que la mujer sigue el fuero del marido, admite que un cristiano se pueda casar con una mujer de otra ley si esta se convierte al cristianismo; por ese mismo principio, si un judío se casa con una cristiana, esa unión no tiene reconocimiento ni legitimidad en la comunidad cristiana (Segovia 3, 1325, 1.41 y 1.44: 315-316). Es decir, se prohíben los matrimonios y las relaciones sexuales entre miembros de distinta religión, lo que no evita que eso se produzca, como debió de suceder en el caso del vecino de Salamanca Halí de las Casas, moro, al que el fiscal acusa de yacer con cristianas, circunstancia que el acusado niega incluso después de haber sido sometido al tormento del agua (Varona García, 347-348 y 352).

Las relaciones sexuales entre miembros de distinta comunidad constituyen una falta muy grave, una frontera que no debe traspasarse en ningún caso. Por esto en Burgos y en Ávila, entre los casos reservados al obispo está el del cristiano que peca con mujer judía o mora y el de la cristiana que lo hace con judío o moro (Burgos 19, 1503-1511, 188: 150; Ávila 7, 1481, 11.11: 209). Esto nos lleva al concubinato y las relaciones extraconyugales. El sínodo palentino de 1412 establece la pena de excomunión al casado que tenga manceba y al soltero que tenga relaciones con parienta, religiosa, mora o judía (Palencia 11, 1412, 10: 412). Casi un siglo antes, las constituciones del obispo segoviano Pedro de Cuéllar, al ocuparse del espinoso tema de las mancebas de clérigos, dice que “si tovieren amigas moras o judías o otras de otra ley e tienen las públicamente”, si son beneficiados, a los dos meses de la publicación de la norma perderán el beneficio; si no tienen orden no podrán recibirla en cinco años; si la manceba fuera cristiana el infractor solo pierde un tercio de los frutos del beneficio (Segovia 3, 1325, 1.74: 344-345).

⁴ La venta de medicinas y remedios está controlada por las autoridades que buscan evitar precisamente casos como este. En las ferias de Medina del Campo a finales del siglo XV hay noticias al respecto.

En su afán por evitar el trato de todo tipo de los cristianos con sus convecinos pertenecientes a otra religión, los sínodos también recogen la obligación de llevar marcas externas en la ropa con el fin de diferenciarlos a primera vista, tal y como lo hacen las leyes civiles, y como había ordenado para toda la cristiandad romana el IV concilio de Letrán de 1215. Eso se constata en el sínodo abulense de 1481, que establece que los judíos de la diócesis las lleven coloradas según es costumbre, y que en el caso de los moros, ellos lleven capuces amarillos con lunas azules, mientras ellas han de llevar lunas de paño azul en sus mantos (Ávila 7, 1481, 7.5: 204-205).

Como sucede con otros textos normativos, es frecuente que el contenido de las constituciones sinodales pase de unos sínodos a otros, es decir que se vaya repitiendo con muy pocas variaciones. Lo que indica que, a pesar de lo establecido, esa conducta se sigue practicando, y también que algunas normas se han convertido en topoi sinodales, de manera que, aunque ya solo tengan sentido en relación con los musulmanes siguen mencionando a los judíos tras su expulsión en 1492 (otra cosa son los conversos, que quizá están de forma latente en la mente de los obispos); e incluso se menciona a ambos, judíos y musulmanes, después de 1502, es decir después del decreto de conversión forzosa de los mudéjares (los obispos y el clero quizá pensaban en los moriscos, pero ese es también otro problema).

En este asunto de la convivencia este modo de proceder se hace evidente, cuando se siguen refiriendo a los judíos años después de ser expulsados de Castilla y a los mudéjares poco después de su conversión forzosa. Eso es lo que sucede en la recopilación que realiza el obispo burgalés Pascual de Ampudia de Revenga entre 1503 y 1511, en particular al referirse a la convivencia de los miembros de las tres comunidades. Declara que no está bien que los cristianos sirvan o trabajen para judíos ni moros y declara que de la conversación con ellos se siguen muchos males, sin especificar cuáles. Esto sirve de argumento para prohibir: que vivan unos entre otros, la crianza de los hijos y el desempeño de oficios públicos por judíos o musulmanes. A renglón seguido, refiriéndose ya a personas concretas (cristianos y cristianas, judíos y judías, moros y moras), ordena, so pena de excomunión para los cristianos, que se aparten unos/as de otros/as, que no críen a sus hijos ni hijas, y que ni unos ni otros se reciban entre si (los cristianos a judíos y moros y estos a cristianos) (Burgos 19, 1503-1511, 167 y 168: 141-142).

Sobre esa cuestión de evitar el contacto con los miembros de las minorías, en Ávila, en 1481, se denuncia que hay cristianos que comen, beben y duermen con judíos y moros, que incluso hay amas de cría cristianas de niños judíos y moros, y que hay cristianos que les hacen otros servicios, como encender el fuego los sábados a los judíos. Ante esta constatación el sínodo recuerda que cristianos y cristianas tienen prohibido: morar con judíos y moros, estar a soldada con ellos y en el caso de las mujeres servir como ama de cría, so pena de excomunión y de que los curas en las iglesias lo denuncien públicamente en misa los domingos, porque cualquiera de esas actividades podría “inclinarse los corazones de los simples a su perfidia y superstición y seta” (Ávila, 7, 1481, 7.1: 202).

4. Los ritmos del trabajo

Si de las relaciones de sociabilidad y amorosas y/o sexuales pasamos al mundo laboral vemos que el camino que se impone es el de los ritmos del trabajo, marcados por las prácticas cristianas, ámbito en el que se constata que también interviene la Iglesia. Así, el sínodo abulense de Alonso de Fonseca recoge que los alguaciles del obispado pueden preñar a los judíos y moros que trabajen públicamente en domingo o fiesta de guardar, justificándolo, entre otras razones, en que hay que evitar que sea vituperada “nuestra sancta fe catholica”; ahora bien, admite que, tal y como recogen las leyes del reino, pueden trabajar a puerta cerrada. De lo que se trata es de que no se les vea para que los cristianos no se sientan arrastrados por su ejemplo, o comercien con ellos en esos días, lo que también queda prohibido (Ávila 7, 1481, 1.1.4 y 1.5: 62-63).

Enrique IV les había permitido comerciar sin límites y practicar el crédito siempre que no fuera usurario (Varona García, 339), pero hay que entender que siempre estaría presente la norma superior que limita el trabajo los domingos y fiestas de guardar. De esta forma, refiriéndose solo a los musulmanes, el sínodo palentino de 1500 les prohíbe practicar el comercio y “oficios mecánicos” los domingos y fiestas de guardar; esta decisión se debe no solo a la posible competencia que eso supondría en relación a los cristianos que en esos días no pueden hacerlo, sino también a un intento de evitar que estos puedan practicar alguna de esas actividades a la sombra de los moros (Palencia, 19, 1500, 97: 490). Esto también se constata en Ávila, pues el sínodo de 1481 hace referencia a que algunos cristianos practican el comercio con moros y judíos en domingos y fiestas de guardar (Ávila, 7, 1481, 1.5: 62-63). Se trata de una práctica que parece real, y que afectaría tanto al comercio como al artesanado, como lo demuestra el caso de la arandina que envía a su aprendiz a trabajar a un taller musulmán los días en que por prescripción religiosa los cristianos no pueden hacerlo (Peribáñez Otero, 84).

5. Fiscalidad eclesiástica

Como hemos visto, los miembros de las comunidades minoritarias tienen que someterse al ritmo de la mayoría cristiana, lo mismo que tienen que satisfacer el diezmo a la Iglesia, es decir someterse a su fiscalidad. No es el momento de hablar sobre la situación fiscal de las minorías, aunque sí se puede recordar que están sometidos a una tributación especial además de tener que satisfacer otras cargas habituales (Ortego Rico 2019). En relación con estas últimas no es excepción que disfruten de algunas exenciones concedidas a toda la población de un determinado lugar. Eso es lo que sucede por ejemplo en 1457 en Jaén cuando Enrique IV hace exentos de algunos tributos a todos los jienenses, "christianos e judíos e moros" (Coronas Tejada, 60-61)

Sobre este tema trata el sínodo diocesano de Segovia de 1440, en el que el obispo Barrientos ordena que se cumpla lo establecido por sus antecesores salvo en lo relativo al ganado, queso y lana, que ha de pagarse ahora en las parroquias “so cuyas campanas moraren los dichos judíos y moros” (Segovia 7, 1440, 9: 392). La desconfianza que inspiran las minorías en este punto queda recogida en el sínodo palentino de 1500, donde se expresa la “presunción que el que es infiel a Nuestro Señor también lo será a su iglesia y ministros de ella”. Precisamente basándose en esa sospecha, la diócesis de Palencia permite que los cogedores de los diezmos entren en las bodegas y graneros de “los infieles” con el fin de saber cuál ha sido el monto de la cosecha de cereal, vino y de todo aquello por lo que hubiera que diezmar (Palencia 19, 1500, 205: 528-529). Una vez recaudado, el montante de ese diezmo debía ser repartido, lo que en ocasiones causa problemas y tensiones, por lo que ya el sínodo abulense del obispo Diego de los Roeles, de 1384, reguló cómo había de repartirse lo recaudado de cereal, vino y ganado.⁵ El asunto es importante para la Iglesia, pues se repite un siglo después, en el sínodo de 1481 (Ávila 3, 1384, 26: 29; 7, 1481: 4.2.15: 175).

En este asunto tributario llama la atención lo que se establece en relación a quién debe encargarse de la recaudación de los tributos eclesiásticos. Probablemente por la desconfianza que les inspiran, procuran evitar que sean judíos quienes se encarguen de esa tarea, aunque la realidad apunta en otra dirección, es decir hacia la presencia frecuente de recaudadores judíos y también musulmanes, a juzgar por lo que se desprende de las constituciones sinodales de Ávila. En este caso se denuncia que, por codicia, son numerosos los que arriendan las rentas eclesiásticas a miembros de las minorías consiguiendo un efecto contrario, ya que los cristianos son remisos a pagar a los infieles, lo que les lleva a no diezmar, a pagar menos de lo debido y a hacerlo de mala voluntad, lo que conduce, como consecuencia, a que sean molestados por los infieles (Ávila 7, 1481, 7.7: 206).

⁵ Esta regulación permite afirmar que en esta fecha los musulmanes cultivan huertas, pues la norma solo se refiere a ellos, y no a los judíos, cuando habla del diezmo recaudado por ese concepto.

6. Segregación espacial

Todo lo señalado hasta aquí marca líneas de separación entre los cristianos y las comunidades minoritarias, pero hay un límite más tangible y físico, el que imponen las leyes de segregación espacial emanadas del poder regio. A pesar de lo establecido en 1480, en los años siguientes judíos y moros siguen viviendo en muchos lugares entre la población cristiana, es decir, la segregación no triunfa fácilmente, aunque es cierto que progresivamente se va imponiendo, y que al menos una parte de la población cristiana ve necesario el cumplimiento de esa separación. Así se observa en el caso de los judíos de Medina del Campo, villa próspera y mercantil, en la que se constituye una judería, pero en la que, al mismo tiempo, numerosos judíos siguen viviendo y teniendo sus tiendas y talleres fuera de ella. Eso hace que surjan voces contrarias y quejas dirigidas a los reyes, quienes encomiendan al corregidor que obligue a los judíos a abandonar sus instalaciones en el centro de la villa y a instalarse en la judería; o lo que es lo mismo, le ordenan que haga efectivo el apartamiento, de tal manera que los judíos solo pudieran tener en la plaza de la villa “tendejones de día”, es decir puestos desmontables que no permiten la vivienda de sus titulares (De la Peña, 18-19).

Siguiendo esa senda, es decir profundizando en la necesidad del apartamiento y buscando que este fuera efectivo, las constituciones sinodales prohíben que moros y judíos tengan sus viviendas entre las de los cristianos, al tiempo que afirman que de su convivencia con los cristianos en el mismo espacio urbano se siguen grandes males, debido a la familiaridad que se establece entre miembros de una y otra comunidad. Para que esa aspiración se convierta en realidad, las constituciones de Palencia de 1500 establecen que allí donde haya apartamiento, es decir una morería, los moros vivan en ella y que donde no lo haya, que se haga (lo que a todas luces es un dato más que abunda en que no en todas partes se habían cumplido las leyes de segregación). El sínodo ordena también que los cristianos cuyas viviendas estén entre las de los musulmanes las abandonen y se vayan a vivir junto a sus correligionarios, so pena de censura eclesiástica; pero matiza esa obligación en función de intereses económicos, puesto que la misma norma permite que, para la práctica del comercio o algún oficio artesano, los moros puedan frecuentar la zona cristiana y tener allí tiendas y talleres, si bien de noche deben regresar a la morería donde tienen su casa, sus hijos y su mujer (Palencia 19, 1500, 98: 490).⁶ Otro ejemplo que apunta en la misma dirección es que, en 1481, el sínodo celebrado en Ávila por el obispo Alonso de Fonseca Quijada, refiriéndose a moros y judíos como “enemigos de nuestra fe y religión cristiana”, denuncia que estos han ido a vivir entre cristianos; al explicar la causa por la que se trata de algo intolerable, se dice que antes los cristianos que vivían en esas casas pagaban diezmo, primicias y oblaciones a la iglesia, lo que evidentemente no sucede si son habitadas por judíos o musulmanes a los que se exige el diezmo, pero no se les puede pedir ni primicias y oblaciones; para evitar este perjuicio económico para la iglesia afectada esas constituciones reiteran lo ya ordenado a mediados de siglo por el obispo Barrientos, que los moros y judíos que habiten esas casas paguen “diez maravedís de quarta” (Ávila 7, 1481, 4.2.20: 180).

⁶ El orden de enunciación (casa, hijos, mujer) parece marcar una prelación en la que la vivienda ocupa un lugar destacado, de fijación al espacio urbano señalado para ellos; los hijos el principal atractivo, quizá como potencial de futuro, pero también como valor en el presente; y en último lugar la mujer, quizá por el poder patriarcal que sobre ellas ejercen los varones en las tres culturas.

7. Prácticas religiosas cristianas

Por último hay que llamar la atención sobre el trato que se otorga a los miembros de las minorías en asuntos relacionados con la práctica religiosa cristiana. Encontramos al respecto algunas disposiciones que parecen estar orientadas a su conversión y que aluden al concepto de limpieza religiosa. Al menos eso parece querer decir Pedro de Cuéllar en 1325 cuando afirma que en la celebración de la misa, tras la comunión, el sacerdote va “a la diestra parte del altar en señal que los judíos se tornarán en fin del mundo a la fe catholica” (Segovia 3, 1325, 1.56: 333).

Confían no obstante en una conversión más temprana, por lo que las constituciones se ocupan del bautismo de los infieles (Ladero Quesada 2002; Del Val Valdivieso 2016). En este asunto se pide a los clérigos que estén seguros de la voluntad del neófito, para evitar, se dice en la recopilación de las constituciones de Burgos, que reciban el bautismo quienes lo piden por enojar a sus padres o parientes o para evitar el castigo que recibirían en su comunidad por alguna falta cometida. También buscan que tengan un mínimo conocimiento de la religión cristiana, si bien se trataría de unas nociones muy básicas y superficiales, pues quien pida el bautismo únicamente ha de frecuentar al cura de la iglesia a la que se dirija, y este ha de enseñarle los artículos de la fe “especialmente como se contienen en el credo menor, diziendogelos en romance fasta que los sepa”, y aún esto puede no ser requerido si se trata de un caso urgente por enfermedad o peligro de muerte (Burgos 19, 1503-1511, 305-306: 220-221).

Por lo que se refiere a la limpieza, en Ávila se alude a la necesidad de que la iglesia “esté limpia” para justificar que durante los oficios divinos no pueden estar presentes en el templo “infieles, judíos y moros”. Conscientes de que en alguna circunstancia pudiera ser imprescindible su presencia, se establece que pueden quedarse durante la ceremonia, salvo en el caso de la misa, de la que deben ser expulsados al iniciarse el *prefacio* “fasta que el sacerdote aya consumido” (Ávila 7, 1481, 7.4: 203-204). Por su parte, el sínodo palentino de 1412 prohíbe que moros y judíos puedan estar en los oficios divinos, en particular durante la misa, salvo en caso de “grant necessidat”, obligando también a expulsarlos, en caso de que estuvieran presentes, al inicio del prefacio; condenan a la excomunión a quien se opusiera a ello (Palencia, 11, 1412, 5: 411; 19, 1500, 61: 471). Sin embargo, debido seguramente al deseo de conseguir su conversión, en Segovia, en 1325, se establece que ni el obispo ni el sacerdote prohibirán estar durante la predicación a “herege nin gentil ninguno nin judío, fasta la misa secreta” (Segovia 3, 1325, 1.62: 336).

Otro aspecto del mismo asunto queda recogido en las normas que prohíben algo que parece ser bastante frecuente tanto en ceremonias civiles como religiosas: que los miembros de las comunidades minoritarias sean llamados a participar en procesiones o reuniones de cristianos; se menciona expresamente la prohibición a participar en la procesión del Corpus, así como a bailar y “hacer alegrías” en esa o en cualquier otra procesión, porque eso daría lugar a “los infieles a fazer un cuerpo monstruoso, ayuntadas dos especies de infidelidad” (Ávila 7, 1481, 7.6: 205). Unos años más adelante, en 1500, el sínodo palentino prohíbe llevar a las vigiliass nocturnas “infieles para que hagan tumulto de boces” o para que canten o bailen, en este caso quien lo hiciera sería castigado con la privación del ingreso en la iglesia y de sepultura cristiana (Palencia 19, 1500, 69: 476). Tan grave pena viene explicada por la persistencia y arraigo de esas prácticas, fomentadas seguramente por la costumbre de que los miembros de las dos comunidades minoritarias participaran en actos cívicos. Por ejemplo, a la muerte de Juan II, en Arévalo, todos, desde los regidores al común, y tanto cristianos como judíos y musulmanes, participaron en la ceremonia de proclamación de Enrique IV, primero llorando y mesándose los cabellos por el fallecimiento del rey y luego dando gritos de alegría y proclamando, como era costumbre: “¡Castilla, Castilla por el rey don Enrique! (Perea Rodríguez, 143-144).

8. Conclusiones

A la vista de lo apuntado hasta aquí se puede considerar que los sínodos castellanos del final de la Edad Media marcan los límites que han de separar a los cristianos de los miembros de las dos comunidades religiosas minoritarias. Sus disposiciones se hacen eco de lo establecido por las leyes del reino, y afectan a casi todos los aspectos de la vida en buena vecindad, tanto en lo civil como en lo religioso. Las razones que avalan esa actitud son morales, religiosas y económicas, como hemos podido ver en las justificaciones que se explicitan en los textos resultantes de los sínodos, buscando respaldar sus decisiones y normas. En efecto, las medidas se toman a veces por razón de interés económico, que puede ser garantizar los ingresos de la iglesia o evitar que, obrando mal, unos cristianos obtengan sobre otros ventaja en sus negocios, ocultándose tras la actividad de judíos o moros. En otras ocasiones se trata de evitar que los “infieles” atraigan a su fe y sus costumbres a los cristianos, lo que denota escasa confianza en la firmeza de sus creencias. No faltan las razones de “contaminación física” además de moral, a través de fluidos corporales o contacto físico próximo (caso de las relaciones sexuales y las limitaciones médico-sanitarias). Y en algún caso también parece desprenderse de las decisiones tomadas un interés por lograr el paso al cristianismo de esos “infieles”, que es el deseo último y fundamental que subyace a todo trato con ellos.

Pero la reiteración de las disposiciones que se repiten de unos sínodos a otros apunta a que, a pesar de todo, el cumplimiento de esas normas estaba lejos de ser una realidad. Probablemente en la vida cotidiana unos y otros tendían a ignorar tales preceptos, lo que significa que transitaban la senda que les conducía a socializar entre sí y a buscar beneficios de esa relación. Es decir, realizan cotidianamente un viaje de corto radio aunque de profundo significado cultural y social entre una y otra comunidad, e incluso un camino físico entrando y saliendo de morerías y juderías. Pero a pesar de esa realidad cotidiana, ninguna de las tres comunidades dejaba de ser consciente de las fronteras que los separaban, de las diferencias que marcaban esas líneas de separación y de la identidad del grupo al que cada uno pertenecía.

Obras citadas

- Abad Merino, Mercedes. “La ejecución de la política lingüística de la corona de Castilla durante el siglo XVI o ‘no hablar algaravía so pena de çient azotes’.” En Pilar Díez de Revenga y José María Jiménez Cano eds. *Estudios de sociolingüística. II, Sincronía y diacronía*. Murcia: DM, 1999. 9-34.
- Benito Ruano, Eloy. *Toledo en el siglo XV. Vida política*, Madrid, CSIC, 1961.
- Blasco Ibáñez, Asunción. “Médicos y pacientes de las tres religiones (Zaragoza, siglo XIV y comienzos del XV).” *Aragón en la Edad Media* 12 (1995): 153-182.
- Calderón Ortega, José Manuel. “Médicos, arrendadores y prestamistas judíos de la casa de Alba durante el siglo XV.” En Eufemio Lorenzo Sanz coord. *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993. 1: 31-35.
- Cantera Montenegro, Enrique. “La mujer judía en la España medieval.” *Espacio, tiempo y forma. Historia Medieval* 2 (1989): 37-64.
- Coronas Tejada, Luis. *Judíos y judeoconversos en el reino de Jaén*. Jaén: Universidad de Jaén. 60-61
- De la Peña Barroso, Efrén. *Los judíos de Medina del Campo a finales del siglo XV*. Valladolid: Fundación Museo de las Ferias, 2008.
- Del Val Valdivieso, M^a Isabel. “El caso de Rabi Simuel Amigo, físico de Valladolid (1475-1490).” En Rica Amran ed. *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XVe au XVIIe siècles*. París: Indigo - Université de Picardie-Jules Verne, 2011. 181-198.
- . “La doctrina sinodal en relación a moros y judíos: el bautismo.” En Rica Amrán y Antonio Cortijo eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Bárbara: Universidad de California, 2016. 12-22,
- . “La presencia sonora de los mudéjares castellanos en el siglo XV.” En Rica Amran y Antonio Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna: asimilación o/y exclusión (siglos XV al XVII)*. Santa Bárbara: Universidad de California, 2018. 93-105
- Esteban Recio, Asunción y González López, Manuel. *Herejes y luteranas en Valladolid. Fuego y olvido sobre el convento de Belén*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 2021.
- García García, Antonio ed. crit. *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1993. VI (Ávila y Segovia).
- . *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1997. VII (Burgos y Palencia).
- Granjel, Luis S. “Los médicos judíos en la sociedad castellano-leonesa.” En Eufemio Lorenzo Sanz coord. *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993. Vol 3. 369-384.
- Jiménez Alcázar, Juan Francisco. “La frontera murciano-granadinacrisol de hombres y culturas (1470-1475).” En Eufemio Lorenzo Sanz coord. *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993. Vol 1. 151-158.
- Ladero Quesada, Manuel Fernando. “Judíos y cristianos en la Zamora bajomedieval.” En Eufemio Lorenzo Sanz coord. *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993. Vol. 1. 159-164.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500.” *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 2003. Vol. 1. 481-542

- Martínez García, Pedro. *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*. Frankfurt am Mein: Peter Lang, 2015.
- Ortego Rico, Pablo. "Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros." *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval* 24 (2011): 279-318.
- Ortego Rico, Pablo. "La "ley" infringida: matrimonio, sexo y conversión entre cristianos y mudéjares en Castilla a fines de la Edad Media." *En la España Medieval* 40 (2017): 111-145.
- . "Mudéjares castellanos y fiscalidad real a fines del medioevo: élites, reparto, conflicto y fraude." En Angel Galán Sánchez, Agatha Ortega Cera, Pablo Ortego Rico eds. *El precio de la diferencia: mudéjares y moriscos ante el fisco castellano*. Madrid: Silex, 2019. 51-114
- 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 eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Bárbara: Universidad de California, 2016: 182-191.
- Perea Rodríguez, Óscar. "Enrique IV de Castilla y los conversos. Testimonios poéticos de una evolución histórica." *Revista de poética medieval* 19 (2007): 131-175.
- Peribáñez Otero, Jesús G. *Villas, villanos y señores en el tránsito hacia la modernidad. La Ribera del Duero burgalesa a finales de la Edad Media*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2016
- Rucquoi, Adeline. "Hispania, Sefarad, al-Andalus. Unidad y alteridad. Hacia una idea de hispanidad" (Discurso de ingreso de la Doctora Adeline Rucquoi). *Memorias de la Academia mexicana de Historia, correspondiente de la Real de Madrid* LIV (2013): 141-166.
- Rucquoi, Adeline. "Le nom de notre pays est Sefarad dans la langue sainte. Être juif dans l'Espagne médiévale: altérité ou identité?" En VVAA. *Treizième conférence Alberto-Benveniste*. Paris: Centre Alberto Benveniste d'études sépharades et d'histoire socioculturelle des juifs, 2014.
- Sánchez Herrero, José. *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*. La Laguna: Universidad de La Laguna, 1976.
- Tolan, John. "The legal status of religious minorities in the medieval Mediterranean world: a comparative study." En Michael Borgolte y Bernd Schneidmüller eds. *Hybrid Cultures in Medieval Europe: Papers and Workshops of in International Spring Schools*. Berlin: Akademie Verlag, 2010. 141-149.
- Valdeón Baroque, Julio. *El chivo expiatorio: judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*. Valladolid: Ámbito, 2000.
- Varona García, M^a Antonia. "Judíos y moros ante la justicia de los Reyes Católicos. Cartas ejecutorias de la Real Chancillería de Valladolid (1476-1495)." En Eufemio Lorenzo Sanz coord. *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993. Vol 1. 337-368.

Mudéjares, judíos y conversos en las rutas de la seda (siglos XIV-XVI)

Germán Navarro Espinach
(Universidad de Zaragoza)

1. El factor étnico-religioso en los inicios de la mundialización ibérica

La experiencia vivida por las minorías en la península Ibérica en épocas medieval y moderna estuvo caracterizada por una gran movilidad social. Las identidades minoritarias se fraguaron así a través de una pluralidad de espacios, caminos y territorios. De hecho, es lógico que contribuyesen en gran medida al proceso de “mundialización” que surgió en España y Portugal en el siglo XVI, entendiéndose como tal la construcción del mundo como un espacio global interconectado (Gruzinski 136-137). Por otra parte, las comunidades de comerciantes judíos y las diásporas sefarditas han resultado ser los mejores ejemplos de redes de conexiones en el pasado por su alta capacidad para traspasar fronteras culturales y barreras estatales. Ese factor étnico-religioso y la práctica del derecho internacional de ciudadanía constituyen temas muy interesantes para el análisis profundo de las economías preindustriales. En ese sentido, frente a la percepción de grupos en diáspora, ahora se reivindica la perspectiva de la unión en la separación, de las gentes dispersas que, a pesar de ello, siguieron conectadas. El Mediterráneo oriental en la Edad Media fue también otro escenario pionero al respecto (Christ).

La Europa mediterránea ha sido una gran región textil por antonomasia y el Imperio Islámico tuvo de igual modo las características propias de una civilización textil de dimensiones espectaculares (Lombard; Cardon). Con todo, antes de que el Islam surgiera, los mercaderes judíos llevaban siglos jugando un papel clave en las rutas de la seda por su rol conector que tomaba como punto de partida las redes de comunidades hebreas (Cardini y Vanioli, 154). No es de extrañar que por unas o por otras razones se hubiera creado el caldo de cultivo necesario para la expansión de las rutas de la seda en la península Ibérica antes y después de la conquista cristiana de al-Ándalus. En los siglos VIII y XI se manifestaron así influencias tempranas entre un lado y el otro de la frontera desde los primeros intercambios establecidos en zonas periféricas por parte de las capas bajas y medias de estas sociedades permeables y cosmopolitas, alejadas de los centros de poder y de las elites cortesanas. También en Calabria y Sicilia en los siglos X-XIII el arte de la seda era resultado de una rica mezcla de tradiciones bizantina, árabe y normanda (Rodríguez y García).

El proceso de internacionalización de la producción textil a través de las transferencias tecnológicas de país a país hay que interpretarlo en suma desde la perspectiva de esa transculturalización vivida entre Oriente y Occidente. El comercio textil fue uno de los fenómenos que mejor acredita el diálogo histórico entre culturas diferentes. En verdad, el origen de este fenómeno de la ruta de la seda venía de lejos desde las primeras noticias existentes a partir del siglo II antes de Cristo. El Imperio Romano (27 a. C. – 476 d. C.) importaba sedas de un país llamado de los Seres o Serinda en Extremo Oriente (Thorley). De hecho, Isidoro de Sevilla explicaba en las *Etimologías* (años 620-633) que la palabra seda debía su nombre a *sericus* en relación precisamente con los habitantes de Seres, porque ellos fueron los primeros en comercializarla (Lib. 19, caps. 22:14 y 27:5). Años antes, el cronista bizantino Procopio de Cesárea (500-565) escribió en su obra *De Bello Gothico* una narración legendaria sobre la llegada de los primeros gusanos de seda a Occidente. Según dicho autor, en el año 550 el emperador Justiniano (482-565) recibió en audiencia a dos monjes nestorianos procedentes de un país llamado Serinda, en el lejano Oriente. Parece ser que esos monjes residieron mucho tiempo en aquellas remotas tierras y habían aprendido la técnica de la sericultura. Después de dos o tres meses de viaje regresaron a la corte imperial de Constantinopla con los huevos puestos por una mariposa y unas hojas de morera ocultos en sus bastones huecos. Fue así cómo según esta leyenda pudo conocerse el secreto del arte oriental de la seda en Bizancio para

fabricarlo y posteriormente transmitirlo al mundo occidental. En contraste, otro cronista bizantino más tardío, Teófanos (758-818), escribió que fue un persa el que transportó los huevos y las hojas de morera desde la tierra de los Seres hasta Bizancio a finales del siglo VI. Más allá de lo que escribieron Procopio o Teófanos, el cultivo de morera y la cría de gusanos de seda ya estaba implantado en algunas regiones del Imperio Bizantino como Siria desde el siglo V, antes de que naciera el emperador Justiniano (Navarro 2004, 11).

El libro del eparca del emperador bizantino León VI el Sabio hacia 912 confirma el monopolio comercial que había desarrollado la autoridad imperial sobre el negocio de la seda en Constantinopla. En la fabricación de tejidos intervenían cuatro o cinco corporaciones distintas. Ningún hombre podía reunir todas las fases del ciclo productivo y comercial bajo su control, porque actuaban siempre por orden imperial varios intermediarios entre el artesano y el comprador. Incluso se prohibieron las exportaciones por parte de los comerciantes venecianos. Sin embargo, con el paso del tiempo, Constantinopla dejó de ser el único centro productor de seda del Imperio Bizantino y otras ciudades como Tebas, Trapezonda, Andros o Tesalónica alcanzaron fortuna también con este negocio (Motos, 77).

2. Sederos judíos y musulmanes entre Oriente y Occidente (siglos IX-XIII)

Nombrado por el califa Al-Mu'tamid como jefe de la administración de los correos, de la inteligencia y del espionaje en la provincia de Gibal al noroeste de Irán, actualmente Iraq, el autor persa 'Abul Qasim 'Ubaid-Allah ibn Hordadbihi (c. 820-912), escribió en árabe el denominado *Libro de las Rutas y de los Reinos* (*Kitab al-masalik wa-al-mamalik*), citando a los judíos *radanitas*. Esta expresión pudo ser de origen persa con el significado de conocedores de los caminos o bien tratarse de un gentilicio de origen latino si eran llamados así por ser judíos oriundos del Ródano o *Rhodanus* en latín. En dicho libro el citado autor persa decía lo siguiente: “Éste es el camino de los comerciantes judíos llamados *radanitas*... viajan de Occidente a Oriente y regresan tanto por vía marítima como por vía continental... Embarcan en el país de los francos [Europa cristiana] para dirigirse a Faram y desde allí cargan sus mercancías sobre camellos y toman la vía terrestre hacia Kulsum [Suez], trayecto que dura cinco días. Desde Kulsum siguen la ruta marítima a través del Mar Rojo hacia Gidda [Arabia] y luego prosiguen hasta Sind, India y China (Magdalena y Magdalena 2018, 145). Estos judíos *radanitas* fueron pioneros en el desarrollo de la ruta de la seda, entre otras cosas por su perfil característico de mercaderes aventureros (Rabinowitz). Según Milton J. Nobler, la presencia comercial de sederos judíos en China ya está documentada en época de la dinastía Tang (618-907).

A parte de tener esa función comercial, los judíos jugaron un papel fundamental en el desarrollo de la industria sedera en Constantinopla y, en general, en la economía del Imperio Bizantino, contribuyendo a su proyección hacia los países islámicos y cristianos (Jacoby 2001 y 2004). En su estudio sobre los orígenes de la economía europea, Michael McCormick alude a las sedas importadas por el Imperio Carolingio de procedencia bizantina o musulmana a través de Italia, con predominio de tejidos islámicos procedentes también de al-Ándalus. Tan solo los regalos textiles que recibió el papa Adriano I y que fueron registrados desde febrero de 772 a agosto de 779 se han calculado en más de 3.000 metros cuadrados de seda. Eso quiere decir que cantidades muy grandes de tejidos de esta materia prima circulaban por el Mediterráneo hasta Italia en la Alta Edad Media. La mayoría de dichas sedas eran importaciones islámicas, pero también había bastantes de origen bizantino, como demuestra, por ejemplo, el inventario de tejidos de seda regalados por una embajada de esa procedencia al emperador carolingio Ludovico Pío (814-840). Por lo general, la seda viajaba del Asia central al mar Negro a través de una red de comerciantes judíos (McCormick: 671-675).

El Islam, fundado por el profeta Mahoma (570-632), puso en marcha una expansión militar sin precedentes desde Arabia tras la muerte del profeta. Los primeros califas o sucesores conquistaron el Imperio Persa de los sasánidas o iraníes poco tiempo después hacia 637. De ese modo los musulmanes controlaron la antigua ruta de la seda y difundieron la cría de gusanos y la manufactura en el norte de África, la península Ibérica y Sicilia. Con su llegada, la antigua Hispania visigoda en que vivió Isidoro de Sevilla, pasó a llamarse al-Ándalus y acabó por convertirse en la región productora de seda más importante de Occidente. El famoso *Calendario de Córdoba* del año 961 describe con detalle el ciclo anual del trabajo de la seda. Los huevos de la mariposa se avivaban en primavera, producían sus capullos en verano y el hilado de la fibra se hacía en otoño para su comercialización en invierno. Cuenta el escritor Ibn Hawqal que existían en al-Ándalus muchos talleres artesanales dedicados al trabajo de la seda, cuyos tejidos se exportaban a Egipto y más lejos, hasta los límites extremos de la antigua provincia persa de Jorasán y otras partes. Ningún artesano igualaba en perfección a los de la España musulmana según Ibn Hawqal. Se fabricaban en el califato de Córdoba ya en el siglo X algunos paños de seda para el soberano que alcanzaban una densidad de 3.000 hilos de urdimbre con cinco o seis palmos de anchura, cada pieza de las cuales se vendía en el zoco al alto precio de 50 o 60 dinares de oro. También los anales palatinos del califa al-Hakam II describen la actividad de sus talleres de sedas en Córdoba durante los años 971-975 (Navarro 2002, 291-293).

Según Lisa Monnas, todavía existía durante el siglo XI una producción doméstica de seda en el Occidente cristiano con pocos centros manufactureros especializados en Sicilia, Lucca, Génova o Venecia. Los primeros tejidos fabricados en Sicilia se basaban en la antigua tradición musulmana de mediana calidad y las sedas más refinadas que consumía la corte eran importadas directamente de Bizancio. El manto ceremonial del rey Roger II (1097-1154), fechado hacia 1133-1134, es uno de los primeros ejemplos conocidos de fusión multicultural en este contexto, por haber sido importado de Bizancio para después ser bordado por artesanos musulmanes que trabajaban al servicio del monarca. Cuando en 1147 los normandos atacaron Tebas y Corinto, Roger II capturó algunos sederos griegos y los trasladó a Palermo para confeccionar las telas de alta calidad que se consumían en la corte (Monnas: 4-5). En su viaje desde al-Ándalus hacia Oriente en 1183-1184 (Maíllo), el geógrafo Ibn Yubayr contaba que los vestidos de las mujeres cristianas de Palermo eran como los de las mujeres musulmanas. Decía incluso que las cristianas hablaban árabe y en fiestas señaladas como Navidad salían a la calle con manto y velo, usando ropas de seda recamadas en oro, envueltas en mantos espléndidos y velos de distintos colores, calzando chinelas doradas. De ese modo, acudían a las iglesias aderezadas con el mismo tipo de joyas y perfumes que las musulmanas.

Benjamín de Tudela visitó esas mismas tierras durante su viaje iniciado en 1165, es decir, casi veinte años después del ataque efectuado por Roger II contra Tebas y Corinto en 1147 y dos décadas antes que visitase Palermo el citado geógrafo Ibn Yubayr. El judío Benjamín fue de Tudela a Zaragoza, Tortosa, Tarragona, Barcelona, Gerona, Narbona y otras localidades del sur de Francia para, desde Marsella y, alternando vía marítima y terrestre, visitar Italia, Grecia, Constantinopla, Jerusalén, Bagdad, Damasco o Egipto, entre otros lugares, regresando hacia 1170 desde Sicilia a tierras de Castilla. Según su relato vivían en Tebas unos dos mil judíos que eran los mejores artesanos de Grecia en la confección de tejidos de seda y púrpura. Los judíos de Constantinopla eran unos 2.500 y entre ellos también había tejedores de seda, muchos negociantes y varones muy ricos. Y aunque Salónica era un lugar de opresión para los judíos, la mayoría de ellos se dedicaban así mismo a la manufactura de la seda. Mientras tanto, los judíos de Jerusalén eran quienes arrendaban cada año la tintorería de la capital, de igual modo que en Belén vivían hasta doce tintoreros judíos o en Brindisi otros diez (González, 59, 60, 62, 64, 71 y 75).

Los tejidos de seda almorávides en el siglo XII se fabricaban en Almería al estilo de Bagdad. Se trataba de baldaquies o telas hechas con brochado de oro y diseños en forma de panal. El historiador Ibn Jaldún (1147-1212) describe con detalle las muchas ropas de seda y oro con bordados suntuosos que se almacenaban en los talleres estatales o *dar al-tiraz*. Recordemos que era costumbre que los tejidos andalusíes de seda tuvieran bordado siempre el nombre del soberano gobernante que los había mandado realizar para simbolizar así el esplendor de su poder. La influencia islámica en la moda cristiana se hizo evidente con el paso del tiempo. En febrero de 1273 el rey Jaime I de Aragón concedió franquicias en el pago de impuestos comerciales como la lezda o el peaje al sedero mudéjar Alí Allaurí, un maestro de la púrpura que vivía en la ciudad de Xàtiva en el reino de Valencia junto a su esposa Nuza y sus hijos Ubecar y Mahoma. Dicha concesión real fue para que continuase con su familia tejiendo paños de seda y oro y los típicos velos musulmanes llamados *almagels* o *alquinals* (Navarro 2002, 295-297). De la implicación de los judíos en el comercio sedero de la época también hay noticias tempranas. Un mandato del rey Alfonso III con fecha 22 de noviembre de 1283 ordenaba a un judío de nombre Astruch Ravaya que enviase a Zaragoza los tapetes, las alfombras, los paños de seda y otras cosas que se habían quedado en su poder (Archivo de la Corona de Aragón, en adelante ACA, Cancillería Real, registro 71, f. 24v).

En la ciudad toscana de Lucca se comenzaron a tejer desde mediados del siglo XII piezas grandes de seda de la mejor calidad inspiradas en los típicos diseños bizantinos de círculos con parejas de animales en su interior bajo denominaciones derivadas del griego que servían para evocar las sedas imperiales más lujosas: cendales, samitos, diaspros o cicltones (Monnas, 5). Desde los puertos de Génova y Venecia se trasladaban los cargamentos de la denominada *seta del Catai* o seda de China hasta la citada Lucca, principal centro sedero italiano cuyos cendales estarían presentes en todos los mercados de Occidente por aquellos tiempos. Y es que el siglo XIII fue además la época del mercader veneciano Marco Polo (1254-1324), famoso por su libro de las maravillas del mundo titulado *Il Milione*, escrito hacia 1300. Partiendo de su ciudad por tierra en 1271, viajó a través de Persia y el sur del Taklamakán hacia China y regresó por mar hasta Ormuz, para concluir su itinerario de nuevo en el punto de salida en 1295. Describió entre otros lugares la antigua Pekín o Beijing, entonces llamada Cambalú, como la ciudad con mayor volumen de contratación de mercaderías del mundo. Se llevaban allí piedras preciosas, perlas, especias y, sobre todo, seda. Según el cuidadoso cálculo hecho por los comerciantes de la tierra no pasaba día en todo el año en que los mercaderes extranjeros no movieran más de mil carretas de seda, ya que se hacían en dicha ciudad infinitos trabajos en oro y seda (Gil, 77).

Los territorios cristianos del norte peninsular quedaron fascinados por la belleza y el lujo de los tejidos de seda de al-Ándalus. Los reyes, la nobleza, el clero y hasta la propia burguesía adquirían tejidos musulmanes y los utilizaban para vestirse o engalanar sus cortes, iglesias y palacios. Los pañuelos de seda de la región de Guadix ya eran muy apreciados en la ciudad de León hacia el año 1000 donde recibían el nombre de *alfiniame*. Por añadidura, el panteón de los reyes de Castilla y León en el monasterio de las Huelgas de Burgos conserva entre los ajuares funerarios de los treinta y cinco sepulcros regios existentes hasta ochenta tejidos de seda con piezas musulmanas de indudable valor como la almohada del ataúd de la reina Berenguela, hija de Alfonso VIII, fechada hacia 1246, cuya ornato central son dos mujeres bailando con instrumentos musicales junto al árbol de la vida, rodeados por una inscripción árabe que exalta el monoteísmo. También la almohada de la reina Leonor de Aragón, esposa de Jaime I, estaba decorada con lacerías finas e inscripciones cursivas de estilo hispanomusulmán. Otras tumbas de personajes eclesiásticos y diversas sacristias conservan igualmente fragmentos de preciosos tejidos que fueron fabricados en al-Ándalus. El arte de la sedas rompía barreras entre religiones y simbolizaba sacralización y poder. Recordemos en este punto la conocida *Cantiga de la Seda* de Alfonso X el Sabio de Castilla en la que la Virgen manda hacer dos tocas de seda con el hilo de los gusanos que se criaban (Navarro 2005).

3. Las rutas de la seda desde los tiempos de Ibn Battuta a la Modernidad

El viajero musulmán Ibn Battuta, nacido en Tánger en 1304 y fallecido en Marruecos hacia 1368-1369 inició su viaje en dirección a La Meca en 1325 y estuvo al menos hasta 1349 recorriendo diversos países del Oriente islámico. Algunas de las informaciones que incluye en su relato constituyen datos interesantes para el tema que aquí nos ocupa. Para empezar destacó en diversas ocasiones la función que los tejidos de seda tenían como símbolo de lo sagrado y del poder supremo. Por ejemplo, cuando peregrinó por primera vez a La Meca observó que los cortinajes de la noble *Ka'ba* eran de seda negra con letras bordadas en blanco, con una luz y un brillo enormes que revestían el edificio entero del santuario desde arriba hasta el suelo. De igual modo, cuando visitó la ciudad de Delhi, capital de la India, estaba engalanada con toda suerte de adornos para recibir una embajada del califa de Bagdad. Entre las cosas que llamaron su atención había unos templetes aderezados con colgaduras de seda dorada por arriba y por abajo y por dentro y por fuera. Por otro lado, en su estancia en el puerto turco de Esmirna, el emir de la ciudad le regaló al propio Ibn Battuta dos vestidos de raso, un tipo de tela de seda que fabricaban en Bagdad, Tabriz, Nisaput y China. En otra ocasión, cuando visitó Jorasnia en la región del mar de Aral, vio cómo el emir se sentaba sobre un tapiz de seda dedicado a su uso exclusivo y el techo estaba también tapizado con seda dorada. Lo mismo observó en la recepción que le ofreció el sultán de Transoxiana, el cual estaba sentado en una especie de almibar forrado con seda bordada en oro dentro de una gran tienda cuyo interior estaba así mismo tapizado de seda dorada (Fanjul y Arbós, 243, 265, 418, 477 y 488).

En la descripción que hace Ibn Battuta de la ciudad de Yam en Afganistán decía que la mayor parte de sus abundantes árboles eran moreras y que allí había mucha seda. Del mismo modo, se tejían telas de seda en la ciudad de Nisapur al noroeste de Irán, algunas de las cuales se enviaban a la India. Curiosamente, el emblema del califato reproducía los colores del santuario de La Meca. Por ejemplo en sus caballos las bridas y las cinchas eran de seda negra y oro. En cierta ocasión el rey de la China envió al sultán de la India un gran regalo consistente en cien esclavos de ambos sexos, quinientas piezas de terciopelo de seda, cien del tipo fabricado en la ciudad de Tseu-Thung y otras cien confeccionadas en Hang-Tcheu-Fu, aparte de otras cien piezas de seda teñidas con cuatro o cinco colores diferentes y diversos brocados. De hecho, Ibn Battuta decía en su descripción de China que la seda era allí muy abundante porque los gusanos eran muy dados a las frutas y de ellas comían sin precisar muchas atenciones. Por esa razón, según él, había tanta seda que hasta los pobres y los desgraciados se vestían con ella. Y de no ser por los mercaderes no hubiera tenido ningún valor. Con todo, en centros productores como Tseu-Thung (Zaytún en árabe) se fabricaban telas de terciopelo y satinadas que tomaban el nombre de la propia ciudad (satenes y aceitunís), aventajando en calidad a las de otras ciudades chinas (Fanjul y Arbós, 503, 505, 561, 652-653, 755 y 759).

El franciscano Juan de Marignolli, embajador del papa Benedicto XII y de sus sucesores, describió hacia 1339-1350 el río Yangtsé como el principal de la región de Catay —el nombre que los occidentales daban a la antigua China. Decía que en ese río muchos tejedores de sedas y brocados de oro tenían su vivienda en casas de madera, puesto que en las orillas del mismo se producía una gran cantidad de seda, mucha más que en todo el resto del mundo en su conjunto (Ruiz: 158). Noticias similares proporciona Ruiz González de Clavijo, embajador del rey Enrique III de Castilla ante Tamerlán. Al referirse a la ciudad de Samarkanda en 1403-1406 escribió que estaba muy abastecida de numerosas mercaderías que venían de otras partes del mundo, como los cueros y lienzos de Rusia y Tartaria o los paños de seda del Catay. Estos últimos, según González de Clavijo, eran los mejores que en aquella tierra se hacían, señaladamente los setunís o aceitunís cuyo nombría derivaba de Tseu-Thung o Zaytún, y que decían que eran los mejores del mundo. También apuntó sobre la ciudad de Tabriz al noroeste de Irán que en ella se vendían paños de seda y de algodón, cendales, tafetanes, seda y aljófár. Algo parecido a lo que sucedía en otra población llamada Sultaniyya donde así mismo se vendían paños de una tierra llamada Shiraz cercana a la India (López, 296-298).

Según Ingrid Houssaye, los mercaderes florentinos del siglo XV podían acceder a los tráficos caravaneros de Oriente Medio y del norte de África gracias a los grupos de mercaderes judíos y conversos asentados en Anatolia o Mallorca. Mientras tanto, los hombres de negocios venecianos monopolizaron el tráfico de la seda de China o *seta de Catay* hasta que la ruta comercial terrestre se hizo intransitable por la expansión del Imperio Mongol y por el ascenso de la dinastía Ming en China a lo largo del siglo XIV. El viaje regular de ida y vuelta de las galeras venecianas llamadas de Romanía con destino hacia Constantinopla y el Mar Negro introducía en Italia no sólo el suministro oriental de materia prima sino también la vieja tradición bizantina de tejidos suntuosos que luego fueron imitados y perfeccionados en las principales sederías italianas. Mientras tanto, desde finales del Trescientos comenzó a crecer la importación de la *seta spagnola*, que era la seda del reino nazarí de Granada transportada a través de los puertos de Málaga y Almería con rumbo a Valencia, escala intermedia previa para el destino final de los cargamentos en el puerto de Génova para suministro de las principales industrias italianas. Paralelamente, desde 1314 en adelante muchos mercaderes y artesanos de la seda luqueses, algunos de ellos judíos, emigraron por razones políticas y económicas de su ciudad y comenzaron a introducir la industria de la seda en Venecia, Bolonia, Florencia o Génova, donde empezaron a surgir comunidades de artesanos especializados con la fundación de las principales corporaciones de oficios sederos (Navarro 2017).

En la ciudad de Valencia unas ordenanzas municipales de 1316 regularon la actividad de hombres y mujeres que confeccionaban obras de seda y filadiz con hilos de oro y plata, mezclando a menudo seda con algodón. Medio centenar de tejedores de velos y un grupo considerable de comerciantes judíos mantenían viva la herencia musulmana del arte de la seda según muestra la documentación notarial a finales del siglo XIV. Valencia se había convertido en el gran mercado de la seda granadina y ellos eran los principales agentes del negocio. En el siglo XV se ha logrado identificar un gran colectivo de 491 sederos en torno a 162 apellidos distintos. Uno de estos artesanos perseguidos por el tribunal inquisitorial de Valencia huyó a Zaragoza hacia 1500 y se puso a trabajar allí para un sedero mudéjar de la familia Xama, que eran los comerciantes más importantes de la morería por aquel entonces (Navarro, 2020). En contraste, la exportación de tejidos de seda desde Valencia a Zaragoza durante los años 1493-1513 estaba monopolizada prácticamente por los Ribas, un linaje muy destacado de hombres de negocios judeoconversos (Navarro 2016). Uno de sus miembros, Benajes de Ribas, cuya tienda de tejidos en la capital aragonesa conocemos gracias a un inventario de 1506, ya suministraba cantidades diversas de seda a la corte del rey Juan II de Aragón desde por lo menos tres décadas antes según un documento de 1477 (ACA, Real Patrimonio, carpeta 106, pergamino 5256). El comercio de sedas en Aragón cuenta también con otras noticias tempranas. El 5 de noviembre de 1379 se abrió un proceso contra el procurador del comerciante Nicolás de Casabona por introducir paños de oro y seda e incluso otras mercancías sin pagar los derechos del general de Aragón a su paso por la aduana de Calatayud (ACA, Cancillería, Procesos, 1379E).

Durante la transcripción de las actas de las cortes del reino de Aragón celebradas en Tarazona en 1495 que estamos llevando a cabo para publicar el último volumen de la colección *Acta Curiarum Regni Aragonum*, agradezco a Carlos Laliena que me haya facilitado un fragmento inédito todavía que muestra la preocupación existente sobre las ventas de seda en dicho reino: “Item, que qualesquiere mercaderes que en el dicho reyno venderan panyos, sedas o telas ayan de dezir con verdat al comprador, si lo demandara al tiempo del comprar, la suerte y tierra de donde es o sera la seda, tela o panyo que vendera y el conto del dicho panyo y si sera de la tierra, valenciano, ingles, ruan o contray o de otra suert qualquiere; la seda valenciana, ginovesa o veneciana o de otra tierra o provincia de donde sera y la tella, si sera [fol. 93r] olanda, yslanda o chanpayna o qualesquiere otra, haya de notificar la suerte de que es, por forma que no venda una seda o tela por otra, ni hun panyo por otro, y si el contrario fara por si o por el que stara por el en la botigua, encorra en pena por cada una vegada de doscientos sueldos dividideros en tres partes, aplicaderas la una al sennor rey y la otra al acusador y la tercera al comprador, y en los lugares de Yglesia e senyorio la dicha tercera part se aplique a los senyores de los dichos lugares” (Archivo de la Diputación de Zaragoza, Ms. 82, ff. 92v-93r).

En la Corona de Aragón también Barcelona contó con un colectivo importante de sederos judeoconversos en el siglo XV, muchos de los cuales fueron procesados así mismo por la Inquisición (Stojak y Soberón). De igual modo, las principales ciudades de la Corona de Castilla tuvieron colectivos de sederos judíos y conversos al frente de sus sectores industriales: Córdoba, Sevilla, Granada, Murcia y Toledo (Franch y Navarro; Navarro 2020). Se dio la circunstancia de que la mayoría de los arrendadores de la renta de la seda de Granada en el siglo XVI eran judeoconversos de Toledo y parientes cercanos entre sí, y no sólo se enriquecieron con esta actividad económica, sino que la utilizaron para progresar socialmente en lo que Enrique Soria ha venido en llamar “el negocio del siglo”. Y por poner otro ejemplo muy significativo, aunque la industria sedera en Pastrana había estado en manos de los moriscos hasta su expulsión a principios del siglo XVII, fueron judeoconversos de origen portugués con la familia de Simón Muñoz a la cabeza quienes acabaron monopolizando dicha actividad (Puentes). Por añadidura, la diáspora de los judíos y conversos hispanos por el Mediterráneo tras la expulsión de 1492 supuso una transferencia tecnológica importante para la manufactura textil europea. Bolonia y su industria de velos de seda en época moderna se benefició junto a otras ciudades del norte de Italia del exilio de los sefarditas (Toniolo, 44-46).

El arte de la seda en la península Ibérica fue, por lo tanto, una tradición islámica que experimentó una innovación intercultural de gran intensidad de la mano de mudéjares, judíos, conversos y cristianos, como ha puesto de manifiesto con claridad María Martínez para el contexto de la Murcia medieval. Al respecto, lejano queda en el tiempo aquel estudio pionero de Keith Garrad sobre la conexión directa que existió entre la revuelta morisca de las Alpujarras en los años 1568-1571 y la decadencia posterior de la industria sedera del reino de Granada sobre todo a partir de su expulsión en 1609-1613. El arte de la seda había sido la ocupación predilecta de los musulmanes desde antaño y el fundamento de su prosperidad. La repercusión directa de cualquier revuelta sobre la fiscalidad que gravaba la producción de seda en el reino de Granada se hizo latente más de medio siglo antes de la citada revuelta de las Alpujarras con el levantamiento mudéjar de 1499-1501, estudiado por Ana María Vera. Las fuentes fiscales se convertían así en sensores históricos o, si se prefiere, indicadores relevantes del gran peso que seguía teniendo la mano de obra musulmana en el negocio sedero tras la conquista de Granada por los Reyes Católicos en 1492.

4. Conclusiones

Todas las noticias recopiladas en el presente análisis confirman con estudios cuantitativos amplios o bien con relatos alusivos de diversos viajeros medievales la especialización preferente de las minorías étnico-religiosas judía y musulmana en el negocio sedero internacional, poniendo una atención especial sobre la península Ibérica. La primera conclusión importante a tener en cuenta es que esta perspectiva económico-social para el estudio de las minorías debe reforzar esa idea con la que concluía Antonio Bravo un ensayo sobre los prejuicios que aún hoy en día seguimos leyendo en torno a la historia de judíos y musulmanes. Me refiero a la extrema dificultad que parece existir a la hora de ponerse en la piel del “otro” y entenderle obviando el traicionero obstáculo que genera esa manera de interpretar la historia basada en el “todos contra todos”. De ahí que las rutas de la seda contribuyan más a visibilizar lo que nos une que lo que nos separa a las diferentes civilizaciones y culturas del mundo. Ese ha sido también uno de los resultados más interesantes del primer *Congreso Internacional de Museos de la Seda* que celebramos en Valencia en 2018 (Navarro y Huerta). Las rutas de la seda han generado una red de patrimonio histórico común donde los países de Oriente y Occidente, sea cual sea su cultura o su religión, comparten saberes, tecnologías y diseños gracias a los movimientos migratorios de sederos que promovieron itinerarios de homogeneización cultural a escala mundial más allá del trabajo y de los negocios.

Me gustaría finalizar con una cita de Bartolomé Yun, escrita en la página novena del libro recopilatorio de sus estudios sobre historia global que ha publicado hace un par de años la Institución Fernando El Católico de Zaragoza: “Se pensó en su momento que la historia global nos llevaría por la senda de los grandes procesos, por la de una especie de macrohistoria de las civilizaciones ya más que superada en muchos sentidos, lo que necesariamente debía cubrir investigaciones simétricas sobre áreas distantes. Pero lo cierto –no sé si porque el valor de las modas lleva a los historiadores a usar abusivamente de la etiqueta– es que hoy se habla de aproximaciones microhistóricas a lo global o que, como se proponía ya en 2007 en el primero de estos trabajos, se pueda hablar de una historia local con implicaciones globales. En mi caso, aún creo que esto es posible y positivo y que es de desear una historia global de lo local, lo que no implica necesariamente una microhistoria. Más aún, creo que nunca la historia local debió dejar de ser esto: una forma de estudiar problemas generales e interconexiones globales en un aspecto o espacio físico o social concreto. Pero también que la forma de hacer historia global es la de plantearse las influencias lejanas en los procesos que estudiamos. Con otras palabras, en la medida en que la historia global pueda ser también una perspectiva, su interés está –no solo pero sí en buena medida– en el tipo de preguntas que suscita, o lo que es lo mismo en su capacidad de ofrecer dimensiones nuevas incluso de fenómenos conocidos. En ese sentido, además, creo que hay que diferenciarla de la historia de la globalización. Esta, más que una perspectiva analítica, es un tema de investigación que consiste en descubrir y analizar un proceso histórico en particular: el de la formación de las conexiones que, con sus interferencias y rechazos ha presidido la historia de la humanidad y que, obviamente, se remonta a tiempos remotos”.

Son muchos espacios y territorios diversos los citados aquí que invocan un cúmulo inabarcable de historias locales. La búsqueda de interconexiones globales e influencias lejanas entre ellos ha sido la estrategia clave de este análisis. Reconozco que el observatorio general de las rutas de la seda es uno de esos fenómenos que ya son bastante conocidos por la historiografía como para seguir hablando de ellos. Sin embargo, mi objetivo ha sido destacar una dimensión poco explorada todavía para este ámbito de estudio como es la circulación internacional de minorías étnico-religiosas especializadas en el negocio sedero siempre desde una perspectiva de historia comparada. La exclusión étnico-religiosa de mudéjares, judíos o conversos en la sociedad cristiana y las expulsiones o los exilios que padecieron estas minorías provocaron migraciones y transferencias tecnológicas de gran alcance, contribuyendo a la homogeneización de comportamientos económicos entre unos lugares y otros. De ese modo, la historia de las rutas de la seda se beneficia de los estudios actuales sobre las minorías. Y al revés sucede lo mismo. La historia de dichas minorías se renueva gracias a los aportes de la historia económica y social de la seda. Estamos, pues, ante dos temas de investigación que se conectan y retroalimentan entre sí para avanzar en sus respectivos campos de estudios. Al final, como puede comprobarse, la búsqueda de influencias e interacciones entre las gentes del pasado ha acabado por provocar el encuentro y la unión entre dos historiografías que estaban separadas entre ellas, una circunstancia que por lo menos a partir de ahora ya no tiene razón de ser.

Obras citadas

- Bravo García, Antonio Pedro. “Viaje y prejuicio. Bizantinos, turcos y judíos de la Constantinopla medieval y el Estambul moderno vistos por los españoles.” En Jesús María Nieto Ibáñez coord. *Lógos hellenikós: homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo*. León: Universidad de León, 2003. Vol. 2, 619-672.
- Cardini, Franco y Vanoli, Alessandro. *La via della seta. Una storia milenaria tra Oriente e Occidente*. Bolonia: Il Mulino, 2017.
- Cardon, Dominique. *La Draperie au Moyen Âge. Essor d'une grande industrie européenne*. París: CNRS Éditions, 1999.
- Christ, Georg et alii eds. *Union in Separation. Diasporic groups and identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*. Roma: Viella, 2015.
- Fanjul, Serafín y Arbós Federico eds. *Ibn Battuta. A través del Islam*. Madrid: Alianza, 2019.
- Franch Benavent, Ricardo y Navarro Espinach, Germán coords. *Las rutas de la seda en la historia de España y Portugal*. Valencia: Universidad de Valencia, 2017.
- Garrad, Keith. “La industria sedera granadina en el siglo XVI y en conexión con el levantamiento de las Alpujarras (1568-1571).” *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 5 (1956): 73-104.
- Gil, Juan ed. *El Libro de Marco Polo. Las Apostillas a la Historia Natural de Plinio el Viejo*. Sevilla: Universidad de Sevilla: 1992.
- González Llubera, Ignacio ed. *Viajes de Benjamín de Tudela, 1160-1173*. Madrid: 1918.
- Gruzinski, Serge. *¿Para qué sirve la historia?* Madrid: V. H. Sanz Calleja, 2018.
- Houssaye, Ingrid. “Marchands florentins et trafics caravaniers: une connexion à travers les négociants juifs dans la Méditerranée du XV^e siècle.” AAVV. *Histoire monde, jeux d'échelles et espaces connectés. XLVIIe Congrès de la SHMESP (Arras, 26-29 mayo 2016)*. París: Éditions de la Sorbonne, 2017. 147-160.
- Jacoby, David. “The Jews and the Silk Industry of Constantinople.” En David Jacoby. *Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean*. Burlington: Ashgate, 2001. XI, 1-20.
- . “Silk Economics and Cross-Cultural Artistic Interaction: Byzantium, the Muslim World and the Christian West.” *Dumbarton Oaks Papers* 58 (2004): 197-240.
- Lombard, Maurice. *Les textiles dans le monde musulman du VII^e au XII^e siècle*. París: Mouton, 1978.
- López Guzmán, Rafael coord. *Ruy de Clavijo y Alonso Pérez. Viaje a Samarkanda. Relación de la embajada de Ruiz González de Clavijo ante Tamerlán (1403-1406)*. Granada: El Legado Andalusi, 2009.
- Magdalena Mironesko, Alexandra y Magdalena Nom de Déu, José Ramón. “China y el Lejano Oriente en el relato de Benjamín de Tudela (siglo XII). Realidades y fantasías.” *Quaderns de Filologia: Estudis Literaris* 23 (2018): 143-156.
- Maíllo Salgado, Felipe ed. *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos. Rihla. Ibn Yubayr*. Barcelona: Ediciones Serbal, 1988.
- Martínez Martínez, María. “El arte de la seda en la Murcia medieval: tradición islámica e innovación intercultural.” En María Isabel Del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena coords. *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009. Vol. 2, 211-236.
- McCormick, Michael. *Orígenes de la economía europea. Viajeros y comerciantes en la Alta Edad Media*. Barcelona: Crítica, 2005.
- Monnas, Lisa. *Merchants, Princes and Painters. Silk Fabrics in Italian and Northern Paintings 1300-1550*. New Haven & London: Yale University Press, 2008.

- Motos Guirao, Encarnación. “La ciudad y el comercio en Bizancio.” *Cuadernos del Centro de Estudios Medievales y Renacentistas* 9 (2001): 55-80.
- Navarro Espinach, Germán. “Los musulmanes y la ruta de la seda entre Oriente y Occidente.” En Fernando Nuez ed. *La herencia árabe en la agricultura y el bienestar de Occidente*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2002. 283-328.
- . “El arte de la seda en el Mediterráneo medieval.” *En la España Medieval* 27 (2004): 5-51.
- . “El comercio de telas entre Oriente y Occidente (1190-1340).” En AAVV. *Vestiduras ricas. El monasterio de las Huelgas y su época, 1170-1340*. Madrid: Patrimonio Nacional, 2005. 89-106.
- . “Los Ribas y el comercio de sedas de Valencia a Zaragoza (1493-1513).” En Carlos Laliena Corbera y Mario Lafuente Gómez coords. *Consumo, comercio y transformaciones culturales en la Baja Edad Media: Aragón, siglos XIV-XV*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2016. 97-122.
- . “Valencia en las rutas de la seda del Mediterráneo occidental (siglos XIII-XV).” En Ricardo Franch Benavent y Germán Navarro Espinach coords. *Las rutas de la seda en la historia de España y Portugal*. Valencia: Universidad de Valencia, 2017. 99-128.
- . “Las familias de sederos judeoconversos de la Corona de Aragón en el siglo XV.” *eHumanista/Conversos* 8 (2020): 199-224.
- . “Fifteenth-Century Spanish Velvet Production.” En Michael Peter ed. *Velvets of the Fifteenth Century*. Riggisberg: Abegg-Stiftung, 2020. 193-202.
- . y Huerta, Ricard coords. *Museos de la Seda / Silk Museums*. Valencia: Colegio del Arte Mayor de la Seda, 2020.
- Nobler, Milton J. *The Art and History of the Jewish Traders on the T'ang Silk Road*. Los Ángeles: 1989.
- Puentes Quesada, Erika. “Un linaje «portugués» en Pastrana. La familia de sederos de Simón Muñoz.” *Manuscrits* 10 (1992): 157-182.
- Rabinowitz, Louis. *Jewish Merchant Adventurers: A Study of the Radhanites*. London: Edward Goldston, 1948.
- Rodríguez Peinado, Laura y García García, Francisco de Asís eds. *Arte y producción textil en el Mediterráneo medieval*. Madrid: Polifemo, 2019.
- Ruiz Gutiérrez, Ana. “El sincretismo artístico en la ruta de la seda.” En Ana Ruiz Gutiérrez y Miguel Ángel Sorroche Cuerva eds. *La ruta de la seda: camino de caminos*. Granada: Universidad de Granada, 2013. 147-187.
- Soria Mesa, Enrique. “El negocio del siglo. Los judeoconversos y la renta de la seda del reino de Granada (siglo XVI).” *Hispania* LXXVI/253 (2016): 415-444.
- Stojak, Ivana y Mikel Soberón. “El treball de la seda a Barcelona entre els segles XV i XVII. Una aproximació des de l'arqueologia i la documentació escrita.” *Quaderns d'Arqueologia i Història de la Ciutat de Barcelona* 14 (2018): 122-136.
- Thorley, John. “The Silk Trade between China and the Roman Empire at Its Height, 'Circa' A. D. 90-130.” *Greece & Rome* 18-1 (1971): 71-80.
- Toniolo, Alberta. “Los sefarditas españoles y la sedería italiana en la primera edad moderna.” *Revista de Historia Industrial* 12 (1997): 43-74.
- Vera Delgado, Ana María. “El levantamiento mudéjar y su incidencia en la percepción de los tributos de la seda.” En AAVV. *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel, 20-22 septiembre 1984)*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses 1984. 145-152.
- Yun Casalilla, Bartolomé. *Historia global, historia transnacional e historia de los imperios. El Atlántico, América y Europa (siglos XVI-XVIII)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2019.

Islamistas y judaizantes frente al mar: el caso del puerto de Cartagena (1550-1680)

Juan Hernández-Franco
(Universidad de Murcia)¹
Pablo Ortega-del-Cerro
(Universidad de Cádiz)

1. Introducción

En el sentido más literal del término, una “frontera” es la línea imaginaria que separa dos entidades diferentes, dos realidades reconocibles e identificables como distintas. Es habitual pensar en las fronteras como la línea que demarca dos reinos, como en el caso de la Edad Moderna, pero, no obstante, las fronteras no siempre son una demarcación terrestre ni una línea claramente delimitada, pues hay ocasiones en que las fronteras son un espacio inmenso y abierto. A decir verdad, una frontera es algo mucho más complejo, porque además de separar dos unidades, también las une. Las fronteras son zonas de tránsito, de intercambio, de movimiento.

Todo lo dicho se materializa en los puertos, auténticas puertas de acceso a las fronteras marítimas, entradas a enormes abismos que son esenciales para la comunicación, el comercio o la guerra (Polonia). Las ciudades portuarias de la Edad Moderna constituían un universo complejo, tenían unas características muy particulares (Guimerá; Martínez Shaw; Mantecón). Eran espacios fronterizos y constituían la cabeza del reino frente a la inmensidad del mar, a la vez que eran el lugar de comunicación con otros puertos al otro lado de la mar –*hinterland* y *foreland*–; eran enclaves estratégicos geográficamente hablando, a la vez que desde una perspectiva política y sobre todo económica; y eran nodos de intercambios, de conexiones, de tránsito. A estas ciudades acudían en los siglos modernos una variopinta gama de gentes, mercancías e ideas, entre las que había a su vez diversidad de valores religiosos y culturales. No es difícil imaginar que, en este trasiego, los esquemas sociales, políticos y religiosos más ortodoxos tuvieran una aplicación más laxa.

El interés que ya de por sí tienen las ciudades portuarias como espacios de frontera adquiere todavía más fuerza si planteamos el estudio de los grupos “marginales” dentro de ellas, es decir, el análisis de esos segmentos de la sociedad que se encontraban en una compleja frontera entre lo permitido y lo prohibido, entre lo aceptado y lo rechazado, entre la admisión y la exclusión. Durante los siglos XVI y XVII, los cristianos nuevos, ya fuese su origen judío o musulmán, fueron el grupo de frontera por antonomasia junto a los gitanos. Incluidos teóricamente en la sociedad, siempre recayó sobre ellos una duda constante acerca de su verdadera fe y su integración en la comunidad urbana (Herzog, 177-179). La obsesión por la limpieza de sangre, por los ancestros y por las raíces acabó por arrinconarlos. Los que no pudieron medrar económica y socialmente, y no pudieron falsear sus genealogías, quedaron repudiados.

El objetivo de este trabajo es estudiar estos grupos “de frontera”, minoritarios y prácticamente excluidos, en un espacio también “de frontera”, como son las ciudades portuarias. Se ha escogido Cartagena, en el reino de Murcia. Esta urbe portuaria fue adquiriendo creciente protagonismo a lo largo de la Edad Moderna hasta convertirse en un importante puerto comercial y una base militar de primer orden (Grandal). Nos interesa conocer el papel y la posición de estos grupos en la conformación de la sociedad cartagenera a lo largo del Quinientos y el Seiscientos. Para ello recurrimos a los procesos inquisitoriales incoados por el Tribunal de la Inquisición de Murcia que condenaron a los cristianos nuevos por judaizar o islamizar en este núcleo de Levante (Blázquez); un total de 80 casos con los que será posible discernir el alcance y posición de estos grupos en esta ciudad portuaria.

¹Este trabajo forma parte del proyecto “Entornos sociales de cambio. Nuevas solidaridades y ruptura de jerarquías (siglos XVI-XX)”, HAR2017-84226-C6-1-P, Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

Dentro del reino de Murcia, el caso de Cartagena se advierte particular. Si consideramos los datos comparativamente con Murcia y Lorca, las otras dos grandes ciudades del reino, se podrá comprobar que el enclave portuario siguió otros patrones. Mientras que en Murcia hubo 385 casos por judaizar, y en Lorca 74 –ambas con importantes juderías en el siglo XV–, en Cartagena solo se procesaron a 15 personas, 12 si la cronología que circunscribe a los siglos XVI y XVII. Teniendo en cuenta la amplitud temporal, una docena de casos es una cifra insignificante, lo cual debe ponerse en relación con el menor tamaño de la aljama existente en esta ciudad durante la Baja Edad Media (Ayaso). En cambio, la proporción de acusados por seguir la fe de Mahoma fue mayor. En Murcia se procesaron 96 y en Lorca –a pesar de su cercanía al reino de Granada– 4. En Cartagena se han contabilizado 65, una cifra nada desdeñable que podrá explicarse por las características de la ciudad.

Si atendemos a la distribución cronológica, rápidamente se advertirá que los procesos en Cartagena, tanto de judaizantes como de musulmanes, se concentraron en episodios muy concretos. El primer gran proceso se produjo entre 1562-1568, y muy especialmente en el bienio 1564-1565, con 10 acusados, 4 judíos y 6 musulmanes. Entre 1570-1571 hubo 8 casos y entre 1579-1581 otros 8, en ambos episodios por islamizar. Aunque hubo otros tres casos residuales al acabar el XVI, el siguiente gran proceso lo encontramos a comienzos del XVII, en 1616-1620 con 6 musulmanes, y entre 1620-1621 con 6 judaizantes, constituyendo este último un gran proceso sobre una única familia. Durante el resto del siglo los procesos se fueron repartiendo en fechas aisladas, con la única salvedad de concentrarse 9 casos de islamizantes entre 1636-1639.

2. El resurgir de Cartagena en los albores de la modernidad

En 1503 Cartagena vuelve a ser una ciudad de realengo. Los Reyes Católicos consiguen reincorporarla a la jurisdicción real tras haber sido cedida a Pedro Fajardo Quesada –Adelantado del Reino de Murcia– en 1464. Situada en el sureste peninsular, era el puerto principal del reino de Murcia y un enclave privilegiado en términos geográficos. Un sistema montañoso protegía una bahía de medidas y profundidad perfectas. Se encontraba a muy poca distancia del reino de Valencia y cerca del recién incorporado reino de Granada. Era un puerto mediterráneo único, de enormes posibilidades comerciales y militares, de modo que Isabel y Fernando vieron en este enclave un punto esencial para los intereses castellanos (Montejo 1986).

En el momento en que Cartagena vuelve a manos reales, apenas era un pequeño villorrio construido en torno al ruinoso castillo medieval de la ciudad, sobre el monte que llevaba su nombre. Escasamente dos docenas de calles estrechas y angostas se extendía sobre los restos de la antigua y gloriosa ciudad romana de Cartago Nova. La muralla, reconstruida constantemente por las autoridades debido a la mala calidad de sus materiales, delimitaba un núcleo pequeño, donde vivían unas mil quinientas personas frente a la inmensidad del Mediterráneo, ese *foreland* del que hablábamos más arriba. La agricultura y la ganadería eran el principal sustento de un núcleo con escasos intercambios comerciales. En aquel entonces las perspectivas de la ciudad no eran muy halagüeñas. La débil relevancia económica se explicaba, en parte, por la exposición a los constantes y peligrosos ataques turcos que asolaban la costa con bastante reiteración (Montejo 1994; Pardo Morelo y Ruiz Ibáñez).

Todo parece indicar que una vez que la ciudad vuelve a manos del rey comienza un proceso de crecimiento (Velasco 2005). A pesar de la peste de 1507 y 1523 la población aumentó hasta los dos mil habitantes en 1530. En 1509 y 1513 el puerto es utilizado como base de las galeras para varias expediciones militares a Italia y al norte de

África. No obstante, el impulso definitivo vino en 1540, cuando se instaló en Cartagena la Proveduría de Armadas y de Fronteras (Munuera Navarro). Esto significó que la ciudad pasó a ser un punto estratégico de primer orden de la Monarquía, lo cual provocó un aumento de población —en 1550 ya eran cuatro mil quinientos habitantes— y un mayor dinamismo económico. El tránsito de armamento, caudales, tropas y municiones era cada vez mayor. La Casa del Rey, sede de la Proveduría, se convirtió en un imponente edificio dentro de los límites de la pequeña villa en torno al cual se concentraron los intereses de muchos vecinos.

En 1560 la ciudad ya contaba con unos cinco mil habitantes y había asentados unos treinta mercaderes, cifra nada despreciable para un puerto emergente (Torres Sánchez 1998). Fue precisamente en esta década cuando se descubrieron varios falsos cristianos nuevos que judaizaban. Si bien es cierto que los datos del Tribunal de Murcia no son especialmente fiables para la primera mitad del XVI, todo parece indicar que el primer caso fue Pedro Fernández, del que apenas se sabe nada. Fue procesado en 1562, “vecino de Cartagena, confesante, en la cárcel por axiomas y cosas de la ley de Moisés”. “Relajado a la justicia y brazo seglar con confiscación de bienes” (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 1). A pesar de la escasa información que tenemos, podemos plantear que se trata de un caso aislado dentro de la ciudad. No es así en el resto del reino, pues a finales de la quinta década del citado siglo XVI había comenzado un largo y belicoso litigio entre bandos de regidores de Murcia y Lorca, lazando la acusación contra uno de ellos de la herejía del judaísmo (García Servet y Torres Fontes; Contreras; Domínguez Nafría). La tensión en el reino era máxima, pues comenzaron a salir numerosos casos y la sospecha se cernía sobre muchas familias. Además, son los años de Fernando de Valdés como Inquisidor General (1547-1666), quien dio un impulso a la persecución de los delitos del Santo Oficio.

No obstante, en Cartagena la incidencia de este gran proceso fue casi nula. Durante la década de 1560 se produjeron otros tres casos, aunque los más significativos fueron los de Cristóbal Villareal e Isabel Morata. A él, vecino de Cartagena, relajado, se le confiscaron los bienes y fue condenado a un año de cárcel por “ceremonias y cosas de la ley del Moisés”. Isabel Morata era la esposa de Cristóbal Villareal e hija de “Catalina Morales”. En este caso la acusada era descrita como “cristiana nueva de judía” (AHN, Inquisición, leg. 2797). Reconciliada, había sido condenada a dos años de cárcel y confiscación de bienes. Este proceso, que implica a un matrimonio, ya adquiere otro matiz. La referencia a la madre de la acusada, de apellido Morales, permite plantear que se trate de una prolongación del importante brote que la Inquisición detectó en la ciudad de Murcia durante estos años. Los Morales era una familia muy cercana a los Riquelme —cristianos viejos—, pero también es cierto que Inés de Morales, hija de Hernando de Morales, regidor de Cartagena, había casado con uno de los principales líderes del bando de los Sotos —cristianos nuevos—, como era el regidor Alonso Fajardo (Contreras, 157-169).

Al mismo tiempo que se desarrollaban estos procesos por judaizar aparecieron seis acusados de islamistas. En 1567 son ajusticiados cuatro esclavos, todos ellos “cristianos nuevos de moros”. El patrón suele ser el mismo: esclavos de grandes señores de la ciudad, son apresados cuando intentaban escapar y, casi automáticamente, son acusados por intentar volver a su tierra y fe original. Uno de ellos, Francisco, pertenecía al marqués de los Vélez, “penitenciado por haber querido pasar a tierra de moros por segunda vez y llevar consigo a otras personas con intención de ser moro reconocido”. Este caso es especialmente significativo, y no solo por haber reincidido, sino también por ser cabeza de una huida grupal (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 2). Los otros tres esclavos se llamaban Luis, Juan y Luis. Eran propiedad de Francisco García, jurado de Cartagena, Juan Spin, mayordomo de la ciudad, y Luis Morales, regidor del concejo.

Todos son acusados del mismo delito: “pasar a tierra de moros con intención de ser allá moro reconocido” (AHN, Inquisición, leg. 2797). Otro esclavo, también de los marqueses de los Vélez, fue ajusticiado en 1565, aunque este ya se encontraba en la cárcel. Era condenado porque “descerrajó un aposento y un arca de la cárcel de la misericordia y fue a hurtar allí ciertas cosas”. Ya estaba en el presidio porque años antes “indujo a ciertos cristianos a que pasasen a tierra de moros” (AHN, Inquisición, leg. 2797).

Los otros dos casos rompen el patrón anterior. Ginés Morantes fue procesado en 1564, era natural de Moya, aunque vecino de Cartagena como criado de los marqueses de los Vélez. Fue acusado por “muchas blasfemias heréticas, que por ser tantas y tan abominables no se declaran”. A este delito se sumaba que “quiso y procuró pasarse a tierra de moros para renegar de la fe”. Nada se dice de los orígenes conversos ni de la ascendencia musulmana, pero fue condenado a doscientos azotes en Cartagena y otros doscientos en Murcia, una pena de cien ducados y “destierro de la costa de mar perpetuamente”. El último caso fue una mujer, Juana Hernández. “Alárabe cristiana nueva, vecina de Cartagena”. Su proceso fue más complejo porque fue acusada de un doble delito: por un lado, “haber hecho y obrado muchos hechizos con pacto del demonio y haber dado bebidas y otras cosas a ciertas mujeres para que mal pariesen”; y por otro lado, “porque admitió a su casa ciertos cristianos nuevos de moros para tratar de pasar a tierra de moros”. Es decir, no se acusa directamente a Juana de islamizante, pero sí que protegió a varios que pretendían hacerlo, de modo que fue condenada a doscientos azotes en Cartagena, otros doscientos de Murcia y destierro perpetuo de la costa.

Estas acusaciones contra moriscos hay que insertarlas en un marco más amplio que tenía una incidencia directa sobre Cartagena. A lo largo del XVI la Monarquía estuvo inmersa en una guerra compleja y larga que se extendía por múltiples territorios y era muy difícil de atajar. Los musulmanes turcos y del norte de África asediaban constantemente las costas del Levante español, practicando la piratería y haciendo rapiñas frecuentes en la costa. De hecho, el campo de Cartagena, casi despoblado durante este siglo, estuvo especialmente atacado por este problema. Con este contexto es posible imaginar el ambiente y la presión que habría contra los cristianos nuevos de musulmanes, siempre vistos como posibles colaboradores del enemigo, y máxime si eran los más vulnerables de la escala social, los esclavos, por lo general procedentes de la Berbería, de las costas del norte de África (Torres Sánchez 1986, 92).

3. Apogeo y consolidación del puerto

La peste de 1558-1559 y los agresivos ataques turcos de 1558 y 1561 –con dos grandes desembarcos de tropa– no frenaron la tendencia ascendente en Cartagena. A partir de las décadas de 1570 y 1580 la ciudad experimentó un periodo de expansión y auge; el puerto quedó inserto en las principales rutas marítimas –con varios enclaves italianos, franceses, portugueses y holandeses, además de conexiones con Terranova o los países bálticos– y la presencia de las galeras del rey se hizo cada vez más estable –lo cual provocó una gran epidemia en 1571–. Durante el último cuarto del siglo XVI y las dos primeras del XVII la ciudad vive una época floreciente. La población creció hasta los siete mil aproximadamente en 1587 y alcanzó los 9500 habitantes en 1600. Al comenzar el Seiscientos ya eran setenta los comerciantes en la ciudad y al puerto arribaban como media unos doscientos barcos por año –en 1605 llegaron a los cuatrocientos–. El comercio de esclavos era especialmente relevante –unas veinticuatro transacciones anuales, de los cuales la mitad permanecían en la ciudad–. El aumento de población también se tradujo en un mayor asentamiento del campo y, por ende, de la producción agrícola. Fue el momento en el que una nueva oligarquía, formada por las viejas familias de la ciudad y los nuevos integrantes emergentes, consolidó su posición y se impuso en el concejo (Montejo y Hernández Franco).

Durante la década de 1570 el peligro turco –tras la victoria de Lepanto– fue descendiendo, y aunque es cierto que el problema de la inseguridad se atenuó (Montejo 1993, 14), no puede afirmarse que desaparecieran los ataques berberiscos (Tornel y Grandal). Por el contrario, estas venidas a través del *foreland* fueron aumentando e incomodaron enormemente el desarrollo del litoral y de la ciudad. A lo largo y ancho del campo de Cartagena se instalaron torreones, vigías y atalayas para poder frenar este peligro y, además, en 1576 se presentó el proyecto Antonelli, un nuevo e innovador entramado defensivo de la ciudad que no fue concluido (Herades).

En este contexto se desató en Cartagena una explosión de acusaciones contra islamistas: 9 casos entre 1570-1571. El periodo era especialmente propicio para la persecución, pues aún latía el problema de las Alpujarras dentro de la Corona de Castilla y en la propia Cartagena (Velasco 2018), y se estaba preparando la expedición marítima contra los turcos que acabará en la batalla de Lepanto. El ambiente contra los musulmanes se había recrudecido desde 1560 y se fueron adoptando numerosas medidas para asegurar la efectiva conversión de la población morisca. Las fronteras entre la comunidad de los cristianos viejos y la de los moriscos debían estar claramente señaladas (Vicent).

La unión entre la condición de ser esclavo y haber sido denunciado, especialmente en el caso de los que no eran de origen berberisco, no llevaba implícita la condena por parte del tribunal inquisitorial. En 1570 fueron detenidos tres esclavos de Luis Morales, importante y distinguido vecino de Cartagena. Ginés, negro atezado, Juan, también negro, y Luis, natural de la India portuguesa, era acusados de haber querido pasar con los moros del reino de Granada, “creyendo que en aquella secta se habían de salvar” (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 4). No obstante, el proceso fue más complejo de lo que inicialmente podría parecer. El más castigado fue el esclavo Luis porque, pues fue juzgado por segunda vez tras haber intentado pasar a Argel, aunque su pena fue atenuada por los conocidos y sobrados maltratos de su amo. Finalmente fue condenado a tres años de galeras. El esclavo Juan fue pillado huyendo de Lorca, con dirección al reino de Granada, pero quedó absuelto porque reconoció que huía del maltrato de su amo. Por último, a Ginés ni siquiera se le leyeron las acusaciones y fue absuelto por ambas partes.

En cambio, la denuncia suele convertirse en pena cuando los esclavos son berberiscos. Solo uno año después, es decir, en 1571, se produjeron otros cuatro procesos. Todos ellos eran esclavos y habían sido acusados de querer pasar a tierra de moros (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 4). Juan, esclavo de Cristóbal Navarro, confesó. Fue detenido cuando huía en una barca con apenas dos remos. Diego, “esclavo de Ginés Tomás, cirujano, vecino de Cartagena de nación berberisca” había persuadido a otros para que fuesen con él a tierra de moros, siendo condenado a cinco años de galeras. Los otros dos casos fueron Juan Ramos y Ginés Gómez. El primero, esclavo de Francisco Guillén, era hijo de un cristiano viejo, pero su madre era de Túnez. Ginés, que era berberisco y artillero, tuvo la misma pena de cinco años de galeras.

La década de 1570 fue especialmente compleja para los moriscos que residían en Cartagena por la aversión desatada tras la rebelión de granadinos en las Alpujarras. La vigilancia social e inquisitorial no decayó a lo largo de estos años, de modo que esa condición de “el otro”, de enemigo potencial, no declinó. El esclavo, más que por su aportación al servicio de la casa o negocio del propietario, era visto como un sospechoso constante, como un adversario y una amenaza interior que se sumaba a las incursiones turcas y berberiscas. Los esclavos que procedían de Berbería, Orán, Argel o el Imperio Otomano, y como no los moriscos granadinos que son traídos tras la derrota de las Alpujarras, fueron bautizados, pero a pesar de su conversión seguían siendo un peligro para la opinión pública cristiano viaja. Era habitual presuponer que practicaban su antigua religión, aunque solo fuera con el fin de coaccionarlos.

Buen ejemplo de este hecho fue el proceso de María y su hija Brianda Hernández. La madre, morisca, y la niña fueron acusadas por un “testigo varón de que dirimiendo en su casa vio y oyó que yéndose a acostar la dicha María había dicho la hilala [sic] mahometana”. Durante la primera audiencia ninguna de las dos confesó cosa alguna, y de hecho expusieron ante el tribunal que tenían un enemigo, quien resultó ser el testigo (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 8). El acusador había pretendido casar con Brianda, pero ante la negativa tomó como represalia una falsa acusación ante el Santo Oficio. En el desarrollo del proceso incluso se probó que el testigo intentó apuñalar a María en una ocasión. Visto el caso, el Tribunal comprobó la enemistad del testigo y fueron absueltas. Evidentemente, este caso solo se puede llegar a entender en un clima de tensión y crispación del problema morisco.

Si María y Brianda consiguieron de la Inquisición una sentencia absolutoria, tal descargo no ocurrió en otros que tendrán lugar los años 1585, 1586 y 1594. Francisco Meneses y Juan, ambos esclavos, son buenos ejemplos. El primero era “de nación moro, esclavo de Diego Hernández” y el segundo también moro, esclavo de Andrés Laucua, veedor de galeras de Su Majestad en Cartagena. Lo interesante de este caso es que ambos se acusaron mutuamente de querer huir a Berbería, lo que provocó que la Inquisición actuara. Francisco Meneses ya había sido reprendido por el Santo Oficio 17 años antes de haber intentado marchar a Berbería, pero en esta ocasión fue acusado por un testigo esclavo, “de haber contado con él y otros dos esclavos moros para pasar a Berbería” (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 9). Todos ellos se embarcaron en una goleta, pero Francisco fingió ahogarse e intentó escapar. Finalmente fue condenado a galeras. Pero lo más interesante es que el testigo principal fue otro de los esclavos que intentó huir con Francisco, y que en su confesión, más que imputar directamente a su compañero de querer regresar a su religión, lo que estaba poniendo de relieve era su pretensión – exclusivamente– de marchar a Berbería, de escapar de su amo y “alcanzar la libertad y ver su madre”.

Durante este tiempo la casuística de los procesos se multiplica; ya no se trata únicamente de esclavos que pretenden huir “a tierra de moros”, sino que empezaron a emerger verdaderos fieles de la fe de Mahoma. Un caso llamativo fue Domingo Méndez, de Cartagena, quien confesó que “estando en tierra de moros había renegado de nuestra fe” (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 8). “Se había dejado bautizar en Barcelona” porque había dicho que era turco, hijo de padres turcos. Más sorprendente es el caso de la esclava María, procesada en 1581:

“de nación mora, liberta de Luis Garrido, vecino de Cartagena, fue testificada con testigos de que estando enferma había sido bautizada por un clérigo habiendo pedido el bautismo de su voluntad y dicho que le pusiesen por nombre María, y dos de los dichos testigos depusieron que libre de la dicha enfermedad y pasados algunos días había dicho que no era cristiana sino mora, y que estaba enferma de modorra cuando la bautizaron. Hechas algunas diligencias y examinado dicho clérigo que la bautizó para averiguar si contaba en su libre juicio cuando pidió el bautismo y fue bautizada contestó que sí, que le pidió de su voluntad. Fue presa y en el discurso de su causa perseveró en decir que era mora y que mora había de morir, y no se acordaba que fuese bautizada” (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 11).

Es llamativo que los últimos casos del Quinientos tengan paralelismos: cristianos que había sido cautivos o trasladados al norte de África y allí habían renegado de la fe católica (Bennasar y Bennasar; Bunes). El más sugerente fue Ginés Recio, “pescador, vecino de la ciudad de Cartagena, de edad de 24 años”. Este joven confesó que teniendo “11 años, andando en compañía de su padre, que era pescador de una barca en la mar de

Cartagena, vieron tres bergantines de moros habrá doce años y le capturaron a él y a otros y los llevaron a Argel”. Allí fue hecho esclavo y “le compró un turco llamado Mostafa, corsario, con el cual estuvo un año siendo cristiano y al cabo de él le persuadió que renegase y se volvió turco”. Ginés, según él mismo afirma, no quería convertirse, pero “le dio muchos palos y un día por fuera llamó a un maestro que le retajó y le hicieron que dijera la ley (...) le pusieron nombre de moro, antes le habían vestido como turco como lo anduvo siempre y que después de esto el dicho su amo le llevaba a la mezquita y otros (...) bajaba la cabeza en la mezquita...”. Ginés decía que llevaba cuatro años en libertad porque “él y una cristiana cautiva allí de Murcia mataron a su amo y él se libró por la justicia con dineros que ella le dio para ello” (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 24). Lo que en realidad quería Ginés era pedir misericordia de su pecado y acogerse al edicto de gracia.

Otros dos casos similares fueron los de Baltasar Pacheco y Lucas Broncal. El primero, de 19 años, fue hecho cautivo cuando había salido al campo de Cartagena. Dos galeotas de moros hicieron varias presas y una vez en Berbería renegó de su religión (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 16). El segundo, que era vecino de Cartagena, de unos 30 años, se presentó voluntariamente en el Tribunal. Allí confesó que estuvo en Orán durante años, donde tenía arrendado un molino y diez fanegas de tierra. Siempre tuvo deseo de volver a España, pero en aquellas tierras renegó de la fe cristiana, e incluso “tomó hábito y nombre de moro, en el cual anduvo hasta que se ofició ocasión de venirse” (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 17).

El problema morisco no volvió a presentarse en Cartagena hasta 1616, momento en el que había culminado la expulsión decretada en 1609, siendo la ciudad uno de los principales lugares de embarco de los moriscos hacia un destino lejos de los reinos de la Monarquía Hispánica (Lomas). En 1616, como acabamos de indicar, comenzaron a destaparse casos, seis en concreto, que se prolongaron hasta 1621. El primero de ellos fue el de Francisco, negro berberisco, esclavo de Miguel Ballester y pescador de Cartagena. Tenía 18 años y había pretendido huir a Berbería “para volverse moro” (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 34). Años más tarde reconocía que había escapado junto a otros cuatro esclavos para ir a Orán con el deseo de “obtener libertad”. Otro caso, pero bastante diferente por procedencia y naturaleza, fue el de Juan Gómez (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 34). “De nación turco, natural de Belgrado, junto de Constantinopla”, tenía 22 años y había sido esclavo de Diego Bienvenida, vecino de Cartagena. Fue hallado en una goleta de “moros pirateando y robando cristianos”. Al ser capturado confesó que “siendo esclavo quiso ser cristiano y le bautizaron, de la edad de ocho años, y que había dos que huyó a la marina y se embarcó en una barca”. Diego trataba de justificar su situación y explicar por qué había renegado de su fe.

Baltasar de Valencia era berberisco, pescador y vecino de Cartagena. En 1620 tenía 34 años y volvía a pasar por el Tribunal de la Santa Inquisición. Años antes había sido acusado por dos mujeres tras haber reconocido que no era cristiano, aunque la causa fue suspendida (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 34 y 36). En 1620 fue arrestado otra vez porque, jugando a los naipes, perdió la apuesta, encolerizó y en medio del arrebato renegó de Dios y reconoció no ser cristiano². Otro ejemplo, aunque siguiendo ya un patrón

² El expediente se completa años más tarde cuando se descubre lo siguiente: “Baltasar Valencia, berberisco, vecino de la ciudad de Cartagena (...) en 1606 siendo cristiano bautizado y viviendo en Orán en una cuenta fuera de la ciudad unos hermanos suyos y moros berberiscos lo fueron a ver y le dijeron que querían vender un negro; y una noche volvieron y le prendieron y ataron las manos y se llevaron a vendería por fuerza y estuvo como diez meses envisto de moro y llamándose Aya, que es el mismo nombre de moro que antes

clásico, fue Miguel Selva. Berberisco, vecino de Cartagena de 22 años, había estado preso por la justicia ordinaria porque quiso “pasar a Berbería”. Fue acusado por tres testigos berberiscos, “los tres moros”, aduciendo que el mencionado Miguel les había persuadido “se pasaran a Berbería y les pedía dineros para comprar una barca en que hacerlo”. El mencionado Miguel confesó ser cristiano bautizado (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 36).

Por último, cabe mencionar el caso del esclavo Diego, alias Ali. Su amo era B. Baldasano, un importante comerciante genovés asentado en Cartagena. Tenía 20 años y comparecía por su propia voluntad ante la Santa Inquisición para confesar que era un renegado. Frente al tribunal reconoció que había nacido y bautizado en Alcalá de Henares. Un vecino de aquella villa lo había criado y se lo llevó a su casa de Francia. “Habiéndose embarcado en un puerto lo cautivaron y lo llevaron a Túnez, donde estuvo sirviendo”. Al cabo de cuatro años, y por insistencia y persuasión de su amo y de otros moros criados, “renegó de nuestra santa fe católica”. Conocía las ceremonias musulmanas y cantaba oraciones. Finalmente, su amo lo vendió en Cartagena al mencionado Baldasano, pero una vez que llegó deseó confesar sus pecados ante el Santo Oficio. No obstante, el tribunal hizo las pesquisas pertinentes y descubrió que la versión de Diego, aunque tenía ciertos elementos ciertos, no era verdad. Se supo que era natural de Alcalá y morisco, pero cuando fue llevado a una iglesia no sabía las oraciones ni reverencias (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 35).

Al mismo tiempo que se produce este brote de casos moriscos se dio una reactivación de los judaizantes. Habían pasado más de cincuenta años desde los últimos procesos en Cartagena, y ahora ya no se trata por lo general de descendientes de los judíos castellanos que ante la expulsión del año 1492 decidieron convertirse, sino de “marranos”, de conversos judíos de nacionalidad portuguesa que pasan la “raya” y se establecen en el Reino de Castilla, provocando por lo general una gran tensión social (Huelga; Cañas). El primero de estos conversos aparece en 1616. “Diego Méndez, portugués, de oficio mercader, vecino de la ciudad de Cartagena, de edad de 29 años, fue testificado por 6 testigos (...) de que guardaba y creían la ley de Moisés y en su observancia hacía ritos y ceremonias” (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 35). En una de las primeras audiencias declaró, o al menos así lo recogió el escribano inquisitorial, que “creyó y tuvo en su corazón la ley de Moisés y en su observancia ayunaba los lunes y los jueves sin comer en todo el día hasta la noche y holgaba los sábados por fiesta y hacía ayuno el día grande y que las dichas ceremonias y otras las hacía solo”. Mientras estaba en la cárcel fue acusado de tener comunicación con otros portugueses, razón por la que quedó aislado con pena de cárcel perpetua y confiscación de bienes.

El otro gran caso por judaizar envuelve a toda una familia, a sus cuatro miembros. La primera acusada se llamaba Guiomar Núñez, portuguesa, viuda de Rodrigo Núñez, que también era portugués, y vecina de Cartagena. Tenía más de 40 años y ya había estado presa en las cárceles del Santo Oficio en 1595 por “información que contra ella hubo de que cometía delitos contra nuestra fe católica tocante a la ley de Moisés”. Fue finalmente absuelta, pero en 1620 volvió a los tribunales de la Inquisición. Cinco testigos, todas ellas mujeres y tres berberiscas, doncellas y esclavas de la mencionada Guiomar, testificaron en contra de su ama y una de sus hijas. Una de las testigos, la menor, “dice que en dos

tenía, pero que siempre fue cristiano en su corazón y sabiendo que había un resto de cristiano se vino a ellos de su voluntad y se volvió a Oran a vivir como cristiano que desde allí lo enviaron a España y 13 años después fue testificado por ocho testigos, el uno berberisco, (...) que estando Baltasar en orando, casado y siendo cristiano bautizado asistiendo en una quenta fuera de la ciudad se pasó de su voluntad a Berbería”.

años que estuvo en la casa, en una ocasión que estaba barriendo la dicha esclava sacó un escrito envuelto de debajo de la cama y se lo dio a la dicha Guiomar Núñez, la cual lo tomó y dijo la dicha esclava que si lo supiera el vicario le quemaría la casa”. Supuestamente Guiomar respondió: “¡qué se te da a ti, si eres mora!”. La esclava tenía razones para sospechar, pues conocía los ritos judaicos que vio en Orán. “Todos los viernes mandaba lavar la casa y comía carne, y el sábado siguiente, y que la carne que comía el sábado la dejaba guisada viernes”.

Guimar fue finalmente condenada a cadena perpetua, pero el proceso fue más complejo. Su hijo Manuel, de 22 años, también fue acusado por las mencionadas esclavas, confirmando que él también seguía todos los ritos. Su hermana Ana, que estaba casada con el médico D. Manuel Rodríguez, portugués, también fue señalada de judaizante, aunque en este caso se sumó otra mujer berberisca a la acusación (AHN, Inquisición, leg. 2827). Ana confesó y dijo que “había tres años que por enseñanza y mandato de su madre guardó la ley de Moisés, y en su observancia en compañía de la de su marido”. Manuel Rodríguez también fue acusado, aunque en este caso solo por tres testigos, dos de ellas mujeres. “Hacía las mismas ceremonias de la ley de Moisés que ellos, fue mandado prender con secreto de bienes y poner en las cárceles secretas”. Manuel consiguió ausentarse y huir de Cartagena sin dejar rastro alguno (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 36).

4. Cristianos nuevos en la crisis del Seiscientos

El periodo de bonanza de la ciudad acabó en torno a 1620. Cartagena y la Monarquía española entraron en una profunda crisis de complejas razones y de larga duración. La población descendió hasta los cuatro mil habitantes tras la peste de 1648 y el comercio quedó mermado en comparación a los índices de la etapa anterior (Velasco 2001). Habría que esperar a la segunda mitad del XVII para ver signos de recuperación, aunque el proceso fue lento y progresivo. En 1668 el puerto de Cartagena recibió la base permanente de las galeras de España, lo cual convirtió a la ciudad en una base militar esencial (Montejo y Maestre), pero en los años siguientes se vivió una reactivación de la peste —especialmente en 1676— y hubo que hacer frente a una revuelta campesina en respuesta de las reformas fiscales (Sánchez Belén y Alcaraz). En cualquier caso, en este periodo se produjo un fuerte crecimiento de población y la reactivación de la economía, pues en 1680 la población alcanzaba los nueve mil habitantes.

Desde que comenzó la crisis en la ciudad, en torno a 1620, hasta el inicio de la recuperación apenas hubo incidencias en lo que respecta a judaizantes (Montejo 2016). Solo dos individuos, uno en 1632 y otro en 1664, fueron acusados por la Inquisición. La naturaleza y desarrollo de los procesos dan cuenta de que el problema judío apenas tenía ya incidencia en Cartagena, pues incluso la acusación será confusa e indeterminada. Por ejemplo, Juan Fernández fue procesado en 1632. Era portugués, originario del arzobispado de Braga, tenía 34 años y había sido acusado por tres testigos. “Estando en la plaza de la ciudad de Cartagena en un corro llegó el reo a pedir limosna y por tener noticia de que usaba algunas desvergüenzas con algunas mujeres, reprendiéndole de ello, el reo había respondido que todas las mujeres eran sus esposas, y que era cristo redentor del mundo, y lo volvió a repetir muchas veces”. Pero lo que en un principio debería haber sido un caso de blasfemia, acabó por ser acusado de judaizante (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 49). El último acusado, ya en 1664, tenía una relación colateral con Cartagena,

aunque demuestra que el problema tenía una extensión mucho más amplia. Gabriel Antón Álvarez de los Ríos decía ser portugués y natural de Cartagena, pero, no obstante, tenía otra identidad: era Francisco Morales, nacido en Madrid y de unos 27 años. Fue reprendido en Elche por haber judaizado en Liorna, ciudad portuaria con una importante judería. Confiscados sus bienes y llevado a la cárcel, su proceso se prolongó durante años (AHN, Inquisición, leg. 2826 y 2827).

A diferencia de los judaizantes, casi marginales en la Cartagena de la segunda mitad del XVII, los acusados por islamizar fueron bastante más numerosos, aunque la cifra fue decreciendo. Durante la década de 1620 solo se localiza un caso más, el de Francisco del Poyo. Berberisco, de edad de 32 años, ya había sido procesado anteriormente por intentar huir a Berbería. Fue condenado a doce leguas dentro de tierra en Cartagena, aunque en 1628 volvió a intentar su huida, que fracasó (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 45.)

Habrá que esperar a 1636-1639 para encontrar un auténtico rebrote islamizante. En estos años fueron procesados 9 personas, todas ellas acusadas de ir a Berbería y, por tanto, “volver a su fe”. No obstante, alguno de estos casos revestía más complejidad, y tres de ellos estuvieron relacionados. El vértice del asunto parecía estar en Amar, un moro esclavo de la viuda de “Machabelo”. Tenía 50 años y fue acusado por tres testigos de haber preparado una huida a Berbería. Estaría acompañado precisamente por los testigos, quienes acabaron persuadidos. El plan de Amar era portar cuatro remos y embarcarse por la noche en una goleta de moros que había muy cerca. Sin embargo, hubo algunos problemas y el plan salió mal:

“una noche que viéndolo ponerse ejecución todos al salir al campo a la parte donde estaban los barcos en dicho puerto, por un portillo de la muralla, estaba el reo aguardándolos y fueron sentidos por un perro que ladró con la cual sea a la muralla de los testigos cómplices donde dieron los guardas de la ciudad y prendieron y llevaron a la cárcel (...) interrogado (...) dijo que habría nueve años que vino de Argel en un navío, se levantaron con él unos cristianos y renegados y le trajeron del puerto de Cartagena y le vendieron a Machabelo, genovés vecino de ella, y que era de nación turco de una ciudad cerca de Constantinopla y que no sabía escribir (...) unos berberiscos querían ir a Berbería y lo que en esto pasó era que el mes de agosto es costumbre anclaban unas goletas de moros cerca de Cartagena estando en el campo de ella en una heredad de su amo, había ido allí Juan de la Cruz, uno de los testigos, de nación turco, vecino de Cartagena y le había dicho si quería ir a su tierra y que le respondió que él era moro y no podía ir con el que era cristiano y que dicho Juan de la Cruz le dijo que no importaba y que por entonces habían pasado otros ya y al cabo de ocho días volviendo a pasar las goletas por cerca de Cartagena, le habían vuelto a buscar el dicho Juan de la Cruz” (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 52).

Los infortunios que narraba Amar en su proceso distaban mucho de la versión de Juan de la Cruz, uno de los testigos acusadores, aunque también reo de la Inquisición (AHN, Inquisición, leg. 2812). Natural de Anadole, cerca de Constantinopla, tenía 40 años y era bodeguero en Cartagena. Al respecto, tres testigos decían que:

“por dos días del mes de octubre del año pasado por la noche yendo a poner soldados de posta a la muralla de la dicha ciudad de Cartagena llegando a la pared del mar donde había un portillo vieron unos bultos de gente, y llegándose hacia ellos, una mujer y un niño que llevaba consigo se escaparon y fueron y hallaron al reo y a su mujer María de Jesús y preguntado que hacían allí respondieron que iban a pasar por allí que iban al campo y replicándoles que para qué pasaban allí que no poder hacerlo había respondió que querían y con esto uno de los dichos testigos que se hacía oficio de sargento los llevo presos a la cárcel real de Cartagena” (AHN, Inquisición, leg. 2022, exp. 52).

Tras varias pesquisas descubrieron que el mencionado Juan era “turco cristiano bautizado en los tiempos que mandaba la madre iglesia, que sabe oraciones y doctrina cristiana y que se crio con sus padres en Turquía, y que a la edad de quince años se había traído a Argel y de 22 se encorsó en un navío; le trajeron a Cádiz (...) y rescatado se fue a Madrid a verse con un pariente suyo, pero estaba muerto y de allí vino a Murcia a trabajar de la seda con la dicha su mujer y ambos se fueron a la ciudad de Cartagena donde había tenido trabajo en la calle bodegueros (...)”. Su mujer, María Jesús³, que también fue acusada, únicamente dijo que fueron pillados cuando “iban a intercambiar un poco de trigo” (AHN, Inquisición, leg. 2813). Finalmente, Juan de la Cruz y su esposa, María Jesús, fueron acusados de querer ir a Berbería. Tras ser apresados, los guardias encontraron cuatro remos al día siguiente. Durante el proceso ofrecieron versiones diferentes y contradictorias, por lo que el tribunal acabó por condenarlos a cárcel perpetua, confiscación de bienes y doscientos azotes.

A partir de 1640 el problema se difumina en la ciudad portuaria, pues apenas hay cuatro casos en lo que queda de siglo, repartidos entre 1642, 1664, 1668 y 1680. El último de ellos fue Mustafá, español, de 24 años, destinado en la galera *Almudena*, con base en el puerto de Cartagena. Llevaba cinco años en la cárcel del Santo Oficio “por delitos de la secta de Mahoma”. Aunque no hay mucha información, todo parece indicar que se trata de un caso aislado, pues ya habrá que esperar al segundo tercio del XVIII para volver a encontrar nuevos casos de moriscos. Son 13 los casos presentados a lo largo del XVIII por islamistas y solo 2 por judaizantes.

5. Conclusiones

La presencia de minorías en Cartagena durante los siglos XVI y XVII estuvo marcada por la condición de ciudad portuaria. Las fronteras sociales y geográficas se fundieron, dando como resultado unos procesos que tienen una lectura ambivalente. Lo más destacado es el número de inculpados, lo cual indica que las dinámicas sociales estuvieron determinadas por la laxitud propia de la sociedad portuaria. La cifra de acusados por judaizar fue muy reducida tanto en el Quinientos como en el Seiscientos. A pesar de las tensiones producidas en localidades cercanas, como Murcia o Lorca, en Cartagena los ecos fueron mínimos. Incluso en el XVII, cuando el problema de los conversos portugueses atizó a toda la sociedad castellana con toda su crudeza, la ciudad portuaria estuvo casi al margen. No ocurrió lo mismo con los islamizantes. Al mayor número de casos habría que añadir las características sociales de los acusados, en su gran mayoría esclavos acusados de volver a su tierra de origen y regresar a su fe originaria. Este hecho es reseñable porque se trata de un colectivo doblemente marginado: herejes y, además, esclavos. La exposición de la ciudad a los ataques turcos y berberiscos, además de su condición de puerto comercial, acentuó el problema.

A pesar de la diferencia en el número de los acusados de pertenecer a minorías, lo que sí ocurre tanto con los que son de origen judío como con los de origen islámico, tanto por su actitud como por la de la mayoría cristiana vieja, fue su inviable inclusión social. Además, la Inquisición fue otro obstáculo insalvable, rastreando en cuanto había sospecha —especialmente en el caso de los judeoconversos— los vestigios que dejaban su trayectoria

³ “de nación berberisca, natural de Motafalin, entre Orán y Tremecer, mujer del dicho Juan de la Cruz, (...) de edad de 48 años (...) cristiana bautizada y confirmada de nueve años y que ama confesado y comulgado y oído misa en los tiempos que manda la iglesia... y la última vez en el convento de San Francisco de la ciudad de Murcia, criada con sus padres, con nueve años fue capturada por el vizconde de Valparaíso en la plaza de Orán, allí se bautizó y de allí a Málaga, la vendieron a Francisco Pérez [y después] la vendieron en Osuna al licenciado Pérez, capellán de los diques hace dos años, y se casó con el dicho su marido”.

familiar, sus redes de contactos y las formas de practicar la religión a la que accedieron tras el bautismo –en la que aun dieron cabida a convicciones y resabios doctrinales de la que habían profesado con anterioridad–. Por todas estas circunstancias, no obstante, el carácter de Cartagena como ciudad portuaria y quizás como otras ciudades de este tipo, menos cerradas socialmente, será imposible la inclusión social de las minorías.

Obras citadas

- Ayaso Martínez, José Ramón. “Los judíos en Cartagena en la Baja Edad Media.” *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección de hebreo* 46 (1997): 137-160.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. “Esclavos moriscos y renegados en las galeras del rey ante la inquisición a principios del siglo XVII.” En Lluís Guía Marín, Gianfranco Tore y Maria Grazie Mele eds. *Identità e frontiere: Politica, economia e società nel Mediterraneo (secc. XIV-XVIII)*. Milán: Franco Angeli, 2015. 77-92.
- Bennasar, Bartolomé y Lucile Bennasar. *Los cristianos de Alá: la fascinante aventura de los renegados*. Madrid: Nerea, 1989.
- Blázquez Miguel, Juan, “Catálogo de los procesos inquisitoriales del Tribunal del Santo Oficio de Murcia.” *Murgetana* 74 (1987): 5-109.
- Bravo Caro, Juan Jesús. “El bautismo de esclavos, libertos y musulmanes libres en el Orán de Felipe II.” *Hispania* 76/252 (2016): 67-102.
- Bunes Ibarra, Miguel A. “Entre turcos, moros, berberiscos y renegados: lealtad y necesidad frente a frente.” *Libros de la Corte Extra* 1 (2014): 9-32.
- Cañas Pelayo, Marcos R. “Los judeoconversos portugueses de la edad moderna en la historiografía española: un estado de la cuestión.” *Revista de historiografía* 23 (2015): 217-243.
- Carrasco, Rafael. “La inquisición de Murcia y los moriscos (1560-1615).” *Áreas: revista internacional de ciencias sociales* 14 (1992): 107-114.
- Contreras Contreras, Jaime. *Sotos contra Riquelmes: regidores, inquisidores y criptojudíos*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1992.
- Domínguez Nafría, Juan Carlos. *La Inquisición de Murcia en el siglo XVI: el licenciado Cascales*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 1991.
- García-Arenal, Mercedes. “Mudéjares y moriscos en el Reino de Granada y en Murcia.” *Al-qantara: Revista de estudios árabes* 15 (1994): 257-260.
- García Servet, Jerónimo y Juan Torres Fontes. *El humanista Cascales y la Inquisición murciana*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1978.
- Grandal López, Alfonso. “Los siglos XVI y XVI.” En Cayetano TornelCobachocoord. *Manual de Historia de Cartagena*. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 1996. 161-291.
- Guimerá Ravina, Agustín. “Puertos y ciudades portuarias (ss. XVI-XVIII): una aproximación metodológica.” En José Ignacio Fortea Pérez y Juan Eloy Gelabert González coord. *La ciudad portuaria atlántica en la Historia, siglos XVI-XIX*. Santander: Universidad de Cantabria: 2006. 19-44.
- Herades Ruiz, Pedro J. “El sistema mediterráneo hispánico y la base naval de Cartagena.” En Enrique Martínez Ruiz, Jesús Cantera Montenegro y Magdalena P. Pi Corrales eds. *Frontera y fortificación*. Madrid: Actas, 2017. 623-639
- Herzog, Tamar. *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Huelga Criado, Pilar. *En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994.
- Israel, Jonathan I. *La judería europea en la era del mercantilismo (1550-1750)*. Madrid: Cátedra, 1992
- Lomas Cortés, Manuel. “El embarque de los moriscos en el puerto de Cartagena: (1610-1614).” *Áreas: Revista internacional de ciencias sociales* 30 (2011): 85-99.
- Mantecón Movellán, Tomás A. “Puertos, ciudades y culturas portuarias en la España atlántica: construyendo y rompiendo fronteras en la Edad Moderna.” En Manuel

- García Hurtado, Ofelia Rey Castelao eds. *Fronteras de agua: las ciudades portuarias y su universo cultural (siglos XIV-XXI)*. Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela, 2016. 131-148.
- Martínez Shaw, Carlos. “La ciudad y el mar. La ciudad marítima y sus funciones en el Antiguo Régimen.” *Manuscripts* 15 (1996): 257-278.
- Molina, Ángel Luis. “De mudéjares a moriscos: el ejemplo de Murcia.” *Murgetana* 131 (2014): 187-202.
- Montejo Montejo, Vicente. “Simón Rodríguez Moreira, mercader portugués, y su libro contable, testimonio del reinado de Carlos II.” *Clavis* 9 (2016): 67-76.
- . “Cartagena en la transición de la Edad Media a la Moderna (1474-1516).” En Julio Mas dir. *Historia de Cartagena*. Murcia. Ediciones Mediterráneo, 1986.
- . “Configuración del sistema defensivo de la Cartagena moderna.” En Julio Mas ed. *Historia de Cartagena*. Murcia: Ediciones Mediterráneo, VII, 1994.
- . *El siglo de Oro en Cartagena (1480-1680): evolución económica y social de una ciudad portuaria del sureste español y su comarca*. Cartagena y Murcia: Ayuntamiento de Cartagena, Real Academia Alfonso X el Sabio y Universidad de Murcia, 1993.
- Montejo Montejo, Vicente y Federico Maestre de San Juan Pelegrín. “Implicación de Cartagena de Levante en la actividad de las escuadras de galeras de la monarquía hispánica.” *Tiempos modernos* 10/40 (2020): 133-156.
- Montejo Montejo, Vicente y Juan Hernández Franco. “Cultura de honor, linaje-patrón y movilidad social en Cartagena durante los siglos XVI y XVII.” *Hispania* 53/185 (1993): 1009-1030.
- Munuera Navarro, David. “La Proveduría de Armadas y Fronteras de Cartagena y las Casas del Rey (S. XVI).” En Francisco Velasco Hernández coord. *Estudios sobre historia de Cartagena: Homenaje a José María Rubio Paredes*. Cartagena: Ayuntamiento Cartagena, 2020. 117-132.
- Pardo Molero, Juan F. y José Javier Ruiz Ibáñez. “Una monarquía, dos reinos y un mar. La defensa de los reinos de Valencia y Murcia en los siglos XVI Y XVII.” En R. Cancilla ed. *Mediterraneo in armi (sec. XV-XVIII)*.Parlemo: Mediterranea, 2007. 429-465.
- Polónia, Amélia. “European seaports in the Early Modern Age: concepts, methodology and models of analysis.” *Cahiers de la Méditerranée* 80 (2014): 17-39.
- Sánchez Belén, Juan A. y Antoinette T. Alcaraz Hernández. “Oligarquía municipal e impuestos: la asonada del campo de Cartagena en 1683.” *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV Historia Moderna* 4 (1991): 163-202
- Sánchez-Blanco, Rafael. “Escapar de la expulsión. Informes sobre moriscos granadinos del obispo de Cartagena, 1610.” *Murgetana*131 (2014): 25-34.
- Tornel Cobacho, Cayetano y Alfonso Grandal López. “El peligro de las grandes flotas y la defensa de Cartagena entre 1580 y 1630.” En *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*. Murcia: Universidad de Murcia, 1987. 1657-1671.
- Torres Sánchez, Rafael. *Ciudad y población: el desarrollo demográfico de Cartagena durante la Edad Moderna*. Cartagena: Concejalía de Cultura Ayuntamiento de Cartagena y Real Academia Alfonso X El Sabio, 1998.
- . “La esclavitud en Cartagena en los siglos XVII y XVIII.” *Contrastes. Revista de Historia Moderna* 2 (1986): 64-93.
- Velasco Hernández, Francisco. “La colonia extranjera de Cartagena en los siglos XVI y XVII: poder económico y arraigo social.” En María Begoña Villar García y Pilar

- Pezzi Cristóbal dirs. *Los extranjeros en la España moderna*. Málaga: Universidad de Málaga, 2003. 681-693.
- . “Capitalismo y burguesía mercantil: el puerto de Cartagena en el periodo de 1560-1630.” *Contrastes: revista de Historia moderna* 5-6 (1988-1989): 21-36.
- . “El auge económico de Cartagena y la revitalización del sureste español en los siglos XVI y XVII.” *Hispania: Revista española de historia* 220 (2005): 485-514.
- . *Auge y estancamiento de un enclave mercantil en la periferia: el nuevo resurgir de Cartagena entre 1540 y 1676*. Cartagena: Concejalía de Cultura, 2001.
- . “El auge del microcorso berberisco tras la guerra de las Alpujarras y su incidencia en el sureste español (1570-1610).” En María Martínez Alcalde, Sergio Yago Soriano y José Javier Ruiz Ibáñez coords. *El siglo de la Inmaculada*. Murcia: Universidad de Murcia, 2018. 233-248.
- Vicent, Bernard. *El río morisco*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2015.

Sendas morunas: La movilidad de los musulmanes extremeños

Juan Rebollo Bote
(Universidad de Valladolid)¹

1. A modo de introducción: los caminos de las minorías

La idea inicial de celebrar el coloquio internacional *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV-XVII)* en la ciudad de Santiago de Compostela² y ajustar la línea temática del mismo a cuestiones relacionadas con los caminos, los espacios y los territorios, abrió la vereda –nunca mejor dicho– para estudiar las zonas de tránsito interregional de la comunidad minoritaria objeto de mi interés investigador: los mudéjares de la región de Extremadura. El ejemplo de Santiago como punto de destino de los caminos de peregrinación, tanto de época medieval como contemporánea, sirve, en este caso, de punto de partida de nuestra reflexión introductoria. Entre los numerosos itinerarios santiaguistas actuales, uno de ellos –a todas luces reformulado por la dinamización turística de nuestros días– atraviesa la región extremeña, procedente de Andalucía, y ha tomado por nombre el de una minoría medieval: “Camino Mozárabe”. Este itinerario cultural contemporáneo parte, como decimos, desde varios puntos de la región andaluza para confluir en la ciudad de Córdoba e internar en la actual provincia de Badajoz por la comarca de La Serena. El lugar de destino extremeño es la ciudad de Mérida donde se une con la conocida como Vía de la Plata para proseguir su recorrido hacia el Norte hasta conectar con otras rutas jacobeanas. La creencia de que aquel fue, en el pasado, el trayecto utilizado por los mozárabes, está calando en la sociedad actual.

En este punto, cabe preguntarse entonces si el “camino mozárabe” se sustenta en una realidad histórica más o menos definida y si, en efecto, existieron *caminos de minorías*. Independientemente de lo adecuado o no del término *mozárabe* (“arabizado”) para referirse a los cristianos bajo dominio islámico, esta minoría está bien atestiguada en al-Andalus entre los siglos VIII y mediados del XII. La primera clave estaría en discernir el momento en que la *inventio* de la tumba de Santiago llega a generar peregrinación continua de cristianos andalusíes hacia Compostela. Suponiendo probable tal circunstancia a partir de algún momento indeterminado del siglo IX, habríamos de preguntarnos entonces el recorrido más óptimo para ello. Está fuera de toda duda que Córdoba ejercería de centro de reunión y partida en aquellos “primeros siglos mozárabes” por cuanto que su condición capitalina englobaba también la más alta jerarquía y organización de la minoría cristiana. Ahora bien, siendo rigurosos, existirían dudas de que la vía de comunicación entre la capital cordobesa y la hoy capital extremeña, Mérida, fuera la preferida por los mozárabes para peregrinar.

Aunque siguiendo la antigua calzada romana que atravesaba La Serena se tomaría el trayecto más corto, la “berberización” y decadencia cristiana de la ciudad emeritense desde fines del emirato en adelante no parece jugar a favor de esta preferencia. Por el contrario, el creciente protagonismo de la nueva ciudad de Badajoz y la sospechada continuidad del cristianismo lusitano en su seno –al menos para época califal– añade un argumento para que fuera tomada esta última como parada caminera. Sea cual fuere el destino urbano de predilección peregrina, lo que sí parece más seguro es que el puente de

¹ Este trabajo se ha realizado con el apoyo del Proyecto I+D Excelencia “Estudio de los espacios rituales mudéjares en la Castilla medieval: Mezquitas y cementerios islámicos en una sociedad cristiana” del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (HAR2017-83004-P). <http://mezquitas-cementerios-mudejares.uva.es/>. El investigador es contratado predoctoral en la Universidad de Valladolid (Programa FSE Castilla y León 2014-2020, ORDEN EDU de 10 de noviembre de 2016).

² Debido a las restricciones de movilidad impuestas en España por la pandemia de la Covid-19 hubo de celebrarse finalmente de modo virtual en noviembre de 2020.

Alcántara y no el de Alconétar –probablemente inutilizado a partir del periodo emiral– sería el más frecuentado para atravesar el Tajo, por lo que la conocida como Vía de la Plata, al menos a partir de Cáceres, no habría ejercido como “camino mozárabe”. Son éstos solamente un par de ejemplos de las dificultades que tenemos para entrever el supuesto itinerario tomado por la minoría cristiana andalusí a su paso por el actual territorio extremeño en dirección hacia la tumba santiaguista sobre el que se levanta el edificio moderno de la *ruta mozárabe*.

Al fin y al cabo, parece una obviedad decir que las minorías étnico-culturales de la Edad Media ibérica utilizarían los mismos caminos y calzadas para desplazarse que el resto de los habitantes de los espacios políticos de los que fueran naturales, salvo contadas excepciones a resultas de prohibiciones muy concretas. Las vías de comunicación que estuvieran en mejor estado, las que presentaran menor peligro de asaltos, las que se dirigieran por sendas menos tortuosas, etc., serían las más transitadas por viajeros de toda clase, independientemente de su adscripción social o religiosa. Así las cosas, no podemos aseverar que existieran caminos específicos de/para los colectivos minoritarios. Sin embargo, en momentos determinados ciertas cuestiones prácticas o razones de especificidad cultural sí que podrían haber readaptado puntualmente los trayectos principales a las circunstancias de las minorías. Por insistir en el ejemplo del “camino mozárabe” a su paso por Extremadura, quizá el traslado de la jerarquía cristiana de Mérida a Badajoz decantara aquella reorientación a la hora de realizar la peregrinación. O tal vez desempeñaba mayor atracción visitar la ciudad de Santa Eulalia de Mérida teniendo en cuenta que, además, el templo eulaliense había sido centro receptor de peregrinos durante la tardoantigüedad y primeros tiempos islámicos.

Dejando ya el ejemplo de los cristianos de al-Andalus y su deambular peregrinatorio, en este trabajo abordamos su opuesto histórico, los musulmanes castellanos, en el caso particular extremeño y su contacto con otras comunidades islámicas de regiones vecinas. Esto es, tratamos, por un lado, de estudiar la movilidad de medio-largo recorrido de los moros extremeños mediante los vínculos documentados con otras aljamas castellanas y portuguesas, y, por otro, buscamos reconocer algunos caminos que pudieran haber utilizado los moros y que ayuden a construir un mapa de relación mudéjar. Dejamos para otro momento el abordaje de los desplazamientos de corto radio o, lo que es lo mismo, la movilidad y las conexiones entre las propias comunidades islámicas de Extremadura. Se trata, en fin, de una recopilación de información y planteamiento de hipótesis acerca del dinamismo mudéjar en aquella parte de Castilla fronteriza a Portugal.

2. De Extremadura a Castilla y viceversa.

Ha sido una constante en la historiografía tradicional considerar a la minoría musulmana como grupo estanco, encerrado en sí mismo y poco dado al desplazamiento, un “islam residual” de apenas significación en la sociedad castellana bajomedieval, en contraposición al dinamismo que representa una minoría judía más proclive a la movilidad a causa de sus ocupaciones comerciales y/o financieras. Sin embargo, desde hace varias décadas el avance en la investigación y en las distintas realidades locales ha terminado por desechar aquellas teorías de quietud islámica para presentar a la comunidad como un colectivo igualmente dinámico y complejo, muy diferenciado según su contexto espacio-temporal, social y laboral (Kadri, *et al.* 2018). Ciertamente, las limitaciones de desplazamiento que las autoridades cristianas impusieron a las minorías no facilitaban el reconocimiento completo de su dinamismo pero, como en todo, la legalidad se ofrece únicamente teórica cuando la intrahistoria asoma. Insistimos en remarcar el contraste de casos solo en el ámbito mudéjar de Castilla –más aún en el contexto de otros reinos peninsulares–, territorio en que los moros, a pesar de regirse bajo unas mismas leyes específicas, viven situaciones muy dispares.

Desde el mismo arranque de la “era mudéjar” –considerando como tal el inicial respeto proporcionado por Alfonso VI a los moros de Toledo en 1085– se abre una rica casuística en lo que al movimiento islámico se refiere. Así, por ejemplo, el incumplimiento del pacto toledano apenas un año y medio después de la capitulación tendría repercusiones en todas direcciones, desde la propia permanencia de musulmanes en la ciudad, la conversión de otros o la huida de muchos (Molénat 1983; Ortego 2009, 41-70). Tiempo después, especialmente a partir de mediados del siglo XII, la aparición de musulmanes de condición libre en las ciudades de la Cuenca del Duero, donde, en principio (a excepción de la zona soriana), no hubo precedente andalusí, parece responder a factores diversos que podrían ir de la manumisión de siervos y/o esclavos, el desplazamiento por motivos profesionales o el establecimiento promovido por necesidad de repoblación (Tapia), como creemos que se propiciaría en tiempos de Alfonso VIII. También en el ámbito extremeño que aquí estudiamos, la primitiva comunidad de moros conformada en Plasencia se debería hipotéticamente a aquella política del rey castellano a finales del siglo XII (Rebollo 2020, 23-25). Es decir, la movilidad es inherente al colectivo islámico desde los orígenes del mudejarismo en Castilla.

Resulta muy factible que la procedencia de parte de los musulmanes que se asientan en Plasencia a raíz de la fundación de la ciudad sea la Cuenca del Duero, particularmente la zona de Ávila. La propia lógica y política castellana va en esa dirección transerrana –la sociedad placentina como prolongación abulense–. Pese a que no disponemos de información suficiente para los siglos XIII y XIV, creemos que el vínculo mudéjar altoextremeño con las aljamas de la provincia de Ávila sería continuo desde aquellos primeros tiempos hasta el final de la Edad Media. La documentación del siglo XV sí que intuye esa relación, por ejemplo, en los apellidos de ciertas familias de la comunidad placentina (los Bejarano³, los Piedrahíta) y de otras aljamas extremeñas (Piedrahíta y Del Barco en Trujillo y Hornachos; Arévalo en Mérida; etc.), siempre manteniendo la cautela que requiere el análisis de la onomástica, que no permite en la mayoría de los casos establecer una concreción temporal de esa supuesta procedencia. Téngase en cuenta que esta relación entre moros de Plasencia y moros de Castilla la Vieja, además de tener el argumento fundacional y la cercanía geográfica, actuaría también como una cuestión de supervivencia del grupo, algo común a todas las aljamas.

El carácter endogámico de la comunidad islámica necesitaba de redes de parentesco supralocales. El área de Ávila concentraba a finales de la Edad Media buena parte de la demografía mudéjar accesible a los musulmanes placentinos, ya que no existían aljamas en la zona (leonesa) de Salamanca y en la actual provincia cacereña solo tenían cierto volumen las de Alcántara y Trujillo, ambas ya al sur del Tajo. Una muestra de aquellas uniones intercomunitarias es el matrimonio formado por la placentina Xançia y el abulense Hamad Almohari, cuyo enlace y consecuente traslado de vecindad de la mora hacia Ávila indujo a varios miembros de la familia Provecho (de Plasencia) a retener ciertos bienes de la dote como mecanismo de presión ante un pleito que mantenía Abdalla Provecho con el abulense (AGS, RGS, febrero de 1493, fol. 182, publicado en López 1995, 59-61). Aflora también en este caso un conflicto entre individuos de aljamas vecinas, algo que no era inusual según pone de manifiesto otro documento conservado, el de la querrela entre Abdalla Panet, vecino de Plasencia, y Yuçafa, alfaquí de Piedrahíta, y su hijo (AGS, RGS, marzo de 1494, fol. 509).

³ Béjar, en la actual provincia de Salamanca, tenía moros que pechaban con la aljama de El Barco (de Ávila), según la contribución del “servicio y medio servicio” de años como 1463, 1464 o 1494 (Viñuales 2003, 184-185)

Más allá de los lazos familiares o de los conflictos de diverso tipo que implicaban una lógica relación de movilidad entre comunidades islámicas más o menos cercanas, existía una razón que podemos considerar principal entre toda la casuística de desplazamiento de la minoría mudéjar. Nos referimos a la cuestión laboral y al traslado obligado que determinados oficios requerían. Las ocupaciones de los musulmanes extremeños trascienden el ámbito local en muy pocas ocasiones, pero tenemos noticias que hablan de la petición de licencias para sacar productos fuera de los límites de una ciudad como Trujillo (Sánchez 1993, 410-413 y 426); Archivo Municipal de Trujillo -en adelante AMT-, leg. 6.8, fols. 82r-84v), del trasiego de comercio legal e ilegal a través de la frontera con Portugal (Barros, 152-168) o de la dedicación a la arriería de los moros de Hornachos, entre otras. Trataremos alguna de estas cuestiones más adelante. En lo que concierne ahora al eje Extremadura-Castilla y a la movilidad islámica, destacan, no obstante, las referencias al desplazamiento de moros dedicados a la construcción. Sabemos que algunos musulmanes castellanos trabajaron en la región extremeña. Algunas teorías señalan que el ábside mudéjar de la iglesia de la Asunción de Galisteo, el más antiguo testimonio de su estilo artístico en la Alta Extremadura (segunda mitad del siglo XIII), presenta paralelos en los ábsides abulenses plenomedievales, otras hablan de la influencia toledana, y que podrían haber estado ejecutados por mano islámica (Mogollón 1987, 171-173). En el castillo de Coria, ya en el siglo XV, participaron carpinteros moros de El Barco y de Piedrahíta (Cooper vol I.1, 155-168). Y de esta última villa, como decíamos, parece proceder –a juzgar por su apellido– una familia de maestros alarifes y albañiles mudéjares que trabajaron y se asentaron en lugares como Plasencia, Trujillo u Hornachos.⁴

Desde el punto de vista religioso, un caso singular de movilidad geográfica es la peregrinación que todo musulmán –que pueda permitírselo y que goce de salud para ello– ha de realizar una vez en la vida según precepto coránico. Disponemos de un relato de peregrinación desde Castilla a La Meca cuyos protagonistas son, precisamente, un moro castellano y otro extremeño. Se trata del abulense Omar Patún y del emeritense Muhammad del Corral quienes en 1491 emprendieron el viaje partiendo desde Ávila y embarcando en Valencia en dirección primera hacia Túnez (Cassasas *et al.* 2017; Roza 2018). En lo que aquí interesa, resulta otra muestra más de relación entre musulmanes de ambas regiones del reino y de la centralidad que parece jugar la ciudad del Adaja en cuestiones de calado cultural como sería la preparación de la peregrinación.⁵ Todos los mencionados hasta aquí son ejemplos de una comunicación relativamente fluida, directa o indirecta, que transmiten la idea de una red islámica bien tejida en la que parece

⁴ Mahomad de Piedrahíta fue el encargado de acabar un puente de madera y unas talanqueras en Plasencia en 1463 (Archivo Municipal de Plasencia (en adelante AMP), Actas Municipales (enero 1463), fol. 14r); Roduán de Piedrahíta arrendó en 1468 la llamada “bodega del deán”, en la calle Talavera de Plasencia (Archivo Catedralicio de Plasencia, Actas Capitulares, Libro III, fol. 86r y 141r), y años después parece ser el mismo que está trabajando en las Casas del Concejo de Trujillo (1484) y en el monasterio de la Encarnación de la misma ciudad (1492). Varios Piedrahíta son zapateros en Trujillo (AMT, leg. 6.8, fols. 82r-84v). Mahoma de Piedrahíta (Luis González de Piedrahíta después de 1502), de Trujillo, trabaja en las fortalezas de Mérida y Jerez de los Caballeros a finales del siglo XV (Archivo Histórico Nacional, Órdenes Militares, 1103-C (1498), fol. 249; y 1104-C (1500), fol. 472). En los primeros años del siglo XVI, los hermanos Carlos, Santiago y Adán de Piedrahíta son vecinos y participan en varias obras de Hornachos (Mogollón 2004).

⁵ Los dos únicos testimonios –hasta ahora conocidos– de peregrinación a La Meca por parte de musulmanes de Castilla tienen como punto de partida la ciudad de Ávila. De un lado, la citada que realizan los mudéjares Patún y del Corral a finales del siglo XV y, de otro, la que menciona el Mancebo de Arévalo, ya en el tiempo morisco de inicios del siglo XVI, a su “*rromeache, ke no faltaba šino llegar la kompañiyya, ke ya estaban a punto en-Ávila la Real*” (Narváez 2003, 104). Agradecemos a Javier Jiménez, director del Museo de Ávila, el habernos facilitado esta última referencia.

colegirse, entre otras cosas, que la ciudad de Ávila representa un lugar central en el mapa mudéjar castellano. Si hubo un camino utilizado por los moros altoextremeños que transitaban hacia las tierras de Ávila y por los abulenses que lo hacían hacia Extremadura, ese hubo de ser el que enlazaba Plasencia con las aljamas de El Barco y de Piedrahíta bien por el Ambroz y Béjar (donde sabemos que hubo musulmanes), bien atravesando el Valle del Jerte.

Los aspectos relacionales de los musulmanes extremeños con las aljamas de Castilla la Nueva se revelan, sorprendentemente, más tenues aún. A excepción de algún caso particular tocante a Hornachos –que mencionaremos a continuación–, no hemos encontrado ejemplos evidentes de contactos entre comunidades mudéjares –que se tuvieron que dar indudablemente– más allá de las suposiciones que se entrevén con el estudio onomástico. Así, el apellido Rondí (cuyo origen se presume en Ronda), documentado en Toledo desde el siglo XIV (Molénat 1983, 175-190) y en Talavera durante el XV (Moreno 2015, 123 y 128-129), se registra entre los moros de Trujillo y de Medellín.⁶ Existen otros apellidos comunes a aljamas de una y otra región pero no pueden tomarse por el momento como indicativos de vínculos intercomunitarios sin mayor seguridad. Más preciso parece ser el origen de la familia Montánchez entre los moros de Uclés (García-Arenal, 170-173) o el de los Talaverano y los Toledo entre los de Plasencia.⁷ Tampoco parece arriesgado relacionar a Mahomat de Hornachos, vecino de Madrid (1493)⁸, con aquella localidad bajoextremeña, en este caso no tanto por la familiaridad del apellido toponímico sino también porque conocemos datos concretos que incumben a moros madrileños y hornacheros.

La aljama de Hornachos es por sí misma una excepción. Dado su distinguido volumen demográfico (más de dos millares de habitantes) y su condición mayoritaria en la villa –cuando no exclusiva–, los hornacheros ofrecen a fines de la Edad Media (y así será hasta el tiempo de la expulsión de los moriscos) un gran dinamismo desde todo punto de vista. Centrando nuestra atención ahora en su relación con comunidades centro-castellanas resaltamos únicamente el lazo comercial que pareció unir a Madrid y a Hornachos en el siglo XV. Hacia los años 70 de dicha centuria algunos de los mercaderes más importantes de la aljama madrileña aparecen mencionados como vecinos de Hornachos: Abraham Merino (en 1473), Hamete Merino y Yuçaf Mellado (en 1475), quienes se asociaron en aquel tiempo para la venta de ganado y cueros vacunos y su abastecimiento a las carnicerías de Madrid.⁹ Su relación con la villa hornachega parece que fue muy estrecha, originada probablemente por la trashumancia ganadera que bajaba a las dehesas extremeñas siguiendo la Real Cañada Segoviana. Sin embargo, la prosperidad comercial de la “sociedad Merino-Mellado” debió terminar abruptamente con el estallido de la guerra civil castellana, que recordemos tuvo en tierra extremeña el mayor apoyo al bando portugués.

⁶ Rondí, primo de Hazán y Abraime, AGS, RGS, octubre de 1476, fol. 661; y Mahomad Rondí (1497), quien tiene casa en la Calle Nueva de Trujillo lindera con la de Abrayn de la Plaza (AMT, leg. 3.1, fols 362-365r y doc. 175 en Sánchez vol. 2, 17-18). En 1450 se entrega una viña en el pago de la Ortiga, cerca de Medellín, a Mahomat Rondí y a su mujer Morayma (Clemente 2007, 126-127).

⁷ Mahomad Talaverano, en 1443 (AMP, Actas Capitulares, Libro I, fol. 155v-156); Mahomad de Toledo, padre del moro Durrahame, en 1495 (López Martín, 157).

⁸ AGS, RGS, octubre de 1493, fol. 258, en Molénat 2008a, 165.

⁹ Archivo Villa de Madrid (AVM), LM. 140, fol. 20v-21r y AVM, LM. 141, fol. 67v (Molénat 2008, 165; Ortego 2009, 189 y 359-360). La cita de Yuçaf Mellado como vecino de Hornachos debe ser tomada como coyuntural de su asociación con Hamete Merino en 1475.

Yuçaf Mellado, una de las más notables personalidades de la aljama madrileña, sería desposeído de sus bienes en febrero de 1476 por apoyar a Juana de Castilla, aunque años después debió recuperar su antiguo estatus social ya que en 1499 tenía cuatro criados cristianos y tras su conversión en 1502 recibió un sueldo de 1.000 maravedís del concejo madrileño (Ortego 2009, 118-120 y 359). Por su parte, los Merino, documentados por Pablo Ortego (2009, 359-360) en Madrid desde 1444 (Hamete Merino y Alí Merino, herrero) –y también en Toledo en 1487 (Mahomad Merino, alfarero)– es muy posible que terminaran por establecer su residencia definitiva en Hornachos. Abrahen Merino todavía aparece como vendedor de cueros en Madrid en 1477 pero a fines de siglo un individuo homónimo es recogido en las visitaciones de la Orden de Santiago a la localidad hornachega como poseedor de título de censo *de un quarto de molino que se llama de Matachel* (1494) y como caballero de cuantía *con armas y cavallo* (1498 y 1501).¹⁰ En cuanto a Hamete, no vuelve a aflorar en la documentación madrileña después de 1475 y, sin embargo, una sucinta referencia en Hornachos en 1480 dice que *tyene mas una huerta Hamete Merino que se fue a Granada*.¹¹ No parece aventurado afirmar que se trate de los mercaderes que actuaron años antes en Madrid.

Esta documentada ligadura entre la médula islámica de Extremadura y el corazón de Castilla debió trascender la mera coyuntura comercial. Hablamos de dos geografías distinguidas en el organigrama mental de los mudéjares. De un lado, las aljamas centro-castellanas representaban esferas jerárquicas del islam en el reino, con el simbolismo de la ciudad de Toledo y con una élite musulmana cercana al eje de poder cristiano donde familias toledanas, guadalajareñas y, en menor medida, madrileñas (también segovianas y vallisoletanas) se disputaban la alcaldía mayor de las aljamas de moros y la elección como recaudadores fiscales (Echevarría; Viñuales, 179-180; Molénat 2006; Ortego 2009, 129-147). De otro, la particular colectividad de Hornachos y comunidades vecinas como Magacela o Benquerencia de la Serena, erigidas en guardianes de la lengua árabe y del rigor islámico en Castilla que no podían pasar desapercibidas al espectro identitario mudéjar (Rebollo 2019). Uno y otro punto debían estar entrelazados por redes de contacto intercomunitarias. No olvidemos aquí la importancia de los arrieros hornacheros, es decir, tratantes de mercancía económica pero también de información y formación islámicas. Es así cuando cobra sentido la noticia, ya tardía –fines de la etapa morisca– de una supuesta “senda moruna” *que yva por despoblado las quarenta leguas que ay desde Toledo a Ornachos, de montes y malezas*.¹² Quizá tomaba camino de la Cañada Segoviana que otrora utilizaran los Merino-Mellado, atravesando el Guadiana por el llamado Puente de la Mesta.

¹⁰ Archivo Histórico Nacional (AHN), Órdenes Militares (om.), L. 1101-C (1494), fol. 456; L. 1102-C (1498), fol. 151-152; L. 1105-C (1501), fol. 154.

¹¹ AHN, om., L. C1234 (1480), fol. 17. En el mismo año se menciona a otro Hamete Merino Ballesteros, cuyo segundo apellido suponemos serviría para diferenciarlo del primer Hamete Merino.

¹² *Origen de las dignidades seglares de Castilla y León...* (Libro Quarto, p. 184r.), de Pedro Salazar de Mendoza, publicada en Toledo en 1618 (acceso abierto en <https://bibliotecadigital.jcyl.es/>).

3. De Extremadura a Granada, a Portugal y más allá.

Si hacia el norte y el este los musulmanes extremeños comunicaban con aljamas castellanas reconocidas, hacia el sur y el oeste entroncaban con realidades más alejadas, al menos desde la óptica política. Nos referimos particularmente a la presencia y contactos con los moros de Granada y con los *mouros* de Portugal. Pero antes de ello, recojamos también algunas referencias, de nuevo onomásticas, relacionadas con la Andalucía del Guadalquivir. Sabido es que apenas media docena de aljamas andaluzas asoman en las fuentes fiscales a finales del siglo XV: Córdoba, Écija, Sevilla (estas tres documentadas ya en el siglo XIII), Palma del Río (nacida a mediados del XIV), Priego y Archidona (surgidas hacia 1485, junto a la de Cañete de las Torres, con la llegada de moros granadinos); a las que habrían de sumarse la de La Algaba y alguna que otra pequeña comunidad como Niebla (González, 91). Llama la atención, pues, que el único apellido toponímico andaluz que tenemos registrado en Extremadura sea el de Jaén, en Plasencia (Abrayme Jahen, Mahomad Jahen).¹³ Por su parte, en Palma del Río se documenta un Alí de Mérida¹⁴ y en La Algaba un Abrayn Trujillo y un Mahoma Hornachero, todos hacia el año 1499 (González y Montes, 68-69). También en la zona sevillana aparecen otros apellidos que igualmente constatamos en moros extremeños (Blanco, Zorzal, Chamorro) pero que no posibilitan aún ninguna conjetura relacional evidente.

La escasa significancia de las aljamas de la Andalucía occidental se explica por múltiples razones que van desde los traslados promovidos tras la revuelta mudéjar de 1264 hasta la continua emigración a Granada. El reino y, sobre todo, la capital nazarí se convirtieron en destino soñado y a menudo alcanzado por multitud de musulmanes de Castilla durante los últimos tiempos medievales (López de Coca; Ortego 2018, 42-56). Esto resultaba especialmente atractivo para las comunidades más cercanas, como era el caso de las andaluzas o de las murcianas, pero también de las más distantes. Veíamos más arriba como los visitantes de la Orden de Santiago recogían en 1480 que el hornachero Hamete Merino había emigrado a Granada. El mismo año daban los reyes un salvoconducto a maestre Mohamed, moro de Granada, para pasar a vivir a Castilla, y con él al también granadino Hamete Trujillano, cuyo apellido resulta familiar al ámbito extremeño.¹⁵ Son solo dos muestras del trasiego de musulmanes entre ambos reinos, en una y otra dirección.

Granada era asimismo referencia ineludible para la jerarquía jurista y religiosa del islam castellano. Así, por ejemplo, en un pleito de 1495 sobre una herencia entre moros de Plasencia se plantea la posibilidad de solicitar informe jurídico a algún alfaquí granadino (Molénat 2008b, 423-427), sugiriendo ello la existencia de una bien tejida red de contactos entre las más altas esferas mudéjares peninsulares. Aunque el apunte trate ya del tiempo posterior a la conquista castellana del reino nazarí, estos lazos hunden su origen varias décadas atrás. Las repercusiones de lo que acontecía en la ciudad de la Alhambra ya conquistada expandían su eco por las aljamas de toda Castilla, incluida por supuesto Extremadura, como se manifiesta en las cartas de seguro que los reyes enviaron a los moros de Alcántara y de Hornachos tras la rebelión del Albaicín en 1499-1501 (Ortego 2011, 282).¹⁶ Las nóminas de conversos granadinos de aquellas mismas fechas citan precisamente a algún que otro moro originario de Hornachos (Ladero 1989b, 145). Estas notas, como también la referida marcha de Hamete Merino antes de 1480, subrayan la idea de un trasvase de hornacheros hacia Granada, no sabemos de cuánta intensidad, al menos desde las últimas décadas de la era mudéjar.

¹³ ACP. Legajo 151, doc. 26 (1472-1478); AGS, RGS, febrero de 1495, fol. 94.

¹⁴ AGS, RGS, octubre de 1499, fol. 200.

¹⁵ AGS, RGS, febrero de 1480, fol. 202.

¹⁶ AGS, RGS, marzo de 1500, fol. 48 (Carta de seguro a los moros de Alcántara).

La teórica libertad de movimiento que hubiera proporcionado a los musulmanes castellanos incorporarse al grueso social cristiano tras el bautismo forzoso de 1502 no fue tal y pronto se impusieron limitaciones de desplazamiento de la minoría desde instituciones tanto locales como generales del reino, entre ellas las que prohibió tener como destinos los territorios de la Corona de Aragón -todavía permisivos con el islam- y de Granada. Pese a ello, algunos historiadores documentan la presencia en tierras granadinas de moriscos de Hornachos poco tiempo después de la conversión. En 1508 se permite permanecer en Granada a varios castellanos, entre ellos a tres *vecinos e moradores que solían ser de Hornachos: Juan Palomo que se decía antes Ali; Maestre Lope del Burgo, que se decía Mahamet del Burgo, çerrajero; y Lope de Escalona, que se decía Halí, herrero e calderero* (AGS, RGS, abril de 1508, fol. 4-103; Araus, 59-60). Casi por las mismas fechas se recogen testimonios de Antón Bençaçem, natural de la villa hornachega, que declaró haberse trasladado a Granada con su madre y hermanos en 1507 y se ganaba la vida como espadador (AGS, Consejo Real, leg. 86, fol I-II, fols. 10 y 11; López de Coca, 214-215). De él se nos ofrece un dato interesante y es que mientras que su padre era natural de Hornachos, su madre lo era de Guéjar Sierra, por lo que hablamos de un matrimonio mixto hornachero-granadino de finales del siglo XV, otra prueba más de los lazos entre ambas tierras desde el tiempo mudéjar. Antón era sobrino de Fernando Mostanza, zapatero, natural de Mérida y que había llegado a Granada a principios de 1511. Cabe presuponer así un efecto llamada a sus familiares por parte de los emigrantes llegados a Granada en los primeros años moriscos. Otros dos hornacheros, García El Boyo y Fernando Manzanos, habían arribado a diferentes puntos de la geografía granadina para buscarse la vida también como espadadores de lino (López de Coca, 214-215).

Dejando ya de lado la conexión granadina de los moros de Extremadura, dirigimos ahora nuestra mirada hacia la frontera portuguesa, circunstancia determinante en el devenir regional extremeño. Ya nos aproximamos hace unos años a los vínculos islámicos alentejano-extremeños (Rebollo 2018) por lo que tan solo anotaremos aquí las características más sobresalientes de aquellas relaciones, aun a sabiendas de su repetición. Decíamos en su momento que las aljamas de moros extremeñas no podían entenderse sin su equivalente alentejano –sobre todo las más cercanas a la Raya– en tanto que insertas en unas mismas dinámicas socioeconómicas y políticas fronterizas que se retroalimentaban. A ello habría de sumarse la propia necesidad de estrechar lazos familiares y religiosamente solidarios que aseguraran la supervivencia étnico-cultural del grupo. En cualquier caso, la identidad islámica no era incompatible con una u otra identificación territorial –“política”–, castellana o portuguesa, que de facto se iría afianzando con el discurrir tardomedieval de la mano de los continuos conflictos y tensiones militares, en los que también participaron los moros (Branco, 432).

De las relaciones familiares entre musulmanes de ambos territorios tenemos ejemplos como el de Alí de Lisboa, quien en 1455 fue a visitar a unos parientes a la villa extremeña de Alcántara¹⁷ y estuvo preso un mes por creer las autoridades portuguesas que quería asentarse en Castilla o el del matrimonio entre el emeritense Xame y la elvense Moraima, mora que quedó desnaturalizada de Portugal cuando marchó a vivir a Mérida en 1471 (Barros, 155 y 160-165).¹⁸ Se ponía, como vemos, especial celo en castigar el movimiento transfronterizo sin licencia regia –esto es, ilegal– lo que en el caso portugués

¹⁷ En 1496 se documenta en Lisboa un moro apellidado *Alcantarim* que, si bien no creemos que se trate de la misma persona dada la distancia cronológica, sí redundante en el vínculo de los musulmanes portugueses con la localidad alcantarina.

¹⁸ A la aljama de Elvas se adscribían los musulmanes que residían en la villa -hoy extremeña- de Olivenza, donde se registra un *Iffante* (Branco, 450-451), apellido que también tenemos documentado en Mérida (AHN, om., 1101-C, fol. 380) y en Medellín (Clemente, 126-127).

significaba desnaturalizarse y conllevaba la pérdida de bienes y la propia libertad. Los procuradores de Elvas advertían en 1441 que la movilidad de los moros no tenía como fin –normalmente– radicar en Castilla, puesto que encontraban la villa alentejana *doce pera seu proveyto* (Barros, 164). Eran principalmente las actividades comerciales las que motivaban el desplazamiento interfronterizo: *os mais dos mouros husam de comprar e vender e vãao a Castella e trazem grande proveyto pera esta terra* (Barros, 164). También participaron los musulmanes del contrabando inherente a esta frontera, como sabemos en el caso de Xoai, moro de Elvas, que en 1486 pasó ilegalmente a Extremadura trescientos carneros (Barros, 165).

De todas las arrimadas a la Raya, la aljama portuguesa de Elvas es la que parece haber gozado de mayor prosperidad durante el siglo XV. Contrasta, de hecho, con la vecina comunidad islámica de Badajoz, demográficamente insignificante a finales de la era mudéjar debido a que probablemente la elvense u otras aljamas extremeñas de los maestrazgos de Santiago y Alcántara ejercieron un fuerte poder de atracción poblacional (Branco, 419). En la jurisdicción alcantarina, las comunidades mudéjares de Alcántara y de Valencia de Alcántara sentirían las consecuencias del edicto de expulsión de los *mouros* de fines de 1496, ya que comparando los datos fiscales del impuesto de los “castellanos de oro” de los años anteriores y posteriores al mandato del rey portugués, ambas aljamas incrementan significativamente sus pechas. Incluso presumimos que los musulmanes portugueses atravesaron la frontera castellana siguiendo el camino Marvão-Valencia. Solo así explicamos el aumento demográfico –en torno a un centenar de supuestas familias moras– que experimentan únicamente las aljamas de la Alta Extremadura. Hablamos de un movimiento migratorio que hubo de tener una enorme repercusión en la identidad mudéjar de Alcántara y Valencia, divididas casi a partes iguales entre moros castellanos y moros portugueses.

Poco duraría el sueño de los *mouros* emigrados por continuar siendo musulmanes en Castilla pues, como sabemos, apenas seis años después eran obligados a bautizarse. No conocemos muy bien la trascendencia de la pragmática de 1502 en cuestión de la migración de los musulmanes asentados en Extremadura, pero no hay que descartar que muchos portugueses volvieran a cruzar la frontera de regreso a sus antiguos lugares. Lo que sí nos ha llegado es el intento por parte de varios vecinos de Hornachos por alcanzar Portugal poco tiempo después de la orden de conversión, tal vez con propósito de partir luego hacia el norte de África, pero fueron interceptados y vendidos como esclavos en Sevilla en 1504 (Molénat 2008a, 174-175).¹⁹ La información que tenemos sobre los hornacheros nos permite concluir que, efectivamente, gran parte de ellos se resistieron a la conversión y dejaron o intentaron dejar la villa desplazándose hasta Granada –cuyo ambiente continuaría impregnado de islam– o hacia Berbería. En este sentido, varios testimonios coinciden en afirmar que por aquel tiempo muchos hornacheros marchaban *allende* –a tierra de moros–, otros que *se fueron y se bolvieron* y otros *tyenen enviados sus fijos e ay sospecha de su yda* (Rodríguez 1985, 375 y 378; Molénat 2008a, 173).²⁰

¹⁹ Archivo General de Indias. Contratación, leg. 4674.

²⁰ AGS, Cámara-pueblos, leg. 9/177.

4. A modo de reflexión: los caminos de los moros extremeños

Comenzábamos este breve texto deliberando acerca de la existencia o no, en determinados momentos de la Historia, de caminos que pudiéramos relacionar de manera incuestionable con las minorías –y su confuso uso contemporáneo– y extraíamos una primera idea que excluía tal posibilidad si se interpretaban aquellos pretendidos itinerarios como exclusivos de dichos grupos étnicos y no de toda la sociedad con la que compartían territorio. Partiendo de esta premisa, y vistas algunas referencias documentales sobre las comunidades islámicas de Extremadura y sus vínculos con aljamas de moros castellanas, portuguesas y con el reino granadino, podemos plantear un mapa mudéjar en el que se remarquen lugares clave de relación extremeña como Ávila, Toledo-Madrid, Elvas o Granada.

Así, la conexión con la primera ciudad castellana atravesaría el valle del Ambroz o el valle del Jerte para unir la aljama de Plasencia con las de El Barco y Piedrahíta antes de llegar a la capital abulense, conformando la hipotética ruta utilizada por los moros extremeños hacia el norte. Hacia el centro de Castilla los caminos serían varios: un primero, principal, que tomaría la calzada histórica *Emerita-Toletum* por la que contactarían los extremeños con los talaveranos, toledanos o madrileños; un segundo, acaso menos transitado por musulmanes, que cogería la vía que comunicaba las sierras del este de la región con Toledo, muy utilizado por los peregrinos a Guadalupe; y un tercero que seguiría, si nuestra interpretación es la correcta, la Cañada Real Segoviana desde las comarcas bajoextremeñas de La Serena y La Siberia hasta las cercanías a las capitales toledana y madrileña. Esta última es la que sería conocida desde el siglo XVI –no sabemos si desde antes– como “senda moruna” por ser transitada por arrieros moriscos de Hornachos que acudían a Toledo para reunirse con los granadinos. Hemos visto como los contactos entre los hornacheros y Granada se documentan desde el último cuarto del XV, pero es difícil precisar cuál sería la ruta más frecuentada hacia la capital nazarí, si la que comunicaba primero con Sevilla por la Campiña Sur extremeña, la que lo hacía con Córdoba atravesando La Serena o cualquiera otra secundaria.

Algo más claro parecen vislumbrarse los caminos de moros hacia tierra portuguesa si nos guiamos por la situación de las aljamas vecinadas cerca de la frontera y por las noticias que exponíamos de contactos entre mudéjares de ambos lados de ella. Elvas actuó de aljama dinámica y resonante, por lo que es factible pensar que la vía principal que comunicaba con Badajoz debió ser transitada por los musulmanes que tenían como origen o destino aquella ciudad alentejana. Por la Alta Extremadura el camino que cruzaba Valencia de Alcántara desde o hacia Marvão -y, en menor medida, la que pasaba por Alcántara- habría sido ruta transfronteriza de preferencia mudéjar en ciertos momentos, como sosteníamos para la emigración de los *mouros* de 1497. Imposible es, por ahora, reconocer qué trayectos tomaban los musulmanes que practicaron el contrabando de frontera, aunque cualquier punto de la Raya era proclive a aquella circunstancia.

Insistimos, para concluir, que estas conjeturas e hipótesis son válidas solamente para trazar un mapa de relación o red de contactos entre musulmanes de Extremadura y de otras regiones vecinas. En ningún caso pueden ser tomadas como caminos únicos ni exclusivos de tránsito moro. Esperemos en el futuro contar con más datos para seguir perfilando este mapa, matizando las ideas aquí expuestas, desechando otras y reconociendo el dinamismo de la minoría mudéjar ibérica. Continuaremos transitando las sendas morunas.

5. Obras citadas

- Araus Ballesteros, Luis. "Moriscos de ida y vuelta entre Valladolid y Granada." En Rica Amrán y Antonio Cortijo eds. *Jiménez de Cisneros: sus ideas y obra. Las minorías en España y América (siglos XV al XVII)*. Santa Bárbara: Publicaciones de eHumanista 2018, 49-60.
- Barros, Maria Filomena L. *Tempos e Espaços de Mouros. A minoria muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian-Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007.
- Branco Correia, Fernando. *Elvas na Idade Média*. Lisboa: Edições Colibri/CIDEHUS–Universidade de Évora, 2013.
- Cassassas, Xavier; Villanueva, Olatz; Tapia, Serafín de; Jiménez, Javier y Echevarría, Ana. *De Ávila a La Meca. El relato del viaje de Omar Patún (1491-1495)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2017.
- Clemente Ramos, Julián. *La Tierra de Medellín (1234-1450). Dehesas, ganadería y oligarquía*. Badajoz: Diputación de Badajoz, 2007.
- Cooper, Edward. *Castillos señoriales en la Corona de Castilla*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991. 3 vols.
- Echevarría Arsuaga, Ana. "De cadí a alcalde mayor: la élite judicial mudéjar en el siglo XV (I)." *Al-Qantara: Revista de estudios árabes* 24/1 (2003): 139-168.
- García-Arenal, Mercedes. "Dos documentos sobre moros de Uclés en 1501." *Al-Andalus* 42/1 (1977): 167-181.
- González, Manuel y Montes, Isabel. "Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV). Aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico." *Revista d'Historia Medieval* 12 (2001-2002): 47-78.
- González Jiménez, Manuel. "Los otros andaluces: los moros que no se quisieron ir." *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras* 38 (2010): 85-98.
- Kadri, Alice; Moreno, Yolanda y Echevarría Ana eds. *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2018.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. "Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media." En Miguel Ángel Ladero Quesada. *Los Mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*. Granada: Universidad de Granada, 1989a. 11-132.
- . "Nómina de conversos granadinos (1499-1500)." En Miguel Ángel Ladero Quesada. *Los Mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*. Granada: Universidad de Granada, 1989b. 133-168.
- López, Carmelo L. *Fuentes Históricas abulenses, 30. Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1995.
- López de Coca, José Enrique. "La emigración mudéjar al Reino de Granada en tiempos de los Reyes Católicos." *En la España Medieval* 26 (2003): 203-226.
- López Martín, Jesús Manuel. *Paisaje urbano de Plasencia en los siglos XV y XVI*. Mérida: Asamblea de Extremadura, 1993.
- Mogollón Cano-Cortés, M^a Pilar. *El Mudéjar en Extremadura*. Cáceres: Institución Cultural "El Brocense"/Universidad de Extremadura, 1987.
- . "Los alarifes moriscos y las realizaciones mudéjares en la villa de Hornachos." En VVAA. *Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales: Actas Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Diputación de Teruel, 2004. 243-254.
- Molénat, Jean Pierre. "Les musulmans de Tolède aux X^{IV}e et X^Ve siècles." En VVAA. *Les Espagnes médiévales. Aspects économiques et sociaux*. Niza: Belles Letres 1983. 175-190.

- . “Alcaldes et alcaldes mayores de moros de Castilla au XVe siècle.” En François Géral coord. *Regards sur Al-Andalus (VIIIe-XVe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2006. 147-168.
- . “Hornachos fin XVe-début XVIe siècles.” *En la España Medieval* 31 (2008a): 161-176.
- . “*Alfaquíes* anonymes dans la Castilla des Rois Catholiques. Une affaire de succession entre moros d’Extremadure dans les dernières années du XVe siècle.” En Ana Echevarría Arsuaga ed. *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría*. Madrid: CSIC, 2008b. 417-468.
- Moreno Moreno, Yolanda. *Los mudéjares de Talavera de la Reina en la Baja Edad Media*. Tesis doctoral 2015.
- Narváez Córdova, María Teresa. *Tratado [Tafsira] del Mancebo de Arévalo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Ortego Rico, Pablo. *Las comunidades mudéjares del arzobispado de Toledo. Siglos XI-XV*. Tesis doctoral, 2009.
- . “Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros.” *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* 24 (2011): 279-318.
- . “Los mudéjares de Castilla y la migración a *dār al-Islam* (ca. 1450-1502): ¿Superioridad del vínculo religioso sobre el de naturaleza?” En Kadri, Alice; Moreno, Yolanda, Echevarría; Ana (eds.). *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones*. Madrid: CSIC, 2018. 35-70.
- Rebollo Bote, Juan. “En la frontera: el poblamiento islámico de Extremadura antes y después de la Raya con Portugal.” En Rica Amrán y Antonio Cortijo eds. *Minorías en la España medieval y moderna: asimilación, y/o exclusión (siglos XV al XVII)*. Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2018. 61-75.
- . “La pervivencia de la identidad en las minorías: mudéjares y moriscos de Hornachos, Magacela y Benquerencia de la Serena.” En Rica Amrán y Antonio Cortijo eds. *Jiménez de Cisneros: sus ideas y obra. Las minorías en España y América (siglos XV al XVII)*. Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2019. 120-132.
- . “Minorías comparadas. Judíos y musulmanes en la Plasencia medieval.” En Rica Amrán y Antonio Cortijo ed. *La mirada del otro. Las minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*. Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2020, 22-38.
- Rodríguez Blanco, Daniel. *La Orden de Santiago en Extremadura en la Baja Edad Media (siglos XIV y XV)*. Badajoz: Ed. Regional Extremeña/Diputación de Badajoz, 1985.
- Roza Candás, Pablo. *Memorial de ida i venida hasta Maka. La peregrinación de Omar Paton*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 2018.
- Sánchez Rubio, M^a Ángeles. *El concejo de Trujillo y su alfoz en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1993.
- . *Documentación medieval, Archivo Municipal de Trujillo (1256-1516)*. Cáceres: Institución Cultural “El Brocense”, 1992-1995. 3 vols.
- Tapia Sánchez, Serafín de. *La Comunidad morisca de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.
- Viñuales Ferreiro, Gonzalo. “El repartimiento del “servicio y medio servicio” de los mudéjares de Castilla en el último cuarto del siglo XV.” *Al-Qantara*, 24/1 (2003): 179-202.

Trazando fronteras, tejiendo redes: experiencias urbanas de la minoría judía en el área asturleonera durante la Baja Edad Media

Raúl González González¹
(Université de Bretagne-Sud)

Introducción

La experiencia urbana de las minorías aparece atravesada por una paradoja: si el destaca ambiente de la ciudad parece conllevar en sí mismo las nociones de movilidad y mixtura social, apertura e intercambio, interacción y convivencia, para ellas supone también marginación, aislamiento, segregación (Cucó Giner, 81-114). En el caso de los judíos de la Corona de Castilla, esa tensión fundamental entre integración y exclusión permaneció irresoluta a lo largo de todo el período medieval, aunque el segundo elemento fue cobrando mayor y mayor fuerza a partir de finales del siglo XIII. A medida que esto ocurría, la minoría judía se vio obligada a tratar de tejer redes capaces de atravesar las fronteras físicas o simbólicas que pretendían separarla de sus convecinos, hasta que en la última década del siglo XV los reyes optaron finalmente por la expulsión.

Para estudiar cómo este proceso condicionó las experiencias vitales de la minoría judía en la Baja Edad Media, tomaremos como ejemplo los núcleos urbanos de las actuales provincias de Asturias y León, centrándonos sobre todo en las tres cabeceras episcopales: León, Astorga y Oviedo.

Contamos con estudios clásicos sobre las juderías de la provincia de León (Cantera Burgos; González Gallego; Rodríguez Fernández 1976), así como algunos trabajos específicos sobre Astorga (Cabero Domínguez; Rodríguez López 2012). Pero el caso mejor conocido es el de la propia ciudad de León (Álvarez Álvarez 1992), cuya población judía fue objeto de una monografía de Rodríguez Fernández (1969). Más recientemente, las excavaciones arqueológicas han permitido estudiar en profundidad su judería altomedieval, el llamado *Castrum Iudeorum* (Avello Álvarez y Sánchez-Lafuente Pérez; Fernández Rodríguez y Martínez Peñín; Martínez Peñín 2007; Sánchez-Lafuente Pérez y Avello Álvarez), y además conocemos bien el papel jugado en la ciudad por la minoría judía a lo largo de la Baja Edad Media gracias a los estudios recientes de Raquel Martínez Peñín (2012, 2019).

En cuanto a Asturias, cabe señalar algunos trabajos generales (Castaño 1985; Ruiz de la Peña Solar; Uría Rúa 1940), así como otros dedicados específicamente a la ciudad de Oviedo (Torrente Fernández; Solares Acebal; Uría Rúa 2008).

1. Una población en declive

Desde finales del siglo XIV, la experiencia de la vida urbana en las aljamas debió de estar marcada por la conciencia de formar parte de una comunidad en declive. En un contexto cada vez más hostil, no exento de matanzas y persecuciones, el flujo de conversiones al cristianismo hacía que el peso demográfico de la minoría judía decreciese de década en década. Su condición de grupo minoritario se agudizaba: mientras la población general del reino aumentaba, los judíos eran cada vez menos. En el caso de las aljamas leonesas, los datos fiscales conservados para el siglo XV parecen mostrar incluso una progresiva pérdida de importancia relativa dentro del conjunto de la población judía de la Corona de Castilla.

El “servicio y medio servicio” era un impuesto de capitación exigido a las minorías religiosas de la Corona de Castilla, de carácter anual. Su monto total permaneció invariable a lo largo del siglo XV: cada año, el conjunto de los mudéjares del reino debían pagar 150.000 maravedís, y los judíos otros 450.000, que se repartían entre las aljamas mediante el sistema de

¹ ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9939-6874>.

encabezamiento (Ladero Quesada 1991, 125). En teoría, a cada cabeza de familia le correspondía el pago de 45 maravedís, pero no podemos traducir los montos del tributo en equivalencias demográficas exactas (de lo contrario, habría que suponer una población fija de diez mil familias judías en el reino a lo largo del tiempo). En realidad, las cantidades asignadas a cada judería eran probablemente calibradas según una estimación tanto de su volumen demográfico como de su pujanza económica (sin olvidar su capacidad de negociación a la hora de fijar las cifras, lo que podría explicar por ejemplo algunas contribuciones comparativamente bajas de la aljama de León). Estos datos fiscales deben ser interpretados sobre todo como índice de la importancia relativa de cada una de las diferentes comunidades dentro de la población judía castellana (Ladero Quesada 1971).

	1464	1472	1474	1479	1482	1484	1485	1490	1491
Almanza	2.790	-	1.100	1.500	1.500	1.500	1.500	1.200	1.200
Astorga	3.600	2.050	2.000	2.500	1.000	1.000	1.000	1.375	1.375
Benavides	600	600	600	1.600	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000
Cea	1.900	-	1.800	2.000	2.000	2.000	2.000	1.000	1.000
Grajal	2.200	-	4.000	2.000	2.000	2.000	1.000	800	800
Laguna	3.000	2.500	2.000	2.000	2.000	3.000	1.500	1.500	1.500
León	3.000	1.400	2.600	2.000	3.500	3.500	3.500	3.500	3.500
Mansilla	2.730	2.000	2.300	3.000	3.000	3.000	3.000	1.200	1.200
Palacios	1.440	1.100	1.100	1.600	-	500	500	-	-
Ponferrada	5.230	4.500	4.600	5.100	5.100	5.500	5.000	2.000	2.000
Sahagún	2.000	-	2.500	1.000	1.000	1.500	1.500	1.200	1.200
Valderas	3.000	2.600	1.500	3.000	3.000	3.000	4.000	3.000	3.000
Valencia	3.760	2.300	2.300	2.000	2.000	2.000	2.500	2.000	2.000
Villamañán	2.400	1.700	2.300	1.500	1.500	1.500	1.500	500	500
Total	37.650 (8,4%)	(faltan datos)	30.700 (6,8%)	30.800 (6,8%)	28.600 (6,4%)	31.000 (6,9%)	29.500 (6,6%)	20.275 (4,5%)	20.275 (4,5%)

Tabla 1. Repartimientos de “servicio y medio servicio” a las juderías leonesas (en mrs.).²

Aunque sólo conservamos las cifras precisas del reparto para algunos años, su evolución muestra un claro declive de los judíos leoneses a lo largo del último tercio del siglo XV. Si en 1464 las cantidades asignadas a las juderías de la actual provincia de León – repartidas en catorce cabeceras fiscales – suponían un 8,4% del monto total fijado para este tributo en el conjunto de la Corona de Castilla, en los años 70-80 quedaron siempre por debajo del 7%, disminuyendo aún hasta el 4,5% en los dos años previos a la expulsión.

En los años 80 se impuso a los judíos un nuevo impuesto anual para financiar la guerra de Granada: los diez mil “castellanos de oro” (equivalentes a 4.850.000 mrs.). Funcionaba de acuerdo con los mismos principios fiscales que el “servicio y medio servicio”, pero su reparto parece haberse ajustado más a la pujanza efectiva de las distintas comunidades judías en esos años finales de siglo (Viñuales Ferreiro, 187). En cualquier caso, el nuevo tributo mantiene la asignación a las juderías leonesas – repartidas ahora en 13 cabeceras fiscales, habiéndose incorporado Palacios de Valduerna a la de Astorga – en la misma proporción que les corresponde en los últimos pagos del “servicio y medio servicio”: un 4,5% de la contribución total. Incluso podían exigírseles esfuerzos mayores, como ocurrió cuando en 1490 se impuso a los judíos del reino un pago extraordinario de otros diez mil castellanos de oro en concepto de

² Fuente: Ladero Quesada, Cantera Burgos & Carrete Parrondo, Suárez Fernández, Viñuales Ferreiro. No se incluyen los repartimientos de los años 1450 y 1453, que carecen de datos relativos a los partidos fiscales leoneses, aunque sí mencionan, dentro del obispado de Palencia, algunas poblaciones de la actual provincia de León: Almanza (respectivamente 1.050 y 1.030 mrs.), Cea (1.100 y 1.400 mrs.), Grajal (2.500 y 1.489 mrs.) y Sahagún (3.000 y 2.500 mrs.). Para estas cuatro aljamas carecemos a su vez de datos en el repartimiento de 1472, pues no se conservan los folios relativos al partido fiscal del obispado de Palencia.

una parte del rescate que había sido fijado para evitar la esclavización de sus correligionarios apresados en la toma de Málaga. En este caso, correspondió a las aljamas del partido fiscal compuesto conjuntamente por los obispados de León y Astorga – del que no formaban parte las juderías de Almanza, Cea, Grajal y Sahagún, integradas en el de Palencia – el pago de 365.850 mrs. (un 7,5% del total), sólo por detrás de los obispados de Plasencia (19,6%), Palencia (10,3%) y Ávila (8,2%), y algo por encima de los 363.235 mrs. asignados al arcedianazgo de Toledo (Suárez Fernández, 344).

	1488	1489	1491
Almanza	10.610	7.680	5.200
Astorga	18.765	12.950	16.670
Benavides	8.395	8.960	9.500
Cea	11.353	12.120	12.300
Grajal	15.258	13.200	17.750
Laguna	17.992	22.200	17.750
León	37.262	39.760	44.870
Mansilla	8.865	9.480	6.920
Ponferrada	34.874	30.000	26.950
Sahagún	13.200	14.200	15.220
Valderas	15.410	17.480	17.600
Valencia	19.112	20.400	21.750
Villamañán	8.727	9.320	6.920
Total	219.823 (4,5%)	217.750 (4,5%)	219.400 (4,5%)

Tabla 2. Repartimientos de “castellanos de oro” a las juderías leonesas (en mrs.)³

En definitiva, con ese 4’5% de las contribuciones totales aportadas por los judíos de la Corona de Castilla en los años 1488-1491 para el “servicio y medio servicio” y los “castellanos de oro”, las aljamas leonesas conservan a finales de siglo una importancia relativa que, aun siendo modesta, está lejos de resultar insignificante. Pero parece bastante magra en comparación con el 8,4% que suponía su aportación al “servicio y medio servicio” en 1464. En apenas un cuarto de siglo, el peso específico de las aljamas leonesas se había reducido a la mitad.

En realidad, el declive se había iniciado ya antes, como podemos constatar en la reducción de la “cabeza de pecho” – otro impuesto de capitación exigido a los judíos – de la aljama de León a mediados del siglo XV. En época de Enrique II, el monto de la cabeza de pecho de los judíos de la ciudad era de 8.000 maravedís, lo que supone nada menos que un 2% del valor total de dicho tributo, tasado por esos años en 381.727 mrs. para el conjunto de la población judía del reino (Ladero Quesada 1991, 125). De estos 8.000 mrs. el rey cede 2.000 a la abadía de Gradefes en 1370 (Burón Castro, doc. 689), que el fisco nunca recuperará (aún les serán confirmados al monasterio por todos los soberanos posteriores: Burón Castro, docs. 697, 709, 716, 724 y 727), y los otros 6.000 a la catedral leonesa en 1375 (Álvarez Álvarez 1995, doc. 3231). A finales de siglo, la contribución de los judíos leoneses había aumentado otros 400 mrs., pagaderos a la corona, que Enrique III entrega también a la catedral en 1395 (Álvarez Álvarez 1995, doc. 3322). En 1414, Juan II recuperó estos 6.400 mrs. en que se seguía tasando por entonces el tributo judío (olvidados ya como irre recuperables los 2.000 mrs. en manos a Gradefes), cediendo a cambio a la iglesia una renta equivalente en la alcabala del vino, según confirma en 1420 (Álvarez Álvarez 1995, docs. 3390 y 3394). Pero en 1439, teniendo en cuenta

³ Fuente: Suárez Fernández, Viñuales Ferreiro. No se incluyen los datos conocidos para los repartimientos de los años 1485, 1486 y 1490, que no hacen referencia a las juderías de los partidos fiscales leoneses (aunque sí incluyen, dentro del obispado de Palencia, algunas poblaciones de la actual provincia de León).

que los judíos de León “eran pocos e pobres”, el rey redujo su cabeza de pecho de esos 6.400 mrs. de moneda vieja a 2.600 mrs. de moneda blanca (Cantera Burgos, 121). Dado que el valor de esta última correspondía a la mitad de la moneda vieja, la nueva cantidad supone apenas la quinta parte de la cabeza de pecho previa.

Esta reducción del año 1439 afectó a muchas otras aljamas del reino, como la de Sahagún, cuya cabeza de pecho pasó entonces de 7.350 mrs. de moneda vieja a 3.000 mrs. de moneda blanca (Cantera Burgos, 144), es decir, la misma proporción de 1/5 que se constata en León. Esta minoración impositiva había sido concebida como algo puntual, pero parece que el declive de las comunidades judías obligó a mantenerla en el tiempo: la aljama de Sahagún todavía pagaba esos mismos 3.000 mrs. en el “servicio y medio servicio” de 1450, reducidos aún más en los repartimientos siguientes; y la de León nunca superó los 3.500 mrs.

También podemos documentar algún caso puntual de crecimiento por esos años, como parece haber ocurrido en Laguna de Negrillos. La cabeza de pecho de la judería de esta villa era tasada a comienzos del siglo XV en 300 mrs. de moneda vieja, menos del 5% de la contribución de la aljama leonesa (AGS, EMR, leg. 1.1, fol. 49r (c.1414-1430)), y sin embargo en el “servicio y medio servicio” de 1464 ambas se vieron asignada la misma cantidad de 3.000 mrs. Pero en adelante Laguna irá reduciendo su contribución, hasta llegar a los 1.500 mrs. en el “servicio y medio servicio” de 1485, 1490 y 1491, mientras que León, que había quedado por debajo de los 3.000 e incluso de los 2.000 mrs. en los años 70, pasa a aportar 3.500 mrs. en todos los repartimientos conocidos de este tributo para los años 80 y 90.

En realidad, el peso fiscal de la aljama de León aumenta de forma sostenida a lo largo de la segunda mitad del siglo XV. En 1464 aportaba apenas el 8% del monto total del “servicio y medio servicio” pagado por las juderías leonesas, pero su participación en la carga impositiva va siendo progresivamente mayor, hasta llegar a representar el 20% de los “castellanos de oro” asignados a las mismas en 1491.

La acusada decadencia de casi todas las juderías leonesas – entre 1464 y 1491, Almanza, Ponferrada (con todo el Bierzo) o Mansilla reducen su contribución a menos de la mitad, Astorga o Grajal prácticamente a un tercio, Villamañán a un quinto... – parece haber producido un fenómeno de reagrupación de la población judía, singularmente en la propia ciudad de León. Su aljama es la única cuya contribución en los repartimientos del “servicio y medio servicio” de los años 90 es superior a la de 1464, junto a la pequeña comunidad de Benavides, que prácticamente dobla su pago entre ambas fechas. La judería de Astorga también aumenta en las últimas contribuciones del “servicio y medio servicio”, pasando de aportar 1.000 mrs. en el repartimiento de 1485 a 1.375 mrs. en los de 1490 y 1491 (muy lejos en cualquier caso de los 3.600 mrs. de 1464), pero ello se debe posiblemente a la incorporación a la misma de la antigua cabecera fiscal de Palacios de Valduerna (que incluía también la judería de La Bañeza), en franco declive a lo largo de los años 70-80.

Ninguno de estos repartimientos de tributos judíos del siglo XV hace alusión a poblaciones situadas en Asturias. El obispado de Oviedo ni siquiera es mencionado, y las aljamas de sus territorios diocesanos al sur de la cordillera – Valencia de Don Juan y Benavente – aparecen incorporadas al partido fiscal de León y Astorga, del mismo modo que las juderías de Galicia. Esta carencia de autonomía fiscal de los judíos gallegos – que parece ir unida al protagonismo de ciertos arrendadores leoneses en la región, como veremos en el apartado 5 – se explica por su escasa entidad económica y demográfica: el conjunto de las contribuciones suponía ya apenas el 1’9% del monto total en el “servicio y medio servicio” de 1464, y su proporción habría de reducirse aún drásticamente en los repartimientos de dicho tributo a lo largo de los años siguientes (0’9% en 1474, 0’69% en 1482, 0’46% en 1484 y 1485, 0’33% en 1490 y 1491), resultando casi insignificante en el caso de los “castellanos de oro” (0’29% en 1488, 0’23% en 1489, 0’38% en 1491) (Ladero Quesada 1971; Suárez Fernández; Viñuales Ferreiro).

El caso de Asturias parece ser aún más drástico. Su ausencia en los repartimientos de las contribuciones judías del siglo XV concuerda con los indicios que parecen apuntar que la judería de Oviedo – la única verdaderamente significativa de la región – ya había desaparecido hacia 1412 (véase el apartado 4). A tenor de los documentos conservados, parece que desde comienzos de la decimoquinta centuria ya no quedaban en el Principado comunidades judías propiamente dichas, sino tan sólo algunos individuos aislados, como el orfebre Don Yuçaf mencionado en el testamento otorgado por una vecina de Villaviciosa hacia los años 1403-1414 (Hevia Ballina, 482); o ese Adán López, vecino de Avilés, que tuvo que malvender sus casas al abandonar la villa con la expulsión de 1492 y, una vez convertido al cristianismo, volvió dos años después para tratar de recuperarlas (AGS, RGS, leg. 1494-X, fol. 411).

2. Los precedentes: un largo proceso de integración urbana (siglos IX-XIII)

Pero ese marcado declive de los judíos asturleonese al final de la Edad Media no constituye sino el último episodio de una experiencia urbana de recorrido mucho más amplio. El final de la misma sólo fue posible tras un largo proceso de marginalización física y simbólica que fue separando a la minoría judía como una comunidad aparte, tratando de fracturar sus vínculos con el resto de la sociedad urbana. Su puesta en marcha constituyó en su momento un desarrollo novedoso que, rompiendo con la tradición plenomedieval, vino a erosionar todo un legado de costumbres compartidas. Por eso, para calibrar su impacto conviene recordar otro proceso no menos largo, pero manifestado en el sentido opuesto: la paulatina integración de la población judía en las ciudades asturleonese, que parece haber alcanzado su punto culminante en el siglo XIII.

Los reyes leoneses de la Alta Edad Media parecen haber abandonado la política de persecución religiosa conducida por los monarcas visigodos en época tardoantigua (Sánchez-Albornoz), y ya a fines del siglo IX encontramos la primera mención documental de un judío en la región. Se trata de cierto Apaz que en 897 aparece con toda normalidad como comprador de una tierra con canalizaciones para molinos en el entorno rural de León, en la zona de Castrillino de Torío,⁴ y a la altura del año 905 se había convertido al cristianismo, profesando como monje (Carriedo Tejedo 2008, 315-317).

Desde fines del siglo X no pocos diplomas aluden a bienes poseídos por judíos en otros núcleos rurales próximos a la *civitas* leonesa, o en las tierras colindantes con ella (Carriedo Tejedo 2008, 326-365), pero nunca dentro del espacio urbano intramuros. De hecho, la judería altomedieval de León se situaba cerca del actual Puente Castro, a una milla de la *civitas* y separada de ella por el río Torío (Martínez Peñín 2007). Los documentos cristianos designan el asentamiento como *Castrum Iudeorum*, pero los judíos lo llaman sencillamente *Leione*, indicando que no era concebido por ellos como una localidad independiente (Avello Álvarez & Sánchez-Lafuente Pérez 2015, 206-207). De hecho, a partir de mediados del siglo XI los epitafios y cartas de compraventa redactados en hebreo por los habitantes del Castro vienen fechados “según el cómputo de la ciudad de León”, en afirmación orgullosa de su identidad urbana (Castaño 2002, 464).

El lugar contaba con una sinagoga y una necrópolis (Cantera Burgos, 139), arrasada en los años 80, de la que se conocen once lápidas funerarias con epitafios hebreos fechados entre los años 1026 y 1135 (Castaño y Avello). Su valor informativo sobre la situación de las minorías religiosas en la temprana Edad Media es extraordinario, pues se trata además del único asentamiento judío altomedieval del norte peninsular que ha sido objeto de una excavación sistemática. Ello ha permitido constatar arqueológicamente aspectos de la vida cotidiana de sus habitantes, tales como el cumplimiento efectivo de las normas religiosas relativas a la alimentación (Fernández Rodríguez y Martínez Peñín).

⁴ El topónimo *Castrum de Rege* alude a esta localidad, no a Puente Castro (Gutiérrez González, 208).

Se mantuvo habitado hasta su abandono a finales del siglo XII, dando paso a un nuevo emplazamiento de la judería ya dentro de la propia ciudad de León, donde aparece documentada en la centuria siguiente. Según las crónicas, el Castro habría sido destruido en 1196 por tropas castellano-aragonesas, que además se llevaron cautiva a la población judía. No existen sin embargo indicios arqueológicos de arrasamiento, por lo que su abandono pudo obedecer a otros motivos (Martínez Peñín 2011, 87).

A mediados del siglo XI encontramos las primeras referencias documentales a judíos en Astorga. Parecen aludir también a un primitivo asentamiento extramuros, dotado de cementerio y sinagoga y situado al norte de la *civitas*, en la zona de Puerta Rey y la iglesia de Santa Colomba (Cabero Domínguez, 210). La primera mención a un judío propietario de casas en la ciudad data de 1112 (Carriedo Tejedo 2012, 47),⁵ y ya a finales del siglo XII tenemos noticia de un asentamiento judío intramuros, sito en la zona de San Bartolomé y conocido como *Castrum Iudeorum* (Cabero Domínguez, 211). Además, en el siglo XIV se documenta una segunda judería en la ciudad, en la colación de Santa Marta (Cantera Burgos, 92).

A partir del año 1100 se documenta el *Barrio de Iudeos* de Cea, situado una vez más extramuros, unos cientos de metros al sur de la vieja *civitas* altomedieval y separado de ella por la vaguada de un arroyo. La idea de segregación religiosa aparece expresada con claridad en un testimonio de 1166 que se refiere a respectivamente a ambos asentamientos como *Castello de Iudeos* y *Castello de Christianos* (Gutiérrez González, 222).

Parece verificarse así en la Alta Edad Media leonesa un patrón de segregación espacial que prefería reservar para las viviendas de los judíos, y desde luego para sus espacios sagrados, emplazamientos situados extramuros, al pie de las viejas *civitates*. El modelo no era exclusivo de la región, pues parece que en Barcelona también existió un asentamiento judío suburbano. Situado un par de kilómetros al oeste de la *civitas*, en la zona de *Monte Iudaico* (actual Montjuïc), ya estaría deshabitado a comienzos del siglo XI, aunque perviviría como necrópolis. En la segunda mitad de esa centuria comienza a documentarse con claridad la presencia de una judería intramuros en la ciudad (Bonnassie, Vol. 1 488).

Del mismo modo, en las ciudades leonesas el panorama empezará a cambiar a partir de mediados del siglo XI, cuando comienza a configurarse el mundo urbano plenomedieval. Pueden rastrearse aún los restos de una cierta voluntad segregacionista en el discurso eclesiástico oficial de la época, cuando el concilio de Coyanza de 1055 prohíbe que cristianos y judíos residan bajo un mismo techo o coman juntos (Carriedo Tejedo 2008, 367). Pero se trata básicamente de un arcaísmo: el precepto reproduce una disposición heredada de los concilios de la iglesia hispana tardoantigua, atenuando sensiblemente la pena prevista para sus infractores (García-Gallo de Diego 1950, 604-605). Poco después, el Fuero de León muestra ya una plena integración de la población judía en la vida social y económica de la ciudad, cuando establece que dos cristianos y dos judíos actúen como tasadores en la venta de una casa construida en solar ajeno (Carriedo Tejedo 2008, 339), en disposición que parece datar de finales del siglo XI.⁶ Y por esos años Alfonso VI dicta las normas que deberán regir la resolución de disputas entre cristianos y judíos en la tierra de León, en condiciones de igualdad jurídica (Carriedo Tejedo 2012, 34).

La segregación espacial de los judíos seguirá aún vigente en algunas villas de la Tierra de Campos durante los siglos XII-XIII (Martínez Sopena, 500-501), pero será abandonada en las ciudades. Como hemos visto, a partir de mediados de la undécima centuria pueden rastrearse ya algunas propiedades de judíos astorganos dentro de la urbe (no podemos saber si ocurrió lo mismo en la *civitas* leonesa, pues los testimonios documentales conservados sobre la misma se

⁵ Ya en 1043 tenemos documentado a un judío propietario de una tienda en el espacio intramuros, precisamente en la zona de Puerta Rey (Carriedo Tejedo 2008, 357).

⁶ El precepto forma parte de lo que García-Gallo llama “Fuero de León” en sentido estricto, cuyas disposiciones no forman parte las leyes leonesas de 1017, sino que son posteriores (García-Gallo de Diego 1969, 84).

enrarecen drásticamente en el período 1050-1175), y a finales del siglo XII las juderías suburbanas de León y Astorga fueron trasladadas a nuevos emplazamientos intramuros.

En el caso de Asturias, desde comienzos del siglo XIII tenemos además constancia de judíos residiendo con toda normalidad en el interior de Oviedo. Uno de ellos, Mari Xabi, fue incluso merino de la ciudad entre los años 1216-1225, nombrado por el teniente Rodrigo González (Solares Acebal, 70). Unas décadas después, un diploma de 1255 ofrece la primera mención de un judío en la villa de Avilés, el segundo centro urbano en importancia de la Asturias medieval (Ruiz de la Peña Solar 1979, 71).

En la Plena Edad Media, la evolución histórica tendía así hacia una mayor integración urbana de la minoría judía en el espacio asturleonés. Ello no suponía una convivencia siempre armoniosa, como demuestran los episodios de violencia contra los judíos que tuvieron lugar en los turbulentos años que siguieron a la muerte de Alfonso VI (Carriedo Tejedero 2012, 45-46; Ubieto Arteta, 36), y en general en los momentos de crisis del poder regio (Monsalvo Antón, 207-208). Pero lo cierto es que a medida que avanzaba el período se fueron abandonando los viejos patrones de segregación espacial en asentamientos extramuros, y la población judía fue estableciendo comunidades no sólo en el interior de las ciudades episcopales de Astorga, León y Oviedo, sino también en un número cada vez mayor de villas.

	Cantidad	%
Salamanca	248 mrs. 15 ds.	6,7%
Astorga	341 mrs.	9,3%
Zamora	1.415 mrs. 30 ds.	38,5%
Ciudad Rodrigo	70 mrs.	1,9%
Mayorga	74 mrs. 30 ds.	2%
Alba de Tormes	66 mrs. 60 ds.	1,8%
León, Mansilla, Laguna, Oviedo y Valderas (pago conjunto)	842 mrs. 15 ds.	22,9%
Benavente	622 mrs. 15 ds.	16,9%
Total	3.679 mrs. 75 ds.	-

Tabla 3. Pagos debidos a Mosé Falcón por algunas juderías del reino de León en 1285⁷

Algunas de ellas aparecen mencionadas en una anotación de los registros de chancillería de Sancho IV, datada el 10 de diciembre de 1285, que recoge el envío de unas cartas solicitando unos pagos a diversas comunidades judías del reino de León, por un total de algo menos de 3.700 maravedís. Así por ejemplo, la aljama de Astorga debe entregar 341 maravedís., mientras que las juderías de León, Mansilla, Laguna, Oviedo y Valderas afrontan un pago conjunto de 842 maravedís y 15 dineros. El dato es curioso, especialmente porque muestra la interrelación de las poblaciones judías que habitan al norte y al sur de la Cordillera Cantábrica, pero carece de relevancia estadística.

⁷ Fuente: Gaibrois de Ballesteros (Vol. 1, Apéndice, 168). Las cantidades vienen expresadas en maravedís “de la moneda nueva”, en la que 1 maravedí equivalía a 7,5 sueldos o 90 dineros.

	1286	1287	1288	1289	1290
Astorga (con Palacios)	11.630	8.750	-	-	-
Bembibre	2.620	2.010	9.430 (con Astorga)	10.100 (con Astorga)	-
Cea	-	-	-	-	4.923
Laguna	3.060	3.010	3.500	7.310 (con Valencia)	-
León	33.000	31.170	30.350 (con Valderas)	28.500 (con Valderas)	-
Mansilla	14.920	14.650	12.100	13.140	-
Oviedo	880	650	1.130	1.130	-
Ponferrada	-	-	-	1.700	-
Sahagún	-	-	-	-	23.203
Valderas	1.350	1.350	-	-	-
Valencia	14.550	9.500	7.040	-	-
Total	82.010 (3,3%)	71.090 (3,3%)	63.550 (2,9%)	61.880 (2,9%)	28.126 (1,4%)

Tabla 4. Repartimientos de “cabeza de pecho” a las juderías asturleoneras (en mrs.)⁸

Mucho más interés tienen los repartimientos del impuesto de la “cabeza de pecho de los judíos” en época de ese mismo monarca. En ellos se menciona únicamente la judería de Oviedo en Asturias, y otras once en la actual provincia de León (repartidas en siete a nueve cabeceras de recaudación, según los años). Todas ellas – también la ovetense – aparecen incluidas dentro del partido fiscal de la “tierra de León”, salvo las de Cea y Sahagún, que forman parte del palentino.⁹ Los registros conservados para cada uno de los años 1286 a 1290 incluyen los datos pormenorizados de uno u otro distrito, pero nunca de ambos, por lo que no conocemos el detalle de las cantidades asignadas a cada una de las doce juderías asturleoneras en un mismo año. Sabemos no obstante que a lo largo del período 1286-1289 las diez incluidas en la “tierra de León” aportan anualmente en torno al 3% de la “cabeza de pecho” exigida a los judíos del conjunto del reino castellano-leonés, y que en 1290 las aljamas de Cea y Sahagún contribuyen con un 1’4% del total. Cruzando ambos datos, podemos calcular que las cantidades asignadas a las doce juderías asturleoneras representaban en torno a un 4’5% del monto global de dicho tributo en la Corona de Castilla a finales del siglo XIII.

3. Trazar la frontera: políticas del desarraigo

A la altura de la decimotercera centuria, la presencia urbana de los judíos era pues una realidad social bien consolidada en el ámbito asturleonés, y los viejos tabúes segregacionistas parecían haber quedado definitivamente atrás. Pero el signo de los tiempos comenzará a cambiar a medida que los ecos de Letrán IV y sus medidas discriminatorias contra las minorías religiosas empiecen a encontrar – si bien con algo de retraso – oídos receptivos en la Corona de Castilla (Monsalvo Antón, 218-220). A partir de finales del siglo XIII, esas mismas comunidades judías que habían ido integrándose en el paisaje humano de las ciudades y villas asturleoneras a lo largo de la época plenomedieval serán objeto de una ofensiva ideológica que tratará de presentarlas como un cuerpo extraño a la sociedad urbana, buscando trazar entre ellas y sus convecinos unas fronteras materiales e inmateriales que habrían de conllevar su paulatina marginalización y desarraigo.

⁸ Fuente: Carrete Parrondo, Ladero Quesada (1993, 81-83).

⁹ Almanza y Grajal, que figurarán como cabeceras de recaudación dentro de dicho distrito en los repartimientos del siglo XV, no son mencionadas aún en estos registros fiscales del siglo XIII; del mismo modo que en los de la “tierra de León” no aparecen todavía las juderías de Benavides y Villamañán.

Los primeros indicios de un cambio en la praxis política de los reyes con respecto a la minoría judía aparecen durante los últimos años del reinado de Alfonso X, en conexión con la caída en desgracia y ejecución de su almojarife mayor Çag de la Maleha en 1280. El monarca ordenará entonces “que todas las aljamas de los judíos fuesen presos en un día de sábado”, imponiéndoles como rescate para su liberación un drástico aumento del montante de la “cabeza de pecho”. Los repartimientos de 1286-1290 constituyen de hecho una huella documental de esa política confiscatoria de la riqueza de la minoría judía, aunque bajo Sancho IV la cantidad a pagar había sido reducida a la mitad (Ladero Quesada 1993, 78).

Precisamente de época del rey sabio data la primera disposición local que busca aplicar en las ciudades asturleonesas un modelo de segregación espacial sancionado por la ley. En sus ordenanzas de 1274, el concejo de Oviedo dispone que la población judía deberá residir dentro de una pequeña zona delimitada en el barrio de Socastiello, “desde la Porta del Castiello ata la Porta Nova de Socastiello aunadamiente, e de la porta a afuera si quisieren”, so pena de una multa de 100 mrs. y la prohibición de residir en la ciudad. Con ello se pretende poner fin a una promiscuidad residencial entre judíos y cristianos que las autoridades municipales consideran ahora dañina, pues afirman tomar esta medida por cuanto “los judíos se esparzían a morar por la villa espassamiento, por que venía danno a la villa en muchas maneras que non queremos declarar” (Miguel Vigil, 67).

La ordenanza parece haber tenido el efecto deseado, pues en adelante las noticias sobre los judíos de Oviedo se enrarecen enormemente. Si apenas dos generaciones atrás podían ejercer incluso el cargo de merino de la ciudad (como veíamos en el apartado anterior), a partir de 1274 las fuentes ovetenses apenas mencionan a la población judía. Ésta parece haber quedado efectivamente reducida a la condición de minoría segregada, carente de influencia en las decisiones que regían la vida urbana (Ruiz de la Peña Solar, 275).

Pero a esta división física vinieron a añadirse otras fronteras inmateriales que podían ser de hecho más dañinas, pues buscaban actuar no ya sólo sobre los espacios de hábitat, sino sobre el conjunto de las interacciones de la vida cotidiana, tratando de poner fin a los lazos que unían a personas de religión diferente. En las ciudades asturleonesas, el avance de esas políticas del desarraigo se produce sobre todo a partir de época Trastámara y parece haber sido fundamentalmente obra de agentes exógenos, vinculados a los medios cortesanos y los espacios centrales del reino. Las sociedades locales tendían más bien a continuar reproduciendo unas dinámicas de convivencia entre judíos y cristianos que venían siendo tradicionales desde hacía mucho tiempo.

La plasmación más clara en la región de ese esfuerzo por imponer una frontera inmaterial entre ambas comunidades son las disposiciones del primer sínodo diocesano celebrado por el prelado Gutierre de Toledo en diciembre de 1377, apenas llegado a tierras asturianas para ocupar la cátedra episcopal de Oviedo. Allí se incluyen diversas medidas dirigidas contra las minorías religiosas:

Otrozy, denunçiamos por escomungados a todos aquellos et aquellas que defienden et enbargan que non echen a los judíos et a los moros de las eglesias quando dizen los divinales ofiçios. Otrozy, denunçiamos por escomungados a todos aquellos et aquellas que van a las bodas et enterramientos de los moros et de los judíos. Otrozy, defendemos que ningún judío nin moro non ayan ningún ofiçio público. [...] Otrozy, a todos aquellos que non son casados et tienen a sus parientas o mugeres de orden o mugieres casadas o judía o mora por barraganas, que también ellos commo ellas sean descomungados. [...] Otrozy, denunçiamos por descomungados a todos los christianos o christianas que crían a los judíos o a los moros o a los que moran con ellos. [...] Otrozy, denunçiamos por excomungados a todos aquellos et aquellas christianos o christianas que den o enpresten mercadorías, dineros et otras cosas a los judíos et a los moros para dar a husuras et que les den ganança o parte con ellas de lo que ganaren con los dichos dineros, mercadorías et cosas. (Fernández Conde, 459-461)

La mayor parte de ellas reproducen cánones del concilio de Valladolid de 1322, pero también de los de Zamora (1313) o Salamanca (1335), y están también en consonancia con la normativa civil, que ofrece preceptos semejantes en la legislación alfonsina o los ordenamientos de Cortes (Ruiz de la Peña Solar, 270-273; Fernández Conde, 81-82).

El obispo Gutierre, muy próximo al poder regio (era capellán mayor y chanciller de la reina Juana Manuel), actúa así como agente transmisor de un discurso segregacionista generado en la cúspide social e intelectual de la sociedad castellana, cuyas propuestas buscan romper toda una serie de consensos bien establecidos a nivel local. Para convertir a los judíos en una minoría verdaderamente marginal, era necesario erradicar las experiencias compartidas con sus conciudadanos cristianos. Leídas a contraluz, las disposiciones sinodales de 1377 nos hablan de cómo en la diócesis ovetense – que incluía algunos territorios al sur de la Cordillera con juderías tan notables como las de Benavente o Valencia de Don Juan – existía aún un tejido social de costumbres, ritos y prácticas que reunía a los vecinos de uno u otro credo para la celebración de las ceremonias civiles o religiosas, pero también con ocasión de la crianza, el concubinato o los negocios.

Precisamente en Valencia de Don Juan tuvo lugar poco tiempo después un suceso que nos muestra la implicación directa de la monarquía en las políticas antijudías (Ruiz de la Peña Solar, 279-287). El 8 de marzo de 1379 la reina Juana Manuel, que era señora de la villa, ordena a los alcaldes de la misma que confiscuen la sinagoga nueva y se la entreguen al obispo, pues la grandeza del edificio hacía desmerecer la iglesia local, contraviniendo lo dispuesto en las Partidas (Cantera Burgos, 151):

Sepades que me fue dicho e sope por çierto que los judíos de la aljama desa dicha villa tenien una casa de oración pequenna, e después feziéronla mucho mayor e más noble e más preçiosa que de primero era e de mucho mayor valor que la parrocha do está situada, non la podiendo ellos fazer. E commo esto sea contra derecho e en gran deservio de Dios e prejuyzio de la dicha parrocha, por ende yo queriendo seguir e guardar según que devo los derechos que fablan en este caso en que dizen que los judíos non pueden fazer sinagogas nuevas nin las viejas más nobleçer de quanto estavan antes, e si las feziesen devénlas perder los judíos e deven seer de la iglesia. Por que vos mando que [...] tiredes e desapoderedes a los dichos judíos de la aljama desa dicha villa de Valençia de la dicha casa de sinagoga que oy día y tienen e han, e que dedes e apoderedes de la tenençia e posesión della a don Gutierre, por esa mesma graçia obispo de Oviedo, mi chançeller mayor. (Floriano Llorente, 85-87)

Las autoridades locales no pueden sino acatar el mandato de la soberana, y la ceremonia de traspaso de posesión tiene lugar el 3 de abril. Como la capacidad de decisión de aquéllas parece reducirse a la manera de conducir el acto, resulta especialmente significativo el gesto de consideración que tienen entonces con sus convecinos judíos. Al hacer entrega de la sinagoga al representante del obispo, los alcaldes se preocupan de garantizarles que puedan salvaguardar los objetos sagrados custodiados en el edificio:

E otrosy los dichos alcalles mandaron a los dichos judíos que sacasen de la dicha sinagoga las lámpadas e las torás e las otras cosas que tenían en la dicha sinagoga, ca ellos dixieron que lles non ponían enbargo alguno en ello en manera porque se non perdiere, sinon dixieron que ellos fuesen tenidos a ello e los dichos alcalles non. (Floriano Llorente, 204-206)

El obispo Gutierre convertiría el edificio en iglesia bajo advocación de Santa Catalina (Ruiz de la Peña Solar, 286-287), preservando así la primacía simbólica de los cristianos en la villa. Con ello se pretendía hacer manifiesto que los judíos constituían no ya una minoría en el mero sentido demográfico, sino una población minorizada también en el plano del imaginario. Algo parecido ocurriría en Bembibre ya a finales del siglo XV, cuando el párroco de la villa, acompañado de algunos vecinos, se apropió de la sinagoga tras una reedificación que consideraba excesivamente suntuosa. Lo hizo desprovisto de la delicadeza que habían mostrado los alcaldes de Valencia: por la fuerza y arrojando fuera la Torá y los objetos sagrados,

instalando luego un altar y oficiando misa. Parece que en este caso la ausencia de intervención regia benefició a los judíos, que se vieron restituir el edificio por la justicia local. Pero el pleito acabó llegando a un ambiente que les era mucho menos propicio: el Consejo Real, que califica de “oprobio” la devolución del inmueble una vez que ya había sido consagrado como iglesia. Allí la sentencia fue por supuesto favorable al párroco, aunque lo obligaba a construir en compensación una pequeña casa que hiciera las veces de sinagoga (Olano Pastor, 163-164).

Poco más de una década después de la confiscación de la sinagoga nueva de Valencia de Don Juan, los pogromos de 1391 marcarán un punto de inflexión en la situación de las juderías de la Corona de Castilla, pues los seguidores de la ley de Moisés empezarán a convertirse en masa para tratar de escapar de las persecuciones.

No hay noticias acerca del impacto de las matanzas de dicho año en las juderías asturleonesas, pero sí tenemos una vaga referencia a diversas matanzas y persecuciones ejercidas contra los judíos de León, Valencia de Don Juan y Astorga en 1412 (Cantera Burgos, 93-94). El poema anónimo hebreo que refiere estos hechos los pone una vez más en conexión con actores exógenos a las comunidades locales. En concreto, los atribuye a la influencia del discurso antijudío diseminado por Vicente Ferrer en su campaña de predicaciones a lo largo del reino de Castilla – incluyendo la cuenca del Duero – durante los años 1411-1412, así como al ordenamiento promulgado en enero de 1412 por la reina regente Catalina de Lancaster, conocido como “leyes de Ayllón” y fuertemente inspirado por las ideas segregacionistas del fraile valenciano (Losada, 632-636).

Además, resulta muy sospechoso que la judería de Oviedo parezca haber desaparecido precisamente por esas fechas. El 7 de noviembre de 1412, los ovetenses Pedro Fernández de Carrió y su mujer Mencía Fernández venden una tierra que ésta había heredado de “Don Yuçá, físico, mi padre, que Dios perdone” (Miguel Vigil, 253). Los compradores son el notario Juan Fernández y su mujer Teresa Alfonso, y la heredad, cerrada con un muro y situada extramuros, cerca del “canpo de los omes bonos” y el monasterio de Santa Clara, recibe el significativo nombre de “huerta de los judíos”. Por una referencia posterior – véase el apartado 6 – sabemos que, de hecho, había sido el cementerio de la población judía, y que Juan Fernández, que era el escribano municipal, había adquirido la heredad por cuenta del concejo (Uría Rúa 2008).

Las últimas referencias a judíos ovetenses datan de 1372, cuando el propio padre de Mencía figura como “Don Yuçaf físico, morador en Oviedo” (Uría Rúa 1940, 171-172). El destino de su hija, que adopta la onomástica de los cristianos y casa con uno de ellos, coincide con el patrón ya señalado de conversiones masivas en Castilla a partir de 1391. Y la reconversión del espacio de enterramiento judío en tierra de labor evidencia que como muy tarde a finales de 1412 la ciudad de Oviedo ya no contaba con una comunidad de esta minoría religiosa. Probablemente desde antes, ya que Pedro y Mencía señalan que habían ampliado la porción heredada por ésta – probablemente, la correspondiente a la tumba familiar – mediante compra, hasta hacerse con el conjunto del espacio cercado; y el hecho de que éste reciba el nombre de “huerta” parece indicar que había perdido su uso funerario hacía tiempo. No podemos saber con certeza qué hizo desaparecer la judería de Oviedo en los 40 años posteriores a 1372, pero la coincidencia cronológica invita a pensar que la ciudad pudo vivir un eco de las persecuciones de 1391 o 1412.

El único ataque documentado en el área asturleonesa que tuvo instigación local, aunque vinculada a los conflictos generales del reino, fue el asalto nocturno a la aljama de León el 25 de mayo de 1449. Fue dirigido por Suero de Quiñones y Lope Rodríguez de la Rúa, con apoyo de algunas personas del común, bajo el pretexto de que los judíos apoyaban al rey Juan II. Se produjeron saqueos y heridas, pero aparentemente no hubo muertos (Álvarez Álvarez 1992, 112).

La situación de los judíos de la ciudad de León se degradará definitivamente a finales del siglo XV. Hasta entonces no habían sufrido una segregación espacial estricta como la que se había impuesto a sus correligionarios en Oviedo. Como señala Raquel Martínez Peñín para el período anterior a los reyes católicos:

“Creemos importante recalcar que para esta época no podemos hablar de enguetaamiento, dado que, tal y como confirman las fuentes manuscritas, los hebreos de la ciudad están compartiendo espacio con sus vecinos cristianos.” (2012, 157).

Pero las políticas del desarraigo avanzan inexorablemente en el entorno regio, y será de nuevo un factor exógeno el causante de la imposición de otra frontera, esta vez física, con miras a separar a los judíos de sus convecinos. En 1480 las Cortes de Toledo obligan a concentrar a las minorías religiosas en espacios segregados, y al año siguiente los reyes envían a León un visitador encargado de aplicar esta medida en la ciudad. Éste reunirá a la población judía en un área tan reducida que los propios soberanos ordenarán ampliarla en 1489 (Martínez Peñín 2012, 157-158). El dato concuerda con los registros fiscales que, según veíamos en el apartado 2, parecen indicar que León estaba funcionando por esos años como centro de reagrupación de gentes venidas de otras juderías de la región.

Finalmente, cabe señalar que el famoso proceso del “santo niño de La Guardia”, que tanto contribuyó a crear el clima propicio para la expulsión de 1492, se inició precisamente en la ciudad de Astorga, cuando a comienzos de junio de 1490 fue allí detenido el converso Benito García, natural de la localidad toledana de La Guardia. Parece que por entonces sólo se lo acusaba de ser un judaizante que profanaba hostias consagradas, y que la fantástica inculpación de crimen ritual colectivo se forjó tras su traslado a la cárcel de la Inquisición en Segovia (Baer, Vol. 2 621-638; Pérez, 185-186).

4. Tejer la comunidad: las redes sociales

Frente a esa ofensiva marginalizadora, los judíos asturleonese s trataron de tejer redes que les permitieran mitigar la segregación, atravesando esas fronteras y haciéndolas porosas. Los vínculos que establecían con sus convecinos, o incluso más allá, les daban así un sentido de pertenencia a la comunidad urbana y afirmaban su papel como actores legítimos dentro de la sociedad en general.

Quizá los lazos más evidentes en el registro documental sean los que unían a determinados individuos o familias de la minoría judía con poderes externos capaces de ofrecer su protección. En primer lugar los reyes, en cuyas manos estaba la concesión de mercedes como la exención fiscal otorgada en 1437 por Juan II a Abrahén Silván y su mujer, vecinos de León (AGS, Mercedes y Privilegios, leg. 1, fol. 339 y leg. 2, fol. 548). Pero también la alta nobleza, como vemos en 1430, cuando la intercesión del conde de Benavente consigue un privilegio semejante para Yuda Cominedo, vecino de dicha villa en el distrito fiscal de Astorga (AGS, Mercedes y Privilegios, leg. 1, fol. 712).

Sin embargo, los vínculos realmente funcionales debían de ser los locales, que marcaban las pautas efectivas de la vida cotidiana en las aljamas. En particular, parecen haber sido especialmente útiles los lazos con las autoridades municipales. Así por ejemplo, cuando en 1305 la aljama de León llega a un acuerdo con el concejo de la ciudad para la elección de jueces, los judíos hacen referencia a “el mucho algo e el mucho bien e la mucha aiuda que [nos] sienpre fezieron el conceyo e los omes buenos de León” (Martín Fuertes, doc. 2761). Y un acuerdo municipal de 1438 nos muestra a las autoridades concejiles de Astorga protegiendo a sus convecinos judíos frente al obispo, que pretendía obligarlos a residir en una zona de su elección:

Este dicho día, estando en el dicho conçejo los dichos juezes e regedores, dexieron los dichos regidores que por quanto les era dicho e quexado por los judíos de la aljama de la dicha çibdat que se reçelavan que por quanto por don Sancho de Rojas, obispo de la dicha çibdat, fuera mandado que se fuesen a bevir a çiertas casas que por él le fueron asignadas eç. que de fecho serían molestados o prendados o fatigados maguera estavan tras apellaçión de la sentençia e pronunçiamiento que diera para ante el dicho sennor rey, por ende que los tomavan en guarda e anparo e defendimiento del dicho sennor rey, e ellos así commo sus regidores en su nonbre, para que non le fuese consentido que le feziesen mal nin danno nin desaguisado alguno, nin prendados por pennas algunas fasta que fuese determinado por el dicho sennor rey, pues estava tras la dicha apellaçión. (Rodríguez López 2006, 195).

Una vez más nos hallamos ante un agente exógeno cuyo celo antijudío choca con las costumbres de la sociedad local, según el modelo que nos hemos encontrado repetidas veces en el apartado anterior. En efecto, Sancho de Rojas era un prelado procedente de la alta nobleza andaluza, que participaba activamente en las intrigas políticas del reino y estaba muy vinculado al medio cortesano: habiendo servido como embajador de Juan II en Navarra, Aragón e Inglaterra hacia 1430, en 1438 era presidente del Consejo Real y apenas dos años después sería nombrado obispo de Córdoba (Rodríguez López 1906-1910, Vol. 2 362-366).

Las redes de la minoría judía con la sociedad local podían vincularla incluso con instituciones religiosas cristianas. Así por ejemplo, en el año 1399 el monasterio asturiano de Corias da en foro perpetuo al judío Abraham Camaño, vecino de la villa de Luarca que actúa en representación de la comunidad judía de la *pobla* de Cangas del Narcea, una tierra para “fusario” en el corral de Cangas:

para vos e para todos los judíos e judías que agora moran en la pobla de Cangas o moraren daquí endelantre, et para qualesquier otros judíos o judías que ende acaescieren o acaescier a pasar deste mundo [...] la dicha tierra vos la damos e aforamos que sea vuesa e de todos los otros judíos e judías que agora moran e moraren daquí endelantre en la dicha pobla, e se en ella acaescieren a enterrar para sienpre. (Uría Ríu 1943, 237-238).

Los judíos se comprometen a entregar cada año dos libras de cera por la festividad de San Juan Bautista, así como a “seer amigos lleales e verdaderos” de los monjes y a darles sostén económico “en pedido de rey e de Roma e en tienpo de fame”.

Tamaña familiaridad en el trato entre representantes de religiones distintas puede resultar chocante (el erudito dieciochesco que dio a conocer el diploma no podía considerarlo sino una falsificación obra de “algún mal sujeto, por humorada o zumba o por dañar al monasterio”),¹⁰ pero en realidad era lo tradicional en la región desde época plenomedieval. Ya dos siglos antes, en 1171, el abad de Sahagún daba asimismo a los judíos de la villa una tierra junto al mercado para que enterrasen a sus muertos. Y lo justificaba con una expresa declaración de tolerancia religiosa, afirmando que los miembros de las minorías eran también prójimos suyos:

Censsemus, enim, pertinere ad opera misericordie hominibus uestris, licet a nostra religione et fide sint alieni, indulgentiam exhibere. Omnes, enim, siue iudei siue pagani, proximi nostri sunt; quia cum nullis male agendum est, immo, saluti animarum omnium inuigilandum et insudandum est. (Fernández Flórez, doc. 1371)

Para el final de la época medieval, los vínculos que podemos documentar mejor son los articulados en torno a las redes del fisco. Tomaremos como ejemplo a las tres familias de financieros judíos locales que controlaron el arrendamiento de rentas regias en los distritos fiscales de los obispados de Astorga y León a mediados del siglo XV: los Pérez, los Timón y los Soriano.¹¹

¹⁰ Según refiere Uría Ríu (1940, 176).

¹¹ Para el soporte documental de las consideraciones que siguen, que no puedo incluir aquí de manera pormenorizada, véase González González.

Podemos documentarlos a partir de los años 40, cuando aparecen desempeñando papeles aparentemente subalternos como meros fiadores o representantes de los arrendadores y recaudadores oficiales. En realidad, un análisis detenido de las fuentes permite suponer que éstos no eran sino los testaferros empleados por los financieros judíos para sortear la normativa que por entonces les impedía ejercer cargos como el de arrendador, de acuerdo con una disposición de las mencionadas “leyes de Ayllón” de 1412 que fue todavía renovada por Juan II en 1433 (Ladero Quesada 2009, 509 y 512-513).

Así por ejemplo, Mosé Soriano sitúa a su criado Juan de León como arrendador de las alcabalas de León y Astorga en 1444-1445 y de las tercias de ambos obispados en 1451-1452, y actúa a su vez como agente de Pedro Rodríguez de Folledo, recaudador de los pedidos y monedas en el obispado de Astorga a lo largo de los años 40. Las fuentes locales, que no se engañan acerca de la situación real, nos presentan al judío liderando en la práctica el proceso de recaudación en la ciudad, sin apenas implicación del recaudador nominal (Rodríguez López 2006, 248, 263, 281, 285 y 289-293).

Los financieros judíos pueden llegar a utilizar toda una trama de traspasos y cartas de poder para enmascarar formalmente su rol como gestores efectivos del negocio fiscal. Así por ejemplo, quienes subyacen como fiadores principales y poderhabientes del resto de avalistas a lo largo de todo un complejo proceso de sucesivos traspasos para el arrendamiento de las alcabalas de León y Astorga en 1444-1445 son Mosé Soriano y Maestre Timón (AGS, EMR, leg. 3, fols. 209-214). Y dos años después, cuando se sigue un procedimiento similar para la renta pasada de las monedas de 1445 en el obispado de Astorga, quienes aparecen actuando finalmente en nombre de los arrendadores son Mosé Soriano y Çay Díaz de Astorga (un miembro de la familia Pérez) (AGS, EMR, leg. 3, fols. 572-573).

A partir de los años 50 desaparece la necesidad de acudir a testaferros, y vemos así cómo por ejemplo los mismos personajes que subyacían al arrendamiento de las alcabalas de León-Astorga de 1444-1445 – Mosé Soriano y Maestre Timón – se harán cargo también conjuntamente, pero ya como arrendadores y recaudadores mayores de pleno derecho, de las alcabalas del obispado de León en 1451-1452. Lo harán tras una compleja y finalmente fallida puja protagonizada precisamente por un miembro de la tercera familia, Abraham Pérez, quien obtendrá sin embargo las alcabalas del obispado de Astorga para ese mismo bienio.

Los Pérez están bien arraigados en Astorga, de donde son naturales y vecinos. De hecho Abraham Pérez será el recaudador hegemónico de las alcabalas de su distrito en los años 50 (también a veces de los pedidos y monedas), con ayuda ocasional de su hermano Çay Díaz de Astorga (AGS, EMR, leg. 1, fol. 382 y leg. 8, fols. 127-128); y de los siete fiadores mencionados en una información relativa a sus arrendamientos en la comarca, cinco son vecinos de esa ciudad (González González, 303). Pero a lo largo de los años 20-90 las diversas generaciones de la familia aparecen también muy vinculadas a la recaudación de rentas en el reino de Galicia, que ejercen Judá Pérez y sus hijos Abraham Pérez y Diego López (quienes obtienen incluso la condición de vecinos de Orense en los años 30-40), así como los hermanos Mosé Pérez y Judá Pérez de finales de siglo, seguramente nietos del primer Judá Pérez y cuyas trayectorias vitales parecen haber sido ya plenamente gallegas (Antonio Rubio 2000, 2005, 2012, 2015; Rubio Martínez, 126-130). También aparecen vinculados en menor medida con la recaudación fiscal en el Principado de Asturias, donde otro Çay Díaz de Astorga – probablemente hermano del primer Judá Pérez – obtuvo el cargo de arrendador mayor de las alcabalas de las Cuatro Sacadas de las Asturias de Oviedo para los años de la masa de 1440-1443, antes de fallecer en 1442 (AGS, EMR, leg. 1, fol. 307). Parece que la escasa entidad de las comunidades judías locales en Galicia y Asturias permitió que algunos de sus correligionarios leoneses, provenientes de unas aljamas mucho más pujantes, extendiesen sus redes sobre estas regiones vecinas para aprovechar las oportunidades que ofrecía en ellas el negocio fiscal.

Los Timón, quizás originarios de Sahagún (Álvarez Palenzuela, 41-42), constan a mediados del siglo XV como vecinos de León y arrendadores hegemónico de las rentas regias en dicho obispado durante los años 1451-1462. Pero sus redes de influencia trascienden con mucho el marco local, pues los encontramos protagonizando arrendamientos por toda la cuenca norte del Duero, desde Zamora hasta Burgos. Maestre Timón fue incluso uno de los arrendadores mayores de la masa de las alcabalas y tercias del reino para los años 1453-1456 y, tras el reajuste ocasionado por la muerte de Juan II, de nuevo en 1455-1458 (Ladero Quesada 2009, 525; Álvarez Palenzuela, 49-52). Su hijo Simuel Timón – hermano de Abrahán Timón y Mosé Timón, también arrendadores – no le iba a la zaga. Así por ejemplo, cuando las alcabalas de León y tercias de León-Astorga para 1461-1462 fueron arrendadas por un financiero palentino, amenazando la hegemonía familiar, Simuel no dudó en presentarse en la propia casa del contador mayor Diego Arias en Medina del Campo, consiguiendo anular el remate y quedar él como arrendador y recaudador mayor de tales rentas (AGS, EMR, leg. 1, fol. 307). No sorprende pues que el perfil financiero de los Timón sea de rango mucho más elevado que el de los Pérez o los Soriano: mientras que la fortuna inmobiliaria media estimada para los fiadores presentados por Abraham Pérez en los años 50 y Yuçé Soriano en los 60 es respectivamente de unos 264.000 y 306.000 mrs., la de los avalistas de maestre Timón y su hijo Simuel para sus arrendamientos leoneses en esa misma década asciende a nada menos que 1.054.000 mrs. (González González, 308).

Esta familia parece cultivar además lazos particularmente estrechos con los grupos dirigentes urbanos: sí, de acuerdo con las informaciones de fianzas, apenas dos de los siete fiadores mencionados para Abraham Pérez y uno de los doce de Yuçé Soriano son regidores, en el caso de los Timón su proporción se eleva al 70% (González González, 309). Eso los situó en una posición muy ventajosa cuando Juan II dejó la designación de los recaudadores mayores del pedido y las monedas en manos de los procuradores en Cortes, máximos exponentes de las oligarquías urbanas del reino (Triano Milán y Rodríguez Sarria, 332). Maestre Timón aprovechará sus buenas relaciones con ese medio social para obtener de los representantes de ciudades como León, Zamora, Toro o Valladolid la designación como recaudador de tales rentas en diversos partidos fiscales para 1453 y 1454 (AGS, EMR, leg. 1, fol. 307), justo antes de que Enrique IV revocase dicha prerrogativa al año siguiente (Triano Milán y Rodríguez Sarria, 348-349).

Los Soriano son también vecinos de León, pero tienen un perfil mucho más local. Ya hemos visto a Mosé Soriano implicado activamente en la recaudación de rentas regias en los distritos fiscales de León y Astorga en los años 40-50, tanto personalmente como a través de su criado Juan de León. Éste actúa además en Asturias, presentando en 1449 a los fiadores del leonés Pedro Garavito, arrendador y recaudador de la mitad de las alcabalas de los concejos asturianos de Cangas, Allande y Tineo para 1448-1450 (AGS, EMR, leg. 3, fols. 400-401), y asumiendo él mismo el arrendamiento de las alcabalas del valle de Somiedo en 1451-1452 (AGS, EMR, leg. 8, fol. 134). El hijo de Mosé, llamado Yuçé Soriano, ejercerá un rol protagonista en el arrendamiento de rentas regias en los obispados de León y Astorga durante la década de los 60, llegando a ser el recaudador único de las alcabalas y tercias en ambos distritos fiscales para el trienio 1463-1465 (también hará alguna incursión ocasional en el que integraba la merindad de Saldaña con la villa de Sahagún). En los años 70 parece centrarse exclusivamente en la gestión de las alcabalas del obispado de León, apareciendo como co-arrendador de las mismas hasta 1482, cuando se lo menciona por última vez. Su hijo Mosé Soriano, documentado desde la década de los 70 (Rodríguez Fernández, 247), ejercerá también como recaudador hasta la víspera de la expulsión, pues parece haber muerto a finales de 1491, cuando lo sucede a su vez un hijo suyo llamado asimismo Mosé Soriano (Cantera Burgos, 124-125) (AGS, RGS, leg. 1491-XII, fol. 119).

5. El final de una experiencia: la aljama vacía

Pese a todos los esfuerzos de la minoría judía por articular vínculos con sus convecinos, las políticas del desarraigo acabaron por triunfar sobre el tejido de redes de pertenencia a la comunidad urbana. Las trayectorias finales de las tres familias de financieros que acabamos de tratar nos servirán para ejemplificar los divergentes destinos que se abrieron para los judíos asturleonéses con el decreto de expulsión de 1492, que los obligaba a escoger entre la apostasía y el exilio.

Los Timón desaparecen de los arrendamientos del fisco en época de Enrique IV: maestre Timón es mencionado por última vez como recaudador en 1456, y su hijo Simuel en 1462. Éste parece haberse retirado con su familia a la villa de Saldaña, donde aparece en un repartimiento de 1464 junto a cierto Jacó Timón y “su madre” – seguramente la viuda y otro hijo de maestre Timón – y actúa a lo largo de los años 70-80 como uno de los líderes de la aljama, siendo uno de los mayores contribuyentes judíos de la localidad (Caballero González, 16-19, 25 y 29). Simuel abandonó la villa tras el decreto de expulsión, y sus casas junto a la sinagoga pasaron a manos de Íñigo López de Mendoza (Álvarez Palenzuela, 59; Caballero González, 36).

A finales del siglo XV, los hermanos Judá Pérez y Mosé Pérez, vecinos y moradores en Orense, perpetúan en Galicia el oficio de recaudadores que habían ejercido ya sus antepasados astorganos (Rubio Martínez, 126-130). Sus biografías nos son conocidas en detalle gracias a los minuciosos trabajos de María Gloria de Antonio Rubio (2012, 2015, 2016). Sabemos así que en la década de los 80 se oponen a la política de segregación espacial de la minoría judía impuesta por las Cortes de Toro, negándose rotundamente a trasladar su residencia a las casas asignadas por las autoridades municipales de Orense en la judería. Finalmente, acudirán a una estrategia legal: como esa normativa sólo tenía evidentemente validez para los judíos de la ciudad, Mosé y Judá aprovecharán su influencia en las villas del ámbito orensano-berciano para obtener títulos de vecindad en Allariz y Villafranca del Bierzo, respectivamente. Alegarán ser vecinos y moradores en ellas con su familia y hacienda, presentando su residencia en Orense como mero factor coyuntural, fruto de su condición de recaudadores de las alcabalas en ese obispado. Exigen que por tanto se les cumplan las condiciones de alojamiento gratuito y seguro en la ciudad que les corresponden en tanto que tales (Antonio Rubio 2015, 47-49). No sabemos qué fue de Mosé Pérez con motivo de la expulsión, pero su hermano Judá la evitó al convertirse al cristianismo en 1491 o 1492 (moriría poco después, no más tarde de 1497), adoptando con el bautismo el nombre de Luis Alonso (Antonio Rubio 2016, 321). Seguía así el ejemplo de un familiar suyo: el hermano de Abraham Pérez de Astorga que se había convertido a mediados del siglo XV, pasando a llamarse Diego López (Antonio Rubio 2012, 174).

Mosé Soriano, último representante conocido de esta familia, seguía residiendo en León y ejerciendo el oficio de recaudador a comienzos de los años 90, cuando hereda a su padre homónimo. Y todavía pensaba actuar como fiador en los arrendamientos de los partidos fiscales de León y Astorga para el trienio 1492-1494, según muestran unas cartas de poder (AGS, EMR – Incorporado, leg. 1, fol. 128 y leg. 11, fols. 222-223). Pero con el decreto de expulsión optó por abandonar el reino y permanecer fiel a su fe, según podemos documentar unos años más tarde en dos ejecutorias tardías relativas al pleito que le había enfrentado con el recaudador Juan de León, que le debía 4.500 mrs. de acuerdo con un compromiso y sentencia arbitral. Como éste no los pagó, el bachiller Hernando de Avilés, alcalde de León, había ordenado requisarle diversos bienes (tres cubas de vino tinto, una taza de plata y siete sortijas de oro) para venderlos por ese valor y entregar la suma a Mosé Soriano. Juan de León recurriría a la Chancillería de Valladolid, alegando que la confiscación había sido contraria a derecho, pues él solamente debía dar ese dinero si Mosé Soriano le entregaba a cambio unos documentos que le permitiesen cobrar “ciertas monedas foreras de los obispados de León e Astorga”, cosa que aquél no había hecho, causándole pérdidas por valor de 20.000 mrs. No se priva de aprovechar el signo de los tiempos para utilizar en su favor el fervor antijudío de la época, señalando que la sentencia que le obligaba al pago de los 4.500 mrs. no debió haberse ejecutado, “especialmente seyendo de judío contra cristiano”. Acusa además al alcalde de colusión con Mosé Soriano, reprochándole

que “le dexara yr de nuestros reynos syn que le entregase las dichas escripturas”. En 1495, los oidores de la Chancillería dieron el pleito por concluso “en absençia e rebeldía del dicho Mosé Soriano”, condenando al alcalde Hernando de Avilés a restituir a Juan de León el importe de los bienes requisados, así como al pago de 1.540 mrs. en concepto de costas (Cantera Burgos, 124-125).¹²

Ya optasen por la resistencia o la búsqueda de complicidades locales, por el destierro o la conversión, el resultado fue a la postre el mismo: la extinción brutal de una minoría. La población judía, que había integrado la vida cotidiana de tantas ciudades y villas asturleoneras desde la Plena Edad Media, se vio condenada a desaparecer en tanto que comunidad religiosa. Aquel abad facundino del siglo XII que llamaba “prójimos” a sus convecinos judíos se hubiese visto seguramente en dificultades para comprender cuáles eran las razones que exigían ahora su erradicación, pero las aljamas vacías de 1492 eran el testigo mudo de que los tiempos, definitivamente, habían cambiado.

Quizá la mejor imagen de este triunfo final de las políticas del desarraigo sea la que ofrece una pesquisa conducida en el Oviedo de 1503 acerca de la heredad conocida como “la huerta de los judíos”, el antiguo cementerio de los seguidores de la ley de Moisés en la ciudad (Uriá Ríu 2008). Ya hemos visto que en 1412 la conversa Mencía Fernández y su marido la habían vendido al notario Juan Fernández y su mujer, y parece que acabó por integrar los bienes municipales. A comienzos del siglo XVI el concejo pretende hacer valer sus derechos sobre ese espacio, pues estaba siendo privatizado por particulares, así que acude a la memoria oral de algunos vecinos para reconstruir la historia de la propiedad. El 2 de junio de 1503 tienen lugar las declaraciones de testigos, en cuyo registro encontramos informaciones como éstas:

en cómo la güerta de los judíos, que es çerca del campo de los omes buenos e de Santa Clara desta çibdad, avía seydo enterramiento de judíos vezinos desta çibdat e que era del conçejo, e salido e exido de conçejo, e que algunas personas se entremetyeran de lo çerrar a fyn de lo convertir en su utylidad, eç., pedieron por virtud de la ley, derecho o por otro que mejor avia logar eç mande restituyr e restituya al dicho conçejo en ella eç. [...] El dicho Juan Gonçález de Lanpajúa testigo jurado [...] preguntado sy sabe que la dicha losa avya seydo sepultura de judíos dixo que por tal fuera syenpre avyda, e que lo cre ser asy porque vido allí muchos monumentos e sepulturas, e aún que le dixo un Salamón judío que aquella güerta hera sepultura de los judíos que solían vibir en esta çibdad e que allí yazían sepultados sus antepesores. Preguntado sy sabe quien se entrase en la dicha losa o la poseyese e por qué razón e título, dixo que vido a Juan Ferrández, escrivano de la poridad seyendo escrivano del consystorio entrar e tomar la dicha losa en nonbre del consystorio e sacar de allí muchos monumentos e labrar en ella pan e paniço e ortalça [...] El dicho Juan de la Podada, testigo jurado [...] dixo que sabía la dicha losa que dizen de los judíos e que syenpre oyó dezir que que era sepultura de judíos, e que que cre ser asy la verdad porque vido en ella seys o syete monumentos [...] El dicho Pero Martínez del Estanco, testigo jurado [...] dixo que sabe la dicha losa que dizen de los judíos e que syenpre oyera dezir a su padre e a otros onbres ançianos que fuera sepulturas de judíos desta çibdad, e que cree este testigo aver seydo asy porque vido en la dicha losa çiertos monumentos de piedra, los quales viera llevar de allí a Alonso Díaz del Estanco, que a la sazón llevava la dicha losa arrendada. (Archivo Municipal de Oviedo, Libro de actas municipales de 1503, fols. 354r-355r)

Tras dos siglos de costumbres en común, el legado de la minoría judía ovetense fue pues objeto de un borrado progresivo e inmisericorde. A comienzos de la decimoquinta centuria, su espacio de inhumación tradicional era ya calificado meramente de “huerta” por la propia Mencía Fernández, obligada a renegar de la fe de sus antepasados en un contexto cada vez más hostil. A pesar de su conversión y de su matrimonio con un cristiano, parece que la hija de Don Yuçaf no había querido destruir las tumbas de sus mayores, pero a partir de 1412 la antigua necrópolis irá siendo despojada de sus lápidas por los nuevos ocupantes, a fin de facilitar los trabajos del arado y el azadón. De su función originaria no quedará más huella que el equívoco nombre de “huerta de los judíos”.¹³

La rica experiencia urbana de los judíos medievales se cerraba así con una escena final que evoca todo el peso de la ausencia, la pérdida y el olvido: la imagen de un cementerio abandonado y vacío.

¹² ARChVal, Registro de Ejecutorias, Caja 83, 2 (8 de mayo de 1495) y Caja 90, 16 (6 de octubre de 1495).

¹³ Sobre la sistemática profanación y destrucción de los cementerios judíos en los años que siguieron a la expulsión, véase Caselli (54-56).

Obras citadas

- Álvarez Álvarez, César. *La ciudad de León en la Baja Edad Media: el espacio urbano*. Madrid: Hullera Vasco-Leonesa, 1992.
- . *Colección documental del Archivo de la Catedral de León. Vol. XII (1351-1474)*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1995.
- Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel. “Maestre Timón: judío leonés, arrendador y recaudador de impuestos.” En Iñaki Bazán Díaz coord. *Estudios en homenaje al profesor César González Mínguez*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2015. 41-59.
- Antonio Rubio, María Gloria de. “Abrahan de León: aproximación á vida dun xudeu en Ourense no século XV.” *Raigame* 11 (2000): 46-57.
- . “Estancia de Luis Alonso, antes llamado Judá Pérez, en Galicia.” *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III: Historia Medieval* 18 (2005): 27-37.
- . “Recaudadores judíos leoneses en la Galicia medieval.” En Jorge Sánchez-Lafuente Pérez y José Luis Avello Álvarez eds. *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*. Cuenca: Alderabán, 2012. 171-177.
- . “Recaudación real y prácticas de poder ejercidas en el siglo XV por recaudadores judíos en Galicia.” *Hamsa* 2 (2015): 43-53.
- . “Judá Pérez. Semblanza biográfica de un converso gallego a finales del siglo XV.” *eHumanista/Conversos* 4 (2016): 311-325.
- Avello Álvarez, José Luis y Sánchez-Lafuente Pérez, Jorge. “El Castro de los Judíos de Puente Castro (León).” En Ana María López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito coords. *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2003. 533-555.
- . “*Castrum Iudeorum* (Puente Castro, León).” En Luis Grau Lobo coord. *ArqueoLeón II. Historia de León a través de la Arqueología*. León: Diputación de León, 2015. 205-231.
- Baer, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981.
- Burón Castro, Taurino. *Colección documental del monasterio de Gradefes. Vol. II (1300-1899)*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2000.
- Caballero González, José María. *La judería medieval de Saldaña*. Saldaña: Autor-Editor, 2006.
- Cabero Domínguez, María Consolación. *Astorga y su territorio en la Edad Media (s. IX-XIV)*. León: Universidad de León, 1995.
- Cantera Burgos, Francisco. “Juderías medievales de la provincia de León.” *Archivos Leoneses* 55-56 (1974): 85-155.
- Cantera Burgos, Francisco y Carrete Parrondo, Carlos. “Los repartimientos de Rabí Jaco Aben Núñez.” *Sefarad* 31.2 (1971): 213-247.
- Carrete Parrondo, Carlos. “El repartimiento de Huete de 1290.” *Sefarad* 36 (1976): 121-140.
- Carriedo Tejedo, Manuel. “Judíos en la provincia de ‘Gallaecia’: hasta el concilio de Coyanza (1055).” *Estudios Mindonienses* 24 (2008): 305-382.
- . “Los judíos en el reino de León (1055-1230). Documentos y testimonios.” En Jorge Sánchez-Lafuente Pérez y José Luis Avello Álvarez eds. *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*. Cuenca: Alderabán, 2012. 19-139.
- Caselli, Elisa. “Testigos de la profanación. Interrogantes sobre los conversos españoles ante la destrucción de cementerios judíos tras la Expulsión de 1492.” *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 54.2 (2020): 45-64.
- Castaño, Javier. “Los judíos medievales en el Principado de Asturias.” *El Olivo* 21 (1985): 27-62.
- . “Los documentos hebreos de León en su contexto prenotarial.” En Elena Romero Castelló coord. *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC, 2002. Vol. 2, 459-481.

- Castaño, Javier y Avello, José Luis. “Dos nuevos epitafios hebreos de la necrópolis del Castro de los Judíos (Puente del Castro, León).” *Sefarad* 61.2 (2001): 299-318.
- Cucó Giner, Josepa. *Antropología urbana*. Barcelona: Ariel, 2004.
- Fernández Conde, Francisco Javier. *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389): reforma eclesiástica en la Asturias bajomedieval*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1978.
- Fernández Flórez, José Antonio. *Colección diplomática del monasterio de Sahagún. Vol. IV (1110-1199)*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1991.
- Fernández Rodríguez, Carlos y Martínez Peñín, Raquel. “Alimentación *kosher*: el registro zooarqueológico del Castro de los Judíos (Puente Castro, León).” En Salvador Tarodo Soria y Paulino César Pardo Prieto coords. *Alimentación, creencias y diversidad cultural*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2015. 153-170.
- Floriano Llorente, Pedro. *El Libro Becerro de la catedral de Oviedo*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1963.
- Gaibrois de Ballesteros, Mercedes. *Historia del reinado de Sancho IV de Castilla*. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1922-1928. 3 vols.
- García-Gallo de Diego, Alfonso. “El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la Alta Edad Media.” *Anuario de Historia del Derecho Español* 20 (1950): 275-633.
- . “El fuero de León. Su historia, textos y redacciones.” *Anuario de Historia del Derecho Español* 39 (1969): 5-171.
- González Gallego, Isidoro. “Algunos datos sobre los últimos años de las aljamas leonesas.” *Archivos Leoneses* 42 (1967): 375-407.
- González González, Raúl. “Fuentes fiscales para el estudio de las oligarquías urbanas en la Castilla del siglo XV: las informaciones de fianzas.” *Roda da Fortuna* 4.1.1 (2015): 300-364.
- Gutiérrez González, José Avelino. *Fortificaciones y feudalismo en el origen y formación del reino leonés (siglos IX-XIII)*. León: Universidad de León, 1995.
- Hevia Ballina, Agustín. “Nuevos datos para la historia del Hospital de Sancti Spiritus de Villaviciosa de Asturias.” *Memoria Ecclesiae* 10 (1997): 481-488.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Las juderías de Castilla según algunos 'servicios' fiscales del siglo XV.” *Sefarad* 31.2 (1971): 249-264.
- . “Fiscalidad regia y génesis del Estado en la Corona de Castilla (1252-1504).” *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III: Historia Medieval* 4 (1991): 95-136.
- . *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*. Madrid: Editorial Complutense, 1993.
- . *La Hacienda Real de Castilla, 1369-1504: estudios y documentos*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2009.
- Losada, Carolina M. “Ley divina y ley terrena: antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412).” *Hispania Sacra* 65 (2013): 603-640.
- Martín Fuertes, José Antonio. *Colección documental del Archivo de la Catedral de León. Vol. XI (1301-1350)*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1995.
- Martínez Peñín, Raquel. “La judería altomedieval de la ciudad de León: fuentes documentales y datos arqueológicos.” *Miscelánea medieval murciana* 31 (2007): 123-138.
- . *Análisis de la producción y distribución de la cerámica leonesa durante la Edad Media*. Oxford: British Archaeological Reports, 2011.
- . “La minoría judía en el León bajomedieval.” En Jorge Sánchez-Lafuente Pérez y José Luis Avello Álvarez eds. *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*. Cuenca: Alderabán, 2012. 153-160.

- . “Los hebreos en el León bajomedieval: una minoría socio-religiosa.” En Alfredo Martín García y María José Pérez Álvarez coords. *Religiosidad y Reforma católica en el Noroeste de la península ibérica (siglos XV-XXI)*. Madrid: Sílex, 2019. 17-41.
- Martínez Sopena, Pascual. *La Tierra de Campos occidental. Poblamiento, poder y comunidad del siglo X al XIII*. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid, 1985.
- Miguel Vigil, Ciriaco. *Colección histórico-diplomática del Ayuntamiento de Oviedo*. Oviedo: Imprenta de Pardo, Gusano y Compañía Editores, 1889.
- Monsalvo Antón, José María. “El enclave infiel: el ideario del ‘otro’ judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla.” En Esther López Ojeda coord. *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012. 171-223.
- Olano Pastor, Manuel I. “La judería de Bembibre.” En Jorge Sánchez-Lafuente Pérez y José Luis Avello Álvarez eds. *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*. Cuenca: Alderabán, 2012. 161-169.
- Pérez, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- Rodríguez Fernández, Justiniano. *La judería de la ciudad de León*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1969.
- . *Las juderías de la provincia de León*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1976.
- Rodríguez López, Carmen. *El archivo: instrumentos de descripción y consulta. Los libros de actas municipales de Astorga (Siglo XV)*. León: Universidad de León, 2006.
- . “Los judíos en las actas municipales de Astorga durante el siglo XV.” En Jorge Sánchez-Lafuente Pérez y José Luis Avello Álvarez eds. *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*. Cuenca: Alderabán, 2012. 193-201.
- Rodríguez López, Pedro. *Episcopologio asturicense*. Astorga: Imprenta y Librería de Porfirio López, 1906-1910. 4 vols.
- Rubio Martínez, Amparo. “Los agentes fiscales del reino de Galicia a fines del siglo XV.” En Mercedes Borrero Fernández, Juan Carrasco Pérez y Rafael G. Peinado Santaella coords. *Agentes de los sistemas fiscales en Andalucía y los reinos hispánicos (siglos XIII-XVII): un modelo comparativo*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 2014. 117-143.
- Ruiz de la Peña Solar, Juan Ignacio. “La política antijudaica del obispo don Gutierre de Toledo (1377-1389).” *Archivos Leoneses* 55-56 (1974): 263-289.
- . *Historia de Asturias. Vol. V: Baja Edad Media*. Salinas: Ayalga, 1979.
- Sánchez-Albornoz, Claudio. “Los judíos en los reinos de Asturias y León (732-1037).” En AAVV. *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas, III: Últimos estudios*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980. 1613-1630.
- Sánchez-Lafuente Pérez, Jorge y Avello Álvarez, José Luis. “La judería de Puente Castro y la población altomedieval de la ciudad de León (siglos X-XIII).” En Jorge Sánchez-Lafuente Pérez y José Luis Avello Álvarez eds. *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*. Cuenca: Alderabán, 2012. 141-152.
- Solares Acebal, Daniel. *Los judíos de Oviedo durante la Edad Media*. Villaviciosa: Ediciones Camelot, 2014.
- Suarez Fernandez, Luis. *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*. Valladolid: CSIC, 1964.
- Torrente Fernández, Isabel. “Los judíos en Oviedo: Un aspecto de la historia social de Asturias. Estado de la cuestión.” En Alberto Villar Movellán y María del Rosario Castro Castillo eds. *El patrimonio hebreo en la España medieval*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2004. 183-198.

- Triano Milán, José Manuel y Rodríguez Sarria, Julieta. “Algunas consideraciones en torno a la concesión recaudación y gasto del pedido regio en Sevilla y su tierra en 1454.” *En la España medieval* 38 (2015): 329-352.
- Ubieto Arteta, Antonio. *Crónicas anónimas de Sahagún*. Zaragoza: Anubar, 1987.
- Uría Rúa, Juan. “Noticias históricas sobre los judíos en Asturias.” *Revista de la Universidad de Oviedo* 4 (1940): 167-178.
- . “Notas para la historia de los judíos en Asturias.” *Revista de la Universidad de Oviedo* 15-16 (1943): 229-239.
- . “Cementerio de los judíos ovetenses.” En *Obra completa, III: Estudios sobre Oviedo*. Oviedo: Universidad de Oviedo/KRK, 2008. 379-390.
- Viñuales Ferreiro, Gonzalo. “Los repartimientos del ‘servicio y medio servicio’ de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491.” *Sefarad* 62 (2002): 185-206.

El camino hacia la libertad: La fuga de conversos de Toledo y Ciudad Real a través de documentación diversa de mediados del siglo XV

Rica Amrán
(Université de Picardie Jules Verne, Amiens-CEHA)

En el presente trabajo vamos a analizar los diferentes caminos seguidos por los cristianos nuevos, obligados como estuvieron a quitar su hogar, intentando obtener la libertad, en ocasiones sin llegar a conseguirlo; en Castilla dos fueron sus puntos de partida, principalmente Ciudad Real y Toledo, correspondiendo específicamente a los periodos de Juan II, Enrique IV y de Isabel I.

1. Introducción

Difícil es de precisar en qué momento histórico llegaron los judíos a la península ibérica, aunque presuponemos que hacia al siglo I de la era, formando parte estos del reino visigodo con capital en Toledo, viviendo en él con cierta tranquilidad hasta la llegada al poder de Recaredo, quien deseando contar con el apoyo de la jerarquía eclesiástica, no dudó en convertirse en el año 487 y obligar a su pueblo a hacerlo, provocando una fractura en la propia sociedad visigoda, ya que no todos estuvieron de acuerdo en apoyarle, sobre todo la nobleza, que continuó, en su mayoría, practicando en secreto con la religión arriana (Cohen; Gómez Salinero). Por otra parte las situación de la comunidad fue conflictiva y problemática, continuando dicho estado hasta la llegada y conquista del suelo peninsular por los musulmanes.

La construcción del emirato cordobés y después del califato, permitió a un número de judíos integrarse en las estructuras y administración de la zona, ayudando estos a los recién llegados gracias a sus conocimiento geográficos, de la lengua y de las formas de vida y costumbres locales. Sin embargo, con la aparición de las primeras emigraciones procedentes del norte de África, se produjo la desintegración del gobierno califal, lo que llevó a los judíos a emigrar al norte peninsular, en donde los reinos cristianos en formación crearon condiciones de seguridad para acogerlos (Alcalá 2011; Baer 1981; Suárez Fernández 1964; Valdeón Baruque 1968), en los cuales se establecieron en condiciones aceptables, si comparamos con la zona europea, hasta finales del siglo XIII.

Los periodos de inestabilidad política producidos por una lucha incesante entre monarquía y nobleza llevó a un cambio de la situación durante el reinado de Alfonso X, que sólo se calmaría hacia principios del siglo XIV, con la toma de poder de Alfonso XI, pero que no sobrevivió a su muerte en 1350, cuando falleció de forma intempestiva por causa de la peste; las luchas entamadas entre el heredero legítimo Pedro I y su medio hermano, Enrique de Trastámara, llevó al poder en Castilla a una dinastía bastarda en 1369, con todas las implicaciones que ello trajo consigo, aumentada, una vez más, con problemas sucesorios, guerras y hambre (Amrán 2003; Benito Ruano 1961; Amrán 2021).

Durante estos años también podemos comprobar la aparición de un discurso antijudío, especialmente utilizado durante el periodo de guerra civil por los aspirantes a la corona castellana, que después dejaría de ser empleado, pero que sin embargo quedó en la mentalidad popular, aprovechado por ciertos predicadores quienes acusaron a las minorías de todos los males de los cuales acaecía el reino. Uno de ellos sería Ferrán Martínez, arcediano de Écija, quien comenzó con este tipo de sermones en 1390 y provocó en 1391 el asalto de los principales barrios judíos castellanos, extendiéndose también al reino de Aragón y al resto de las monarquías peninsulares (Meyerson; Niremberg).

Esas conversiones obligaron a un número muy importante de judíos a aceptar el cristianismo, sin embargo debemos subrayar que cristianos nuevos existieron desde siempre, gentes que pusieron en tela de juicio sus propios puntos de vista sobre su religión, pero las cifras tan importantes de neófitos que decidieron dar dicho paso no tuvo paradón en épocas anteriores. Ello traería una serie de consecuencia sociales, políticas y económicas, que llevarían directamente a las rebeliones toledanas del año 1449, con el intento de imposición de una sentencia-estatuto, la cual, en principio, excluía de todos los cargos públicos a los neófitos, entrando en un círculo vicioso de acusaciones, en donde, en parte, estos se convirtieron en chivos expiatorios de todos los desastres que se produjeron en Castilla y que sólo serían parcialmente resueltos durante el último tercio del siglo XV, en el reinado de Isabel I (Amrán 2002, 33-56 ; Amrán 2009; Benito Ruano 1957, 277-306; Netanyahu 2001).

2. Los textos

En relación a la documentación, encontramos una cronología clara de la fuga, huida o despoblación realizada por los conversos en la zona centro del reino de Castilla. Podemos señalar cuatro etapas:

2.1. La consecuencia directa de las rebeliones de 1449

La revuelta encabezada por Pedro Sarmiento y apoyada por Marcos García de Mora, que había dado lugar a tres textos, provocó que un número importante de conversos abandonasen su ciudad y que no volvieron debido, en parte, a la política poco clara seguida por Juan II (Amrán 2020).

Así, por ejemplo, encontramos un documento redactado por Don Álvaro de Luna dirigido a los regidores toledanos, en junio de 1451, en el que sin indicar si eran cristianos nuevos o no, se prohibía la entrada de todos aquellos que se hubieran ausentado de la ciudad del Tajo.

[...] Especiales señores y amigos. Por quanto a el Rey mi Señor es fecha realaçion que algunas que algunas personas se trabajan de entrar en la ciudad, el qual os envía a mandar de manera que aveis de tener en ello y asimismo envía a mandar a los que tienen las puertas o puente de esa ciudad que a ninguna de las tales personas non den lugar que entren sin lo consultar con todos nosotros e con nuestro portero Luis de la Çerda, según que más complicadamente por la carta de su señoría veredes.

Mucho vos rogamos que tengáis cerca dello la manera que su Alteza manda, por que esa ciudad es llana e pacífica para su servicio, e todos vuestros vivades en paz e sosiego. Nuestro Señor os aya en su especial guarda.

En Valladolid y junio.

Nos el Maestre Condestable [...] (Román de la Higuera, fols247v-248; Benito Ruano 222).

Las rebeliones en Toledo, que tuvieron una fuerte connotación política, contrastaron con las acaecidas en Ciudad Real; en la primera ciudad se sublevaron contra el poder de Don Álvaro de Luna (Netanyahu 1999, 299), pero no fue el caso de la segunda, quienes aparentemente fueron manipulados para rebelarse contra los neófitos, provocando unos veintidós muertos y un buen número de heridos.

Delgado Merchán nos dice:

[...] Preparadas las cosas en la forma dicha, llegaban à Ciudad Real por Junio de 1449 los resplandores de la hoguera encendida por cristianos y conversos dentro de los muros de Toledo, suceso de capital importancia y que influyó poderosamente en las escenas de sangre habidas á continuación en las calles de nuestro pueblo... e impune y perdonados por el rey fueron los perpetrados en Ciudad Real según el documento, de donde extraemos estos datos[...] (Delgado Merchán 159-160).

Como contrapartida, si estudiamos el documento del Archivo municipal de Ciudad Real,¹ el cual Delgado Merchán también trae transcrito en anexos, observamos que en dos ocasiones se formula el hecho de la despoblación de la zona, producida por los acontecimientos de 1449. El manuscrito lleva por título “Vandos entre Calatrava y los vecinos de Ciudad Real de que ubo muchos incendios 22 muertos heridos y fuerza y el perdón que alcanzaron del Rey nro Señor D. Juan en Valladolid á 8 de Noviembre de 1449 años”. Leemos:

[...] Muy Alto é muy poderoso príncipe Rey é Señor, el Concexo, Alcaldes, Alguacil, Regidores, Caballeros, Escuderos, oficiales é homes buenos de la vra Ciudad Real Besamos vuestras manos e nos encomendamos á vuestra Señoría é merced la qual bien sabe como por otras nuestras peticiones ovimos notificado é agora notificamos el grande despoblamiento de esta vuestra Ciudad é muertes de homes fuerzas robos é otros maleficios fchos é cometidos así en esta vuestra Ciudad como en la orden de Calatrava [...](Delgado Merchán 299).

Al final del texto que estamos analizando se haya inserto el perdón general concedido por Juan II tras los hechos acometidos en Ciudad Real (Amrán 2021), muy parecido al documento emitido en Toledo (Amrán 2020) y que al igual que en aquella ciudad dejaría impune a los culpables, lo cual abrió la puerta a tumultos contra la población conversa en años posteriores y a la huida de la misma.

[...]Yo perdono general é especialmente las dhas muertes fuerzas robos é quemas quebrantamientos de treguas é cabsas é cárcel é maleficios así cometidos en la dcha ciudad é por vos declarados é que así acacieron é pasaron desde el dcho día siete de julio hasta los dchos veinte días del dcho mes inclusive é quiero é mando que por cosa alguna dello los vstros vecinos é moradores non sean penados civil ni criminalmente agora nin de aquí adelante en algún tiempo nin por alguna razón que sea [...] (Delgado Merchán 405).

2.2 La caída de Constantinopla

Sobre este hecho histórico, hemos encontrado referencias únicamente en los procesos inquisitoriales.

Hay diferentes cronologías sobre la actuación del Santo Oficio en Ciudad Real,² los dos primeros lapsos de tiempo corresponderían a los periodos de gracia, siendo el inicial concedido entre el 14 de septiembre y el 13 de noviembre, el segundo finalizaría el 24 de febrero de 1484; el tercero terminaría el 15 de marzo de 1484, en donde fundamentalmente se acusaría y juzgaría a conversos ya fallecidos. Nosotros nos ocuparemos únicamente de las dos primeras etapas señaladas.

El tribunal de Ciudad Real actuó de la misma forma con aquellos que fueron arrestados que con esos que huyeron, pues se les concedió un periodo para presentarse y si no lo aprovecharon fueron acusados de herejía.

Encontramos testimonios, aunque escasos evidentemente, que relatan la huida de conversos entorno al año 1453, debido a la influencia que tuvo la caída de Constantinopla (Amrán 2020), interpretada como un símbolo del nacimiento del mesías en oriente, provocando un movimiento con el que ciertos neófitos se identificaron. La documentación señala el interés de esos cristianos nuevos de abandonar la península ibérica, para llegar a Turquía y retornar abiertamente al judaísmo; sin embargo fuera de estas fuentes no encontramos trazas de estos hechos.

¹ Agradezco al Sr. Valeriano Villajos García, Jefe de Sección del Archivo Municipal de Ciudad Real, el haberme ayudado a encontrar el documento, enviándome el mismo digitalizado.

² El tribunal de Ciudad Real ejerció solamente entre los años 1483 y 1485, pasando este, a continuación a Toledo en donde funcionaría hasta 1820 (entre 1485 y 1503 el territorio que se hallaba bajo su jurisdicción fue modificado en varias ocasiones).

En relación al viaje de conversos a oriente, ciertas descripciones interesantes se hayan insertas en el juicio realizado a Leonor Álvarez,³ donde ella hace alusión a todos sus pecados, inducidos en parte por dos de sus primas, que había partido hacia dicha zona. Así leemos:

[...] Otrosí, estando la dicha Ynes mujer de Anton, sastre, mi prima, e Mayor, su hermana..., su fija, en la dicha çibdad de Villa Real, se fueron para su casa a allende, según los otros los fazian, e yo después lo he sabido que se fueron a Constantinopla ... Otrosí, digo mi culpa que despues, doncella e aun después, desposada ya, comi del pan çenzeño en su fiesta, e aun la guardava con alguna devoçion ela mayor que yo podía, lo qual fiza por consejo de Ysabel de Lobon e de Leonor, su fija, mis primas, fijas de las que se fueron a Constantinopla lo qual ellas asimismo comieron e ayunaron, e la una dellas me lo traía para lo comer [...] (Beinart II 49, 50).

2.3. En torno al año 1467 o la “quema de la Magdalena”

Alvar Gómez de Ciudad Real,⁴ de origen converso, antiguo secretario de Enrique IV, se alió a los partidarios de los nobles rebeldes (es decir al príncipe Alfonso y a su hermana Isabel) en el año 1465 y en 1467 lo encontramos en Toledo como magistrado, en donde tenía gran influencia. El conflicto se inicia cuando la Iglesia de Toledo permitió 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 encarceló al judío, ante la indignación de la clerecía.⁵

El texto, redactado por el canónigo Pedro de Mesa, del cual nos ayudaremos en este apartado para poder comprender la situación con más detalle, nos dice:

[...] uno de los dos alcaldes mayores de Toledo apaleo e prendio un judio arrendador de cierta Renta/ depa que la iglesia mayor de la ciudad alli tiene, e dicen que es del Resitor de las Santas iglesias/ y este Alvar Gómez como quien que tiene el señorío de la Villagora fuese por su mandado/ consentimiento o no este su Alcalde tomo el par para la fortaleza, estando este Alvar Go/mez en la Villa de Ucles sobre la qual causa le ovieron a leer cartas e descomulgallo [...].⁶

³ Leonor Álvarez, mujer de Juan de Haro e hija de Diego López, zapatero; acusada y juzgada entre 1495-1496, condenada a vida (Delgado Merchán 221).

⁴ Fue secretario y contador de Juan II y de Enrique IV.

⁵ 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.

⁶ Ver el manuscrito 2041 (fols 36-40) de la Biblioteca Nacional de Madrid redactado por el canónigo Pedro de Mesa. Eloy Benito Ruano estudió en profundidad el texto antes mencionado, resumiendo sus ideas principales. Sin embargo nuestro documento de base será el texto anónimo que se halla inserto en la Colección Salazar de la Real Academia de la Historia (9/1049, fol.199-201) y que describe de una forma muy parecida los dichos acontecimientos producidos en 1467. Sobre Pedro de Mesa no poseemos datos. Juan Carlos Gómez Menor nos dice sobre dicho clérigo: [...] Los primeros toledanos o que en Toledo vivieron, conocidos por mí, son Alfón de Mesa, fraile jerónimo del monasterio de la Sisle, y, muy pocos años después, en 1467, el canónigo de Toledo Pedro de Mesa, a quien se debe una puntual información de los graves alborotos que en la ciudad hubo aquel año, en una curiosa carta reproducida por Martín Gomero en su “Historia”[...] (Gómez-Menor 240). Eloy Benito Ruano en su libro *Toledo en el siglo XV* estudia este tema por primera vez, pero en *Los orígenes del problema converso*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001, incluirá una serie de modificaciones a su primer estudio, especialmente entre las páginas 142 a 156.

Debido a estos hechos, Alvar se sintió ofendido y pronto se generalizó el enfrentamiento entre bandos.⁷ El autor del manuscrito nos señala que cuando parecía que este iba a aceptar un acuerdo, Fernando de la Torre, otro neófito de la ciudad, le convenció para oponerse al mismo, opinando que este era desastroso para la población cristiana nueva.

[...] E Fernando de / la Torre caudillo de los conversos, el qual tenía de su parte mil hombres de pelea, en tal manera / que desque dezian al conde que los favorecia y ayudava que havia cinco y aun seys conversos/ para un christiano viejo, e endemasia a muy armados e pertrechadas de gran artilleria de espin /gardas, culebrinas y pasavolantes, ballestas fuertes y otras muchas armas defensivas y offen / sivas [...] (RAH 199r; Amrán 2011, 29).

La violencia se generaliza, cuestión que se refleja en el texto de la siguiente forma:⁸

[...] Estando este día Martes en la Santa Iglesia despues de algunos ayuntamientos de tales pala/bras passaron e travaron entre los escuderos delos Señores de la iglesia e los escuderos de Alvar G/mez, a que los de Alvar Gomez ovieron adezir, según dizen a los otros que Alvar Gomez / tenia tan buenos escuderos, como era Fernan Pérez de Ayala un señor de la Santa Iglesia hermano de / Pero Lopez de Ayala Alcalde mayor en la ciudad en civil y criminal. Ca el Alvar Gomez so / lamente era Alcalde mayor en lo civil e no mas, e fue assi que ovieron de responder los escu / deros delos Señores de la Iglesia [...] (RAH 199r; Amrán 2011, 291-292).

Consecuencia de dichos acontecimientos fue la muerte del clavero de la catedral, Pedro de Aguilar:

[...] e fue grande la deshonestase ruydo en la Iglesia que fueron feridos algunos de los escuderos/ de los señores de la iglesia, e derramada asaz sangre, delos quales murio uno que dezian Pedro de/ Aguilar clavero dela Santa Iglesia lego y casado, pero donde a ciertos días en su casa y fama. Pero donde a ciertos días en su casa y cama / y fue esta deshonestas e ruydo este dia entre las nueve ediez horas antes de mediodía / es sobre este saco e las otras cosas recontadas sino fueren de los oydos [...] (Pedro de Mesa 37r; RAH 199r; Amrán 2011, 292).

En la riña prendieron fuego a una de las calles, el cual se propagó sin control (Martín Gamero 1041):

[...] dizen lo por temos de los tiros delas espigardas, y de la otra / artilleria depolvora lo mismo dela iglesia a fin delos desviar, e quedemas lexos tira / se e no fuesen tam de çecar fatigados, hecharon fuego a una delas quatro calles / que era llamada de la Chapineria, e puesto el fuego ardir detal manera que sin / remedio ninguno se quemaron ocho principales calles las mas ricas y mas pobladas e / dobladas que ests ciudad antes ni despues de su población havia, ca enellos havia todo el / trato, trafago, mercaderias, oro, plata, e seda e cambios e finos paños, mas abundosante / que en esta ciudad tam lexos de mar, e tam cerca de [...] dizen que el primero que encendio e puso este fuego ala calle que disen de la Charpinería fue un clerigo, que dizen Fernando Tenor [...] como dizen que antes desto, / los de Alvar Gomez el dia de antes havian traydo ruydo con los del Mariscal payo / Ribera, uno de los cinco cavalleros que governavan e natural la ciudad, de la / qual pelea salieron feridos sindos muertos çerca de XIV o XV hombres delos / del Mariscal [...] Assipartido dela ciudad el conde deCifuentes que tenia la cumbre e sobe / rania del Regimiento e gobernación e porquien los conversos eran favorecidos / y ayudados, se reparó dela mas gente que pudo, y peleo tanto que delos propios su / yors por robar, e delos conversos por desmayar el se ovo a suposada a retrael, e assi / con algunos retraydos passo la noche, la qual començo el robo assipor los de la iglesia / como destos de ciertas parrochial de la ciudad que quedaron sin rejuntar con la una / , y ni con lastra parte, el dia siguiente Jueves fue todo el dia tam general el robo que / no havia seso que no fuese derramado [...] (RAH 199v; Amrán 2011, 292-293).

⁷ Martín Gomero habla de “gran escándalo entre los conversos y los cristianos nuevos” (Martín Gomero 1040).

⁸ Encontramos dicha cita en RAH, en el fol.199r.

Y en el manuscrito de la Real Academia de la Historia se describe la confrontación con el converso Fernando de la Torre:

[...] e fue assi que esta Parrochia de Santa Leocadia / la Vega fue la que prendio a Fernando de la Torre entre las dos luzes cerca ya del día que / audacia ya por seyr si pudiera fuera de la ciudad, el qual caso seria largo de contar. Pero como quiera fuesse el fue preso por Alonso de Villa (espacio en blanco en el documento) Jueves esclareciendo e llevando a la iglesia / de Sta Leocadia e subido ala torre de las campanas e desnudo, como quier confesso se / gun dizen le ataron la soga al cuello e de una ventana dela torre hecharon e colgaron / de aquella torre, e assi murio este capitán [...] (RAH, fol.200r ; Amrán 2011, 293).

Dicho Fernando de la Torre fue encarcelado:

[...] Los primeros movimientos, e de allí este mismo día fue descolgado e desnudo encarnes encima de un Asno e bocayugo e atravesado le llevaron a colgar de / los pies en la Picota de Çocodover la mayor e mas principal plaza de la ciudad, e allí/ estovos desta guisa assi colgado quatro días, en los quales quantos passaban le davan/ cuchilladas, e espingardas tanto que el un brazo con una parte del quarto derecho te / nia en tierra con un scripto en la mano atado de cosas que le dezian que havia dicho e fecho / e assi mismo la Parrochia de San Miguel a otro hermano deste que llamaron / Alvaro de la Torre, tuvieronle como a su hermano en un asno e con pregonero fasta / la Picota e allí apar del de los pies lo colgaron [...] (RAH, fol.200r ; Amrán 2011, 293).

Y para finalizar se narra su asesinato, siendo este enterrado en la aljama de los judíos:

[...] Despues de lo qual fue ansi, que descolgaron a este Fernando / de la Torre el gran hedor, que del procedia, e fue mandado a la Aljama de los Judíos / que de allí quitasen, e fuera de la ciudad lo llevasen los quales lo llevaron en un sinon arrastrado por las calles e lo soterraron en el campo cerca del fon / sario de los conversos en lugar no consagrado porque fue contra la iglesia [...] (RAH, fol.200r).

La expropiación de los bienes de los conversos fue descrita con todo detalle por Pedro de Mesa, en el manuscrito que hemos estudiado.

[...] En manera que por esta razón tienen ordenado (la ciudad y la Iglesia toledanas) que ni oficio ni beneficio esta gente no goce ni lo sea dado, porque a otros generalmente fallaron que judaizaban en muchas y diversas maneras. E así por lo eclesiástico como por lo seglar, entiendo que esta gente (los cristianos viejos) lo defenderán. –Quanto a lo seglar, defenderlo han, porque lo tienen confirmado del Rey e han privilegio dello, que alcaldías ni linage alguno de judíos, leturías ni procuraciones, ni abogaciones [...] (BN, mss 2041, fol.40; Amrán 2011, 294).

Esta situación llevó a los Ayala a convertirse en la familia más importante de la ciudad de Toledo y a que la sentencia-estatuto recobrara vigencia; la consecuencia fue la deposición inmediata de todos los cargos públicos de los neófitos, al igual que la de los nobles partidarios de los Cifuentes y de todos aquellos que apoyaron a los conversos. La alcaldía de Alvar Gómez pasó a Pedro de Treviño, sobrino de Pedro Pérez de Treviño, vicario de la catedral de Toledo.⁹ El 20 de agosto, tres días después de estos hechos,

⁹ Alonso de Palencia narra estos hechos de forma parecida; describiéndonos el odio intenso entre cristianos nuevos y viejos. Citaremos algunos pasajes que nos han llamado la atención: [...] Al mismo tiempo revivió entre los vecinos de Toledo la antigua enemistad fomentada por el recelo de los conversos y la indignación de los cristianos viejos. Se agregaba a esto, como dije, la facción común de los conversos, que por las intrigas de los malintencionados se inclinaban a Enrique con el temor preconcebido del exterminio universal del linaje mosaico si prevalecía el partido de los alfonsistas...Con estos miedos inspiraron en los conversos una insólita audacia, prometiéndoles su auxilio en caso de singular violencia contra ellos; en

acaece la batalla de Olmedo, en la que prácticamente Enrique se proclamó vencedor, a pesar de los esfuerzos de los partidarios del príncipe Alfonso de aclamarle victorioso (Benito Ruano 106, 244-246; Izquierdo Benito 97-102). Es en estos años cuando él emite dos documentos en relación a los conversos (Amrán 2016): la cédula del 3 de julio de 1468, dada en Toledo, en el que desposeía de todos los cargos públicos a los neófitos, pero ya en 1471, la situación calmada, decide devolver los puestos a aquellos que con anterioridad los detentaban, intentando con ello que los cristianos nuevos volvieran a la zona.

En el último año de vida de Enrique IV, es decir en 1474, debido a la inestabilidad política causada por la confrontación entre este y su hermana Isabel, encontramos de nuevo un movimiento importante de fuga de conversos. Para ello hacemos referencia a dos casos en donde se señala este hecho, debido a los motines acaecidos en Toledo y Ciudad Real, como es el de Sancho Çiudad,¹⁰ quien se unió a los partidarios del Marqués de Villena frente a Isabel; en 1477 la corona le confiscó todos sus bienes tras acusarle de judaizar, siendo juzgado en “absentia” en 1483 y castigado con ser quemado en efigie.

[...] E cada uno de los dichos testigos respondió que si jurava, e ala confusión de dicho juramento respondieron: Amen. E preguntados por los dichos señores inquisidores si saben ser notorio que los dichos Sancho de Çiudad e Mari Dias, su mujer, eran absentes desta çibdad, e que se avian absentado por causa de la Inquisiçion, e que tanto tiempo avia que se avian absentado; e los dichos testigos e cada uno dellos por si, absolviendo el dicho juramento, respondieron et dixieron que era e es publico e notorio que los dichos Sancho de Çiudad et Mari Dias, su mujer, eran absentes desta çibdad, e que podia aver quinze días antes que los señores inquisidores veniesen a dicha çibdad, e que a todo su creer e pensar se absentaron por themor de la Inquisiçion, e que ansi era notorio e publica fama en esta dicha çibdad, e que por agora non sabían donde estaban e residían [...] (Baer I, 3-7).

El testimonio de Catalina Fernandes, que declaró en el dicho juicio de Sancho de Çiudad y de su mujer María Díaz, realizado entre los años 1483 y 1484, fue central. Ella dijo haber escuchado, en los años posteriores a 1453,¹¹ lo siguiente:

[...] Catalina Fernandes, mujer Pero Martines del Moral, testigo susodicho, jurado en forma, preguntada e examinada por los dicho reçeptores, dixo que puede aber hasta veynte e cinco años, poco mas o menos, que fiso una estrella en movimiento en el çielo luego a primera noche. E que este testigo vido como estaban muchos conversos e conversas desta çibdad ençima de la torre de Sancho Çibda mirando aquella señal de aquella estrella, e que desian con grandes apellidos. Ya que nasçido es el que nos ha de salvar. Iten dixo que como este testigo era vesina de las casas del dicho Sancho de Çiudad públicamente los sabados. Esto es lo que sabe deste negoçio para el juramento que fiso...Et ansy mismo sabe que el dicho Sancho Çiudad e su mujer se absentaron e fueron desta çibdad por miedo de la Inquisiçion. Et que esto lo que sabe por el juramento que fiso[...] (Beinart I 18-19).

secreto nombraron por caudillo de su facción a Fernando de la Torre, varón con concepto de esforzado entre ellos porque se vanagloriaba de muchas hazañas. En su casa depositaron un arsenal de armas compradas con la hacienda pública de aquella gente, adonde pudiese acudir la juventud y los que no las tuviesen en los rebatos y casos repentinos...Al fin se presentó una ocasión: el antiguo secretario de Enrique Alvar Gómez (de Ciudad Real), en aquellos días alcalde mayor extraordinario, fue excomulgado por algunas demasías cometidas al comenzar su cargo...Empezó la lucha 12 días antes de las calendas de agosto, es decir el 21 de julio de 1467...Después de gran matanza se apoderaron del caudillo Fernando de la Torre, los cuales pagaron en la horca la pena de su temeridad [...] (Alonso de Palencia 4141-416).

¹⁰ Sancho Çiudad: regidor y recaudador de impuestos de Ciudad Real, quien parte a Toledo durante las persecuciones en 1469, fue de los primeros conversos condenados y quemados en efigie por la Inquisición en Ciudad Real, en 1484, aparentemente después fue capturado y ejecutado.

Durante el periodo de guerra civil, él había apoyado al Marqués de Villena contra los Reyes Católicos, siendo entonces sus propiedades confiscadas y cedidas a Álvaro de Gaytán; se las devolvieron en 1477 pero no su cargo de regidor.

¹¹ El profesor Haim Beinart añade que no podía haberse realizado en esa fecha, sino en 1458.

Sebastián de Horozco ratifica la huida de este converso, junto a otros, señalando que quitaron la zona de Ciudad Real y Toledo e intentaron llegar a Valencia, para embarcar hacia el oriente:

[...] fueron tomados en el puerto de Valencia un Sancho de Çiudad y su muger, y un hijo suyo y su muger, e otrosi Pero Gonzalez de Teva e su muger, los cuales eran herejes naturales de Villarreal; e fueron fuyendo de allí estando la Santa Inquisçion, y compararon una fusta en la dicha puerta y la basteçieron y embarcaron para se ir; e navegaron cinco días según de ellos se supo, e plugo a Dio que les vino un viento contrario e fortuna, e volvió al puerto donde fueron tomados. E los truxeron presos a esta çibdad e los entregaron a los inquisidores. Y estos fueron los primeros en esta çibdad (de Toledo) fueron quemados por herejes después que los inquisidores vinieron [...] (Sebastián de Orozco 86r-88v).

También su hijo Juan de Ciudad y su mujer Isabel de Teva, serían acusados de ausentarse de Ciudad Real a la llegada de la Inquisición, de no acogerse al periodo de gracia, ya que aparentemente era conocido por todos que continuaban con sus antiguas costumbres y ritos; el profesor Haim Beinart añade que estos intentaron escapar en el mismo barco que sus padres respectivos, es decir, Sancho Çiudad y Pedro González de Teva (Beinart I, 237-241).¹²

Juan Martínez de los Olivos y su mujer, difuntos cuando fueron juzgados, procedentes de Ciudad Real, durante las rebeliones de 1474, escaparían de esta para refugiarse, como otros convecinos de origen converso, en Almagro (Beinart I, 507); aparentemente fueron acusados de judaizar y sus familiares fueron desposeídos de sus bienes (Delgado Merchán 173, 185).

Hemos citado dos ejemplos de destinación de neófitos, sin embargo podríamos continuar con otros; ciudades como Damiel y Medellín,¹³ que también pertenecían a la orden de Calatrava, fueron elegidas como destino de socorro por los cristianos nuevos.

3. Fuga de conversos durante el periodo de la guerra civil entre Isabel y Juana de Castilla (1474-1480).

Una de las destinaciones preferidas de los conversos de Ciudad Real fue Palma, villa próxima a la ciudad de Córdoba, que estaba bajo la jurisdicción de Luis Puertocarrero y a la que llegaron no sólo neófitos de dicha ciudad, sino también de otras zonas durante el periodo de las rebeliones.

En cuanto a aquellos que llegaron de Ciudad Real, H. Beinart realiza una lista de los mismos, un grupo, como nos dice, que “constituyó una comunidad en la ciudad” (Beinart 1983, 83). Entre ellos, nos señala, que se encontraban los conversos siguientes: Juan Falcón el Viejo (Beinart 1, 56), Gómez de Chinchilla y Juana González, su mujer, Juan Díaz el drapero (Beinart 1, 573), Leonor y Alfonso González del Frexinal (Beinart I, 318), su marido; Constanza de Bonilla y su marido Pedro Franco, Pedro Bonilla, Fernando Díaz el tintorero, su mujer y su hijo Sancho, María Díaz la Cerera, su hija Constanza y el marido de esta Juan de Torres (Beinart 1, 53), García Barbas, García Díaz el sedero (Beinart 1, 56), Alfonso de Herrera y Rodrigo Doncel (Beinart 1, 58).

¹² En el legajo 262, núm 3, se recuerda que Pedro González de Teba y su mujer fueron condenados in absentia, a morir en la hoguera, siendo capturados en las costas valencianas.

¹³ Proceso de Juan de Fez (Beinart I, 199).

Las causas por las que decidieron dejar atrás su tierra natal fueron los robos, asesinatos y saqueos de los que llegaron a ser objeto durante los motines que se produjeron en esta zona. Vemos como durante esos años de 1474, a la muerte de Enrique IV y la toma de poder de Isabel, encontramos una similitud con la situación acaecida en los años de 1449 y 1467, pero sin evidentemente una sentencia estatuto. Las destituciones se centrarían sobre todo en los conversos que detentaban altos cargos, quienes estaban, en principio, bien integrados en la sociedad mayoritaria. Y aunque Isabel emitió un orden de reinserción de todos los neófitos destituidos (Segovia 28 enero de 1475), en un primer tiempo los amotinados fueron perseguidos por Rodrigo Manrique, maestre de Santiago a la muerte del primer marqués de Villena, Juan Pacheco, a quienes los Reyes Católicos le habían concedido todo tipo de prerrogativas, para llevar la calma a la zona.

Pero al estallido de la rebelión encabezada por el segundo marqués de Villena, Diego López Pacheco, que enarbolaba como heredera legítima a Juana de Castilla y a quienes los cristianos nuevos apoyaron sin dudarle, modificaron el paisaje político y emplazó a los neófitos en el bando rebelde.

A pesar de ello los Reyes Católicos continuaron con la política de reinserción de los conversos hasta prácticamente 1477, momento de restablecimiento de la paz en Ciudad Real. Entre enero y septiembre los soberanos intentaron una rehabilitación de esto, creando incluso un fondo, organizado por Juan González Pintado,¹⁴ y Juan Falcón,¹⁵ para ayudar a los neófitos más necesitados, pero debido a unas quejas realizadas contra estos dos conversos el proyecto se estancó; parece ser que eximieron del pago, para engrosar dicho fondo, a regidores y funcionarios, cayendo todo el peso del programa sobre los mercaderes. Ante las denuncias, los monarcas suspendieron el plan inicial, anulando también los nombramientos de los dichos dos conversos.

Para continuar con ese intento de apaciguar la zona, sobre todo Ciudad Real, los Reyes Católicos emitieron un documento en 1477, que Delgado Merchán calificó de “Concordia” (Delgado Merchán 424), que sería una segunda iniciativa para calmar la situación. En la misma se ordenaba, que en un plazo de ocho meses:

a-Los desterrados podían volver a Ciudad Real:

[...]Primeramente que todas e qualesquier personas que estaban desterrados e echados fuera de la dicha cibdad Real que san luego tornados a sus casas con toda libertad para estar en ella como quisieran según lo podían facer antes de los movimientos acahescidos en la dha cibdad[...] (Delgado Merchán, 424).

b-Se debía restituir los bienes expropiados a los conversos.

[...] Iten que les sean luego tornados e restituidos todos é qualquier bienes rrayce e heredamientos e colmenares e tintes e batanes e molinos que les fueron tomados rrebocando qualquier mercedes e secuestraciones e embargos que de qualquier personas así por el Rey e por la Reyna nros Sres como en otra qualquier manera así a causa de dhos movimientos como por otras qualquier causas quedando su fecha á salvo para que las deudas que debam las ayan de pagar e paguen siendo demandados ante quien y como deban[...] (Delgado Merchán, 424).

¹⁴ Juan González Pintado sirvió como secretario en la corte de Juan II de Castilla, así como en la de su hijo Enrique II, junto al relator, Fernán Díaz de Toledo; durante las revueltas de 1474 él apoyó al marqués de Villena frente a Isabel, siendo castigado por ello, perdiendo entonces sus posesiones y cargos. Fue condenado por la Inquisición en 1484 (Beinart IV 406; Delgado Merchán 246-248).

¹⁵ Juan Falcón el Viejo, quien también estaría al lado del marqués de Villena en las rebeliones de 1474, perdió, al igual Juan González Pintado, sus títulos y propiedades. Fue juzgado por la Inquisición de forma póstuma entre 1484 y 1485 y quemado el 15 de marzo de 1485 (Beinart IV 444; Delgado Merchán 222).

Hace especial alusión a las deudas no pagadas así como a los bienes robados durante esas fechas:

[...] Iten que qualesquier deudas e prestados que se deben e deban de la una a la otra sean tenudos de las pagar demandandolas por justicia ante quien y como deban- Iten que de los bienes muebles que fueron rrobados que garcía de cottres corregidor de la dha cibdad Real tenga para poder entender en la restitución de lo que fuere fallado por la manera que bea que mejor [...] (Delgado Merchán, 424).

c-Obligatoriamente las escribanías debían ser devuelta a quienes les fueron arrebatadas.

[...] Iten lo que toca a las escribanías de la dicha cibdad que sean tornadas e restituidas a las personas que de justicia les pertenece [...] (Delgado Merchán, 426).

4. Conclusiones

La problemática citada en Toledo y Ciudad Real llevaron a la instauración de la Inquisición, ya que los dichos neófitos, a pesar de no ser una minoría, fueron tratados como tal.

Durante treinta y cuatro años, por lo menos en tres ocasiones se produjeron motines contra los conversos: en 1449, 1467 y 1474. La última, cuatro años antes de la instauración del Santo Oficio, provocó una huida masiva de familias conversas importantes instaladas en ambas ciudades, debido, principalmente, a que los causantes de los dichos alborotos no fueron castigados con todo rigor, hasta prácticamente la pacificación llevada a cabo por Isabel.

Si observamos la dinámica de la documentación, los conversos perseguidos y castigados fueron en su mayoría pudientes, las fuentes no señalan a aquellos menos importantes, por lo que suponemos que probablemente no tuvieron posibilidad de escapar o no lo intentaron.

A pesar de la fuga, parece, tendemos a pensar, tras el estudio de la documentación, que los neófitos pretendieron salvar sus vidas y su patrimonio, e incluso algunos intentaron volver a su tierra natal una vez pasados los periodos de crisis.

Obras citadas

Fuentes

- BNE, Mss/ 2041, fols 36-40.
 RAH, Colección Salazar, 9/1049, fols 199-201.
 de Horozco, Sebastián. *Noticias curiosas sobre diferentes materias recopiladas y anotadas por el licenciado Sebastián de Orozco*. BNE, Mss/ 9175, fols. 86r-88v.
 de Palencia, Alonso. *Gesta Hispaniensia ex annalibus suorū dierum collecta*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1999 [edición de B. Tate y J. Lawrance].

Estudios

- Alcalá, Ángel. *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*. Madrid: Trotta, 2011.
- Amrán, Rica. "De Pedro Sarmiento a Martínez Siliceo: la "génesis" de los estatutos de limpieza de sangre." en Rica Amrán ed. *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.
- . "Violencia cometidas contra conversos según el Memorial de diversas hazañas de Diego de Valera". en Rica Amrán ed. *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XVe au XVIIe siècles*. Paris: Université de Picardie-Indigo, 2011. 288-306.
- . "Enrique IV y los conversos: dos documentos del manuscrito 13.110 de la Biblioteca Nacional de Madrid." *Medievalismo. Revista de la Asociación Española de Estudios Medievales* 26 (2016): 13-33.
- . "Cristianos nuevos y viejos tras las rebeliones toledanas de 1449: Juan II de Castilla y el "perdón real." *ehumanista Conversos* 8 (2020): 245-253.
- . "El perdón concedido a Ciudad Real en el año 1449." en Rica Amrán y Antonio Ocaña eds. *Los Trastámaras y sus minorías: Entre la corona de Castilla y la corona de Aragón*. Zaragoza: Pórtico, 2021. 213-223.
- Baer, Yzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981.
- Benito Ruano, Eloy. "La Sentencia-Estatuto de Pedro Sarmiento contra los conversos toledanos." *Sefarad* 26 (1957): 277-306.
- . *Toledo en el siglo XV*. Madrid: CSIC, 1961.
- Cohen, Jeremy. *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict from Late Antiquity to Reformation*. New York: New York University Press, 1991.
- Delgado Merchán, Luis. *Historia documentada de Ciudad Real*. Ciudad Real: Establecimiento Tipográfico de Enrique Pérez Caballero, 1907.
- Gómez-Menor, Juan Carlos. "Sobre las familias de apellido Mesa." *Toletum*, LXX (1987): 239-245.
- Gómez Salinero, Raúl. *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Roma: CSIC, 2000.
- Izquierdo Benito, Ricardo. "Los judíos de Toledo en el contexto de la ciudad." *Espacio, Tiempo y Forma* 6 (1993): 97-102.
- Martín Gomero, A. *Historia de la ciudad de Toledo: sus claros varones y documentos*, Toledo: Zocodover, 1869.

- Meyerson, Mark D. "Samuel of Granada and the Dominican Inquisito: Jewish Magic and Jewish Heresy in Post-1391 Valencia." En Steven J. McMichael ed. *Friars and Jews in the Middle Ages and Reinassance*. Leiden: Brill, 2004. 161-189.
- Nirenberg, David. "La generación de 1391: conversión masiva y crisis de identidad." en José I. Fortea ed. *Conflicto, edad moderna e identidad*. Santander: Universidad de Cantabria, 2002. 313-338.
- Netanyahu, Benzion. *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2001.
- . *Los orígenes de la Inquisición española*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Roth, Norman. "The Jews and the Muslim Conquest of Spain." *Jewish Social Studies* 37 (1976): 145-158.
- Suárez Fernández, Luis. *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1964.
- Valdeón Baroque, Julio. *Los judíos en Castilla y la revolución trastámara*. Madrid: Siglo XXI, 1968.

La conquista normanda de Canarias: el (re)descubrimiento del "otro insular"

Pedro Martínez García
(Universidad Rey Juan Carlos)¹

1. Introducción

La parte más oriental del océano Atlántico o "Mediterráneo-Atlántico" (Chaunu, 1969), era un espacio de sobra conocido para los marineros europeos de la Baja Edad Media. Los archipiélagos de esta zona del globo, como las Azores, Madeira o las Canarias, así como las costas de una parte importante del litoral atlántico africano ya habían sido visitadas y exploradas en las primeras décadas del S. XV por marinos de la cuenca del Mediterráneo.

En el caso concreto de Canarias, la llegada del genovés Lanceloto Malocello a Lanzarote y la construcción de la primera fortaleza de Guanapay (Tejera Gaspar y Sosa Suárez 1996, 411) en las primeras décadas del siglo XIV² (Verlinden 1958; Ladero Quesada 1979), marcaron el comienzo de un lento proceso de conquista y de ocupación, que terminaría por cristalizar casi cien años más tarde³. Entre la llegada de este navegante y la conquista normanda, que será el tema central de este artículo, el lugar fue tomado en numerosas ocasiones. En 1344 Luis de la Cerda fue nombrado príncipe de la fortuna y señor, por tanto, de las Islas Afortunadas, por el Papa Clemente VI. No se tiene constancia de que de la Cerda llegara a visitar su principado (Valdaliso 2006, 703).

Apenas unos años antes, en 1341, Nicolosso de Recco realizó un viaje a las islas bajo bandera portuguesa que tuvo mucho más impacto en la memoria literaria y cultural de los europeos, como muestra el temprano interés de Giovanni Boccaccio en *De Canaria et insulis reliquis ultra Hispanian in Oceano noviter repertis* (Martínez 2001).

A partir de mediados del siglo XIV la presencia en las islas de marineros portugueses, italianos, castellanos y mallorquines fue constante. En este contexto, destaca la expedición a Gran Canaria del comerciante mallorquín Francesc Desvaler en 1342, que llegó a fundar un establecimiento permanente en la isla, que facilitó la exportación de productos canarios y de esclavos nativos a los principales mercados mediterráneos⁴.

Al margen de estos primeros contactos, la conquista permanente del archipiélago no se planificó hasta 1402, cuando los conocidos caballeros franceses Gadifer de la Salle y Jean de Béthencourt zarparon rumbo al archipiélago bajo el patronazgo del Rey de Castilla, Enrique III.

La historia de la presencia europea en el archipiélago se puede dividir por lo tanto en dos fases: la primera consistió en el reconocimiento y en un primer acercamiento (o re-descubrimiento) y se desarrolló a lo largo del S. XIV. La segunda, ya en el siglo XV

¹ Grupo de investigación en Identidad y Territorio en la Edad Media (ITEM) de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid.

² Como señala Alberto Quartapelle las fechas manejadas por la historiografía oscilan entre 1312 y las primeras décadas del siglo XIV, hasta 1338 (Quartapelle 2017, 12).

³ En el Portulano de Angelino Dulcert de 1339 ya aparece la isla de Lanzarote con el nombre de *Insula de Lanzarotus Marocelus*. Véase: (Rodríguez Wittman 2015). Como se puede observar, la isla es incluso representada con las armas de Génova (Martínez 2001, 102).

⁴ Gabriel Llompart aporta fuentes muy interesantes sobre este escenario: "El testigo de una encuesta criminal, llamado Perico Bellver, habitador de la villa de Petra y procurador de Jaume de Olesa, ciudadano de Mallorca, refiere que ha estado en la viña de las afueras de Palma, propiedad de su señor, y que recogió higos y comió uva en compañía de un esclavo canario: *cum quodam captivo de Canaria dicti Iacobi de Aulesia*". ARMAH 5337, f. 103." (Llompart 1984, 390).

supone un período de conquista y de poblamiento (Aznar Vallejo 1986, 196) iniciado como vemos en 1402.

Esta última fase se puede dividir a su vez en otras dos etapas más o menos diferenciadas. La primera, entre 1402 y 1477, estuvo caracterizada por una dominación de tipo señorial y fue protagonizada por caballeros y marineros normandos y más tarde por agentes castellanos. La segunda, a partir de 1477, fue una etapa marcada por una conquista dirigida y planificada por la corona castellana (Aznar Vallejo 1986, 200), (Muñoz Gómez 2020).

En este artículo centraré mi atención en la primera fase de la conquista normanda, concretamente en el re-descubrimiento del *otro* nativo. Para ello presentaré y analizaré en las siguientes páginas las principales manifestaciones de alteridad sobre “el otro insular” en el relato sobre la misión de Béthencourt y de la Salle: *Le Canarien*.

2. Desembarco y comunicación

Este texto, uno de los primeros relatos de viajes del mundo atlántico medieval, fue escrito y editado a través de los manuscritos de los monjes franciscanos Jean Le Verrier y Pierre Boutier, cronistas oficiales de la expedición y capellanes personales de ambos caballeros⁵.

Evidentemente, los religiosos no siempre fueron testigos de todos los eventos o de las eventuales incursiones a islas lejanas, de ahí que, como afirma Carlos Brito Díaz, los eventos relatados en el texto sean verosímiles, pero no necesariamente siempre veraces (Brito Díaz 2006, 446)

El motivo fundamental de la existencia de dos versiones de la conquista es sin duda la rivalidad entre los dos protagonistas del viaje, y es que la Salle y Béthencourt no tardarán mucho tiempo en enfrentarse una vez estén desembarcados en Lanzarote.

A pesar de todo, los sucesos desarrollados en los primeros años de la conquista, entre 1402 y 1404, son muy similares en las dos versiones, lo que induce a pensar que los frailes encargados de su redacción trabajaron de forma conjunta durante este tiempo, a partir de dicho año los relatos varían, fundamentalmente en la descripción de los papeles desempeñados por La Salle y Béthencourt.

La expedición partió del puerto de la Rochela en mayo de 1402, llegando a la isla de Lanzarote en el verano de ese mismo año, tras pasar por La Coruña y por Cádiz y después sufrir varios percances por el camino, como la persecución de un barco inglés o el abandono de buena parte de la tripulación en Cádiz.

El encuentro con el “otro insular”⁶ no se hará esperar demasiado, tras el desembarco, los normandos divisaron a varios nativos en las montañas y decidieron ir a entrevistarse con el *rey del país*.

Este encuentro con el conocido Guadarfía ya pone de manifiesto las primeras diferencias entre ambos relatos, y es que, si en el código G no se hace ninguna referencia específica a la cultura o a la etnicidad del personaje, en el código B se referirá a él como el rey de los Sarracenos. Desde este episodio en adelante el texto G se refiere casi siempre a los nativos como *paganos* mientras que la redacción B recurre en no pocas ocasiones a la palabra *sarraceno*.

⁵ La historia se ha conservado en dos códices: *La crónica de Gadifer de la Salle* (código Egerton 2709 o redacción G), contemporánea a la conquista y conservada en la Biblioteca Británica y *La crónica de Jean de Béthencourt* (Ms. Monruffet o redacción B) redactada a finales del S. XV y conservada en la biblioteca municipal de Rouen.

⁶ Sobre alteridad y relatos de viaje en la Baja Edad Media, véase Martínez García (2015).

En ambos casos la reunión es percibida, a pesar de todo, como cordial y se destaca que concluye con un acuerdo de amistad entre los caballeros y los nativos, a los que en un principio no se describe como súbditos.

Aunque no se dice de manera explícita en el texto, este temprano encuentro fue posible gracias a la labor de dos intérpretes, llamados Alfonso e Isabel, que habían sido traídos desde el continente (Serrá y Cioranescu 1959, 42).

Casi todas las islas, y en particular Lanzarote, eran visitadas por comerciantes de esclavos desde tiempos remotos, lo que sin duda facilitó la comunicación entre los conquistadores y los oriundos llegado el momento; aunque, como es sabido, en el archipiélago se hablaban numerosos idiomas y no siempre era fácil encontrar un trujamán.

En el código de la Salle, sin ir más lejos, se afirma que de haber contado Gadifer con un buen trujamán en El Hierro: “se habría acercado a él y habrían hecho casi todo lo que hubiera querido, por lo que he mandado pedir a Sevilla trujamán de esta isla y de todas las demás para las próximas ocasiones” (Aznar Vallejo 2007, 107).

Sevilla contaba en el siglo XV con un importante mercado de esclavos, como confirma Miguel Ángel Ladero Quesada:

El monopolio de comercio y conquista establecido a favor de Béthencourt tuvo su reflejo inmediato en el mercado sevillano y en las rentas municipales que se nutrían de él [...] el tráfico con las Islas para capturar canarios y venderlos en el mercado de esclavos hispalense era práctica habitual por aquel tiempo (Ladero Quesada 1977, 128).

Asociado a este mercado se había establecido una “imposición de moros, tartaros y canarios” que no siempre se pagaba sin queja (Cortés López 1996, 260). Sabemos que los mercaderes terminaron envueltos en numerosos conflictos con el concejo más adelante debido a una notable bajada de ingresos que coincidió con un mandado del rey que impedía la captura de esclavos canarios después de la tregua con Granada (Ladero Quesada 1977, 128).

Es posible que la bula *Regimini Gregis*, que disponía la libertad de los nativos evangelizados, supusiera en teoría una disminución del comercio indiscriminado de esclavos canarios a partir de 1434 (Romeu de Armas 1998), pero es evidente que el rapto y la venta de nativos de las islas prosiguió hasta bien entrado el siglo XV (Quartapelle 2021)⁷.

A pesar de todo, en julio de 1402 la población de Lanzarote ya estaba bastante diezmada:

Los españoles y otros corsarios del mar los han cautivado varias veces y llevado en esclavitud hasta que quedaron pocas gentes, porque, cuando llegó Mons. de Béthencourt, solo había unas 300 personas (Serrá y Cioranescu 1959, 252).

Efectivamente, en las últimas décadas del siglo XIV no eran infrecuentes las razias de comerciantes de esclavos venidos del continente, como la realizada por Gonzalo Pérez Martel en 1393 en la que aproximadamente 250 personas fueron capturadas (Tejera Gaspar 2006, 165). Además de los evidentes episodios de abuso, es muy posible, que los primeros contactos entre europeos y nativos derivaran en la aparición de enfermedades exógenas que tuvieran como consecuencia el aumento de la mortandad entre las poblaciones insulares; un fenómeno de sobra conocido hoy en día por su efecto en la colonización de América. En cuanto a la conquista de Canarias, están documentadas

⁷ Como señala Alberto Quartapelle “más de 1000 esclavos canarios capturados por los «conquistadores» y trasladados a Sevilla, Mallorca, Valencia, Barcelona u otras ciudades de la Península entre 1475 y 1500” (Quartapelle 2021, 190)⁷.

epidemias de peste bubónica y de modorra (Tejera Gaspar, López Medina, Hernández 2000, 402), que han sido identificada por algunos autores como la gripe (Rodríguez Martín 1994).

Uno de los elementos centrales de *Le Canarien* es la importancia dada a la naturaleza evangélica de la misión; en ambos códices se recoge en el tercio final del texto un catecismo muy completo con una explicación cosmogónica, una breve historia bíblica y varias aclaraciones de índole moral:

ESTO ES LO QUE QUEREMOS ENSEÑAR A LOS CANARIOS RESIDENTES EN LAS REGIONES DEL MEDIODÍA, QUE SON INFIELES Y NO RECONOCEN A SU CREADOR Y VIVEN CASI COMO ANIMALES, CUYAS ALMAS SE VAN A CONDENAR (Aznar Vallejo et al. 2006, 110)⁸.

En este contexto, los normandos muestran interés en asuntos culturales, religiosos y lingüísticos desde el comienzo de la conquista:

Pero él [Béthencourt] no hizo caso, sino que se fue hacia el rey de Castilla y le hizo homenaje de todas las Islas Canaria o de la mayor parte de ellas, de las que mejor le convino, las cuales son siete, habitadas por gentes infieles de diferentes religiones y de diferentes idiomas; y obtuvo del rey grandes dones y grandes franquicias (Serrá y Cioranescu 1959, 32).

Las culturas de las islas son percibidas, como vemos, en su diversidad y en ambas crónicas se da cuenta de los numerosos idiomas y de las diferentes creencias que cohabitan en las Canarias. En este sentido, cada isla en concreto es descrita como una región única y diferente a las demás (Tejera Gaspar 2006, 147), en cierta manera como una unidad cultural con características comunes al conjunto del archipiélago, pero con abundantes particularidades.

Hoy sabemos con casi total certeza que los nativos insulares provenían originalmente del área bereber norteafricana (Abulafia 2009, 259). A pesar del origen común, como apunta David Abulafia, se puede distinguir con cierta claridad entre varias culturas: guanches de Tenerife, canarios de Gran Canaria, auaritas de la Palma, majos de Lanzarote, majoreros de Fuerteventura, gomeros de la gomera y bimbachos de El Hierro (Abulafia 2009, 260).

En el proceso de conquista e hibridación de Canarias, los trujamanes (nativos previamente esclavizados) y los religiosos fueron los primeros puentes de comunicación entre culturas. Encargados por un lado de facilitar la comunicación y por otro de registrar el encuentro para el lector europeo.

Como apunta Tejera Gaspar, *Le Canarien* no aporta muchos datos sobre la religión de los canarios; sin embargo, el catecismo final de la obra nos da varias pistas para entender por qué los aborígenes eran vistos como infieles con costumbres reprochables, ya que se critica de manera tan tajante la poligamia (entre los *majos* se practicaba la poliandria⁹) así como el modo en la que los nativos sacrificaban a los animales, que era interpretado como un ritual demasiado parecido al sacrificio judío del cordero (Tejera Gaspar 2006, 172).

⁸ Escrito en mayúsculas, tal y como se reproduce en esta página.

⁹ “Y formó y ordenó todas las cosas que están debajo del cielo. E hizo un lugar muy agradable llamado Paraíso terrenal, donde colocó, al hombre y a la mujer. Y allí hubo al principio una sola mujer reunida con un solo hombre, y quien cree de otra manera peca” (Serrá y Cioranescu 1959, 32).

3. La imagen del otro

Uno de los elementos más interesantes del manuscrito B son la gran cantidad de ilustraciones que plasman tanto el proceso de conquista como los diferentes paisajes visitados por los normandos. En estas estampas se presenta al otro insular dibujando su aspecto físico, su actividad económica, su atuendo, sus valores religiosos y su adaptación al entorno, pero también se ofrece una imagen completa del observador europeo, de su identidad y de su recepción de la fuente, regresando a finales del S. XV a la memoria de una conquista que tuvo lugar en los comienzos del mismo siglo.

Aunque como se verá a lo largo de las siguientes páginas, las ilustraciones no son de una calidad notable, sí tienen un gran valor iconográfico (Fernández Gonzalez 2006, 185) y son una fuente excelente para analizar la relación entre los europeos y los canarios al comienzo de la era de expansión atlántica (Rodríguez Wittmann 2018, 299)

Entre las primeras imágenes del documento salta a la vista el escudo de armas del noble francés. Particularmente interesantes son los dos “salvajes barbados” que lo sujetan (Serrá y Cioranescu, 15, Texto B)¹⁰



Figura 1. Escudo de Armas de Jean Béthencourt. Ms. Montruffet, *Bibliothèque municipale de Rouen*.

La representación del salvaje en heráldica era muy común a fines de la Edad Media (Fernández González 2006, 187). Los individuos de esta imagen podrían ser la figuración simbólica de dos canarios, escenificando el sometimiento de las islas al barón normando, como apunta Fernández González¹¹.

La inclusión del forastero o del sometido en los emblemas y en las armas de la nobleza no era en absoluto una rareza a fines de la Edad Media. Un ejemplo ilustrativo

¹⁰ Las imágenes provienen de la edición del texto B de Serrá y Cioranescu, que además de ser una excelente edición está disponible online para consulta: [<http://iecanvieravirtual.org/index.php/catalogo/item/le-canarien-cronicas-francesas-de-la-conquista-de-canarias-ii.html>].

¹¹ Fernández Gonzalez resume de manera elocuente la importancia de esta imagen: “La iconografía del salvaje, o del buen salvaje, alcanzó un gran éxito a fines del siglo XV en toda Europa, si bien su origen habría que situarlo en el siglo XIV (Azcárate, 1948: 81-82). Se trata de un motivo vinculado a narraciones caballerescas, legendarias y propio también de los espacios imaginarios e ignotos (Azcárate, 1948: 81); es, por tanto, una iconografía muy adecuada para un manuscrito de estas características” (Fernández González 2006, 187).

es la cabeza de moro o *caput ethiopicum*, incorporada en numerosos escudos europeos como el de Cerdeña o el de Córcega. Al contrario de lo que se podría pensar, este símbolo no siempre se usaba para representar al enemigo derrotado, el emblema era particularmente popular en el Sacro Imperio durante la Baja Edad Media, un ejemplo ilustrativo son las armas de la ciudad alemana de Coburgo, formadas por un *caput ethiopicum*¹² sobre fondo amarillo, que lejos de ser un símbolo racista, representa a San Mauricio de Tebas, un santo con un culto muy extendido durante la dinastía sajona y convertido con el tiempo en patrón de los soldados en el Imperio (Schnoor 2003)¹³.

La imagen del hombre salvaje, muy popular en la iconografía de los siglos XIV y XV (Bartra 1994), (Bartra 1997) y (Bernheimer 1952), acompañó a los pilotos y a los conquistadores europeos a la otra orilla del Atlántico. Hoy no es infrecuente encontrarla en lugares tan representativos como la Capilla Real de Tlaxcala en México (Hanke 1958, 20), también llamada Capilla de indios, donde se puede observar a dos “salvajes barbados” a los lados del escudo de armas de Carlos V (Martínez 2020).



Figura 2. Escudo Imperial de Carlos V en la Capilla Real de Tlaxcala¹⁴

En dibujos sucesivos del texto B los nativos de las Islas, incluyendo a Guadarfía y al aspirante a Rey Asche, son representados de la misma manera en que aparecen en el escudo de armas del normando, casi desnudos o vistiendo calzones muy cortos y en muchas ocasiones con barba y pelo largo.

Como se ha señalado, el códice de Bethencourt contiene descripciones detalladas de las principales islas acompañadas de una sugerente serie de dibujos que ilustran el texto. En estos pasajes de *Le Canarien* se describen con atención las costumbres de cada zona, el aspecto físico, el atuendo de los habitantes y la forma de gobierno de cada isla.

La narración empieza con la isla de El Hierro, de cuyos pobladores se dice que “tanto los hombres, como las mujeres, son gentes muy hermosas” (Aznar Vallejo et. al 2007, 226). Llama la atención la falta de buenos puertos y de entradas naturales a la isla, justificada por la altura y por la frondosidad del paisaje. Se destaca asimismo la abundancia de aves y de pequeño ganado y la excelente calidad del agua.

La presentación termina con un inventario del armamento usado por los nativos: “grandes lanzas que no están guarnecidas de hierro” (Aznar Vallejo et. al 2007, 226).

¹² *Coburger Mohr*.

¹³ Sobre la importancia de San Mauricio en el Sacro Imperio y su relación con el poder. Véase: (Martínez García 2021, 146-147)

¹⁴ Disponible Online [<http://www.tsjtlaxcala.gob.mx/historia.htm>].

Esta manera de describir un territorio visitado no difiere excesivamente del *laudibus urbium*, utilizado como modelo retórico en los relatos de viaje bajomedievales para describir grandes ciudades (Martínez García 2019, 500).



Figura. *Icy Parle Premierement de l'ille de Fer*¹⁵ (Serra y Cioranescu 1959. Texto B, 233)

La siguiente descripción le corresponde a la isla de Palma, la más alejada del continente, como se aclara en el texto.

De nuevo se destaca la altura y la orografía escarpada, así como la gran variedad de árboles de distintas especies hallados en la isla, entre los que llama la atención el drago, cuya sabia era exportada y comercializada en Europa desde hacía tiempo.

Los habitantes son de nuevo descritos como gentes hermosas, que solo se alimentan de carne y son llamativamente longevos: “es una isla que tiene un aire excelente, en la que de ordinario nunca se enferma uno y la gente vive muchos años” (Aznar Vallejo et al 2007, 227).

Tejera Gaspar hace un análisis detallado sobre la forma en la que se describe el aspecto de los isleños, presentados como gentes hermosas y bien formadas. El autor destaca oportunamente las similitudes existentes entre las descripciones de los canarios y los posteriores encuentros con lucayos en el Caribe:

“Las constantes alusiones al aspecto de los canarios, ya sea las referidas al conjunto de sus habitantes, o las expresadas de manera singularizada, se explican, además de por otras razones, por la imagen que los europeos se habían forjado del aspecto y color de los habitantes de la tierra, siguiendo la tradición clásica, que consideraba las diferencias raciales y el distinto color de las gentes según el área que ocupaban en el mundo” (Tejera Gaspar 2006, 148).

Canarias (La Gomera) no solo fue el último puerto de partida de la primera misión colombina (Martínez García 2015, 294), las islas jugaron además un papel fundamental en las primeras décadas de expansión atlántica gracias a los vientos alisios de componente este, que facilitaron la llegada de las naves europeas al Caribe (Romeu de Armas 1971, 560), pero además, la región insular jugó un papel fundamental en las narraciones de los primeros viajeros del “nuevo mundo” que las usaron con frecuencia para comparar paisajes y población.

¹⁵ Me ha parecido adecuado dejar en el francés original de la fuente el título de estas ilustraciones.



Figura 5. *De l'ille de Palme. Qui est la plus lointayne* (Serra y Cioranescu 1959. Texto B, 237)

De la tercera isla, La Gomera, además del paisaje accidentado, algo que comparten casi todas las regiones insulares, se destaca la gran variedad de especies animales, vegetales y de numerosas “cosas extrañas” (Aznar Vallejo et al 2007, 228) que la pueblan.

En esta ocasión los habitantes no son percibidos como gentes hermosas, o al menos no se dice de forma explícita. A los viajeros les llama la atención, eso sí, el curioso lenguaje que usan los oriundos para comunicarse en la isla: “pues hablan con los bezos como si carecieran de lengua, y por aquí cuentan que un poderoso príncipe mandó exiliarlos en ella a causa de algún crimen e hizo que les cortaran la lengua” (Aznar Vallejo et al 2007, 228). Una clara alusión a la lengua de silbidos o *silbo gomero*, del que ya se da testimonio en esta época (Tejera Gaspar 2006, 152).



Figura 6. *Sy après de l'ille de Gomere* (Serra y Cioranescu 1959. Texto B, 239).

La siguiente isla listada es Tenerife, también llamada isla del infierno. Como se indica en la edición de Aznar Vallejo, el sobrenombre de “infierno” figura en varios portulanos de comienzos del siglo XIV (Aznar Vallejo et al 2007, 229) y tiene su origen en la actividad volcánica del Teide. El volcán centra lógicamente la atención de los viajeros durante su estancia, y su presencia se traslada del texto a la imagen (figura 7) donde se representa la orografía de Tenerife de forma especialmente gráfica.

De esta región los cronistas destacan la calidad del suelo “muy bueno para cualquier cultivo” (Aznar Vallejo et al 2007, 229) y la valentía de sus habitantes, descritos como un pueblo intrépido, que jamás fue sometido a la servidumbre (Aznar Vallejo et al 2007, 233). Una prueba simbólica de su ferocidad son las lanzas y los escudos que portan los personajes de la ilustración.



Figura 7. *De l'ille qui s'apelle l'ylle [Tonerfiz] aucuns l'apellent l'ille d'enfer* (Serra y Cioranescu 1959. Texto B, 241)

La quinta isla, Gran Canaria, es visitada con genuino interés y se presenta en *Le Canarien* como la más célebre del archipiélago. Comparte junto con Lanzarote y Fuerteventura más protagonismo en el relato que las otras.

Lo primero que llama la atención a los normandos es la existencia de dos comarcas bien diferenciadas: una montañosa y boscosa al sur y otra, llana y óptima para el cultivo en el norte. En el relato se hace evidente el interés por cuestiones agrarias y se llega a afirmar sobre las regiones septentrionales que fácilmente saldrían dos cosechas anuales sin necesidad de abonos (Aznar Vallejo et al 2007, 231).

Aunque no se menciona la existencia de explotaciones agrícolas, sí que se listan algunos de los cultivos que crecen en la isla, como el trigo, habas, los higos y los cereales de todas clases; es posible que los nativos hicieran uso de las semillas para un consumo directo. A pesar de que aún hoy no hay evidencias arqueológicas que indiquen el desarrollo de la agricultura en las islas, es probable que la arboricultura fuera una práctica de explotación habitual (Tejera Gaspar 2006, 163).

La descripción de los habitantes, tanto de sus costumbres como de su aspecto físico o forma de vestir, es de nuevo detallada:

Las gentes que en ella viven son muy numerosas, y dicen que son [seis mil] hidalgos, sin contar los de otra condición [...] son grandes pescadores y excelentes nadadores. Van totalmente desnudos, salvo unos calzones hechos con hojas de palmera, y la mayoría lleva blasones de distintas formas grabados en el cuerpo, cada uno según su gusto; llevan el pelo atado detrás, a modo de trenza. Son gentes hermosas y bien proporcionadas, y sus mujeres son muy bellas, vestidas con pieles para cubrir sus partes pudendas (Aznar Vallejo et al 2007, 230-231).

En este caso existe de nuevo una correspondencia entre el texto y la imagen que lo acompaña, como podemos ver en la siguiente figura:



Figura 8. *Sy parlle de l'ille de la Grant Canare et des gens qui qui y sont* (Serra y Cioranescu 1959. Texto B, 243).

Como se puede observar, en el lado derecho hay dos hombres manejando azadas, lo que certifica la importancia de la producción agraria en la isla. En el lado izquierdo encontramos a tres mujeres como las descritas en el texto pescando en la costa con arpones. No se distinguen los blasones a los que se refiere la fuente, pero probablemente estos se usaban como elementos de identificación familiar, fundamentalmente entre las élites (Aznar Vallejo 2002, 173).

La orografía de Gran Canaria es de nuevo fiel a la descripción y es representada con su parte llana en el norte y con su parte escarpada al sur – la parte superior del dibujo en la que también aparece un castillo.

Aunque el relato B no se detiene en analizar las formas de población de la isla, en el texto G, sí se explica que Gran Canaria contaba con poblados y aldeas mucho más grandes que los de las otras islas, incluyendo la ciudad de Telde, donde Gadifer la Salle y sus compañeros se fortificaron durante el primer viaje.

La siguiente parada del recorrido es Erbania o Fuerteventura, donde llama la atención un largo muro de piedra que divide en dos la isla. Esta partición se justifica porque ya durante el primer intento de ocupación, la Salle y Béthencourt alertaban sobre el enfrentamiento entre dos reyes nativos, que con una corte de unos cuarenta vasallos cada uno se repartían el territorio insular. El muro sería en realidad la famosa pared de Jandía, construida probablemente para demarcar el uso del terreno.

En esta región de nuevo interesan los recursos más importantes y los susceptibles de ser explotados. En este caso los numerosos arbustos que contienen leche medicinal, palmeras, datileras, almácigos u orchillas para teñir paños de grana (Aznar Vallejo et al. 2007, 233), que como hoy sabemos serán comercializados con éxito en Europa a lo largo de las siguientes centurias.

La población de Erbania, al igual que la de las otras islas más cercanas a África y Europa era escasa debido a la actividad de los mercaderes de esclavos. A pesar de todo, los habitantes son descritos como gentes de elevada estatura y de difícil captura, “pues tienen por norma que si alguien es apresado por los cristianos y regresa a su lado lo matan sin remisión” (Aznar Vallejo et al. 2007, 233). Se afirma además que “los nativos son muy firmes en sus creencias y tienen una iglesia en la que hacen sacrificios” (Aznar Vallejo et al. 2007, 234), una de las pocas referencias escritas que tenemos sobre el culto de la población autóctona previo a la llegada de los europeos.

Hay un amplio consenso en la historiografía sobre la iglesia de la cita, se trata probablemente de un *efequén*: una gran estructura circular de piedra, de la que quedan varias evidencias arqueológicas en el área cultural *majo* de Fuerteventura y Lanzarote. Estos templos eran utilizados para realizar sacrificios rituales de cabras, como los que critica el catequismo de *Le Canarien*, así como para las ofrendas de leche o manteca (Aznar Vallejo et al 2007, 234).

La existencia y el uso de estas construcciones es corroborada dos siglos más tarde en *La Descripción e historia del reino de las Islas Canarias* de Leonardo Torriani, ingeniero de Cremona que fue enviado a La Palma por mandato de Felipe II. En su texto, el italiano señalaba:

Hacían las casas con piedra seca; las casas bajas, y las calles estrechas, de modo que apenas podían pasar dos hombres, al encontrarse. El ídolo que adoraban era de piedra y de forma humana; pero quién fuese, o qué clase de dios, no se tiene de ello ninguna noticia. Y el templo en que hacían sacrificio se llamaba *fquenes*. (Torriani, Cioranescu 1959, 73)

Además de los asuntos religiosos los cronistas encuentran digna de mención la calidad de la carne, descrita como más sabrosa y de mayor calidad que la francesa a pesar de no estar salada (Aznar Vallejo et al. 2007, 233). La única crítica que recoge el relato sobre la gastronomía majorera es el terrible olor que dejaba en las casas el sebo de cabra almacenado. También se destaca la calidad de los quesos de cabra y se insiste de nuevo en el potencial de las tierras para desarrollar cultivos y huertos. Las cabras eran, como vemos, fundamentales en la dieta de los nativos.



Figura 9. *Sy parle de l'ille d'Erbanye dit Fortaventure, en laquelle y avoit deulx roys* (Serra y Cioranescu 1959. Texto B, 247).

La última isla descrita con detalle es Lanzarote, el primer territorio conquistado y sede de la fortaleza de Rubicón y con el tiempo también de la primera diócesis del archipiélago.

La región, más conocida que las otras, es comparada con la isla de Rodas para dar una idea al lector sobre su tamaño.

Se menciona de nuevo la calidad de las tierras y del agua. Curiosamente se dice que hay gran cantidad de cebada, usada para hacer pan. Lo que, teniendo en cuenta las costumbres gastronómicas de otras regiones insulares en general y de la cultura *majo* en particular, podría ser interpretado como una transferencia cultural de África o de Europa.

En cuanto al pequeño ganado –cabras, cerdos u ovejas- que abunda en otras zonas, es sustituido en la narración por los lobos de mar que al parecer eran muy numerosos y poblaban los islotes circundantes.

La descripción de los habitantes merece de nuevo una cita completa:

Las gentes son hermosas. Los hombres van completamente desnudos, salvo un manto por detrás hasta las corvas, y no se muestran vergonzosos de sus miembros; las mujeres son bellas y van decorosamente vestidas con amplias túnicas de pieles que arrastran por el suelo. La mayoría de ellas tiene tres maridos que sirven por meses, y el que la debe tener después los atiende durante todo el mes que la tiene el otro, y siempre hacen así, cada uno por turno. Las mujeres crían muchos niños y no tienen leche en sus pechos, sino que alimentan a sus hijos con la boca, por lo que tienen el labio inferior más alargado que el superior, lo que les da un aspecto muy feo (Aznar Vallejo et al. 2007, 235)

Como apuntamos al comienzo de este artículo la sociedad maja era poliándrica. Es decir, que varios hombres compartían una sola mujer.

Esta costumbre es relativamente común en algunas culturas en su faceta *clásica*, también llamada poliandria adélfica, en la que una mujer es desposada con dos o más hermanos. En este caso, el tipo de unión descrita parece indicar la existencia de una poliandria no fraternal o asociada, ya que los diferentes hombres que conformaban el núcleo familiar no compartían a la mujer en las mismas épocas (Starkweather 2010).

El desarrollo de esta forma de poligamia entre los nativos de la isla pudo deberse a varios motivos. El primero y evidente es la eventual carencia de mujeres en la isla, pero otra posibilidad es que este tipo de estrategia de parentesco respondiera a la necesidad de estrechar lazos de unión entre los habitantes debido a los largos períodos de ausencia de los hombres¹⁶. Esta estrategia redundaría además en la disminución de los casos de infanticidio en una población que, como ya se ha visto, estaba muy mermada en esta fecha¹⁷.

La descripción de Lanzarote también va acompañada de una ilustración en el texto B. Como se puede observar en la figura 10, las mujeres son representadas con vestidos al uso europeo y son acompañadas de dos hombres con utensilios de pesca y con armas.

En la imagen se puede ver Lanzarote, más poblada y con casas, y en el lado izquierdo la pequeña isla de Lobos (llamada así por su numerosa colonia de lobos marinos) y la vecina Fuerteventura.

¹⁶ Los casos de poliandria no fraternal son típicos en las sociedades donde los hombres pasan largos períodos alejados del núcleo familiar, ya sea debido a una guerra, a la caza o a la pesca (Starkweather 2010, 107)

¹⁷ Sobre Poliandria y estructuras de parentesco, véase: (Strauss 1981).



Figura 10. *Sy parle de l'ille de Lancelot* (Serra y Cioranescu 1959. Texto B, 253).

3. Conclusiones.

El 15 de diciembre de 1405, tras más de tres años de viajes, exploraciones y luchas de poder, Béthencourt, el último de los conquistadores presentes en la isla, embarcó rumbo a Harfleur, dejando a su primo Maciot como jefe de la misión y responsable del cobro de rentas. El caballero normando no regresó nunca más a las islas, aunque la memoria de su participación fue rescatada por su familia más adelante.

El período de dominio francés sobre las Canarias se extenderá algo más de una década. A partir de ese momento tomarán el relevo, primero, los nobles castellanos encabezados por el conde de Niebla y, con el tiempo, la propia corona.

La experiencia vivida por los marineros y por los caballeros europeos que se aventuren en el archipiélago a lo largo del siglo XV se convertirá en una referencia simbólica y narrativa de la futura expansión al otro lado del Atlántico. Ambas versiones de *Le Canarien* son, en este sentido, una ventana inmejorable para comprender la agenda colonizadora europea en la región, pero también para acercarse a la percepción del “otro insular”, que inevitablemente aporta mucha información sobre la mirada del que describe, sobre la interpretación que los agentes implicados en la conquista tenían sobre la religión, la sumisión, las redes comerciales, la actividad económica o el honor.

Obras Citadas

Fuentes documentales publicadas

- Aznar Vallejo, Eduardo et. al. ed. *Le Canarien. Retrato de dos mundos. I Textos*. Santa Cruz de Tenerife: Instituto de Estudios Canarios, 2007.
- Serrá, Elias y Cioranescu, Alejandro. *Le Canarién, crónicas francesas de la conquista de Canarias* (3 tomos). La Laguna: Instituto de estudios canarios, 1959-1965.
- Torriani, Leonardo. *Descripción e historia del reino de las Islas Canarias: antes Afortunadas, con el parecer de sus fortificaciones* (Edición de Alejandro Cioranescu). Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones 1959.

Bibliografía

- Abulafia, David. "Neolithic Meets Medieval: First Encounters in the Canary Islands." En: Joan Pau Rubiés ed. *Medieval Ethnographies: European Perceptions of the World Beyond. The Expansion of Latin Europe, 1000-1500*. Farnham/Burlington: Ashgate, 2009: 255-278.
- Azcárate, José María. "El tema iconográfico del salvaje." *Archivo español de arte* 21/82 (1948): 81-99.
- Aznar Vallejo, Eduardo. "La colonización de las Islas Canarias en el siglo XV." *En la España Medieval* 8 (1986): 195-217.
- . "Identidad y alteridad en los procesos de expansión ultramarina: el ejemplo de *Le Canarien*." *Cuadernos del CEMYR* 10 (2002): 169-183.
- Bartra, Roger. *The Artificial Savage: Modern Myths of the Wild Man*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.
- Bartra, Roger. *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of the European Otherness*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.
- Bernheimer, Richard. *Wild men in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press, 1952.
- Brito Díaz, Carlos. "En las nieblas de la historia: fortuna literaria de Jean de Béthencourt y Gadifer de la Salle." En Eduardo Aznar Vallejo, Dolores Corbella Díaz, Berta Pico Graña y Antonio Tejera coords. *Le Canarien. Retrato de dos Mundos. Tomo II Contextos*. Santa Cruz de Tenerife: Instituto de Estudios Canarios, 2006. 443-470.
- Cortés López, José Luis. "Importancia de la esclavitud en la expansión portuguesa en África y su repercusión en el mundo hispánico." En Ana María Carabias Torres ed. *Las relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1996. 249-271.
- Chaunu, Pierre. *L'Expansion européenne du XIIIe au XVe siècle*. París: Clio, 1969.
- Fernández Gonzalez, Etelvina. "La ilustración de los manuscritos de *Le Canarien*." En Eduardo Aznar Vallejo, Dolores Corbella Díaz, Berta Pico Graña y Antonio Tejera coords. *Le Canarien. Retrato de dos Mundos. Tomo II Contextos*. Santa Cruz de Tenerife: Instituto de Estudios Canarios, 2006. 179-208.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Los primeros europeos en Canarias (siglos XIV y XV)*. Las Palmas de Gran Canaria: Mancomunidad de Cabildos Canarios, 1979.
- . "Los señores de Canarias en su contexto sevillano (1403-1477)." *Anuario de Estudios Atlánticos* 23 (1977): 125-164.
- Llompарт, Gabriel. "Notas sueltas sobre viajes y viajeros mallorquines a Canarias (Siglo XIV)." *Anuario de Estudios Atlánticos* 30 (1984): 383-391.

- Martínez García, Pedro. “El poder en el Sacro Imperio: las joyas del Reich.” En Raquel Martínez Peñín y Gregoria Cavero Domínguez eds. *Poder y poderes en la Edad Media*. Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2021. 141-155.
- . “Alteridad novohispana. Una nueva descripción alemana del otro mexicana.” En Rica Amrán y Antonio Cortijo eds. *La mirada del otro. Las minorías en España y América (siglos XV – XVIII)*. Santa Bárbara: Publicaciones de eHumanista, 2020. 163-177.
- . “El flâneur medieval: la percepción del espacio urbano a través del viaje.” En María Isabel del Val, Juan Carlos Marín y David coords. *Expresiones del poder en la Edad Media. Homenaje al Profesor Juan Antonio Bonachía Hernando*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2019. 491-501.
- . *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*. Frankfurt: Peter Lang, 2015.
- Martínez, Marcos. “Boccaccio y su entorno en relación con las Islas Canarias.” *Cuadernos de Filología Italiana* 3 (2001): 95-118.
- Muñoz Gómez, Víctor. “Construir la primera frontera ultramarina castellana: la narrativa cronística, el mar y los inicios de la conquista de las islas Canarias.” En Gerardo Rodríguez y Víctor Muñoz Gómez coords. *Fronteras atlánticas de la Edad Media a la contemporaneidad: experiencias, narraciones y representaciones desde Europa y América*. Mar del Plata, San Cristóbal de la Laguna y Buenos Aires: Instituto de Estudios Canarios, 2020.
- Quartapelle, Alberto. “El comercio de los esclavos canarios en Italia a finales del siglo XV.” *Revista de Historia Canaria* 203 (2021): 189-224.
- . “El redescubrimiento de las Islas Canarias en el anno domini 1339.” *Revista de Historia Canaria* 199 (2017): 11-37.
- Rodríguez Martín, Conrado. “The epidemic of Modorra (1494-1495) among the Guanches of Tenerife.” *Journal of Paleopathology* 6.1 (1994): 5-14.
- Rodríguez Wittman, Kevin. “Descubriendo el velo: El recuerdo medieval de las Afortunadas en los portulanos mediterráneos del XIV.” *Revista de Historia Canaria* 197 (2015): 237-261.
- . “Ciertas islas que por allí se encuentran: el contacto entre europeos y nativos en las miniaturas de *Le Canarien*.” *Revista de Historia Canaria* 200 (2018): 285-299.
- Romeu de Armas, Antonio. “Misiones y transculturación en las islas Canarias durante los siglos XIV y XV.” *Anuario de Estudios Atlánticos* 144 (1998): 583-610.
- . “Cristóbal Colón. Cronista de las Expediciones Atlánticas”. *Anuario de Estudios Atlánticos* 17 (1971): 533-560.
- Schnoor, Mira Alexandra. *Der Mohr im Wappen. Afrikaner als Schildfiguren bayerischer Gemeinden*. Múnich: Bayerischer Rundfunk, 2003.
- Starkweather, Kathrine. *Exploration into Human Polyandry: An Evolutionary Examination of the Non-Classical Cases* (tesis de master inédita). Lincoln: University of Nebraska-Lincoln, 2010.
- Strauss, Claude Levi. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós, 1981.
- Tejera Gaspar, Antonio. “Los aborígenes canarios en la crónica *Le Canarien*.” En Eduardo Aznar Vallejo, Dolores Corbella Díaz, Berta Pico Graña y Antonio Tejera coords. *Le Canarien. Retrato de dos Mundos. Tomo II Contextos*. Santa Cruz de Tenerife: Instituto de Estudios Canarios, 2006: 145-175.
- . López Medina, Luis y Hernández, Justo. “Las enfermedades de los antiguos canarios en la etapa del contacto con los europeos.” *Anuario de estudios Atlánticos* 46/1 (2000): 386-406.

- . y Sosa Suárez, Elena. “Vestigios arqueológicos de los primeros asentamientos europeos en las Islas Canarias de los siglos XIV y XV.” En Francisco Morales Padrón coord. *XII Coloquio de Historia Canario-Americana*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1996: 407-434.
- Valdaliso Casanova, Covadonga. “Los pilares medievales de la expansión ultramarina: los reyes de las Islas Canarias en el siglo XIV.” En Manuel González Jiménez e Isabel Montes-Romero Camacho eds. *La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico: siglos XIII-XV: Cádiz, 1-4 de abril de 2003*. Cádiz: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2006: 703-709.
- Verlinden, Charles. “Lanzarotto Malocello et la découverte portugaise des Canaries.” *Revue belge de Philologie et d'Histoire Année 36-4 (1958)*: 1173-1209.

Venecia y las andanzas moriscas (siglos XVI-XVII)

Françoise Richer-Rossi
(Université de Paris - CRES/LECEMO)

Introducción

E questi sono i Moreschi che maomettizzano ed i Marani che giudaizzano (Barozzi y Berchet, vol. I, 440)

La palabra “andanzas” conviene bien al tema de los territorios y de los caminos recorridos por los moriscos ya que consta de varias acepciones que expresan tanto los rodeos espaciales como el azar y las vicisitudes. Según el diccionario de la RAE, es la “acción de recorrer diversos lugares considerada como azarosa”, la “suerte, buena o mala,” las “vicisitudes, peripecias” y los “trances.”

Así fue el destino de los moriscos, agitado y azaroso, y este trabajo trata de sus desplazamientos forzados llenos de rodeos –tantos físicos como espirituales– a través de los testimonios de extranjeros que vivieron algunos años en España durante su misión: los embajadores venecianos de la segunda mitad del siglo XVI y del principio del siglo XVII, bajo Felipe II y Felipe III.

Los testimonios a los cuales acudo respecto a la guerra de las Alpujarras y a los destierros que siguieron, y luego respecto a la expulsión definitiva de 1609, son sacados de varios despachos inéditos del Archivo di Stato de Venecia (Zanetti), dirigidos al Senado veneciano por sus embajadores a lo largo de sus años pasados en la Corte española, y también de *Relaciones* más formales leídas, a veces durante horas, por los embajadores ante la misma institución al final de su misión. Las del siglo XVI se encuentran en la obra monumental de Eugenio Alberi (1839-1863) y, para el siglo XVII, consulté la compilación en diez volúmenes de Niccolo Barozzi y Guglielmo Berchet (1856-1860), publicada en Venecia, un trabajo inspirado con admiración en el de Alberi.

En ambos tipos de documentos, ante una situación atípica en Europa, llama la atención cómo los diplomáticos pasan de la mera información bélica a reflexiones personales sobre los acontecimientos que les tocaron vivir aunque fuera desde lejos. Se puede notar que al compás del desarrollo de los hechos, los embajadores cambian de campo léxico, pasando de la idea de revuelta a la de guerra y revelando que no imaginaban al principio las proporciones que tomaría la insurrección.

La deportación de los rebeldes de las Alpujarras hacia el interior del país fue el prelude a otro movimiento de población, mucho más amplio, la expulsión fuera del territorio español. ¿Qué opinan estos embajadores de los alejamientos forzados que padecieron los moriscos? ¿Qué parecidos o qué diferencias hay entre los testimonios respecto a la guerra de las Alpujarras, la “más brutal que se escenificara en suelo europeo en ese siglo” según Henry Kamen (136), y los relativos a la expulsión que desterró de España a miles de moriscos desde septiembre de 1609 hasta mayo de 1614?

Primero veremos cómo los embajadores venecianos analizan los acontecimientos de las Alpujarras y luego cómo explican la expulsión drástica de 1609.

1. Las Alpujarras: de la revuelta a la guerra y a la deportación

En palabras del investigador italiano Saverino Pomara (2016, 55), “si se debe elegir un hito que marque el conocimiento en los territorios italianos sobre los moriscos, éste es tal vez la revuelta de las Alpujarras.” Hubo en efecto un contacto directo –para los soldados de los tercios italianos que participaron en la contienda contra los moriscos sublevados–, e indirecto, a través de los testimonios de los embajadores en misión en España.

Los despachos mandados de abril de 1568 a diciembre de 1570 por los embajadores Segismundo Cavalli y Leonardo Donato dejan claro que no les asombra que estallara la rebelión de los moriscos. Sabemos por un despacho de Cavalli del 6 de enero de 1569 que en abril del año anterior había avisado al Senado sobre un levantamiento.

Tres semanas después¹, Cavalli advierte en otro despacho que los rebeldes de Granada van creciendo y en los meses siguientes no deja de insistir en el costo colosal que supone combatirlos (*Dispacci* 6, 110). Para él, las autoridades españolas se encuentran en una situación inextricable, calificada de “laberinto.” Respecto a esta palabra y a la imagen que conlleva –situación sin salida y muerte– hay mucho que decir respecto a la visión pesimista que tienen los venecianos de la eficacia española² (Mangio, 560) y a su ansiedad frente a posibles problemas susceptibles de afectar a la Serenísima. El problema de España podía convertirse en el suyo; por eso repetidas veces los embajadores evocan las relaciones hispano-venecianas y en particular la situación en el Mediterráneo; no olvidemos que en ese momento estaba en ciernes la liga entre España y Venecia.

En su análisis de la situación, Cavalli puntualiza la exacerbación de las reivindicaciones de los moriscos y las explica enumerando todo lo que aceptaron hasta la fecha –bautismo, multas, vigilancias– sin ser aceptados como cristianos. En un despacho del 3 de julio de 1569 tacha de “flaqueza” la actitud de las autoridades españolas temerosas que se rebelen muchos más, también en otras regiones. Evoca la sideración española frente a la “gran suma de oro” necesaria³ (*Dispacci* 7, 17). Un par de semanas más tarde menciona hasta qué punto se necesitan más fuerzas para sojuzgar a los rebeldes (*Dispacci* 7, 17), y en septiembre (*Dispacci* 7, 27) escribe que se desparramaron por los montes, dando más trabajo aún a los cristianos⁴. A principios de octubre, cita al duque de Feria para quien las cosas no van bien; este espera el invierno y la nieve para acabar con los que se esconden en los montes (*Dispacci* 7, 313).

Estos testimonios numerosos y seguidos describen una situación difícilísima para una Corona incapaz de evaluar el número de rebeldes (*Dispacci* 7, 3316), lo que acentúa la impresión de miedo sin que sepamos bien si el embajador lo hace adrede o no. Otra ocurrencia de la palabra “laberinto” da constancia tanto de la determinación de los moriscos ayudados por los turcos⁵ (*Dispacci* 7, 3316) como de la del gobierno apoyado por refuerzos llegados de India e Italia (*Dispacci* 7, 3723). Juan de Austria, hermanastro del rey, es enaltecido por Cavalli (*Dispacci* 7, 51) e incluso comparado implícitamente con Santiago Matamoros (*Dispacci* 7, 57). Tres meses más tarde, en mayo de 1570, Cavalli y Donato aluden al bando real que perdona la vida a los que se entreguen con sus armas, y que devuelve sus bienes a los que fueron obligados a rebelarse (*Dispacci* 7, 78). Ambos ensalzan la piedad del rey y de su hermanastro. El 6 de junio de 1570, Donato escribe desde Úbeda que el rey facilita el regreso a tierra de moros a los que quieran irse (*Dispacci* 7, 86).

Los despachos siguientes, que van de mayo (*Dispacci* 7, 81) a diciembre de 1570, se escribieron al compás del pulso entre los rebeldes moriscos y la Corona; se hacen eco de las exigencias de los primeros y de las amenazas y retrocesos de la segunda, entre optimismo y

¹ 25 de enero de 1569.

² “*l'andamento della rivolta costituì per i governi italiani un primo sintomo che la celebrata efficienza militare spagnola non era all'altezza della sua fama.*”

³ “*piu di centomille scudi per li bisogni di questa guerra, et quando han fatto il Cons.o [Consiglio] la deliberatione, parve ad ogn'uno che li cascasse li braci, vedendo che son forciati, a, spender gran somma d'oro, per diffendersi anco nel cuor di Spagna.*”

⁴ 6 de septiembre 1569: “*si han ridotto del tutto alla montagna et per dar piu travaglio a X.ni et haver loro piu commodita del vivere, si han divisi in molte parti, dove sano di haver posto monitione, riputando piu sicuro non tener la unita tutta in un loco.*”

⁵ Octubre 1569: “*trecentomille scudi de quelli venuti d'India, [...] per uno aviso havuto, che siano sbarcati nella costa di Granata [Granada] cento turchi, et seco habbino condotto buon numero de archibusi, a, quella gente, il che se fosse vero li daria fastidio, perche li Mori sariano tanto meglio instrutti nel combatter et piu armati.*”

pesimismo, es decir entre entregas de armas de los rebeldes –25 de mayo 1570 (*Dispacci* 7, 82), 14 de junio 1570 (*Dispacci* 7, 87), 27 de junio 1570 (*Dispacci* 7, 89) –, llegadas de refuerzos, gastos faraónicos –6 de julio 1570 (*Dispacci* 7, 91), 7 de julio 1570 (*Dispacci* 7, 92), 17 de julio 1570 (*Dispacci* 7, 96) –, duración inesperada –21 de julio 1570 (*Dispacci* 7, 97), 12 de agosto 1570 (*Dispacci* 7, 99), 16 de agosto 1570 (*Dispacci* 7, 101)–, severidad del Rey –4 de septiembre 1570 (*Dispacci* 7, 105), 19 de octubre (*Dispacci* 7, 115), 9 de noviembre 1570 (*Dispacci* 7, 120)– y victoria anunciada de la Corona –10 de octubre 1570 (*Dispacci* 7, 114).

Se desprende de estos testimonios una opinión favorable a la deportación. Los despachos expresan continuamente una gran desconfianza hacia los moriscos; a pesar de la crueldad de las cifras y del estado desolador de la región –“*quel regno resta quasi tutto desolato et deshabetato*”, alaban la decisión real: “se tomó por fin una grandísima resolución al mandar en solo dos días a cincuenta mil ánimas de moriscos, niños, mujeres y hombres confundidos fuera de Granada⁶ (*Dispacci* 7, 122).”

De hecho, los embajadores consideran lógico castigar a todos los rebeldes, tanto a los moriscos “de paz” como a los que se sublevaron; los primeros por su complicidad –al no denunciar a los sublevados–, los segundos por traicionar a su rey y a su ley. Cierta amargura de los embajadores venecianos, más o menos patente, se nota sin embargo en sus *Relaciones*; se debe al reproche tácito de la pérdida de Chipre por culpa de los españoles que no supieron sofocar rápidamente la rebelión. Para los embajadores, la guerra de Las Alpujarras ocupó tanto a la Corona española que dejó crecer el peligro otomano en el Mediterráneo oriental, provocando la pérdida de Chipre. Efectivamente, el sultán aprovechó la ocasión a sabiendas de que Felipe II no podía socorrer a los venecianos como en 1565 cuando los turcos atacaron Malta (Richer-Rossi 2019). Como subraya con razón Pomara (2016, 34): “El final de los moriscos alpujarreños casi coincide cronológicamente con lo que pasa en el otro lado del Mediterráneo, la derrota de los turcos en Lepanto.”

Es interesante notar que tres años después, en 1573, en su *Relación* formal al Senado, Donato (Alberi Vol. 6, 408) cambia de tono y se expresa con gran claridad: critica al Rey cuyo decreto de expulsión de Granada no distinguió entre los rebeldes y los demás, dejando el país vacío y sin cultivar; también considera vergonzoso para la Corona que los turcos ayudaran a los moriscos a llevarse todos sus bienes sin trabas⁷. Sin vacilar, Donato (Alberi Vol. 6, 403) opta por callar la violencia de la rebelión y narra con empatía la dispersión de los moriscos por toda España haciendo hincapié en la decisión real de echar por los caminos, en pleno invierno, a unos 100 000 hombres, mujeres y niños para evitar otra concentración susceptible de provocar nuevos motines. Asimismo recalca (Alberi Vol. 6, 407) el sufrimiento de dos meses de andanzas en el frío y la nieve y los muertos dejados en el camino⁸. La diferencia de tono entre despachos y *Relación* llama la atención; está claro que la repentina empatía del embajador por los moriscos es dictada por su animosidad hacia el rey de España, muy crítico hacia la Serenísima tras su paz separada con los turcos después de Lepanto. El embajador ya no ensalza a los Austrias; ya ni recuerda el heroísmo de Juan de Austria, tanto en Las Alpujarras como en Lepanto, ni admira su necesaria falta de piedad a la hora de castigar a infieles.

⁶ 21 de diciembre de 1570: “*e stata una grandissima resolution che finalmente fu presa di levar in due giorni solamente cinquantamila anime di moreschi tra putti, donne et homini di ogni eta et mandarli fora del Regno di Granata*. La traducción es mía”.

⁷ “*Certo è che in Cartagena molti s'imbarcarono, e con poca dignità della corona di Spagna i Turchi medesimo condussero seco le loro robe salve in Barberia*.”

⁸ “*Quelli che di Granata furono nel 1570 dispersi per la Castiglia furono poco meno di 100 000 tra uomini, donne e garzoni; una parte dei quali, nelle miserie e nelle afflizioni, vedute anche da me, del loro primo rammingare, sono morti*.”

2. La expulsión definitiva: entre desprecio y despecho

A principios del siglo siguiente, unos treinta años más tarde, es decir justo antes de la fecha de la expulsión definitiva, se nota que los embajadores de Venecia siguen insistiendo en la presencia morisca, una presencia que les intriga y asusta a la vez, y que no acaban de comprender. Les parece sumamente peligroso que los moriscos ocupen tan vasto territorio en las costas y que puedan proporcionar su ayuda a moros o turcos. Llama la atención su insistencia en la amenaza otomana. Los moriscos pueden servir de espías; con la ayuda turca podrían repetir lo de Las Alpujarras. Bien sabe la Serenísima que los turcos son los enemigos de los Habsburgos, lo fueron de Carlos V, del emperador Fernando I, de los Felipes, y no solo por razones religiosas sino político-militares.

Francesco Soranzo, cuya estancia en las Cortes de Felipe II y de Felipe III duró de 1597 a 1602 (Barozzi y Berchet Vol. I, 63), enfatiza la importancia numérica de los moriscos y hace hincapié en el odio que sienten hacia los cristianos viejos, odio que comparten con los judeoconversos (“*marrani*” y “*sambeniti*”) (Barozzi y Berchet Vol. I, 60). A raíz de eso es obvio que el trato de las minorías morisca y judeoconversa por parte de los cristianos viejos choca a los embajadores de la Serenísima, acostumbrados a la coexistencia pacífica de diferentes comunidades en Venecia, y a la discreción⁹ a la hora de castigar heréticos¹⁰ (Barozzi y Berchet Vol. I, 447). Los musulmanes trabajan y duermen en el *fondaco dei Turchi* y los alemanes en el *fondaco dei Tedeschi* –son sobre todo mercaderes– y los judíos residen en el ghetto. La Serenísima y el imperio otomano llevan relaciones apaciguadas y la presencia de musulmanes no extraña en Venecia.

De hecho, en esos años que preceden la expulsión definitiva de los moriscos, les gusta a los embajadores resaltar los débiles medios defensivos de la Corona española respecto a la potencia de la República de Venecia –utilísima para proteger a España de la invasión de los turcos (Barozzi y Berchet, vol. I, 205). En su *Relación* al Senado de 1602, declara Francesco Soranzo (1597-1602) que la Serenísima facilita la navegación española, protege con sus presidios los reinos de Nápoles y de Sicilia y le permite al rey ahorrar mucho dinero (Barozzi y Berchet, vol. I, 205). Los embajadores subrayan lo imprescindible de la ayuda veneciana para España porque consideran unánimemente que los españoles son lentos en reaccionar frente al peligro que representan los moriscos en su península. Ottavio Bon (Barozzi y Berchet Vol. I, 236), embajador extraordinario el año 1602, recalca “la natural lentitud y tardanza de los españoles en todas las cosas”¹¹. Algunos años más tarde, Girolamo Soranzo (Barozzi y Berchet, vol. I, 449) ironiza: “Por naturaleza el español no se mueve hasta sentir el agua bajo los pies por lo lento que es”¹².

De forma paralela, los embajadores califican sin embargo a los moriscos con términos muy duros: “*pessima gente*”, “*perfidì maomettani*”, “*mala gente*” (Barozzi y Berchet, vol. I, 466-468). Girolamo Soranzo relata con muchos pormenores un caso de envenenamiento de la misma corte con aceite infectado que, según él, explica la decisión del monarca español de expulsarlos definitivamente de su reino. La temática del envenenamiento por parte de los moriscos es corriente¹³ (Pomara 2016, 125), y el lance sirve al embajador para enfatizar la

⁹ Se hacían de noche, fuera de las miradas.

¹⁰ “*e si fan conoscere le loro colpe in pubblico, la penitenza si fa pubblicamente, con tanta vergogna e ignominia che in eterno resta macchiata quella discendenza di infamia, nè sono capaci i posteri di dignità nè di onore alcuno; onde tutti procurano di vivere in maniera da non imbrattarsi in tanta lordura.*”

¹¹ “la naturale lunghezza e tardità dei Spagnuoli in tutte le cose.” La traducción es mía.

¹² “lo Spagnuolo è di natura che se non sente l'acqua sotto i piedi, mai non si sa muover dal suo naturale e lentissimo passo.” La traducción es mía.

¹³ “Envenenan incluso a los pobres mendigos forasteros con sortilegios mezclados a asquerosas formas de canibalismo –dan de comer carne y sangre humana a un sapo para producir veneno.”

pésima situación en España. Según Valentina Nider¹⁴ (729), solo una relación de sucesos evoca este caso: *Relazione di quello che trattauano i Moreschi di Spagna contra la Maestà del Rè Cattolico Don Filippo Terzo, nella quale si leggono notabili, & importanti particolari seguiti fin' all'espulsione loro dalli Regni della Spagna* de Antonio Quintini. Seguramente el embajador había leído la prosa de Quintini y sabía que ensalzaba la participación de los tercios italianos y de las galeras de Génova en la empresa de expulsión de los moriscos y que expresaba su deseo de que no se quedaran en Francia y en Italia donde se refugiaron¹⁵ (Quintini, 16). Él mismo relata (Barozzi y Berchet Vol. I, 469) la resistencia de los moriscos valencianos y en un despacho del 8 de diciembre de 1609, no duda en mencionar la intervención decisiva de tropas italianas¹⁶.

De hecho, cuando llega el momento de la expulsión definitiva, los embajadores del siglo XVII no expresan ninguna empatía ni lástima hacia los moriscos. Prueba de ello, la *Relación* de Soranzo se opone a la de su predecesor del siglo anterior, Leonardo Donato, que describe detallada y conmovedoramente el difícil recorrido de los moriscos desterrados de Granada hacia Castilla. Al contrario, metódicamente Soranzo da cuenta de las expulsiones de Valencia, Castilla y Aragón.

En el siglo XVII, ningún embajador se compadece ya de los moriscos expulsados y ello se explica por dos razones. Por una parte, son el medio elegido por la Providencia para castigar a una España demasiado poderosa. Pietro Contarini (Barozzi y Berchet Vol. I, 581) expresa un sentimiento compartido en gran parte del mundo occidental: “Se ve que el señor Dios con su inmensa e infinita providencia va ajustando las cosas para que [los españoles] se mantengan en su estado y no agobien a los débiles, y hace que caigan los desórdenes e inconvenientes sobre este gobierno porque, de lo contrario, resistir y defenderse de él sería difícil y muy peligroso¹⁷.” Para el embajador, los españoles son unos hipócritas que se sirven de la religión para dominar Estados. No queda huella de la *Relación* de Alvise Mocenigo (Barozzi y Berchet Vol. I, 630), pero sabemos por sus despachos al Senado que se muestra muy duro hacia el gobierno español incapaz, hipócrita e incoherente, y vitupera sin rodeos a los ministros del Rey Felipe IV¹⁸.

Por otra parte, según los diplomáticos, los moriscos se merecen su castigo. Francesco Corner (Barozzi y Berchet, vol. II, 30-31) acude a términos violentos y peyorativos para calificar a los herejes –“*Quello [el Consejo] dell'Inquisizione assiste a tenere la Spagna purgata dalli semi del giudaismo in particolare, ed eresie che ancora non sono bene estinte, e facilmente senza li rigori della giustizia anderiano risorgendo e pullulando.*”– y cuando concluye (Barozzi y Berchet, vol. II, 24) que España va despoblándose, es para subrayar la cantidad de falsos cristianos. También Alvise Mocenigo (Barozzi y Berchet Vol. I, 1629) alaba la utilidad de la Inquisición contra los peligros que acechan a una España demasiado extensa para asegurar su propia seguridad contra “judíos, moros, indios.” Girolamo Giustinian (Barozzi y Berchet Vol II, 152) explica hasta qué punto España sufre de su herencia mora y judía y cómo necesita la dureza del tribunal de la Inquisición¹⁹. Los embajadores de Venecia siempre

¹⁴ “La relación se vuelve a imprimir por lo menos una decena de veces este mismo año y en los siguientes, también con otro título, en ciudades controladas por los españoles en los años de la Guerra del Monferrato.”

¹⁵ “*Molti son venuti in Italia in diversi luoghi e città: ma faccia Iddio che non ci rimangano, acciò non ammorbino l'Italia, come procuravano d'ammorbar la Spagna.*”

¹⁶ “*furono circondati da reggimenti italiani, si difesero valorosamente, ma finalmente si sottomisero.*”

¹⁷ “*si vede che il Signor Dio con la sua somma ed infinita provvidenza va in maniera aggiustando le cose, acciò si mantenghino nel proprio essere nè sopraffaccino alli minori, che lascia cadere li disordini ed inconvenienti in quel governo, altrimenti il resistere e il difendersi da loro avrebbe difficoltà e pericoli maggiori.*” La traducción es mía.

¹⁸ “*in Spagna tutti li ministri sono precipitati ne' disordini e nei maggiori abusi, e non so nell' albero di quel governo qual parte della radice possi esser sana.*”

¹⁹ “*È un' tribunale il più necessario che tenga 'la Spagna perché resti soffocato quel seme de' Mori e Giudei, ch'è la vera origine di molti mali e la dissoluzion d'ogni vita.*”

juzgaron severa pero imprescindible la Inquisición; a lo largo del siglo anterior, fueron muchos ya en aprobar su acción represiva (Richer-Rossi 2014). Giacomo Quirini (Barozzi y Berchet Vol. II, 233-234) empieza su *Relación* recordando, con gustosa insistencia, los 700 años “*infelicissimi*” durante los cuales España “*s’umiliò alla forza ed al potere della barbarie de’ Mori*”²⁰. A continuación, subraya (Barozzi y Berchet Vol. II, 251) que lo más deseado por los moros es volver a ocupar España, y los compara con “una nube o tempestad” pronta a caer sobre el país “con la ayuda de los turcos.” El embajador (Barozzi y Berchet Vol. II, 251) se ufana entonces del poder de Venecia cuyos éxitos diplomáticos y militares declara de gran ayuda a España²¹.

De hecho, de despachos y *Relaciones* se desprende una sensación de inseguridad tanto para los moriscos como para los cristianos viejos. Giovanni Giustinian (Barozzi y Berchet Vol. II, 65-66) lamenta que territorios “*ben grandi e ricchi*” estén obligados a gastar tanto dinero para defenderse. Insiste en los repetidos movimientos de población “*tante spedizioni*,” en el desorden y caos que provocan: “*spopolata la Spagna*”, “*l’espulsione de’ mori, che levò il capitale di 800 mille anime in durissime difficoltà*.” Para Giacomo Quirini, (Barozzi y Berchet Vol II, 287-288), el campo español ofrece un “*orrendo spettacolo*”²².

Todas las *Relaciones* escritas después de la expulsión recalcan con pesimismo la disminución evidente del número de habitantes. A Pietro Gritti (Barozzi y Berchet, vol. I, 500-501) le llaman la atención las tierras sin cultivar. Y a su descripción catastrófica añade los ataques moros y las pocas fuerzas marítimas españolas (Barozzi y Berchet Vol. I, 502). Pietro Contarini (Barozzi y Berchet Vol. I, 564-565) resalta la desertificación de las tierras. Por lo difícil que es encontrar soldados, una potencia tal como España, dice, tiene que acudir a muchos extranjeros. Para él (Barozzi y Berchet Vol. I, 581), es evidente la disminución de las fuerzas a causa de la expulsión. Eso ya lo predecía Girolamo Soranzo que estaba en España cuando se promulgó el edicto de 1609. Tres despachos suyos²³ (Barozzi y Berchet Vol. I, 469) de los meses de noviembre y diciembre de 1609 y de febrero del año siguiente nos muestran que juzgaba tal expulsión muy perjudicial para España. Compila (Barozzi y Berchet Vol. I, 468-469) lugares y cifras llamando la atención sobre la pérdida de muchos trabajadores, campesinos y artesanos.

3. Conclusiones

Después de las Alpujarras, los alejamientos forzados de los moriscos les parecen justos a los embajadores que alaban a Felipe II y a Juan de Austrias, el futuro héroe de Lepanto²⁴ con una victoria contra los turcos lograda gracias a la Santa Liga que juntó las fuerzas de España y de Venecia a las del Papa.

También consideran justa y merecida la expulsión definitiva de los moriscos, por su hipocresía religiosa y su desobediencia al rey y a la ley: por su delito de lesa majestad humana y divina.

²⁰ “*La Spagna dunque, che ne’ suoi primi natali si vide serva alli prodigiosi diluvii delle nazioni egizie, e che-per il tempo di 700 infelicissimi anni obbedì terminos peyorativos.all’ imperio ed al sangue di popoli diversi, mentre per altrettanti e più’secoli s’ umiliò alla forza ed al potere della barbarie de’ Mori, restò finalmente dalli re cattolici scatenata dalla servitù in cui viveva: mutando l’enormità dell’Alcorano nella purità del Vangelo, disautorizzando li sacrilegi delle moschee colla venerazione delle chiese, ed allontanando la superstizione di vili ed indiscrete cerimonie nella santità e pompa degli ecclesiastici riti.*”

²¹ “*Gli Spagnuoli hanno per dieci e venti volte tentato la loro amicizia; ora non temono le forze del Turco, vedendo le sue armate imbrigliate per tanti anni dal generoso potere della Serenissima Repubblica.*”

²² “*L’espulsione dei Mori, la popolazione delle Indie, hanno ridotta la Spagna tutta quanta disabitata, a segno che le campagne stesse restano per mancanza dei popoli incolte con orrendo spettacolo di chi le osserva.*”

²³ “*Con dispacci in cifra del 25 novembre, 20 dicembre 1609, e 5 ed ultimo febbraio 1610, il Soranzo informava il Senato delle vicende della espulsione dei Moreschi, dicendo “che il danno che ne riceverà tutta la Spagna è inesplicabile.”*

²⁴ La victoria tuvo lugar el 7 de octubre de 1571.

Sin embargo, estos testimonios revelan cierta alteración de la visión de los acontecimientos de los embajadores de la Serenísima porque consideran con más empatía la deportación masiva de los granadinos que la expulsión definitiva de todos los moriscos de España. Teniendo en cuenta la situación en el Mediterráneo en 1570, es fácil comprender que los venecianos sufrieron de la pérdida de Chipre y del martirio del gobernador Bragadín. Por tal fracaso y tal humillación echan la culpa a Felipe II por no haber intervenido como en Malta. En cambio, treinta años después e incluso mucho más tarde, bien entrado el siglo XVII, hacen caso omiso de su propia traición cuando firmaron la paz separada con los turcos, y asisten complacidos al declive de España.

También es importante subrayar que el valor de estos testimonios venecianos no debe considerarse a la luz de la defensa de la religión cristiana y del *cuius regio, eius religio*. En ningún momento los embajadores ensalzan a la Corona española por su ahínco en confirmar su papel de Monarquía Católica por excelencia.

En realidad, los embajadores se complacen en lamentar que en España “pululen” “judíos” y “moros”; que los españoles carezcan de coherencia y de eficacia y que el país se encuentre tan debilitado, despoblado, sumido en la pobreza y falta de soldados –tópicos de la leyenda negra española– que tenga que pedir ayuda a Génova y Venecia para transportar a los expulsados.

Obras citadas

- Alberi, Eugenio. *Relazioni degli ambasciatori veneti durante il secolo XVI*. Firenze: Tipografia all'insegna di Clio, 1839-1863.
- Archivi di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci, Ambasciatori Spagna*.
- Barozzi, Nicolò y Berchet, Guglielmo. *Relazioni degli stati Europei lette al Senato dagli ambasciatori Veneti nel secolo decimosettimo*. Venezia: Pietro Naratovich, 1856-1860. [Serie I, Spagna, vol. 1]
- . *Relazioni degli stati Europei lette al Senato dagli ambasciatori Veneti nel secolo decimosettimo*. Venezia: Pietro Naratovich, 1856-1860 [Serie I, Spagna, vol. II]
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*. Valencia: Alfons el Magnànim, 2001.
- Boronat y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*. Valencia: Imprenta de Francisco Vives Mora, 1901.
- Braudel, Fernand. "Conflits et refus de civilisation : Espagnols et morisques au XVI^e siècle." *Annales. Économies, sociétés, civilisations* 4 (1947): 397-410.
- Brunetti, Mario y Vitale, Eligio. *La corrispondenza da Madrid dell'Ambasciatore Leonardo Dona (1570-1573)*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1963.
- Caro Baroja, Julio. *Los moriscos del reino de Granada (ensayo de historia social)*. Madrid: Istmo, 1976.
- Ducharme, Bernard. "Les Morisques : loyaux sujets ou maladie de la République?" *Cahiers d'histoire* 33/1 (2014): 153-165.
- El Alaoui, Youssef. "Los moriscos en Francia tras la Expulsión. Apuntes para una historia de la minoría." En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos, expulsión y diáspora: una perspectiva internacional*. Valencia: Universitat de València, 2013. 233-255.
- García Arenal, Mercedes. *Los moriscos*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Hurtado De Mendoza, Diego. *Guerra de Granada*, edición de Bernardo Blanco-González, Madrid: Editorial Castalia, 1970.
- Kamen, Henry. *Felipe de España*, Madrid: Siglo XXI, 1997.
- Mangio, Carlo. "Echi italiani della guerra dei moriscos" En Ernest Belenguer Cebriá coord. *Felipe II y el Mediterráneo*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999. Vol. II, 555-568.
- Minchella, Giuseppina. *Frontiere aperte: musulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di Venezia*. Roma: Viella, 2014
- Nider, Valentina. "Ecos de la expulsión de los moriscos en Italia entre relaciones de sucesos y literatura." En Giovanni Ciapelli y Valentina Nider coord. *La invención de las noticias. Las relaciones de sucesos entre la literatura y la información (Siglos XVI-XVIII)*. Trento: Università degli Studi di Trento, 2017. 728-733.
- Pelizza, Andrea. "'Quei mori di Granata, che capitano nel nostro dominio...', Venezia e il passaggio dei moriscos." *Quaderni storici* 144/a. XLVIII/3 (2013): 779-812.
- Pérez De Hita, Ginés. *Guerras civiles de Granada. Texto preparado por Enrique Suárez Figaredo a partir de la 'Selección' publicada en el N°1577 de la colección Austral*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- Pomara, Saverino. *Rifugiati. I moriscos e l'Italia (1550-1650)*, Tesis doctoral en cotutela internacional en Historia Moderna, Universitat de València. Facultat de Geografia i Història, Università degli Studi della Repubblica di San Marino - Scuola Superiore di Studi Storici, Directores/Relatori: M. Aymard, R. Benítez Sánchez-Blanco, G. Fiume, Valencia-San Marino: 2016.
- . *Rifugiati. I moriscos e l'Italia (1550-1650)*. Firenze: FUP, 2017.
- Preto, Paolo. *Venezia e i Turchi*. Roma: Viella, 2013.

- Quintini, Antonio. *Relatione di quello che trattauano i Moreschi di Spagna contra la Maestà del Rè Cattolico Don Filippo Terzo, nella quale si leggono notabili, & importanti particolari seguiti fin' all'espulsione loro dalli Regni della Spagna*. Genova: Pavoni, 1611.
- 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 ed. *Minorités ethniques et religieuses XV^e-XXI^e siècles. La voie étroite de l'intégration*. Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2014. 65-88.
- . "España y sus minorías: los testimonios de Andrea Navagero y de Leonardo Donato." En Rica Amran y Antonio Cortijo ed. *La mirada del otro: las minorías en España y América (siglos XV-XVII), Le regard de l'autre: les minorités en Espagne et en Amérique (XV^e-XVII^e siècles)*. Santa Bárbara: Publications of eHumanista, 2020. 279-286.
- Sagredo, Agostino y Berchet, Federico. *Il fondaco dei Turchi in Venezia: studi storici e artistici*. Pavia: Biblioteca Universitaria, 2008.
- Sangalli, Maurizio. "La 'piazza universale' di tutte le religioni del mondo: Venezia e lo Stato da Mar tra Chiesa di Roma e Chiese d'Oriente (1670-1720)." En Borja Franco Llopis, Bruno Pomara Saverino, Manuel Lomas Cortés y Bárbara Ruiz Bejarano eds. *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2016. 99-124.
- Vincent, Bernard. "L'expulsion des morisques du royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)." *Mélanges de la Casa de Velázquez* 6 (1970): 211-246.
- Zanetti, Laura. *La mirada veneciana a la Guerra de Granada (1568-1570). Despachos inéditos de embajadores en el Archivo di Stato di Venezia*, Tesi di Laurea, Università Ca'Foscari, Venezia: 2016.
- Zilioli, Alessandro. *Historie memorabili de' nostri tempi*. Venezia: Turrini, 1642.

Espacios de misión, espacios de persecución. Algunas cuestiones espaciales de los dominicos en Japón (1600-1630)

Igor Sosa Mayor
(Universidad de Valladolid)¹

1. Introducción

En las primeras escenas de la obra de Lope de Vega *Los mártires del Japón*, el rey de Bomura –Omura en la actualidad– informa al emperador acerca de la situación georreligiosa de Japón aludiendo a los cristianos a quienes presenta como seres terribles, soberbios, locos y altivos, deseosos de insertar la ley de Cristo en sus tierras. Le advierte además, retomando un temor que corría entre las elites japonesas del momento, de que “las provincias del Japón / tienen hasta sus confines / pobladas de sacerdotes, / que sus doctrinas prediquen”. La sospecha de que los misioneros cristianos habían conseguido infiltrarse hasta el último rincón de las islas japonesas era moneda corriente entre las elites japonesas. A la vista del panorama esbozado, se imponía una inevitable conclusión: “destiéralos de tu Imperio, / verás qué seguro vives / de traiciones y de engaños / por muchos siglos felices”.²

Como bien sabía Lope y toda la Europa católica, la amenaza se había cumplido y los cristianos empezaron a sufrir persecuciones de forma acelerada desde principios del XVII hasta su expulsión final en 1639. En su obra teatral aparecen tres religiosos católicos, un dominico, un franciscano y un agustino (y curiosa o no tan curiosamente ningún jesuita). Fantasea Lope en su obra sobre el momento en el que son informados de la decisión del emperador de expulsarlos. Los tres religiosos se encuentran alojados en casa de un vasallo portugués, que pronto se desentiende de ellos. Son rápidamente conscientes de que su marcha pone en peligro toda la labor de décadas, pues, como se lamenta el franciscano, “a la cosecha nos vamos, / sazónada mies perdemos; / lo sembrado en el Japón se perderá en nuestra ausencia”. Elucubran los religiosos qué hacer y convienen en que “procuremos volver, / en su traje disfrazados, / y estemos disimulados”, opción que se sustenta en que “su lengua sabemos”.

La obra de Lope no pasará a la historia por su calidad literaria, pero a nuestros efectos nos permite entrever, en el lenguaje un tanto envarado de los versos, algunos fenómenos socio-religiosos de la minoría cristiana en el Japón de la Edad Moderna, y muy especialmente, en el desempeño de los misioneros católicos. Más concretamente, intentaremos acercarnos a la dimensión espacial de los misioneros en el Japón de principios del siglo XVII.³ En los escasos versos citados de la obra de Lope nos encontramos ya aspectos como la expansión geográfica del cristianismo hasta los confines de Japón, la propia idea de destierro, la importancia de las viviendas privadas de cristianos japoneses, la vuelta disfrazados,...En otras palabras, una abigarrada combinación de elementos espaciales.

Y es que una lectura atenta de sus narraciones, de sus cartas y de sus textos desvela rápidamente constantes referencias a estructuras espaciales, reales o imaginadas, amplias o menores, sin las que su actividad como misioneros sería impensable. Desde el propio espacio del

¹Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación "La globalización religiosa como reto. Gobierno global, geopolítica y costes en la Orden de Predicadores (1570-1700)" (Ref.: RTI2018-101224-B-I00).

² Las citas son de la Jornada I de la obra, y se encuentran en los versos 131-158. Trabajamos con la edición crítica de Christiana Lee.

³ Para de la historiografía vive actualmente inmersa en un llamado *spatial turn*, manifestado en su interés acrecentado por las cuestiones espaciales. La idea general es que el espacio es, más allá de su dimensión física más obvia, una construcción social y como tal puede ser historiada. Cfr. obras generales como la de Rau.

Océano pacífico hasta el microespacio de una cárcel, pasando por las urbes niponas o las casas privadas de cristianos japoneses, los bosques o los zulos, lo cierto es que nos encontramos con una pluralidad de espacios. En qué espacios operaban, qué espacios construían con su propia presencia, qué consecuencias espaciales tenía para ellos la persecución religiosa y cómo espacialidad, minorías y religión conforman un triángulo que, al menos para la Edad Moderna demanda aún muchas investigaciones.⁴

Conviene recordar una obviedad: durante la Edad Moderna las minorías no están compuestas únicamente por moriscos o judíos de la Europa cristiana. Minorías existían por los más diversos puntos geográficos, pues en puridad el concepto de ‘minoría’ ha de ser visto al trasluz de la construcción de grandes estructuras políticas e ideológicas en las que es posible marcar a determinados grupos como minoría. El mundo de la Edad Moderna, preñado de profundas transformaciones políticas que gestaron imperios de amplio aliento geográfico, era un mundo poblado por numerosas minorías. No es pues de extrañar que también los cristianos constituyeran sustanciosas minorías en muchos lugares del planeta (zonas de Oriente medio o de Asia, fundamentalmente). Unas minorías cristianas que también se verán sometidas frecuentemente a un trato en nada diferente a las persecuciones religiosas en tierras europeas.

La presencia europea en Japón ha recibido una atención historiográfica muy notable que nos ha iluminado sobre una multitud de aspectos que abarcan desde el desarrollo cronológico de los acontecimientos hasta las causas de las persecuciones pasando por los procesos de asimilación y sincretismo entre la población japonesa.⁵ El llamado siglo cristiano en Japón durará más o menos de 1549-1639. A una fase inicial más titubeante entre 1550-1580 le sigue el período álgido de llegada de misioneros entre 1580-1614, momento en el que la situación geopolítica empieza a cambiar y la persecución contra el cristianismo arrecia. El primer edicto de expulsión, poco implementado, es ya de 1587, momento en el que la tolerancia religiosa hacia los misioneros comenzará a resentirse. Pero será sobre todo a partir de 1614, con la unificación de Japón, cuando sea posible un ataque más coordinado a las posiciones de los cristianos. Se inicia así la fase más dura del siglo cristiano, entre 1614 y 1639, cuando los misioneros y los cristianos en general se batan en retirada sometidos a ataques, encarcelamientos y martirios (como en Kyoto en 1619, en Nagasaki en 1622 o en Edo en 1623).

En cuanto a la Orden de Predicadores, su desempeño en tierras japonesas ha de ser visto al trasluz de una serie de evoluciones.⁶ Su llegada en 1602 y su estancia allí hasta 1637 coincide desde el punto de vista geopolítico y georreligioso con un momento pésimo. Por un lado, se trata del momento álgido de la persecución anticristiana, situación que tendrá como veremos muchas implicaciones espaciales. Por otro, el papel de los misioneros como *brokers* comerciales que conseguían para las elites japonesas contactos con los europeos está entrando en crisis. Crisis que se verá además agudizada por la presencia creciente de holandeses e ingleses en la zona.

⁴ La dimensión espacial de las órdenes religiosas ha recibido un cierto tratamiento desde perspectivas diversas. La arquitectura practicada por los dominicos en la Edad Media ha sido analizada con un cierto detenimiento, como se puede comprobar por ejemplo entre otros en el trabajo de Mikisch. En otros casos, los patrones de expansión en América por Gil Albarracín. O por nosotros mismos, la capacidad de los misioneros dominicos de cubrir espacios en el contexto de la evangelización de Filipinas.

⁵ Una de las obras cruciales es la de Boxer. Un amplio y provechoso resumen se encuentra en el trabajo de Ellisonas. Para una visión general de la acomodación del cristianismo, cfr. la obra de Higashibaba.

⁶ Una visión general se encuentra en Boxer y Cummings. Asimismo en el contexto del mundo asiático, cfr. Fernández, 81-97 y la obra de Ferrando en las páginas que iremos citando.

La persecución comienza de forma firme a partir de 1612 e irá en general subiendo de intensidad con el paso de los años y a partir de 1620 se recrudecerá. Si hacia 1621 la mayor parte de los misioneros estaban o huidos o encarcelados esperando su ejecución, en 1626 solo quedaban ya tres dominicos en Japón y los intentos desde Manila de reforzarlos con nuevos efectivos naufragarán (en el sentido metafórico y literal del término). Su presencia será siempre un tanto precaria, sometida a la inestabilidad política y zarandeada asimismo por la escasez de efectivos. Sea como fuere, desarrollarán una cierta actividad en las zonas de Koshiki, Hizen, Satzuma, obviamente Nagasaki y, de forma más esporádica y superficial, algunas otras.

En el presente trabajo pretendemos indagar en las dimensiones espaciales de la presencia dominica en el período de 1600 a 1630 en los dominios nipones. Para ello nos basaremos en la obra *Historia Eclesiástica de los Sucesos de la Christiantad de Japón*, aparecida en Madrid en 1633 con la firma de dos autores, de los cuales uno es nítidamente el principal: fr. Jacinto Orfanel (1578-1622). Fraile dominico proveniente de Valencia, recaló en 1605 en la provincia del Santo Rosario de Filipinas. Desde allí, al igual que otros de sus hermanos de Orden, saltará a Japón en 1607, momento de una cierta tranquilidad en las islas. Al calor del recrudecimiento de la política anticristiana es expulsado con sus compañeros en 1614, pero se las arregla para regresar a tierras japonesas. Recibe el encargo de escribir una *Relación de las cosas sucedidas en Japón* que será la base para la futura *Historia Eclesiástica*. En 1622 moría ejecutado en Nagasaki y su obra, incompleta, será asumida por fray Diego Collado, vicario provincial en Japón, quien se encargará de conseguir que el manuscrito fuera publicado en Madrid en 1633.⁷

2. Una pluralidad de espacios. Geopolítica y conocimientos

La lectura de obras como la de Orfanel vistas desde el prisma del análisis espacial revela sin mucho esfuerzo una pluralidad de espacios, muchos explícitos, otros más implícitos, en los que los misioneros dominicos desarrollarán su actividad, al tiempo que contribuirán a transformar, modificar o incluso pergeñar esos mismos espacios. Abarcarán desde el macroespacio virtual de la cristiandad católica de la Edad Moderna hasta microespacios como las cárceles de cualquier isla diminuta de Japón, pasando por macroespacios geográficos como el sudeste asiático y el Extremo oriente, microespacios como los bosques de Japón o los navíos españoles que recalaban en las costas niponas.

Más concretamente, el desembarco de misioneros dominicos en Japón ha de ser visto al trasluz de las transformaciones de un espacio concreto, el del sudeste asiático durante los siglos XVI y XVII junto a sus implicaciones en Extremo oriente, entendiéndolo por tal China, Corea y Japón, fundamentalmente.⁸ La presencia de las potencias europeas en el sudeste asiático fue estrictamente superficial durante los siglos mencionados, pues en pocos lugares consiguieron asentarse de forma sólida. Con una (relativa) excepción: lo que ulteriormente acabarían siendo las Islas Filipinas.⁹ La integración de parte de ese espacio –sobre todo de la isla de Luzón en el norte– en el gran imperio de la Monarquía hispánica será un caso un poco excepcional, pero de grandes consecuencias geopolíticas, geoeconómicas y georreligiosas.

⁷ Seguimos al edición de esa fecha cuyos datos se pueden encontrar en la bibliografía. El breve prólogo de fray Diego Collado sin paginar da algunas pistas sobre la elaboración de la obra.

⁸ La bibliografía sobre el sudeste asiático ha vivido una explosión deslumbrante en las dos últimas décadas. Una excelente obra general es la de Andaya y Andaya. En cuanto al Extremo oriente, la bibliografía es obviamente inabarcable, pero un resumen amplio e informado de las cuestiones fundamentales es el de Buckley Ebrey, Walthall y Palais.

⁹ Una visión general se puede leer en la obra de Constantino.

En lo que a nosotros aquí nos atañe –la dimensión espacial–, Luzón se convertirá pronto para algunas órdenes como los dominicos en la plataforma perfecta desde la que montar expediciones más o menos planificadas, más o menos azarosas, de ‘conquista’ espiritual de las zonas más pujantes del extremo asiático. Más concretamente, desde allí el salto a China –con el paso intermedio en la isla de Taiwan– será un motivo recurrente de parte de las iniciativas de la Orden dominica. Pero desde Filipinas se intentarán también incursiones –fracasadas o muy modestamente exitosas– al reino de Camboya, en el norte de Vietnam o en Corea. Y obviamente a Japón. Lo cierto es que los misioneros, así como buena parte de las elites hispanas, eran perfectamente conscientes de que Filipinas era un trampolín, una plataforma, desde la que dar el salto a los lugares deseados de Extremo Oriente, China especialmente pero también poco a poco el Cipango de Marco Polo.

Para la Orden de Predicadores Japón será un incentivo misionero, pero también un problema constante. Su presencia en Filipinas fue sin duda exitosa en términos generales (si para ello usamos como criterio su capacidad de evangelizar), pero la Orden había de bregar de forma constante con una carencia muy limitadora de sus posibilidades: la falta de personal. Su dependencia absoluta de las expediciones llegadas desde Europa –de nuevo aquí la dimensión espacial– implicaba en la práctica que la Orden contaba con unos efectivos escasos (por deserciones, muertes en porcentajes elevados, etc.) que habían de cubrir un territorio notable y que además habían de ser generalmente formados lingüística y emocionalmente para la vida en unas tierras tan duras para los europeos del momento como las Filipinas.

Pero es evidente que hacia 1590-1600 Japón atraía mucho a los misioneros. Las noticias sobre su elevado desarrollo político, sobre su interés en el comercio internacional y sobre los éxitos que allí estaban desplegando los jesuitas habían poco a poco calado en Europa. Además, el cariz que estaban tomando los acontecimientos servía también de acicate a todos aquellos que buscaban la gloria del martirio. No es pues de extrañar que las autoridades locales de la Orden vivieran de forma ambigua la tendencia de algunos de sus miembros a dar el salto bien a las tierras continentales, bien a Japón.¹⁰

Ese macroespacio geográfico formado por el triángulo entre Filipinas, Japón y el continente conformará por tanto un escenario complejo para el desempeño de los misioneros. El dificultoso envío de misioneros, el peligro pirata tanto asiático como europeo, la compleja geopolítica de la zona con la alargada sombra de China, etc. configurarán dificultades variadas. Pero una vez instalados en Japón a partir de 1602, la relación de los dominicos con el espacio abarcaba muchas facetas. La primera inevitable y de la que dependía su propia supervivencia atañía a los conocimientos geopolíticos, entendidos como geográficos y políticos, de la situación en Japón, conocimientos sin los que el buen desempeño de sus misiones era llana y sencillamente imposible. Los dominicos, al igual que las otras órdenes cristianas, habían de saber en qué zonas la evangelización era posible, qué fronteras había entre los espacios encargados a las órdenes religiosas, dónde hacían falta más misioneros, dónde había bolsas de cristianos sin asistencia, etc.

Hay indicios de que los misioneros están relativamente informados sobre los detalles de la complicada situación política, también en su dimensión geográfica, que estaba viviendo Japón por aquellas décadas. Al menos en las zonas en los que ellos estaban más presentes. Reciben informaciones variadas sobre los vaivenes y sus implicaciones. Sus fuentes de información son variadas y no siempre explícitas: cristianos japoneses, otros europeos como comerciantes, etc. Pero

¹⁰ Las referencias en la obra de Orfanel a la necesidad y las dificultades de la llegada de sangre fresca misionera es constante. En 1619, por poner un único ejemplo de este tipo, Orfanel reclama que el señor “nos embie ministros porque sino es en aquel o aquel rincuncillo, comunmente en todo Iapon, hay extrema necesidad” de misioneros (Orfanel, fol. 107r).

como es obvio su acceso a informaciones estaba muy restringido por multitud de factores. Es más que probable que a medida que crece la represión su capacidad de allegar informaciones geopolíticas se viera mermado notablemente.

En general, la situación geopolítica y georreligiosa era complicada. Japón se encontraba en el llamado período Azuchi–Momoyama, altamente fragmentado en entidades políticas con un alto grado de autonomía y aromas feudales, pero al mismo tiempo inmerso en un proceso de unificación galopante con el surgimiento de figuras como Toyotomi Hideyoshi (1536-1598). Al mismo tiempo Japón se hallaba inmerso en un proceso de integración en el incipiente mercado global. No es pues de extrañar que el juego a varias bandas de los poderes locales japoneses fuera algo habitual y algo con lo que habían de bregar los misioneros si querían ser exitosos.¹¹

No era infrecuente que las autoridades japonesas locales bascularan en momentos de incertidumbre política en cuanto a su relación con los cristianos. En Omura, por ejemplo, el *tono* estaba contemporizando en 1613 con uno de los padres franciscanos a la espera de cuál era el resultado de la lucha política. Caída Osaka, sin embargo, consideró que era difícil mantener la posición del franciscano y lo hizo prender.¹² Los intereses económicos de los poderes locales estaban también detrás de buena parte de estas actitudes. Un ejemplo es el caso del *tono* de Tacacu quien muestra un entusiasmo escaso en perseguir a los cristianos a pesar de las ordenanzas imperiales, pues “por los intereses que tiene del trato con Filipinas y Macau procura disimular con los Religiosos, y en particular de la Compañía” (Orfanel, fols. 137r-138v).

En este sentido, los responsables de la Orden –el vicario que era quien estaba presente en Japón, en tanto que representante del provincial– habían de estar informados de las necesidades geográficas de atención a una población cristiana sometida cada vez más inmisericordemente a presiones por parte de las autoridades. La toma de decisiones en cuanto a cuántos frailes enviar en esta o aquella zona, durante cuánto tiempo y con qué finalidad exigía unos conocimientos georreligiosos de los que el vicario probablemente carecía lo que llevaba a decisiones precarias, además de tener que bregar constantemente con la falta de personal.¹³ Cuando las zonas eran cercanas, las informaciones podían ser más fiables. En 1620 el vicario fue avisado de que “a tres, quatro, y cinco leguas de Nangasaqui avia pueblos que desde que derribaron las iglesias [...] no avian visto Padre” en seis años, por lo que despachó a dos religiosos (Orfanel, fols. 106r-v).¹⁴

Los misioneros tenían una clara misión en esos momentos de tribulación: cubrir las mayores zonas posibles dando asistencia religiosa a los ya convertidos. La idea central es bien obvia y nos aparecía ya en la obra de Lope citada al inicio: después de narrar el caso de Amacusa, donde estaban creciendo las prácticas no cristianas, afirma Orfanel que “si esta tan maldita yerva iva assi brotando de repente en Amacusa, donde suelen de quando en quando ver Religioso, que será donde no le veen” (Orfanel, fol. 99r). De ahí que las dificultades del vicario provincial eran mayúsculas, al tener que decidir con informaciones precarias a dónde enviar misioneros, cuántos, durante cuánto tiempo, etc. La narración de Orfanel está llena de decisiones de este tipo que permitirían trazar una geografía de la misión dominica. Por ejemplo, el reino de Bungo es considerado por Orfanel como muy apartado y difícilmente cubrible por los dominicos (Orfanel, fols. 98v-99r).¹⁵

¹¹ Por reducir la bibliografía al mínimo, cfr. el volumen editado por Hall de la *The Cambridge History of Japan*.

¹² En Orfanel, fol. 61v-62v. Cfr. también fol. 109r-v donde se cuenta como el *tono* envía por su cuenta embajadores a Nueva España, al tiempo que “dissimulava con la christiandad”, hasta que la situación anticristiana va tomando peso y abandona las medias tintas.

¹³ Las referencias a la “harta necesidad” de misioneros es, como hemos apuntado, frecuente. Por ejemplo, Orfanel, fol. 99r.

¹⁴ Las referencias a esa labor de gestión espacial del vicario son muy frecuentes, pues él era el nudo de información acerca de la situación en los diversos territorios. Véanse referencias muy concretas para el año de 1615 en Orfanel, fols. 62r-63v así como fols. 119r-123v.

¹⁵ En general, véase la obra de Fernández para una versión parcial de este aspecto. Los ejemplos son numerosos. En 1612, cuando ya arrecia la persecución, se envía a fr. José de san Jacinto a Miyaco, vestido de español (Orfanel, fol. 26r).

3. Urbes, casas, iglesias

El desarrollo de la misión dominica, y cristiana en su conjunto, no puede ser desligada de una de las características más singulares de la geografía política y humana del Japón del Quinientos y el Seiscientos: el proceso de acelerada urbanización que vive Japón durante esas centurias, proceso cuyos inicios se remontan atrás pero que tomará un impulso decidido entonces.¹⁶ Las características de los centros urbanos serán propicias para la expansión del cristianismo. Las razones eran múltiples. En general los propios miembros de las órdenes religiosas católicas provenían de un entorno urbano, o al menos sus órdenes operaban en entornos urbanos en Europa cubriendo las zonas rurales, algo que en general harán también en Japón.

En segundo lugar, esos espacios estaban poblados por grupos poblacionales que eran receptivos de forma diversa a algunas de las propuestas de los foráneos o de lo que representaban. Las relevantes clases comerciales por ejemplo estaban interesadas en aquellos extranjeros que les conectaban con comerciantes de Europa y sus mercancías e informaciones. Muchos grupos de población podían también estar atentos al mensaje religioso que a oídos de muchos sonaba como una secta budista más similar a las que ya poblaban Japón por aquellos años.¹⁷ Se trataba obviamente –en tercer lugar– de espacios con una alta densidad de población lo que reducía la relación coste-beneficio de la predicación y la evangelización. A su vez, se irá pergeñando una importante red de ciudades que facilitarán el flujo de informaciones tan necesarias para planificar movimientos y estrategias.

En pocas palabras: la estructura urbana estaba en plena ebullición y así lo reflejan todas las obras sobre la época. De especial relevancia para los misioneros será, como es sabido, Nagasaki, ejemplo de la creación de nuevos centros urbanos que prosperarán con celeridad. Fundada por navegantes portugueses será uno de los puntos centrales de la presencia europea y cristiana en Japón, motivada por su relación estrecha con la orden ignaciana. De hecho, el puerto de Nagasaki será cedido por uno de los señores feudales a la Compañía de Jesús en 1580, otorgándoles incluso autoridad legislativa, capacidad de cobro a los barcos, etc.¹⁸ Obviamente para los dominicos la ciudad será también central en su política misionera.

Las referencias a ese espacio son constantes. Su definición en la obra es ya suficientemente explícita y visualmente expresiva: Orfanel la llama “el nervio y quicio de la Christiandad de Iapon” (Orfanel, fol. 63v). La ciudad constituye un centro neurálgico para los cristianos de la época y es considerada “como cabeça, [...] y asiento de la fe” (Orfanel, fol. 139r). Los motivos eran variados. Obligaciones organizativas de la orden dominica como la elección de prelados exigían que los misioneros acudieran en la medida de lo posible a Nagasaki (Orfanel, fol. 121r). La nutrida presencia de los misioneros atraía por su parte obviamente a otros grupos de cristianos. Muchos japoneses cristianizados acudían hasta allí para confesarse; otros para informarse sobre aspectos de la nueva religión venida de Europa; otros conseguían cuerpos de potenciales mártires y los trasladaban hasta Nagasaki para su conservación...

El asesoramiento religioso llevaba a otros también hasta las puertas de la ciudad. De ahí que siempre se refugien “muchos desterrados por la fe de otros reynos”, u otros mucho acudan “a levantarse si han renegado”, o a bautizarse o a confesarse (Orfanel, fol. 139r-139v). Un ejemplo es el de un hidalgo que había renegado en sus tierras ante las presiones de su señor. Compungido por su decisión, decide acudir a Nagasaki –nos cuenta Orfanel– para asesorarse con un padre dominico sobre cuál era su situación y cómo había de ser valorado su comportamiento. Otros casos era justo la situación opuesta: cristianos que se negaban a renegar, lo que les exigía el destierro, para lo que partían para el destierro recalando en Nagasaki, como el ‘hidalgo’ Domingo Yamaguchi (Orfanel, fol. 81v).

¹⁶ Cfr. la visión general sobre el fenómeno que ofrece McClain. De forma breve, también Deal, 60-62.

¹⁷ La historia del budismo japonés está por fin recibiendo una atención más apropiada a los actuales estándares historiográficos. Cfr. por ejemplo la obra de Deal y Ruppert.

¹⁸ La obra central al respecto es la de Hesselink. Cfr. también brevemente Higashibaba, 130-131.

Pero no eran las urbes únicamente el espacio relevante de la presencia misionera, sino que la situación en el Japón de finales del XVI y principios del XVII obligará a que los misioneros cada vez se refugien más para sus actividades en la privacidad de las casas de japoneses afines. Una situación que no deja de ser contradictoria con la evolución que por aquellas mismas fechas estaba impulsando el catolicismo tridentino, tendente a restringir en la medida de lo posible la religiosidad en el interior de casas privadas (control de oratorios privados, restricción a los privilegios de altares privados, etc.). Por el contrario, en Japón las cosas eran diferentes. Los misioneros van a depender de la infraestructura que personas privadas pondrán a su disposición. A lo largo de las páginas de las crónicas de misioneros esa dimensión hace constante acto de presencia. En general los anfitriones serán cristianos japoneses, obviamente más numerosos, aunque hay casos en los que también se alojarán en casas de europeos.¹⁹

Las casas privadas cumplirán una pluralidad de funciones sin las que la evangelización se hubiera tornado imposible. El alojamiento en esos espacios podía tener una finalidad aparentemente banal, pero obviamente crucial: aprender japonés (Orfanel, fol. 137v). Pero en muchos casos su funcionalidad será la más básica de todas: la de refugio. El papel de los laicos cristianos japoneses creando espacios de refugio en sus casas es obviamente capital.²⁰ En 1614 las autoridades japonesas aumentan la presión sobre los misioneros en Nagasaki enviando a diversos responsables de la persecución. Pero todos fracasan: “los christianos luego entendieron a lo que venia, y passando la palabra hizieron esconder a los religiosos” (Orfanel, fol. 68r).

Una tercera funcionalidad de las casas privadas remitía a su condición de espacios de religiosidad, así como espacios de construcción de la identidad cristiana y de su memoria en tierras japonesas. Dadas las restricciones a las que se veían sometidos los misioneros –sobre las que volveremos–, las viviendas privadas se convertirán en lugares donde celebrar la misa, al tiempo que eran también el espacio donde se guardaba uno de los elementos más valiosos del capital religioso cristiano: las reliquias.²¹ De ahí probablemente también el hecho de que la presencia de los misioneros se convirtiera en un motivo de tensiones y conflictos entre los cristianos japoneses, quienes harán todo lo posible para que los misioneros estuvieran en sus casas y les prestaran sus servicios religiosos (Orfanel, 126r-127r).

El alojamiento de misioneros se convertía asimismo en un espacio de peligro para los propios anfitriones. Las evidencias de que la conversión al cristianismo generaba tensiones intrafamiliares de muy diversa índole aparecen con frecuencia, aunque más o menos indirectamente, en las crónicas misioneras.²² Los conflictos, abiertos o al menos latentes, afloran en multitud de situaciones. En 1614 un dominico recaló en una casa en donde la esposa era cristiana desde niña, pero su marido no. Estando allí se le acercó una de las hijas, ya también madre de un pequeño bebé, y de hurtadillas le informó al fraile que “yo soy christiana y me querria confessar”, al tiempo que le pedía que “este niño hijo mio querria que le bautizasse”. Su preocupación se sustentaba en su temor a su padre, quien desconocía que ella y sus tres hijos eran también cristianos.²³

¹⁹ El alojamiento en casa de portugueses era también frecuente. Un franciscano de origen flamenco recaló por ejemplo en Nagasaki en casa de Lucia de Fletes, mujer de Filipe de Fletes, sobre la que volveremos (en Orfanel, fol. 138v).

²⁰ Sobre prácticas de ocultamiento, cfr. Orfanel, fol. 126v-127r. Por ejemplo, sobre el refugio en Nagasaki a partir de 1612 de los dominicos, cfr. Fernández, 84-5, así como Higashibaba, 142-143.

²¹ Como por ejemplo, el cuerpo del mártir fr. Pedro de la Asunción, en casa de la portuguesa Lucía de Fletes. En Orfanel, fol. 138r.

²² La relación entre la expansión del cristianismo y las estructuras familiares es obvia en términos generales, pero demanda aún muchas más investigaciones. Cfr. en general sobre las estructuras familiares en Japón, Deal, 340-345. Es necesario recordar la hipótesis de Higashibaba acerca de que el mantenimiento del cristianismo en esta época ha de ser visto en relación a la relativa disolución de las relaciones parenterales amplias y el aumento del peso de la familia local y la comunidad al calor del desarrollo de una agricultura más productiva. Cfr. Higashibaba, 155-160.

²³ En Orfanel, fol. 25r.

Por otro lado, la presencia de esclavos en las casas japonesas complicaba las cosas. Algunos, como ocurrió en casa de un tal Antonio Corai, eran renegados ocultos que denunciaban a sus señores, lo que llevó el temor a los cristianos, quienes al ver “que los criados y gente de casa se començavan a desvengonçar y bolverse Judas vendiendo a los religiosos y a sus mismos amos” (Orfanel, fol. 127v). Un temor nada infundado, pues el alojamiento de misioneros será el camino directo para multitud de japoneses cristianos hacia la cárcel y en ocasiones el martirio.²⁴

Otra estructura espacial de naturaleza urbana y política muy específica del Japón de la Edad Moderna es probable que jugara también un papel sustancial en la expansión y también persecución del cristianismo, si bien su papel está que sepamos aún por estudiar: el *machi*, que Orfanel llama en alguna ocasión *cavayas*. Se trata de lo que tal vez ser podría traducir por ‘barrios’ o ‘vecindarios’ pero cuya peculiaridad es que constituían una especie de unidad con diversas funcionalidades. Sus habitantes estaban obligados unos con otros en asuntos como la persecución de los delitos, el pago de impuestos, etc. La existencia de este tipo de estructuras espaciales suscita muchas cuestiones que se escapan hoy a nuestros conocimientos.²⁵

En primer lugar, no está claro en qué sentido los misioneros harán uso ellos mismos de ese tipo de estructuras para sus fines, intentando por ejemplo multiplicar el efecto de predicación, evangelización o conversiones por medio de los vínculos ya existentes en ellas. En segundo lugar, el mantenimiento del cristianismo incluso en ausencia de misioneros fue tal vez posible, siquiera precariamente, gracias a la asistencia común entre sus miembros. Pero, al mismo tiempo y como tercer punto, esos *machi* contribuyeron sin duda a la persecución pues cumplieron su función de estructuras de control y disciplinamiento social a la hora de denunciar prácticas pro- y criptocristianas.

En efecto, esas estructuras de barrios o vecindarios tenían un papel principal en la persecución del cristianismo, al tiempo que hay indicios de que servían de andamiaje para la solidaridad entre cristianos y para el apoyo ante agresiones. En 1620 en Nagasaki fue condenado un cristiano. El juez obligó a los de su *cavaya* a llevar al sentenciado con la soga, agenciar la leña para la hoguera, etc. Pero los vecinos “se cerraron en que no lo avian de hazer” y que si les costaba la vida, “murieran alegremente por ello todos”. Algo de eso parece que cumplieron pues a los pocos meses “murio la cabeça dellos con muy grandes señales de su predestinacion y muy contento” (Orfanel, fol. 106v).

La implantación del catolicismo en tierras japonesas demandaba de los responsables que hicieran visible la nueva fe cristiana por medio de su estructura arquitectónica más relevante: la iglesia. En tanto que lugar de celebración del culto, en tanto que espacio de conservación de la hostia consagrada, en tanto que espacio de predicación o en tanto que lugar de enterramiento, la iglesia era el espacio por antonomasia del cristianismo dentro y fuera de Europa. Y lo cierto es que durante los tiempos de bonanza georreligiosa en Japón, los misioneros tendrán libertad para construir sus propias iglesias lo que en muchos casos se hará en las afueras de las ciudades. Pero lo cierto es que en el caso de las crónicas dominicas las referencias a iglesias construidas por ellos son más bien escasas, circunstancia motivada probablemente por su tardía llegada a tierras niponas.²⁶

²⁴ Sobre este asunto, así como las detenciones, volveremos más adelante. Baste por ahora referir aquí a uno de los ejemplos de tormentos y martirio para los que daban hospedaje, en Orfanel, fols. 151v-152r.

²⁵ Una visión histórica general se puede encontrar en Hein.

²⁶ Hacia 1560 había ya 6 iglesias en Japón, cfr. Higashibaba, 119. En cuanto a los dominicos, viven pobremente durante 1603-1608 en Koshiki con iglesia pobre, lugar que abandonarán para pasar a tierra firme a Kiodomari donde construirán una iglesia del rosario en 1608. En Orfanel, fol. 83r.

El cambio de aires georreligiosos en Japón tendrá graves implicaciones en este aspecto, pues con el inicio de la fase álgida de las persecuciones en 1614 un edicto imperial ordena que los misioneros sean transferidos a Nagasaki para ser expulsados “y que despues de salidos derribassen las Iglesias, y hiziessen renegar a los christianos” (Orfanel, fols. 25v-26v).²⁷ En otras palabras, la persecución conllevará la destrucción del espacio natural de los misioneros: las iglesias. Su cierre, su destrucción, su conversión en palacios laicos o en templos budistas se convertirá para los misioneros en un momento crítico en el que se imponían nuevas soluciones canónicamente turbias.

Fijémonos en al menos dos aspectos de lo que las persecuciones suponían desde el punto de vista espacial. Primeramente, en el desmontaje de las iglesias como espacios sacros. Cuando en 1614 los misioneros cristianos se ven compelidos a abandonar Nagasaki, llevan a cabo toda una operación de desacralización del espacio. Así, “arrancaron las cruces que tienen, una en el patio del claustro y otra en el cementario”, y “hechas en rajass, las consumieron en el fuego” para que “no quedassen en poder de los gentiles”. Apagaron además la lámpara que siempre ardía, se quitó “el velo de encima de la custodia” y “quedó todo muy triste, derramando todos muchas lágrimas”, algo que se repitió “al quitar los religiosos la custodia y los altares”. Además, también hubieron de descolgar las campanas, “aunque destas no dexaron llevar sino algunas”.²⁸

Junto a ello, el aprovechamiento del espacio de las iglesias por parte de los japoneses generaba diversos problemas. El gobernador en Nagasaki, un cristiano apóstata, creó su aposento en el sitio que había sido la antigua iglesia de Santo Domingo donde vivía con muchas mancebas (Orfanel, fol. 107r). En otras ocasiones, se reformaba o readaptaba la iglesia con fines religiosos no cristianos, lo que hará salir a la luz las tensiones intracatólicas entre las diversas órdenes, que se manifestarán teológicamente en asuntos referidos a cuestiones de espacialidad. Un ejemplo muy nítido de esto se produce en 1621 cuando en Nagasaki se mande hacer una “iglesia de ídolos”, es decir, un templo budista, en el sitio que solía ser en otros tiempos una iglesia cristiana.²⁹

El asunto implicaba una clara desacralización de un espacio cristiano, pero se le añadía una cuestión teológico-moral complicada: los cristianos se dirigieron a los misioneros con la duda acerca de “si podían trabajar en ella [es decir, en la obra del nuevo templo] obligandoles el governador gentil”. Surgía así un conflicto teológico de cuyas ramificaciones no estamos del todo informados. Los frailes dominicos, nos cuenta Orfanel, respondieron “absolutamente que no podían” y que “aun algunas cosas indiferentes que de suyo pudieran hazer” (aplanar la zona y cosas similares) en Nagasaki sería escandalo “por no aver acudido jamas los Christianos a semejantes obras”. Y que no acudiesen y que si eso supusiera la muerte, esas “eran las cargas del matrimonio de la Fe dignas del premio del Cielo”. Pero algunos no estaban convencidos, pues “de parte de algunos otros padres” se les había dicho que podían participar, “como no fuesse a hazer el altar mayor”.³⁰

²⁷ Serán hasta 96 los misioneros transferidos a Nagasaki, de los cuales se esconderán casi la mitad (Fernández, 88). Por lo demás, había habido ya intentos anteriores, como en 1612, de derribar iglesias en geografías más reducidas. Cfr. breves referencias en Orfanel, fol. 13r. En cualquier caso, el derribo de iglesias, la quema de hospitales y demás desacralizaciones de los espacios cristianos se agudizó a partir de 1620, como cuenta Orfanel, fol. 106v.

²⁸ Todas las citas en Orfanel, fols. 38r-40r.

²⁹ Sobre el proceso de rebudización impulsado por las autoridades niponas en la primera mitad del Seiscientos, cfr. Higashibaba, 148.

³⁰ Aunque no se informa quiénes eran esos otros padres, es más que probable que fueran los jesuitas. Todo en Orfanel, fol. 134r.

4. La cárcel, microespacio local y macroespacio global

La situación de persecución a la que se verán abocados los misioneros cristianos se condensará desde el punto de vista espacial en la cárcel, un espacio recurrente en las páginas de las crónicas como la de Orfanel. La encarcelación de los misioneros suponía obviamente una serie de inconvenientes muy notables. Al más evidente de que la evangelización y la prestación de servicios religiosos a los ya convertidos devenía en tarea casi imposible se le añadía otro asunto peliagudo: el hecho de el cristianismo en tanto que oferta religiosa quedaba vinculada a delincuentes y perseguidos, algo que socavaba su prestigio y enturbiaba sobremanera su atractivo entre las elites japonesas.

La respuesta de los dominicos –al menos tal y como nos la presentan crónicas como la de Orfanel– tuvo varias dimensiones. La narración suele presentar unos elementos más o menos comunes: apresamiento, comparecencia ante el gobernador, encarcelamiento y en su caso martirio. Por medio de todos esos elementos, la cárcel será situada en un contexto interpretativo determinado, redefiniendo su significado con un sentido cristiano, transformándola además en un centro religioso. Al mismo tiempo, los misioneros lograrán integrar el espacio local de la prisión en el espacio más amplio del catolicismo global de la primera mitad del Seiscientos.

Comencemos por el apresamiento.³¹ El momento de la detención tenía sin embargo una dimensión publicitaria muy relevante para los misioneros, pues la aprovechaban como escenario para dar publicidad a su fe. La voluntad de convertir la detención en un momento álgido de plasmación de la fe se manifiesta de forma muy nítida en la detención de fr. José de San Jacinto, vicario provincial de la Orden de Predicadores en Japón. Él mismo había narrado a Orfanel del “gran deseo que tenía de ser preso, y muerto por Christo” hasta el punto de “quererse presentar a los jueces para asegurar su salvacion”, así como “para confundir los gentiles, dando tan gran exemplo de fortaleza, y animar a la Christiandad a tener valor para ser presos y padecer por Christo” (Orfanel, fol. 122r).³² En el momento de la detención los misioneros vuelven a asumir su condición de frailes de una orden religiosa cristiana poniéndose su hábito, en una acción que – dando por válida las palabras de las crónicas– probablemente estuviera ya apalabrada y planificada.

En general, desde un punto de vista argumentativo y simbólico autores como Orfanel enhebrarán la narración del apresamiento y traslado ante las autoridades en el contexto bíblico novotestamentario de la presencia de Cristo ante Pilatos. Así, el traslado por las calles hasta el lugar donde se encontraba el *gobernador* constituía la segunda escena. Es obvio que la publicidad de la operación beneficiaba en cierta medida a ambas partes –apresado y apresadores. Para las autoridades japonesas las detenciones suponían obviamente un golpe de autoridad, un dejar claro que nadie escapaba, incluso escondido, a sus tentáculos en su voluntad de extirpar el cristianismo. Por su parte, para los misioneros se abría la posibilidad de mostrar su templanza en la adversidad y su constancia en la fe, poniendo en práctica lo que predicaban en términos más teóricos.

De especial relevancia era el escenario de su aparición ante el gobernador. Se trataba de un espacio altamente sensible desde el punto de vista político y de su proyección social pues lo que allí pasaba era luego pronto comida de toda la ciudad. Allí se hacía justicia, se determinaba qué era socialmente aceptable o qué sancionable. Los misioneros intentaban –y tal vez conseguían– convertir siquiera fugazmente su presencia ante el gobernador en un momento de proselitismo religioso.

³¹ La presencia de los religiosos era obviamente difícil de esconder a las autoridades. Más allá de su aspecto físico relativamente diferente al del japonés medio, su presencia en una casa atraía a feligreses para misas y confesiones. Así pronto, como en el caso de fr. José de san Jacinto cerca de Nagasaki, “se supo que avia alli Padre, sacandolo por el concurso de gente que hubo” y fueron a prenderlo. En Orfanel, fols. 121v-122r.

³² Hay muchos ejemplos de detención de misioneros, por ejemplo en Orfanel, fol. 138v.

En efecto, el misionero era interpelado acerca de su presencia y sus actuaciones en Japón, lo que daba a pie a una interacción. El misionero aprovechaba para presentarse como soldados de Cristo. En ocasiones llegaban a tener una discusión con las autoridades. Al mismo tiempo, el misionero presenta sus similitudes con Cristo ante Pilates. En resumen, los misioneros usan ese espacio como espacio de proselitismo. Las conversaciones religiosas delante del gobernador no son infrecuentes también con otros personajes. En otra ocasión es llamado un mozo de nombre Diego, preso por “enseñar y leer a los Christianos buenos libros”, quien mantuvo también una conversación con el gobernador (Orfanel, fol. 108v).

Pero la conversación y los intentos de convencer de las bondades del cristianismo al gobernador no parece que diera sus frutos y lo habitual es que el misionero terminara en la cárcel, un nuevo espacio que adquirirá también connotaciones determinadas. El sistema penitenciario japonés de la Edad Moderna ha recibido una cierta atención historiográfica y sus características se ven reflejadas, siquiera superficialmente en las obras de los misioneros (Botsman y Deal, 101-105).

Lo primero que hay que advertir es que las modalidades eran realmente numerosas. Existía por ejemplo la modalidad más liviana: el arresto domiciliario como le aconteció a Lucia de Fletes, portuguesa que había dado cobijo al franciscano fr. Ricardo de Santa Ana (Orfanel, fol. 138r). Una segunda modalidad muy frecuente serán las cárceles creadas *ad hoc*, de materiales muy livianos, con estructuras arquitectónicas casi volátiles. A los caseros de uno de los misioneros “les metieron en una carcelilla que hizieron de priessa para el intento” donde encerraron a varias personas. Pero en esa cárcel “no hubo particular rigor, mas del estar encerrados en ella, que en lo demas no avia guardas que estorvassen el llegar quien quiera a verlos”. Y de hecho el autor fue dos veces a consolarlos y confesarles, mientras alguno de los encerrados salía a comulgar durante la pascua para volver por la noche (Orfanel, fols. 123r-123v).

La construcción de este tipo de estructuras penitenciarias volátiles permitía además una gran flexibilidad como respuesta a las diversas posiciones de las autoridades locales frente al cristianismo, por ejemplo por medio de su rápida construcción en los lugares más diversos. Orfanel refiere casos de cárceles construidas en Omura para misioneros en campos de labranza en los que habían aparecido milagrosamente cruces cuando un campesino cristiano estaba labrando (Orfanel, fol. 10r). En otros casos, esa flexibilidad permitía dar respuesta a las posiciones ambiguas frente al cristianismo ya mencionadas. Un ejemplo es el caso del jesuita Pablo Navarro. En 1615 el *tono* de la zona pro donde anda, más obligado por los mandatos imperiales que por convicción, manda apresarle. Lo cierto es que su posición frente a la persecución era altamente ambivalente, lo que se manifestaría en que mandó construir una cárcel específica para él. Ordenó así “hazer una casa muy buena” para el padre Pablo Navarro, y “que le diessen muy bien de comer, y que no quitassen a nadie que le llegasse a hablar y visitar”, lo que permitía al jesuita decir incluso misa dentro a la que acudían algunos cristianos (Orfanel, fol. 138r).

Más concretamente, como ya ha sido mencionado, la presencia en la cárcel de los misioneros va a tener, desde el punto de vista que aquí nos atañe, el de las estructuras espaciales, tres dimensiones. Primeramente, la integración de la cárcel en un discurso teológico cristiano determinado como forma de darle sentido a su estancia. En segundo lugar, de manera sorprendente los misioneros van a ser capaces de continuar –si creemos obviamente sus palabras– su labor evangelizadora también desde la cárcel. Finalmente, la cárcel quedará vinculada a un espacio más amplio, el del catolicismo global.

En primer lugar, la integración de la prisión en un discurso teológico concreto ha de ser situada en el intento de dar un sentido a la experiencia carcelaria. De esta forma, la estancia en la cárcel es presentada de forma animosa y casi positiva. En 1619 fr. Francisco de Morales escribe una carta desde la cárcel en la que pergeña toda una conversión de ese espacio en términos religiosos. Inicia la misiva afirmando que se halla “muy bien y estoy muy contento”, considerando que el señor le llevó allí “por extraordinarios caminos [y] le doy mil gracias y lo tengo por gran merced suya”. Su intento de transformar la cárcel en una experiencia religiosamente positiva le lleva a afirmar que “no trocaré este lugar (el qual tengo por parayso) por quantos ay en el mundo”.

Pasa pues a construir una imagen de la cárcel hilvanándola en una concepción bíblica determinada. La cárcel se transmuta en amada esposa (“desde que aquí entre recebi esta cárcel por mi esposa y como a tal la amo”) con la que mantiene una “continua conversacion” que no le enfada ni enoja. Las penalidades y truculencias de la prisión son obliteradas al considerarla “muy hermosa” y tenerla en gran estimación. Ahora bien, detrás de estas palabras hay que buscar obviamente la referencia bíblica y fr. Francisco nos da pistas al afirmar que “desde que Christo fue aprisionado quedaron las prisiones hermosas y apetecibles”, hasta el punto de que “pueda dezir la cárcel lo que dize la Esposa en los cantares: aunque negra soy, pero hermosa”.³³ Es más, al ver a Cristo clavado en la cruz, “pareceme que esta no es cárcel, sino lugar de deleytes”. Fr. Francisco sitúa luego su encarcelamiento en el marco de los padecimientos sufridos por santos diversos de la cristiandad, desde Justo y Rufina hasta san Vicente Mártir pasando por santa Leocadia, mostrando según sus palabras lo liviano de su situación comparada con la de ellos (Orfanel, fols. 94v-95v).³⁴

Por otro lado, y pasando al siguiente punto, las fuentes rebosan de datos acerca de cómo los misioneros son capaces de convertir las prisiones en centros de religiosidad cristiana, lo que creará problemas diversos a las autoridades japonesas. Sus intentos se verán reflejados en varias disposiciones.

Por un lado, el papel de los llamados *alguaciles* es capital a la hora de controlar la afluencia a las prisiones y cárceles instaladas *ad hoc* para los misioneros. Por otro lado, el control de los caminos se hará imprescindible para que la peregrinación a los lugares de encarcelamiento no se convirtiera en casi una práctica devocional de los japoneses cristianos. Finalmente, las dificultades del control del espacio de acceso a las prisiones implicará que las autoridades japonesas hayan de recurrir a nuevos espacios para alejar a los misioneros: las islas.

Sabedores como eran los misioneros de que de la fortaleza de los japoneses cristianos presos se derivaba un aumento o una merma del prestigio del cristiano, no es de extrañar que las entradas en la cárcel por parte de los misioneros para consolar a los allí presos eran un intento por controlar el curso de los acontecimientos. El autor nos informa de que en Nagasaki el control del acceso de religiosos a la cárcel era muy estricto, por lo que “me vesti yo de español seglar y fui de día a la cárcel acompañado de algunos españoles amigos”. El disfraz parece que dio resultado y pudo visitar a los presos “y les confessé, console y anime lo mejor que pude” (Orfanel, fol. 132r).

Además, las cárceles podían ser creadas en otros lugares. Una práctica muy habitual será el uso de islas. La inmensidad insular de Japón con sus casi 4000 islas es bien conocida. No es pues extraño que las autoridades convirtieran algunas de esas islas, muchas de ellas islotes deshabitados o sin población estable, en pequeños presidios para delincuentes. El envío de

³³ Hace referencia al Cantar de los Cantares, 1, 5-8.

³⁴ Otras cartas también se afirman cosas parecidas. Fr. Jacinto afirmaba en otra carta que “están mas contentos en la cárcel que todos los Reyes y monarcas de la tierra” (Orfanel, fol. 123r).

misioneros a islas era frecuente como una forma de castigo, pero también de alejarlos de los otros cristianos. Algunos dominicos fueron por ejemplo llevados a una isla del reino de Firando, llamada Yuquinoxima, desde donde escribieron una serie de cartas a los españoles de Nagasaki. Llegados a Ixxi les hicieron “una cárcel muy estrecha”, una cárcel “al modo de las que se usan en Iapon, de dos tatamis de largo y uno y medio de ancho”, donde estaban con cinco guardas que van cambiando diariamente. Su trato sin embargo es de mucha caridad, pero no les dejan que entren cartas ni otra cosa.

Pero los misioneros lograrán también convertir la cárcel en un espacio de interacciones religiosas de gran relevancia, lo que afectaba a diversos aspectos. En primer lugar, desde la cárcel, los misioneros serán capaces de hacer diversas gestiones de tipo religioso. Fr. Francisco de Morales escribía diversas cartas a fr. Miguel Ruiz, prior de Santo Domingo de Manila. En ellas refería el caso de la viuda de su casero, ajusticiado por las autoridades japonesas. Su situación, contaba el dominico, era desesperada, pues “la [sic por ‘le’] quitaron también la hazienda y la casa, y assi esta aora en una choçuela”. Suplica pues al prior que “la [sic por ‘le’] embie a consolar con alguna carta, y con alguna limosna, que cierto se lo devemos”, pues su marido y ella los hospedó en múltiples ocasiones. En otra de sus cartas, refiere cómo envía los huesos de un dominico muerto, que se encontraban enterrados dentro de la cárcel (Orfanel, fols. 120r-120v).

Al mismo tiempo, la cárcel se podía convertir en un lugar de asesoramiento teológico-religioso y de transferencia de información variada de tipo religioso.³⁵ Un caso fue el de Tadeo Xoqui, uno de los guardas cristianos. Las autoridades japonesas habían exigido de él y sus colegas firmar un documento de que “no habremos buen tratamiento a los presos, ni seremos christianos”. Algunos como el tal Tadeo se negaron “porque eran christianos y lo avian de ser”. Pero Tadeo no las tenía todas consigo, pues por su naturaleza animosa y valiente temía que si alguien viniera a cogerle, respondería “con la costumbre que tenia de arrancar de la catana”. Planteó la duda a los misioneros presos quienes le informaron que a todas luces esa costumbre “era impedimento para el martyrio”, a lo que añadió diversas preguntas “para asegurar su salvacion”. En general, el asesoramiento en una cuestión tan típicamente cristiana como el martirio será frecuente durante la época de la persecución. Hay evidencias de documentos escritos en japonés con recomendaciones e instrucciones sobre cómo enfrentarse a ese momento, algo que como vemos también se producía oralmente en las cárceles.³⁶

Dada la desesperada situación en la que se hallaban las órdenes religiosas, en las cárceles se llega a dar incluso hábitos, al menos de los rangos menores, aunque con reticencias. El propio fray Diego Collado, siendo ya vicario, recibió también diversas cartas en las que se demandaba el hábito, pero nunca quiso que se diera, “pareciendome que dar habitos a titulo de presos, era dar muestra de buscar honra no necessaria para credito de la Orden con trazas escusadas”. Ni ellos para morir por Cristo necesitaban los hábitos, ni la Orden mártires hechos para “engrandecer o multiplicar el numero” (Orfanel, fol. 126r).

Pero no era esa la única función que cumplía las cárceles. En ellas los japoneses cristianos daban también ejemplo de paciencia, “muy conformes con la voluntad de Dios, rezando y tomando todas las noches sus disciplinas”. No se quedaban ahí –en la versión sin duda idealizada de

³⁵ Por ejemplo, el padre fr. Alonso de Mena escribió a Pablo Tarobioye, cristiano japonés encarcelado, para que le contara el martirio de los dos mancebos. En Orfanel, fol. 86r.

³⁶ Cfr. sobre ese tipo de documentación Higashibaba, 148-150.

Orfanel— sus prácticas religiosas, sino que además compartían su comida con los pobres, se dedican a “estorvar platicas no devidas a los demas encarcelados” (Orfanel, fols. 108v-109r).

En otro orden de cosas, el microespacio de la cárcel se verá integrado en la estructura ideológica del catolicismo global que estaba en un momento crítico de su construcción en las décadas de principios del XVII. El proceso de expansión misionera en América había logrado ya integrar amplios espacios en la Cristiandad latina, pero el período 1570-1600 es un momento de gozne en esa historia. El descubrimiento en lugares diversos de la geografía global de prácticas pagano-cristianas (en Centroamérica, en la India, etc.) hace pensar a las elites católicas que las conversiones extraeuropeas no marchan tan bien como pudiera parecer. Al mismo tiempo, la integración en Filipinas, el cambio de los vientos en Japón, los éxitos paulatinos en la propia Europa o la Unión de Brest de 1596 eran señales de una nueva situación georreligiosa en la que se verán inmersos los misioneros a lo largo y ancho del globo.

Central para los misioneros en Japón, tanto para su bienestar emocional como para el éxito de sus afanes en tierras niponas, era sentirse parte de un proyecto más global, de un impulso evangelizador de ámbito planetario. Las duras circunstancias de la misión, el mucho tiempo aislados u obviamente la cárcel y sus penalidades reclamaban de los misioneros un apoyo emocional que venía, entre otros, de saberse partícipes de un impulso de amplio aliento en el que tenían la admiración de sus correligionarios de allende los mares.

Por mor de su porosidad las prisiones japonesas se convertirán en un microespacio de un macroespacio más global, el del catolicismo tridentino global. En las crónicas aparecen al menos dos elementos de forma más visible. Por un lado, por medio del envío clandestino de informes a Europa los misioneros están construyendo un hilo conductor de noticias que alimenta la Europa cristiana de los acontecimientos acaecidos en tierras niponas (y es probable que ellos también reciban informaciones, aunque esto no aparece tan reflejado). La propia obra de Orfanel es un ejemplo de ese tráfico de manuscritos con rumbo a Europa. Desde Nagasaki las informaciones salían en general dirección a Manila, puesto destacado de la cristiandad latina en la zona. De ahí iniciarán su periplo a la península ibérica a través de México para continuar luego hacia Roma.

Otro sustancial mecanismo vinculaba las cárceles niponas con el catolicismo global romano. A través de sus redes y su capacidad de influencia en Roma, los dominicos conseguirán del papado diversos privilegios para los que visiten a los prisioneros en las cárceles japonesas. En el mes de julio de 1621 llegó a Japón “una carta consolatoria par los presos por Iesu Christo del Sumo Pontífice Paulo Quinto”, a la que se le añadían “indulgencias plenarias para los que los visitaren” (Orfanel, fols. 107r-107v).

5. A modo de conclusiones

Durante la Edad Moderna encontramos minorías cristianas a lo largo y ancho del planeta, pero sobre todo en el espacio asiático. Unas minorías que habrán de bregar con situaciones sociorreligiosas complejas tanto de adaptación, persecución como expulsión. Un caso especialmente significativo y conocido en muchos de sus elementos más sustanciales fue el de la minoría cristiana en el Japón del llamado ‘siglo cristiano’. A una fase prometedora seguiría sobre todo a partir de c. 1610 un proceso de cierre geopolítico y georreligioso del nuevo Japón Tokugawa que implicará la persecución del cristianismo y la expulsión de los misioneros católicos.

La estancia de los miembros de la Orden de Predicadores en Japón durante los inicios del siglo XVII fue relativamente corta pero intensa. Una lectura atenta de sus crónicas y documentos nos desvela rápidamente una infinidad de cuestiones, pero en el presente trabajo nos hemos fijado en algunas de las estructuras espaciales sin las que su actividad como misioneros sería impensable. Los dominicos, al igual que otros misioneros, operarán en un complejo sistema de espacios de las más variadas dimensiones que condicionarán su quehacer misionero. Al mismo tiempo, ellos mismos construían y articulaban espacios con su propia presencia. Su presencia allí coincidirá, por un lado, con el momento álgido de la persecución anticristiana y, por otro, por la pérdida del papel de intermediarios de los misioneros en las redes comerciales niponas-europeas.

En el presente trabajo hemos iniciado un primer acercamiento a cuestiones de espacialidad, minorías y religión, tres elementos que conforman un triángulo que, al menos para la Edad Moderna, demanda aún muchas investigaciones. La lectura de obras como la de fr. Jacinto Orfanel nos revelan una pluralidad de espacios, muchos explícitos, otros más implícitos. Muchos aspectos han quedado fuera de nuestra atención por falta de espacio (los bosques en los que se refugian, los barcos en los que viajan y se esconden e incluso el propio espacio del martirio).

Con todo, hemos visto una serie de aspectos. Los dominicos operarán en el macroespacio virtual de la cristiandad católica de la Edad Moderna. Estarán contribuyendo a fortalecer con su propia presencia un espacio de interacciones entre el sudeste asiático y el extremo oriente. Actuarán en el pujante mundo urbano nipón de la época que se encontraba en plena ebullición. Su quehacer no se podrá desligar del microespacio que conformaban las casas privadas de los japoneses en las que habían de actuar forzados por las circunstancias. Dependerán, para bien y para mal, de las estructuras de barrio o vecindario (*machi*) tan caras al mundo urbano japonés.

Y sobre todo poblarán las cárceles japonesas. El análisis tentativo de la crónica de Orfanel nos ha mostrado la complejidad de ese espacio. Hemos visto cómo la cárcel será situada en un contexto interpretativo determinado, redefiniendo su significado con un sentido cristiano, transformándola además en un centro religioso. Al mismo tiempo, los misioneros lograrán integrar el espacio local de la prisión en el espacio más amplio del catolicismo global de la primera mitad del Seiscientos.

Obras citadas

- Andaya, Barbara W. y Andaya, Leonard A. *A History of Early Modern Southeast Asia, 1400-1830*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Botsman, Daniel V. *Punishment and Power in the Making of Modern Japan*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Boxer, Charles. R. *The Christian Century in Japan*. Manchester: Carcanet, 1993. [3ª edición].
- . y Cummins, James Sylvester. *The Dominican mission in Japan (1602-1622) and Lope de Vega*. Rome: Archivum Fratrum Praedicatorum, 1963.
- Constantino, Renato. *A History of the Philippines. From the Spanish Colonization to the Second World War*. New York-London: Monthly Review Press, 1975.
- Buckley Ebrey/Walthall/Palais 2008: *Pre-Modern East Asia: A Cultural, Social, and Political History. Volume I: To 1800*. Belmont: Wadsworth Publishing, 2008.
- Deal, William E. *Handbook to life in medieval and early modern Japan*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Deal, William E. y Ruppert, Brian. *A Cultural History of Japanese Buddhism*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2015.
- Ellisonas, Jurgis. "Christianity and the daimyo." En John Whitney Hall ed. *The Cambridge History of Japan: Early modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 301-371.
- Fernández, Pablo (OP). *Dominicos donde nace el Sol. Historia de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*, Barcelona, 1958.
- Ferrando, Juan. *Historia de los PP. Dominicos en las islas Filipinas y en sus misiones del Japón, China, Tung-Kin y Formosa*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1870-1872.
- Gil Albarracín, Antonio. "Estrategias espaciales de las órdenes mendicantes." *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 218/45 (2006): 124-140.
- Hall, John Whitney ed. *The Cambridge History of Japan: Early modern Japan*. Cambridge: University Press, 1991.
- Hein, Carola. "Machi: Neighborhood and Small Town—The Foundation for Urban Transformation in Japan." *Journal of Urban History* 35 (2008): 75-107.
- Hesselink, Reinier H. *The Dream of Christian Nagasaki. World Trade and the Clash of Cultures, 1560-1640*. McFarland: Jefferson, 2016.
- Higashibaba, Ikuo. *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*. Leiden: Brill. 2001.
- Lope de Vega.. *Los mártires de Japón*. Delaware: Newark. 2006 [Edición e introducción de Christina Lee. Notas de Christina Lee y Julia Farmer].
- McClain, James. "Japan's Pre-Modern Urbanism". En Peter Clark ed. *The Oxford Handbook of Cities in World History*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 450-478.
- Mikisch, Sebastian. "Architecture and Space in the Dominican Order. On the Impact of Norms and Concepts in Early Normative and Narrative Sources", in Cornelia Linde ed. *Making and breaking the rules. Discussions, Implementation and Consequences of Dominican Legislation*. Oxford: Oxford University Press, 2018. 189-223.
- Orfanel, Jacinto. *Historia eclesiástica de los sucesos de la Christiandad de Japón desde el año de 1602, que entro en el la Orden de Predicadores, hasta el de 1620*. Madrid: Viuda de Alonso Martin, 1633.
- Rau, Susanne. *Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen*. Frankfurt/Main: Campus Verlag, 2013.

Exclusión entre minorías: prohibiciones y *herem* entre los sefardíes amstelodamos (siglo XVII)

Fernando J. Pancorbo
(Universität Basel)

Por lo general, cuando se habla de la comunidad sefardí de Ámsterdam durante el siglo XVII, se entiende como una de las varias minorías que formaban aquella diversidad demográfica creada, como señala Adam Sutcliffe, por «flamencos, ingleses, migrantes alemanes, marineros procedentes de Alemania y de Noruega, hugonotes, menonitas, cuáqueros, católicos, judíos sefardíes y askenazis, y negro del Surinam y de focos coloniales, mezclándose entre ellos y con los nativos holandeses de manera rutinaria y sin hechos reseñables» (2008, 20; véase también Kaplan 2002, 8-27; Frijhoof 2002, 27-52; Rooden 2002, 132-147). Esta convivencia se producía bajo una tolerancia matizable, ya que no siempre era equitativa o recíproca entre las diferentes colectividades. Este desequilibrio se produjo, ya no solo por una aparente laxitud de los burgomaestres de la ciudad de las Provincias Unidas —basada en una representación teórica sobre papel, pero que se tradujo en la práctica en una ficción legal fundamentada en la distancia con estos sectores—, sino también por parte de los sefardíes allí asentados desde comienzos de esta centuria. En su caso específico, tal concordia parece que la profesaban solo con respecto a las autoridades civiles de la ciudad —ya que estos podían vetar aquellas decisiones que fuesen en contra de las leyes locales o actuar en casos de abusos de poder por parte de los dirigentes de la diáspora—, pero no de cara al resto de grupos sociales minoritarios, al menos en un plano general (Cooperman 2008, 1-18).

Bien es cierto que, desde el comienzo de su llegada, a estos «judíos nuevos» —en términos de Yosef Kaplan, y una vez que tomaron conciencia de comunidad— se les reconoció una situación privilegiada a diferentes niveles. Basta solo con ver, como ejemplos remarcables, las descripciones y retratos que hacen algunos autores durante la primera mitad del XVII, como Filip von Zesen en su *Beschreibung der Stadt Amsterdam* (1644), en los que retrata la judería sefardí como el escenario de una emergente élite económica, política y cultural; o los casos Emanuel de Witte o Romeyn de Hooghe, quienes describen la sinagoga hispano-portuguesa a modo de buenaventura y símbolo de distinción para la ciudad amstelodama. Se trataba de una colectividad plenamente asentada, que gozaba ventajas relativas a su organización y a su cualidad de ciudadanos de pleno derecho, y de marcada reserva en el contacto con el resto de la sociedad local con el fin de salvaguardar su identidad y la fe de sus congéneres, al menos en teoría (Bodian 2008, 66-80; Bodian 2011, 1-9).

Este carácter de excepción y la amplia distancia que tomaron con respecto al resto de minorías se acentuaría aún más a partir de mediados de siglo —especialmente en el período entre 1672 y 1699—, época en la que esta judería gozaría de un esplendor pleno y de una preclara transformación debido a una serie de acontecimientos que, de manera coyuntural, le favorecieron de manera determinante. Me refiero concretamente al colapso del Brasil holandés de 1645-1654, a la decadencia de las relaciones entre las Provincias Unidas y Portugal, las nuevas relaciones que surgieron entre España y la República después de 1648, con la firma del Tratado de Münster, y el asentamiento de sefardíes en el Caribe holandés e inglés (Israel 1997, 391-392; Kaplan 2008, 33-62). Todos estos episodios históricos, y de manera específica la creciente colaboración hispano-holandesa frente a las aspiraciones de la monarquía francesa de Luis XIV, situaron a los judíos sefardíes en un lugar de excepción —pues eran un elemento común en ellos, si no parte—,

ya que jugaron un papel primordial en ámbitos tan importantes como el comercio con España y con la América española, vía Cádiz. Para ofrecer una idea más concreta en este sentido, conviene traer un ejemplo expuesto por Jonathan Israel relativo a uno de los negocios más en boga, sobre todo a partir de 1660: el mercado de esclavos negros. Según explica el historiador:

When, starting in the early 1660s, the Spanish contactors (*asentistas*) in Spain charged with supplying black slaves to the American colonies began obtaining most of their slaves from the Dutch entrepôt at Curaçao, Dutch Sephardi Jewry was in a favorable position to take advantage of the unofficial transit trade from Holland —via Curaçao— to the Spanish colonies, which developed in the wake of the legal slave trade. At the same. Time, Dutch-Spanish military collaboration in the South Netherlands was conducive to the activities of the Dutch Sephardi army contractors, Antonio Álvares Machado and Jacob Pereira, and their associates, financiers like Baron Lopes Suasso, and Spain's Jewish "resident" at Amsterdam, Manuel (later Baron) de Belmonte. By the 1670s, the role of the Amsterdam-Lisbon-Recife circuit had largely been displaced as the foundation of Dutch Sephardi enterprise by Amsterdam-Antwerp-Cadiz-Curaçao. It was against this background that Holland's Sephardi Jews came to play a central role in the policy and actions of the United Provinces during the crisis over the succession to the Spanish throne, which began in 1699 (2000, 392).

Tanto es así, que, si hasta 1670 el circuito de comercio de esclavos se movía entre Ámsterdam, Lisboa y Recife, a partir de entonces por medio de estas relaciones de conveniencia entre judíos nuevos y las autoridades neerlandesas tomarían la nueva ruta establecida por esta recién fundada empresa sefardí holandesa, es decir, el circuito Ámsterdam, Amberes, Cádiz y Curaçao. A esto habría que añadir, además, todas las relaciones comerciales que los judíos portugueses y españoles tenían en el norte de África que aportaron a esta red de tráfico de esclavos. Debe entenderse esto como uno de los varios ejemplos que demuestran el papel preponderante en materia económica de los sefardíes —recuérdese, por ejemplo, la prolija actividad que desarrollaron en las Compañías de las Indias Orientales y Occidentales, o todas las redes mercantiles y comerciales creadas en el Mediterráneo—, pero interesa fijarse en este caso concreto para entender cuál era la relación y el tratamiento entre los negros y mulatos de origen colonial — se entiende que judíos o judaizados—, y quienes se consideraban como fundadores de esta «Jerusalén del Norte» (Schorsch 2019, 512-540; Hondius 2008, 87-105).

Desde un punto de vista general, la consideración que tenían los sefardíes de los esclavos no difería de la del resto de la sociedad europea, es decir, sirvientes domésticos dóciles, fieles y devotos, que daban un mayor estatus a sus amos y que, además, como recoge Sarah Maza, «eran el accesorio ideal para una dama que deseaba lucir una tez blanca» (Maza 1983, 206). A partir de esta consideración, no es extraño ver que el *Mahamad* (gobierno de la comunidad) estableciese claras restricciones a estos *moços* y regulaciones de sus deberes desde temprano, con la razón aparente de preservar la buena convivencia entre los correligionarios. Una de las primeras medidas, del 24 de agosto de 1641 (18 de Elul 5401), fue la de prohibir las habituales reuniones matutinas en la puerta para mujeres de la sinagoga sefardí entre sirvientas de amos judíos hispano-portugueses y *moças* al servicio de familias askenazíes, y en esa misma *escamá* (normas, decretos) se prohíbe mandar a las esclavas a reservar asientos en el templo para sus patronas, pues las puertas no abrirían antes de las seis de la mañana y, además, daba «una imagen muy indecorosa para la congregación el hecho de tener sirvientas pululando por la calle o apostadas en las puertas de la sinagoga» (211).¹ Más allá, las mujeres negras o mulatas solo

¹ Todas las referencias a las *escamot* están tomadas de la edición realizada por Maxim P. A. M. Kerkhof en 2018. A partir de ahora, señalaré la referencia de acuerdo a la paginación de esta fuente.

podían tomar asiento, si lo hubiese y a partir del «4º banco de detrás», una vez que todas las mujeres blancas estuviesen ya sentadas; y si no fuese así eran expulsadas. En el caso de los hombres, el sistema de organización era similar, con la diferencia de que era el *Mahamad* quien regulaba el reparto, pues ellos, así como los *parnasim* (miembros del gobierno de la comunidad) y los *yahid* (contribuyentes, pagadores) tenían un asiento fijo asignado, el cual, además, era prácticamente imposible de cambiar a expensas de recibir una pena económica, además de un probable escarnio. En cualquier caso, su entrada en la sinagoga y su asiento dependía de las condiciones particulares de los congregantes sefardíes. En este sentido, Daniel Swetschinski recuerda un conocido caso que ilustra la rigidez de este aspecto:

The parnasim and the hahamim each had their own bench on which they were seated in the order in which they served as president or in order of seniority. Yehidim could not protest against their assignment of a particular seat; if they did, they would not receive another seat assignment for five years. In 1680 Isaque Henriques Coutinho alias Sebastião Coutinho protested against his seat assignment and was suspended from 'congregating' with the Kahal Kados. Coutinho appealed to the justices of Amsterdam with the argument that the Mahamad's decision prevented him from fulfilling his obligations as a Jew. On 9 May 1680 the justices ruled 'that as long as he wishes to be a Jew he will have to abide by the regulation of the church' (2000, 205-206).

De cara a su participación en los actos sagrados, en 1644 se decidió que los hombres negros —esclavos, o *libertos*— aunque estuviesen circundados, no debían ser llamados a la lectura de Sefer Torá o recibir ningún tipo de *misvot* (mandato) honorífico para actuar en la sinagoga, pues, según se recoge en la regulación, «no es apropiado para la reputación de la congregación y su buen gobierno» (165). Y si las posibilidades de integración para estos eran realmente restrictivas, aquellos que no estuviesen retajados se encontraban en una situación aún más complicada si pretendían integrarse de algún modo, pues el 26 de enero de 1650 (24 Shevat de 5410) los señores del *Mahamad*, en relación a la circuncisión de *Goyim* (gentiles), declararon lo siguiente:

Declaração os Senhores do Mahamad que a mesma pena de herem tem que circuncidar negros ou mulatos, e também quem os banhar ou for testigo de os ver banhar ou qualquer outra pessoa ou mulher que não for de nossa Nação hebreia. Os Senhores do Mahamad que servirem avindo alguma ocasião de algum filho ou filha de judeu que venha de Espanha ou de Portugal, que se criasse em sua casa com seu insino, poderão dispor como lhes parecem. (281)



Jan Luyken, *Joodse besnijdenis*, Ámsterdam, 1683. Rijksmuseum.

Por lo tanto, la interacción entre judíos hispano-portugueses, negros y mulatos, no solo estaba ampliamente limitada y codificada, sino que cualquier rito dirigido a esta minoría, formada mayoritariamente por estos esclavos traídos del norte de África y de las colonias de ultramar, estaba penada con la excomunión para aquellos sefardíes que accediesen a llevarlo a cabo (Kaplan 1984, 111-155). Y, si en este punto, la exclusión de este colectivo era discriminatoria en el escenario sinagogal, más lo era fuera de ella. Hay dos casos que merecen la pena ser reseñados: la educación y las condiciones de sus entierros en el cementerio judío.

En el primer caso, se conserva un término de resolución, firmado el 13 de enero de 1658 (9 de Shevat de 5418), en el que los señores del *Mahamad* niegan la formación en la Talmud Tora a prácticamente todo aquel que no fuese sefardí porque, tal mestizaje en las aulas, era un «grande prejuizio para a boa criassão dos fillos da Nasão portuguesa e española», y que siendo así

De hoje em diante não possa ser admitido nos ditos midrasim de Talmud Tora nenhum moço tudesco de pai e mai, italianos, mulatos, salvo fillos de *jahedim* deste Kahal Kados, o que tiver pai ou mai que não seja portuguesa se dará conta aos Senhores do Mahamad, os quais batotaráo ao moço que se opuser, e tendo cinco botos de si será admitido. E os rubisim que admitir na sua escola moço que não seja de pai e mai portugueses ou espanhóis sem licença dos Senhores do Mahamad, desde logo, será condenado para a Sedaca, em florims, vinte pela primeira vez, e pela segunda ficará ao arbitre dos Senhores do Mahamad (426).

En sí, la yeshibá sefardí, según se deduce de los registros de alumnos de la Ets Haim, concentraba sus esfuerzos y su dedicación en la formación de hijos de la *Nação* y en la pervivencia de ese estatus elitista del que gozaron desde los primeros momentos y a la que, evidentemente, no pertenecían los sirvientes (Aptroot 2017, 141-156).

Esta distancia entre judíos hispano-portugueses, y negros y mulatos —y, del mismo modo, otras minorías, como se verá— se acentúa de manera aún más clara en las *escamá* relativas a los entierros en el cementerio judío Bet Haim, en Ouderkerk. En 1614, el *Mahamad* aprobó el decreto por el que debía establecerse una sección separada en el camposanto dedicada «especialmente para el entierro de esclavos, sirvientes y 'niñas judías' que no son de nuestra Nación», es decir, prácticamente todo aquel que no perteneciese a una familia sefardí de la comunidad amstelodama. Trece años después, en 1627, esta medida se recrudece, puesto que, tras revisar la norma anterior, convienen que «ninguna persona negra ni mulata podrá ser enterrada en el cementerio, excepto aquellos que hayan enterrado en él a una madre judía», y si no era así, «nadie debía intentar convencer a los dichos negros y mulatos, fuese hombre o mujer de la nación de Israel, de que se hiciesen judíos». Por lo tanto, solo los cuerpos de aquellos que pudiesen ser considerados judíos de nacimiento, por ser hijos de una madre sefardí, podían reposar en esa sección diferenciada de Bet Haim; o, tal y como se especificó el 29 de abril de 1647, se les podía dar sepultura en este mismo espacio a aquellos que nacieron de un matrimonio mestizo, siempre y cuando hubiese sido con *Kiddushin* (es decir, según la ley judía), o a quienes se habían casado con una persona perteneciente a la nación sefardí y con *Kiddushin*:

En 24 de Nissan [de 5407] de ajuntarão os Senhores do *Mahamad* e resolverão que de hoje em diante se fizesse no *Bet Aghaim* do Ouwderkercke hum lugar separado para se enterrarem todos os negros e os mulatos judeus, exceto os que nascerem em *judesmo* havidos com *quedolim*, ou os que forem casados com brancos com *quedolim*, que estes tais se enterrarão na carreira ordinária, o que se fez com parecer dos Senhores *Mahamim* deste *Kahal Kados*, e ao administrador de *Bet Aghajim* se dará uma nota para se haver governar conforme a isso (224).

En todo caso, nunca podían emplazarse en lo que se conocía como la «carreira ordinaria». Desde este punto de vista, se puede ver que la distanciaci3n de los judíos sefardíes con respecto a la minoría negra y mulata no respondía *per se* a una mera preservaci3n de la religi3n, o sea, a un aislamiento o a un hermetismo enfocado en el reiterado afianzamiento de la fe de cara a aquellos nuevos correligionarios peninsulares que llegaban con unas bases y creencias religiosas muy superficiales o deformadas por su tormentoso pasado de persecuciones inquisitoriales. Todos estos dictados realizados por parte de los gobernadores de la *Nação*, en principio para velar por su buen gobierno y en pos de la tolerancia, invitan a pensar que dispensaron este trato a los convecinos de las colonias y del Surinam por su estatuto inferior, fuesen o no judíos, actitud que, en este contexto y en esta época, podía ser comprensible. No obstante, este trato exclusivista y, en varios puntos, degradante, se hizo extensible a otros colectivos, hecho que aleja aún más las hipótesis de fundamentos meramente religiosos.

La superioridad económica y el celo por salvaguardar su distinguida condici3n los llevó a cerrar puertas y levantar muros para con otros judíos que no eran *in sensu stricto* de la comunidad, aplicando medidas excluyentes un tanto similares a las que se emplearon con los negros y los mulatos, detalle que da a entender que, en cierto modo, situaban a todos sus ajenos, prácticamente, en un mismo plano. Para ser más concreto, me refiero a los judíos italianos y a los alemanes, estos últimos no necesariamente askenazis.



Detalle de Benjamin Senior Godines, *Vanitas*,
 Ámsterdam, 1681. Jewish Museum of London.

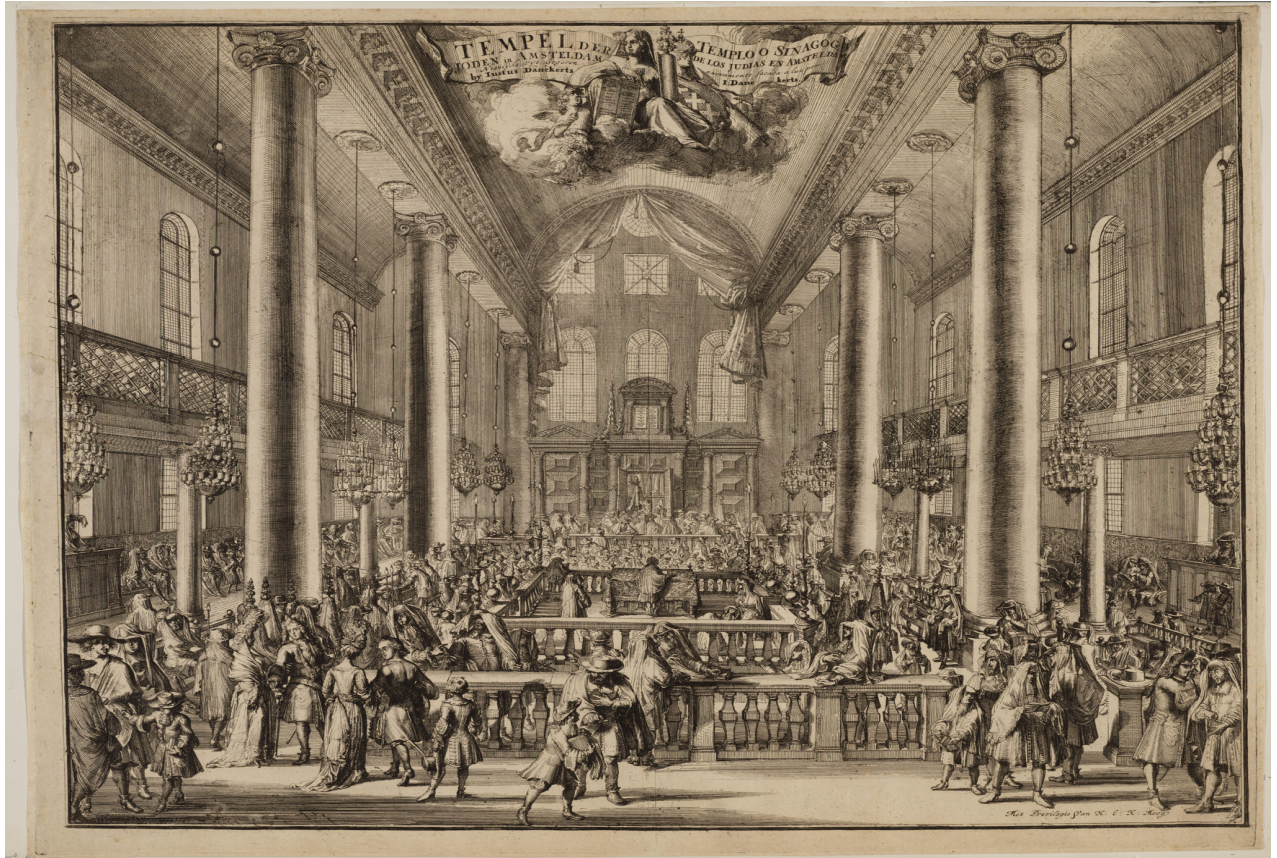
Con respecto a los primeros, procedentes en su mayoría del norte de Italia, Yosef Kaplan explica que «los italianos y los judíos berberiscos del norte de África fueron eventualmente considerados como un grupo aparte», algo que ya se hace patente desde la ya mencionada prohibición de 1658, por la que no podían ser admitidos en las *yeshivot* discípulos que no fuesen hijos de *yahidim*, es decir, judíos de la congregación. Sin embargo, estas interacciones entre sefardíes e italianos no se antojan tan restrictivas o vejatorias como con el resto de minorías. Bien puede deberse a los lazos familiares y a los tratos comerciales, mercantiles y políticos que existían entre judíos de estos dos países, teniendo además en cuenta que, parte de los peninsulares que huyeron por su condición religiosa, antes de establecerse en Ámsterdam, pasaron y fueron acogidos por las juderías de zonas como la Toscana o Venecia, amén de que varias figuras ilustres y fundadoras de esta *Nação* eran de origen italiano, como Saul Leví Morteira. De hecho, y con excepción de las normas pautadas a nivel general en cuanto a la organización en la sinagoga, pagaban impuestos como cualquier otro *yahidim*, podían ser llamados a las lecturas de la Torá durante las celebraciones de algunas circuncisiones o bodas, e incluso, y con carácter excepcional, fueron enterrados *hahamim* de origen italiano en el mismo emplazamiento que los sefardíes en el Bet Haim, es decir, en la «carreira ordinaria».

Aún así, debieron respetar algunas restricciones que marcaban las diferencias en pro de la superioridad y la exclusividad sefardí. Véase que, por ejemplo, en caso de sepelio, tal y como explica Adam Sutcliffe, «se podía decir una oración especial (rogativa) en el momento de su muerte, pero no tenían la posibilidad de realizar una *Hashkavah* (funeral o réquiem) en la sinagoga tras en el entierro» (2000, 23; ver también Swetschinski 2000, 187-188). Otra medida de carácter coercitiva: los matrimonios entre un miembro de la congregación judeo-portuguesa y un judío de fuera podía ser aceptada, pero esto significaba dejar de ser *congregante*, es decir, debían asumir como consecuencia la pérdida de su condición como parte de la *Nação*, y, por lo tanto, de sus derechos y privilegios (Bernfeld 2017, 57-99). Durante el transcurso del siglo, no aparecen dictadas más medidas de distancia con respecto a sus correligionarios italianos, llegando a aceptarles en algunas ocasiones de manera plena. No obstante, esta situación duró hasta 1697, año en el que se produce una migración en masa, posiblemente aclamados por las noticias de prosperidad económica que ofrecían las Provincias Unidas. A partir de ese momento, los gobernadores de la comunidad tomaron la decisión taxativa de cerrar sus puertas a judíos de otras nacionalidades y sin excepción.

En el caso de los inmigrantes alemanes, los miramientos fueron prácticamente inexistentes, llegando a prohibir cualquier relación con ellos, fuese comercial o de cualquier otro tipo, y bajo la amenaza de excomunión o de penas económicas severas. Con esto, se sobreentiende que las puertas de las *yeshivot* y del cementerio judío de Ouderkerk estaban cerradas para ellos. Y si la situación en estos casos era realmente delicada, en el caso de la asistencia a la sinagoga no era mejor. De hecho, si las mujeres negras o italianas debían esperar a que las mujeres de la *Nação* estuviesen instaladas para poder sentarse, bajo advertencia de poder ser expulsadas, en el caso de las alemanas eran expulsadas y multados sus maridos por no tomar cuenta de sus esposas, hasta que, tal y como se puede leer en la *escamá* del 24 de septiembre de 1654 (13 Tishrei, 5415), les fue directamente denegada la entrada:

Termo em que se proíbe que nenhuma tudesca posa entrar da porta para dentro donde rezão as senhoras mulheres com pena de dous florins que os pagará o senhor cuja mulher for acompanhando a tal tudesca como dinheiro codes:

Avindo-se por diversas vesses dado queixas aos Senhores do *Mahamad* de que muitas tudescas ocuparão os lugares das senhoras mulheres na congregação e depois do notório atrevimento cometido por vão de estas em dia de *Kipur*, pareceu conveniente ordenar que de hoje em diante nenhuma tudesca entre da porta para dentro donde rezão as senhoras mulheres por evitar semelhantes desaforos, e se alguma o fizer pagará carregar em conta dos senhores seus maridos o haverão de pagar como dinheiro codes, e se alguma tudesca libre entrar a deitarão fora (375).



Romeyn de Hooghe, *Interior de la sinagoga portuguesa de Ámsterdam*, 1695. Rijksmuseum.

No obstante, la presencia de estos sectores en los ambientes sefardíes atentaba más a los intereses comerciales y a las prácticas de buen gobierno y correcta apariencia, tal y como se puede deducir de varios dictámenes publicados. En este sentido, llama la atención el panorama que se presenta en un *escamá* firmado en julio de 1639 («último día de Tamuz, 5399»), donde los señores del Mahamad denuncian:

A moléstia de desacomodo que causam os tudescos que de ordinário vem a esta terra, e depois de passarem os primeiros dias que se lhes repartem comidas, se andam pedindo por as portas às sextas feiras e aos *sabatot*, não obstante que se lhes á proibido isto ia antes de agora, e dando-se lhes esmola hê causa de se entreterem aqui com isso e ficarem morando na terra, de modo que ao presente há uma grande soma de gente tudesca, e se não remedeia, pode haver ao diante muita mais, de que resulta adocendo ser necessário fazer-se gasto com sua cura e aos que morrem dar-se-lhes mortalha e o gasto do enterro e ocuparem o Bet Jaim. E os que se encaminham para Polonia, e de Praga a Francoforte, donde tornassem a vir para estas partes. Alem que nossa Nação faz e tem feito grandes gastos com eles, muitos dos quais tem seus vícios alheios da virtude e bom judesmo, nem vemos que se apliquem mais que a mendigar, pelo que procurando os Senhores do Mahamad evitar de algum modo os sobreditos inconvenientes que a experiênciã tem mostrado, ordenarão de novo que ninguém dos nossos lhes dê esmola por as portas. E o advirta cada qual em sua casa, e que se algum deles por causa de andarem por as portas for prezo por os Ministros dos Armesiniers, não haja ninguém dos nossos que va [a] interceder para os soltar, nem va [a] intercedendo para lhes darem ração de pão e manteiga cada semana ou semelhante, porque o fazer estas diligênciã está [a] somente a cargo dos Senhores do Mahamad, os quais acham que convém siga nesta forma para por este médio se atalhar o vir toda gente tudesca e evitarem que não se fiquem aqui de assento, pela carga que são à nossa Nação (105).

En resumen, estaba prohibido dar lismonas o esmolos a estos pedigüeños tudescos para evitar una mayor venida en masa a las calles de la judería, lo cual perturbaba su convivencia y su pulcra imagen; y mucho menos dar socorro, pues producían, según se lee, un gasto a la comunidad innecesario y, si encima morían, había que pagarles el entierro y darles sepultura en Bet Haim. Ante tal situación, los señores del *Mahamad* tuvieron a bien hacer venir en diferentes ocasiones a los *parnassim* tudescos para invitarles, no necesariamente de manera cordial, a que se procurasen un cementerio para sus difuntos, en lugar de enviarlos al suyo, ya que, además, estaban colapsando su capacidad. Los homólogos alemanes, según se recoge en un registro del 20 de julio de 1660 (12 Av, 5420), reconocieron no tener dinero para ello. La solución se dio de inmediato, pues los *mahamim* sefardíes acordaron hipotecar su cementerio y darles 300 florines —los cuales desembolsó David Abendana— para que comprasen un cementerio en Muyen Berch, por el que les pedían 410 florines como adelanto. En otras circunstancias, hubiese sido un gesto compasivo y solidario digno de alabanza, pero viendo la dinámica de esta diáspora y el trato dispensado a los ajenos, más que una ayuda económica, se trata de una compra de distancia para mantener alejados a los tudescos.

La cuestión es que, además, si hasta ahora, todas las limitaciones que se encuentran en los *Livros dos acordos* y en las *escamá* se enfocaban a la regulación de vida comunitaria y religiosa, en el caso de los alemanes fue más allá, ya que incluso se les bloqueó el comercio de carne, tanto para vender como para comprar. Según el término aprobado el 12 de junio de 1639 (10 de Sivan de 5399), acordaron los señores del *Mahamad* prohibir la compra de carne y de gallinas de fuera de la comunidad, porque:

Os Senhores Deputados, nossos antepassados por Terephah e Nevella [acordaram] que «nenhuma pessoa de nossa Nação a possa comprar porque somente dão por licita a carne matada e *bodecada* pelos 3 *sodeques* e *bodeges* admitidos pela Nação, que são Aaron Leui, Ysack Coen Lobatto e Jsack de Leão.

Esto se debe, fundamentalmente, a tres razones: la primera, que los productos que ofrecían los tudescos parecían de muy mala calidad, pues ahumaban o salaban las piezas en mal estado para venderlas como buenas, o bien las humedecían para hacerlas pasar por frescas. Y a pesar de que hubiesen sido certificadas como productos kosher por los *mahamim* de las comunidades de origen, el 8 de enero de 1640 (13 Tevet de 5400), se acordó que, ante posibles dudas, « não se compre nenhuma carne de tudescos, não so a fresca e salgada, mas nem ajnda a de fumo, nem chouriços, por quanto entendem que na de fumo haj engano, como fiqa ditto». Y lo mismo pasaba con las gallinas, caso aún más delicado, porque tal y como se lee en el término firmado el 13 de septiembre de 1649 (7 Tishrei de 5410):

Havendo sido advertidos os Senhores do Mahamad de que mutos tudescos vendem galinhas mortas depenadas, estas podem ser doentes de grão mau, e as enchem de vento e as tem um e dous dias e asi mesmo as não matão por Abraham Azias fazendo outras cousas para enganar aos que lhas comprão ou vender as tais galinhas a do *prudus* em todas partes é proibido e castigão aos que fazem por ser mui prejudicais para a saúde, e todo o dito bem considerado pelos ditos Senhores do Mahamad e com parecer dos Senhores Hahamim acordarão ser conveniente proibir o poder-se comprar as tais galinhas e as dão de hoje em diante por trefas e neuelas para que ninguém dos nossos as posa comprar.

En segundo lugar, porque toda la carne que se quisiese consumir en el seno de la diáspora, debía provenir de los carniceros (sodeques y bodeques) nombrados por los gobernadores de la *Nação*, ya fuese para vender o para comprar materias primas, para vigilar la salud de los correligionarios y asegurarse de que fuesen productos kosher. Y en tercer lugar, quizás el más reseñable, para preservar el comercio interior de la *Nação* y no dar pie a posibles tratos y negocios con una minoría que era considerada muy inferior. Así pues, si los sefardíes querían comer carnes, tenían que comprarlas a los carniceros de la comunidad, a pesar de que las vendían a precios muchos más altos que los alemanes; y, si tenían alguna res y otro animal que matar y despiezar, se impuso, por mandato y arriesgándose a que «se essecutará sua penna sem lhe admitir desculpa alguma», que debían realizar estas tareas los encargados por la comunidad, incluso si los alemanes lo llevaban a cabo por mucho menos dinero. Con esto, se aseguraban dos cosas: la primera, un circuito económico cerrado dentro de la minoría sefardí; la segunda, la restricción absoluta de cualquier contacto o trato con los alemanes, en este caso específico, y con buena parte de otros grupos minoritarios en un ámbito más amplio.

En conclusión, es muy frecuente encontrar en las descripciones y estudios del ámbito sefardí que, sobre todo en sus comienzos —y más aún con ocasión de la unificación de las tres sinagogas en 1639, que dio lugar a la comunidad tal y como se concibe actualmente—, los sefardíes mantuvieron un cierto hermetismo con el fin de acoger a los compatriotas que llegaban de la península para abrazar la Ley de Moisés e instruirse en la verdadera fe, aislados de cualquier posible interferencia. Y, realmente, es cierto, pero también se ha de ver y tener en cuenta que el distanciamiento de la *Nação* con respecto al resto de las minorías no tenían fundamentos meramente religiosos, sino sociales y económicos. La situación ventajosa y coyuntural de la que gozó la comunidad sefardí hizo que, desde temprano, adquiriese una posición de excepción y favoreció también que se percibiese a sí misma, y se viese desde fuera, como una élite a nivel económico, social y político por encima del resto de grupos sociales, incluso judíos. Esta posición alimentó una separación, a la vez que en cierto modo la unión con las autoridades civiles amstelodamas, y una superioridad que les llevó a dar un trato discriminatorio o, directamente, a excluir a todo aquel que no perteneciese a las familias portuguesas y españolas que formaban esta llamada «Jerusalén del Norte».

Obras consultadas

- Aptroot, Marion. "From Yiddish to Dutch: Holiday Entertainment between Literary and Linguistic Codes." En Yosef Kaplan ed. *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands in Modern History. The Dutch Intersection*. Leiden: Brill, 2008. 141-156.
- Bernfeld, Tirtsah Levie. "Religious Life among Portuguese Women in Amsterdam's Golden Age." En Yosef Kaplan y Dan Michman eds. *The Religious Cultures Dutch Jewry*. Leiden-Boston: Brill, 2017. 57-99.
- Bodian, Miriam. "The Portuguese Jews of Amsterdam and the Status of Christians." En Elisheva Carlebach, Jacob J. Schacter y David Berger. *New Perspectives on Jewish-Christian Relations: In Honor of David Berger*. Leiden: Brill, 2012.
- Bodian, Miriam. *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Cooperman, Bernard D. "Amsterdam from an international perspective: Tolerance and Kehillah in the Portuguese diáspora." En Yosef Kaplan ed. *The Dutch Intersection*. Leiden: Brill, 2008. 1-18.
- Frijhoff, Willem. "Religious toleration in the United Provinces: from 'case' to 'model'." En R. Po. Chia Hsia y Henk van Nierop eds. *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 27-52.
- Hondius, Dienke. "Black Africans in Seventeenth-Century Amsterdam." *Renaissance and Reformation* 31/II (2008): 87-105.
- Israel, Jonathan. *Conflict of Empires: Spain, the Low Countries and the Struggle for World Supremacy (1585-1713)*. Londres: The Hambledon Press, 1997.
- Kaplan, Benjamin. "Dutch religious tolerance: Celebration and revisión." En R. Po. Chia Hsia y Henk van Nierop eds. *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 8-26.
- Kaplan, Yosef. "Amsterdam, the forbidden lands and the dynamics of the Sephardi diaspora." En Yosef Kaplan ed. *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands in Modern History. The Dutch Intersection*. Leiden: Brill, 2008. 33-62.
- Kaplan, Yosef. "The Social Functions of the 'Herem' in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century." En Jozeph Michman ed. *Dutch Jewish History*. Jerusalem: The Institute for Research on Dutch Jewry, 1984. Vol. 1. 111 – 155.
- Kerkhof, Maximiliaan P. A. M (ed.). *Livro Dos Acordos*. Lisboa: Cátedra de Estudos Sefardistas «Alberto Benveniste», 2018. Vol. I y II.
- Maza, Sarah C. *Servants and Masters in 18th-Century France: The Uses of Loyalty*. Princeton: Princeton UP, 1983.
- Rooden, Peter van. "Jews and religious toleration in the Dutch Republic." En R. Po. Chia Hsia y Henk van Nierop eds. *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 132-147.
- Schorsch, Jonathan. "Revisiting Blackness, Slavery, and Jewishness in the Early Modern Sephardic Atlantic." En Yosef Kaplan ed. *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardic Communities*. Leiden-Boston: Brill, 2019. 512-540.
- Sutcliffe, Adam. "The boundaries of community: Urban space and intercultural interaction in early modern, Sephardi Amsterdam, and London." En Yosef Kaplan ed. *The Dutch Intersection*. Leiden: Brill, 2008. 19-31.
- Swetschinski, Daniel. *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*. London: Littman Library of Jewish Civilization, 2000.